

EDITORIAL

LIFE AS QUEST FOR MEANING

KORINNA ZAMFIR

Life and death, suffering and quest for meaning are constantly challenging theological reflection. On the other hand the continuously evolving medical sciences and biotechnologies raise questions unconceivable one century or even some decades ago. Thus theology itself is continuously required to consider, sometimes to re-consider these issues reaching to the deepest of each and every person's existence, and touching the very essence of social relations and structures.

Apart from the "old", but from a certain viewpoint still unsolved themes of abortion and euthanasia, new topics have emerged. Cloning, reproduction technologies, stem cell research are far from being mere medical-scientific issues. They pose serious interrogations to bioethics not only as they infer with individual life, but especially as they reach far beyond the private sphere, to the economic and political macrostructures, stirring financial interests and interfering with power systems. Therefore, as Szilvia Hübel justly remarks in her feminine-feminist approach of reproduction technologies (*The Womb: From Sanctuary of Life to Public Space. Women's Body in Assisted Reproduction*), the question which has to be asked is whether science and technology are entitled to actually perform all they are able to achieve, as the trend seems to be? Is there a limit to the practical application of biological research? Should a limit be established? Who is entitled to decide over life and death, fertility, birth or abortion, value and meaning of life?

Both theologians and Church-representatives are called or consider themselves compelled to take a stance in these matters that impinge on human life, personal dignity and self-esteem. And both do so always in a dialogue with scientific research, even if sometimes reaching diverging conclusions. The article of Béla Somfai (*Embryonic Stem Cell Research and the Protection of Human Life*), which deals among other with the definition of personhood in relation with the status of embryos produced for experimental and therapeutic purposes not introduced in the womb, points out very clearly to the complexity of bioethical argumentation, as well as to the tensions which emerge in the dialogue between theology and life sciences, theology and magisterium. A similar question arises from the article of Szabolcs Orbán (*La clonazione e i suoi aspetti morali*).

Two articles, that of László Holló (*Die Kultur des Todes in Rumänien. Die moralische Beurteilung der Abtreibungsindikationen*), on the abortion-indications, and that of Hans Rotter (*Euthanasie oder Hospiz*), on euthanasia, belong to the classical field of bioethics. However, as the analysis performed in these papers shows, the debates, the moral, psychological and political conflicts are far from being settled. László Holló's conclusion that Church-statements offer a useful help to those who have undergone the hell of abortion, but are rather inoperative in the

pre-abortion crisis is an exclamation point. Similarly, contrarily to common, increasingly favourable attitude toward euthanasia in healthy population, Hans Rotter's nuanced discussion of euthanasia shows how complex the apparently univocal wish to die is in real life, at the patient's bed, since even the severely ill still express hope in the meaning of life.

This longing for meaning is accurately addressed by János Vik (Viktor E. Frankl und die menschenwürdige Anthropologie seiner Existenzanalyse und Logotherapie), who introduces the reader to the principles of V. Frankl's logotherapy and existence analysis, one of the most sympathetic psychotherapeutical approaches drafted in the 20th century.

Vik raises in a critical manner the role religion may fulfil in acquiring mental health and happiness. Though this effect is considered a secondary or additional function of religion, religious experience and behaviour certainly influence psychological well-being in a positive or negative way. This issue is addressed by the papers of Magda Robu (*The Relationship Between Religiousness, Attachment and Psychological Well-being*) and Appolónia Kulcsár (*Forgiveness and Mental Health*).

As the articles of Vik, Robu and Kulcsár have raised the theme of religious experience, the article of Márta Bodó on drama as a means of religious experience continues this topic, proposing a different approach to the issue, namely that of the interaction between liturgy and drama, as expressions of inner-personal involvement (*Theatre as an Avenue for Religious Experience. Still or Motionless Theatre. János Pilinszky: Toward Contemporary Mysticism*).

The manifold readings put forward in the present issue of the journal reflect in a way the continuity and complexity of life itself, from its problems already related to the biological level, subsequently reaching the deepest of human being and engaging us in the quest for happiness, bringing about the desire of overcoming suffering, but also evoking religious experience. The interpretation of these very critical issues not only mutually confronts "conservative" theologians and "liberal" scientists, but also requires theologians to look for answers which integrate human health and happiness with religious meaning.

EMBRYONIC STEM CELL RESEARCH AND THE PROTECTION OF HUMAN LIFE

BÉLA SOMFAI¹

Abstract. The study deals with the question of using excedentary human pre-embryos produced for in vitro fertilization for experimentation purposes. A first section analyzes the pertinent official teaching of the Roman Catholic Church, which claims that pre-embryos have to receive the same protection outside or inside the mother's body that is due to innocent persons. The Church does not state explicitly that they are in fact human persons, but referring to the evidence of life-sciences affirms that they carry a genetic code, which determines their individual characteristics and directs their continuous development to full personhood. Consequently, unrestricted protection is due to them lest we expose ourselves to the danger of destroying innocent human life. In the second part the paper analyzes the evidence of life sciences, and finds that the empirical evidence is not convincing, it needs critical interpretation, and there is no consensus among the experts on this question. Recent evidence suggests that the genetic code has to be activated by an intensive information exchange with the maternal environment to initiate the process of individualization. The third part draws conclusions and articulates a strong probability confirmed by already available scientific evidence that without establishing this relationship with the maternal environment a zygote will never become a newborn child.

Keywords: stem cell research, individualization, protection of human life, cloning, Roman Catholic Official teaching on protection on human life.

The enigmatic nature of human progress manifests itself also in the field of stem cell research, a field full of scientific and therapeutic promises. The greater the achievements of genetic revolution are in therapy and prevention of inheritable genetic deficiencies, the greater the risk of mistakes and abuses becomes. The rapidly increasing possibilities of genetic technology will enable us not only to cure diseases and eliminate some genetic disorders, but also to inheritably change basic human characteristics. Species-boundaries can be crossed, and the danger of well minded, but fatal mistakes increases as well. More importantly, sooner or later we shall reach the possibility of bringing into existence human beings with characteristics pre-determined by human choice. The rapidly growing interest in prenatal genetic testing clearly points in this direction.

At the same time the good news is that the possibility has been opened for therapy with the help of adult-body stem cells, collected from the patient's own

¹ Theological College of Szeged, Hungary; Toronto School of Theology, Canada, prof. em.

body, without any danger of tissue rejection; and the use of totipotent embryonic stem cells seems to secure even wider possibilities. At the present state of genetic technology much of these could be achieved by *therapeutic cloning*. In this procedure the nucleus of an ovum would be replaced by the nucleus of a properly prepared somatic cell of a patient. Since differentiation for further development will take place only by the end of the implantation process, *under the influence of intensive information exchange with the maternal environment*, the stimulated cell-division of the zygote thus produced would provide some thirty totipotent embryonic stem cells within the first six to eight days of life. From these stem cell lines can be produced that are not rejected by the organism of the patient and are suitable to regenerate any of his or her damaged tissue or organ. Experiments suggest that this procedure will offer much wider therapeutic possibilities, than the use of pluripotent adult-body stem cells.

Therapeutic cloning however is prohibited by many jurisdictions, because an ethical consensus does not exist on the type of protection due to human life at this stage of its development outside the body. The collection of stem cells, namely, is connected with the destruction of the zygotes from which they are being taken. In this study I am concerned not with the legal but the ethical side of the question, as it is articulated in the official teaching of the Roman Catholic Church. This position has evolved in connection with her ethical judgment on in-vitro fertilization and embryo replacement. On our question the Church's position only differs in the sense that it condemns more severely the necessary experimentation with, and the destruction of pre-embryos (zygotes). The Eastern-Orthodox Christian and the Buddhist views are in substantial agreement with this standpoint. Jewish ethicists in general give human status only to embryos within the mother's body. Protestant opinions are articulated on a much wider scale, but within these opposite views.

At the present time one finds in the focus of ethical debates not the theoretical and therapeutic goals and possibilities of stem cell research, although these have their own problems, but the issue of destroying pre-embryos in the process of collecting totipotent embryonic stem cells.² I will be dealing, therefore with the much debated question of *the human status of those pre-embryos that will not be, or cannot be replaced into the mother's uterus*.

First I intend to explain briefly the pertinent "official" church teaching, according to which there is no significant difference in the status of human life within or outside the mother's uterus. Based on empirical findings of life sciences this claim points to the fact that the genetic information contained in a zygote, which determines the most important characteristics of the individual, *is essentially identical whether the ovum was fertilized in the uterus or produced outside the*

² Pontifical Academy of Life: *Declaration on the Production and the Scientific and Therapeutic use of Human Embryonic Stem Cells*, Vatican City 2000, august. See: www.cin.org/docs/stem-cell-research.html. The Declaration rejects the use of embryonic stem cells on the basis of the official teaching pertinent to the protection of embryonic life. The statements of the Pontifical Academy are not the "official" statements of the Catholic Church.

body. This argument does not take into consideration the fact, that the relationship with the mother and the intensive information exchange with the maternal environment, which develops during the process of conception is an essential condition for its further development. *This is a relationship, however, which cannot be established outside the mother's body*. We will have to take a closer look at the significance of this difference.

The Church's teaching no longer affirms the coming into existence of the person at the "moment of fertilization". The more recent official statements, relying on findings of life sciences, are satisfied with the claim that the genetic code coming into existence with the union of sperm and ovum *determines the individual characteristics of the future person*, therefore this fact provides sufficient ground for the protection of the zygote's life to a degree equal to that of a person. Since this code is equally contained in the ovum fertilized inside or outside the human body, there is no difference in the degree of their due protection either. Numerous experts in the field, however, are questioning this interpretation of the genetic code. In their view, the earliest stage in the development of embryonic life when such protection could be claimed is at the end of the implantation process, when the possibility of twinning is excluded. For the "official teaching" a further problem is implied in the three-stage theory of animation (ensoulment), widely accepted by Church teaching from early Middle Ages until the middle of the nineteenth century. This theory, namely, is more readily reconcilable with contemporary views on the evolution of life.³ In addition, we have to mention that until the birth of Louise Brown the Christian tradition did not know of the possibility of bringing human life into existence outside the human body.

In a second step, I will examine the relationship between the genetic code and the individuality of the future person, and the human and theological significance of establishing a relationship with the maternal environment. As a consequence, I will point to some plausible conclusions that should be taken into consideration also in the ethical evaluation of stem-cell research, which for the time being requires the destruction of embryos that cannot be replaced into a woman's uterus.

The final step entails the summary of possible conclusions resulting from my considerations.

³ The traditional philosophical and theological view on intra-uterine development of human life, held by the Church until the middle of the nineteenth century, differentiated between the acts of *insemination*, followed by *implantation* roughly two weeks later, when the semen, like the grain in the soil, attaches itself to the mother's womb. At the third stage *ensoulment* occurs when God gives the rational soul, thereby the fetus becomes a person. For this event some sixty to ninety more days had to pass. According to this view, during the first stage the fetus is endowed with *vegetative soul* possessed also by the plants, the second stage is marked by the possession of the *sensitive soul* common to all animals, and it is only at the third stage that one can speak of a person's life.

I.

The birth of the first “test-tube baby” in 1978 was not only a sensational achievement from human and scientific point of view, but also an unprecedented challenge for Christian traditions. The achievement, but not its method, received even the acknowledgement of Cardinal Luciani, the patriarch of Venice, later Pope John-Paul I. Soon it became apparent, however, that the procedure conflicts with the Roman Catholic Church’s earlier articulated judgment on birth-control and extra-corporeal fertilization.⁴

Pope Pius XII has already dealt with both problems. In response to a failed early attempt to fertilize a human ovum outside the human body, he pointed out, that the inseparable connection between the sexual celebration of marital love and procreation protects the dignity of marriage as well as that of the child to be born. The “bodily union”, later called by Pope John-Paul II “the act of procreation,”⁵ signifies much more than bringing together the germ-cells; rather “it is a personal act, [...] a mutual giving of the self to the other.” If this personal union is reduced to its organic function, the act loses its personal character, and transforms “the sanctuary of the family [...] to the impersonality of a biological laboratory.”⁶ This happens also in the case of extra-corporeal fertilization. However in the fifties this was only a remote possibility. In 1956 as a response to an early attempt of extra-corporeal fertilization of a human ovum, the Pope, who was well informed in such matters, simply stated: “it is immoral and absolutely prohibited.”⁷

The production of human life outside the body, its observation and manipulation brought up the question of threat to human dignity; and the possibilities of harming, or even purposefully destroying it, raised the issue of due protection. The answer to these questions was formulated on the basis of the Church’s judgment on abortion. The Vatican Council reaffirmed ancient tradition. The prepared text stated that “human life conceived in the uterus must be protected with utmost care.” Nineteen speakers recommended that the reference to the “uterus” be left out since the “fertilized ovum is sacred even when it is not yet in the uterus” The preparatory commission agreed with the proposal, thus the final text reads: “Therefore from the time of conception life is to be safeguarded with the greatest of care; abortion and infanticide are abominable crimes.”⁸ The event of “conception” therefore marks the beginning of both the human life and its obligatory protection. In a footnote a remark was added: it was not the intention of the Council to decide the question of animation (the time when the fetus becomes a

⁴ By the end of 1978 a cartoon appeared in the New Yorker Magazine depicting two protesting clerics on opposite corners of an intersection, making a witty point: one carried a sign stating “No Babies without Sex”, the other “No Sex without Babies”.

⁵ POPE JOHN-PAUL II, *Encyclical Evangelium Vitae*, Vatican City, 1995, n. 43. passim.

⁶ POPE PIUS XII, *Acta Apostolicae Sedis*, A.A.S., 1949, 557ff.; 1950, 252; 1951, 850; 1956, 470f.

⁷ POPE PIUS XII, *Allocution to Midwives*, A.A.S., 48 (1956) 471.

⁸ Norman P. TANNER, *Decrees of the Ecumenical Councils*, Sheed and Ward, 1990, 1104 (GS 51).

person).⁹ The amended text clearly deals with the protection of human life only *within the mother's uterus*. The Council did not deal with the problem of creating life outside the human body, since one had to wait almost thirteen years for this to happen.

The Sacred Congregation of the Doctrine of Faith in its 1974 declaration on abortion placed this ancient judgment into a contemporary context. It made no mention of extra-corporeal fertilization, but in a footnote referred to the question of animation. The protection of life is obligatory even if it is presumed that the time of fertilization and animation does not coincide, since “supposing a later animation, there is still nothing less than a *human* life, preparing for and calling for a soul in which the nature received from the parents is completed”. It is sufficient “that this presence of the soul be probable (and one can never prove the contrary) in order that the taking of life involve accepting the risk of killing a man, not only waiting for, but already in possession of his soul.”¹⁰ The meaning of the term “probability” does not however exclude the opposite interpretation: the presence of the soul cannot be proved with certitude, nor can therefore the risk of killing a person.

According to the official teaching, however the probability of the soul establishes the probability of the person's presence, and this is sufficient for the *certain prohibition* of destroying the life of the fetus.¹¹ The Declaration affirms in a further step that the process of generating new life begins with the fertilization of the ovum. This is the life of a new human being: “It would never be made human if it were not human already.” Modern genetic science has demonstrated, that “from the first instant there is established the program of what this living being will be, a man, this individual man (*hunc hominem individuum*) with his characteristic aspects already well determined.”¹² There is no explicit reference in the text to the coming into existence of the person. According to the declaration the differences of opinion on this question should be settled, not by natural sciences, but by philosophy and theology.

It was in 1987 that the Congregation first examined the status of human life brought into existence outside a human body. According to the instruction experimental data cannot show the presence of the soul, nevertheless, the recent results of “biological sciences” recognize that “in the zygote resulting from fertilization the biological identity of a new human individual is already constituted.” Consequently, “the conclusions of science regarding the human embryo provide a valuable indication for discerning *by the use of reason* a personal presence at the moment of this first appearance of a human life: how could a

⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Ecumenici Vaticani II.*, Polyglotta Vaticana 1978, vol. IV, part VII, 478, 501.: “Proponitur ut dicatur ‘inde a conceptione’ quit tempus animationis tangatur”.

¹⁰ S. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaration de Abortu procurato*, Vatican City 1974, 13th par., footnote 19, in Austin FLANNERY, *Vatican II, More Post Conciliar Documents* vol. II., Eerdmans, 1982, 452.

¹¹ This method of arguing is considered “tutoristic” in Moral Theology.

¹² *Declaration de Abortu procurato*, par. 12/13, op.cit., 445.

human individual not be a human person?” Although the Magisterium has not committed itself to an affirmation of philosophical nature, it teaches, that “the fruit of human generation, from the first moment of its existence, that is to say from the moment the zygote has been formed, demand the unconditional respect that is morally due to the human being [...]” Although the instruction does not teach it explicitly, but on the grounds of scientific evidence presupposes that the coming into existence of a person from extra-corporeal fertilization can be recognized by reason. This is made possible by the genetic information that comes into existence with fertilization, and determines the essential characteristics of the new human individual.¹³

Pope John-Paul II reaffirmed the teaching of the Congregation, in his encyclical published in 1995. From the point of view of an ethical obligation, he said:

[...] the mere probability of a person’s presence is sufficient to prohibit clearly and absolutely any attempt to kill an embryo. Precisely for this reason, over and above all scientific debates and those philosophical affirmations to which the Magisterium has not expressly committed itself, the Church has always taught and continues to teach that the result of *human procreation*, from the first moment of its existence, must be guaranteed that unconditional respect which is morally due to the human being in his or her totality and unity as body and spirit: “The human being is to be respected and treated as a person from the moment of conception; and therefore from that same moment his rights as a person must be recognized, among which in the first place is the inviolable right of every innocent human being to life.”¹⁴

The Encyclical therefore does not take an official stance on the question of personal status, but affirms that in the result of human procreation, from “the first moment of its existence”, *the personal presence can be reasonably presupposed* on grounds of scientific evidence. Therefore the protection due to the innocent person must be afforded also to the embryo. This affirmation is the result of *reasonable consideration*. In agreement with the statements of the Congregation, the Pope finds the reason for the unconditional respect and protection in the “*genetic code*” which determines the characteristics of the individual human being that came into existence. Since this information can be found equally in life brought into existence inside and outside the human body, the degree of protection must be equal. Therapeutic interventions may be performed on embryos, but only if these do not create disproportionate risks.¹⁵ The Encyclical therefore condemns every life

¹³ Congregation for the Doctrine of Faith, *Instruction on Respect for Human Life, in its Origin and on the Dignity of Procreation*, Vatican City, 1987, I.1, 13–14.

¹⁴ POPE JOHN-PAUL II *Encyclical Evangelium Vitae*, Vatican City 1995, n. 60. The Pope quotes the Instruction *Donum Vitae*. Emphasis added.

¹⁵ Such interventions could be performed on embryos outside the human body; bringing embryos into existence this way however is strictly prohibited by church teaching.

destroying intervention and experimentation on human embryos, even if such efforts aim to achieve objectives that are good in themselves:

[...] it must nonetheless be stated that the use of human embryos or fetuses as an object of experimentation constitutes a crime against their dignity as human beings who have a right to the same respect owed to a child once born, just as to every person. [...] This moral condemnation also regards procedures that exploit living human embryos and fetuses – sometimes specifically “produced” for this purpose [...] ¹⁶

Summing up the official teaching, the result of “human procreation” comes into existence with the union of sperm and ovum, the new DNS structure that forms in the nucleus of the zygote in this process determines the individuality of the new human being and the essential characteristics of the child to be born, and does all this from the “first moment” of the zygote’s existence. It is this genetic information, that provides reasonable ground for claiming from the “first instance of its existence” the respect and protection that is due to the innocent person.

Although in the teaching of Pope John-Paul II the “personal presence” can be equally presumed inside or outside the mother’s body, this does not give sufficient ground to declare the product of conception a human person. *The zygote is identical with the person only in the degree of protection that is due to an innocent person.* The Church can only declare something unconditionally true, when she is convinced that all possibilities of reasonable doubt are excluded from the statement.¹⁷ She proceeds therefore, with the usual caution also in this question, and does not exclude the theory of three-stage animation “officially” accepted until the 19th century. According to this view the conceived human life in its development first receives vegetative, then sensitive and finally rational soul. Only at this point was it considered a human person, although its destruction was strictly prohibited even at the earlier stages. Relying on the evidence of life-sciences however, the Church gives strong preference to the claim that at fertilization the fruit “of human procreation”, the human zygote, comes into existence. In its genetic code it can be considered identical with a person, because this code already determines his or her individual characteristics. The subsequent development proceeds in one direction only, it brings forth in details the already existing genetic code. This theory is relatively simple and easy to understand. There are many outstanding representatives of it in the field of life sciences as well, but modern genetics and embryology do not give sufficiently certain foundation for considering this the only possible position.

To make the picture complete one more observation is due. Pope Pius XI in his encyclical letter *Casti Connubii*, published in 1930, allowed the intentional

¹⁶ Ibid. n. 63.

¹⁷ Norman FORD, S.D.B., *The Human Embryo as Person in Catholic Teaching*, in *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 1 (2001) 159. Canon Law first declared the penalty of excommunication for the killing of any embryo only in 1869.

exclusion of the possibility of fertilization from the marital act, but only by limiting the bodily union of the spouses to the naturally occurring “periods of infertility”. Thus he approved the so called “natural method” of birth control or family planning; but at the same time, by invoking the constant tradition of the Church, he very firmly prohibited any effort to impede the natural procreative power of the marital act (DS 3717). By doing this the pope emphasized the moral significance of the biological integrity of this act. His successors repeatedly reaffirmed this prohibition. Pope Paul VI, for example, called this effort the “disruption of the procreative process”. This teaching of his predecessor makes it easy to understand why Pope Pius XII in his judgment on artificial insemination emphasized the importance of the sexual expression of marital love: it is only through this bodily union of the spouses that life giving remains a personal act protecting the dignity and safety of children to be born. The Vatican Council expressed the same: “In the office of transmitting [...] human life, which should be considered their special mission, married couples know that they are co-operators with the love of God, the creator, and in a sense its interpreters”.¹⁸ In the teaching of Pope John-Paul II however human life “produced” without any sexual expression of marital love, notwithstanding the immorality of its method, is also the fruit of “human procreation” and, from the very beginning of its existence, carries the right to respect and protection due to the innocent person. In my opinion this claim creates a certain tension in the pertinent teaching of the Magisterium, because the genetic code is the only recognized element in the result of these two methods of procreating, which in itself does not satisfy the conditions laid out in the teaching of his predecessors.

Before continuing the examination of the duty to protect the life of embryos remaining outside the human body, we have to look at another dimension of personal existence. Until recently this aspect did not receive much attention in the context of our consideration. It arises out of the statement Pope John-Paul II made on evolution in 1996. The human being “is the only creature on earth that God has wanted for its own sake” (GS 24). “With his intellect and his will, he is capable of forming a relationship of communion, solidarity and self giving with his peers. [...] But even more, man is called to enter into a relationship of knowledge and love with God himself, a relationship which will find its complete fulfillment beyond time, in eternity”, as it was revealed through the glorified humanity of the Risen Lord.” For us, the Pope continued, “it is by virtue of his spiritual soul that the whole person possesses such a dignity even in his body. Pius XII stressed this essential point: if the human body takes its origin from pre-existent living matter, the spiritual soul is immediately created by God (*‘animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos jubet’*).”¹⁹ The *immediate* (but not separate) creation of

¹⁸ GS 50, Normann P. TANNER, 1103.

¹⁹ POPE JOHN-PAUL, *Message to the Pontifical Academy of Sciences*, 1996, oct. 22, in *Evolutionary Biology and Molecular Biology, Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by John RUSSEL

the soul manifests the realization of God's intention to endow evolution with a finality that has guided the universe toward the appearance of man.²⁰ This explains the fact why man, existing in the unity of body and soul and created into the image and likeness of God, will share in the glorified humanity of Christ also through his/her body at the end of times.²¹ We must remember however, that according to the Christian faith the complete unfolding of our personal development also requires the happening of death and resurrection. In other words, through the glory of our resurrection the self-transcendence of the whole evolving world will be made manifest.

In the examination of the development leading to the coming into existence of a person we must keep in mind this dimension of human existence. Being created into the image and likeness of God indicates that the person is an individual, but at the same time is inserted also into a system of relationships pointing even beyond the end of time. These relationships play a decisive role in the development that ultimately leads to a person's coming into existence. According to our faith God's act of creation is an act of love, so "human procreation" has to take place within the context of the sexual celebration of spousal love. This is the only safe and dignified context for giving life to a person. The beginning of *this process* therefore goes back to the parents' love relationship, which finds its expression in the act of "human procreation"; this brings forth the zygote, the pre-embryo that contains only identical totipotent stem cells. This is followed by the completion of the conception process establishing a relationship and a complicated information exchange process with the maternal environment. With its step, in roughly one third of the cases, the trial and error situation of the first two weeks of human life is gradually eliminated, and the first steps of ontogeny are initiated. A new structure develops within the pre-embryo, the totipotent stem cells begin to specialize, the possibility of twinning is eliminated and during the time of pregnancy the conditions of independent conscious human life will be gradually established. In this process the relationship with the mother does have a decisive importance. We must not forget that without being placed into an effective relationship with a mother's uterus the development of life cannot proceed.

II

In the next step we shall examine the weight of arguments built on the role of the genetic code, and continue with the particular situation of the pre-embryo not replaced into a mother's uterus. As we have seen, the teaching that claims the protection due to innocent persons is built on rational conclusions drawn not from

and others, Vatican Observatory Publication, Vatican City, 1998, 6. Quotation from PIUS XII, *Encyclical Humani Generis* (DS 3896).

²⁰ Theodore SCHNEIDER, *A Dogmatika Kézikönyve* 1, Vigilia, 1996, 232.

²¹ Ted PETERS, *Embryonic Persons in the Cloning and Stem Cell Debates*, in *Theology and Science* 1 (2003) 51–77, at 59. He takes "immediate creation" to mean separate acts, a not uncommon mistake also in common parlance.

faith but from scientific data. These data without interpretation however do not yield unequivocal conclusions. This appears from the fact that on the questions of cloning a human individual or on the much debated question of producing embryos for scientific experimentation a remarkable consensus has been achieved for a negative ethical and juridical judgment. The same consensus does not appear on the question of “using” not replaceable embryos for experimentation. We could not convince the majority of legislators and representatives of sciences that these embryos must be afforded the same protection that is due to an innocent person.²² Deprived of the maternal environment, these embryos cannot even make the initial steps on the way of individualization. The genetic code is comparable to the blueprint of a house. The house will never exist unless it is constructed. Similarly, the code coming into existence by chance at the union of the germ cells *has to be activated* before the steps of ontogeny can start. In order for this to happen an intensive relationship and information exchange has to take place with the maternal environment. This process begins with implantation. If a pre-embryo remains outside a woman’s uterus it will die within three weeks.

The cloning of a human being only has a theoretical possibility at the present, and we hope it remains only that. Nevertheless, even this puts into a new context the presumption concerning the exclusive role of the genetic code. The procedure of cloning as it was developed in the case of mammals requires nuclear transplant. The nucleus of an ovum has to be replaced with the nucleus of a specially prepared somatic cell and then stimulated to induce cell division. The genetic information of the human embryo thus produced would be almost identical with that of an already existing person, the one whose somatic cell was used in the procedure. According to Church teaching this embryo would have to be respected and protected to the same measure as an innocent person, although – unlike in the case of identical twins – the genetic information that determines its individuality does not result from the union of germ cells. It arises out of a determinate human choice and not as the result of “human procreation” from which the random genetic composition arises.

We have to consider also the more recently established fact, namely, that certain individual characteristics, such as for instance intelligence, mathematical or musical ability, can manifest themselves in the life of an individual only within inherited limits. But for these to become the person’s property so to speak, environmental influences, teaching, learning and other external conditions are necessary prerequisites. Consequently, if a person’s ‘individuality’, his or her characteristic traits cannot be identified exclusively with the genetic code (with the exception of gender), than the inherited genetic information cannot provide the exclusive ground for the protection of life either.

According to present knowledge the coming into existence of identical twins proves the same conclusion. The genetic information carried in their cells that supposedly determines individuality, is completely identical, still they are different

²² Jean PORTER, *Is the Embryo a Person*, in *Commonweal*, February 8, 2002, 8–10.

individuals. The possibility of twinning exists until the completion of the conception process, roughly for two weeks. During this time a pile of totipotent cells comes into existence, all having the same genetic code and the theoretical capacity of producing individuals with identical genetic information, if placed into a human uterus. Implantation, the process of establishing a relationship and information exchange with the maternal environment, activates the genetic information, and makes possible the beginning of the process which in programmed steps brings forth the individual or in the case of identical twins the individuals. On the basis of empirical knowledge it is reasonable to say that *not the genetic code, but its activation* marks the beginning of the individual's coming into existence, in so far as it initiates the development which in programmed steps eventually leads to the birth of a person. In this sense therefore *conception indicates not the determination of individuality, but the closure of the formative process, which prepares the development of the individual.*

In other words, on the basis of empirical data it is *probable* that protection of the zygote's life to a measure equal to that of an innocent person is not owed from the first moment of its existence, but *at the earliest* in about two weeks later. A decision on the validity of this time limit is not possible without critical interpretation of the pertinent scientific positions. Most of these, however accept the two week limit.²³

On the basis of these observations we can also say that the genetic information contained in the zygote's cells only determines the place of the new being in the human species. Using the terminology of scholastic philosophy, the zygote in possession of its own genetic code becomes partaker of our common human nature. This is a process of roughly two weeks that is a necessary, but not sufficient condition for the coming into existence of the person.²⁴ At this stage of development, even in the best case, we can only speak about a potential person, in the same sense as the acorn is not yet an oak tree, but it may become one with the realization of the necessary conditions.

III

Before concluding this discussion we have to mention, that Church teaching prohibits extra-corporeal fertilization in all cases, even when it offers within marriage the last possibility of having a child. Life brought forth outside the human body is not considered the result of "human procreation" according to Pius XII, it is not the fruit of the sexual celebration of marital love; and bringing it into existence is inseparably connected also with the inevitable destruction of embryonic life not replaced into the mother's body.²⁵ At the same time Pope John-

²³ Norman FORD, 160, footnote n. 12.

²⁴ Thomas SHANNON, *Human Embryonic Stem Cell therapy*, in *Theological Studies*, 62 (2002), 811–833.
Thomas SHANNON, Allan WOLTER, *Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo*, in *Theological Studies*, 51 (1990), 603–626.

²⁵ Congregation of the Doctrine of Faith, *Donum Vitae*, A.A.S. (1988), 70–102.

Paul II emphasizes that the “human creature” from the moment of its conception is the bearer “of rights proper to persons”. Scientific observations “provide a valuable indication for discerning by the use of reason a personal presence at the moment of the first appearance of a human life: how could a human individual not be a human person?”²⁶ This tension in the details of Church teaching needs further examination in the concluding part of this essay.

Keeping in mind the value of scientific observations, we have to explain the meaning of the obligation to protect the life of pre-embryos within and outside the mother’s body. The Vatican Council emphasized the obligation to protect human life within the mother’s body. Later sources of “official church teaching” urge the same duty, but in the sense that equal protection is due to pre-embryos replaced into the uterus or left outside. In the case of successful replacement implantation establishes the necessary relationship with the maternal environment and enables embryos to unfold their individuality in successive steps within the parameters of their genetic code. Therefore there cannot be any doubt about the obligation to defend their life, even if there is some disagreement about the stage of development at which this obligation begins. This obligation is rooted in Christian tradition that goes back to the Apostolic Church. According to this tradition exception from this obligation is allowed only when there are no other means to defend the mother’s life.

In the case of a pre-embryo brought into existence without “the act of human procreation” and without the possibility of being replaced into the mother’s uterus, the evidence of scientific observations, *even in the best of circumstances*, can only establish the *probability and not the certitude* of the presence of a person. In addition, the biological and human conditions for becoming a person cannot be realized outside the human body. Therefore, the statement that uncertain subjects have uncertain rights is applicable to every embryo in this situation. In the case of pre-embryos produced for purpose of experimentation, however one more observation has to be made. In this case the intention of their destruction is included in the decision to bring them into existence. Therefore, even if not for the reason of personal rights, but because of the general obligation to respect and protect human life we do have to say that such action is a “crime against humanity”.²⁷

The same general obligation to respect and protect human life also makes it mandatory that in the procedure of extra-corporeal fertilization the replacement of more than two embryos has to be avoided if possible; and it must be urged even more strongly that the need to induce embryo reduction should be eliminated. Some authors even suggest that all factors taken into consideration, with the replacement of one embryo we can achieve the same take-home-baby rate at the present state of the art as with the use of two. The legal and technical possibility should be provided for “embryo adoption”, for the easy and simple possibility of donating replaceable, but no longer needed embryos to couples who have no other chance of having a baby. This could avoid or at least reduce the number of very

²⁶ POPE JOHN-PAUL II, *Evangelium Vitae*, 1995, n.60.

²⁷ POPE JOHN-PAUL II, n.63.

disturbing decisions to destroy large number of deep-frozen embryos at the time when their storage is no longer considered safe. In other words, the loss of pre-embryos in this procedure should be minimized. We have to accept however, that even with the best of efforts, at the present state of reproductive technology the question is unavoidable: is it better to destroy or to use the “surplus” embryos for experimentation? Although they share our common human nature, they are not the result of “human procreation” and they were not produced with the intention of destroying them. In addition, they are not in the position of taking the necessary steps of individualization, and the scientific evidence does not support unequivocally their personal status either. In addition, even the natural process of procreation entails a substantial loss of fertilized life.²⁸ It is *probable* therefore, that their destructive use for scientific experimentation does not directly violate the due protection of innocent human life.

It is safe to say, that one of the most important practical application of stem cell research will be therapeutic tissue and organ cloning. There is also reasonable hope for an increasing use of pluripotent stem cells in therapy. In substance this was the reason, why the Pontifical Academy of Life during the summer of 2000 already urged that this type of research should be preferred.²⁹ All this, however will not diminish the importance of research with embryonic stem cells. In my opinion the ethical evaluation of this research cannot be considered complete and satisfactory in every respect. The scientific data on which the “official” church teaching is built do not prove unequivocally the exclusive and decisive role of the genetic information the process of individualization. In other words, *the genetic code in itself does not give enough ground for the claim that embryos not replaced into the human uterus deserve the protection due to an innocent human person.*

Among the more remote possibilities authors mention that once we understood better the role of the cytoplasm in the process of gene expression, further development of gene technology will make possible the reprogramming of any somatic cell. Reduced to a pluripotent state also these cells will be capable of tissue or organ cloning for the patient whose genetic code they carry, without the risk of being rejected. Presumably similar technology will become available even to produce totipotent cells, making it possible in theory to clone human beings without fertilizing a human ovum. If this ever happens not only a zygote or a totipotent embryonic stem cell, but every cell in the human body should be considered a potential person creating a new problem for claiming unconditional protection for the life of a zygote.³⁰ The results of recent experimentations are pointing even further. In experiments on stem cells collected from male and female mouse embryos it was observed and documented, that their cell-division produced ova, and these started to divide without fertilization producing new embryos

²⁸ It is estimated that only every third fertilized ovum will see daylight as a newborn baby.

²⁹ Footnote n.2.

³⁰ Ted PETERS *Embryonic Persons in the Cloning and Stem Cell Debates*, in *Science and Theology*, 1(2003), 66–69.

consisting of approximately 100 cells. This result brings science one step further away from the presupposition that rights afforded to human persons can be claimed for possession of a genetic code produced by the union of germ cells.³¹

However if I ever shake hands with a person who did not spend any time in a mother's uterus – and this in my opinion will never happen – this probable opinion of mine would have to be radically revised.

³¹ Karen HÜBNER and others, *Derivation of oocytes from Mouse Embryonic Stem Cells*, in *Science*, 2003, may 1st.

THE WOMB: FROM SANCTUARY OF LIFE TO PUBLIC SPACE. WOMEN'S BODY IN ASSISTED REPRODUCTION

SZILVIA HÜBEL¹

Abstract. Assisted reproduction has opened the door to all manner of scenarios, from biological surrogate motherhood to gestational surrogates. Women are either seen as the victims of the reproductive technologies, because they lose control over their bodies hence their selves or they are argued to enjoy greater freedom. In a feminist approach women claim for themselves the right to decide where and how these boundaries should be drawn. Is this really empowerment or on the contrary disempowerment? Do all these technologies imply negotiation of the body boundaries? Is the body reduced to a vessel? New reproductive technologies are challenging our very notions of what it means to be a person. What are the implications of living in a society in which procreation is subject to personal preference and choice in a way that has never before been conceivable? What does it mean for definitions of motherhood if children can be “produced” through “donated” eggs and/or “rented” wombs? Are we moving towards women’s empowerment or the new eugenics? Using a cross-cultural approach, we will examine the anthropology and bioethics of the new reproductive technologies.

Keywords: objectification, deconstruction, replacement of the body, social coercion, biopower, discourse, self, prosthesis, cyborgification, ectogenesis.

1. Introduction

The discourse on the female body has always been historically, culturally and socially constructed, but today women’s bodies seem more than ever socially controlled and manipulated. It is a feminist cliché that we live in an age of hyper-objectification and commercialization of female bodies. Whether it is in terms of body image, ideas on beauty or health, women are subjected to an invisible pressure, directed by different political constraints. Developments in medical sciences and technology offer new instruments to community to operate control over the female body. Women’s bodies have become public due to pervasive technologization of reproduction.

With the biomedicalization of reproduction, women’s bodies have been gradually instrumentalized, de-composed into parts and finally reconstructed. Reproduction is nowadays seen as a medically managed problem. The last three decades have seen the advent of such high-tech reproductive interventions as fertility drugs, IVF, donor eggs/sperm, donated embryos, surrogate mothering or more advanced ones as the transfer of cell nuclei, embryo splitting and even the

¹ Catholic University Leuven, Belgium.

potential cloning of human adults. It is true that assisted reproduction has relieved the anguish of infertile couples, who just decades ago would have had to abandon their hope of having children. But it has also created a world where a dead man can impregnate a stranger, a woman can rent her uterus. It is now possible for a couple to “have” a baby by procuring eggs and sperm from donors and hiring a birth mother and thus have a baby with five parents. It is possible for women long past the age of menopause to beat their biological clock to give birth.

Women suffer all the direct consequences of all this reproductive ‘industry’, but it goes without saying that in the end it touches the conceptualizations of the body, of motherhood and family, society’s value system as well.

1.1. Problem Statement

Assisted reproduction has opened the door to all manner of scenarios, from biological surrogate motherhood to gestational surrogates. Women are either seen as the victims of the reproductive technologies, because they lose control over their bodies hence their selves or they are argued to enjoy greater freedom. In a feminist approach women claim for themselves the right to decide where and how these boundaries should be drawn. Is this really empowerment or on the contrary disempowerment? Do all these technologies imply negotiation of the body boundaries? Is the body reduced to a vessel?

I could formulate perhaps over-simplifying all this process ‘happening’ to the female body to three movements: first the *objectification*, which started already with contraceptives decades ago, with all kind of infertility treatments, the first test-tube baby, then a *deconstruction of her body*, use of certain parts and finally its complete *disappearance*, as the last act of this sci-fi scenario, when human reproduction will happen without women’s body (the ecto-genesis) – step which seems to be only a matter of time. At the moment we are in between the last two steps. Almost everything can be “fixed” in the reproductive field and we tend to perfect control over this.

I will only focus on the aspects that are relevant for reproduction, but we should remember that this inner/outer “sculpting” of the female body includes everything, beginning with the politics of body-image, including beauty contests, plastic surgery to the feminization of disease.

My aim is to explore how political interests have attempted to define women’s bodies and bodily behaviors in ways that reduce their life options and social power. The focus is directed mainly towards the following questions: how ideas about women’s bodies and motherhood are socially constructed? Are they reflects of the distribution of force? How can these social constructions be used to control women’s lives? How women can resist these forces?

