



ORIENTIERUNG

Nr. 18 58. Jahrgang Zürich, 30. September 1994

EIN SELTSAMES BUCH, faszinierend und befremdend zugleich. Dževad Karahasan beansprucht für seine Notizen über die Stadt Sarajevo, die er im *Tagebuch der Aussiedlung* zusammengestellt hat¹, eine «extreme Wortwörtlichkeit». An einigen Stellen nennt er das von ihm damit Gemeinte eine «dumme Wortwörtlichkeit», weil er will, daß das Geschriebene ohne irgendeinen vorgeblich klugen und wohlmeinenden Vorbehalt «beim Wort genommen» werden soll. Im gleichen Zusammenhang schreibt er, daß eine solche extreme Wortwörtlichkeit schmerzt, nicht nur, weil für ihn die Belagerung und Beschießung der Stadt Sarajevo während der drei letzten Jahre die Vernichtung unzähliger Menschen und den Verlust vieler Dinge bedeutet hat. Die Zerstörung von Sarajevo erlebt er auch als «eine Transition, die Sarajevo gerade durchmacht, indem es aus der materiellen Wirklichkeit in eine ideelle übersiedelt, aus seinem bergumstandenen Talbecken in das Gedächtnis, in die Erinnerung, ins Idealé».

Sarajevo 1994

In doppelter Weise ist für Karahasan die Erinnerung an Sarajevo vor seiner Einkesselung und Beschießung durch die bosnischen Serben schmerzhaft. Sie bringt einmal das seither Zerstörte als etwas Unwiederbringliches vor das Bewußtsein, und sie offenbart dabei zum erstenmal, was das nun Vermißte in seinem Wesen eigentlich war. Diesen Erinnerungsprozeß zeichnet Dževad Karahasan bis in seine unscheinbarsten Momente nach: «Warum fühlen wir mit dem Gedächtnis viel deutlicher als mit den Sinnen? Warum habe ich mein Haus erst gesehen und lieben gelernt, als seine Zerstörung bereits eingesetzt hatte? Als ich fühlte, daß ich es zu verlieren begann? (...) Das ist die niederschmetternde Wirkung dieses Krieges auf jene, die davonkommen, auf jene, die nicht verletzt oder getötet werden: sie verlieren das Vertrauen in die Realität, oder zumindest in ihre Fähigkeit, diese Realität zu erleben; sie verlieren die Welt, so wie

ich mein Haus verlor, während ich es betrachtete und entdeckte, wie schön es war.»

Was ist es aber, was für Dževad Karahasan nur noch mehr in der Weise des Vermissens gegenwärtig ist? Unwiederbringlich geht mit der fortdauernden Zerstörung Sarajevos eine einzigartige Mischung aus mediterranen, mitteleuropäischen und östlichen Städten wie auch die Geschichte des Zusammenlebens von vier monotheistischen Glaubens-traditionen, Sprachen und Nationalitäten verloren. Weil der Bau dieser Stadt sich auf dem engen Raum im Tal der Miljacka vollzog, führte er zu einem multikulturellen Gemeinwesen einzigartiger Prägung, das Karahasan mit dem Stichwort «dramatisch» zu charakterisieren versucht. Dieses beschreibt eine Gesellschaftsform, die aus der oppositionellen Spannung ihrer Elemente lebt und darin ihren Zusammenhalt findet: «Ein Spiel des gegenseitigen Kommentierens und Kontrastierens von Offenem und Geschlossenem, von Außen und Innen, ein Spiel, das aus sich selbst heraus auch die innere Organisation der Stadt bestimmt, sowohl die Struktur jedes ihrer Teile als auch das alltägliche Leben in ihr, aber auch jedes Einzelelement dieses Alltagslebens, vom Wohnen bis zum Essen.» Darum ist für Karahasan Sarajevo nicht nur unterschieden von den Städten Westeuropas, sondern es umfaßt alle Möglichkeiten der kulturellen Traditionen «westlich von Indien».

Karahasans eigener Text verkörpert die dramatische Komplexität des von ihm im Erinnern Vergegenwärtigten in der spannungsreichen Verknüpfung von Erzählung, Beobachtung und Reflexion. In jedem Satz und in jedem Abschnitt ist seine bange Frage zu spüren, ob ihm nicht beim Niederschreiben Sarajevo schon zu einer fernen Erinnerung geworden und auf welche Weise diese Erinnerung wachzuhalten sei, ähnlich wie für das jüdische Volk in der Diaspora die Erinnerung an Jerusalem konstitutiv geworden ist.