1.2. Use of Terminology

I would like to first refer to the definition of New Reproductive Technologies (NRT): we call reproductive technologies all the medical innovations in the field of

reproduction that either inhibit conception or facilitate it. When speaking about 'solving' the problem of infertility, the terms like assisted reproductive technologies or artificial reproductive technologies are preferred. I would say that even the terminology reveals much of its use in an unfamiliar context. Technology has affected the human body during the last decades in a measure that has never been foreseen. The *homo technologicus* got to the point when everything that he is able to do, is done. Thus, we brought technology in a field that was considered the most "natural" – in its strict sense – human reproduction.

It is worth analyzing *terminology* used around the topic of reproduction. We speak about childless or childfree couples, intentional or biological parenthood, surrogate motherhood, hiring wombs, selling embryos, egg trading, donating sperm. This reveals much about taking this issue from a mysterious, sacred sphere to the market, shaping it in a capitalist approach of treatment of *commodities*.

2. Women's Conceptualization of their Body/Selves and Politics

2.1. Who Owns our Bodies?

It has never been self-evident that women's bodies belong to themselves. We seem to wear in our collective unconscious all those centuries or even millennia, when our body was legally and practically owned by our fathers, brothers, partners, landlords and the ruling system.

Beginning with the earliest written legal codes, and continuing nearly to the present day, the law typically has defined women's bodies as *men's property*. The legal definition of women's bodies as men's property experienced its first serious challenges during the 19th century (US).²

Women's capacity of reproduction, their fertility has always been considered, even if not outspokenly, a threat. What if it is out of male control? In some way men have always tried to influence this huge power, because it meant influence on potential life. But women's fertility can be controlled, if only their body is controlled. Throughout history a wide range of mechanisms have been used to dominate women's bodies, preventing us from fully exercising our sexual and reproductive rights. Our bodies have been invaded, experimented upon and bound, literally as well as figuratively. Our bodies have been captured, exploited and controlled.³

Feminists have traditionally been opposed to all use of reproductive technology because it implies women's being reduced to the 'breeder' status. Reproductive technologies were seen as signs of a medicalized abuse of the female body. Later *influence* – "the unseen tool of power" – cast a magic spell over women, convincing them that use of reproductive technologies means in fact

² WEITZ R., *The History of Women's Bodies*, in WEITZ R. (ed.), *The Politics of Women's Bodies. Sexuality, Appearance and Behaviour*, Oxford University Press, 2003, 3–24.

³ Anthropologists of reproduction and birth like Brigitte Jordan and Davis-Floyd have written extensively on the topic of reproduction and power relations. See related references.

exercising their power, an opportunity to choose freely. The two visions coexist ever since that stage, in the 70s. Whatever the position taken on this issue, feminist theory argues that fertility is not simply a biological or private concern of individual women but occurs within relations of sexual power. All reproductive technologies are an indication of the power or lack of power that women have on their bodies.

2.2. Medical Practice an Instrument of Patriarchy

The field of reproductive medicine, obstetrics and gynecology is mainly in the hands of male medical doctors. It is obvious, that medicine exists as an institution within a patriarchal framework, it is ruled by patriarchal values and principles. Nowadays when we have a medicalized perception of normality, everything that is seen as not normal is a medical challenge to be solved. In medical interventions the body is becoming more and more objectified. Anna Arroba speaks about medicine as a patriarchal institution having a key position in the regulation of the body.⁴

Medicine and technology own nowadays a tremendous authority and we seem to trust better their working than nature. This trust is built on the cartesian hierarchic dichotomies like: body/mind, nature/culture, male/female. Women's bodies have been seen long before the cartesian dichotomy, both defective and dangerous. This belief comes through clearly in the writings of Aristotle, whose ideas about women's bodies formed the basis for "scientific" discussion in the west from the fourth century B.C. through the 18th century. The woman was seen as "a misbegotten man", "a monstrosity".⁵

2.3. Infertility as a Medical Condition

I shall look on the role medical ideas play in the social construction of the female body, and the way different aspects have become defined as medical problems requiring medical intervention.⁶

Infertility is not a deficiency disease, yet people continue to act as if infertility is a disease, convinced by the authority of scientists. If a 21st century definition of health is to have a perfectly functional body, than infertility is necessarily seen as a dysfunction of the reproductive apparatus. It is interesting to look at the way the definition of infertility has been expanded. One decade ago medicine considered infertility the inability to conceive after two years of intercourse without contraception. By now this period has been reduced according to the definition to one year. One hears about ever increasing, extremely high rates of infertility, but if we have a closer look at statistics it might not be so bad. Marketing technological

⁴ A. ARROBA, *The Medicalization of women's bodies in the era of globalization. (My body, My Health!)*, in *Women's Health Journal*, Jan. 01/2003.

⁵ T. CRAIG, *Medicalization of the Body, Feminization of Disease, Developing Regimes of Silence*, (Co-authored with Maureen CONNOLLY) in *Proceedings of the Twenty-first Annual Meeting of the Semiotics Society of America*, Peter Lang Publishing, New York, 1997.

⁶ C. KOHLER RIESSMAN, *Women and Medicalization. A New Perspective*, in WEITZ, 46–63.

reproduction is one of the real causes behind this. In order to challenge this information considered as given, we should ask perhaps who benefits this, to what purpose.⁷

3. Why Have Women's Bodies Become Docile Bodies?

One cannot deny that in important ways, a woman's behavior is less regulated now than it was in the past. She has more mobility and is less confined to domestic space. She enjoys what to previous generations would have been unimaginable sexual liberty. While older forms of domination are eroded, new forms arise, spread and become consolidated. The disciplinary techniques through which the "docile bodies" are constructed aim at a regulation that is perpetual and exhaustive – a regulation of the body's size and contours, its appetite, posture, gestures and general component in space, and the appearance of each of its visible parts.

In the process of modernization power has become anonymous. Michel Foucault's ideas regarding how modern society creates "docile bodies" is the starting point of my reflection.⁸

By contrast, the disciplinary power that is increasingly charged with the production of a properly embodied femininity is dispersed and anonymous; there are no individuals formally empowered to yield it; it is as we have seen, invested in everyone and in no one in particular. This disciplinary power is peculiarly modern: it does not rely upon violent or public sanctions, nor does it seek to restrain the freedom of the female body to move from place to place. For all that, its invasion of the body is well-nigh total: the female body enters a machinery of power that explores it, breaks it down and rearranges it.⁹

The reproductive industry produces and controls women's bodies. This is a reflection of loss of power, invisible power relations, social pressure. We have to analyze the relationship between mass-mediated cultural narratives of the body, medical discourse and the social condition of women. Already in the phase when contraceptive methods were being introduced, women's bodies became test sites for these often harmful dangerous procedures. This view has much to do with the feminization of disease and medicalization of reproduction.

Intrusion of reproductive technologies in our lives and bodies is hardly a matter of consent and choice. It implies always politics. The influence of the media is pervasive. According to gender assignment, a woman who cannot procreate is not a complete woman. Women did not have much of a choice against societal pressure and stigma of infertility.

⁷ RAYMOND J., *The Production of Fertility and Infertility: East and West, South and North*, in *Women as Wombs*, Harper San Francisco, San Francisco, 1993, 1–28.

⁸ S. L. BARTKY, *Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power*, in WEITZ, 25–45.

⁹ FOUCAULT, M., *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, Penguin, London, 1977, 138.

Menstruation, lactation and gestation are individual experiences of womanhood but not determinants of the social category “woman”, or even “female”. Similarly, “men are not all sperm-producers, and in fact, not all sperm producers are men.”¹⁰

Radical feminists see the use of new reproductive technologies in a very pessimistic way, tending to demonize them. Gena Corea in her *Mother Machine*, speaks about men’s unconscious desire to procreate and to eliminate their dependency on women. Medical takeovers of women’s bodies had several stages in the twentieth century: childbirths, anticonceptionals and the last development – new reproductive technologies. Reproduction is seen as the last bastion of women’s power to fall. Gena Corea argues that this step will have gynocidal implications as women will not be needed.

4. Motherhood as Gender Role. One Self or the Self

If our bodies are ourselves, what does it mean to be an embodied female? Is motherhood a necessary condition to be a fully accomplished female? Infertility might be the source of a serious identity crisis. What am I, if I am not a mother?

Women have been often identified with their role as mothers. A woman is reduced to a mobile womb walking on two legs, and with a human face on top. In many societies women are coerced to be mothers. The Declaration of Nicolae Ceausescu that the fetus is the socialist property of the whole society, that giving birth is a patriotic duty, determining the fate of the country, and that those who refuse to have children are deserters, escaping the law of natural continuity, may have been an extreme example of coerced motherhood.

But coerced motherhood or “compulsory” childbearing, broadly defined, is a major problem in the world today. It does not take place by directly forcing women to be mothers. Women are coerced into childbearing when they are denied the choice, when they are denied the means to avoid unwanted pregnancy, and when society makes children the only goods a woman can deliver and is expected to deliver. In many societies in the world today, women are left with no choice in life except to pursue a reproductive career. It is a valid question to ask whether women resort to assisted reproduction of their own free will, or whether they are being coerced by society to be mothers.¹¹

5. Moulding the Female Body with NRT

5.1. Instrumentalization/Objectification. The Exposure of Women’s Body

Beforehand human reproduction was necessarily linked to sexual relations, but this link has gradually weakened, afterwards they became even separated. This

¹⁰ It is not a well-known fact that in one third of the couples affected by childlessness infertility is a male-factor problem. It is interesting to see how even in the couples where there is male-factor infertility it is still the woman who has to endure this uncomfortable, painful techniques.

¹¹ HORD C et al. *Reproductive health in Romania: reversing the Ceausescu legacy*, in *Studies in Family Planning*, 1991, 22, 231–240.

separation was mainly due to the appearance of contraceptives and later to assisted reproduction. The role of sexual intercourse of a male and a female in procreation was taken over by technology. It became a process controlled by a medical doctor and his whole laboratory staff. The once completely private, taboo territory of women's body became with new reproductive technologies a public sphere, transformed by a medical doctor into living laboratory, vessel, incubator.

With these technologies human reproduction has been transferred from the most intimate, private sphere to the public, it has become a spectacle. The woman who undergoes these treatments has been exposed to the '*medical gaze*'. "*Woman lives her body as seen by another, by an anonymous patriarchal Other.*"¹²

All these aspects imply and produce a new discourse on maternal identity. The romantic veil of motherhood/parenthood has been torn away; it is not anymore a question of relationship of two people, but mostly a story of a medical success.

When using new reproductive technologies, the nuptial significance of the body is reduced, the marital relationship is subverted. The sexual body becomes an instrument; it is no longer seen as a source of meaning. The man and the woman are marginalized in the procreation; they become very often objects in an experiment, where a medical doctor is the main actor. The child is no longer the fruit of a union of love. This leads to complex identity confusion.

I would not dwell on the serious way this phenomenon affects human relations, but only on the way in which it moulded our conceptions about women's body. There is an undeniable ambiguity in this topic. Is it true that women mostly gain by the application of NRT, as they have control over their body, or is it only a deception that implies their body being subjected to capitalist production relations? In the 21st century consumerist view, market approach based on demand/supply regulates the field of reproductive medicine. One can speak about some kind of reproductive industry: it is possible to hire wombs, buy eggs, donate/sell sperm.

5.2. The Technological De- and Re-Construction of the Female Body

5.2.1. Tota Mulier in Utero – The Womb as a Metonym. Parts and Products of the Female Body

The female body has been deconstructed into its culturally significant parts and pieces. In this situation the womb serves as a metonym for the entire body, The woman is reduced to an objectified pregnant body or a body that lacks this capability. This idea also supports the naturalization of the scientific management of fertilization and pregnancy. It is a *circulum viciosum* we enter in: first human reproduction has been technologized, then the technological procedure was naturalized and we look onto all these as if it was perfectly normal.

If we think of the human body as a kind of machine, doctors of the future will be like mechanics, simply replacing those parts that can't be fixed

¹² WEITZ R., 34.

[...] Succeeding generations of artificial devices will perform as well as their natural counterparts and may prove more reliable.¹³

Prosthesis has already become an everyday concept. In medicine they use all kind of artifacts to replace bodily functions and parts. Prosthesis is much more needed with women than with man. Male body is considered to be closer to the machines, there are better chances that they function properly, while women have all kind of typically female biological processes (menstruation, pregnancy, birth) which can not be perfectly kept under control. The female body is abnormal, defective, unpredictable. The male mechanic of the female body has often done his best to annihilate this “whimsical female machine” with all its shortcomings (think about the 19th–20th century practice of hysterectomy as an often performed operation, meant to solve women’s psychological distress as well as to prevent many gynecological complications).

5.2.2. Surrogate Motherhood and Consumerism

The possibility to transfer gametes and embryos makes it possible to be in the presence of the phenomenon of commercialization of parts of the female body. Hiring uteruses and ovum trading are the order of the day in poor milieus where women are at the service of a medical and technological apparatus, which aims to satisfy the desire of maternity of wealthy couples. Volpe refers to the Genesis passage on Rachel, Jacob and the maid as the UR-narrative of surrogate motherhood. But in capitalism “*the surrogate performs the unusual service for a substantial fee.*”¹⁴

When assisted reproduction involves a third party in the way of gamete or embryo donation, or gestational motherhood, parenting is perverted. Definitions of motherhood become more complicated every day. This implies a series of ethical, scientific, economic, legal, and psychological complications. It seems as if the different aspects and functions of motherhood could be shared among different women. Some are donors of ovum, others pregnancy bearers. We already have terms like biological/genetic and intentional/social motherhood

Whenever it comes to the use of human beings or their bodies, we generally link it to the idea of exploitation. With NRT it seems as if it was only of great benefit to women without any unacceptable harm. The burden /benefit calculus seems to be always on the benefit side. There is not much talk about the dangers women are exposed to with ovary stimulation to produce ova, or either about the psychological bonds which are created during pregnancy between the fetus and the surrogate mother, which at least after the birth might end in her nervous break-down. Or simply that we can not use a human being as a machine without any consequences.

¹³ *Life Magazine*, Visions of Tomorrow, February, 1989, 57.

¹⁴ VOLPE, 63–64.

5.3. Marginalization of Women's Corporeity. Futuristic Scenarios of Motherhood: Birth without a Mother

Motherhood has been an embodied experience. NRT would render women invisible in the attempt to replace the uterus with an artificial womb, the dream of ectogenesis – a completely extra bodily pregnancy.

Technocracy and the Cyborgification of the Body

Whatever can be carried out technically will be done – seems to be the slogan of Homo technologicus. No matter what are the consequences that technology might trigger, without any regard to social reactions, ethical comments, political constraints. Cultural anthropology comparatively expresses this movement with the metaphorical image of “stealing again the fire”, tricking gods and consequently acting as gods. It became somehow the dominant mythology of the 21st century.¹⁵

The real danger emerges from society's superevaluation of science and technology. Technology is better than nature anyway, while technology is under our control, nature is unpredictable, untrustworthy. Everything tends towards obtaining the perfect product, in this case the baby. Medical knowledge is authoritative.¹⁶

A minority of the women's movement gives a positive evaluation of this technological step and substitution of the body of the woman, because this way they would escape from social duties, which have been never questionable beforehand.¹⁷

In order to escape the hierarchical dichotomies we have been imprisoned in for centuries, in order to avoid the constraints of gender roles and identities to transgress the boundaries of political systems, Donna Haraway introduced *the cyborg myth*. The cyborg is born from the encounter of a body and a machine.

cyborg is a word composed of cyberg and organism: it means cybernetic organism and indicates a mix of flesh and technology which characterizes the body modified by clutches of hardware, prostheses and other devices.¹⁸

She sees in this the chance to reconstruct our bodies, which allows to overcome old divisions and identifications, both in relation to gender and to other dimensions, a new vision of the self.

It goes without saying that the technocratic paradigm will not only seriously shape, but rule the future. It has already touched many areas of life, moulded society's value system and our overall conception of the human body,

¹⁵ P. C. REYNOLDS, *Stealing Fire: The Mythology of the Technocracy*.

¹⁶ JORDAN B., *Technology and the Social Distribution of Knowledge*, in *Anthropology and Primary Health Care* (ed. COREIL J. MULL D.), Westview Press, Boulder 1990.

¹⁷ HARAWAY D., *Manifesto Cyborg: Donne, Technologie e Biopolitiche del Corpo*, Feltrinelli, Milan, 1995.

¹⁸ HARAWAY 11.

reproduction, birth and parenthood. The body is mechanical, a vehicle, a tool for the self. Fetal growth is a mechanical process in which the mother is not actively involved.

6. Conclusion

Even if my starting point and approach is the Foucauldian feminist one, I am aware of its weaknesses when applying it to my topic. My focus was women's bodies, their production when using NRT, but I know the issue is much more complex. Given the length of this paper I did not emphasize the social body, I have only reflected on the individual and politic aspects.

Some authors argue that the issue of reproductive technologies cannot be reduced to a patriarchal tool of social control. Technocracy touches both aspects of parenthood – motherhood and fatherhood as well. How many males have recently visited courts of justice asking that their sperm would not be used for procreation by their ex-wives? Technocracy is ultimately antithetical to both sexes, it reduces sexual reproduction to a primitive technique, promising liberation of sexism. Foucauldian feminist analysis often forgets that discourses of biopower are disciplinary forms that touch not only women and their bodies.

This is also an issue of social justice. Growth of technology serves not only gender domination but class differences as well (as the Frankfurt School argued). Emily Martin explores the differences of chances given in the reproductive field to women of middle-class and working class, or developed and third world countries. One cannot deny the obvious privileges of the white, upper-middle class women, who delayed their pregnancies for careers and poor women in the south, who do not even get the necessary health care in this regard.

As I have stated it from the preliminary thoughts, while we sacrifice a lot in order to fix the problem of infertility, motherhood is not so highly-valued. Career, social life, freedom seem much more valued by women themselves, at least in the Western context. Nowadays female ideal is much more about a desirable body exposed to the male gaze on posters, magazines. Why is it still such an urgent issue – just because of being a scientific challenge for the homo technologicus, who does not like things unsolved? Or if motherhood is the core of female identity and self, the most important gender role women can take, is infertility considered a sign of civil disobedience?

When technology is developed to the extremes, resistance always appears in a rather radical form. We could think about the movements against medicalization of the most natural process – births, with all the campaigns for the minimalization of medical intervention, home births.

NRT might have helped a lot on the one hand, but we cannot forget that humanity, parenthood, family were compromised and perverted seriously. Step by step we might build a society where infertility would be punished, where the Medical Gaze will control every movement. I am thinking about something like Samuel Butler's *Erewhon*, or Margaret Atwood's *A Handmaid's Tale*. It is hard to

foresee the end of this scenario. Reynolds predicted disenchantment with this technocratic mythology at a certain moment, but would not that happen too late?

References

1. ARMS S., *Immaculate Deception*, Bantam Books, New York, 1981 (orig. pub. 1975).
2. ARROBA A., *The Medicalization of women's bodies in the era of globalization. (My body, My Health!)*, in *Women's Health Journal*, 01/2003.
3. ATWOOD, M., *The Handmaid's Tale*, Houghton Mifflin, Boston, 1986.
4. BALSAMO A., *Public Pregnancies and Cultural Narratives of Surveillance* on <http://www.hsph.harvard.edu/rt21/medicalization/balsamo.html>.
5. BRUMBERG J. Jacobs, *The Body Project: An Intimate History of American Girls*, Random House, New York, 1997.
6. COREA G., *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, Harper and Row, New York, 1985.
7. CRAIG T., *Medicalization of the Body, Feminization of Disease, Developing Regimes of Silence*, (Co-authored with Maureen CONNOLLY), Proceedings of the Twenty-first Annual Meeting of the Semiotics Society of America, Peter Lang Publishing, New York, 1997.
8. *Current Practices and Controversies in Assisted Reproduction*, Report of a meeting on "Medical, Ethical and Social Aspects of Assisted Reproduction" WHO Headquarters, Geneva, Switzerland, 17–21 September 2001.
9. DAVIS-FLOYD R. E., *Cyborg Babies: From Techno-Sex to Techno-Tots*, in DAVIS-FLOYD R. E and J. DUMIT (eds.), Routledge, New York, 1998.
10. DAVIS-FLOYD R.E., C. Fishel SARGENT, *Childbirth and Authoritative Knowledge*, University of California Press, London, 1997.
11. DAVIS-FLOYD R. E., *The Technocratic Body: American Childbirth as Cultural Expression*, in *Social Science and Medicine* 38 (8) 1125–1140, 1994.
12. DAVIS-FLOYD R. E., *The Technological Model of Birth*, in *J. Am. Folklore* 100, 1987, 479–495.
13. EHRENREICH B., ENGLISH D., *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness*. The Feminist Press, Old Westbury, NY, 1973.
14. ELLUL J., *The Technological Society*, Vintage Books, New York, 1964.
15. FOUCAULT, M., *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, Penguin, London, 1977.
16. HARAWAY Dona, *Manifesto Cyborg: Donne, Technologie e Biopolitiche del Corpo*, Milan: Feltrinelli, 1995.
17. HORD C et al., *Reproductive Health in Romania: Reversing the Ceaurescu Legacy*, in *Studies in Family Planning*, 22, 1991, 231–240.
18. JORDAN B., *Knowledge Structures and Levels of Technology in Childbirth*, Conference on *Il Parto fra Passato e Presente: Gesto e Parola*, Cagliari, January 29, 1985.

19. JORDAN B., *Technology and the Social Distribution of Knowledge*, in *Anthropology and Primary Health Care* (eds. COREIL J., MULL D.), Westview Press, Boulder, 1990.
20. LEAVITT J., *Brought to Bed: Childbearing in America 1750–1950*, Oxford University Press, New York, 1986.
21. *Life Magazine*, Visions of Tomorrow, February, 1989, 54–90.
22. LINGAM, L., *Reproductive Technologies and Violation of Women's Bodies*, in LINGAM L. (ed.), *Understanding Women's Health Issues: A Reader*, 1998, 228.
23. MARTIN E., *The Woman in the Body*, Beacon Press, Boston, 1987.
24. MARTIN E., *The ideology of reproduction: the reproduction of ideology*, in GINSBURG F., TSING A. L. (eds.), *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Society*, Beacon Press, Boston, 1990, 300–314.
25. MENDELSON R. A., *Mal(e)Practice: How Doctors Manipulate Women*. Contemporary Press, Chicago, 1981.
26. PIZZINI F., *The medicalization of Women's Body*, on <http://www.women.it/quarta/workshops/epistemological4/pizzini.htm>.
27. RAYMOND J., *The Production of Fertility and Infertility: East and West, South and North*, in *Women as Wombs*, San Francisco: Harper San-Francisco, a division of HarperCollins Publishers, 1993, 1–28.
28. REYNOLDS P. C., *Stealing Fire: The Atomic Bomb as Symbolic Body*, Iconic Anthropology Press, Palo Alto, Ca, 1991.
29. ROTHMAN B. K., *Recreating Motherhood: Ideology and Technology*, in *Patriarchal Society*, W.W. Norton, New York, 1989.
30. SAWICKI J., *Disciplining Mothers: Feminism and the New Reproductive Technologies*, in *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*, New York: Routledge, Chapman & Hall, Inc, 1991, 67–90.
31. SPALLONE P., *Beyond Conception: The New Politics of Reproduction*, Bergin and Garvey Publishers, Granby, M.A., 1989.
32. VOLPE P., *Test-Tube Conception: A Blend of Love and Science*, Macon Ga.: Mercer UP, 1987.
33. WEITZ R. (ed.), *The Politics of Women's Bodies. Sexuality, Appearance and Behaviour*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

LA CLONAZIONE E I SUOI ASPETTI MORALI

SZABOLCS ORBÁN¹

Sunto: Il discorso sul problema della clonazione – in altre parole la «produzione» in modo asessuato, in laboratorio, d'individui geneticamente identici a partire da altri già esistenti –, nell'ultimo decennio, dovuto agli sviluppi delle tecniche scientifiche è diventato molto attuale. Nella luce di quest'attualità nel nostro lavoro, dopo che facciamo la chiarificazione del concetto, accenniamo lo sviluppo di quest'intervento e la sua pratica nella natura e nel mondo degli animali. La seconda parte del lavoro dedichiamo alla presentazione dei problemi tecnici e soprattutto etici della clonazione. Alla fine facciamo un brevissimo accenno, dal punto di vista della Chiesa cattolica alle possibili soluzioni sollevati del problema della clonazione terapeutica.

Introduzione

Sono passati già qualche anno da quando nell'aula della Facoltà di medicina dell'università «La Sapienza» di Roma, un gruppo di ginecologi e andrologi che fanno capo a due personaggi, l'italiano Severino Antinori e l'americano d'origine greca Panayiotis Zavos hanno fatto la dichiarazione che è finita sulla prima pagina dei giornali, affermando: «Siamo pronti a clonare l'uomo [...] con lo scopo di dare una speranza a chi non ha il dono della fertilità»,² aprendo con questo un nuovo capitolo nel dibattito sull'argomento della clonazione. Un argomento che in questi ultimi anni, dovuto soprattutto ai mass media, si trova nel centro dell'opinione pubblica, dando l'occasione a diverse frantese, fantasticherie, ma nello stesso tempo aprendo tantissimi dibattiti etici seri.

In questa presentazione c'interessano di più i problemi antropologici-etici di questo fenomeno, ma non possiamo evitare neanche un piccolo sguardo scientifico: per questa dopo che facciamo la chiarificazione del concetto, gettiamo un breve sguardo sulla storia della clonazione, dopo quale passiamo a trattare i problemi collegati alla clonazione umana.

La clonazione

Il concetto, la definizione

Il termine «clone», che proviene dalla parola greca klên, che significa germoglio o ramoscello, in biologia cellulare si usa per indicare la produzione di copie tutte uguali di una cellula o di un pezzo di DNA. La clonazione, l'ottenimento del clono, invece, è un concetto più confuso, e in diversi ambiti può assumere sfumature diverse: nel linguaggio comune indica la produzione in laboratorio, in modo asessuato, cioè senza ricorrere all'incontro fra gameti maschili

¹ Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia, Romania.

² Cf. tutti i giornali del 10 marzo 2001.

e femminili, d'individui geneticamente identici a partire da altri già esistenti; in biologia, dove si preferisce parlare di clonaggio, indica la derivazione diretta di una o più cellule (dette cloni cellulari) da un'unica cellula capostipite; ma può indicare un insieme di tecniche in grado di produrre nuovi organismi completi a partire da una singola cellula di un individuo capostipite o con clonazione si può intendere la produzione di un nuovo organismo a partire dal nucleo di una cellula di un individuo adulto.³

Questi diversi avvicinamenti devono anche ai vari metodi usati durante il processo di ottenere il clono, che possiamo capire meglio se seguiamo un po' la storia della clonazione, che non si comincia nove anni fa, come molto facilmente si potrebbe pensare seguendo le notizie dei mass media.

La clonazione nella natura e la storia della clonazione

Il fenomeno di clonazione, inteso in un modo generale, non è novità nel nostro mondo. Già le donne dell'antichità, in modo simile ai loro successori, spesso la praticavano, quando volevano avere un fiore esattamente uguale con un altro, togliendo una parte adeguata da quel fiore e dopo un po' di trattamento piantandola con la speranza che ottenessero ciò che desideravano. Alla volta riuscivano l'altra volta non.

Non vorremmo minimizzare la serietà del problema, desideriamo soltanto illustrare il fatto, che la clonazione in mondo delle piante, ma anche in caso delle monadi è un fenomeno abbastanza comune, che succede spontaneamente ogni volta, quando si verifica una moltiplicazione asessuata.

Nel mondo degli esseri più composti le cose sono un po' più complicate e, tranne alcuni casi speciali, succedono soltanto con l'aiuto dell'uomo. Questo intervento dell'uomo ha le sue radici negli esperimenti dall'inizio del ventesimo secolo, quando Hans Spemann (1869–1941), nel 1938 studiando lo sviluppo embrionale nei ricci di mare, nelle rane e nel tritone, descrisse la differenziazione cellulare durante questo sviluppo. Egli osservò come le prime cellule dell'embrione, inizialmente indifferenziate anche morfologicamente, diventano da un certo stadio di sviluppo in poi, e in maniera irreversibile, diverse e specializzate. La mancanza d'attrezzature adeguate all'esperimento gli impedirono di ottenere risultati incoraggianti.

In seguito le ricerche si continuavano su due piani, dando l'inizio di due metodi di clonare che hanno portato a successo fino ai nostri giorni: il primo metodo è la cosiddetta fissione gemellare (*embryo-splitting*), il secondo il trasferimento di nucleo (*nucleo-trasfer*).

Il metodo di fissione gemellare, che riproduce artificialmente quanto avviene in natura nel caso della formazione di gemelli monozigoti, consiste nella divisione delle cellule embrionali nelle prime fasi di sviluppo in due o più embrioni. In questa fase iniziale le cellule embrionali – si deve a totipotenza delle cellule, cioè alla loro capa-

³ Cf. R. MORDACCI, *La clonazione: aspetti scientifici e problemi etici*, in *Aggiornamenti sociali* 48 (1997), 571–573.

cità di differenziarsi in tutti tipi di tessuto di un organismo – una volta divise, sono in grado di svilupparsi in modo indipendente l'una dall'altra per produrre embrioni con lo stesso patrimonio genetico. Con questo metodo già negli anni '50 sono stati ottenuti cloni di anfibi, e dopo ripetuti tentativi anche sui mammiferi, anzi nel 1993 due ricercatori americani hanno «prodotto» due embrioni umani, sviluppandoli fino allo stadio di 32 cellule, stadio al quale nel corso delle procedure di fecondazione in vitro si esegue il trasferimento dell'embrione nelle vie genitali della madre.⁴

Il secondo metodo divulgato nel 1997, è diventato famoso attraverso della pecora Dolly, nato nel 1996 a seguito di una serie di ricerche nell'Istituto Roslin d'Edimburgo in Scozia diretto da Ian Wilmut. Questo esperimento consisteva nell'inserimento del nucleo, proveniente da una cellula di un individuo adulto che s'intende replicare, in una cellula uovo privato dal suo nucleo. Dunque questa tecnica prevede due momenti: nel primo, la cellula uovo viene enucleato; nel secondo, la cellula di cui si vuole trasferire il nucleo, dopo una lunga preparazione speciale viene fusa con il suddetto uovo, mediante uno shock elettrico, che serve anche da attivatore della divisione dell'embrione artificiale. Questo metodo era già conosciuto anche prima, ma la novità dell'esperimento di Wilmut, consta nel fatto, che è riuscito a superare una barriera, che prima si credeva insuperabile: come cellule donatrice di nucleo ha usato cellule provenienti dalla ghiandola mammaria di una pecora adulta, quindi queste cellule non erano già totipotente, com'è successo nel caso degli esperimenti precedenti.

Dal punto di vista pratico, che porta anche conseguenze etiche come vedremmo più tardi, una differenza essenziale tra queste due forme di clonazione è che, mentre nei casi di fissione gemellare viene duplicato un individuo in fase del tutto iniziale, del quale non conosciamo dunque le proprietà, nel caso del trasferimento del nucleo delle cellule adulte si conoscono le qualità del donatore del nucleo, quindi si conoscono già le proprietà del nuovo essere, che porta un significato molto importante nell'ambito animale.

La clonazione degli animali

Come abbiamo visto i primi tentativi in riguardo della clonazione artificiale sono svolti sugli animali, e queste esperienze hanno avuto una duplice conseguenza: come esperienze hanno aperto nuovi orizzonti della scienza, che chiede nuove prove nell'ambito sperimentale, ma usando i risultati già esistenti portano una grande rilevanza per l'ambito riproduttivo.

Queste conseguenze hanno anche una portata etica: in riguardo alla clonazione degli animali possono presentarsi tantissime domande. Non vorremmo soffermarci molto su quest'argomento, riportiamo soltanto alcune esigenze che possono giustificare la clonazione degli animali:

La clonazione animale e vegetale deve essere finalizzata al benessere dell'uomo e dell'ambiente in cui egli vive; tali sperimentazioni non devono far

⁴ Cf. M.L. DI PIETRO, *Dalla clonazione dell'animale alla clonazione dell'uomo?*, in *Medicina e morale* 47 (1997), 1100–1101.

patire agli animali sofferenze ingiustificate e non proporzionale al bene da realizzare; le procedure devono essere sottoposte alla valutazione e all'eventuale approvazione da parte di Comitati d'etica ad hoc, a garanzia del rispetto delle norme di sicurezza sanitaria e di protezione dell'animale da esperimento; non si deve creare squilibrio nell'ecosistema, annullando la biodiversità ed abbattendo le barriere interspecie con il rischio di trasmissioni di malattie dall'animale all'uomo.⁵

Queste esperienze sugli animali hanno avuto però le loro conseguenze anche per il mondo umano, perché gli ultimi risultati teoreticamente hanno aperto la strada verso la clonazione umana e così i problemi che prima si presentavano soltanto come i prodotti della fantasia umana, nei nostri giorni sono diventati quasi realtà.

La clonazione umana

I problemi riguardanti alla clonazione umana dobbiamo trattare in due prospettive: i primi sono le domande legate alla tecnica della clonazione, la seconda prospettiva invece prende in mira i problemi di carattere etico. Ma prima di passare a trattare queste domande dobbiamo porre la domanda

Perché clonare?

A questa domanda molto attuale il professor Leo Kass nel 1972, quindi più di trenta anni fa, ha presentato una «lista del bucato» delle possibili applicazioni della clonazione:

1. Replicare individui di gran genio o di grande bellezza per migliorare la specie o rendere più piacevole la vita.
2. Replicare individui sani per evitare il rischio di malattie ereditarie, insito nella lotteria della ricombinazione sessuale.
3. Fornire grandi quantità di soggetti geneticamente identici per condurre studi scientifici sull'importanza relativa di natura innata e ambiente per i diversi aspetti delle prestazioni umane.
4. Procurare un figlio a una coppia sterile.
5. Procurare a qualcuno un figlio con un genotipo di propria scelta: di una celebrità che si ammira, di un caro estinto, del coniuge o di se stessi.
6. Determinare il sesso dei figli che verranno: il sesso di un clone è lo stesso della persona da cui proviene il nucleo cellulare trapiantato.
7. Produrre squadre di soggetti identici per assolvere compiti speciali in pace e in guerra (non escluso lo spionaggio).
8. Produrre coppie di embrioni di ogni persona da tenere congelate qualora siano necessarie come riserve d'organi per trapianti su gemello geneticamente uguale.

⁵ Cf. M.L. DI PIETRO – E. SGRECCIA, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, La Scuola, Brescia 1999, 122.

9. Per battere russi e cinesi, non ammettere lacune nel campo della clonazione.⁶

In questi ultimi anni alcuni fra questi hanno perso il loro vigore e sono comparse nuove prospettive. Raggruppando questi motivi possiamo distinguere due tipi di clonazione: quella con lo scopo di riproduzione, e quella di terapeutico.

Fra i motivi della clonazione riproduttiva si può menzionare:⁷ la produzione dei gemelli, fra cui uno serve come riserva di organi, che possono essere trapiantati in caso di necessità; la fecondazione artificiale nel caso di una coppia portatrice di una malattia ereditaria; la soddisfazione del desiderio riproduttivo di coppie sterile o alle persone singole; la produzione di «figli sostitutivi» per i genitori che prematuramente hanno perso i loro bambini; la produzione degli uomini con un genoma predefinito.⁸

La clonazione terapeutica invece seguirebbe i seguenti motivi: l'utilizzazione per il trapianto gli organi di un uomo che è stato clonato da cellule differenziate o gli organi provenienti da un uomo senza cervello, quindi senza consapevolezza; la produzione degli embrioni con la stessa eredità genetica per utilizzare nella ricerca scientifica per trovare le cause delle malattie ereditarie; la coltivazione degli embrioni da quali in caso di necessità fosse possibile la produzione di diversi organi o diverse culture di organi necessari per i trapianti ecc.

Dopo che abbiamo visto lo scopo della clonazione umana, possiamo passare a mettere in rassegna i problemi che si emergono attorno di questo fenomeno. A primo passo gettiamo uno sguardo sui problemi tecnici, dopo che analizziamo da punto di vista etico.

I problemi tecnici

La clonazione umana attraverso di trasferimento di nucleo da una cellula somatica fino a 1997 sembrava una cosa impossibile, ma anche nei nostri giorni non si presenta come un metodo sicuro: la preparazione dell'ovulo per ottenere la sincronizzazione con il nucleo, i diversi trattamenti, le possibili perdite durante la gravidanza ecc. fanno sì che il rendimento di questo metodo sia molto scarso: basta menzionare che nel caso di Dolly servivano 277 tentativi di trasferimento di nucleo e 29 embrioni trasferiti in utero per avere un agnellino.

Attualmente la percentuale delle fecondazioni raggiunge il 25% nel campo dei bovini, ma solo il 10% dei trasferimenti d'embrioni dà luogo ad una nascita. A questo punto dobbiamo menzionare anche il fatto che «la mortalità perinatale è molto elevata, e gli scienziati constatano o temono gravi anomalie negli animali così ottenuti».⁹

⁶ Le proposte di L. R. Kass riportate di H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1997, 141.

⁷ Cf. W. MOLINSKI, *Ethische Probleme des reproduktiven und therapeutischen Klonens*, in *Die Neue Ordnung* 55 (2001), 29–30.

⁸ Un elenco simile – con alcune aggiunte speciale – possiamo trovare anche sul sito del CLONAIID™ (www.clonaid.com), che qualche anno fa ha fatto dichiarazioni clamorose nella materia della clonazione.

⁹ Cf. P. VERSPIERREN, *La clonazione umana e i suoi problemi*, in *La Civiltà Cattolica* 150 (1999) 454–455. Anzi, nella sua Nota Informativa 14/2001 il Parlamento Europeo afferma che «Infatti,

Queste incertezze che permangono su campo della scienza, almeno per ora, fanno inammissibile applicare questo metodo all'uomo. Ma resta la domanda se questo disapprovo fermo riguardando alla clonazione umana è definitivo, o con il passare del tempo, con il miglioramento del rendimento, con la scomparsa degli ostacoli di questo tipo questa operazione sarà applicabile.

I problemi etici

Attorno alla clonazione, oltre le incertezze di carattere tecnico che abbiamo accennato sopra, emergono anche altri problemi, che possono dare la risposta alla nostra domanda. Le diverse organizzazioni bioetiche, organizzazioni dei medici, la Chiesa, ma anche formazioni politiche¹⁰ negli ultimi anni – piuttosto dopo la nascita di Dolly, che sembrava che abbia aperto la strada verso la clonazione umana attraverso il metodo di trasferimento di nucleo – hanno formulato da diversi punti di vista diversi argomenti contro la clonazione. In seguito, parlando in modo generale, cioè lasciando la parte la distinzione fra i diversi metodi di clonazione e guardando soltanto il suo risultato, mettiamo in rassegna questi.

Un problema di carattere antropologico collegato alla clonazione è che, il clone umano, come «il risultato» di una riproduzione asessuata, dovrebbe la propria esistenza principalmente ad una singola persona. Questa rappresenterebbe un vero capovolgimento della condizione umana perché sostituirebbe il modo sessuato di procreazione, secondo quale «ogni essere umano, sino ad oggi, deve la propria esistenza a due persone umane, di sesso differente, entrambe indispensabili».¹¹ Nello stesso tempo questa significa che la clonazione priva la riproduzione umana d'ogni forma di relazione e della sua complementarità che dovrebbero caratterizzarla sia nel suo aspetto biologico, sia in quel personalistico.¹² Questo dato avrebbe le sue portate anche al ruolo dell'uomo e della donna nella società, perché nel caso della clonazione l'uomo perderebbe la sua funzione nell'atto della procreazione e anche la donna sarebbe – per un tempo, fino alla costruzione degli uteri artificiali – un puro strumento, prestatore d'utero nella creazione dell'uomo.