Nikolaus Klein

¹ D. Karahasan, *Tagebuch der Aussiedlung*. Wieser Verlag, Klagenfurt 1993, ²1994, 106 Seiten, DM 22,-.

ZEITGESCHICHTE

Sarajevo 1994: Zu *D. Karahasans* «Tagebuch der Aussiedlung» – Zur Stadtgeschichte von Sarajevo – Zusammenleben von vier monotheistischen Glaubens-traditionen – Leben aus den oppositionellen Spannungen – Wenn nur noch mehr die Erinnerung bleibt.

Nikolaus Klein

KIRCHE/FRAUEN

Endgültiges Nein zum Priestertum der Frau? Zum Apostolischen Schreiben «*Ordinatio Sacerdotalis*» (22. Mai 1994) – Kein Gegenstand theologischer Diskussion mehr? – Die offiziellen Erläuterungen im «*Osservatore Romano*» – Mangelhafte Beweisführung im päpstlichen Schreiben – Zum neutestamentlichen Befund – Was ist zeitgeschichtlich bedingt, was ist die Botschaft des Evangeliums? – Mißachtung der in der katholischen Kirche anerkannten Auslegungsregeln – Nicht überwundene Frauenfeindlichkeit – Für die volle Befreiung der Frau in der katholischen Kirche.

Ida Raming, Greven

ÄSTHETIK

Ein Süchtiger der Vieldeutigkeit: *Milan Kundera* über die Kunst des Romans – Der Roman als Revolte gegen den Nihilismus des Vergessens – Die Revolte lebt aus der Sehnsucht – Die menschliche Existenz lebt aus der Distanz zur Welt und kann sich nicht damit abfinden – Eine Interpretation der Kunst-Geschichte – Schwellenepochen in der Entwicklung der Literatur – «Der Mensch denkt, Gott lacht», das ist die Kunst des Romans – Auf der Suche nach der verlorenen Gegenwart – Der Essay tut, was er kann, und es ist nicht wenig.

Beat Schmid, Zollikon

FILM/THEOLOGIE

Europäische Filmkultur – in theologischer Perspektive: Blick auf ein Forschungsprogramm – Entdeckung einer bisher verdrängten Tradition des «religiösen Kinos» – Das fiktive Wirklichkeitsangebot des Spielfilms – Lebensgeschichten als Grundmuster menschlicher Existenz – Spurensuche nach dem Transzendenten im Alltag – Wachsende Bedeutung einer «Theologia negativa» – Zum Dekalog-Zyklus von Krzysztof Kieslowski – Die Möglichkeiten der Kunst.

Ambros Eichenberger, Zürich

BUCHBESPRECHUNG

Ideen für die Politik: Ein in Italien erschienenes «Wörterbuch der politischen Ideen» – Zur Tradition des demokratischen Katholizismus in Italien – Politisches Denken aus dem Geist des Christentums – Aspekte des katholischen Milieus – Öffnung auf neue Problembereiche aktueller Politik. *Alberto Lepori, Lugano*

Endgültiges Nein zum Priestertum der Frau?

Zum Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II. «*Ordinatio Sacerdotalis*»

Mit dem Apostolischen Schreiben «*Ordinatio Sacerdotalis*» vom 22. Mai 1994¹ sollte nach dem Willen Johannes Pauls II. eine verbindliche lehramtliche Entscheidung gegen die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe getroffen werden, an die sich «alle Gläubigen der Kirche endgültig zu halten haben» (Nr. 4). Mit Entschiedenheit tritt der Papst der Meinung entgegen, daß der Ausschluß der Frauen von der Priesterweihe lediglich «disziplinäre Bedeutung» habe und daß diese Praxis weiterhin ein Gegenstand der theologischen Diskussion sein könne. Der – besonders seit Einführung der Frauenordination in der anglikanischen Kirche Englands – zunehmenden Infragestellung der lehramtlichen Aussagen zu diesem Thema setzt er sein Machtwort entgegen, um auf diese Weise jeden «Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft», zu beseitigen (Nr. 4). Läßt sich das aber so einfach mit einem päpstlichen Dekret bewerkstelligen?