Rimanendo ancora su piano antropologico la clonazione porterebbe gravi disturbi alla società, sconvolgendo le generazioni; perché per esempio, la bambina così nata sarebbe la figlia e la gemella della sua madre, che causerebbe la

attualmente tutti gli animali clonati presentano svariate malformazioni». Cf. PARLAMENTO EUROPEO, *Nota informativa 14/2001, Embrioni, ricerche scientifiche e normative europee*, in http://www.europarl.eu.int/stoa/publi/pdf/briefings/14_it.pdf (8. nov. 2005).

¹⁰ Cf. ASSOCIAZIONE MEDICA MONDIALE (AMM), *Dichiarazione di Helsinki, Principi etici per la ricerca medica che coinvolge soggetti umani*, (ultima versione adottata dalla 52^a Assemblea Generale a Edimburgo, Scozia, nell'ottobre 2000), in www.academiavita.org/testi+zip/organ%20intern/Helsinki6-ita.htm; PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sulla clonazione umana*, approvato il 7 settembre 2000, in *Medicina e Morale* 50 (2000), 797–800 ecc.

¹¹ *Idem.*, 457.

¹² Cf. PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *Riflessioni sulla clonazione*, in *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 25 giugno 1997, 7.

distruzione dei vincoli sociali essenziali: la filiazione, la consanguineità, la parentela, la genitorialità perderebbe il suo senso.

L'identità di genoma tra il bambino e il suo genitore leva un altro gruppo di problemi, quelli collegati alla dignità umana. Prima di tutto, come abbiamo visto anche prima fra gli scopi della clonazione, il clono viene prodotto con uno scopo ben preciso attraverso del «lavoro» umano, che significa che egli diventa un mezzo per soddisfare diversi desideri di altrui. Questa è una violazione della sua dignità. Piuttosto se prendiamo in considerazione che attraverso della clonazione vengono definiti le caratteristiche (almeno fisiche) della persona umana nascente, che sono le «copie» delle caratteristiche del suo genitore.

Nel caso della clonazione quindi succede la stessa cosa che nel caso dei gemelli monozigotici, soltanto che non nello stesso tempo. Questa gemellarità asincrona voluta porta con sé che la persona sarà soggetto alle attese dovute a quella somiglianza, quindi, essendo definito in questa maniera, gli viene imposto un ruolo di compiere, una strada ben precisa di percorrere, che significa «un vero e proprio attentato alla sua soggettività personale».¹³

Qui c'entra anche l'unicità della persona umana: il diritto d'essere se stesso nella sua unicità, e non la copia di un altro essere,¹⁴ anche se sappiamo che nel caso dei cloni possiamo parlare di copia biologica e non di una copia della persona.

Collegato con questa alcuni autori parlano del «diritto all'ignoranza» o del «diritto a un avvenire aperto», che significa una libertà per scoprire il futuro, di una continua scoperta del sé stesso, d'autorealizzarsi senza nessuna condizione prestabilita, che potrebbe portare anche un «sapere dannoso».¹⁵

Fra i problemi collegati alla dignità umana può essere menzionato, anche il fatto che la riproduzione umana ridotta alla sua sola dimensione biologica è un passo indietro verso la riproduzione degli organismi meno evolutivi, e «da questo passo al ridurre l'uomo ottenuto e ottenibile mediante la clonazione a 'cosa' la strada è breve»,¹⁶ quindi la pura strumentalizzazione dell'uomo molto facilmente si può realizzare anche in questo modo. Anzi il fatto che la generazione umana viene delegata *in toto* ad un intervento tecnico, rafforza questo sentimento di strumento, di essere una «cosa» invece di un «essere».

Alla base di questi argomenti secondo i quali la clonazione violerebbe la dignità umana, infatti, stanno i due principi fondamentali dei diritti dell'uomo: il principio di parità tra gli esseri umani e il principio di non discriminazione.

Come abbiamo visto gli argomenti sopra enumerati in gran parte si riferiscono alla clonazione riproduttiva e sembra che su questo campo – facendo astrazione dalle opinioni di alcune singole persone – sia un consenso univoco fin dal primo

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Questo problema – insieme con gli altri collegati alla questione della clonazione – è molto bene presentato nel recente volume: KERNER Charlotte, *Blueprint*, Edizioni EL, 2001.

¹⁵ Cf. H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (a cura di BECCHI Paolo), Einaudi, Torino 1997, 144–149.

¹⁶ M.L. DI PIETRO, *Dalla clonazione dell'animale*, 1111.

momento. Diversa è la situazione invece sul campo della clonazione terapeutica, dove partendo da diversi punti di vista le opinioni sono abbastanza diverse e nell'ultimo qualche anno si svolge un dibattito abbastanza vivace. Ci sembra che alla base del disaccordo sta l'opinione diversa riguardo all'inizio della vita umana, che porta le sue conseguenze al giudizio della clonazione con gli scopi terapeutici.

Quelli che mettono l'inizio della vita umana ad una distanza dal momento del concepimento, accettano senza problemi la possibilità degli esperimenti sugli embrioni, e per questo anche la produzione degli embrioni con gli scopi delle ricerche, argomentando che così contribuiscono al servizio dell'umanità ed al progresso della scienza. Gli altri invece, per quali la vita dell'uomo comincia con il momento del concepimento, non possono accettare l'opinione precedente, e ritengono validi anche per la clonazione terapeutica tutti gli argomenti portati contro la clonazione riproduttiva, stendendo soprattutto i riferimenti alla difesa della dignità umana anche nel caso dell'embrione umano.

Verso il futuro

Alla fine di questa presentazione riassumendo possiamo dire che la clonazione dell'uomo con gli scopi di riproduzione umana è da respingere. Nello stesso tempo invece non possiamo passare senza badare al problema di quelle famiglie che nel loro desiderio di vivere i loro sentimenti genitoriali essendo ostacolati da diversi motivi di salute vedono – dovuto anche alle campagne dei mass media e agli interessi economici di alcuni – nella clonazione l'unica via per poter vivere una vita umana piena.

Riguardando alla clonazione terapeutica sembra che una via praticabile sia l'utilizzazione delle cellule staminali adulte invece di quelle embrionali, perché:

Il dato, ormai accertato, della possibilità di utilizzare cellule staminali adulte per raggiungere le stesse finalità che si intenderebbe ottenere con le cellule staminali embrionali – anche se si richiedono molti ulteriori passi prima di vederne risultati chiari e definitivi – indica questa come la via più ragionevole e umana da percorrere per un corretto e valido progresso in questo nuovo campo che si apre alla ricerca e a promettenti applicazioni terapeutiche. Queste rappresentano, senza dubbio, una sorgente di grande speranza per una notevole parte di persone sofferenti.¹⁷

¹⁷ PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *Dichiarazione sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umani*, in *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 25 agosto 2000, 6.

Bibliografia

Documenti

1. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Istructio Donum Vitae de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda*, in *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), 70–102 (traduzione italiana CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Vitae, Dichiarazione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, Dehoniane, Bologna 1989, 818–893).
2. PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *Riflessioni sulla clonazione*, in *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 25 giugno 1997.
3. PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *Dichiarazione sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umani*, in *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 25 agosto 2000.
4. PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sulla clonazione umana*, approvato il 7 settembre 2000, in *Medicina e Morale* 50 (2000) 797–800.
5. PARLAMENTO EUROPEO, *Nota informativa 14/2001, Embrioni, ricerche scientifiche e normative europee*, in http://www.europarl.eu.int/stoa/publi/pdf/briefings/14_it.pdf.
6. ASSOCIAZIONE MEDICA MONDIALE (AMM), *Dichiarazione di Helsinki, Principi etici per la ricerca medica che coinvolge soggetti umani*, (ultima versione adottata dalla 52^a Assemblea Generale a Edimburgo, Scozia, nell'ottobre 2000), in www.academiavita.org/testi+zip/organ%20intern/Helsinki6-ita.htm.

Studi

1. Aa. Vv. (numero monografico), *Clonazione*, in *Anime e corpi* 35 (1998).
2. Aa. Vv., *Clonazione: problemi etici e prospettive scientifiche*, Le Scienze, Milano 1997.
3. BONÉ Édouard, *Perplexité éthique devant le clonage*, in *Revue Théologique de Louvain* 30 (1999) 437–455.
4. BOMPANI Adriano, *Le cellule staminali e la clonazione terapeutico nel recente dibattito*, in *Rivista di teologia morale* 32 (2000) 543–563.
5. BOMPIANI Adriano, *La clonazione: considerazioni sulle normative internazionali*, in *Medicina e Morale* 48 (1998) 581–600.
6. CARRASCO de Paula Ignazio, *Etica della ricerca biomedica: la virtù oltre l'utile. Riflessioni intorno alla clonazione terapeutica*, in *Medicina e morale* 50 (2000) 869–878.
7. CATTORINI Paolo – REICHLIN Massimo, *La clonazione: aspetti etici*, in *Anime e Corpi* 34 (1997) 317–341.
8. DI PIETRO Maria Luisa – SGRECCIA Elio, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, La Scuola, Brescia 1999.
9. DI PIETRO Maria Luisa, *"Riflessione sulle clonazione". Il documento della Pontificia accademia per la vita*, in *Camillianum* 8 (1997) 195–202.
10. DI PIETRO Maria Luisa, *Dalla clonazione dell'animale alla clonazione dell'uomo?*, in *Medicina e morale* 47 (1997) 1099–1118.

11. Editoriali, *La clonazione*, in *Medicina e morale* 47 (1997) 229–239.
12. GAMBINO Gabriello, *Per una lettura bioetica della clonazione umana*, in *Camillianum* 9 (1998) 77–85.
13. JONAS Hans, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, (a cura di Becchi Paolo), Einaudi, Torino 1997.
14. KOWALSKI Edmund, *Bioetica e tutela della persona*, Appunti per la scuola, Accademia Alfonsiana, Roma 2000.
15. LEPARGNEUR Huberto, *Bioética e clonagem humana*, in *Camillianum* 8 (1997) 159–186.
16. MARINELLI Massimiliano, *Etica delle biotecnologie. Clonando e clonando: note a margine degli eventi spettacolari della genetica*, in *Anime e Corpi* 36 (1999) 43–92.
17. MOLINSKI Waldemar, *Ethische Probleme des reproduktiven und therapeutischen Klonens*, in *Die Neue Ordnung* 55 (2001) 28–38.
18. MORDACCI Roberto, *La clonazione: aspetti scientifici e problemi etici*, in *Aggiornamenti sociali* 48 (1997) 571–584.
19. PARDO Antonio, *La clonazione umana*, in *Dolentium hominum* 12 (1997) 28–31.
20. PESSINA Adriano, *Il controllo eugenetico. La clonazione umana tra desiderio e sperimentazione*, in *Vita e Pensiero* 81 (1998) 163–175.
21. RUSSO Giovanni (a cura di), *Bioetica della sessualità della vita nascente e pediatrica*, Elledici, Leumann (Torino) 1999.
22. SERRA Angelo, *La clonazione umana in 'prospettiva sapienziale'*, in *La Civiltà Cattolica* 149 (1998)3544, 329–339.
23. SERRA Angelo, *Verso la clonazione dell'uomo?*, in *La Civiltà Cattolica* 149 (1998)3543, 224–234.
24. SGRECCIA Elio, *Manuale di bioetica*, Vol. 1: *Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e pensiero, Milano 1993.
25. SUAUDEAU Jacques, *A propos de la récentes discussion sur la clonage. Faits et perspectives*, in *Revue d'éthique et de théologie morale. "Le Supplément"* (1998)205, 25–64.
26. TETTAMANZI Dionigi, *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferata 2000.
27. VERSPIERREN Patrick, *La clonazione umana e i suoi problemi*, in *La Civiltà Cattolica* 150 (1999) 453–465.
28. WEBER Helmut, *Spezielle Moraltheologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1999.

DIE KULTUR DES TODES IN RUMÄNIEN DIE MORALISCHE BEURTEILUNG DER ABTREIBUNGSINDIKATIONEN

LÁSZLÓ HOLLÓ¹

Zusammenfassung. Dem psychisch gesunden Menschen ist es weitaus natürlich, dass das Sterben, das Leben des Anderen zu schützen, Teil seiner Weltanschauung ist. Bis zur gesellschaftlichen Wende von 1989–90 in Ost-Europa, bezogen sich in mehreren kommunistischen Ländern – darunter auch in Rumänien – strenge Gesetze auf die Geburtenregelung. „Unsere Partei und Regierung“ traf in 1966 – nicht auf der Basis der christlicher Werte, sondern von verschiedenen pragmatischen Überlegungen geleitet – die diktatorische Entscheidung, dass die Staatsbürger der christlichen Moral entsprechend leben müssten (zumindest bezüglich der Moral des empfangenen Lebens).

Gleich nach der Wende im Dezember 1989 erschien ein neues Abtreibungsgesetz, in dem der Schwangerschaftsabbruch bis zu der 12. Woche der Schwangerschaft legitimiert wurde. Dieser Entschluss wurde /quasi/ zum Symbol der neu gestarteten demokratischen Umordnungen.

Dank dieses Dekretes und der Abwesenheit eines sexuellen Aufklärungs- und Erziehungsprogramms endeten in Rumänien 1990 – entsprechend den veröffentlichten Daten der Klausenburg Konfident Stiftung [Schwangerschaftsberatungszentrum] – von 1000 Schwangerschaften 759 mit Abtreibung. Diese Daten werden von den Angaben des Statistikjahrbuchs Rumäniens 2004 bezüglich der Periode 1990–2003 bestätigt, laut deren im Jahre 1990 in Rumänien insgesamt 992265 chirurgische Abtreibungen, d.h. auf 1000 Geburten durchschnittlich 3158,4, auf 1000 Frauen 177,6 Schwangerschaftsabbrüche durchgeführt wurden. Ist also dem Menschen natürlich, das Leben des Anderen zu schützen? Diese Frage zu beantworten bezweckt der vorliegende Artikel.

Vor über fünfzig Jahren, in der Nachkriegszeit, in einer Epoche des Umbruchs erschien ein Beitrag des Theologen und Rechtsphilosophen Romano Guardini. Er hat schon damals die heutige Entwicklung der Abtreibung vorhergesehen. Im Jahre 1949, also direkt nach dem Krieg beschrieb er die neue Lage anlässlich der aufkommenden Diskussionen über die Abtreibung als eine Situation, „deren Furchtbarkeit alles überschreitet, dessen sich das Gedächtnis Europas erinnert.“ Und er fragt: „Darf man ein Menschenwesen, das weder ein Verbrechen begangen hat, noch einen Angriff ausübt, aber durch seine Existenz andere in Not, – steigern wir in sehr große Not – bringt, deshalb töten?“ Und er gibt die Antwort: „Sobald man einmal anfängt, Nachteile als hinreichenden Grund für die Antastung des menschlichen Lebens anzusehen, ist es nicht mehr möglich, eine überzeugende

¹ Babeș-Bolyai Universität, Cluj-Napoca, Rumänien.

Grenze zu bestimmen. Umso weniger, als im Laufe der neuzeitlichen Entwicklung, besonders was das letzte Menschenalter betrifft, die unmittelbar wirksamen religiösen Hemmungskräfte der Ehrfurcht und Scheu immer mehr verschwunden sind, bloß ethische oder gar soziale Grundsätze aber schwankend sind und individuellen wie kollektiven Affekten leicht nachgeben.²

Und er hatte recht, wohl mehr als ihm damals bewusst war. Schwer belastet die Problematik der Abtreibung unsere Erde, unsere Kirche und vor allem unser Land Rumänien. Wie kam es dazu?

Eine Begriffsbestimmung

Dem psychisch gesunden Menschen ist es weitaus natürlich, dass das Streben, das Leben des Anderen zu schützen, Teil seiner Weltanschauung ist. Diese Behauptung scheint, auf den ersten Blick im Widerspruch zum im Titel gebrauchten Ausdruck „Abtreibungsindikationen“ zu stehen. Damit ein solcher Widerspruch vermieden wird, ist eine Begriffserklärung nötig. *Abtreibungsindikation* ist der Fachbegriff, der sowohl von der Medizin als auch von der Theologie verwendet wird und hier erklärt werden soll. Das Deutsche Universalwörterbuch definiert *Indikation* als „(aus bestimmten medizinischen, eugenischen, ethischen oder sozialen Erwägungen anzunehmendes) Anzeigensein eines Schwangerschaftsabbruchs“³. Aber ein Schwangerschaftsabbruch kann nie angezeigt sein, sondern darf immer nur als Folge einer Zwangslage betrachtet werden, die eine Mutter dazu bringt, dass sie ihr Kind abtreibt, tötet. So kämen wir der Gerechtigkeit näher, wenn wir den Ausdruck *Abtreibungsnotsituation* verwenden würden. Es würde besser zu der Natur dieser Tatsache passen. Wahrscheinlich würde die moralisch sensible Seele bezüglich des von mir vorgeschlagenen Begriffs den Vorwurf machen, dass diese *Zwangslage*-Erklärung die Abtreibung beinahe „salonfähig“ erscheinen lässt. Die Tatsachen bleiben aber auch mit ihren Schattenseiten Tatsachen und ein Ausdruck kann nie die leidensvolle Wirklichkeit wiedergeben, die eine solche Situation bedeutet.

Der im Titel dieser Arbeit verwendeter Begriff der *Abtreibung* bezeichnet den Abbruch einer Schwangerschaft durch einen künstlichen, chirurgischen Eingriff, der die lebensfähige Frucht der Gebärmutter, die Leibesfrucht tötet und schließlich sie entfernt. Davon soll der indirekte Abbruch einer Schwangerschaft unterschieden werden, der an sich erlaubt ist. Dieser kann als Folge eines chirurgischen Eingriffes passieren, der die Gesundheit der sich in Lebensgefahr befindenden Mutter schützt. Ebenso verwendet man den lateinischen Begriff für Abtreibung „Abort“, „abortieren“ im Falle einer spontanen Fehlgeburt ohne gezielten medizinischen Eingriff.

² Guardini, Romano, *Die soziale Indikation für die Unterbrechung der Schwangerschaft*, in *Frankfurter Hefte* 2. Jahrgang, 1947, 926–938, hier 928–929.

³ KLOSA, Anette u.a. (Hrsg.), *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich, 2001, 825.

Die Ethik der Dekrete in Rumänien

Bis zur gesellschaftlichen Wende von 1989–90 in Ost-Europa, bezogen sich in mehreren kommunistischen Ländern – darunter auch in Rumänien – strenge Gesetze auf die Geburtenregelung. In der Periode vor der Wende können bezüglich der Abtreibung fünf Gerichtsbarkeitsphasen unterschieden werden: Bis 1957 waren in Rumänien – ausgenommen aufgrund ärztlicher Indikationen – alle chirurgischen Eingriffe verboten, die eine Abtreibung verursachen können. Das im Jahre 1957 herausgegebene ‚Dekret 463‘ erlaubte die Abtreibung auf Grund eines Antrags.⁴ In diesem Sinne war der Schwangerschaftsabbruch auf Grund der Bitte der schwangeren Mutter erlaubt, falls der chirurgische Eingriff in einer dafür geeigneten Gesundheitseinrichtung durchgeführt wurde. Die auf das Dekret des Jahres 1957 folgende Periode – bis Mitte der 60er Jahre – zeigte offensichtlich, dass in Folge der Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs die Zahl der Abtreibungen wuchs, was auch die demografische Entwicklung des Landes negativ beeinflusste.

Diese Erfahrung wahrnehmend traf *unsere Partei und Regierung* – nicht auf Basis der christlichen Werte, sondern von verschiedenen pragmatischen Überlegungen geleitet – die diktatorische Entscheidung, dass ihre Staatsbürger der christlichen Moral entsprechend leben müssten (zumindest bezüglich der Moral des empfangenen Lebens). Sollte jemand dieses Gesetz übertreten, würde die Person einerseits streng bestraft werden, andererseits konnte die Beteiligte leicht sogar mit dem Leben zahlen, falls der chirurgische Eingriff geheim, unter ungeeigneten Zuständen durchgeführt wurde. Dieses Gesetz ist das berühmte, 1966 herausgegebene Dekret 770.⁵

Der erste Artikel hat den Schwangerschaftsabbruch verboten. Der zweite Artikel hat die Sonderfälle aufgezählt, die einen chirurgischen Eingriff rechtfertigen. Schließlich wurden die Fälle aufgezählt, wo das Leben der Mutter durch die Schwangerschaft gefährdet wurde; wo einer der Elternteile an übertragbaren Malformationskrankheit litt, oder eine schwere physische, psychische oder sensorielle Invalidität der Mutter vorlag; weiterhin wurden die Fälle aufgezählt, in denen die Mutter schon in ihrem 45. Lebensjahr war, vier Kinder schon geboren hatte und diese noch in Pflege waren; Fälle, wo die Mutter Opfer einer Vergewaltigung bzw. die Schwangerschaft die Folge eines Inzestes war.

Die darauf folgenden Artikel regelten streng die Umstände der erlaubten Abtreibungsfälle. Der 3. Artikel beschränkte den Schwangerschaftsabbruch in den durch den 2. Artikel legitimierten Fällen auf die ersten drei Monaten der Schwangerschaft. In Sonderfällen, wo das Leben der Mutter gefährdet war, wurde die Abtreibung bis zu dem sechsten Monat der Schwangerschaft erlaubt. Der 4. Artikel verordnete, dass der erlaubte chirurgische Eingriff nur von einem Frauenarzt durchgeführt werden durfte, der seine Ermächtigung vom regionalen oder städtischen

⁴ Vgl. *Dekret nr. 463*, in *Buletinul Oficial* [Amtsblatt] nr. 26/ am 30. September 1957.

⁵ Vgl. *Dekret nr. 770 über der Gesetzesregelung des Schwangerschaftsabbruchs*, in *Buletinul Oficial* nr. 60/ am 1. Oktober 1966.

Fachrat der Ärzte, welcher vom regionalen oder städtischen Exekutivkomitee des Volksrates gegründet wurde, bekam (5. Artikel). Wenn es vorher nicht möglich war, dann sollten die Ärzte – sogar in Notfällen – innerhalb von 24 Stunden nach dem Eingriff, eine Meldung über die durchgeführte Operation erstatten, in Folge deren der Rat den Fall untersuchte und entschied, ob der chirurgische Eingriff notwendig war (6. Artikel). Eine Abtreibung außerhalb der aufgezählten Fälle zog die Sanktionen des Kriminalrechtes nach sich (7. Artikel). Trotz der drastischen Vorschriften erfüllte das Dekret nicht die Hoffnungen, die mit ihm verbunden worden waren. Nach einem zunächst leichten Anstieg der Geburtenrate nahm sie dann doch wieder ab, und zugleich stieg die Zahl der unerlaubten Abtreibungen, die das Leben der Mutter gefährdeten.

Nachdem das Dekret die auf es gesetzte Hoffnungen nicht erfüllt hatte, erschien am 26. Dezember 1985 das neue, verschärfte Anordnungen legitimierende Dekret 410.⁶ Dabei wurde darauf verzichtet die Situation zuvor zu analysieren und eine Lösung für die aufgetauchten Probleme, unter Einbezug der sexuellen Erziehung, zu suchen.⁷ Dieses Dekret „dient – auf Grund seiner Politik – der Entwicklung der multilateral entwickelten sozialistischen Gesellschaft unserer Partei und unseres Staates und der permanenten Steigerung des geistigen und materiellen Wohlstandes aller Staatsbürger unseres Landes; es widmet besondere Achtung der Kindererziehung und der Unterstützung der Familien mit Kindern.“⁸ Im Rahmen dieses Programms wurde den Müttern eine Mutterschaftshilfe und ein von der Kinderzahl abhängiger Kinderzuschlag genehmigt; den Frauen, deren Männer Militärdienst verrichteten, wurde ebenso eine Hilfe zugesichert.

Gleich nach der Wende im Dezember 1989 erschien ein neues Abtreibungsgesetz, in dem der Schwangerschaftsabbruch bis zu der 12. Woche der Schwangerschaft legitimiert wurde. Dieser Entschluss wurde quasi zum Symbol der neu gestarteten demokratischen Umordnungen. Am 26. Dezember 1989 setzte der Rat der Nationalen Rettungsfront in seinem Dekret-Gesetz⁹ mit einem einzigen Artikel im Punkt 8 das Dekret 770 des Jahres 1966, bzw. in seinem Punkt 12 die Artikel 185–188 des Strafgesetzbuches bezüglich der Abtreibung, außer Kraft.

Dank dieses Dekretes und der Abwesenheit eines sexuellen Aufklärungs- und Erziehungsprogramms endeten in Rumänien 1990 – entsprechend den veröffentlichten Daten¹⁰ der Klausenburgen Konfident Stiftung (Schwangerschaftsberatungszentrum) – von 1000 Schwangerschaften 759 mit Abtreibung. Diese Daten werden von den Angaben des Statistikjahrbuchs Rumäniens 2004 bezüglich

⁶ Vgl. *Dekret nr. 410 von 26 Dezember 1985*, in *Buletinul Oficial* nr. 76/ am 26. Dezember 1985.

⁷ Das am 17. Februar 1972 erschienene Dekret 53 modifizierte im Punkt d, den 2. Artikel des Dekretes 770, indem es das erlaubte Mindestalter für eine Abtreibung von 45 auf 40 setzte.

⁸ Ebd.

⁹ *Decret-lege [Dekret-Gesetz] nr. 1 von 26 Dezember 1989*, in *Monitorul Oficial* nr. 4/ am 27. Dezember 1989.

¹⁰ Das von der Confident Stiftung – Schwangerschaftsberatungszentrum herausgegebene Flugblatt nr.1. ohne das Jahr der Erscheinung: *Die Abtreibung und ihre Auswirkungen*.

DIE KULTUR DES TODES IN RUMÄNIEN
DIE MORALISCHE BEURTEILUNG DER ABTREIBUNGSINDIKATIONEN

der Periode 1990–2003 bestätigt, laut deren im Jahre 1990 in Rumänien insgesamt 992265 chirurgische Abtreibungen, d.h. auf 1000 Geburten durchschnittlich 3158,4, auf 1000 Frauen 177,6 Schwangerschaftsabbrüchen durchgeführt wurden.¹¹

Jahre	Insgesamt zwischen Alter 15–49	Einordnung nach Altersklassen						
		15–19	20–24	25–29	30–34	35–39	40–44	45–49
1990	992265	49575	242754	253944	247068	153290	42268	3366
1991	866934	50688	225541	204391	206743	137495	39296	2780
1992	691863	44223	184549	167139	152544	106539	33920	2949
1993	585761	41267	149220	152202	123467	89230	28046	2329
1994	530191	37809	132395	144611	108339	78940	25602	2495
1995	502840	39575	127414	142781	94071	71736	24556	2707
1996	455340	35814	113552	135826	82260	63008	22768	2112
1997	346468	26095	86347	100655	67254	46842	17776	1499
1998	270930	20886	66133	74620	57533	36292	14280	1186
1999	259266	20386	63121	69644	58196	33298	13304	1317
2000	257267	19549	61127	70083	61208	31836	12134	1330
2001	253426	20008	61622	68528	60944	29729	11243	1352
2002	246714	19058	57534	66168	60604	31554	10547	1249
2003	223914	19489	50508	58781	52343	32749	9044	1000
	6483179	444422	1621817	1709373	1432574	942538	304784	27671

1. Tabelle: Die Anzahl der Abtreibungen in Rumänien zwischen 1990–2003

Mit der im Jahre 1990 durchgeführten 992265 Abtreibungen stand Rumänien, auch wenn nur verübergend, auf dem unrühmlichen ersten Platz unter den Nationen. Zwar ist heute eine abnehmende Tendenz zu erkennen, was die Schwangerschaftsabbrüche betrifft, im Jahre 2003 wurden in Rumänien immer noch 223914 erfasst, was in seinen Proportionen 1056,5 Abtreibungen auf 1000 Geburten bedeutet.

Die Abtreibungsfrage in der christlichen Tradition

Die christliche Tradition lehnte schon seit den ersten Jahrhunderten alle Formen des Schwangerschaftsabbruchs ab und betrachtete diese Tat als unmoralisch. Die Texte der Heiligen Schrift erwähnen zwar keine Verbote bezüglich der Abtreibung, doch „in der Bibel wird uns von Anfang bis Ende eine vertiefte Sensibilität für alle Lebensformen offenbart; der reine Sinn für Gott

¹¹ *Anuarul Statistic al României 2004 serii de timp 1990–2003* [Statistikjahrbuchs Rumäniens 2004 bezüglich der Periode 1990–2003], in http://www.insee.ro/anuar_2004/asr2004.htm (5. November 2005)

vermittelt zeigt, dass das Leben, das der Mensch mit unerschütterlicher Hoffnung sucht, ein Geschenk ist, in dem Gott uns sein Geheimnis und Barmherzigkeit aufdeckt.¹² Das Leben ist von Gott, aber der Lebensatem kommt in besonderer Weise von Gott, denn dadurch wird der Mensch zum lebendigen Wesen. Gott selbst „blies in seine Nase den Lebensatem“ (Gen 2,7), den Er auch zurück nehmen könnte und dann würden alle Lebenden sterben (vgl. Job 34,14, Koh 12,7).

Als sich das Christentum etablierte, war die Abtreibung bei den Römern und den Griechen nicht nur bekannt, sondern wurde dort auch praktiziert. Die jüdische Moral hingegen hat die Großfamilie, das Leben des Individuums hochgeschätzt und verurteilte daher den Schwangerschaftsabbruch, erkannte jedoch bestimmte Ausnahmen an. Die christliche Lehre, die den Wert der Person und des Lebens noch stärker betont, und der Gedanke, dass jede Person, die Gott schuf, und die zu Ihm zurückkehren kann, eine unsterbliche Seele hat, veränderte das Römische Reich in wenigen Jahrhunderten.

„Du sollst nicht das Kind durch Abtreiben umbringen und das Neugeborene nicht töten“¹³ – so formulierte das christliche Religionslehrbuch, das *Didache*, zum ersten Mal am Anfang des 2. Jahrhunderts die Lehre, die von dem griechischen Kirchenvater Athenagoras und von mehreren lateinischen Kirchenvätern, wie Klemens von Alexandrien, Tertullian, Felix Minutius und dem Hl. Augustinus ebenso vertreten wurde und in der Kirche bis in unserer Gegenwart unverändert geblieben ist.¹⁴ Das Lehramt der Kirche lehnte ebenso konsequent immer wieder die Abtreibung ab. Die Synode von Elvira, gegen 305, verbot bis auf Lebensende den Empfang der Sakramente derjenigen, die gegen dieses Gesetz verstoßen haben. Die Synode von Ancyra 314 verurteilte die Frauen, die „töten, was empfangen wurde“, und bestrafte streng jede Form des Schwangerschaftsabbruchs.¹⁵

Papst Stefan V. formulierte ausdrücklich um 887–888 in seinem Brief *Consuluisti de infantibus* an Ludbertus, den Erzbischof von Mainz: „ein Mörder ist, wer eine Leibesfrucht im Schoße durch Abtreibung vernichtet hat“¹⁶.

Die zu den Lehren der Bajanismus nahe stehenden Vertreter der Theologischen Fakultät der Universität von Löwen haben 1677 dem Papst Innozenz XI. 116 verschiedene dogmatischen und moralischen Thesen vorgelegt,

¹² *Biblikus Teológiai Szótár* [Biblich-theologisches Wörterbuch] Hrsg. LÉON-DUFOUR, Xavier u.a., Budapest 1986, 271. col.

¹³ *Didache. Lehre der zwölf Apostel*, 2,2, in *Bibliothek der Kirchenväter*, <<http://www.unifr.ch/patr/bkv/kapitel.php?ordnung=2&weknr=1&buchnr=1&abschnitnr=1>> (12. Dezember 2005).

¹⁴ Vgl. SAGMEISTER, Reimund, *Abtreibung*, in ROTTER, Hans – VIRT, Günther (Hrsg.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck, 1990, 13–18; DIÓS István – MOLNÁRFFY Tibor, *Abortusz*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, Band I., A-Bor (Hrsg. DIÓS István) Budapest, 1993, 16–24, hier 17.

¹⁵ Vgl. WILLKE, John C. – WILLKE, Barbara, *Abortusz. Kérdések és válaszok*. Budapest 1998. 207.

¹⁶ Brief „*Consuluisti de infantibus*“ an Erzbischof Ludbert von Mainz, zwischen 887 und 888, in DENZINGER, Heinrich, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Verbessert, erweitert ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter HÜNERMAN (DH), Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien, ³⁷1991, 670.

von denen der Papst 65 Thesen wegen ihre extremen Ansichten abgelehnt hat. Unter denen wurde auch folgende Aussage abgelehnt: „Es ist erlaubt, vor der Beseelung des Fötus eine Abtreibung vorzunehmen, damit das Mädchen nicht, wenn es schwanger ertappt wird, getötet werde oder in schlechten Ruf komme.“¹⁷ Ebenso wurde auch die folgende These abgelehnt: „Es scheint wahrscheinlich, dass jeder Fötus (solange er in der Gebärmutter ist) einer vernunftbegabten Seele entbehrt und erst dann anfängt, eine solche zu haben, wenn er geboren wird; und folglich wird man sagen müssen, dass bei keiner Abtreibung ein Mord begangen wird.“¹⁸ Diese These bezieht sich auf die Lehre eines Arztes aus Prag, Johannes Marchus, die 1635 veröffentlicht wurde, und mit der dieser die Vorstellung vertrat, dass die Leibesfrucht erst nach dem sie den Sonnenschein erblickt hat, eine „vernunftbegabte Seele“ erhält.¹⁹

Die These des Unterschieds zwischen einem ausgeformten und noch nicht ausgeformten Fötus hat 1869 Pius IX, endgültig aufgehoben, und sagte die

¹⁷ Die 34. These von den 65 Thesen, die am 2. März 1679 durch den Entschluss des Heiligen Offiziums abgelehnt wurde. In DH 2134.

¹⁸ Ebd. These 35., in DH 2135.

¹⁹ Dieser Vorstellung ist eine lange theologische Diskussion vorangegangen. In den ersten Jahrhunderten fehlte es in der christlichen Theologie an empirischen Forschungen bezüglich dem Beginn menschlichen Lebens. Dazu kamen die mangelhaften physiologischen Erkenntnisse. Auf Grund dieser Tatsachen und philosophischer Auseinandersetzungen entstanden in dieser Periode unterschiedliche Meinungen zum Anfang menschlichen Lebens. In dieser Hinsicht zeigte sich vor allem die Frage der Herkunft der Seele als problematisch. Die unter neuplatonischen Einflüssen stehenden Schriftsteller, wie Origenes, Boetius, und die *Priscillianisten* vertraten die Lehre der *Präexistenz*. Im Sinne dieser Lehre vereint sich die schon präexistente Seele nach der Empfängnis und in einer bestimmten Phase der Entwicklung mit dem Embryo. Zur Integration der Ursünde trat der *Generationismus* ins Zentrum der Diskussion. Nach dieser Vorstellung entsteht die Seele gleichzeitig mit dem Leib im Moment der Zeugung durch die Eltern. Infolgedessen wurde im Mittelalter die Lehre des *Kreatianismus* vorherrschend. Dieser Lehre entsprechend wird die Seele direkt von Gott geschaffen, und Er gibt sie dem Leib, der von den Eltern gezeugt wird. Über den Zeitpunkt des Schaffens der Seele und des Einhauchens sind unterschiedliche Meinungen entstanden. Thomas von Aquin lehrte auf Grund der aristotelischen Lehre, dass die Seele sich stufenweise, periodisch entwickelt. Dies bezeichnet man als die Theorie der *sukzessiven Animation*. Seiner Meinung nach verfügt die Leibesfrucht nicht von Anfang an über eine menschliche Seele, sondern es folgen einander stufenweise die vegetativen, die sensitiven und die rationalen Formen der Seele. Das noch nicht ausgeformte Leben der Leibesfrucht kann noch nicht die von Gott geschaffene Seele, die Anima ertragen; dazu soll die Leibesfrucht 40 Tage alt sein, wenn es um eine männliche, bzw. 80 Tage alt, wenn es um eine weibliche Leibesfrucht geht. Diese Qualifizierung bedeutete natürlich nicht, dass die Leibesfrucht vernichtet werden darf, aber als Tötung galt nur die Abtreibung einer Leibesfrucht, in der sich schon die Seele herausgebildet hat; vor dem Zeitpunkt der Beseelung sprach Thomas nur von einer großen Schuld. Albertus Magnus lehrte hingegen, dass die Seele von Anfang an das biologische Leben durchdringt, d. h. dass über eine *simultane Animation* gesprochen werden kann, der eine entsprechende Entwicklung der unterschiedlichen Funktionen der Seele folgt. Die überbetonte Thomanische Vorstellung führte dazu, dass im 13. Jahrhundert – obwohl das Abtreibungsverbot weiterhin galt – es öffentliche Meinung war, dass die Seele vor der Ausformung des Fötus noch nicht anwesend ist, und deshalb erst die Abtreibung eines schon ausgeformten Fötus als Mord gilt. Vgl. generacionismus, kreacionismus, preegzisztencialismus, priscillianismus, in RAHNER, Karl – VORGRIMMER, Herbert, *Teológiai kyszótár* [Kleines Theologisches Wörterbuch], Budapest 1980, 236, 430–431, 589, 590.

Sanktion der Exkommunikation im Falle jeder Abtreibung aus.²⁰ Parallel mit der Entwicklung der empirischen Wissenschaften aber, vor allem der Medizin, tauchten bezüglich des Weitergebens bzw. des Schutzes des Lebens immer öfters differenzierte Fragen auf. In dem Fall, dass das Leben der Mutter gefährdet wurde, erschien die Möglichkeit eines chirurgischen Eingriffes, einer sogenannten „Kraniotomie“²¹ zum Schutz des Lebens der Mutter als genehmigt. Am 14. August 1889 bat der Erzbischof aus Cambrai dem Heiligen Offizium diesen Vorgang betreffend um Stellungnahme. Dieses antwortete ablehnend: „In katholischen Schulen kann nicht sicher gelehrt werden, dass die chirurgische Operation, die man ‚Kraniotomie‘ nennt, erlaubt sei, wie es am 28. Mai 1884 erklärt wurde, und <ebenso> jede beliebige chirurgische Operation, die den Fötus oder die schwangere Mutter direkt tötet.“²²

Mit dieser schwer akzeptablen Antwort hatte der Erzbischof offensichtlich Schwierigkeiten, so wendete er sich 1895 wieder dem Heiligen Offizium zu, diesmal mit einem konkreten Problem. In seiner Nachfrage bezog er sich auf einen Fall, in dem der Diagnose des Arztes entsprechend die tödliche Krankheit einer schwangeren Frau durch den Fötus verursacht wurde, d. h. der Anwesenheit der Leibesfrucht in der Gebärmutter. In diesem Fall war die einzige Rettung der Mutter die Abtreibung dieser Leibesfrucht aus der Gebärmutter. Der Arzt verwendete Operationen und Mittel, mit denen er nicht direkt das Töten des Fötus hervorrief, aber im Falle des unentwickelten Fötus war die Auswirkung des durchgeführten Eingriffes klar. Die Frage war nun, ob der Arzt „die geschilderten Operationen bei einer Wiederholung besagter Umstände sicher erneut durchführen kann“. Die Antwort des Heiligen Offiziums vom 24. Juli 1895, die sich auf seine früheren Anordnungen bezog, war kurz und eindeutig ablehnend.²³

1898 wendete sich der Bischof aus Sinaloi (Mexiko) an das Heilige Offizium mit einer ähnlichen Anfrage, bezüglich der Methoden der Abtreibung: „Fragen: 1. Wird eine Beschleunigung der Geburt erlaubt sein, wenn ein Austreten des Fötus zu seiner natürlichen Zeit aufgrund der Enge <des Beckens> der Frau unmöglich würde; 2. Und wenn die Enge der Frau so beschaffen ist, dass man auch eine vorzeitige Geburt nicht für möglich erachtet: wird es erlaubt sein, einen Abgang hervorzurufen oder zu seiner Zeit einen Kaiserschnitt durchzuführen? 3. Ist ein Bauchschnitt erlaubt, wenn es sich um eine Schwangerschaft außerhalb der Gebärmutter oder um Embryonen handelt, die an falscher Stelle liegen?“

²⁰ Vgl. WILLKE, John C. – WILLKE, Barbara, *Abortusz*, (s. Anm. 14) 209–210.