Die bisherigen vielfältigen kritischen Reaktionen auf das Papstwort zeigen deutlich, daß die Entscheidung des päpstlichen Lehramtes notwendigerweise an ihre Grenzen stößt und unwirksam bleibt, insofern sie sich auf theologische Vorstellungen und Denkweisen stützt, die einer wissenschaftlichen theologischen Überprüfung keineswegs standhalten können. «Gut begründete Gegenargumente zur lehramtlichen Position bezüglich der Priesterweihe von Frauen lassen sich durch Autoritätseinsatz» – und sei er auch noch so massiv – «nicht aus der Welt schaffen».²

Auch die im «*Osservatore Romano*» (vom 30./31. 5. 94) veröffentlichten offiziellen *Erläuterungen*³ zum Apostolischen Schreiben, die dieses an Schärfe und Unerbittlichkeit eindeutig übertreffen, werden den inzwischen erreichten theologischen Erkenntnisstand nicht rückgängig machen können.

Verschärfung des Verbindlichkeitsgrades?

Wortwahl und Intention des offiziellen Vorstellungsdokuments sind insofern auffallend und bemerkenswert, als hier noch massiver als in dem Apostolischen Schreiben selbst dessen Verbindlichkeitscharakter eingeschärft wird: «Niemand also, auch nicht die höchste Autorität der Kirche, kann diese Lehre (über die nur Männer vorbehaltene Priesterweihe, d. V.) außer acht lassen, ohne den Willen und das Beispiel Christi selbst sowie das Offenbarungsgeschehen zu verfälschen...» Zwar wird eingeräumt, daß es sich bei dem Apostolischen Schreiben «nicht um eine neue dogmatische Formulierung» handelt; aber der Entscheidung des Papstes wird dennoch ein quasi-dogmatischer Charakter zugeschrieben, indem sie als «eine mit Sicherheit wahre Lehre» bezeichnet wird⁴, die dem freien theologischen Diskurs entzogen sei und «immer die volle und bedingungslose Zustimmung der Gläubigen» verlange. Um diese Vorschrift geradezu als göttliches Gebot erschei-

nen zu lassen, scheut sich der Verfasser der *Erläuterungen* nicht, mit dem Mittel der Gewissenseinschüchterung zu operieren, indem er betont: «Das Gegenteil (des Papstwortes, d. V.) zu lehren, käme einer Verführung des Gewissens (der Gläubigen) zum Irrtum gleich», da es sich bei der «Erklärung des Papstes» um einen «Akt des Hörens auf Gottes Wort und des Gehorsams gegenüber dem Herrn auf dem Weg der Wahrheit» handele.

Kritische Anmerkungen zur Beweisführung

Bei solchem geradezu inflationären Gebrauch metaphysisch aufgeladener Begriffe (z. B. «ewiger Plan Gottes», «göttliche Verfassung der Kirche», «Offenbarungsgeschehen», «Wahrheit»), die das Apostolische Schreiben, besonders aber die *Erläuterungen* kennzeichnen, stellt sich von selbst die Frage, worauf sich denn diese angeblich «endgültig verbindliche» Lehre gründet.⁵

Es ist lediglich das (im NT berichtete) Faktum, daß Jesus nur Männer zu der Gruppe der «Zwölf» berief und daß diese Praxis, nur Männer als Amtsträger zu wählen, von den Aposteln bei der Wahl ihrer Mitarbeiter und Nachfolger im Amt beibehalten wurde (Nr. 2). «In diese Wahl», so behauptet nun der Papst, «waren auch jene eingeschlossen, die durch die Zeiten der Geschichte der Kirche hindurch die Sendung der Apostel fortführen sollten, Christus, den Herrn und Erlöser, zu vergegenwärtigen.» (Nr. 2) Die Lehre über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe sei «sowohl von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrt als auch vom Lehramt in den Dokumenten der jüngeren Vergangenheit mit Beständigkeit gelehrt worden» (Nr. 4).

Als Resümee aus seiner Darlegung zieht der Papst folgende Konklusion: «daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden» (Nr. 4).

In der Deutung der angeführten biblischen Fakten, besonders der Handlungsweise Jesu bei der Wahl der Zwölf, liegt bereits ein gravierender exegetischer Fehler des Apostolischen Schreibens. Ein historisches Faktum wird nämlich zur «feststehenden Norm» (Nr. 2; Hervorhebung durch die V.) und gar zum Wesensbestandteil der «göttlichen Verfassung der Kirche» (Nr. 4) deklariert, was durch die Behauptung abgestützt wird, daß die Berufung der zwölf Männer «gemäß dem ewigen Plan Gottes erfolgte: Christus erwählte die, die er wollte, und er tat das zusammen mit dem Vater «durch den Heiligen Geist», nachdem er die Nacht im Gebet verbracht hatte.» (Nr. 2)

Die jeweils angeführten Bibelstellen und das Faktum der Auswahl von zwölf Männern lassen aber keineswegs den Schluß zu, daß Jesus Frauen *um ihres Geschlechtes willen* dezidiert aus der Gruppe der Zwölf und aus den in der frühchristlichen Kirche sich bildenden Ämtern, die von ihm gar nicht eingesetzt wurden(!), ausschließen wollte. Ist doch in den Evangelien kein Wort Jesu zu finden, das es rechtfertigte, solche Intention auch nur im entfernten vorauszusetzen! Dieser

¹ Deutscher Text in: Herder Korrespondenz 48 (1994) S. 355f. mit den Erläuterungen im «*Osservatore Romano*» (ebenda, S. 356ff.); jetzt auch als: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 117, Bonn 1994 (zusammen mit der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt «*Inter Insigniores*» vom 15. Oktober 1976).

² U. Ruh, Lehramt im Abseits? in: Herder Korrespondenz 48 (1994) S. 325ff., hier 327; P. Hünermann, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens «*Ordinatio Sacerdotalis*», in: Herder Korrespondenz 48 (1994) S. 406–410.

³ Vgl. Herder Korrespondenz 48 (1994) S. 356ff.

⁴ Angesichts dieser Formulierung legt sich die Vermutung nahe, daß es sich dabei um eine Umschreibung des Begriffs «unfehlbar» handelt, der im Apostolischen Schreiben vermieden wird, vgl. dazu Erzbischof R. Weakland (Milwaukee/USA): «I note that the Holy Father has avoided the word «infallible» in: *Origins* 24 (1994) No. 4, S. 55f.

⁵ In den folgenden Ausführungen stütze ich mich u. a. auf: K. Rahner, Priestertum der Frau? in: *Stimmen der Zeit* 102 (1977) S. 291–301; R. Albrecht, Art. Apostelin/Jüngerin, in: *Wörterbuch der feministischen Theologie*. Gütersloh 1991, S. 24–28; I. Raming, «Die zwölf Apostel waren Männer...» Stereotype Einwände gegen die Frauenordination und ihre tieferen Ursachen, in: *Orientierung* 56 (1992) S. 143–146; die einschlägigen Artikel aus: *Theologische Quartalschrift* 173 (1993) Heft 3; zum Thema «Frauenordination». Vgl. außerdem die Stellungnahme der Bibelkommission von Juni/Juli 1976, die darin mit einer Mehrheit von 12 gegen 5 Stimmen das Votum festhält, daß das Priestertum der Frau auf der Grundlage der neutestamentlichen Schriften nicht ausgeschlossen ist. Der Text der Stellungnahme in: L. Swidler u. a., Hrsg., *Women Priests*. Paulist Press, New York 1977, S. 333–346.

gezielte Willensakt wird aber der Handlungsweise Jesu ganz einfach unterschoben bzw. in sie hineinprojiziert.⁶

Demgegenüber ist die Handlungsweise Jesu vor dem Hintergrund der damaligen soziokulturellen Situation zu sehen: In notwendiger Übereinstimmung mit der sozialen Struktur des antiken Israel nämlich, die eindeutig patriarchalischen Charakter hatte (Frauen waren z. B. von öffentlicher Lehre in den Synagogen und von der Zeugenfunktion vor Gericht ausgeschlossen), wählte Jesus zwölf Männer als symbolische Vertreter der zwölf Stämme Israels, die in der hebräischen Bibel ebenfalls nur durch Stammväter (die Söhne Jakobs) repräsentiert wurden, um so auf symbolische Weise zum Ausdruck zu bringen, daß ganz Israel Adressat seiner Botschaft war und auf den Weg der Umkehr gerufen wurde. Die «Zwölf» wurden nach Aussage der ntl. Schriften von Jesus zur Verkündigung der Frohbotschaft vom Reich Gottes ausgesandt; Jesus selbst und die Zwölf predigten in den Dörfern und Städten Israels, auch in den dortigen Synagogen (Mk 1,39; 6,1f.; 6,6b–13 parr; Apg 13,5 u. ö.). Wie hätten Frauen solchen Auftrag übernehmen bzw. erfüllen sollen in ihrer damaligen Situation, hatten sie doch nicht einmal ein Rederecht in der Synagoge; ein öffentlich-amtliches Zeugnis konnten sie nicht abgeben.