²¹ Eine praktizierte Form der Abtreibung, um eine Fehlgeburt hervorzurufen. Die Zerkleinerung der nicht geborenen Leibesfrucht wurde traditionell Embriotomie genannt, die – abhängig davon, mit welchem Teil des Fötus die Zerkleinerung oder Zerlegung anfang, um eine Entbindung zu ermöglichen – unterschiedlich gekennzeichnet wurde. So wurde das Anbohren des Kopfes Kraniotomie oder Perforatio Capitis genannt. Diese Operation ermöglichte, dass man den Schädel ohne das abgesaugte Hirnmark zusammenpresst. Vgl. *Embriótómia*, in Révai Nagy Lexikon az ismeretek enciklopédiája, VI. kötet, Duc-Etele, Budapest, 1912, 456.

²² DH 3258.

²³ Vgl. DH 3298.

Die Antwort des kirchlichen Lehramtes auf die zuvor zitierte Anfrage, die mit 4. Mai 1898 datiert ist und am 6. Mai vom Papst selbst bestärkt wurde, lautet: „Zu 1. Die Beschleunigung der Geburt ist an sich nicht unerlaubt, sofern sie nur aus triftigen Gründen und zu der Zeit und in der Weise durchgeführt wird, in denen nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge für das Leben der Mutter und des Fötus gesorgt ist. Zu 2. In bezug auf den ersten Teil: Nein, gemäß dem Dekret vom Mittwoch, 24. Juli 1895, über die Unerlaubtheit der Abtreibung. – Was aber den zweiten betrifft: es steht nichts entgegen, dass sich die Frau, um die es sich handelt, zu gegebener Zeit einem Kaiserschnitt unterwirft. Zu 3. Bei zwingender Notwendigkeit ist ein Bauchschnitt erlaubt, um an falscher Stelle liegende Embryonen aus dem Schoß der Mutter herauszuholen, sofern nur, soweit möglich, ernsthaft und in geeigneter Weise Vorsorge getragen wird für das Leben sowohl des Fötus als auch der Mutter.“²⁴

Mit dieser Antwort hat das Kirchliche Lehramt Jahrhunderte lange Diskussion abgeschlossen und beengt damit die Meinungen der Moralthologen. Der Standpunkt des kirchlichen Lehramtes ist bezüglich dieser Frage bis in unsere Tage hinein unverändert geblieben, d. h. auch dann, wenn das Leben der Mutter gefährdet ist, darf der Fötus nur in dem Fall entfernt werden, wenn er „nicht an seiner gewohnten Stelle empfangen worden ist“. Die Entfernung der Leibesfrucht kann also nur in dem Fall durchgeführt werden, wenn sich diese außerhalb des Mutterschoßes befindet.²⁵

Das 2. Vatikanum formuliert in seiner Konstitution *Gaudium et Spes* unter dem Punkt 51 die folgende Warnung: „Das Leben ist daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuenswürdige Verbrechen.“²⁶ Paul VI., in seiner Enzyklika *Humanae Vitae*²⁷ und Johannes Paul II., in seinem Dokument *Familiaris Consortio*²⁸, vertreten die gleiche Lehre in einer ähnlichen Art und Weise. Sie halten nicht nur die Abtreibung, sondern auch das sich daran beteiligen für eine schwere Schuld. Dieser ethische Standpunkt bekommt 1983 im Kirchlichen Gesetzbuch CIC auch kirchenrechtliche Bezüge.²⁹

Johannes Paul II. bietet 1995 in seiner Enzyklika *Evangelium Vitae* eine umfangreiche Lehre über die Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens bzw. über die aktuellen Fragen bezüglich des menschlichen Lebens an. Die durch die Kirchengeschichte beweisbare einheitliche Meinung der Kirche in Lehr- und Moralsachen hervorhebend betont der Papst: „Mit der Autorität, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat, erkläre ich deshalb in Gemeinschaft mit

²⁴ DH 3336–3338.

²⁵ JOBBÁGYI Gábor, *A méhmagzat életjoga* [Das Lebensrecht des Fetus], Budapest, 1997, 71.

²⁶ GS 51.

²⁷ HV 14.

²⁸ FC 30.

²⁹ Vgl. Can. 1041 – § 4; Can. 1044 – § 1; § 3; Can. 1398. Codex Iuris Canonici <<http://www.codex-iuris-canonici.de/>> (15. Februar 2006).

den Bischöfen – die mehrfach die Abtreibung verurteilt und obwohl sie über die Welt verstreut sind, bei der eingangs der erwähnten Konsultation dieser Lehre einhellig zugestimmt haben – dass die direkte, das heißt als Ziel oder Mittel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt, nämlich die vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen. Diese Lehre ist auf dem Naturrecht und auf dem geschriebenen Wort Gottes begründet, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche gelehrt.“³⁰ Der Papst lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass nicht nur die Mutter, sondern oft auch andere Personen für die Tötung eines nicht geborenen Kindes verantwortlich sein können. Er betont die Verantwortung der Väter, die sich nicht nur in einer aktiven Teilnahme, sondern auch darin zeigt, dass der Vater die Frau „mit den Problemen der Schwangerschaft allein lässt“³¹. Der Papst bezieht sich ebenso auf die Verantwortung der Verwandtschaft und des Freundeskreises, weil ihrerseits oft psychisch zwingender Druck zu erkennen ist, und sagt aus, dass: „Nicht selten ist die Frau einem so starken Druck ausgesetzt, dass sie sich psychologisch gezwungen fühlt, in die Abtreibung einzuwilligen: ohne Zweifel lastet in diesem Fall die sittliche Verantwortung besonders auf denen, die sie direkt oder indirekt gezwungen haben, eine Abtreibung vorzunehmen.“³² Gleichwohl sind die Ärzte, die Krankenschwester, das Personal, die Gesetzgeber, ebenso verantwortlich, indem sie ihr Wissen oder ihre Macht, ein Gesetz zu rechtfertigen, im Dienst der Tötung stellen; alle internationalen Instituten, Gesellschaften und Stiftungen, die die Abtreibung unterstützen, alle die die Ideologie der sexuellen Freizügigkeit verbreiten und den Wert der Mutterschaft in Frage stellen, tragen ebenso ihre Verantwortung.³³ Der Papst spricht in seiner Enzyklika auch über die Problematik der pränatalen Diagnose und er hält sie für moralisch erlaubt, wenn diese für die Leibesfrucht nötig und heilbringend ist. Zugleich macht er uns auf die Gefahren dieser Untersuchungen aufmerksam: „Die vorgeburtlichen Diagnosen, gegen die es keine moralischen Bedenken gibt, sofern sie vorgenommen werden, um eventuell notwendige Behandlungen an dem noch ungeborenen Kind festzustellen, werden allzu oft zum Anlass, die Abtreibung anzuraten oder vorzunehmen.“ Denn die eugenetische Abtreibung quillt aus einem Gemüt hervor, das „das Leben nur unter bestimmten Bedingungen annimmt und Begrenztheit, Behinderung und Krankheit ablehnt.“³⁴

³⁰ Papst JOHANNES Paul II., *Evangelium vitae*, an die Bischöfe, Priester und Diakone die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (EV) 62. in <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_ge.html> (16 Februar 2006).

³¹ Ebd. 59. Vgl. dazu Papst JOHANNES Paul II., Apostolische Schreiben *Mulieris dignitatem* (am 15. August 1988), Nr. 14: AAS 80 (1988) 1686.

³² EV 59.

³³ Vgl. Ebd.

³⁴ EV 14.

Die Fragen der Abtreibungsindikation in der heutigen Moraltheologie

Die zeitgenössische Moraltheologie stützt sich auf die Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften, die ihrerseits die Ansicht vertreten, dass mit der Empfängnis zugleich ein neues menschliches Leben entsteht, und die Leibesfrucht mehr als nur Teil des mütterlichen Leibes sei. Da dieses neue, noch nicht geborene Leben ein unschuldiges Menschenleben ist, soll man es weiter unberührt behalten und schützen. Deshalb lehnt die katholische Moraltheologie jede direkte Form der Abtreibung, und damit auch jeder direkte oder formale Beitrag zu einer Abtreibung ab.

Ethisch gesehen, darf sich die Moraltheologie eben deshalb nur in eine Diskussion einschalten, wo es in der Lösung konkreter und komplizierter Fällen unterschiedlich schwerwiegende Argumente auftreten.³⁵ Es können Konfliktsituationen entstehen, wo eine differenzierte Annäherung notwendig ist. Resultierend daraus kann die Indikation der Abtreibung auf die Waage gestellt werden.³⁶ Die Lösung soll auf Grund *der Erwägung der Güter* gesucht werden. Da der Mensch jedoch von Gott abhängt, darf er unabhängig von Gott weder über sein eigenes Leben, noch über das Leben seines Mitmenschen verfügen. Die Problematik der Abtreibung dürfte demnach aufgrund des Prinzips der Erwägung der Güter nur dann Objekt von Überlegungen sein, wenn damit ein größerer Wert oder ein Wert von gleicher Größe geschützt wird.

Die schwerste Konfliktsituation entsteht im Fall der **ärztlichen und gesundheitlichen Indikation**, wenn das Leben der Mutter und der noch nicht geborenen Leibesfrucht in Gefahr geraten sind, und zwar so, dass nur das eine gerettet werden kann. Laut der Lehre unserer Kirche – auf Grund neuscholastischer Einflüsse – darf ein unschuldiges Leben unter keinen Umständen beendet werden. Die Kirche betont wiederholt, dass die Rettung des Lebens der Mutter um den Preis des Lebens der Leibesfrucht moralisch abzulehnen ist. Im Falle einer gesundheitlichen Abtreibungsindikation ist der Verweis auf das Recht der Selbstverteidigung der Mutter irrelevant, indem das Kind kein unberechtigter Angreifer ist. Es ist ebenso sinnlos einen Diskurs über die *Erwägung der Güter* zu führen, wenn der Wert des Lebens der Mutter höher geschätzt wird als des Kindes. Weder das Leben der Mutter noch des Kindes dürfen als wertvoller betrachtet werden. Deshalb sollen alle möglichen Mittel eingesetzt werden, um beide zu schützen. Wenn es trotzdem zu einer aussichtslosen Konfliktsituation kommt, in der Leben gegenüber Leben steht, ist der Konsens unter den Moraltheologen zu erkennen, dass das rettbare Leben bevorzugt werden soll, gegenüber dem auf Dauer sowieso unrettbare Leben.

³⁵ Vgl. ROTTER, Hans, *Christliches Handeln: seine Begründung und Eigenart*, Graz, 1977, 114.

³⁶ Jene Gründe, die eine direkte Abtreibung entweder angeblich oder tatsächlich als notwendig hinstellen, werden traditionell Indikationen genannt.

Die **eugenetischen Indikationen** befürworten eine Abtreibung, wenn das Leben des Kindes durch eine schwere Entwicklungsstörung oder geerbte Krankheit belastet werden würde. Abgesehen davon, dass mit der Abtreibung ein unschuldiges Leben getötet wird, spricht gegen diese Indikation auch die Tatsache, dass die pränatale Diagnose des Kindes nur eine unwahrscheinliche Prognose darstellt. Das Leben ist nicht einmal in Fällen, wo Entwicklungsstörungen mit ziemlich hoher ethischer und medizinischer Sicherheit schon im Voraus erkannt werden, als wertlos zu schätzen. Das Beispiel der nationalsozialistischen Ideologie des deutschen Staates in der Zeit des Zweiten Weltkrieges zeigt, wie gefährlich eine ähnliche Denkweise sein kann. Das Leben als Grundwert und als eine Grundvoraussetzung des persönlichen menschlichen Lebens hat Priorität vor der erhofften Lebensqualität (Gesundheit) bestimmter Teilbereichen des Lebens.

Die **kriminologische oder ethische Indikation** zählt eine Reihe von Motiven auf, um eine Abtreibung zu rechtfertigen. Als solche werden das Verlieren der öffentlichen Achtbarkeit im Falle einer außerehelichen Schwangerschaft und die Notsituation der Mutter als Opfer einer kriminellen Tat erwähnt. Hier geht es um Schwangerschaft als Resultat einer Vergewaltigung oder den Fall, in dem die Mutter dazu gezwungen wurde, ein Kind zu empfangen. Egal wie offensichtlich und verständlich die Notsituation einer Frau ist, soll hier noch einmal darauf hingewiesen werden, dass in der Lösung einer solchen Notsituation auch eine andere Möglichkeit als die der Tötung der nicht geborenen Leibesfrucht geben muss: Diese Möglichkeit ist gleichwohl in der umfassenden Nächstenliebe zu erkennen, mit der die Gesellschaft die Mutter aufnimmt, und ihr ethische und materielle Unterstützung gewährt. Defizit: Wo es kein Verständnis seitens der Umgebung (Vater, Eltern, Gesellschaft) zu spüren ist, und wo der Einfluss der die Abtreibung ratifizierenden Gesetze groß ist, bleibt die Mutter mit ihrer Schwierigkeit allein. Da hilft unsere Aussage: „In einer solchen Notsituation muss auch eine andere Lösung vorhanden sein, als die Tötung des Fötus“, kaum mehr.

Als **soziale oder gesellschaftliche Indikation** wird jene Konfliktsituation bezeichnet, wo das Kind den Eltern eine viel zu schwere materielle und soziale Belastung bedeuten würde. Bezüglich dieser Vorstellung soll ausgesagt werden, dass das Leben – als etwas grundsätzlich Gutes – gegenüber der Lebensqualität immer bevorzugt werden soll; eine Selbstverteidigung darf nicht die Tötung eines unschuldigen Lebens verursachen.³⁷ In diesem Fall steht nämlich die noch besserungsfähige Lebensqualität gegenüber der Beendigung eines Lebens, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, auf der Waage. Gerade in solchen schweren Situationen ist eine direkte Hilfe der Umgebung, der Gesellschaft und des Staates unersetzlich. Sie ist allerdings nur als Folge einer wirksamen Selbsterziehung und Sozialpolitik zu erhoffen.

³⁷ Papst PIUS XI., *Casti connubii*, III, 1.b, in DH 3720.

Zusammenfassung

Soweit die theoretische Lehre. Priester, die seelsorgerisch tätig sind, aber auch Laien wissen, dass tatsächlich Schwangerschaften vorkommen, wo Frauen sich in einer Situation befinden, in der ihnen eine Abtreibung als einzige Möglichkeit bleibt. *Ultra posse nemo tenetur* – wird in der scholastischen Lehre der Kirche vertreten, d. h. niemand darf dazu gezwungen werden, Unmögliches auf sich zu nehmen; von niemand mehr dazu gefordert werden, als das zu tun, was er oder sie tun kann. Das Konzil von Trient beantwortete zu seiner Zeit diese Problematik: „niemand jenes leichtfertige und von den Vätern unter <Androhung der> Anathema verbotenes Wort benützen, die Vorschriften Gottes seien für einen gerechtfertigten Menschen unmöglich zu beobachten [Kan. 18 und 22; vgl. 397]. ‚Denn Gott befiehlt nichts Unmögliches, sondern wenn er befiehlt, dann mahnt er, zu tun, was man kann‘, und zu erbitten, was man nicht kann“³⁸.

Die Kirche will nicht einmal in den Fällen verurteilen, wo schmerzhaft Wahrheiten ausgesagt werden sollen, ihr ist indessen jeder Zeit bewusst, dass sie den Willen Gottes unter allen Bedingungen authentisch vertreten soll. Zugleich leidet sie mit den Leidenden mit. Das letzte Wort ist das der Barmherzigkeit. Diese Wahrheit hat in seiner Enzyklika *Evangelium Vitae* Johannes Paul II. folgender Weise formuliert: „Einen besonderen Gedanken möchte ich euch, den Frauen, vorbehalten, die sich für eine Abtreibung entschieden haben. Die Kirche weiß, wie viele Bedingtheiten auf eure Entscheidung Einfluss genommen haben können, und sie bezweifelt nicht, dass es sich in vielen Fällen um eine leidvolle, vielleicht dramatische Entscheidung gehandelt hat. Die Wunde in eurem Herzen ist wahrscheinlich noch nicht vernarbt. Was geschehen ist, war und bleibt in der Tat zutiefst unrecht. Lasst euch jedoch nicht von Mutlosigkeit ergreifen, und gebt die Hoffnung nicht auf. Sucht vielmehr das Geschehene zu verstehen und interpretiert es in seiner Wahrheit. Falls ihr es noch nicht getan habt, öffnet euch voll Demut und Vertrauen der Reue: der Vater allen Erbarmens wartet auf euch, um euch im Sakrament der Versöhnung seine Vergebung und seinen Frieden anzubieten. Ihr werdet merken, dass nichts verloren ist, und werdet auch euer Kind um Vergebung bitten können, das jetzt im Herrn lebt. Mit Hilfe des Rates und der Nähe befreundeter und zuständiger Menschen werdet ihr mit eurem erlittenen Zeugnis unter den beredtesten Verfechterinnen des Rechtes aller auf Leben sein können. Durch euren Einsatz für das Leben, der eventuell von der Geburt neuer Geschöpfe gekrönt und mit der Aufnahme und Aufmerksamkeit gegenüber dem ausgeübt

³⁸ Papst PAUL III., Konzil von Trient, *Dekret über die Rechtfertigung*, Kapitel 11, DH 1536. Vgl. noch die Kanons 18 („Wer sagt, die Gebote Gottes seien auch für einen gerechtfertigten und unter der Gnade stehenden Menschen unmöglich zu beobachten: der sei mit dem Anathema belegt“) und 22 („Wer sagt, der Gerechtfertigte könne ohne die besondere Hilfe Gottes in der empfangenen Gerechtigkeit verharren, oder er könne <es> mit ihr nicht: der sei mit dem Anathema belegt“) der 6. Sessio, DH 1568; 1572.

wird, der der Nähe am meisten bedarf, werdet ihr eine neue Betrachtungsweise des menschlichen Lebens schaffen.“³⁹

Fazit: Es scheint also, dass die Kirche den Menschen, die durch die Hölle der Abtreibung gegangen sind, helfen kann; dem Menschen hingegen, der sich noch in der kritischen Lebenssituation vor der Abtreibung befindet, kann sie eine brauchbare Hilfe nur auf theoretischer Ebene anbieten.

³⁹ EV 99.

EUTHANASIE ODER HOSPIZ

HANS ROTTER¹

Abstract. While public opinion i.e. the attitude of healthy or only slightly ill persons tends to be increasingly in favor of euthanasia, the position of those suffering of severe diseases is radically dissimilar. Only an insignificant minority will express a certain and lasting wish to be helped to die. The reason of this different stance lies in the fact that humans commonly manifest lasting hope in respect to the meaning of life. The present study deals with the issues of distinction, personal criteria, psychological and juridical aspect raised by euthanasia.

In den Ländern Westeuropas sprechen sich in verschiedenen Befragungen zwischen 50 und 75% der Bevölkerung für eine Liberalisierung der Euthanasie² aus. Dabei ist zu bedenken, dass die Lebenserwartung der Bevölkerung ständig und rasch ansteigt und die Betreuung und Pflege der alten Menschen immer mehr Mühen und Kosten verursachen. Oft sind Angehörige dazu nicht vorhanden oder nicht mehr in der Lage, so dass öffentliche Institutionen diese Aufgabe übernehmen müssen und dafür sehr hohe Kosten aufwenden. Das erzeugt eine entsprechende öffentliche Meinung, der sich dann auch der Gesetzgeber anzupassen neigt.

Während die öffentliche Meinung, d.h. die Meinung der Gesunden oder leicht kranken Menschen mehr und mehr positiv zur Euthanasie eingestellt ist³, ist die bei den schwer Kranken und Pflegebedürftigen offenbar ganz anders. Es gibt viele Sterbeforscher, die der Meinung sind, dass ein echter Wunsch nach Euthanasie bei ihren Patienten entweder überhaupt nicht, oder nur sehr selten vorkommt. Bei einer Ärzteversammlung, an der ich teilgenommen habe, berichtete ein Arzt, er habe in über 1000 Fällen sterbende Patienten betreut, darunter haben etwa 1-2 Patienten den Wunsch nach Euthanasie gehabt. Während also bis zu 75% der Gesunden die Liberalisierung der Euthanasie wollen, sind es bei den eigentlich Betroffenen bis zu 2 pro Mille!⁴

¹ Theologische Fakultät der Leopold Franzens Universität, Innsbruck, Österreich, prof. em.

² Grundsätzliches zur Euthanasie vgl. *Sterbehilfe*, in ³*LThK* 9, 976–981; *Euthanasie*, in TRE Bd. 10, 551–557; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod“*, Regensburg, 1991; Gabriele WOLFSLAST, Christoph CONRADTS (Hrsg), *Textsammlung Sterbehilfe*, Berlin, 2001; Helmut WEBER, *Spezielle Moraltheologie*, Graz, 1999, 209–233.

³ Helmut WEBER, ebd., 217.

⁴ Markus von LUTTEROTTI, *Ärztlicher Heilauftrag und Euthanasie*, in Albin ESER (Hg.), *Suizid und Ethik als human- und sozialwissenschaftliches Problem*, Stuttgart, 1976, 295: „Es ist weiter auf die Erfahrungen von Twycross im St. Christophers Hospiz hinzuweisen, der sagte, dieser Wunsch würde vielleicht zwei- bis dreimal im Jahr in indirekter Form an ihn herangetragen. Aber so gut wie immer wäre dies nur ein Wunsch nach besserer und wirksamerer Hilfe.“ – „Ebenso kommt Sporken zur Ansicht, dass der Wunsch eines Kranken nach Euthanasie in 99% der Fälle nicht wörtlich gemeint sei.“ – Ebd., 295.

Bei den Gesunden ist das Hauptmotiv zu Gunsten der Euthanasie offenbar die Angst vor der Hilflosigkeit, vor den Schmerzen und auch vor der Einsamkeit schwer kranker Patienten. Hilflosigkeit und Einsamkeit sind eher Zeichen des Versagens der menschlichen Gesellschaft als unvermeidliche Notwendigkeiten oder gar Wünsche der Sterbenden. Auf das Problem der Schmerzen ist später noch einzugehen.

Bezüglich der Einstellung der schwer kranken Patienten löst es vielleicht Erstaunen aus, dass unter ihnen der Wunsch nach einer aktiven Euthanasie so selten sein soll. Natürlich kann man von Kranken oft hören, dass sie bald einmal sterben wollen. Das ist aber kein Wunsch nach Suizid oder Euthanasie, also nach einer gewaltsamen Tötung des eigenen Lebens.

Der Freiburger Arzt Markus von Lutterotti⁵ berichtet: „Die Erfahrungen wurden in einem Pflegeheim gesammelt, in dem viele terminale Patienten ihre letzte Lebensphase verbringen. Bei 74 dieser Schwerkranken hatte man den Eindruck, sie wollten um Abkürzung des Sterbeprozesses, d.h. um aktive Euthanasie bitten. Mit 50 aus diesen 74 Kranken wurde ein gutes und beruhigendes Gespräch geführt. Man besprach ihre Probleme und Möglichkeiten zu anderer, besserer Hilfe. Dies genügte schon, um die Kranken wieder in ihr seelisches Gleichgewicht zu bringen. Es blieben noch 24 Kranke übrig, die innerlich stabil schienen und bei denen man meinte, sie hätten den Wunsch nach aktiver Euthanasie, wenn auch indirekt, so doch dem Arzt deutlich geäußert. Nach reiflicher Besprechung zwischen Arzt, Seelsorger, Psychotherapeuten, Psychologen wagte man versuchsweise auf diese Bitte einzugehen und zwar durch ein offenes Gespräch. Das Ergebnis war unerwartet und erschütternd: alle 24 dieser Terminalkranken erschranken sehr und zwar allein aus der Tatsache, dass man auf ihre Bitte einging, so als ob sie wirklich um aktive Euthanasie gebeten hätten. Die Patienten waren entsetzt, dass ihr Arzt, der sie betreute, diese Bitte todernst nahm. Bei 20 Kranken dauerte es tagelang, bis das gebrochene Vertrauen wiederhergestellt war, bei 4 dieser Patienten ist es überhaupt nicht mehr gelungen. Die Untersuchungen wurden daraufhin abgebrochen, weil sie ethisch nicht mehr zu verantworten waren.“⁶ Diese Ergebnisse wurden von ähnlichen Beobachtungen aus anderen Anstalten bestätigt.

Die Sterbeforscherin Dr. Monika Renz hat festgestellt, dass der Wunsch nach Euthanasie, wenn er in sehr seltenen Fällen auftritt, für eine Phase des Sterbeprozesses charakteristisch ist und dann mit dem Ende dieser Phase auch wieder verschwindet.⁷

Der frühere Wiener Gesundheitsstadtrat Sepp Rieder berichtet in einer Fernsehsendung, dass er im Krieg einen schweren Bauchschuss erlitten hat und fürchterliche Schmerzen verspürte. Er bat dann seine Kameraden, seinem Leben

⁵ Markus von LUTTEROTTI, *Menschenwürdiges Sterben. Kann sich die Gesellschaft auf das Gewissen des Arztes verlassen?*, Freiburg, 1998, 106f.

⁶ Angaben aus einem Vortrag von 1974.

⁷ Vgl. Monika RENZ, *Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung*, Paderborn, 2000.

doch mit einer Kugel ein Ende zu machen. Heute sei er unendlich dankbar, dass sie das nicht getan haben.

Ich sehe den tiefsten Grund, warum ein echter, dauerhafter Wunsch nach Euthanasie oder auch Suizid bei schwer Kranken so selten ist, letztlich darin, dass der Mensch auf die Sinnhaftigkeit seines Lebens hofft und sich deshalb scheut vor einer aktiven Tötung, die ja letztlich ein Symbol dafür ist, dass das Leben sinnlos ist und deshalb ausgelöscht werden soll.

Der Begriff Euthanasie bedeutet ursprünglich „gut sterben lassen“ oder „guter Tod“ dann auch „gut sterben lassen“. Bei diesem Begriff sind näherhin folgende Verwendungen zu unterscheiden:

1. „Passive Euthanasie“ (Behandlungsabbruch, Behandlungseinstellung): Verzicht auf Anwendung lebensverlängerndes Mittel.

2. „Indirekte Euthanasie“: z.B. Betäubung der Schmerzen mit lebensverkürzender Wirkung der verwendeten Mittel; wie Chemotherapie, Morphin, andere Opiate.

3. „Direkte und aktive Euthanasie“: Durch eine direkte Maßnahme bewirkte Verkürzung des Lebens auf Wunsch bzw. gegen den Willen des Patienten. Meist wird der Begriff in der heutigen Diskussion in diesem Sinn verwendet.

a) *Das Problem der Abgrenzung*⁸: Die Tradition hat die ersten drei Formen der Euthanasie gutgeheißen, insbesondere auch die Anwendung von schmerzlindernden Mitteln, selbst wenn diese als unbeabsichtigte Nebenfolge eine Lebensverkürzung mit sich bringen. Nur die direkt gewollte und aktiv herbeigeführte Verkürzung des Lebens wurde von der Kirche entschieden verurteilt. Allerdings besteht zwischen der erlaubten Hilfe und der unerlaubten Tötung objektiv gesehen kaum ein wesentlicher, sondern eher nur ein gradueller Unterschied. Es ist meist nur eine Frage der Dosierung, ob ein Medikament ausschließlich die Schmerzen lindert, ob es als unbeabsichtigte Nebenfolge auch den Eintritt des Todes beschleunigt oder ob von einer direkten Tötung gesprochen werden muss.

Wenn man ein Medikament zur Linderung von Schmerzen verabreichen und dabei eine geringfügige Verkürzung des Lebens in Kauf nehmen darf und wenn bei sehr großen Schmerzen nur noch eine starke Dosierung des Medikamentes eine Linderung herbeiführt, dann stellt sich die Frage nach dem Kriterium, welche Verkürzung des Lebens dabei nicht mehr in Kauf genommen werden darf. Hier sind die Werte der Schmerzlinderung und der Lebensdauer gegeneinander abzuwägen. Dabei ist aber schon eine bestimmte Bewertung des Lebens und des Leidens vorausgesetzt, die nicht mehr auf bloß objektiven Fakten gründet, sondern auch eine subjektive Vorentscheidung und die theologische Frage nach dem Sinn des Lebens voraussetzt.

Erst recht wird die Abgrenzung von erlaubt und unerlaubt zum Problem, wenn man die traditionelle Auffassung analysiert, dass der Kranke nicht verpflichtet sei, außerordentliche Mittel zur Erhaltung seines Lebens anzuwenden oder anwenden zu

⁸ Zu diesem Thema vgl. Volker Eid, *Freie Verfügung über das eigene Leben?*, in Ders., (Hg.) *Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?*, Mainz, 1985, 74f.

lassen. Man kann nicht objektiv genau feststellen, wie viel Schmerzen und Belastungen dem Kranken zugemutet werden können. Ebenso wenig lässt sich objektiv angeben, welche Aufwendungen der Staat für die Krankenhäuser vornehmen müsste, um jedem Patienten alles zu bieten, was zur Erhaltung seines Lebens wünschenswert wäre. Hier müssen immer verschiedene Interessen wirtschaftlicher, personeller usw. Möglichkeiten gegeneinander abgewogen werden und das Ergebnis hängt dann eben sehr davon ab, wie man das menschliche Leben an sich einschätzt.

b) *Personale Kriterien*: Wenn man objektive Kriterien dafür angeben will, was das Tötungsverbot hinsichtlich der Euthanasie noch zulässt und was es verbietet, dann löst sich diese Grenze umso mehr auf, je genauer man sie analysiert. Gibt es aber nicht subjektive Kriterien, die hier weiterführen? Tatsächlich finden sich in den Argumenten der traditionellen Morallehre verschiedene Aussagen, die eine mehr subjektive Qualität der Stellungnahme betreffen.

Der Wert des menschlichen Lebens ist ja letztlich nicht ohne eine transzendente Sinngebung, also nicht ohne Beziehung des Menschen zu einem absoluten Sein, zu Gott zu bestimmen.⁹ Wenn es einen Gott gibt, der den Menschen geschaffen hat und ihn liebt, dann bekommt das Leben des Menschen dadurch einen neuen Sinn. Der Mensch ist da, um Gott die Ehre zu geben und so sein Heil zu finden. Von einer solchen Sinngebung her, wie sie der *Glaube* an Gott fordert, erhält nun das menschliche Leben einen neuen Wert, der sich auch in sittlichen Entscheidungen gegenüber diesem Leben ausdrücken muss. Die Frage, ob sich ein weiteres Leben noch lohnt oder nicht, kann nun nicht mehr bloß in einer Abwägung der vor auszusehenden Freuden und Schmerzen beantwortet werden, denn der Wert des Lebens liegt eben nicht mehr bloß in der Möglichkeit, für sich selbst angenehme Tage zu haben, sondern entscheidend in einer theologischen Sinngebung.¹⁰

Weiter ist zu bedenken, inwiefern die Verpflichtung zu christlicher *Hoffnung* eine vorzeitige freie Beendigung des menschlichen Lebens verbietet. Rein innerweltlich betrachtet können natürlich im Leben Situationen kommen, in denen nichts mehr zu erhoffen ist als vielleicht eine kurze Zeit schweren Leidens. Warum sollte der Menschen diese Zeit nicht in Freiheit abkürzen dürfen? Hier ist zu bedenken, dass der gläubige Christ im menschlichen Leben nicht nur eine in sich dann gleichgültige Probezeit für sein ewiges Heil sieht, sondern dass sich ihm die Gnade Gottes in jeder Stunde seines Lebens, in guten wie in schlimmen, anbietet. Das Leben wegzuerwerfen, weil es einem nicht mehr lebenswert erscheint, widerspricht deshalb dem christlichen Glauben. Es kann kein lebensunwertes Leben geben solange der Mensch Gott liebt und auf ihn hofft.

⁹ Vgl. dazu *Leben*, in ³*LThK* 6, 708–717.

¹⁰ Eine gedrängte Darstellung dieser Thematik: Art. *Sinn*, in ³*LThK* 9, 619–623 (besonders zu beachten sind die dortigen Literaturangaben).

Schließlich ist die Euthanasie auch vom Aspekt der *Liebe* her zu bedenken. Zwar gibt es Situationen, in denen ein Kranker den Mitmenschen nur noch zur Last zu fallen scheint und es als ein Akt selbstloser Nächstenliebe betrachtet werden könnte, wenn er sein Leben beendet. Aber es geht ja in der Nächstenliebe nicht nur darum, den Mitmenschen materielle Hilfe zu geben oder sie von materiellen Belastungen zu befreien. Das Glück des menschlichen Lebens ist nicht allein im Materiellen zu finden. Glücklich kann ein Mensch nur dann sein, wenn er lernt, seinen Egoismus zu überwinden und zu lieben. Dazu bedarf es einer Erfahrung des Lebenssinnes, der über bloß innerweltliche Werte hinausgeht. Deshalb verlangt Nächstenliebe, dass man auch andere zu Liebe und Glaube hinführt. Das wird man am besten gerade dadurch tun können, wenn man ein Zeugnis von Liebe und Glaube gibt.

Wenn jemand meint, aus bloßer Rücksicht auf die materielle Belastung der Umgebung seinem Leben ein Ende setzen zu sollen, dann gäbe er dadurch kein Zeugnis seines Glaubens, d.h. für die letzte theologische Sinngebung seines Daseins, sondern diese Handlung könnte entweder als bloße Verzweiflung gegenüber dem Leid oder als solch eine Bewertung des Lebens erscheinen, in dem die finanzielle Aufwand und Arbeitslast oberste Kriterien bilden. Die Freigabe der Euthanasie könnte also indirekt die Unfähigkeit zu leiden und mitzuleiden merklich fördern. Wenn hingegen der Kranke sein Leben auch weiterhin erträgt, weil er an die Gnade Gottes glaubt und so auch in seinem Leid noch einen Sinn sieht, dann kann er damit seiner Umgebung ein Zeugnis des Glaubens geben, aus dem vielleicht sehr viel Kraft ausgeht. Dieses Zeugnis ist eindeutig wertvoller als bloß materielle Gesichtspunkte, wobei freilich die Aussage der Tradition, dass übermäßige Aufwand (auch in materieller Hinsicht) nicht gefordert ist, zu berücksichtigen ist.

c) *Psychologische Aspekte*: Es ist psychologisch kein wesentlicher Unterschied, ob jemand unmittelbar Hand an sich legt oder den Arzt um die tödliche Spritze bittet¹¹. Worum handelt es sich, wenn ein Kranker die Euthanasie wünscht?

Daraus ergibt sich:

1) Wenn ein gesunder Mensch sich für Euthanasie ausspricht, ist damit nicht gesagt, dass er selbst im Augenblick schwerer Krankheit bei diesem Wunsch bleibt. Deshalb sind z.B. Verfügungen fragwürdig, die ein Gesunder für den Fall einer schweren Erkrankung trifft!

2) Der Wunsch nach Euthanasie hat beim Schwerkranken gewöhnlich nicht den wörtlichen Sinn, sondern ist als Signal aufzufassen, dass er mehr Aufmerksamkeit und Hilfe braucht. Diesen Wunsch einfach wörtlich zu nehmen, wäre ein anthropologisches Fehlurteil.

3) Der Wunsch nach Euthanasie beim Schwerkranken ist ähnlich zu interpretieren wie der Zustand eines Suizidkandidaten. Es geht hier nicht um eine positiv werthafte, menschliche Freiheitsentscheidung, sondern um eine augenblickliche

¹¹ Vgl. dazu die Studien über psychologische Aspekte des Suizids: A. HOLDEREGGER, *Suizid und Suizidgefährdung*, Freiburg, 1979; E. RINGEL, *Der Selbstmord*, Wien, 1953.

Unfähigkeit, die Last des Weiterlebens zu bejahen. Der Arzt hat diese Situation nicht so zu interpretieren, dass er einfach dem Willen des Patienten entspricht, sondern er hat zu versuchen, die Lage des Patienten durch entsprechende Hilfeleistung so zu ändern, dass es dem Patienten wieder möglich ist, sie anzunehmen.

Euthanasie kann wie Selbsttötung auch als Akt der Aggression gegen sich selbst gedeutet werden. Der Journalist Peter Michael Lings berichtet (Profil 21, Mai 1984), er habe früher als Gerichtssaalberichterstatter gearbeitet und festgestellt, dass in einem Viertel der zahllosen Mordprozesse der Täter von einem gescheiterten Selbstmordversuch direkt zum Mord geschritten sei. Die Aggression musste nur umgepolt werden. Es handelt sich deshalb auch bei der Euthanasie um eine aggressive Verachtung des menschlichen Lebens, in diesem Fall des eigenen Lebens.

Es geht im Wunsch nach Euthanasie übrigens nicht primär um körperliche Schmerzen. Das Problem der Schmerzen wird oft überschätzt, insbesondere von den Gesunden. Sie haben Angst vor Krankheit, vor Schmerzen und vor dem Tod. Sie meinen, dass man durch Euthanasie dieses Problem aus der Welt schaffen kann. In Wirklichkeit ist es heute medizinisch fast immer möglich, Schmerzen wirksam zu bekämpfen. Es kann allerdings sein, dass der Patient selbst gar nicht möchte, dass seine Schmerzen mit den stärksten Mitteln gedämpft werden, weil er in seinem Bewusstsein nicht zu sehr beeinträchtigt werden möchte. Umgekehrt ist es möglich, dass ein Patient deshalb über starke Schmerzen klagt, weil er das Gefühl hat, zu wenig umsorgt zu werden. Der Wunsch nach Euthanasie ist deshalb oft verdächtig. Man spricht davon, dass nur 15% der Angehörigen bei den Sterbenden bleiben, und man den Sterbenden meist allein lässt! Das gilt besonders für die städtische Bevölkerung. In dem Krankenhaus, in dem ich arbeite, ist es meist anders. In Tirol ist es meist noch möglich, die Angehörigen rechtzeitig zu benachrichtigen und an das Sterbebett zu holen.

Wenn man von einem „Recht auf Tod“ spricht, so kann das nicht bedeuten, dass der Mensch das Recht habe, seinem Leben ein Ende zu setzen, weil er es für sinnlos hält. Es kann aber bedeuten, dass man auf Anstrengungen und Hilfeleistungen verzichtet, die ein Leben um jeden Preis verlängern wollen, weil man zu Endlichkeit und Tod nicht ja sagen möchte. Dabei wird es auch eine Rolle spielen, ob dieses Leben seine natürlichen Kräfte erschöpft hat, ob ein Mensch noch Verantwortung für andere trägt und ob er mit sich selbst und mit Gott Frieden gefunden hat.

Für die konkrete Behandlung eines Sterbenden ist wichtig, dass man ihm hilft, seine Situation personal anzunehmen. Dazu braucht es die nötige Ruhe und einen entsprechenden menschlichen Beistand. Die Ruhe sollte in der Regel nicht durch zu viel technische Maßnahmen beeinträchtigt werden, auch wenn man dadurch dem Tod noch einige Stunden oder vielleicht auch Tage abringen könnte.

In den notvollen Stunden des Sterbens kann auch das Suchen nach der rechten Begegnung mit Gott besonders drängend werden. Es kann dem Sterbenden eine große Hilfe sein, wenn man mit ihm betet und ihm in seiner religiösen Not einen Trost anbietet. Freilich ist dabei Aufdringlichkeit zu vermeiden. Wenn man den

Kranken beunruhigen und verärgern würde, dann wäre es besser, solche Versuche zu unterlassen. Denn für das Sterben ist die existentielle Haltung entscheidender als die Frage, ob eine ausdrückliche Versöhnung mit der Kirche gelingt, der vielleicht manche Vorurteile und schlimme Erfahrungen im Wege stehen.

Natürlich kann der Sterbende, besonders wenn das Bewusstsein schon geschwächt ist, keine hochtheologischen spekulativen Gespräche über die Gottesfrage mehr führen. Er braucht eine Ausdrucksweise, die ihm vertraut ist. Besonders ansprechbar ist der Kranke oft für Symbole, für das Kreuzzeichen beim Krankensegen, einen Händedruck oder ähnliche Ausdrucksformen.

d) *Zur juristischen Problematik:* Die Zulassung der Euthanasie würde juristisch größte Schwierigkeiten bereiten. Eine unabdingbare Voraussetzung wäre jedenfalls der entsprechende Wille des Patienten. Aber wenn ein unheilbar Kranker unter dem Einfluss schwerer Medikamente seine Tötung verlangt, ist er ja nicht mehr in ausreichendem Maß Herr seiner eigenen Entscheidungen. Deshalb hat man gemeint, Euthanasie dürfe nur dort zugelassen werden, wo jemand sich schon wesentlich früher in Freiheit dafür entschieden hatte und diesen Willen in einer rechtlichen Verfügung niedergelegt hatte. Aber woher weiß man, dass der Patient, der früher diesen Willen gezeigt hatte, ihn noch bis in die Gegenwart festhält? Es kann durchaus sein, dass er jetzt gerne weiterleben würde, wenn man sich um ihn genügend kümmern und ihm helfen würde.

Die gesetzliche Zulassung der Euthanasie könnte auch sehr leicht zu einem massiven Druck der Umgebung auf den Patienten führen. Wenn z.B. der Patient längerer und aufwendiger Pflege bedarf, kann er leicht denken, seine Angehörigen wären froh, wenn er endlich der Beendigung seines Lebens zustimmen würde. Vielleicht würden sogar manche Angehörige eine solche Meinung durchblicken lassen. Das könnte den Schwerkranken schließlich in den Tod treiben. Umgekehrt kann die anscheinend freigewollte Euthanasie zu schweren Gewissensbelastungen der Angehörigen führen. Denn sie werden vielleicht nicht mit Unrecht vermuten, dass der Kranke nur deshalb dieses Ende gewählt habe, weil sich die Angehörigen seiner nicht genügend angenommen hatten.

Grundsätzlich ist eben ein solcher Patient nie völlig unabhängig von den Mitmenschen und steht unter dem entscheidenden Einfluss seiner Umgebung. Das bedeutet, dass er zu einer unabhängigen freien Entscheidung praktisch meist nicht fähig ist und deshalb auch vor negativen Maßnahmen geschützt werden muss.

Zusätzlich wäre es außerordentlich schwierig, hier Missbrauch und Schuld nachzuweisen. Wie will man eindeutig beweisen, ob ein Arzt die Euthanasie an einem Patienten auf dessen wirklichen Wunsch hin vorgenommen hat oder seine Entscheidung in einer Situation getroffen hat, in der der Patient geistig nicht voll bei Kräften war?

Ein weiteres Problem: Wenn man Euthanasie einmal rechtlich zulässt, können sich gefährlichste Weiterungen ergeben. Es ist dann nicht mehr einzusehen, warum man die vermeintliche Gnade einer solchen Handlung nicht auch Patienten erweisen soll, von denen man überzeugt ist, dass sie nie mehr zu klarem

Bewusstsein zurückkehren werden. Dann wird sich auch die Versuchung nahe legen, etwa schwerbehinderte Kinder nach der Geburt zu töten oder alte und kranke Menschen, die volkswirtschaftlich nichts mehr bringen, in den Tod zu schicken. Die Einschränkung, dass eine Tötung nur auf eigenes Verlangen erlaubt sein soll, zieht logisch und psychologisch keine ausreichende Grenze.

Es geht in der Frage der Euthanasie nicht bloß um irgendeine Einzelnorm, deren Aufweichung man zwar mit Bedauern, schließlich aber doch mit Geduld hinnehmen kann. Hier kommen vielmehr die Grundlagen dessen ins Spiel, was man bisher unter abendländischem Humanismus verstanden hat.

Wir haben in der Rechtssprechung in Europa einen Einbruch erlitten: Die Niederlande, Belgien und Frankreich haben in der Sache der Euthanasie entsprechende Gesetze erlassen in Richtung einer Liberalisierung. Die Schweiz erlaubt, dass Ärzte Betäubungsmittel in tödlicher Dosis bereitstellen, die der Patient dann selbst einnimmt.

Inzwischen hat sich aber durch das Vordringen der Hospiz-Bewegung eine gewisse Wendung ergeben.¹² Hier geht man nicht von den Ängsten gesunder Menschen aus, sondern unmittelbar von den Wünschen und Bedürfnissen der Schwerkranken. Man bietet Palliativmedizin an, d.h. eine Medizin, die nicht mehr versucht, den Kranken gesund zu machen, was eben in vielen Fällen nicht mehr möglich ist, sondern eben /palliative/ Medizin die lindern und die Lebensqualität des Patienten verbessern will. Man achtet besonders auf eine gute Schmerztherapie, die ja heute so weit fortgeschritten ist, dass in der Regel niemand mehr unter unerträglichen Schmerzen leiden muss.¹³

Und schließlich geht es im Hospizgedanken darum, dass der Patient im Idealfall in seinem gewohnten Zuhause verbleiben kann und jedenfalls viel menschliche Zuwendung bekommt, – auch durch das Pflegepersonal, die Seelsorge und verschiedene Möglichkeiten personaler Betreuung.

Man unterscheidet ein stationäres Hospiz von einem ambulanten Hospiz und kennt dann viele Zwischenformen. Es hat sich gezeigt, dass diese Form einer Betreuung für den Patienten weit anziehender und befriedigender ist als der letztlich unmenschliche Ausweg der Euthanasie.

Es wird entscheidend sein, wieweit in der Bevölkerung eine Meinungsbildung möglich ist, die nicht versucht, den Gedanken des Todes zu verdrängen und leidvolles Sterben durch einen tödlichen Eingriff auszuschalten, oder ob es gelingt, auf den Patienten, seine Anliegen und Bedürfnisse wirklich einzugehen und einen menschenwürdigen Abschied von dieser Welt zu ermöglichen.

¹² Dazu H. POMPEY, Art. *Hospiz, Hospizbewegung*, in ³LThK 5, 288; Ders., *Sterbende nicht allein lassen – Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung*, Mainz, 1996.

¹³ Vgl. WEBER, ebd., 230.

VIKTOR E. FRANKL UND DIE MENSCHENWÜRDIGE ANTHROPOLOGIE SEINER EXISTENZANALYSE UND LOGOTHERAPIE

JÁNOS VIK¹

Zusammenfassung. Der Arztphilosoph Viktor E Frankl ist der Gründer der Existenzanalyse und Logotherapie, die neben der Psychoanalyse Sigmund Freuds und der Individualpsychologie Alfred Adlers als die Dritte Wiener Schule der Psychotherapie bezeichnet werden können. Frankl ist der Meinung, dass eine allgemeine Besinnung auf die tiefsten Grundlagen menschlicher Existenz unausweichlich zur Erkenntnis der geistigen Dimension führt. Aufgrund dieser genuin menschlichen Dimension sucht der Mensch den Sinn seines Lebens und trachtet danach, in jeder konkreten Lebenssituation den Sinn zu finden und zu erfüllen. Frankl baut demnach in seiner Existenzanalyse und Logotherapie auf eine bewusst reflektierte Anthropologie. Diese Anthropologie zeigt sich gleichwohl als menschenwürdig, weil sie den Menschen über seinen Triebgebundenheit hinaus als geistige Person ernst nimmt. Als geistige Person behauptet sich der Mensch durch sein Bewusstsein und seine Freiheit. Da der Mensch infolgedessen Leib und Seele (Psyche) hat, aber geistige Person ist, lässt sich das wahre Bild vom ganzen Menschen für Frankl im folgenden Satz zusammenfassen: Der Mensch ist eine leiblich-seelisch-geistige Einheit und Ganzheit. Das Wesen seiner Geistigkeit besteht indessen im Bei-Sein qua Intentionalität, d. h. in der Möglichkeit des geistig Seienden, ‚bei‘ anderem Seienden zu ‚sein‘. In seinem ‚psychiatrischen Credo‘ formuliert Frankl seinen Glauben an die Unversehrtheit der geistigen Person sogar in den schwersten leiblichen oder leibseelischen Krankheiten. Darin sieht er auch die Annahme der Unsterblichkeit des Geistigen als begründet an. Allerdings kann der Arzt Viktor E. Frankl von der Existenz der geistigen Person jenseits deren Koexistenz mit dem Psychophysikum – in Analogie zur ‚negativen Theologie‘ und im Sinne einer ‚negativen Noologie‘ – nur die negative Aussage anstellen: Sterblich ist sie nicht.

1. Der ‚Homo psychologicus‘ des 20. Jahrhunderts und die heterogene Entwicklung der Psychologie als Wissenschaft

Als relevanter Ausgangspunkt dieser Arbeit kann die Aussage betrachtet werden, die von dem amerikanischen Historiker und Kulturkritiker Christopher Lasch stammt: Als Zeitgenosse beschreibt er trefflich unsere Zeit als das Zeitalter der Therapien; denn es ist gekennzeichnet durch eine „Verdrängung des religiösen durch therapeutisches Denken“²: „Das zeitgenössische Klima ist eben nicht

¹ Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland.

² Ch. LASCH, *Das Zeitalter des Narzissmus*, München, 1986, 23. Vgl. dazu auch den Artikel: B. MAHAN, *Therapeutisches Bewusstsein und christlicher Glaube. Eine Interpretation aus den USA*, in *Concilium* 6 (1982), 432–439.

religiös, sondern therapeutisch. Heute sehnen die Menschen sich nicht nach Erlösung, geschweige denn nach der Wiederherstellung eines goldenen Zeitalters, sondern nach dem Empfinden, der momentanen Illusion von persönlichen Wohlbefinden, von Gesundheit und seelischer Geborgenheit.³ Auch die Religion selbst wird „zunehmend auf ihren ‚therapeutischen‘ Wert hin befragt, d. h. auf ihren Nutzen für Gesundheit und ‚Glück‘ des Individuums“⁴, wobei sich in dieser Fragestellung letzten Endes eine fundamentale Dissoziation von religiösem Heils- und therapeutischem Glücksbegriff zu zeigen scheint.

Unter den Humanwissenschaften kommt der Psychologie bzw. der Psychotherapie eine besondere Rolle deshalb zu, weil sie sich im letzten Jahrhundert mit einem „hohem Selbstanspruch hinsichtlich der kurativen und gesellschaftsverändernden Effizienz ihrer Methodik und Praxis“⁵ etabliert hat. Die Praxis der Psychotherapie weiß sich „gleichsam einem ‚pastoralen‘ Imperativ unterstellt, nämlich der Förderung persönlicher Entwicklung und Verwandlung des Einzelnen zur möglichst spaltungsfrei-ganzheitlichen Persönlichkeit. Das Ideal der Heilung ist nach wie vor Maxime psychotherapeutischen Wirkens“⁶.

Von Angst, Depressionen, vagen Missgestimmtheiten und dem Gefühl innerer Leere gequält, sucht der Homo psychologicus des 20. Jahrhunderts weder individuelle Selbsterhöhung noch die Transzendenz, sondern den Seelenfrieden, und das unter zunehmend schwierigen Bedingungen. In seinem Ringen um Gemütsruhe sind seine Hauptverbündeten nicht etwa Priester, populäre Verkünder des ‚Hilf-dir-Selbst‘ oder Erfolgsbilder wie beispielsweise Industriekapitäne, sondern Therapeuten; ihnen wendet er sich in der Hoffnung zu, das moderne Äquivalent von Erlösung zu finden: ‚psychische Gesundheit‘.⁷

Die weiter oben angesprochene Verdrängung des Religiösen durch therapeutisches Denken zeigt sich im Verlauf der hundertjährigen Denk- und Wirkungsgeschichte der Psychologie und der Psychotherapie – eine Geschichte, die „eine keineswegs homogene Entwicklung“⁸ aufzeigt⁹. Es besteht nämlich trotz der heterogenen Entwicklung die folgende „grundsätzlich gemeinsame Optik“ unter den meisten anerkannten Psychotherapien: „Sie kommen alle unausgesprochen darin überein, dass der Mensch endlich und nur endlich ist, dass die metaphysische Dimension für den therapeutischen Prozess *wesentlich* irrelevant ist. Wer als Psychotherapeut im Rahmen der kassenärztlichen Versorgung praktizieren möchte,

³ Ch. LASCH, *Das Zeitalter des Narzissmus*, 23.

⁴ E. MÖDE, *Die neue Einsamkeit der Postmoderne*, München, 1995, 53.

⁵ Ebd., 55.

⁶ Ebd.

⁷ LASCH, *Das Zeitalter des Narzissmus*, 29.

⁸ E. MÖDE, *Die neue Einsamkeit der Postmoderne*, 55.

⁹ Zur Einführung in die Psychologie der Gegenwart und ihre Probleme, bzw. zur Geschichte der Psychologie vgl. grundsätzlich das Werk von L. J. PONGRATZ, *Problemgeschichte der Psychologie*, München, ²1984.

darf dies um den Preis der *Metaphysiklosigkeit*¹⁰. Allerdings kann hier mit Christopher Lasch weiter festgestellt werden, dass diese Art von Therapie nicht deshalb „eine Gegenreligion“ bildet, „weil sie sich an rationale Erklärungen oder wissenschaftliche Heilmethoden hält, wie ihre Verfechter uns glauben machen wollen, sondern weil die moderne Gesellschaft ‚keine Zukunft‘ kennt und deswegen an nichts denkt, was über ihre unmittelbaren Bedürfnisse hinausgeht.“¹¹

Im Hintergrund dieser jeglichem metaphysischen Bezug ausweichenden, ‚impliziten‘ Anthropologie der meisten Psychotherapien steht die Ausgangsbasis der Psychologie als Humanwissenschaft im 19. Jahrhundert und das damit eng zusammenhängende Wissenschaftlichkeitsverständnis. Je mehr sich das naturwissenschaftliche Denken in der Psychologie durchsetzte, um so mehr trat der Seelenbegriff zurück.¹² Diese den Naturwissenschaften damals gemeinsame Ausgangsbasis kann indessen im Materialismus, als einer extrem populären philosophischen Prämisse auf den gemeinsamen Nenner gebracht werden: „Der Materialismus erblickt in der Seele eine Funktion der Materie oder diese selbst.“¹³ Wiewohl diese extremen philosophischen Voraussetzungen der Psychologie so schon lange nicht mehr gelten, wirken sie dennoch weiter, insofern die psychotherapeutische Versorgung in der letzten Zeit zu „einem rivalitären Verdrängungsmarkt“¹⁴ geworden ist: Den abgedrängten Psychotherapien wird nämlich der Mangel am Nachweis der Wissenschaftlichkeit vorgeworfen, wobei die als Maßstab geltende psychotherapeutische Wissenschaftlichkeit ihrerseits das Aufweisen einer ätiologisch orientierten Diagnostik und einer methodisch definierten Intervention fordert. Die inhaltliche Bestimmung dieser beiden Kriterien psychotherapeutischer Wissenschaftlichkeit fixiert aber eine ätiologisch-historisch ausgerichtete Hermeneutik, die metaphysisch fundierte Psychotherapien als „methodisch unzureichend“ disqualifiziert.¹⁵

Der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit wird von der akademischen Psychologie in einigen Ländern auch gegenüber Sigmund Freud, bzw. der Psychoanalyse erhoben. Diesem Vorwurf liegt ein methodischer Dissens zugrunde: Denn die Psychoanalyse setzt beim Motiv an – ein Ansatz, der von der akademischen Psychologie einerseits und von der Verhaltenstherapie andererseits als unwissenschaftlich, weil nicht empirisch und darum nicht objektiv betrachtet wird. Umgekehrt kritisiert die Psychoanalyse einen zu engen, nur für die Naturwissenschaft angemessenen positivistischen Wissenschaftsbegriff der Universitätspsychologie und der Verhaltenstherapie.¹⁶ Dem Ansatz Sigmund Freuds beim Motiv ist nämlich „nicht in erster Linie eine Lehre“ zu verdanken, sondern eine Methode, „die die Tür

¹⁰ E. MÖDE, *Die neue Einsamkeit der Postmoderne*, 58.

¹¹ LASCH, *Das Zeitalter des Narzissmus*, 29.

¹² Vgl. dazu J. PONGRATZ, *Problemgeschichte der Psychologie*, 71ff.

¹³ F. DORSCH, *Psychologisches Wörterbuch*, Bern, 1976, 361, zitiert nach E. MÖDE, 56.

¹⁴ MÖDE, *Die neue Einsamkeit der Postmoderne*, 59.

¹⁵ Ebd., 60f.

¹⁶ Vgl. TH. PHILIPP, *Die theologische Bedeutung der Psychotherapie*, 37.

zur wissenschaftlichen Einsicht in das Innenleben des Menschen öffnet“¹⁷. Der wissenschaftliche Strenge und Konzentration auf systematische Einsicht in die Logik des Seelischen, die bis heute ein bestimmendes Element der an Freud orientierten Psychoanalyse geblieben ist, geht die epochale Grundoption Freuds voraus, „gefühlte Wirklichkeit als einen ursprünglichen Zugang zur Wahrheit des Menschen neben sinnlicher Wahrnehmung und logischer Ableitung anzuerkennen“¹⁸. So bedeutet die Arbeit Sigmund Freuds einerseits einen grundsätzlichen Bruch mit der materialistischen Medizin, sogar mit dem mechanistischen Denken des 19. Jahrhunderts überhaupt. Andererseits übernimmt er aber vielfach mechanistische Begriffe gerade der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse willen: „Eine vergegenständlichende Tendenz in der psychologischen Begriffsbildung ist in einer mechanistisch denkenden Zeit unvermeidlich. Es gab zur mechanistischen Sprache der Wissenschaft keine Alternative“¹⁹.

Angesichts der bisherigen Ausführungen lässt sich also feststellen, dass man in der psychologischen Wissenschaftstheorie viel Mühe darauf verwandt hat, Kriterien zur Unterscheidung zwischen empirischen und metaphysischen Aussagen zu bestimmen. Merkmale wissenschaftlicher Forschung wurden „durch die Forderungen nach einer präzisen Operationalisierung, intersubjektiver Überprüfbarkeit und Wiederholbarkeit festgelegt. Die beiden normativen, für die Sozialwissenschaften verbindlichen Wissenschaftssäulen der Validität (Gültigkeit) und Reliabilität (Zuverlässigkeit) von Forschungsinstrumenten sind deshalb bis heute uneingeschränkt gültig. In diesem System sind Einsichten metaphysischer Theorien unwissenschaftlich.“²⁰ Diese Entwicklung kann man noch tiefergehend nachvollziehen, wenn man mit Susanne Heine bedenkt, dass „das natur- und realwissenschaftliche Denken [...] sich in einem langen Prozess gegen den zähen Widerstand des ontologischen durchsetzen“ musste, „um jenen zivilisatorischen Fortschritt in die Wege zu leiten, der unsere Kultur geprägt hat. Aus dem kritischen wissenschaftlichen Diskurs entlassen, ist die Ontologie ins Abseits geraten und heute vor allem in Volk, unter Außenseitern, in ‚esoterischen‘ Zirkeln oder in ökologisch motivierten Bürgerinitiativen lebendig.“²¹ In letzter Zeit werden jedoch

¹⁷ Ebd., 181.

¹⁸ Ebd., 36. Die Bedeutung dieser Grundoption Sigmund Freuds lässt sich ganz nur auf erkenntnistheoretischer Ebene erfassen. Denn mit der Annahme der ursprünglichen Wirklichkeit des Gefühls hat Freud „den Begriff des wissenschaftlich Erarbeitbaren und damit des anerkannten Wirklichen überhaupt verschoben“ (ebd., 181).

¹⁹ Ebd., 64. „Darum kann man aus seiner Sprache nicht folgern, Freud habe eine materialistische Reduktion des Seelischen als (Trieb-) Hydraulik versucht. Eine solche Kritik ignoriert das gegenüber dem Denken seiner Zeit Neue, zum Beispiel den symbolischen Anteil des Konversionsbegriffs, den Übertragungsbegriff und die Mehrdimensionalität („Überdeterminiertheit“) des Begriffs des Unbewussten“ (ebd.).

²⁰ M. UTSCHE, *Religionspsychologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung*, in Ch. HENNING, E. NESTLER (Hrsg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie*, Frankfurt am Main, 1998, 117.

²¹ S. HEINE, *Die „Heilige Natur“*. Zur Aktualität ontologischen Denkens in der Psychologie, in Ch. HENNING, E. NESTLER (Hrsg.), *Religionspsychologie heute*, Frankfurt am Main, 2000, 173. (Hier

immer mehr Stimmen laut, die eine erkenntnistheoretische Kritik an der für das erste Jahrhundert Psychologiegeschichte forschungsleitenden, positivistischen Wissenschaftskonzeption fordern. So bestreiten jüngere wissenschaftstheoretische Initiativen „einmütig die Möglichkeit objektiver, ‚metaphysikfreier‘ Erkenntnis, weil jede wissenschaftliche Aussage auf Werten und anthropologischen Voraussetzungen gründet und damit weltanschauliche und ideologische Aspekte enthält.“²² Diese Stimmen scheinen also, einen mehrstufigen Erkenntnisaufbau in der Psychologie zu fördern.

Bemerkenswert und für die Grundlagenforschung weiterführend ist deshalb in diesem Zusammenhang der Ansatz des Wissenschaftstheoretikers Michael Polanyi²³, der zwischen expliziter und impliziter Erkenntnis unterscheidet. Damit wird die „explizite“ als äußerlich wahrnehm- und damit messbare Erkenntnis mit einer neuen Erkenntnisquelle, dem „implizitem Wissen“ ergänzt. „Das implizite Wissen setzt sich u. a. durch die persönliche Weltanschauung, die individuelle Sinndeutung des Daseins, das Menschenbild und eine meist unbewusst erstellte Werthierarchie zusammen“²⁴. Die Berücksichtigung der beiden unterschiedlichen Erkenntnisformen von expliziter und impliziter Erkenntnis bezeichnet einerseits den Versuch, der Komplexität des menschlichen Bewusstsein gerecht zu werden; andererseits kann durch diese deutliche Unterscheidung verhindert werden, dass sich inkompatible Forschungsmethoden vermischen, wobei die wechselseitige Abhängigkeit von aus expliziter Methodik entstandener Theorie und primär aus dem impliziten Wissen stammendem ontologischem Modell anerkannt und berücksichtigt wird.²⁵

2. Frankl und seine Therapie ‚vom Geistigen her‘

Der Versuch, der Komplexität der menschlichen Existenz gerecht werden zu wollen, kann gerade auch als die Hauptmotivation des Beitrags Viktor E. Frankls²⁶

soll auch ein wichtiger Literaturhinweis von Susanne Heine auf die Arbeit von Gaston Bachelard – G. BACHELARD, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, Frankfurt am Main, ²1984 – (eingebundet werden). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die empirische Untersuchung von K.-P. JÖRNS, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen wirklich Glauben*, München, 1997. Klaus-Peter Jörns ist wider Erwarten auf einen Glaubenstypus gestoßen, den er mit dem Begriff „transzendenzgläubig“ bezeichnet. Dieser Typus kann mit der Vorstellung von einem personalen Gott nichts anfangen. Vielmehr verselbständigt sich die Natur als „dominante[s] Wirkungsfeld der transzendenten Mächte“ (vgl. S. HEINE, *Die „Heilige Natur“*, 161f. – Susanne Heine greift die Ergebnisse von Jörns auf, und versucht, sie kritisch weiterzuführen).

²² M. UTSCH, *Religionspsychologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung*, 121–122. (Vgl. hier bei M. Utsch auch den Hinweis auf zahlreiche Literatur neuer wissenschaftstheoretischen Überlegungen in der Psychologie).

²³ Vgl. M. POLANYI, *Implizites Wissen*, Frankfurt am Main, 1985.

²⁴ M. UTSCH, *Religionspsychologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung*, 121.

²⁵ Vgl. ebd., 122–124: „Wissenschaftlich-psychologische Forschung ist angewiesen auf die Klärung der weltanschaulich bedingten Voraussetzungen. Im Gegenzug ist die implizite Forschung auf die korrigierenden Einsichten empirischer Ergebnisse angewiesen, die weltanschaulich geprägte Hypothesen entweder bestätigen oder widerlegen kann“ (ebd. 122).

²⁶ Zur systematischen Einführung in die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls vgl. die folgenden Werke: E. LUKAS, *Lehrbuch der Logotherapie*, München/Wien, 1997; J. RIEMEYER,

„zur geistigen Problematik der Psychotherapie“²⁷, bzw. seiner Forderung nach einer „Humanisierung der Medizin“²⁸ betrachtet werden. Bereits 1938 schreibt Frankl, dass es „uns immer dringlicher die Forderungen“ entgegentreten, „Weltanschauung und Wertungen bewusst ins psychotherapeutische Handeln einzubeziehen“²⁹. Denn – so Frankl dreiundvierzig Jahre später – „man braucht nur auf die Wortwahl zu achten, deren sich der durchschnittliche Psychotherapeut von heute befleißigt, und man wird merken, wie sehr Mechanisierung und Technisierung ‚die moderne Psychotherapie‘ infiltriert haben; so ist heute der Ausdruck ‚Therapie‘ dem Modewort ‚Strategie‘ gewichen“³⁰.

Was heute not tut, ist [...], dass wir Ärzte uns loseisen von einem veralteten Menschenbild, in dessen Rahmen wir in der Psyche des Menschen einen ‚Apparat‘ und ‚Mechanismus‘ sehen bzw. in der kranken Psyche etwas, das wir zu reparieren haben wie eine Maschine. Wer sich als *Médecin technicien* geriert, beweist nur, dass er im Kranken einen ‚*Homme machine*‘ sieht. Der Medicus humanus aber wird des ‚Homo patiens‘ [...] gewahr, er sieht hinter der Krankheit den leidenden Menschen. Und er wird des Humanissimum gewahr: des Willens zum Sinn, ‚des Ringens um Sinn‘, das vor dem Leiden nicht haltmacht und auch nicht haltmachen soll; denn wir müssen zwischen Leiden und Verzweifeln unterscheiden. Ein Leiden, eine Krankheit mag unheilbar sein; aber der Patient verzweifelt erst dann, wenn er nicht mehr im

Die Logotherapie Viktor Frankls: Eine Einführung in die sinnorientierte Psychotherapie, Gütersloh, 2002; CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*, Darmstadt 2002. Für die Bezeichnung seiner sinnorientierten Psychotherapie verwendet Frankl zwei Begriffe: ‚Existenzanalyse‘ und ‚Logotherapie‘: „Die Logotherapie und Existenzanalyse sind je eine Seite ein und derselben Theorie. Und zwar ist die Logotherapie eine psychotherapeutische Behandlungsmethode, während die Existenzanalyse eine anthropologische Forschungsrichtung darstellt“ (V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 57–58). Da beide Begriffe oft unterschiedslos verwendet werden, wird durch Frankls eigene Begriffstimmungen nahe gelegt, beide Begriffe voneinander systematisch zu unterscheiden und die Existenzanalyse als Grundlagentheorie der Logotherapie zu betrachten (vgl. dazu CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie*, 47ff.). In diesem Sinne untersucht die Existenzanalyse „die Existenz des Menschen auf ihre Bedingungen hin. Dadurch gewinnt sie ein strukturiertes Bild der konstitutiven Bedingungen gelingenden menschlichen Daseins, der prinzipiellen Daseinsmomente und die Möglichkeit einer ätiologischen Beschreibung von daseins hinderlichen Bedingungen, Krisenauslösern, Störungsanlässen und Krankheitsbildern. [...] Insofern enthalten die Ergebnisse der existenzanalytischen Forschung grundlegende anthropologische Voraussetzungen für die Psychotherapie, auch wenn sie nicht logotherapeutisch orientiert ist“ (ebd., 70). Die Bezeichnung ‚Logotherapie‘ umschreibt „die Theorie der praktischen Anwendung der Ergebnisse der Existenzanalyse in Beratung, Begleitung und Therapie“ (ebd.).

²⁷ Siehe dazu V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, Berlin, 1994, 15–30.

²⁸ Siehe ebd., 227–243.

²⁹ Ebd., 19.

³⁰ Ebd., 240–241.

Leiden einen Sinn sehen kann. Einen Sinn aufleuchten zu lassen ist die Aufgabe ärztlicher Seelsorge.³¹

Frankl zufolge führt eine allgemeine Besinnung auf die tiefsten Grundlagen menschlicher Existenz unausweichlich zu einer „Psychotherapie ‚vom Geistigen her‘“³², wobei die oberste Maxime psychotherapeutischen Handelns hier außer den Kategorien der ‚Anpassung‘ der Triebhaftigkeit an die Wirklichkeit (in der Psychoanalyse) und der mutigen ‚Gestaltung‘ der Wirklichkeit seitens des Ichs (in der Individualpsychologie) auch die der ‚Erfüllung‘, der Sinnfindung einbeziehen will: „Dabei wäre zu bemerken, dass Erfüllung des Menschen wesentlich über bloße Gestaltung seines Lebens hinausreicht, so zwar, dass Gestaltung jeweils eine extensive, Erfüllung bzw. Sinnfindung jedoch gleichsam eine vektorielle Größe darstellen: Sinnfindung ist gerichtet, gerichtet nämlich auf jene jeder einzelnen Person vorbehaltene oder, besser gesagt, aufgegebene Wertmöglichkeit, die es eben zu erfüllen gilt; gerichtet auf jene Werte, die jeder einzelne Mensch in der Einmaligkeit seiner Existenz und Einzigartigkeit seines Schicksalsraumes zu verwirklichen hat.“³³ Frankl plädiert also für jene therapeutisch interessierte Psychologie, die im Gegensatz zum Wort ‚Tiefenpsychologie‘ den Namen ‚Höhenpsychologie‘ verdiente, weil sie „die gesamte menschliche Existenz, in all ihrer Tiefe und Höhe, berücksichtigte und demgemäß als *Existenzanalyse* bezeichnet werden könnte“³⁴.

Die Existenzanalyse soll die „bisherige psychotherapeutische Technik“³⁵ nicht ersetzen, sondern sie stellt eine wichtige Ergänzung dar. Sie ist eine „gegen die Sinnleere gerichtete Sinnlehre“³⁶, wobei es festzuhalten gilt, dass dem Menschen von heute jede Sinnorientierung erschwert wird, und dass er „im allgemeinen an einem Sinnlosigkeitsgefühl leidet“³⁷. Deshalb geht es dem existenzanalytischen Versuch darum, die Psychotherapie bis zu ihren weltanschaulichen Konsequenzen

³¹ Ebd., 241–242. Zur Formulierung „ärztliche Seelsorge“ ebd., 238: „Was wir kaum in Worte zu fassen wagen, wird von unseren Patienten in die Tat umgesetzt. Sie ringen dem Leben selbst in extremis und in ultimis einen Sinn ab. Was aber uns bleibt, ist – im Rahmen solchen Ringens um Sinn –, eine katalytische Hilfestellung zu leisten, ‚ärztliche Seelsorge‘, wenn sie so wollen“.

³² V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 25.

³³ Ebd., 17–18.

³⁴ Ebd., 18.

³⁵ Ebd., 25. Wenn es um andere psychotherapeutische Strömungen geht, bezieht sich Frankl vor allem auf die Psychoanalyse Sigmund Freuds und auf die Individualpsychologie Alfred Adlers, die von ihm als die „große historische Repräsentanten“ (ebd., 15) psychotherapeutischer Systeme bezeichnet werden. Übrigens kannte Frankl diese zwei Systeme von innen, da er zeitweilig zuerst dem Kreis um Sigmund Freud und später auch Alfred Adler nahe stand.

³⁶ Ebd., 237.

³⁷ Ebd., 243. Frankl hält hier weiter fest: „Trotz materiellem Wohlstand kommt es heute zu einer existentiellen Frustration, und ihr gilt es auch therapeutisch entgegenzutreten. Dies ist aber nicht möglich, indem wir die Medizin weiter psychologisieren, denn die Psychologie selbst wird weitgehend mechanistisch interpretiert und praktiziert. Vielmehr bedürfen beide – Medizin und Psychologie – einer Rehumanisierung“ (ebd.).

zu führen, m. a. W., „Weltanschauung als Psychotherapie möglich“³⁸ zu machen, und dadurch dem Kranken „den Halt am Geistigen zu geben“³⁹.

3. Die bewusst reflektierte Anthropologie der Existenzanalyse und Logotherapie Frankls

Elisabeth Lukas verweist in ihrem *Lehrbuch der Logotherapie* auf die Behauptung, dass die Logotherapie „das letzte vollständige System in der Geschichte der Psychotherapie“ sei, das „als Heilkunde auf einem ausgefeilten Welt- und Menschenbild aufruht“⁴⁰. Frankl selbst formuliert nämlich bewusst in seiner These über die Theoriebildung in der Psychotherapie: „Tatsächlich spielt sich jede Psychotherapie unter einem apriorischen Horizont ab. Immer schon liegt ihr eine anthropologische Konzeption zugrunde, mag sie der Psychotherapie noch so wenig bewusst sein. Es gibt keine Psychotherapie ohne Menschenbild und Weltanschauung“⁴¹. In diesem Sinne besteht das Anliegen der Existenzanalyse als „anthropologischer Explikation personaler Existenz“ gerade darin, „das unbewusste, implizite Menschenbild der Psychotherapie bewusst zu machen, zu explizieren, zu entfalten, zu entwickeln, nicht anders, als wie ein Lichtbild entwickelt und so erst aus der Latenz geholt wird“⁴². Eine inhaltliche Reflexion der Gesamtheorie der Existenzanalyse und Logotherapie zeigt gleichwohl, dass sie als ‚angewandte Anthropologie‘ in bezug auf andere Psychotherapien einen ergänzenden und integrativen Einfluss ausübt.⁴³ Denn die existenzanalytische Forschungsrichtung – folgt man Frankl – „will ergänzen, zu einem wahren Bild vom ‚ganzen‘ Menschen ergänzen – vom Menschen als im Wesen geistiger Existenz. Was sie jedoch nicht will, ist etwa die früheren Psychotherapien ersetzen: sie will sie nur überhöhen, überbauen. Und damit erscheint auch der Einwand und Vorwurf entkräftet, wir versuchten, einen Hausbau beim Dach zu beginnen: In Wirklichkeit wollen wir bloß nicht beim Unterbau oder bei irgendeinem Stockwerk zu bauen aufhören, sondern das ‚Ganze‘ unter ‚Dach‘ bringen“⁴⁴.

³⁸ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 26.

³⁹ Ebd., 26. Für ein besseres Verständnis sei hier der ganze Kontext zitiert: „Ähnlich der Überwindung des Psychologismus innerhalb der Philosophie durch den Logizismus wird es also darauf ankommen, innerhalb der Psychotherapie die bisherigen psychologischen Abweichungen durch eine Art Logotherapie zu überwinden, das hieße durch das Einbeziehen weltanschaulicher Auseinandersetzungen in das gesamt der psychotherapeutischen Behandlung – wenn auch in der oben dargelegten bedingten, begrenzten, neutralen Form. Nämlich in Form eben einer Existenzanalyse, die ausgeht vom unleugbaren Urtatbestand menschlicher Verantwortlichkeit als Wesen menschlicher Existenz und abzielt auf nicht mehr und nicht weniger als die restlose Anerkennung dieses Tatbestandes seitens des Kranken, um von diesem Punkte aus zu dessen geistiger Verankerung beizutragen, ihm den Halt am Geistigen zu geben“ (ebd., 26).

⁴⁰ E. LUKAS, *Lehrbuch der Logotherapie*, 16.

⁴¹ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 60.

⁴² Ebd., 61.

⁴³ Vgl. CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie*, 43f.

⁴⁴ V. E. FRANKL, *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, München, ²1994, 124.

3.1 Der Mensch als geistige Person

Das wahre Bild vom ganzen Menschen lässt sich für Frankl im folgenden Satz zusammenfassen: Der Mensch ist „eine leiblich-seelisch-geistige Einheit und Ganzheit“⁴⁵. Dabei setzt sich der Mensch für Frankl nicht aus Leib (*soma*), Seele (*psyche*) und Geist (*nous*) zusammen, sondern beim Leiblichen, Seelischen und Geistigen handelt es sich vielmehr um die drei Dimensionen des einen Menschseins. Die anthropologische Einheit des Menschen lässt sich infolgedessen für Frankl „trotz der *ontologischen Mannigfaltigkeit*“⁴⁶ des Somatischen, Psychischen und Noetischen nur im Sinne einer Dimensionalontologie verstehen, die er in der Ontologie von Nikolai Hartmann (1882–1950)⁴⁷ vorbereitet sieht.⁴⁸ Hartmann entwickelte in seiner Ontologie ein Stufenmodell des Seins, in dem sich das reale Sein im organischen, seelischen und geistigen Schichten aufbaut. Auch das Wesen des Menschen klärt sich für Hartmann von einer Schichtenontologie der realen Welt her auf: „Man kann das Wesen des Menschen nur fassen, wenn man es als das Ganze des Schichtengefüges fasst, dass sich in ihm vereinigt; desgleichen nur, wenn man es in der Ganzheit desselben Schichtengefüges, welches auch außer ihm im Aufbau der realen Welt besteht, zu fassen weiß“⁴⁹. Der Aufbau dieser Schichtenontologie erfolgt nach dem Strukturgesetz, dass jede höhere Schicht alle tieferen unumkehrbar integriert. Alle Kategorien und Charaktere der niedrigeren Seinsstufen kehren jeweils auf der neuen ontologischen Stufe in erweiterter Form wieder.⁵⁰

⁴⁵ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 64.

⁴⁶ Ebd., 63. In seinem Hauptwerk ‚Ärztliche Seelsorge‘ formuliert Frankl ähnlich: „Nun, ich möchte den Menschen definieren als Einheit *trotz* der Mannigfaltigkeit. Denn es gibt eine anthropologische Einheit trotz der ontologischen Differenzen, trotz der Differenzen zwischen den unterschiedlichen Seinsarten“ (V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien, ¹⁰1982, 31).

⁴⁷ Die Wertlehre N. Hartmanns, die als Synthese von reinem Objektivismus und extremem Subjektivismus der Werte bezeichnet werden kann, hebt die Wertobjektivität in der Beziehung zwischen Wertobjekt und Wertsjekt hervor. Hartmann brachte die Entwicklung der Wertphänomenologie von E. Husserl und M. Scheler zur Vollendung. Die phänomenologische Methode, die Brentano und E. Husserl in ihren logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen einführen, haben N. Hartmann und M. Scheler in ihrer Neubegründung der Seins- und Wertlehre angewendet und weiterentwickelt und damit ‚Neue Wege der Ontologie‘ und ‚Neue Wege der Ethik‘ beschritten. In engem Zusammenhang damit steht die ‚Neue Grundlegung des personalen, objektiven und objektivierten Geistes‘, eine Ontologie des personalen Seins und dessen Wertwelt. N. Hartmann konzentriert sich dabei auf Tatbestand und Wesensschau der Werte. Die reine Sollensethik entbehrt der Mannigfaltigkeit und Fülle des Menschenlebens. Daraus entsteht eine Gleichgültigkeit an Menschen und Menschengeschicken. Der reinen Sollensethik folgt geschichtlich der Pessimismus und eine Wertblindheit für das Wirkliche. Dagegen fordert N. Hartmann mit seiner materialen Wertethik eine Sensibilität für Werte, um teilzuhaben an der Fülle, empfänglich zu sein für das Bedeutsame, offen zu stehen allem Sinn- und Wertvollen. Zur Philosophie Nikolai Hartmanns vgl. M. MORGENSTERN, *Nikolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg, 1997; G. EHRL, *Nikolai Hartmanns philosophischer Anthropologie in systematischer Perspektive*, in S. S. GELHAAR, *Zur Präsenz der Philosophie: Kleine Studien zu N. Hartmann*, E. Husserl und R. Höningwald, Cuxhaven/Dartford, 2004, 7–76.