Vor dem Hintergrund der streng patriarchalischen Struktur der Zeit Jesu legt sich darum als einzig plausible die folgende Interpretation nahe: Für das Verhalten Jesu und seiner Mitarbeiter in dieser Hinsicht genügt zur Erklärung «das damalige kulturelle und gesellschaftliche Milieu, in dem sie handelten und so handeln mußten, wie sie gehandelt haben, ohne daß ihr Verhalten eine normative Bedeutung für alle Zeiten» haben muß.⁷

Die patriarchalischen, soziologisch gewachsenen Strukturen seiner Zeit konnte Jesus nicht einfach außer Kraft setzen; das von ihm zu erwarten, hieße, die Inkarnation Gottes in Jesus nicht wirklich ernst zu nehmen. Diese Vorgegebenheiten und Zusammenhänge werden ignoriert, wenn der Papst zur Stützung seiner These erklärt: «Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig. Er tat es mit derselben Freiheit, mit der er in seinem Gesamtverhalten die Würde und Berufung der Frau betonte, ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten.»⁸ Solcher Behauptung fehlt es an der notwendigen Differenzierung: Der Umgang Jesu mit einzelnen Frauen, die ihm begegnen oder zu seinen Jüngerinnen zählen, liegt nämlich nicht auf der gleichen Ebene wie die als Symbolhandlung zu verstehende Berufung der Zwölf; m. a. W., Jesus hat im Umgang mit Frauen zwar sehr wohl an Tabus und Vor-Urteile seiner Zeit gerührt (vgl. z. B. Joh 4,27; Mk 5,24b–34 u. ö.), aber soziologisch und gesetzlich vorgegebene Strukturen seiner Zeit (z. B. Ausschluß der Frauen von öffentlicher Rede in den Synagogen und von der Zeugenfunktion vor Gericht) hat auch er nicht durchbrechen oder überwinden können, ebensowenig wie er die Sklaverei als soziologische Institution seiner Zeit zwar vorfand und kannte, aber sie weder ächtete noch bekämpfte, obwohl Sklaverei für die Betroffenen hieß, zum Sachobjekt für die Besitzenden herabzusinken.

Mißachtung anerkannter Auslegungsregeln

In mehrfacher Hinsicht weicht also das Apostolische Schreiben bei seinem Umgang mit der Bibel von den Maßstäben und

⁶ Den «Erläuterungen» zum Apostolischen Schreiben (vgl. Anm. 1) zufolge sind «nicht nur die Worte, sondern auch die Werke (Jesu) Offenbarungsquellen» und werden «im lebendigen Gedächtnis der Kirche zu Worten». Auffallend ist dabei jedoch, daß nur solche «Werke» zu «Offenbarungsquellen» und Normen deklariert werden, die das Patriarchat in der Kirche stützten. Jesu Heilmethode (z. B. Joh 9,6) erfahren solche Wertung nicht.

⁷ S. K. Röhner, (vgl. Anm. 5) S. 299.

⁸ Apostolisches Schreiben «Mulieris dignitatem» vom 15. August 1988, Nr. 26 (vgl. in: AAS 80) (1988) S. 1715; Auch als Nr. 86 der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bonn 1988. Der Text ist wörtlich wiederholt im Apostolischen Schreiben «Ordinatio Sacerdotalis», Nr. 2.