⁴⁸ Zum Thema: ‚Viktor E. Frankls Stellung zu Nikolai Hartmann‘ vgl. CH. KREITMEIR, *Sinnvolle Seelsorge*, 120–133.

⁴⁹ N. HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie*, in *Systematische Philosophie*, Berlin, 1943, 293.

⁵⁰ Vgl. RIEDEL, DECKART, NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie*, 75f.

Diese Schichtenontologie und ihr Strukturgesetz aufgreifend meint Viktor Frankl in seiner dimensionalen Betrachtungsweise des Menschseins⁵¹, dass das Geistige nicht nur eine eigene, sondern auch die eigentliche Dimension des Menschseins ausmacht. Den konsequenten Bezug auf die ‚dritte‘, geistige Dimension des Menschen betrachtet er gleichwohl als die einzige Möglichkeit, eine reduktionistische, d.h. menschenunwürdige Anthropologie zu überwinden:

Der Psychologismus lässt – über das Physische, das Physiologische oder Biologische und das Psychologische hinaus – keinen weiteren Seinsbereich gelten. [...] Auch eine noch so innige psychosomatische Einheit am Menschen macht noch nicht dessen Ganzheit aus; zu letzterer gehört vielmehr das Noetische, das Geistige insofern wesentlich hinzu, als der Mensch ein zwar nicht nur, aber im Wesen geistiges Wesen darstellt und die geistige Dimension für ihn insofern konstitutiv ist, als sie (zwar nicht die einzige, aber dafür) die eigentliche Dimension seiner Existenz repräsentiert, mag man nun das Geistige im Menschen phänomenologisch als seine Personalität oder anthropologisch als seine Existenzialität umreißen.⁵²

Frankl behält demnach unaufgebar im Auge, dass das Geistige zwar *erst*, aber nicht nur alleine den ‚Raum des Menschlichen‘ konstituiere. Menschsein scheint vielmehr in der Drei-Einheit von Leib, Seele und Geist auf.⁵³ Die Vorstellung von der ausschließlichen Verankerung des Menschlichen in der Dimension des Geistigen würde hingegen eine Form von Spiritualismus mit sich bringen, die die Welt aus dem Geistigen deduziert. Viktor E. Frankl wehrt indessen neben dem Reduktionismus auch einen Spiritualismus unmissverständlich ab.⁵⁴ Im Sinne Frankls geschieht Existenz, „*das dem Menschen arteigene Sein*“⁵⁵ zwar im Geist, aber nicht ohne den Leib und die Seele: „Existieren heißt aus sich selbst heraus- und sich selbst gegenüberreten, wobei der Mensch aus der Ebene des Leiblich-seelischen heraustritt und durch den Raum des Geistigen hindurch zu sich selbst kommt“⁵⁶. Infolgedessen kann mit Frankl wiederholt festgehalten werden: „Die Signatur der menschlichen Existenz ist die Koexistenz zwischen der anthropologischen Einheit und den ontologischen Differenzen, zwischen der einheitlichen menschlichen Seinsweise und den unterschiedlichen Seinsarten, an denen sie teilhat. Kurz, die menschliche Existenz ist ‚*unitas multiplex*‘, um mit dem Aquinaten zu sprechen.“⁵⁷

⁵¹ Zu den zwei Gesetzen der Dimensionalontologie und ihrer Anwendung auf den Menschen vgl. V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 31ff.

⁵² V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 64.

⁵³ Ebd., 70.

⁵⁴ Vgl. V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 121.

⁵⁵ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 61.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 31.

Wie kann man sich nun die anthropologische Einheit des Menschen als ‚unitas multiplex‘ vorstellen? Worin besteht wohl diese Einheit und Ganzheit des Menschen als eines dreidimensionalen Wesens? Für die Beantwortung dieser Fragen greift Frankl auf die Anthropologie des Philosophen Max Scheler (1874–1928) zurück.⁵⁸ Seine Person- und Wertlehre haben Frankl „nachhaltig beeinflusst und sein Menschenbild zutiefst geprägt.“⁵⁹ Max Scheler verdankt Viktor E. Frankl die Einführung des Individuationsprinzips in den Seinsaufbau. Diesem Prinzip nach ist das Geistige im Menschen individuiert, „indem es zentriert ist um ein geistiges Aktzentrum, nämlich die Person des Menschen, als deren Kernschicht.“⁶⁰ Die Person bezeichnet – folgt man Max Scheler – die Erscheinungsform von „Geist innerhalb endlicher Seinssphären.“⁶¹ Sie ist „keine Substanz, sondern eine monarchische Anordnung von Akten, unter denen je einer die Führung und Leitung besitzt und auf denjenigen Wert und die Idee gerichtet ist, mit denen der Mensch sich je ‚identifiziert‘.“⁶² Wenn nun Scheler die mit ‚Person‘ bezeichnete Wirklichkeit als ‚Aktzentrum‘ betrachtet, dann will er damit – dem ursprünglichen Sinn des griechischen Begriffes *dynamis* und dem lateinischen *actus* entsprechend – zum Ausdruck bringen, dass „Person eine Macht, eine Wirkkraft, ein Vermögen in sich trägt, wodurch sie ein immerfort Handelndes ist und nicht der Kausaldetermination untersteht.“⁶³

Unter dem Einfluss von Max Schelers Anthropologie betrachtet auch Frankl das Geistige „eben nicht apersonal transzendental, d.h. unabhängig von der konkreten Existenz eines Subjekts“⁶⁴, sondern „der Geist des Menschen ist“ auch für ihn „personaler Geist.“⁶⁵ Diese Sicht des Menschen als geistige Person lässt Frankl weiter erkennen, dass es sich bei der menschlichen Existenz „nicht um ein *faktisches*, sondern um ein *fakultatives* Sein handelt, nicht um ein Nun-einmal-so-und-nicht-anders-sein-Müssen, als welches der neurotische Mensch sein eigenes So-sein missversteht, vielmehr um ein Immer-auch-anders-werden-Können.“⁶⁶ Der existierende Mensch tritt sich selbst gegenüber insofern, „als er qua geistige Person sich selbst qua psychophysischen Organismus gegenübertritt“⁶⁷, wobei die körperliche Konstitution und die psychische Disposition – das Psychophysikum also – beeinflussen die Möglichkeit des Vollzugs der geistigen Person.⁶⁸ Dieses

⁵⁸ Zur ausführlichen Darlegung des Einflusses der Philosophie Max Schelers auf die Existenzanalyse und Logotherapie Frankls vgl. O. ZSOK, *Der Arztphilosoph Viktor E. Frankl*, St. Ottilien, 2005, 56–83 und CH. KREITMEIR, *Sinnvolle Seelsorge*, 105–120.

⁵⁹ O. ZSOK, *Der Arztphilosoph Viktor E. Frankl*, 56.

⁶⁰ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 64.

⁶¹ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, 1947, 35.

⁶² Ebd., 59.

⁶³ O. ZSOK, *Der Arztphilosoph Viktor E. Frankl*, 61.

⁶⁴ CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie*, 77.

⁶⁵ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 268.

⁶⁶ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 61.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie*, 78.

Gegenübertreten leistet die geistige Person in der spannungsvollen Beziehung von geistiger und psychophysischer Dimension im Menschen allerdings „kraft dessen, was wir in der Existenzanalyse *Trotzmacht des Geistes* nennen.“⁶⁹ Auf das alte Leib-Seele-Problem Bezug nehmend⁷⁰ nimmt Frankl infolgedessen und in Analogie zum psycho-physischen Parallelismus auch einen sog. ‚noopsychischen Antagonismus‘ in den Blick.⁷¹ Mit dem Begriff ‚noopsychische Antagonismus‘ bringt Frankl wohl die Erkenntnis zum Ausdruck, dass „das Geistige im Menschen, obwohl es in seinem Vollzug auf Leib und Seele angewiesen ist, das letzte Wort besitzt, indem es seine Zustimmung erteilt oder vorenthält bei allem und jedem, wozu Leib und Seele gebraucht oder missbraucht werden.“⁷²

Infolgedessen garantiert die Betrachtung des Menschen als geistige Person nicht nur seine Einheit und Ganzheit, sondern sie erklärt auch die Mannigfaltigkeit in der Einheit. Die Mannigfaltigkeit rührt nämlich nicht von daher, dass der Mensch sich aus Leib, Seele und Geist zusammensetzt, sondern daher, dass sich das Geistige – kraft seiner *Trotzmacht* – mit dem Leiblichen und dem Seelischen auseinandersetzt: „Immer nimmt der Mensch als Geist zu sich als Leib und Seele Stellung, immer steht der Mensch als Geist sich selbst als Leib und Seele gegenüber. *Was er sich selbst gegenüber ‚hat‘, ist Leib und Seele; was Leib und Seele gegenüber ‚ist‘, ist Geist.* In diesem, aber auch nur in diesem Sinne gestehen wir zu, dass all diese Trennungen und Sonderungen bloße heuristische sind.“⁷³ Allerdings weist der noopsychische Antagonismus, der von der *Trotzmacht* des Geistes Gebrauch macht, keine Notwendigkeit sondern eine Fakultativität auf:

Zu trotzen ist zwar immer möglich, aber der Mensch hat es nicht immer nötig. Der Mensch kann immer trotzen, aber er muss es nicht immer. Der Mensch muss von der *Trotzmacht* des Geistes keineswegs immer Gebrauch machen. Er braucht sie nicht immer zu bemühen. Seinen Trieben, seinem Erbe und seiner Umwelt braucht er einfach schon deshalb nicht immer zu trotzen, weil er sie braucht; denn mindestens ebenso oft wie trotz seiner Triebe, trotz seines Erbes und trotz seiner Umwelt behauptet sich der Mensch auch kraft seiner Triebe, dank seinem Erbe und dank seiner Umwelt.⁷⁴

⁶⁹ Ebd., 62.

⁷⁰ Vgl. V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 115ff. Zum Beitrag der Logotherapie zum Leib-Seele-Problem vgl. auch E. LUKAS, *Sehnsucht nach Sinn. Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen*, München/Wien ³2004, 51–97.

⁷¹ Vgl. V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 120.

⁷² E. LUKAS, *Sehnsucht nach Sinn*, 67.

⁷³ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 177. Frankl fährt ebd. mit den folgenden Sätzen ergänzend fort: „Der Mensch ‚hat‘ Leib und Seele – aber er ‚ist‘ Geist. Nun, in gewissem Sinne gilt jedoch auch: Leib und Seele haben ihn, den Menschen; den nur sofern der Mensch Geist ist, ist er unbedingt: als Mensch schlechthin ist und bleibt er jedoch ein bedingter“ (ebd.).

⁷⁴ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 62–63.

3.2 Die Frage nach dem ontogenetischen Woher des Geistigen

Aufgrund dieses Zitates lässt sich gleichwohl auch die von Frankl selbst gestellte Frage nach der Ontogenese des Geistes⁷⁵ bzw. die Frage danach in den Blick nehmen, ob die geistige Dimension im Menschen biologisch – d.h. zusammen mit dem genetischen Erbe – übertragbar oder durch die Evolution erklärbar sei. Aufgrund der bisherigen Ausführungen versteht es sich wie von selbst, dass die Behauptung der erbpathologischen Übertragbarkeit des Geistigen durch die menschlichen Fortpflanzung im Zusammenhang der existenzanalytisch-logotherapeutischen Forschungsrichtung letzten Endes einem biologischen Reduktionismus gleichkäme. In diesem Sinne ist auch die Antwort Frankls auf die Frage nach dem ‚Woher‘ der geistigen Dimension im Menschen zunächst einmal eindeutig und klar: „Die Eltern geben bei der Zeugung eines Kindes die Chromosomen her – aber sie hauchen nicht den Geist ein. Die Chromosomen bestimmen einzig und allein das Psychophysikum, aber nicht den Geist; sie bestimmen jeweils den psychophysischen Organismus, aber nicht die geistige Person. Mit einem Wort: durch die überkommenen, von den Eltern her übernommenen Chromosomen wird ein Mensch nur darin bestimmt, was er ‚hat‘, aber nicht darin, was er ‚ist‘.“⁷⁶ Wenn der Mensch nun im Sinne Frankls geistige Person ‚ist‘, aber Leib und Seele ‚hat‘, dann kann sich die Tatsache der Vererbung beim Menschen nur auf die Dimensionen des Leiblichen und des Seelischen beziehen. Die seelische (psychische) Dimension wird zwar dabei nicht nur durch Veranlagung vererbt, sondern kann darüber hinaus auch noch ‚erzogen‘ werden⁷⁷, das Geistige jedoch „ist und bleibt unübertragbar“⁷⁸; es „ist nicht fortpflanzbar von den Eltern aufs Kind.“⁷⁹ Die geistige Person sprengt infolgedessen die Fesseln von Raum und Zeit, sie ist „keine ‚Fortsetzung‘ des Geistes ihrer Ahnen“⁸⁰, sondern mit ihr wird jeweils „ein absolutes Novum ins Sein gesetzt, zur Wirklichkeit gebracht.“⁸¹ Die geistige Person ist also eine je neue Existenz (*Novum*). Sie ist

⁷⁵ Vgl. V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 176ff.

⁷⁶ Ebd., 181. Ausdrucksstark fährt Frankl fort: „Bedenken wir bloß: Der Vater wiegt post coitum um ein paar Gramm und die Mutter post partum um ein paar Kilogramm weniger; aber der Geist erweist sich hier als ein wahres Imponderabile“ (ebd., 181–182).

⁷⁷ „Leibliches wird durch Vererbung geschenkt – Seelisches wird durch Erziehung gelenkt; Geistiges kann jedoch nicht erzogen werden“ (V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 188–189).

⁷⁸ Ebd., 188.

⁷⁹ Ebd., 182.

⁸⁰ E. LUKAS, *Ein psychiatrisches und ein psychotherapeutisches Credo*, in D. BATTHYÁNY, O. ZSOK (Hrsg.), *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien, 2005, 13–22, hier 17.

⁸¹ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 182.

indessen darüber hinaus unteilbar – d.h. eine je eine (*In-dividuum*)⁸² – und auch unverschmelzbar – d.h. eine je ganze (*In-summabile*).⁸³

Als geistige Person ist der Mensch gleichwohl „kein additives, sondern ein integrales Wesen.“⁸⁴ Die Person als das Geistige ‚im‘ Menschen „‚ist‘ überhaupt nur im Selbstvollzug, in der ‚Vollzugswirklichkeit‘ der Existenz.“⁸⁵ Die Frage nach dem ontogenetischen Woher des Geistigen wird infolgedessen von Frankl zumal im Sinne des Philosophen Aristoteles beantwortet: Das Geistige muss zum Leib-seelischen irgendwie erst hinzutreten; es kommt ‚zur Tür herein‘, aber man weiß nicht woher es kommt.⁸⁶ Die Eltern verschaffen der geistigen Existenz gleichwohl nur das physiologische Existenz-Minimum, nicht mehr und nicht weniger. Somit stellt Frankl als Psychiater die Gehörigkeit des menschlichen Geistes in die immanente Ebene in Frage und scheint, in seinen Ausführungen die Grenze zwischen den immanenten und transzendenten Kategorien zu überschreiten, wenn er schreibt: „Der Mensch als geistige Person wird demnach von uns nicht geschaffen. So lautet die ontologische Formulierung des Sachverhaltes. Die theologische Formulierung würde ein ganz klein wenig anders akzentuiert werden müssen und folgendermaßen lauten: Der Mensch als geistige Person wird nicht von uns geschaffen.“⁸⁷

3.3 Das ‚psychiatrische Credo‘ von Viktor E. Frankl im Spiegel seiner ontologisch ausgerichteten Erkenntnistheorie

In ihrer Integrität ist der ungezeugte geistige Person allerdings nicht nur unzeugbar, sondern auch unzerstörbar. Sie kann nicht krank werden, da sie nicht von materieller Art ist. Geistiges Sein, welches die Person ist und das „sich aus Raum und Zeit herausheben kann, vermag seiner eigenen Geschichtlichkeit zu entrinnen“⁸⁸. Diese Annahme bedeutet für den Arzt Viktor E. Frankl so viel wie ein

⁸² Die Individualität des Menschen besagt im existenzanalytisch-logotherapeutischen Zusammenhang, dass die geistige Person nur als Akt vollzogen werden kann und dass jede Spaltung aus einer theoretisch-verobjektivierenden Hinsicht auf den Akt der Person entsteht (vgl. dazu CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie*, 103).

⁸³ Die Insummabilität der (geistigen) Person bezieht sich darauf, dass sie als Ganzheit nicht zu höheren Ordnungen organisierbar ist, d.h. sie „geht nicht wieder als Teil in einer ‚höheren‘, umfassenderen Ganzheit auf, wie der Gesellschaft oder der Geschichte“ (ebd.).

⁸⁴ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 183.

⁸⁵ Ebd., 189.

⁸⁶ Ebd., 186.

⁸⁷ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 188. Risto Nurmela, der in einer Monographie jüdische bzw. biblische Zusammenhänge im Lebenswerk Viktor E. Frankls gesucht und untersucht hat, stellt die bemerkenswerte und durchaus richtige Aussage an, dass die Erörterungen Frankls über das ‚Woher‘ des Geistes deutlich den rabbinischen Gedanken wieder erkennen lassen, nach dem „das Kind ein Viertel seines Leibes von seiner Mutter, ein Viertel von seinem Vater und den Rest von Gott empfängt. Zwar heißt es bei Frankl, dass wir nicht wissen, woher der Geist kommt, aber dies dürfte als eine spezielle Art und Weise, auf Gott hinzuweisen, zu deuten sein“ (R. NURMELA, *Die innere Freiheit: das jüdische Element bei Viktor E. Frankl*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien, 2001, 59).

⁸⁸ E. LUKAS, *Ein psychiatrisches und ein psychotherapeutisches Credo*, 16.

„psychiatrisches Credo“, durch das er die Unversehrtheit der geistigen Person sogar in den schwersten leiblichen oder leibseelischen Krankheiten behauptet. Im Sinne dieses psychiatrischen Bekenntnisses kann die geistige Person zwar krankheitsbedingt gestört, ohnmächtig oder unsichtbar werden – sie „hüllt sich im Schweigen“⁸⁹; sie kann indessen niemals verloren gehen:

Die geistige Person ist störfähig aber nicht zerstörbar – durch eine psychophysische Erkrankung. Was eine Krankheit zerstören, was sie zerrütten kann, ist der psychophysische Organismus allein. Dieser Organismus stellt jedoch sowohl den Spielraum der Person als auch deren Ausdrucksfeld dar. Die Zerrüttung des Organismus bedeutet demnach nicht weniger, aber auch nicht mehr als eine Verschüttung des Zugangs zur Person – nicht mehr. Und das möge unser psychiatrisches Credo sein: dieser unbedingte Glaube an den personalen Geist – dieser ‚blinde‘ Glaube an die ‚unsichtbare‘ aber unzerstörbare geistige Person.⁹⁰

Trotz der Bedingtheit des menschlichen Geistes bzw. seiner „Angewiesenheit auf die Intaktheit der instrumental und expressiven Funktion seines psychophysischen Organismus“⁹¹ ist die (geistige) Person „als solche jenseits von gesund und krank“⁹². In seinem „psychiatrischen Credo“ fasst Frankl infolgedessen und als Gegenstück zu seiner These von der Unzeugbarkeit des Geistigen die „Unsterblichkeit des Menschen als geistiger Person“⁹³ ins Auge. Ein Bestehenbleiben des Geistigen ist für Frankl von seiner ontologisch ausgerichteten Erkenntnistheorie her insofern notwendig, als das Geistige von ihm als jenseits von Raum und Zeit stehend gedacht wird. In diesem Sinne will Frankl in seiner Theorie des Geistes durch eine erkenntnistheoretische Reflexion und im Anschluss an die transzendente Phänomenologie Edmund Husserls (1859–1938) unbedingt bis vor der „Entzweiung des Daseins in Subjekt und Objekt zurücktreten.“⁹⁴ Die erkenntnistheoretische Position, die von der Auffassung ausgeht, zwischen Subjekt und Objekt einer Erkenntnis bestehe eine unaufhebbare Spaltung, eine unüberbrückbare Kluft, ein unüberwindlicher Abgrund, wird von Frankl regelrecht als ein philosophischer „Sündenfall“⁹⁵ bezeichnet. Die alle Erkenntnistheorie kennzeichnende Frage, wie das Subjekt an das Objekt herankomme, ist für Frankl weiter „darum sinnlos, weil diese Frage ja schon das Resultat einer unzulässigen Verräumlichung und damit einer Ontisierung des wahren Sachverhalts darstellt.“⁹⁶ Im Sinne Husserls will er deshalb von allen räumlichen Vorstellungsweisen in

⁸⁹ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 186.

⁹⁰ Ebd., 173

⁹¹ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 83.

⁹² Ebd., 84.

⁹³ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 216.

⁹⁴ Ebd., 135.

⁹⁵ Vgl. ebd., 134f.

⁹⁶ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 73.

Bezug auf den Geist abstrahieren: „Jene klaffende Distanz, jenes Auseinanderbrechen und Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt, das die Erkenntnistheorie durch ihre unrechtmäßige Verräumlichung aufkommen lässt, dürfen wir gar nicht mitmachen, gar nicht erst einführen; nur dann bekommen wir den Ansatz zu einer rechten Ontologie der Erkenntnis in die Hand, nur dann wird der Abgrund zwischen erkennenden geistigem Seienden einerseits und erkanntem anderem Seienden gar nicht erst aufgerissen.“⁹⁷

3.4 Das Wesen der Geistigkeit: Das Bei-Sein qua Intentionalität

Der Begriff des Geistigen wird also von Frankl „aus der kognitiven Relation von Subjekt und Objekt herausgenommen und damit zunächst rein formal als prä-reflexiv (vor aller spaltenden Reflexion liegend)“⁹⁸ bestimmt. Diese ontologische Präreflexivität des Geistigen zeigt sich für Frankl darin, „dass geistig Seiendes ‚irgendwie‘ bei anderem Seienden ist.“⁹⁹ Ja, die Möglichkeit des geistig Seienden, ‚bei‘ anderem Seienden zu ‚sein‘, ist „ein ursprüngliches Vermögen, ist das Wesen geistigen Seins, geistiger Wirklichkeit“¹⁰⁰ – sie hat damit einen irreduziblen Charakter. Allerdings darf dieses Bei-Sein als das Wesen der Geistigkeit des Menschen wiederum nicht räumlich vorgestellt werden, und zwar deshalb nicht, weil es „kein räumliches, sondern ein ‚wirkliches‘ Bei-Sein ist; aber diese ‚Wirklichkeit‘ ist eben keine ontische, sondern eine ontologische Wirklichkeit“¹⁰¹. Als ursprüngliches Vermögen ist dieses ontologische Bei-Sein des Geistigen infolgedessen auch nicht etwa erst Ergebnis, sondern immer schon Bedingung von weiterer Möglichkeiten des Geistes, wie die des Wahrnehmens, des Denkens und des Sprechens.¹⁰²

Frankl bleibt konsequent auf der Ebene der phänomenologischen Analyse des geistigen Aktes auch dann noch, wo er die Frage stellt: „Was ist nun dieses Bei-Sein von geistig Seiendem letztlich?“ Um die ‚Washeit‘, d.h. das Essentielle des geistigen Aktes als ‚Bei-Sein‘ fassen zu können,¹⁰³ bedient er sich des Begriffes der Intentionalität: „Es ist nichts anderes als die Intentionalität dieses geistig Seienden. Intentional ist geistig Seiendes aber im Grunde seines Wesens, und so lässt sich denn sagen: Geistig Seiendes ist *geistig* Seiendes, ist Bewusst-sein, ist ‚bei sich‘,

⁹⁷ Ebd., 74.

⁹⁸ CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie*, 53.

⁹⁹ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 141.

¹⁰⁰ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 140.

¹⁰¹ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 73.

¹⁰² Vgl. V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 140f.

¹⁰³ Frankl unterscheidet gerade in diesem Zusammenhang die essentielle Erkenntnis von einer existentiellen Erkenntnis: „Existentielle Erkenntnis [...] zeichnet sich dadurch aus, dass sie mehr ist als das Haben von bloßer essentia, von bloßem Wesen – mehr als dessen bloßes ‚an-wesen‘: existentiell erkennen heißt nicht an-wesen des Erkannten, sondern bei-sein des Erkennenden. So dass wir sagen können: Der Unterschied zwischen essentieller und existentieller Erkenntnis ist folgender: Essentia – von geistig Seiendem essentiell erkannt – ‚west an‘ existentia; existentia – anderes Seiendes existentiell erkennend – ‚ist bei‘ ihm“ (V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 142).

indem es ‚bei‘ anderem Seienden ‚ist‘ – indem es anderes Seiendes ‚bewusst hat“¹⁰⁴. Frankl ist gleichwohl dessen bewusst, dass die Anerkennung des Wesens des Geistigen als des einheitlichen Aktes der Intentionalität nur um den Verzicht auf weitere Fragen erkaufte werden kann. In diesem Sinne muss er auch auf die Frage verzichten, was „hinter dieser letzten, äußersten Möglichkeit des Geistes, ‚bei‘ anderem Sein zu ‚sein“¹⁰⁵, steht. Der genannte Verzicht bringt einerseits die Entlastung von weiteren erkenntnistheoretischen Problemen mit sich, wirft indessen andererseits das Begründungsproblem auf. Das ungelöste Begründungsproblem lenkt seinerseits den Blick letztlich auf die wissenschaftstheoretische Vorgehensweise Viktor E. Frankls:

Damit gibt Frankl auf wissenschaftstheoretisch legitime Weise die Grenze seine analytischen Interessen an. Für seinen Theoriekern genügt es, den Geist als irreduziblen Akt des Bei-Seins zu erfassen. Er braucht nicht weiter nach Argumenten zu fragen, die jene phänomenologische Beschreibung begründet annehmbar machen. Frankl bezieht hier einen wissenschaftspragmatischen Standpunkt, demzufolge der Begründungsdiskurs durch die praktische Reichweite des Theorienetzes begrenzt wird. Da nun das Theorienetz vorrangig auf eine beraterisch-therapeutische Praxis bezogen wird, bedarf es lediglich einer für die Praxisbelange zureichenden Begründung des Theoriekerns. Deshalb verzichtet Frankl auf eine Begründungsreflexion des Geistes; damit verzichtet er aber auch auf eine geführte Theorie der Vernunft und des Bewusstseins, die seinem Geistbegriff argumentative Sicherheit verleihen könnte.¹⁰⁶

3.5 Die Unsterblichkeit des Geistigen und die Theorie des geistig unbewussten bei Frankl

Im Spiegel der letzten theoretischen Ausführungen zum Begriff des Geistigen und aufgrund dessen, dass das Geistige Frankl „*nur in Personalunion mit dem Psychophysikum*“¹⁰⁷ bekannt ist, lässt sich die in seinem psychiatrischen Credo begründete und weiter oben schon erörterte Annahme der Unsterblichkeit des Geistigen nicht als ein Fortleben der geistigen Person nach dem leiblich-seelischen

¹⁰⁴ Ebd., 142.

¹⁰⁵ Ebd., 140.

¹⁰⁶ CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie*, 54. Christoph Riedel weist in diesem Zusammenhang gleichwohl „aus wissenschaftstheoretischer Redlichkeit heraus“ (ebd., 55) darauf hin, dass Frankls phänomenologisch ausreichende Fassung des Geistbegriffs in der Perspektive der grundlagenphilosophischen Systematik eine Menge schwierige Probleme aufwirft. Infolgedessen ist es nahe liegend, dass das Theorienetz der Existenzanalyse und Logotherapie sich auf Dauer mit dem heutigen nachhaltigen Diskurskomplex um den Geistbegriff auseinandersetzen muss, und zwar „zugunsten der Validierung ihres reflexionslogisch strukturierten Theoriekerns“ (ebd.). Riedel schließt seine Erörterung mit dem Satz: „Durch die wissenschaftsgeschichtlich erforderliche Erweiterung der systematischen Investitionen in den Theoriekern der sinnorientierten Therapie gewinnt sie dadurch neben der empirischen Validierung ihrer Praxis die ihr zustehende wissenschaftliche Geltung“ (ebd.).

¹⁰⁷ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 211.

Tod vorstellen, sondern als eine Art ‚Über-Leben‘ d.h. als ein „Modus des Lebens, von dem wir uns keinen Begriff mehr machen, den wir nicht mehr fassen können“¹⁰⁸. In Analogie zur ‚negativen Theologie‘ nimmt Frankl infolgedessen eine ‚negative Noologie‘ in den Blick, die von der Existenz der geistigen Person jenseits deren Ko-Existenz mit dem Psychophysikum nur die negative Aussage formulieren kann: Sterblich ist sie nicht.¹⁰⁹ Allerdings wird der Mensch als geschichtliches Wesen – als das der Mensch niemals schon ‚ist‘, sondern immer erst ‚wird‘ – qua geistige Person erst ganz und vollendet, wenn er sein Leben geendet hat bzw. wenn er im Tode sein Psychophysikum verliert: „Wie eine Kreislinie in sich zurückführt, so das Leben eines Menschen im Augenblick des Todes. Jene ‚Lötstelle‘ jedoch, die das Leben zum Ganzen schließt, die das Ende an den Anfang anschließt, – diese Lötstelle wird repräsentiert durch das Unbewusste, aus dem der Mensch zum Leben erwacht und in das er in den Tod entschläft.“¹¹⁰

Aufgrund der vorhin erörterten Unsterblichkeit der geistigen Person deckt sich das Geistige in der ontologischen Konzeption der Existenzanalyse Viktor E. Frankls nicht mit dem Bewusstsein, das seinerseits – und im Gegensatz zu den Vorstellungen einer spiritistischer (Pseudo)-Metaphysik oder einer intellektualistischer Psychologie – „allem Anschein nach angewiesen“ ist „auf einen psychophysischen Organismus, und zwar auf eine intakte Psychophysis.“¹¹¹ Das Bewusstsein besteht in theoretischer Hinsicht für Frankl darin, dass „der geistige Akt sich selbst im Vollzug seines Bei-Seins als bei einem Anderen seiend einsieht.“¹¹² Innerhalb menschlicher Geistigkeit gibt es gleichwohl „nun auch so etwas wie unbewusste Geistigkeit.“¹¹³ Demnach meint Frankl mit dem geistig Unbewussten – im Gegensatz zu Sigmund Freuds Vorstellung des Unbewussten – nicht ein Bereich in der psychischen Struktur des Menschen,¹¹⁴ sondern unbewusst ist das

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 212.

¹¹⁰ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 218. Risto Nurmela stellt die Überlegung an, dass Frankl, wenn er sich über die Nichtteilhaftigkeit der geistigen Person an der Verwesung des psychophysischen Organismus äußert, gänzlich die immanente Überlegungsebene verlässt. Infolgedessen ist der Querverweis auf die rabbinische Idee auch in diesem Zusammenhang zulässig: „beim Tod scheidet sich, was im Menschen von Gott stammt, vom restlichen, von den Eltern empfangenen“ (R. NURMELA, *Die innere Freiheit*, 60).

¹¹¹ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 213. Somit kann die geistige Person im Tod auch nicht in einer Art ‚höheren Bewusstseins‘ aufgehen, entsprechend einer idealistischen Ewigkeitsaussicht (vgl. ebd., 214).

¹¹² CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie*, 56. In Bezug auf den Begriff des Bewusstseins fährt Christoph Riedel fort: „Sein Selbstvollzug besteht im ‚Sein beim Anderen‘. Damit erkennt sich der Geist als abzielend auf anderes, als intentional. Insofern Geist Bewusstsein ist, vollzieht er sich intentional“ (ebd.).

¹¹³ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 76.

¹¹⁴ Im eigenen Selbstverständnis nimmt Frankl eine Art ‚Grenzrevision‘ in Bezug auf den Begriff des Unbewussten vor: War das Unbewusste für Freud in erster Linie ein Reservoir verdrängter Triebhaftigkeit, wird es von Frankl in unbewusste Triebhaftigkeit und unbewusste Geistigkeit aufgegliedert.

Geistige „insofern, als es im unreflektierten Vollzug geistiger Akte ‚aufgeht‘.“¹¹⁵ Wann immer von unbewusster Geistigkeit bei Frankl die Rede ist, soll infolgedessen nichts anderes verstanden werden als unreflektiert. Und doch ist mehr gemeint: gemeint ist nämlich auch unreflektierbar. „Ist die Geistigkeit des Menschen doch nicht nur schlechthin unbewusst, sondern auch obligat unbewusst.“¹¹⁶ Da die geistige Existenz des Menschen, sozusagen das Ich ‚an sich‘ in diesem Sinne unreflektierbar und daher überhaupt nur vollziehbar, nur in seinen Vollzügen, „nur als Vollzugswirklichkeit ‚existent‘“¹¹⁷ ist, zeigt sich ‚Existenz‘ für Frankl als „ein unanalysierbares, unreduzierbares Urphänomen.“¹¹⁸

Abschließend soll in diesem Zusammenhang festgehalten werden, dass mit der Vorstellung vom geistig Unbewussten Viktor E. Frankl – wie erörtert – auf die nicht mehr weiter erklärbaren und reflektierbaren letzten Gründen hinweist, von denen das Entscheiden und das Handeln des Menschen getragen werden. In seiner philosophischen Dissertation ‚Der unbewusste Gott‘ nimmt er in dieser Hinsicht das ‚präreflexive ontologische Selbst-Verständnis des Menschen‘¹¹⁹ in den Blick und deutet gleichzeitig klar an, dass die Wissenschaft in Bezug auf diesen letzten tragenden Gründen menschlicher Existenz aufgibt und ihre Stelle beim Umschreiben der unbewussten Geistigkeit der Weisheit räumen muss. Frankl nimmt hier zumal den Psalmisten in den Blick, der von einer *sapientia cordis*¹²⁰ spricht, und verweist auf Blaise Pascal (1623–1662), der auch die ‚Herzensweisheit‘ (*la raison du coeur*) ins Auge fasst, wenn er schreibt: *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point*. (Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand keineswegs kennt).¹²¹

¹¹⁵ V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 212.

¹¹⁶ V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, 80.

¹¹⁷ V. E. FRANKL, *Der unbewusste Gott*, 21.

¹¹⁸ Ebd., 21. In diesem Zusammenhang deutet sich wiederholt an, dass *Existenzanalyse* für Frankl niemals *Analyse der Existenz* meinen kann, sondern vielmehr ‚Analyse auf Existenz hin‘ (vgl. ebd.).

¹¹⁹ Vgl. ebd., 75f.

¹²⁰ Vgl. Psalm 89.

¹²¹ Vgl. V. E. FRANKL, *Der unbewusste Gott*, 75.

THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOUSNESS, ATTACHMENT AND PSYCHOLOGICAL WELL-BEING

MAGDA ROBU¹

Abstract. The hypothesis whether a special kind of religiosity, the awareness of God's presence in different aspects of one's life mediates the negative effects of insecure attachment on the psychological well-being (defined with the terms of the analytic existential school as the lack of anxiety, the balance between positive and negative affects, self-identity and the sense of meaning) was tested. As a result it seems that a special kind of religiosity, the awareness of God, in contrast with the emotional based religiosity, has a benefic effect on the existential well-being (sense of meaning), that is, this kind of religiosity can help people with problems in other psychological areas to integrate these disorders and live an existentially fulfilled life. Further, it was shown that the religiosity of people who are highly anxious in relationships is emotion-based, they relate to God as an absolute attachment-figure, secure base and the source of consolation.

1. Theoretical background

The aim of this paper was to investigate whether the religiousness mediates the effects of attachment on psychological well-being.

Attachment is a term introduced by John Bowlby², who observed that children separated from their parents present a set of similar response sequences. First they "protest" through intense crying, searching for the parent, psychomotor agitation, disinterest in exploration and refusal to be consoled by others, that is: a state of intense anxiety. Second, a phase of "despair" can be observed, manifested as sadness, psychomotor retardation, and depression. The third sequence, "detachment" was described as a state of apparent emotional reorganization, in which the child seemed to have recovered from the distress, but when reunited with the parent, the child behaved as if the former emotional bond between them had been broken, as evident in disinterest, anger and hostility.

Bowlby hypothesized that children are genetically predisposed to form attachment relations at a certain point in their lives (6-12 months). According to him children actively explore the environment as long as they feel secure. In case of distress they turn to the attachment figure that is the source of consolation and security. If they sense the primary attachment figure as unavailable, they react with attachment behaviors: looking for visual contact, crying, psychomotor agitation (see Fig. 1).

¹ Cluj-Napoca, Romania.

² BOWLBY, J., *Attachment*. Vol. 1 of *Attachment and loss*. NY: Basic Books, 1969, cited by GRANQVIST, P., *Attachment and Religion. An Integrative Developmental Framework*. Comprehensive Summaries of Uppsala Dissertations from the Faculty of Social Sciences 116. Acta Universitatis Uppsaliensis, 2002, 7–11.

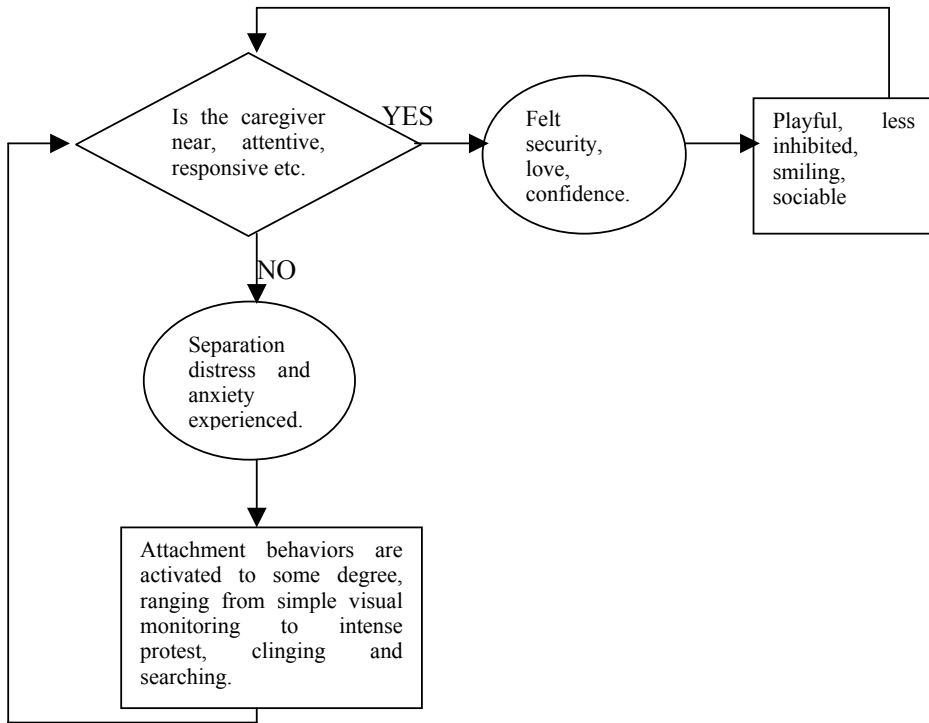


Figure 1. Control-system model of the rudimentary dynamics of the attachment system.³

Attachment is different from other close emotional relationships in several aspects. In an attachment-relationship the child keeps an eye on the primary attachment figure in order to make sure that he/she is close and accessible. In case of distress the primary attachment figure serves as a safe haven, he/she calms down the child. When separated from the primary attachment figure, the child reacts with anxiety expressed in crying and psychomotor agitation. The primary attachment figure serves also as secure base for the exploration of the environment. And, finally, the attachment figure has to be smarter and stronger than the child.⁴

Bowlby also introduced the notion of *internal working-models*, meaning that based on the experiences with the primary caregiver and the security provided by her/him, children form “hypotheses” about themselves and the persons in the environment regarding the amount of protection they can get from them. According to Bowlby a change in the primary caregiver’s behavior can cause these models to

³ FRALEY, R. C., SHAVER, P., *Adult romantic attachment: theoretical developments, emerging controversies, and unanswered questions*, in *Review of General Psychology*, 4 (2), 2000, 132–154.

⁴ GRANQVIST, 7–11.

change, but with time they become more and more solid and more difficult to change.⁵

Bowlby's theory was developed further by Mary Ainsworth⁶, who discovered, that the reactions of children on separation from their mother can be described with three patterns she called attachment styles. According to her studies, some children actively explore the environment in the presence of the mother, they check her availability only occasionally; when the mother leaves the room they may or may not show signs of distress, and when the mother returns, they resettle the closeness to her and return to the exploration of the environment. Ainsworth named this pattern of behavior the *secure attachment style*. Other children apparently did not react with distress to the absence of the mother, they did not show joy or anxiety upon her return either, they were constantly preoccupied with the exploration of the environment. Ainsworth called this type of behavior the *insecure/avoidant style of attachment*. The children presenting third reaction type called *insecure/ambivalent attachment style* were not as active in the exploration of the environment in the presence of the mother as the secure children, they reacted with high distress on the absence of the caregiver, and upon her return they reacted ambivalently, that is they seemed to seek the contact but they also showed angry refusal of the closeness.

Hazan and Shaver⁷ completed Bowlby's theory affirming that the romantic relationships of adults can be described as attachment relationships in which the behavior of the partners can be described with the help of the attachment styles of Ainsworth. Bartholomew and Horowitz⁸ thought this theory further affirming that based on the dichotomisation internal working models of self and other four adult attachment models can be described. The positive image of self and positive expectations about the other matches the category of *secure attachment*. The negative image of self and positive expectations about others form the attachment model defined by the authors as *preoccupied* (with the relationship). The behavior of people with negative image of self combined with negative expectations about others can be described as the *fearful* attachment. The fourth – *dismissing* – attachment model means that the person has a positive image of self and negative expectations regarding others (see Fig. 2)

⁵ GRANQVIST, 7–11.

⁶ AINSWORTH, M.D.S., BLEHAR, M.C. WATERS, E. and WALL, S. *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*, 1978, cited by MORTON, N., *Theory and observation of attachment and its relation to child maltreatment: a review*, in *Child Abuse and Neglect*, 22 (11), 1998, 1093–1104.

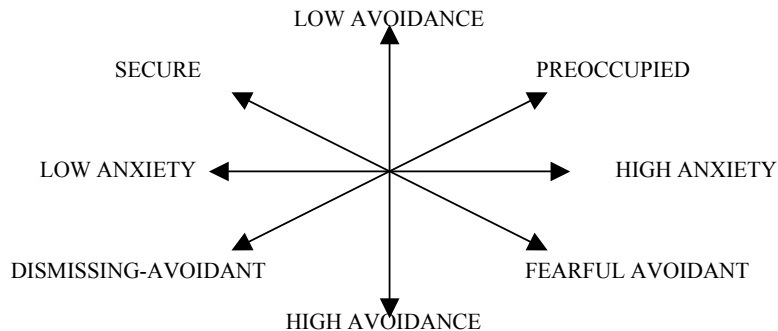
⁷ HAZAN, C. and SHAVER, P., Romantic love conceptualized as an attachment process, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 1987, 511–524, cited by FRALEY, R. C., SHAVER, P., *Adult romantic attachment: theoretical developments, emerging controversies, and unanswered questions*, in *Review of General Psychology*, 4 (2), 2000, 132–154.

⁸ BARTHOLOMEW, K. and HOROWITZ, L. M., *Attachment styles among young adults: a test of a four-category model*, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 61 (2), 1991, 226–244.

		Model of self (Dependence)	
		Positive (Low)	Negative (High)
Model of other (Avoidance)	Positive (Low)	SECURE Comfortable with intimacy and autonomy	PREOCCUPIED Preoccupied with relationships
	Negative (High)	DISMISSING Dismissing of intimacy Counter-dependent	FEARFUL Fearful of intimacy Socially avoidant

Figure 2. Model of adult attachment⁹

As seen in the figure, Bartholomew and Horowitz defined the image of self as dependence and the expectations regarding others as avoidance. A later debate in the field objected to the definition and measurement of these dimensions. Fraley and Shaver¹⁰ argue for defining the variability of attachment behavior as reflecting variability in the functioning of two subsystems or components of the attachment behavioral system. The first component (*anxiety*) refers to the monitoring of events for their relevance to attachment-related goals, such as the attachment figure's physical or psychological proximity, availability, and responsiveness. If the system detects a discrepancy between the set-goal for proximity and sensitivity and the current behavior of the attachment figure, the person becomes anxious and vigilant for the attachment-related cues. The second component (*avoidance*) is responsible for regulation of attachment behavior regarding the attachment-related goals. For example, in case of anxiety, the individual can turn to the attachment figure in order to find support, or he/she can withdraw in attempt to handle the threat alone. According to this model, Bartholomew's four "types" can be reconceptualized as linear combinations of anxiety and avoidance (see Fig. 3).

Figure 3. The two dimensions of anxiety and avoidance, and their 45° rotations, underlying self-report instruments of adult attachment¹¹

⁹ BARTHOLOMEW, HOROWITZ, 227.

¹⁰ FRALEY, SHAVER, 132–154.

¹¹ FRALEY, SHAVER, 132–154.

In the present study the model of Fraley and Shaver was used for the conceptualization and measurement of adult attachment.

Religiosity is a term used with many meaning and connotations. In the present study it was used regarding to the Christian faith as the belief in a personal God. Based on previous studies, religiosity of an individual can be described as a combination of several different behaviors. First, religiosity can be either *emotional* (when the goal of relationship with God is mainly to help the person in regulating her/his emotions), or *socialized*, when the individual takes over the religiosity of her/his parents.¹² Second, a person can be aware of God's presence in every dimension of her/his life and can interpret every event of his-her life as a religious event. This attitude can be described by the term *awareness*, which has it's roots in the spiritual tradition of the church.¹³

Kirkpatrick and Shaver's¹⁴ hypothesized regarding to the relationship between religiosity and attachment that God plays the role of a substitute attachment figure in the life of religious people, meaning that religious people turn to God in time of distress, use Him as safe haven and secure base for exploration. Their *compensation-hypothesis* affirms that the secure attachment relationship with God compensates for the insecure attachment relationships that some people have in their lives. In contrast, the *correspondence-hypothesis* predicts that people form working-models of their relationships in the early years of their lives, which are the base for later relationships, and for the relationship with God too, so their attachment relationship with God will be the same as the one with the early attachment-figures. Their research results were ambiguous, they seemed to under prop the compensation-hypothesis, but only if the primary attachment-figures were not religious.

Granqvist and Hagekull¹⁵ modified these hypotheses affirming that in the lives of people with insecure attachment history the relationship with God plays the role of emotion-regulation – *emotional compensation* –, while people with secure

¹² GRANQVIST, Pehr, HAGEKULL, Berit, *Religiousness and percieved childhood attachment: profiling socialized correspondence and emotional compensation*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 88 (2), 1999, 254–273.

¹³ HALL, T.W. and EDWARDS, K. J., *The initial development and factor analysis of the Spiritual Assessment Inventory*, in *Journal of Psychology and Theology*, 24 (3), 1996, 233–246.

¹⁴ KIRKPATRICK, L. A. and SHAVER, P., *Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs and conversion*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 1990, 314–335.

¹⁵ GRANQVIST, Pehr, *Religiousness and percieved childhood attachment: on the question of compensation or correspondence*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(2), 1998, 350–367; GRANQVIST, Pehr, *Attachment and religiosity in adolescence: crossectional and longitudinal evaluations*, in *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28 (2), 2002, 260–270; GRANQVIST, Pehr, HAGEKULL, Berit, *Religiousness and percieved childhood attachment: profiling socialized correspondence and emotional compensation*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 88 (2), 1999, 254–273; GRANQVIST, Pehr, HAGEKULL, Berit, *Religiosity, Adult Attachment, and Why 'Singles' are More Religious*, in *International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (2), 2000, 111–123; GRANQVIST, Pehr, HAGEKULL, Berit, *Longitudinal predictions of religious change in adolescence: contributions from the interaction of attachment and relationship status*, in *Journal of Social and Personal Relationships*, 20 (6), 2003, 793–817.

attachment are socialized in their religiousness, too. They take over the religiousness of their parents – *socialized correspondence*. Finally the mentioned authors supposed that the internal working models of the early attachment-relationships also affect the adult person's relationship with God – *internal working model correspondence*.

The third factor, **psychological well-being** was defined with the terms of the existential analytic theory which affirms that in order to have a fulfilled life, people have to satisfy 4 basic motivations that correspond to the 4 dimensions of our existence¹⁶. These four conditions for fulfilled life are: (self) *confidence* (lack of anxiety); *the sense of the basic value*, the value of life (the balance between positive and negative affects); *the sense of self-worth*, self-identity; *the sense of meaning*. If the individual manages to find the equilibrium between these four conditions, she/he will sense her/his life as fulfilled.

2. Method

2.1 Factors and scales

Religiousness: *The Socialization based Religiosity Scale* and the *Emotionally Based Religiosity Scale* were used for measuring the dimensions of socialized and emotional religiosity. *The Spiritual Assessment Inventory*¹⁷ developed by Hall and Edwards was used for further differentiation, because it measures the Awareness of God and the Quality of the relationship with God (with the Instability, Grandiosity, Disappointment with God, Realistic Acceptance scales). It also contains an Impression Management Scale.

Attachment: *The Experiences in Close Relationships Questionnaire Revised* – ECR-R¹⁸ – was used for measuring these dimensions of Anxiety and Avoidance.

Psychological well-being was measured with the Trait scale of the *State-Trait Anxiety Inventory*¹⁹, the *Positive and Negative Affect Scale*, measuring the Positive Affect and Negative affect dimensions,²⁰ the *Index of Self-Esteem*²¹, and the *Existence-Scale*²², which consists of 4 subscales, measuring Self-divergence, Self-

¹⁶ LÄNGLE, A., *The art of involving the person – fundamental existential motivations as the structure of the motivational process*, in *European Psychotherapy*, 4 (1), 2003, 25–36.

¹⁷ HALL, T.W. and EDWARDS, K. J., *The initial development and factor analysis of the Spiritual Assessment Inventory*, in *Journal of Psychology and Theology*, 24 (3), 1996, 233–246; HALL, T. W., EDWARDS, K. J., *The Spiritual Assessment Inventory: a theistic model and measure for assessing spiritual development*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (2), 2002, 341–357.

¹⁸ FRALEY, R. C., WALLER, N. G., BRENNAN, K. A., *An item response theory analysis of self-report measures of adult attachment*, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 78 (2), 2000, 350–365.

¹⁹ SIPOS K., SIPOS M., SPIELBERGER, C. D., *A State-Trait Anxiety Inventory (STAI)*, in *Pszichodiagnosztikai Vademecum*, 1982.

²⁰ WATSON, D., and CLARK, L. A., *The PANAS – X preliminary manual for the Positive and Negative Affect Schedule* – expanded form, Houston, Southern Methodist University Press, 1991.

²¹ HUDSON, W. W., *The Clinical Measurement Package: A Field Manual*, Dorsey, 1982.

²² LÄNGLE, A. und ORGLER, Ch., *Die Existenzskala*, in *Existenzanalyse*, 2, 1996, 44–50.

transcendence, Freedom and Responsibility. The sum of the first two subscales constitutes the Personal factor, while the sum of the Freedom and Responsibility factors constitutes the Existential Factor. The sum of all four subscales is the General score.

People were asked whether *their religiosity changed over time*, using the questions from Kirkpatrick and Shaver's²³ 1990 study and were assigned into 4 religiousness-groups: not religious, stable religiousness, growth of religiousness, sudden religious conversion.

2.2. Hypotheses

Three hypotheses were investigated:

- People with insecure attachment (high on anxiety and/or avoidance) experience religious conversion in higher percent than people with secure attachment.
- The religiousness of people with insecure attachment (high on anxiety and/or avoidance) is more emotionally based than the religiosity of securely attached people.
- Religiousness mediates the effects of attachment history on psychological well-being: the well-being of people whose attachment history is insecure, and are religious is higher than those who have the same attachment history but are not religious.

2.3 Participants

The above-mentioned questionnaires were completed by 96 people belonging to different religious denominations (Catholic, Reformed, Independent evangelical community, Baptist, other protestant) and non-religious, too. 60,4% of the participants were female, 36,5% were male, 3 participants didn't mention their gender. The denominational adherence of the participants was the following: 14,6% non-religious, 44,8% roman catholic, 16,7% protestant reformed, 10,4% independent evangelical community, 10,4% baptist, 1% protestant lutheran, 1% protestant unitarian. This sample isn't totally representative to the romanian denominational distribution. The sample was selected by accessibility, I tried to have every denominational group present in the study.

3. Results

The first hypothesis was investigated by the comparison of the attachment dimensions of the 4 religiousness-groups. No significant difference between the four groups was found, neither for Anxiety, nor for Avoidance ($F_{\text{anxiety}} = 0.66$, $p = 0.58$; $F_{\text{avoidance}} = 1.54$, $p = 0.21$). As a tendency it was observed that the anxiety of people who have experienced a sudden religious conversion was the lowest, contrary to the hypothesis.

²³ KIRKPATRICK, SHAVER, 314–335.

For investigating the *second hypothesis*, the variables of Anxiety and Avoidance were correlated with the different dimensions of religiosity. It was observed that Anxiety correlates with the Emotionally Based Religiosity moderately ($r = 0.25$, $p = 0.05$), but also with the Quality of the Relationship with God variables. The Avoidance dimension did not correlate with any of these variables significantly.

The *third hypothesis* was investigated by comparing the correlations between the attachment-variables and the psychological well-being variables and the partial correlations between the same variables controlling for the religiousness variables. The results were contrary to the expectations: controlling for the religiousness-variables, the correlation between the attachment dimensions and well-being was lower than in the case when the effect of religiousness was not controlled, meaning that the religiousness increases the negative effects of insecure attachment on well-being instead of weakening them (see Table 1).

	<i>SD</i>	<i>ST</i>	<i>F</i>	<i>R</i>	<i>PA</i>	<i>NA</i>	<i>TA</i>	<i>SE</i>
A_{contr}	-0,20	-0,26*	-0,20	-0,14	-0,21	0,12	0,22	0,41**
A_{not contr}	-0,20*	-0,36**	-0,27**	-0,21*	-0,22*	0,29**	0,38**	0,42**

Table 1. The correlations of the well-being factors with the anxiety factor of attachment controlling and not controlling for the religiosity factors. The values marked with * are significant at the 0.05 level, the ones marked with ** are significant at the 0.001 level. A=anxiety dimension of attachment, SD = self-divergence, ST = self/transcendence, F = freedom, R = responsibility, PA = positive affect, NA = negative affect, TA = trait anxiety, SE = self-esteem.

At a closer look it appears that most of the religiousness-variables are not independent of attachment. The only independent variable is the Awareness of God. Controlling for this variable, the partial correlations showed the expected effect: the results of the partial correlations were higher than in the case when the effect of the Awareness factor wasn't controlled (see Table 2). The awareness of God is the dimension of religiosity that moderates the effects of anxiety in relationships on psychological well-being.

	<i>SD</i>	<i>ST</i>	<i>F</i>	<i>R</i>	<i>PA</i>	<i>NA</i>	<i>TA</i>	<i>SE</i>
A_{contr}	-0,28**	-0,39**	-0,29**	-0,23*	-0,23*	0,29**	0,37**	0,44**
A_{not contr}	-0,20*	-0,36**	-0,27**	-0,21*	-0,22*	0,29**	0,38**	0,42**

Table 2. The correlations of the well-being factors with the anxiety factor of attachment controlling and not controlling for the Awareness of God factor. The values marked with * are significant at the 0.05 level, the ones marked with ** are significant at the 0.001 level. A=anxiety dimension of attachment, SD = self-divergence, ST = self/transcendence, F = freedom, R = responsibility, PA = positive affect, NA = negative affect, TA = trait anxiety, SE = self-esteem.

Chart 1 shows the differences in attachment when not controlling / controlling for religiosity and not controlling / controlling for the Awareness factor. It can be seen that all the religiosity factors have exactly the reverse effect as the Awareness

factor solely. All the religiosity factors enhance the negative relationship between Anxiety dimension of attachment and well-being, while the Awareness of God diminishes this negative relationship, having a positive effect on the well-being. In the case of Negative affect and Self-esteem this relationship seems to be opposite, but these two scales were coded negatively, meaning that the higher score on them meant a higher level of negative affect and a higher level of negative self-esteem, so the above observed relationships are valid in their case too.

In the case of Avoidance no relationship between the variables was observed.

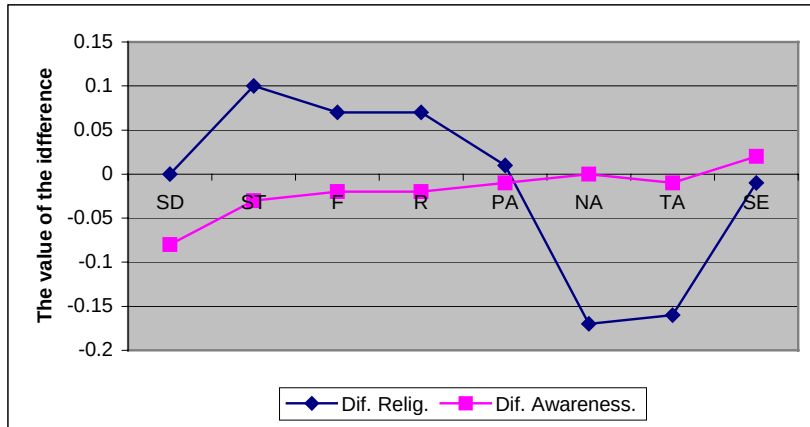


Chart 1. The differences in correlations between Anxiety dimension of attachment and the well-being factors when Religiosity is controlled/not controlled and when Awareness of God is controlled/not controlled red line. The algorithm used was: $r_{\text{contr}} - r_{\text{not contr}}$. SD = self-divergence, ST = self/transcendence, F = freedom, R = responsibility, PA = positive affect, NA = negative affect, TA = trait anxiety, SE = self-esteem.

4. Conclusions

The first conclusion that can be drawn from these results is that the dimensions of Anxiety and Avoidance have a totally different relationship with other variables; this supports the dimensions-theory of attachment in contrast with the typologies.

The *first hypothesis was not supported*; it seems that the anxiety of people undergoing sudden religious conversion is the lowest. This could mean that their strong relationship with God helps them regulate their emotions and plays an emotionally compensating role.

The *anxiety dimension of attachment seemed to be related with the emotional facets of religiosity*, from these results it could be concluded that people with insecure attachment styles seek the security in their religious life using God as a secure base.

The *third hypothesis was partially supported*. The Awareness of God dimension of religiosity that has its roots in the mystical and contemplative tradition seems to weaken the effects of insecure attachment on the negative

aspects of psychological well-being. This moderating effect of awareness was the strongest in the case of existential well-being. This supports the hypothesis of Kundi, Wurst and Längle²⁴ who affirm, that even people with mental dysfunctions can have a fulfilled life if they learn to integrate these dysfunctions in their lives. It seems that this integration could be made possible exactly by the awareness of God in ones lives. These effects were still very weak and the conclusions could allude too far, they need further investigation in order to be proved.

²⁴ KUNDI, M., WURST, E., LÄNGLE, A., *Existential analytical aspects of mental health*, in *European Psychotherapy*, 4 (1), 2003, 87–96.

FORGIVENESS AND MENTAL HEALTH

APOLLONIA KULCSÁR¹

Abstract. The present study deals with the way the full-time psychological researchers explore the cognitive development of forgiveness (Kohlberg–Enright) and the personality traits (i.e. empathy, affection and self-image), which influence forgiveness. Further it also presents what surveys regard as real and unconditioned forgiveness.

Every psychological and mental hygienic empirical research found that forgiveness and each of its phases – admission, apology, forgiveness and accepting forgiveness – have an equally positive effect on the person's physical and mental health. Forgiveness affects the entire personality. It is difficult, because it demands changes that cover our relationships and personality; it also calls for the formation of the “seventy times seven” forgiving character.

It was only in the last few decades, when psychotherapy discovered the role of forgiveness in attaining a healthy mental life. Scientific researches point out indirectly the deep, psychologically important resources religious people have, who believe in a forgiving God.

Forgiveness used to be mentioned and dealt with in the groves of moral theology, but in the last fifteen years it has become a central issue also to the scientific researchers in the fields of psychology and mental health. Since the turn of the millennium almost every psychological school has been engaged in searching the positive impacts of forgiveness on humans. We might ask what could arouse the curiosity of psychology toward forgiveness.

At the beginning of the 1980's a discreet process began in the world of psychology: experts started to take interest in the practical aspect of forgiveness, looking for answers to the following questions:

- What is exactly going on in the human heart and mind when one forgives?
- How can we develop the ability for forgiveness?
- Do the psychological methods take effect or do they stimulate forgiveness?
- Who has the desire for forgiveness after having hurt someone else?
- Can the skills for forgiveness improve human relationships?
- What kind of effects does forgiveness have on physical and mental health as well as on the health of our relationships, communities and society?²

There's a vital event we cannot leave out of consideration: it happened exactly 25 years ago and it was startling enough to give a shock and to serve as a wake-up call for the whole world. It happened on 15 May 1981 on Saint Peter Square: M. Ali Agca, a Turkish Muslim tried to take away the life of Pope John Paul II. The

¹ Cluj-Napoca, Romania.

² M. E. MCCULLOUGH, S. SANDAGE, E. WORTHINGTON, *Megbocsátás: Hogyan tegyük múlt időbe múltunkat?*, Harmat, Budapest, 2005, 19.

Pope managed to survive the murder attempt, but he suffered a serious injury, which brought about his later diseases. The assailant was arrested, brought to trial and sentenced to life imprisonment.

Christmas Day 1983 is the next stop in our story, when Pope John Paul II. paid a visit to Rebbibia, the prison of Rome, and sought out his one-time assailant to forgive him. *Time* magazine chose the Pope the man of the year, and they said about the story:

When the Pope arrived in his cell, Agca was dressed in a blue crewneck sweater, jeans and blue-and-white running shoes from which the laces had been removed. He was unshaved. Agca kissed John Paul's hand. "Do you speak Italian?" the Pope asked. Agca nodded. The two men seated themselves, close together, on molded-plastic chairs in a corner of the cell, out of earshot. At times it looked almost as if the Pope were hearing the confession of Agca, a Turkish Muslim. At those moments, John Paul leaned forward from the waist in a priestly posture, his head bowed and forehead tightly clasped in his hand as the younger man spoke. Agca laughed briefly a few times, but the smile would then quickly fade from his face. In the first months after the assassination attempt, there had been in Agca's eyes, a zealot's burning glare. But now his face wore a confused, uncertain expression, never hostile. The Pope clasped Agca's hands in his own from time to time. At other times he grasped the man's arm, as if in a gesture of support. John Paul's words were intended for Agca alone. "What we talked about will have to remain a secret between him and me", the Pope said as he emerged from the cell. "I spoke to him as brother whom I have pardoned, and who has my complete trust."³

What could motivate him to show forgiveness in such a powerful manner? What kind of human motivation could be enough for somebody to forgive a man who nearly took his life? What kind of human motivation could be strong enough to encourage the Pope to call this man, who almost killed him, "his brother"? What is the psychological explanation for those inducements, which can create such a strong desire in humans for forgiveness?⁴ Psychology is what puts all these questions, but the answers to them are very complex. In this case complexity mainly refers to the many ways the argumentative systems related to forgiveness vary in different cultures. There are lots of theories about the primary factor of human personality that could be attributed to forgiveness. According to the researches this primary factor can vary from person to person.

The engine of forgiveness can be: the image we create of ourselves, our affection for the others or empathy. Each and every research agrees about one fact: forgiveness plays a positive role in maintaining the individual's physical, mental

³ Lance MORROW, "*I Spoke...as a Brother*", in *Time*, January 9, 1984.

⁴ MCCULLOUGH, SANDAGE, WORTHINGTON, 141.

and spiritual health, and influences the healing process as well. R. Enright, an American psychologist, pointed out that “these are as relevant in the researches on psychic disorders as penicillin was once in relation with infections.”⁵

Researches also tried to systemize the development of the skills for forgiveness⁶, and they showed that these skills can be developed, but they are also connected with the state of development of the moral sense. Each person is endowed with a certain level of moral sense, which influences his/her moral decisions. It is also undoubted for most of us that there are some moral values, which are important in every culture despite the different moral norms. Such values are: justice, responsibility, empathy, mercy. As moral duties, these could be considered virtues up to a certain degree. However, contradiction between the two sides of the moral duties may cause intrapsychical and interpersonal tensions, or it may set families, political parties or entire nations against each other. We can try to dissolve this tension in many ways, but all these methods can be linked with a sort of denial in which:

- we deny the responsibility for our reactions to the sustained injuries,
- we refuse mercy,
- we deny moral perfection,
- we deny moral consequences,
- we deny the existence of misbehaviour.⁷

Though justice and mercy can be hardly squared, forgiveness is the virtue, which contains the balance of justice and mercy. Besides we can practice the virtue of sincerity and courage. But, in fact most people do not like to clarify situations with difficult solutions, which often confirms one’s conviction that it is not worth being sincere; whereas courage should mean abiding with our commitment toward the others in spite of the difficulties, which are liable to occur. According to psychologist Martin Hoffmann, empathy can influence the basic moral concepts that we experience whenever a moral dilemma comes up.

Empirical researches examine the effects of forgiveness on mental health, but they also recognize that these are related to each other. The results of the following three researches highlight mostly the role of empathy in the process of forgiveness.

Stages in the development of the skills for forgiveness:

Robert Enright, an American psychopedagogue (University of Wisconsin, International Forgiveness Institute) described six stages in the development of the skills for forgiveness, making use of Kohlberg’s stages of moral development. The triple structure of the latter (preconventional, conventional and postconventional levels) corresponds to the three times two stages of Enright’s division. While Kohlberg’s model of moral development has its primary focus on justice, Enright’s

⁵ Bernhard GROM SJ, *Forgiveness – Készség a megbocsátásra*, in *Embertárs*, I (1), 2003, 95–98.

⁶ SNYDER, C. R., LOPEZ, S. J., *Handbook of Positive Psychology*, Oxford University Press, New York, 2002, 457–467.

⁷ MCCULLOUGH, SANDAGE, WORTHINGTON, 31–36.

model lays stress on mercy, which he defines as giving up revenge. Justice and mercy are often conflicting, but the former can easily be connected with forgiveness, as both of them allow us seeing the events from a different viewpoint than our own.

Enright's six stages are:

- First stage: vengeful forgiveness
- Second stage: „reparational” forgiveness
- Third stage: forgiveness based on expectations
- Fourth stage: forgiveness based on rightful expectations
- Fifth stage: forgiveness aspiring to social harmony
- Sixth stage: forgiveness based on love

Enright considers that forgiveness does not actually take place in the first two stages. The first stage is rather about punitive justice and the second one about “reparational” justice. These two stages correspond to Kohlberg's preconventional level.

Forgiveness does not come from the heart in neither of the third or fourth case. Social pressure is what brings about forgiveness in the third stage, while in the fourth one social, moral or religious pressure is what compels us to forgive. These stages correspond to Kohlberg's conventional level.

The last two stages correspond to the postconventional level. In the fifth stage forgiveness aims at restoring the relationship. In the last stage forgiveness is unconditioned, because it is lead by love. This also increases the probability of reconciliation.⁸

According to Enright, it is only the sixth, the last stage (love) that completely meets all the requirements of forgiveness.⁹

Our mental capacity is developing along with our image of forgiveness. In the same time moral development is required in order to make one able to shift from the reward and punishment directed perspective to a deeper perspective including the capacity to forgive.

John Hebl and Robert Enright, from the University of Wisconsin, leading a research team studying human development, involved 24 older female participants in an experiment – within the frames of group therapy – to study the developability of forgiveness. The members of the test groups had to acquire some skills helping them in forgiveness. The members of the control group talked about their lives, but they were given no help on the way to forgiveness. Depression and anxiety decreased in both groups, therefore this could not be clearly attributed to the development of the skills for forgiveness.

R. D. Enright, R. P. Fitzgibbons and their research team elaborated a four-phase model of forgiveness (2000). These steps or phases do not follow a strict order, but some of the phases may come up repetitively. The present study does not

⁸ McCULLOUGH, SANDAGE, WORTHINGTON, 5.

⁹ McCULLOUGH, SANDAGE, WORTHINGTON, 48.

allow a detailed presentation of the application of the above models in the areas of individual and couple therapy and adult training. Only an outline of Enright's conception is presented.

1. In the *exploration* phase the subject concerned becomes aware of his/her mental burdens, like wrath, anger, distress, brought about by injustice.

2. The phase of *determination* departs from the recognition that focus on the sustained injuries and on the person causing them, will cause unnecessary suffering. The unforgiving always gets the hard nut to crack. That is why we need determination: to look for the ways of forgiveness and for a more positive development. This can be achieved first of all by giving up revengeful thoughts and intentions related to the person at fault.

3. In the *work* phase the offended person moves from the will to forgive to real actions: he/she tries to think differently about his/her offender. For instance, he/she tries to understand the circumstances under which the person acted or tries to get some information about his/her childhood, not to find excuses, but to be able to develop empathy for the offender. This phase prepares the main point of forgiveness: accepting the pain caused by the injury.

If one can endure this pain (which is not the same as deserving it), he/she will not transmit it neither to the others nor to the offender. Thus the forgiving person may become capable of manifesting good will toward the offender, whether or not reconciliation takes place afterwards.

4. In the phase of *reflection* the forgiving person begins to understand that forgiveness has brought along emotional relief and the endured pain has a meaning. He/she can experience a paradox phenomenon: when we turn to others with mercy and generosity, it is ourselves who recover. This realization can give a new meaning to one's life and the person can become an active member of his/her community.¹⁰

American psychologists E. McCullough, S. Sandage and E. Worthington conducted another research in 1993 on the importance of empathy in the process of forgiveness and the effects of empathy on mental health. They involved 81 college students in their survey, who claimed they would have liked to forgive someone who had hurt them, but they could not actually do it. They divided the students into three groups:

In the *first group* the researchers tried to promote the development of empathy toward the offenders. They tried to persuade the *second group* that denying forgiveness and taking revenge have negative effects upon themselves. The *third group* was the control group.

The survey was meant to assess the participants' skills for forgiveness, their psychological symptoms as well as empathy and accepting perspectives, which showed the measure in which they managed to identify emotionally and mentally with their offenders. The results of the research (before the group-work, afterwards

¹⁰ Bernhard GROM, *Forgiveness: Készség a megbocsátásra*, in *Embertárs*, 1(1), 2003, 95–98.

and six weeks after the survey) pointed out that in the members of the first group the skills for forgiveness and empathy toward the offender worked much more efficiently than in the members of the other two groups. Empathy requires skills for *accepting perspectives*, that is the ability to put ourselves in the place of the others and see things from their view. The survey did not clearly justify the fact that the changes concerning forgiveness would have caused the reduction of the participants' psychological symptoms. However, the fact that the participants could feel a deeper empathy toward their offenders certainly points to a change that took place in their skills for empathy.

Another research was performed by psychologist Mary Trainer (University of Boston), who was looking for motivations implied in forgiveness. She made her survey among divorced men and women who suffered a great deal from having their marriage broken, but they would have liked to forgive their partners. Trainer found that there are three motivating factors that lead to forgiveness.

In the case of *forgiveness by objectives*, forgiveness takes place in order to assist in reaching an aim. Here we can be motivated by the desire to appear as a good person in the others' view, so that we can avoid punishment.

Forgiveness coming from liability for a certain role (family, workplace, gender or society) is motivated by the others' expectations.

Forgiveness coming from inside is related to free decision, a more certain way to forgiveness, positive emotions and better health than in the case of the first two motivations. We can find evidence in favour of this in the story of Pope John Paul II., who called Agca his brother and could trust him; in his case forgiveness was coming from inside. Several empirical researches justify the idea according to which empathy is indeed in connection with the skills for forgiveness, so by developing empathy, skills for forgiveness can also be improved. Furthermore, empathy can increase inner motivation.

Many other stimulating forces can play part in forgiveness. Apology and acknowledgement increase empathy toward the offender. Religiousness can also be an inner motivation for forgiveness, because religious conviction may lead a person to feel more empathy toward his offender.

Empathy: a word of Greek origin, expressing "feeling inside." C. Rogers, the originator of the person-centric therapy, formulates the point of empathy as it follows:

To perceive the internal frame of reference of another with accuracy and with the emotional components and meanings which pertain thereto as if one were the person, but without ever losing the "as if" condition. Thus, it means to sense the hurt or the pleasure of another as he senses it and to perceive the causes thereof as he perceives them, but without ever losing the recognition that it is as if I were hurt or pleased and so forth.¹¹

¹¹ ROGERS, C. R., *A theory of therapy, personality and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework*, (1959, 210–211) in S. KOCH (ed.), *Psychology: A study of science*, Vol. 3, Mc Graw Hill, New York, 1959, 184–256

According to some researchers the socio-psychological notion of *basic attributive deficiency* can also be related to the question of forgiveness. This is the main reason which prevents us from feeling with the offender. According to this approach in order to have more inclination to empathy, we need to make ourselves aware of the attributive deficiency, that is: we need to offend people so that we can also depend on forgiveness. Several researches in the domain found that, after having endured an offence, people tend to apply different guide-lines to themselves and to the reasons of their own behaviour from the ones they apply to the others. While we explain other people's defects and negligence by their personality, we tend to hold the circumstances responsible for ours.

According to researchers there is another factor that would influence forgiveness: the degree of our affection for the one offended or the offender. The relational patterns of any adult are considerably formed by his/her experiences acquired in the very first relations of his/her life. According to this, the extent to which a person is able or wants to forgive is depending on the type of affection determined by his/her first decisive human relationships.

1. *Uneasy-ambivalent affection* evolves when there is no consistent care taken in one's early childhood. People, who fall under this type, show a reasonably low level of commitment in their relationships, although they are constantly afraid of losing them.
2. *Avoiding affection* is connected with people who have suffered rejection on the part of their fosterer. This may lead to a personality inclined to loneliness, who may disclaim his anger or sorrow in front of the outside world.
3. *The secure type of affection* includes people having enough self-confidence. They can develop and maintain their relationships in a comparatively easy way. Their development in early childhood was supposedly secured by appropriate love-relationships and care.¹²

Surveys also pointed out that injuries suffered in love relationships can complicate the process of forgiveness, because injuries and refusals suffered in such a relationship undermine self-confidence to a great extent. Forgiveness facing these injuries meets difficulties, because striving after restoring self-confidence obscures rational thinking and evokes emotions that cannot be explained by rational arguments.

The earliest research in the field was done by J. G. Emerson.¹³ He examined the correlations between self-image and obtained forgiveness. He found that people, who experienced forgiveness, can accept themselves to a greater extent. As a result of his research he pointed out that the degree of experiencing forgiveness correlates with our self-acceptance.

¹² McCULLOUGH, SANDAGE, WORTHINGTON, 72–73.

¹³ McCULLOUGH, SANDAGE, WORTHINGTON, 211.

Self-image and image of God

It is well-known and accepted among psychologists and theologians that one's image of God resembles a great deal to the image formed of the parents. Our relation with God is indicated by the relation with ourselves, our parents and our fellow human beings. A person with punitive and angry God image is distanced from God by sins: he/she is revolting and negatory. People with low self-esteem and punitive God image sink into the consciousness of their worthlessness, they feel unworthy of the fellow humans' and God's love. In case of a rigid parent-child relationship, lacking any warmth of love, punishment will call forth revenge in the child, followed by wrath and broken-heartedness. This is how a mental barricade is taking shape between parent and child.¹⁴

In an affectionate parent-child relationship the latter one can experience the unconditioned acceptance despite the offences and misbehaviours, and through these he discovers the deepness of parental love, and hereby he gets the chance to understand God's forgiving love. Forgiving the other is a great chance to transcend ourselves. When someone hurts us, then wrath and vindictiveness arise in us. We would like to punish our offenders, and if we are not capable to do it ourselves, then, at least, we wish God did it instead of us.¹⁵ Human relationships are easily ruined by the offences committed against each other. Forgiveness is the only way we can get closer to each other again. A person considering himself/herself worthy though is perfectly aware of his/her weaknesses, can accept the other's weaknesses, therefore can forgive the perpetrator.

Mental Health and Forgiveness

In order to describe the relationship between mental health and forgiveness, we define mental health as an inner equilibrium that goes along with a positive general feeling and behaviour, which together contribute to securing the individual's stability.

The Jahoda model comprises the criteria formulated by all theories trying to determine mental health. This model was completed later on by Becker's criterion pointing at the recognition of the meaning of our lives. Thus the Jahoda-Becker model of mental hygiene is a heptagon with the seven criteria of mental health on its tops. They are as follows:

1. autonomy; 2. accepting reality, empathy and social sensibility; 3. competence, adaptation and problem solving skills; 4. ability to recognize the meaning of our lives; 5. self-esteem, self-confidence and self-acceptance; 6. growth, development and maturity.¹⁶

¹⁴ BAUMGARTNER, I., *Pasztorálpszichológia*, Semmelweis Egyetem, Budapest, 2003, 376–379.

¹⁵ HORVÁTH-SZABÓ Katalin, *Az önértékelés és a bűntudat kapcsolata*, in *Lélekvilág: pszichológiai tanulmányok a vallásról, az erkölcsről és az én-ről* (ed. HORVÁTH-SZABÓ Katalin), Piliscsaba, PPKE BTK, 1998, 138–140.

¹⁶ TOMCSÁNYI T, GREZSA, F., JELENITS I. (eds), *Tanakodó*, Interdiszciplináris szakkönyvtár Budapest, 1999, 33–34.

Although some of the researches connect the skills for forgiveness with certain factors of personality, forgiveness that has a real positive effect on health comes from the entire personality and affects the entire personality. Researches examine the reactions of the mind and the phenomena perceptible on physical grounds. They justify that forgiveness has a positive effect on the whole person, since wrath leaves harmful traces in the heart and vascular system, which can be detected biologically (the recognition of the survey of the A-type behaviour). Injuries suppressed, but still working in the unconscious, function as an organism buried alive. They harm the human body and mind in a direct way. In the same time each and every phase of forgiveness (recognition, apology, forgiveness and accepting forgiveness) has a benevolent effect on mental and physical health.

If we are full of positive thoughts and feelings and we are not afraid of showing them, then we will not only feel better, but we will also preserve our physical health. If we have just suffered an injury or we have remorse for having hurt someone else and we are ashamed of it, then we invest a great deal of mental and emotional energy in storing and preserving our memories. So, shame and guilt cost a lot to emotional energy.