Regeln ab, die das im Jahre 1993 veröffentlichte Lehrschreiben der Päpstlichen Bibelkommission über die «Interpretation der Bibel in der Kirche» aufgestellt hat.⁹ So findet die darin als unverzichtbar erklärte historisch-kritische Methode keinerlei Beachtung, vielmehr bleibt das Apostolische Schreiben der fundamentalistischen Auslegungsweise verhaftet, obwohl sie von der Bibelkommission nachdrücklich zurückgewiesen wird. Ferner stützt der Papst seine Entscheidung auf Argumente *e silentio*, die «niemals zur festen Begründung eines Schlusses ausreichen können».¹⁰ Weitere Schwächen in der Argumentation des päpstlichen Schreibens, die hier nur erwähnt werden können, betreffen die fehlerhafte Darstellung der Entwicklung der kirchlichen Ämter sowie der kirchlichen Tradition¹¹: Entgegen der Voraussetzung im Apostolischen Schreiben führte eben keine gerade Linie von den Zwölfen, die nicht gleichzusetzen sind mit dem Kreis der Apostel, der weiter zu fassen ist und wozu offenbar auch Frauen gehörten (vgl. Röm 16,7: Junia), zu den späteren Ämtern (Episkopat, Presbyterat und Diakonats), die von Jesus allesamt nicht eingesetzt wurden; denn «die Ausformung und Strukturierung von Ämtern... blieb der sich entfaltenden Kirche überlassen».¹² Darüber hinaus hält der Hinweis auf die angeblich «beständige und umfassende Überlieferung der Kirche» (Nr. 4) bezüglich der «Lehre über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe» (Nr. 4) einer kritischen Überprüfung keineswegs stand. Bei solcher undifferenzierten Argumentationsweise werden sowohl die Tatsache, daß Frauen in der frühchristlichen Missionsbewegung als amtliche Mitarbeiterinnen tätig waren, als auch Traditionsstränge aus späterer Zeit völlig unterschlagen, die konträr zur gängigen patriarchalen Praxis der Kirche verliefen. Vor allem aber wird dabei außer acht gelassen, daß die angeblich beständige Tradition des Ausschlusses der Frauen vom Priesteramt auf einer extremen *Minderbewertung der Frau* basiert, die bereits in den Spätschriften des Neuen Testaments festzustellen ist (vgl. bes. 1 Tim 2,11–15), durch die Jahrhunderte immer mehr zunahm und schließlich im «Hexenhammer» ihren traurigen Höhepunkt erreichte. Die sog. Traditionszeugen¹³, darunter bestimmte Bibelstellen und auf sie fußende Texte aus der Patristik und der mittelalterlichen Theologie, gehen durchgängig von einer seinsmäßigen, oft auch ethischen Vorrangstellung des Mannes aus.

Seitdem jedoch, besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, der frauenfeindliche Charakter dieser Tradition aufgedeckt worden ist, wird von der Kirchenleitung weiterhin an dieser Überlieferung und ihrem Frauenbild – allerdings mit einer verschleiernenden Begrifflichkeit – festgehalten. Abweichenden Meinungen gegenüber werden repressive Mittel angewandt.¹⁴

Nicht überwundene Frauenfeindlichkeit

Aus alledem folgt, daß die im Apostolischen Schreiben angeführten Gründe für den Ausschluß der Frauen von der Priesterweihe sämtlich nicht stichhaltig sind. Auf solcher Argumentation eine definitive Entscheidung mit Gesetzeskraft auf-

⁹ Vgl. H. Haag, Bilanz eines Jahrhunderts. Ein Lehrschreiben der Päpstlichen Bibelkommission, in: Orientierung 58 (1994) S. 129–132; U. Ruh (vgl. Anm. 2) S. 327.

¹⁰ H. Haag (vgl. Anm. 9) S. 131.

¹¹ Nähere Ausführungen darüber bei I. Raming (vgl. Anm. 5) S. 144ff.

¹² G. Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: G. Dautenberg, u. a., Hrsg., Die Frau im Urchristentum. (QD 95) Freiburg 1983, S. 320–338, bes. 322.

¹³ Eine kritische Untersuchung der Tradition s. u. a. bei P. Hünerman, Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination. Analyse und Gewichtung, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993) S. 204–218; I. Raming, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Köln-Wien 1973.

¹⁴ Nähere Ausführungen darüber in: I. Raming, Frauenbewegung und Kirche. Bilanz eines 25jährigen Kampfes für Gleichberechtigung und Befreiung der Frau seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Weinheim 1991, bes. S. 40–61.

zubauen, derzufolge die Hälfte aller kirchlichen Mitglieder, die Frauen, um ihres Geschlechtes willen von Priesterweihe und -amt ausgeschlossen sind (vgl. c.1024 CIC/83), ist im Grunde eine Ungeheuerlichkeit und eine schwerwiegende Ungerechtigkeit, an der unübersehbar deutlich wird, in welchem Maße Frauen patriarchaler Willkür in der römisch-katholischen Kirche ausgeliefert sind.