“Though admitting a sin – similar to the emotional exploration of a traumatic case – temporarily enhances the level of stress, we think that – sooner or later – psychology will justify its benevolent effect on health. Whenever we admit our sins and come in for forgiveness, we have the feeling as if we got rid of a heavy burden.” This relief may bring palpable changes into our lives, such as better skills for relations, satisfaction and better health and stamina.¹⁷

Negative thoughts coming from injuries engage a lot of energy, forcing us to focus our attention on the slight and its conditions. These negative ideas and attitudes are responsible for distress and depression. Forgiveness helps the mind loose its chains put on by negative thoughts. Subsequently we realize that neither the world is as hostile as we imagined before, nor are we as innocent as we thought of ourselves. Mind, body and spirit are much closer to each other than we have ever supposed. When we forgive or accept forgiveness from others or from God, our way of thinking undergoes a change. We have a more realistic and gladsome view of ourselves, our relations and the world, which results in mental, physical and spiritual health.

¹⁷ SZONDY Máté, *A megbocsátás pszichológiája: Kialakulása, hatásai és fejlesztése*, in *Mentálhigiéné és pszichoszomatika*, (eds. KOPP, M., PILLING, J.) 7(1), 2006, 17–29.

References

1. BAUMGARTNER, I., *Pastoral Psychology*, Budapest, 2003.
2. KOPP, M., PILLING, J., *Mental Hygiene and Psychosomatics*, Budapest, Publishing House of the Hungarian Academy, 2006, Vol. 7, Nr. 1.
3. McCULLOUGH, M. E., SANDAGE, S. J., WORTHINGTON, E. L., *Forgiveness: How To Put Our Past Behind?* (Hungarian translation by Falus Eszter), Budapest, Harmat, 2005.
4. ROGERS, C. R., *A theory of therapy, personality and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework*, in S. KOCH (ed.), *Psychology: A study of science*, Vol. 3, Mc Graw Hill, New York, 1959, 184–256.
5. SNYDER, C. R., LOPEZ, S. J., *Handbook of Positive Psychology*, Oxford University Press, New York, 2002.
6. SZABÓ, S., *Mental Hygienic Workshops, Crisis, Conflict, Professorial Mental Hygienic Activity*, Szeged, 1999.
7. SZÉKELY, I. CSJ, *Psychotherapy and Religion-reapproach*, Animula, Budapest, 2006.
8. TOMCSÁNYI T., CSÁKY-PALLAVICINI R., BRUCKNER Á., *Interdisciplinary Technical Library: Tanakodó*, Budapest, 1999
9. GROM, B., *Forgiveness*, in *Embertárs*, 1(1), Budapest, 2003, 95–98.
10. *Mental World*, Pázmány Péter Catholic University, Faculty of Arts, Piliscsaba, 1998.

THEATRE AS AN AVENUE FOR RELIGIOUS EXPERIENCE STILL OR MOTIONLESS THEATRE (JÁNOS PILINSZKY): TOWARD CONTEMPORARY MYSTICISM

MÁRTA BODÓ¹

Abstract. Artistic experience can be quite similar to religious experience. Art, then, can generate religious experience just as religion or religious experience has generated so many works of art during the course of history. In order to support my argument, I use examples of theatre and theatrical experience. Artistic experience can serve as a universal bridge to connect people, while works of art can bring together diverse people from different cultures, although it would seem that any representation is linked to a specific culture from which the work of art emerged. János Pilinszky's whole artistic oeuvre is linked to Catholic, i.e. universal tradition. In contrast to many important Eastern European writers, he is neither speaking specifically about Eastern European / Hungarian themes, nor about events linked to the specific history of a nation. Instead, Pilinszky is concerned with universal truth. Pilinszky's term of sacred drama is *drame immobile*: still or motionless drama. Reading his analysis, one understands how drama / theatre can awaken the religious sense today. Certain performances make alive today, in a modern context, the forgotten mystery plays of the Middle Ages. These kinds of performances can give a hint of eternity and universal beauty, experiences that are traditionally linked with religion.

Introduction

Artistic experiences awakened by works of art can be very close to religious experience. Art can generate religious experience in the same way religion or religious experience has generated so many works of art over human history. Artistic experience can be a universal bridge connecting people: art can bring together different people from various cultures, although any representation is linked to a specific culture in which the work of art is accomplished.

Catholic heritage can generate art with universal claims. Through János Pilinszky's analysis of sacred drama one can get a picture of how drama / theatre can awaken a religious sense today. Certain performances of forgotten mystery plays of the Middle Ages in a modern context can provide a hint of eternity and universal beauty, experiences traditionally linked with religion.

Religious experience in Christian Churches today

Christian churches today could be too much concerned with tradition and conservation, perhaps too intellectual, sometimes lacking spontaneity and liveliness. And yet contemporary society also manifests a great hunger and thirst for religious experience, for living the sacred in daily life. Young people – but not only them –

¹ Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

often reveal this expectation. Traditional Christian churches seem to have no real understanding of this desire expressed by youth, nor to make efforts to satisfy this demand. On the one hand in the Catholic Church the International Youth Meetings with thousands of people in stadiums represent a unique experiment introduced by the late John Paul II. But these are rather mass actions, demonstrations lived as extraordinary occasions. On the other hand there are the timely, but not very carefully and wisely carried out “experiments” with liturgy. The enormous possibilities within Catholic tradition, going back to the early church and the early centuries of Christianity, are not very well-known and thus not very well applied. Church authorities might consider taking a look at the roots of tradition. Liturgical attempts show this in an obvious way: after Vatican II in some regions all kinds of liturgical reforms were applied in order to attract people and to encourage active participation. These efforts forgot to explore the similar attempts throughout the life of the church, to learn from the mistakes that encountered over history. On the one hand, changes created a circus-like atmosphere always rejected by the Church (this is one of the reasons which have led the early church to discard theatre).² On the other hand, perhaps as a reaction to change, the traditionalists today have become stricter about rules.³

At the beginning of her history, the church seems to have adopted a very firm stand against any kind of dramatical, theatrical manifestation. Yet, by the inherent dramatic force of the liturgy itself and due to the wisdom of some learned religious men, theatrical performance became part of the very core of education in Christian schools.

In the Middle Ages dramatic expression was expelled from church praxis as it almost took the place of liturgy itself. Only after finding an adequate form and place did theatrical expression become part of the Christian heritage, thereby helping students and spectators to live a real religious experience through the means of artistic performance. The same lesson could be learned today. Church officials could be more open and more willing to help the community to experience the liturgy beyond the intellectual level. Consequently worshippers might feel closer to their

² Research on the position of the Church Fathers, the attitude of the early Church in relation to theatre was carried out by Christine SCHNUSENBERG, *The Relationship between the Church and the Theatre: Exemplified by Selected Writings of the Church Fathers and by Liturgical Texts until Amalarius of Metz*, Lanham, Md, University Press of America, 1988.

³ See only the suggestions and reglementations of the last decade on liturgical celebration: JOHN PAUL II, *Dies Domini. Apostolic letter*, 1998; CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND THE DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS, *Directory on popular piety and the liturgy*, 2001; JOHN PAUL II, *Spiritus et Sponsa. On the 40th anniversary of the Constitution on the Sacred Liturgy „Sacrosanctum concilium”*, 2003. In the latter it is stated that „The liturgical renewal that has taken place in recent decades has shown that it is possible to combine a body of norms that assure the identity and decorum of the Liturgy and leave room for the creativity and adaptation that enable it to correspond closely with the need to give expression to their respective situation and culture of the various regions. Lack of respect for the liturgical norms can sometimes even lead to *grave forms of abuse* that obscure the truth of the mystery and give rise to dismay and stress in the People of God. This abuse has nothing to do with the authentic spirit of the Council and should be prudently and firmly corrected by Pastors.” (Chapter III. 15.)

church. Innovators could be more learned and wise in finding fresh ways of applying new experiences (perhaps these attempts already exist but have not been used, needing just a good acculturation). This caution is also important because strong feelings related to religious traditions should not be tampered: change could awaken mass delusion instead of deep religious experience. While thoughtless innovation may cause malaise and disappointment, careful introduction of the dramatic elements can lead to real satisfaction, including thinking-feeling involvement.

Christian Drama

The history of Greek drama can be known and studied from its zenith: theory of the dramatical genre is built on the best plays that the Greek genius has created in antiquity. The canon for drama is based on a certain kind of dramatic experience, namely, that of the ancient Greek theatre.⁴ Even today for some theoreticians great drama is similar to dramas which have led to the formation of this canon. The canon certainly generates the creation of very valuable dramas, but leaves out a whole segment of dramatic art: the one born in the Middle Ages, and the one that has emerged from the liturgy of the Catholic Church, generally from Christian thought. Mysteries, miracle plays and moralities grown out of Christian thinking are nowadays neglected, seldom appearing on stage. Lope de Vega and Shakespeare are considered 'lively' authors because their plays are on stage all over the world. Plays from the Middle Ages or Renaissance period are merely museum pieces or curiosities if they are presented at all. This is the conclusion of a Hungarian theatre analyst, András Benedek, in his article entitled *Mystery, Miracle Play, Morality – and Drama Today*.⁵

For the rehabilitation of Christian drama it might be useful to understand the world in which it is presented, the reason and the way its existence began, and its historical role. Therefore at this point in history, it seems necessary to take a look at the relation between drama and liturgy. It is clear and obvious that Christian drama derives from the Christian rite and this conclusion is taken here as a 'given'.

Drama and Liturgy

The liturgical drama derives from a trope of the Easter liturgy. This trope, enlarged by the addition of some sentences, was preserved in the *Liber Responsalis* of the Benedictines of Monte Cassino around 760. This was the first memorialization of the trope, from which Christian drama originated. The famous sentences added to the initial trope are: *Quem queritis? – Jesum Nazarenum. – Non est hic. – Alleluia* (Who are you looking for? Jesus of Nazareth. He is not here. Alleluia).

⁴ The rules and regulations of Aristotle's *Poetics*, which describe ancient Greek tragedy and state rules for the genre based on these particular dramas, highlight this point. ARISTOTLE, *Poetics*, Preston H. Epps (transl). Univ of North Carolina Pr., 1967.

⁵ András BENEDEK, *Misztérium, mirákulum, moralitás – és a mai színjáték* (*Mystery, Miracle play, Morality – and Drama Today*), in *Akárki* (*Everyman*), selected by Miklós SZENCZI, Budapest 1984, 511.

The initial root was a very simple dialogue, and a whole type of drama emerged of it. Ethelwold's *Regularis Concordia* (969–975) offers more details, such as indications on how to perform the given scene.

Another precursor of Christian drama, Tutilo, a monk from Saint Gallen (9th century) enlarged a further part of the introductory trope of the mass, the introit. Initially the introit was a musical variation, which later became the core theme, completed with a text. This was also transformed in a scene with a dialogue.⁶

The early church strongly opposed theatre, circus and all kind of theatrical manifestation.⁷ Starting with the Elvira synod (300) rules were pronounced against performing pantomime artists: those converting to Christianity were compelled to give up their art and were not allowed to return to it. The non-compliant converts had to be excommunicated. The same rule was promulgated against actors at a synod in Arles in 314: while still performing, they could not become members of the Christian community.⁸

Nevertheless theatrical elements were present in the mass itself, and *mimesis* was part of the daily activity of the early church.⁹ The mimetic element is a component of the liturgical acts. As an example, the repetition of the acts of the Last Supper is mimetical: it is the repetition and imitation of Jesus' acts on the Last Supper. The mimetic aspects were completed by *ritual*, which made them transcend mimesis. The mass is full of dramatic elements: countless aspects of it are dramatic and theatrical: words, acts, gestures.

Liturgy means a service performed by and for the people.¹⁰ Its definition is connected with its functions. Exploring this definition would make it difficult to avoid considering *the church as the mystical body of Christ*. Therefore the inner acts of the church, such as the liturgical manifestations are inherently in some kind of relation with the mystery. It was Odo Casel who fully developed the theory concerning the mystical aspect of liturgy. He also tried to find and to establish a

⁶ György SZÉKELY, *A színjáték világa (The World of Drama)*, Budapest, 1986, 19.

⁷ By the time the church had received official sanction due to Constantine.

⁸ See canon LXII. Synod of Elvira, and rule V. of the Synod of Arles. In László VANYÓ (ed.), *Az ókeresztény kor egyházfegyelme (The Discipline of the Early Church)*, Budapest, 1983, 261.

⁹ Mimesis as the basic principle of poetics derives from Aristotle, in whose opinion poetry is the result of mankind's capacity to imitate: "Imitation is a native property of mankind from its childhood. It is different from all the other species that it is the most imitating kind, moreover, it learns through imitating at the beginning, and each of us enjoys imitating others. [...] As it is our nature to imitate, and also by nature we possess the sense of harmony and rhythm – and it is obvious that poetical rhythm is part of the rhythm – poetry was created by the most talented who step by step developed it out of their improvisations." ARISTOTLE, *Poetics*. Preston H. Epps (transl). Univ of North Carolina Pr. 1967. Nobody after Aristotle, wanting to develop an art theory or theory of a certain genre, could avoid his thesis. One can argue it, accept it, but cannot avoid it. In this paper I do not want to argue it, just to mention what the ultimate goal of mimesis concerns, while I want to add some theological aspects to it what the result of mimesis is concerned.

¹⁰ Béla CSANÁD, *Theologia Liturgica Fundamentalis*, Budapest, 1992, 5–6.

connection with the so called mystery religions.¹¹ Casel's research resulted in the conclusion that in liturgy, in the rites and ceremonies of the church *Jesus* Christ's redeeming and saving acts become visible and present under the cover of symbols. Therefore the ceremonies of the church are mimetic representations in which the Christian community imitates the unique and essential acts of a significant person in a regular way. Drama as it is known nowadays denotes a play destined to be performed on a stage in front of an audience. In this sense liturgy is different from drama. But if one has in mind the cult and rite found at the origins of the initial drama, it is more than likely that a connection can be made between drama and liturgy. The church fathers defending the early Christian communities against theatre were in fact fighting against a kind of theatrical performance that had move away from the original ritual drama. The theatre they were rejecting was an empty form used to entertain the crowd. And yet the connection to drama cannot be denied. Even the Gospel according to John shows certain influences of the ancient Greek drama.¹²

The mass performed by the earthly church represents the heavenly liturgy. Vatican II stated in the constitution on liturgy:

In the earthly liturgy we take part in a foretaste of that heavenly liturgy which is celebrated in the holy city of Jerusalem toward which we journey as pilgrims, where Christ is sitting at the right hand of God, a minister of the holies and of the true tabernacle; we sing a hymn to the Lord's glory with all the warriors of the heavenly army; venerating the memory of the saints, we hope for some part and fellowship with them; we eagerly await the Saviour, Our Lord Jesus Christ, until He, our life, shall appear and we too will appear with Him in glory.¹³

This means that the liturgy performed in and by the church is a mimetic act in which the community of the church imitates this heavenly liturgy. Romano Guardini called attention to the fact that, "the church is not only an institution formed in order to achieve a certain goal. Church is a self-reliant artistic reality in itself. Praying in the liturgy becomes an artistic reality. [...] This is the *l'art pour l'art* character of liturgy. [...] But beauty can be deluding, only those can avoid being misled by it who get to know its core, its essence."¹⁴

¹¹ Odo CASEL, *The Mystery of Christian Worship*, London, 1962.

¹² The Hungarian Protestant biblical scholar János Bolyki, dealing with the Gospel according to John, using a vast international bibliography states the extant influence of ancient Greek tragedies upon the form and approach of the 4th Gospel. Bolyki asserts certain textual influences, too. He finds that the main theories on tragedy apply to the main intention and thought of John's Gospel. János BOLYKI, *János evangéliuma a görög tragédiák tükrében (The Gospel According to John reflected in the Mirror of the Greek Tragedies)*, Budapest, 2002.

¹³ *Sacrosanctum concilium, Constitution on the Sacred Liturgy* 8.

¹⁴ Romano GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy*, Hungarian translation: *A liturgia szelleme*, Budapest, 1940, 82.

The liturgy represents the celebration of the church, in which certain well-defined rites and symbols are repeated. The acting persons, the “actors”, are members of the community themselves, the community as a whole. Everyone has a part in this drama, and the whole community of “actors” is lead by the director or main character: the priest. All these “actors” have their role in a well-directed Sunday mass. It would be difficult to forget when watching this glorious script that there were times when the bell rung during mass called the crowd’s attention to something important that was taking place in the same church. The point of attention was so far ahead that most people in the crowd often forgot what exactly it was about. While once using the vernacular Latin meant a very significant step, its meaning changed as Latin became less and less known to newly baptized people. Therefore, Latin itself created a distance, and the fact that the priest celebrated the mass with his back to the crowd, only murmuring parts of the text also made it difficult to follow the script or to feel part of it. The Baroque added a conscious tendency to exalt all the rites to the height of secretive incomprehensibility and inaccessibility. Thus the priest’s role of connecting Heaven to mortal human beings was accentuated. Thus the priest was separated from the profane, uplifted to the sacred. And still, liturgy as the rite of the community, linking the members of the community and the community as a whole to God represented a sacred play.

Vatican II actually returned to a community-centered interpretation of liturgy, an interpretation coming closer to the practice of the early church. All participants at the liturgy are equal, as members of Christ’s body. Vatican II’s concept according to which the church is the people of God meant a return to this original practice.¹⁵ Therefore all are equal, at least while praising God during liturgy, during the celebration of the great divine play. Participating in this play is made easy by the fact that the script is well-known to the members of the church: repetition Sunday after Sunday avoids forgetting.¹⁶ The responses are to be repeated and this gives everyone the possibility to become part of the sacred play.

¹⁵ “All men are called to be part of this catholic unity of the people of God which in promoting universal peace presages it. And there belong to or are related to it in various ways, the Catholic faithful, all who believe in Christ, and indeed the whole of mankind, for all men are called by the grace of God to salvation” (*Lumen Gentium, Dogmatic Constitution on the Church* 13). “By divine institution Holy Church is ordered and governed with a wonderful diversity. ‘For just as in one body we have many members, yet all the members have not the same function, so we, the many, are one body in Christ, but severally members one of another’. Therefore, the chosen People of God is one: ‘one Lord, one faith, one baptism’; sharing a common dignity as members from their regeneration in Christ, having the same filial grace and the same vocation to perfection; possessing in common one salvation, one hope and one undivided charity. There is, therefore, in Christ and in the Church no inequality on, the basis of race or nationality, social condition or sex, because ‘there is neither Jew nor Greek: there is neither bond nor free: there is neither male nor female. For you are all ‘one’ in Christ Jesus” (*Lumen Gentium* 32).

¹⁶ “Holy Mother Church is conscious that she must celebrate the saving work of her divine Spouse by devoutly recalling it on certain days throughout the course of the year. Every week, on the day which she has called the Lord’s day, she keeps the memory of the Lord’s resurrection, which she also celebrates once in the year, together with His blessed passion, in the most solemn festival of Easter. Within the cycle of a year, moreover, she unfolds the whole mystery of Christ, from the

In his book about liturgy Cardinal Ratzinger (now Pope Benedict XVI) accepted the play-theory in respect to liturgy and applied it. He stated that he considers worth mentioning an aspect of this play-theory which brings us closer to the particular essence of liturgy which is very much similar to the children's plays. In it children practice real life without its burden and seriousness. So according to Cardinal Ratzinger liturgy could point to the fact that before reaching the 'real life' we would like to achieve, we are or we should remain children. Therefore liturgy could be a very different practice: the preparation for the forthcoming everlasting life. If we interpret play-theory this way with Cardinal Ratzinger, we distinguish liturgy from just any kind of play. Liturgy, in contrast with any children's play, any 'regular' play, emphasises the peculiarity and difference of the play of wisdom the Scripture mentions, and that can be related to liturgy.¹⁷

Ildefons Herwegen, an important figure of the Liturgical Movement, an expert on liturgy, reached the following conclusion: it is liturgy that became art by itself, not the Church had transformed it willingly into art. Liturgy contained so much of the essence of beauty that it had to become art by itself.¹⁸

The Theatre of Silence / the Still Theatre as an Avenue of Sacred Experience

In order to get closer to an answer to the arguments of this paper, I propose an analysis of János Pilinszky's work. In addition to poetry Pilinszky wrote short essays on various themes and was fascinated by theatre, namely by a certain type of theatrical performance which he called *The Still Theatre* or *The Theatre of Silence*.¹⁹ His definition and description of Still Theatre follows:²⁰

Theatre is a *sui genere* sacred art, as only reference to transcendence can guarantee and give true meaning to what is happening on the scene and to what it represents. Real sacral drama has a great confidence in its own representative capacity and in its own presence. This confidence confers its unusual freedom, which goes even beyond the truth of the things represented on the scene. Let's think of the unique drama of the

incarnation and birth until the ascension, the day of Pentecost, and the expectation of blessed hope and of the coming of the Lord. Recalling thus the mysteries of redemption, the Church opens to the faithful the riches of her Lord's powers and merits, so that these are in some way made present for all time, and the faithful are enabled to lay hold upon them and become filled with saving grace." *Sacrosanctum concilium, Constitution on the Sacred Liturgy*, 102.

¹⁷ Joseph RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy (A liturgia szelleme)*. Budapest, 2002, 12–13.

¹⁸ Ildefons HERWEGEN, *Das Kunstprinzip der Liturgie*, Paderborn, 1916, 18.

¹⁹ Pilinszky János mozdulatlan színháza – *The Still Theatre of János Pilinszky*. A radio interview by István Szigeti on 25 March 1980, in Endre TÖRÖK (ed.), *Beszélgetések Pilinszky Jánossal (Talking to János Pilinszky)*, Budapest, 1983, 200–208.

²⁰ The following passages were translated by the author from János PILINSZKY, *Összegyűjtött művei – Tanulmányok, esszék, cikkek I–II (Works – Studies, Essays, Articles I–II)*, Budapest, 1993.

mass: its immense silence conjures up the single bloody sacrifice in the sign of mutual and perfect presence.²¹

János Pilinszky quoted lines refer to the sacred presented on stage. His words are part of a poetic creed written in very poetic language, therefore neither does he propose a dissertation in scientific terms or an analysis. Yet precisely the quality of his artistic interpretation helps the common reader understand the nature of religious experience theatrical representation possesses.

What is the key to works of art? Their integrative power. The fact that they can present this conflicted and divided world in one happy and redeeming unity, as the priest raises the monstrance. This is the secret of the Scriptures, too. The Greeks knew harmony, and inevitably they also knew the breaking point of harmony and unison: they knew tragedy. The Gospel on the level of divine integration does not speak about harmony, but about unity: about the melting-pot, melting furnace of all things and the common heartbeat of everything. And it exalts and transfigures suffering, piercing the heart of tragedy, destroying the very heart of death. But to the heart of the Gospel (to the table set forever in the house of the father) each and every one has to find his/her own way again and again. This is true for both eras and individuals. Art can be a kind of a mediator between the two. That is why it can happen that the artist himself is on the wrong way, yet his artistic work helps his era find its way back home.²²

The lack of air suffocating the theatre of our days is related precisely to the disappearance of the sacred. In a sacred, religious medium we do not need to imitate very strictly the reality, and we do not need the theatre of the absurd, independent of everything, either, in order to represent a human event and to be present here and now as well: in the auditorium and on the stage. I don't think I commit blasphemy if I refer to what is happening in the mass. The liturgical act in the mass is not imitation, but through its silence and its measured movements conjures up / cites a past and immortal, bloody event. It is only in a religious medium that the mass is happening simultaneously *hic at nunc* on the altar and also in a given, unique past *moment on the Golgota*. This miracle is only possible in a religious medium.²³

The term *Still Theatre* (*drame immobile, théâtre immobile*) was introduced by Pilinszky after watching Robert Wilson's play and discovering Sheryl Sutton in this performance.²⁴ This occurred in 1971, when the Hungarian poet was allowed to make

²¹ PILINSZKY, II, 81.

²² PILINSZKY, II, 206.

²³ PILINSZKY, II, 168–169.

²⁴ *Deafman Glance* was performed at the Brooklyn Academy of Music, and then traveled to Nancy, Rome, Paris, Amsterdam on a tour organized by Nonon Karlweiss, the agent who took the Living Theater to Europe in the 1960s. The version presented in Nancy, France at the World Theatre

a trip to France. On this occasion he had the opportunity to watch the group led by Wilson at the Nancy Festival. The group was performing Wilson's own play entitled *Le regard du sourd* (Deafman's Glance). The play was directed by the author himself and performed by an unknown American amateur group formed of eighty-six actors. Pilinszky discovered in that performance, in its whole concept, his own ideas about drama, dramatic art and theatre. In his account of the performance he used superlatives and stated that it was a huge success, a major breakthrough for all the audience of the festival. Even the elderly Aragon was amazed and the performance convinced him to write a letter to Breton, already dead at that time, telling him that in this performance all early artistic dreams came true.²⁵

The term *drame immobile* or *still theatre* shows a different concept of theatre and theatrical experience, of the role of drama in itself. Drama according to Pilinszky is different from any other kind of performance, as liturgy, the Catholic mass "stages" the sacrifice in each and every "performance." "[...] the unique drama of the mass: its immense silence conjures up the single bloody sacrifice in the sign of mutual and perfect presence" – as Pilinszky stated. *Still* or *silent theatre* presents another level of existence, the transcendent one – and *introduces* means that actually *make it present*, as in the case of the mass.

While explaining the huge success of Wilson's theatrical experience, Pilinszky exposed his own concept of modern, yet universal and everlasting theatre. "This theatre is so much more than just any theatre – as Dostoyevsky's novels are more than just simple literature", – he stated in his article written during his visit in France.²⁶

What are the elements that make this experiment a model? Pilinszky returns to this issue several times trying to give an accurate account. Wilson's play, within his own dramaturgy was far more than just an experiment: it was *the theatre* itself, gathering and using all that once had been and that could be learnt from all the experiments of the so called modern theatre. But what made it more than just

Festival was three-and-a-half hours long. The director was Robert Wilson, and Sheryl Sutton one of the actresses in the play. Sheryl Sutton was born in New Orleans, raised in Chicago, a graduate at the University of Iowa when Wilson discovered her there in 1970. János Pilinszky, after watching the production, was bewitched by it and by Sutton's acting. After having a long discussion with the actress (it can not be called an interview, as it is a dialogue between two artists who, though coming from very different worlds, think and feel the same), he wrote a book entitled *A Dialogue with Sheryl Sutton (Beszélgetések Sheryl Suttonnal)*, Budapest, 1977.

²⁵ The work was a sensation in France. It received the French Critics Circle Award for the Best Foreign Play. The review written by Louis Aragon took the form of a long letter of reconciliation to his dead Surrealist colleague, André Breton: "[...]this] strange spectacle, neither ballet, nor mime, nor opera (but perhaps a deaf opera) calls forth new ways with light and shadow. [It] seems to criticize everything we do out of habit. [Deafman Glance] is an extraordinary freedom machine." Information is provided mainly by *Robert Wilson's Vision*, Trevor Fairbrother, curator Boston: Museum of Fine Arts and Harry N. Abrams, pg. 112–114; *Robert Wilson, The Theater of Images* Contemporary Arts Center, Cincinnati, The Bryd Hoffman Foundation NY, 71–73.

²⁶ *Egy lírikus naplójából (Files from the Diary of a Poet)*, 2 August 1971, Paris, in PILINSZKY II, 192.

theatre was the way it created a timeless space on the stage where actors moved around in a slower way than it would have been normal, like in a dream, yet creating the impression this was more real than anything else.

This is the opening scene – the murder scene – of *Deafman Glance*, and it is a good deal more than an entr'acte. It had sometimes lasted as long as an hour, depending on how Sheryl Sutton played it. Sheryl, the Byrdwoman – in her long black Victorian dress – starts the scene standing with her back to the audience, facing a painted drop that suggests a massive stone wall. Behind her, on a raised platform built out over the stage apron, a young black boy sits on a stool, reading, while his younger sister sleeps. Both children wear white nightgowns. At Sheryl's right is a small table on which a half-filled bottle of milk, a glass, a pair of black gloves, and a knife are placed. Sheryl stands absolutely immobile, waiting, until the intermission audience is seated and silent.²⁷

To all those who know Wilson's work it is obvious that in this dramaturgy religious experience played an important role, as only a religious rite could be as timeless yet as universal as this. On Wilson's stage a kind of solemn calmness is present, one of a religious ritual where slowness, silence and stillness are the main elements. It is the medium of devotion, dream and guilty conscience. The main element is silence. This kind of silence does not oppose speech. Moreover, it expands the boundaries of speech. It is similar to (God's) creation, which could be conceived as silent speech. It is similar to poetry, which can be built on the meaning of words, yet it can be the language of silence. It names the unspeakable by means of reducing to silence the transcendental of ordinary language. This silent speech is where the whole universe, including animals and trees and objects, can also 'speak'. And all this is not due to diminishing the level of speech, but on the contrary: by increasing it as a result of new and unexpected artistic integration. It is the silence of God that is the manner of speaking of this new kind of art.

Conclusion

By the means of art one can reach other levels of consciousness. On these levels apparently movements are non-existent while language exists that is not spoken. These levels derive from ritual, which is the language of God. So people are often able to get close to each other, understand each other despite differences of language and culture. This kind of theatre described here can be considered *the* catholic theatre, where catholic once again means universal. It designates a kind of unifying world concept, and not that of a specific religious denomination.

²⁷ Robert Wilson's *Vision*, 112–114, Robert Wilson, *The Theater of Images*, 71–73.

BOOK REVIEWS

William R. FARMER, Sean MCEVENUE, Armando J. LEVORATTI, David L. DUNGAN (eds.), André LACOCQUE (map editor); Joseph PATHRAPANKAL, Erik EYNIKEL (Indian edition): *The International Bible Commentary*, Bangalore: Theological Publications in India, 2004, 1993 p.

The *International Bible Commentary* is the result of an ambitious project meant to elaborate a Catholic and ecumenical commentary for the 21st century. The commentary was initially (1990) designed by Bernard Orchard OSB to be a re-edition of *A Catholic Commentary on Holy Scriptures* (London, 1953) in the spirit of Vatican II biblical interpretation. In less than a decade, however, the project grew far beyond the boundaries of both English-speaking and Catholic scholarship. The project was hosted by the University of Dallas, with a particular responsibility assumed by William Farmer.

The publishers and the authors represent diverse fields of interest, propose quite different manners of approaching the biblical text and also differ as to their religious affiliation (Catholic, Protestant and one Orthodox) and their national belonging. In a way this one-volume commentary reflects an exemplary manner of collaboration between US, Canadian, Latin American, European, African and Asian biblical scholars. This latter contributions is especially significant in the here reviewed Indian version, fact that leads to a further broadening of perspective, compared to the first, American edition. Notwithstanding this manifold approach extending from historical criticism to liberation theology, some principles have contributed to the coherence of this commentary. This consistency stems from an otherwise less common, actual interaction between the authors, due to the Nijmegen-conference initiated by Erik Eynikel, also responsible, along with Joseph Pathrapankal, for the Indian edition of the commentary.

The intended readership comprises mainly pastors, teachers and educated faithful, but the commentary is based on the results of international scholarly research, even if some perspectives are more traditional, while others reflect to a larger extent the results of critical scholarship.

The commentary has a first large unit of general articles on a variety of topics, such as the insights into the history of biblical interpretation (intertextuality, Qumran-, rabbinic exegesis, interpretation throughout history, in different ecclesial traditions and in patristic exegesis, creating thus a bridge towards Orthodox Christianity as well), the effectiveness of the Bible manifested in liturgy, preaching and spirituality. Some fundamental articles follow on the formation of the Bible, the issues of canonicity, textual criticism, biblical archaeology, a brief overview of the main problems of the history of Israel (shorter than one would have expected) and an introduction to fundamental topics of New Testament theology and history, namely various approaches of Jesus Christ, the mission of Paul and Peter, and two

articles which point to the ecclesial focus of interest of the readership (the eucharist, the servant-priest-disciple).

The practical perspective comes back in the following unit dealing with selected pastoral concerns (ethics, liberation, women's biblical studies, social issues like justice work and poverty, violence and evil, ecumenism, antisemitism, inculturation, with a focus on India, ecology, sexuality, relation with the state, the issue of nationalism), a very actual but rather rare perspective in biblical commentaries.

The commentary proper is based on a unitary conception, in spite of different methodological approaches. This shared outlook is provided precisely by the two readings proposed for each book. These readings are related to the pertinent invitation addressed by the authors to use the commentary after and during, not instead of reading the biblical text itself. Thus the first reading introduces to the biblical book as a whole, to its genre and main topics, to its structure, historical and canonical context, also addressing some essentials of effective history. This first reading is a kind of companion, which allows shaping a first, global image of the book. The second reading deals with the biblical text itself. The space limit of any one-volume commentary prevents an in-depth analysis of the texts. The exegesis allows however a good understanding of their meaning and main concerns, even if some articles offer more information and clarity than others. (E.g. one would have expected a more detailed discussion of Gen 1–3 and its manifold problems.)

The commentary also offers a very useful map collection, edited by A. and C. LaCocque and a thematic index meant to be a pastoral guide for the use of the Bible in the preaching.

The specificity of the IBC lies in the broad international and interconfessional collaboration, conferring a large variety of views on the Bible and joining the perspectives of some of the finest scholars around the world.

Reviewed by Korinna ZAMFIR

HOLLO László: *Az Európai Unió – értékközösség. Az európai integráció társadalometikai vonatkozásai* [Europäische Union – Wertegemeinschaft], Erkölcssteológiai Füzetek 6 [Moraltheologische Hefte 6], Rom 2006.

Zum Autor: László Holló ist Dozent an der Römisch-Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Babeş-Bolyai in Klausenburg / Rumänien. Promoviert ist er in Innsbruck im Bereich Sozialethik. Seine Hauptbeschäftigungen gehen um speziellen Themenbereichen der Soziallehre der Römisch-Katholischen Kirche. Sein Forschungsgebiet bezieht sich auf die Fragen der Ethik und der Moraltheologie.

Eine sehr umfangreiche Darstellung über die EU vermittelt sein neuestes Werk **„Europäische Union – Wertegemeinschaft“** an der Schwelle der Integrierung der Mittel- Osteuropäischen Länder (u.a. Rumänien). Der Autor präsentiert mit Feingefühl die Struktur und die Funktionsmechanismen der Europäischen Union. Man bekommt Klarsicht über die ethischen und kirchlich-normativen Aspekten der Grundstrukturen der Union.

Das Buch bezweckt Informationen über die Struktur und Funktionalität des „europäischen Projektes“ zu vermitteln. Damit versucht der Autor eine vorhandene und zu klärende Marktlücke zufrieden zu stellen. Zutreffend schreibt er: „den Grund des weit verbreiteten Euroskeptizismus oder der übertriebenen Euphorie findet man darin, dass man viel zu wenig glaubwürdige Informationen bekommt“.

Das erste Teil des Buches präsentiert die „Ursprünge“ der EU. Es werden auf die sprachlich-geschichtliche Ausgangspunkte des heutigen Europas Bezug genommen. Es wäre falsch „Europa“ nur aus geographischer Sicht zu begreifen, sie bezieht sich vielmehr auf eine spezielle „europäische“ Kultur, Spiritualität und Geistesgeschichte, die ihre Grundlage im Christentum findet. Die Idee der vereinten Europa entstand bekannter Weise im Kreise christlicher Politiker (Robert Schuman – Außenminister Frankreichs, Konrad Adenauer – Kanzler der BRD, Alcide de Gasperi – Ministerpräsident Italiens), die wahrlich Fahnenträger der Verwirklichung dieser Idee geworden sind. Man findet in diesem Teil eine ausführliche Vorstellung über den geschichtlichen Ablauf des Einheitsstreben in Europa.

Das zweite Teil beschäftigt sich mit den Normen und Verlautbarungen der Kirchen angesichts der sich herausbildenden Union. Der Autor legt großen Wert darauf gewisse Grundzüge der Union aus dem Grundbestand der katholischen (Sozial)lehre abzuleiten:

- Papst Benedikt XV. ermuntert dazu, dass die Völker aufgrund christlicher Werte zu Volksbündnisse zusammenschließen (Pacem Dei munus pulcherrimum).

- Papst Pius XII. war ein großer Vorkämpfer für die Anschaffung des Friedens in Europa.

- Papst Paul VI. ernannte 1964 in Monte Cassino den Heiligen Benedikt zum Schutzpatron Europas. 1970 schickte er einen Apostolischen Nuntius nach Bruxelles.

- Papst Johannes Paul II. ruf 1980 die COMECE ins Leben. Er schrieb sehr zutreffend: „Europa meint eigentlich einen Kontinent, der dank der vereinigenden

Kraft der Christenheit unterschiedliche Völker und Kulturen zusammengeschweißt hat" (Ecclesia in Europa, 108).

Eine klare Stellungnahme, bzw. kritische Würdigung unter den sozial-ethischen Aspekten findet man in dem dritten Teil der Arbeit.

Den roten Faden des Buches bildet die Idee, dass „Europa“ eine grundsätzlich kulturelle Idee sei, die durch „eine lange geschichtliche Entwicklung und Reifung entstandenes einheitliches moralisches Bewusstsein“ begriffen werden kann. Die Wirtschaft speiste aus diesem gemeinsamen Hintergrund. „Das Fehlen gewisser gemeinsamen politischen Strukturen führt dazu, dass man Europa ausschließlich durch kulturelle Merkmale kennzeichnet werden kann“ – behauptet der Autor. (S. 43). „Die Mitglieder der EU können sich förmlich einigen, doch besteht die Gefahr, dass die Konstruktion inhaltslos bleibt“. Man darf sich nicht wundern, dass die entstandene „abstrakte Union die Bürger schwer motivieren kann und der Euroskeptizismus allmählich zunimmt“ (S. 231).

Eine ausgewogene Stellungnahme findet man bezüglich der Auswertung der Verfassung aus sozial-ethischen Aspekten. Obwohl der Entwurf der Katholischen Kirche, demnach das Göttliche und das christliche Erbe die wahren und eigentlichen Angelpunkte der Verfassung sein sollten, sich nicht durchsetzen konnte, sieht der Autor reale Möglichkeiten in der von der Verfassung vorgesehenen und zugesicherten Rahmen für eine reale Mitarbeit zwischen den Kirchen und der Union. Darin sieht er sogar eine herausfordernde Aufgabe: „Dies stellt uns eine Aufgabe, dass die Zusammenarbeit wahrgenommen wird und wir uns anstreben durch unseren qualitativen Zuschub sie [die Union] zur Vollkommenheit hinzuleiten“ (S. 249).

Als Haupterrungenschaft des europäischen Integrationsprozesses sieht der Autor in der Anschaffung des Friedens. Es stellt nämlich eine große Herausforderung in der immer heterogener werdenden EU die Herausbildung eines minimalen Gemeinschaftsgefühls, worauf der Frieden ruhen kann. Ohne dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit der Menschheitsfamilie kann man über den Frieden kaum reden. (S. 263). Diese Behauptung sieht der Autor in den Worten des Papstes Johannes XXIII., demnach „die Demokratie und der Frieden ist ohne Gott gebrechlich, wenn nicht unverwirklichbar (*Pacem in terris*)“ (S. 263).

In dem letzten Kapitel werden die Verwirklichungsmechanismen und Möglichkeiten der katholischen Soziallehre in der EU angesprochen. Der Autor führt die Prinzipien, wie integrale Persönlichkeit, das Gemeindewohl, Subsidiarität, Solidarität und Frieden aus. Der Autor bereut, dass „statt Solidarität ins Zentrum des Interesses der europäischen Integration der wirtschaftliche Aspekt rückte“. Sein Lösungsversuch ist eine Art Neuorientierung: die Anschaffung solcher politischen Strukturen, die von dem wirtschaftlichen Faktor unabhängig sind, und mit den Zivilorganisationen und kirchlichen Gemeinschaften gemeinsam Wege zum grundsätzlichen Lösen der sozialen Fragen zu finden versucht. (S. 265).

Rezension von Liviu JITIANU