Der theologischen Beweisführung des Apostolischen Schreibens und anderer Lehrschreiben der jüngeren Vergangenheit, auf die der Papst ausdrücklich Bezug nimmt (u. a. Inter insigniores, Mulieris dignitatem, Katechismus der katholischen Kirche Nr. 1577), liegt letztlich ein nicht überwundener *Antifeminismus* zugrunde, der sich darin ausdrückt, daß über Frauen verfügt und ihnen eine abhängige, untergeordnete Rolle in der Kirche zugeordnet wird. Kritische Beobachter/innen (in den USA) sehen einen (zeitlichen und inhaltlichen) Zusammenhang zwischen dem Apostolischen Schreiben «*Ordinatio Sacerdotalis*» und der vatikanischen Politik im Vorfeld der internationalen Konferenz in Kairo über Bevölkerung und Entwicklung (*ICPD*); die entschiedene Ablehnung der künstlichen Geburtenkontrolle seitens des Vatikans ist zugleich ein Angriff gegen die Selbstbestimmung der Frau auf sexuellem Gebiet und richtet sich gegen die wachsende Bedeutung der Frauen und ihrer Belange auf dieser Konferenz.¹⁵ In beiden Fällen geht die Absicht dahin, das patriarchalische Geschlechterverhältnis zu konservieren.

Zwar wird diese überholte, ungerechte Rollenverteilung der Geschlechter aufgrund des Ausschlusses der Frau vom Priesteramt nach vatikanischer Sprachregelung mit dem harmlosen Etikett «*Verschiedenartigkeit*» und «*Komplementarität*» der Geschlechter verschleiert¹⁶ oder durch mystisch-religiös geprägte Kategorien: «*symbolische Transparenz der Leiblichkeit*»; «*Bindung an das «Geheimnis der Inkarnation» (im Kontext kann das nur heißen: an das Mannsein Christi!); «Bindung an den Willen des Schöpfers und innerkirchlich Bindung an den Willen des Erlösers»* hochstilisiert und so als unabdingbar erklärt.¹⁷

¹⁵ Vgl. den Artikel von D. Von Drehle, *Population Summit has Pope worried. Vatican fears Advocacy of reproductive Rights*, in: *The Washington Post* vom 16. Juni 1994.

¹⁶ Neben vielen Belegen in vatikanischen Verlautbarungen wiederum neuerdings in: *Ansprache Johannes Pauls II. «Würde und Sendung der christlichen Frau»*, in: *L'Osservatore Romano* 24 (1994) Nr. 26 vom 1. Juli 1994, S. 1f.

¹⁷ So auffallend häufig in dem erläuternden Artikel zum Apostolischen

Die Forderung der Gleichstellung der Frau im Priesteramt aufgrund ihrer Menschenwürde dagegen wird als veräußerlichtes, rein funktionales Verständnis des Priesteramtes im Sinne einer Machtposition («*decision-making power*») hingestellt und als unheilvoller Weg zur bloß «*funktionalen Äquivalenz der Geschlechter*», zum «*abstrakten, geschlechtslosen Menschenwesen*» diskreditiert und damit auch abgelehnt.¹⁸

Freilich werden bei solchem Vorgehen die grundlegenden «*Daten*», die eine Gleichstellung der Geschlechter und damit gleichen Zugang zu kirchlichen Ämtern erfordern, völlig außer acht gelassen: die Personwürde der Frau, ihr Getauft- und Gefirmtsein, ihre mystische Verbindung zu Christus als Glied der Kirche, das (im CIC c.219 garantierte) Recht der freien Standeswahl¹⁹, nicht zuletzt die in Gal 3,28 ausgesprochene Verheißung «*in Christus gilt nicht mehr männlich und weiblich*», die die unchristliche Vorherrschaft des Mannes endgültig aufhebt und daher bezeichnenderweise in dem päpstlichen Schreiben und den Erläuterungen dazu nirgendwo vorkommt.

Notwendigkeit der Abkehr von der Sünde des Sexismus

Für die Kirchenleitung ist daher nicht weniger als eine Abkehr von der überholten Geschlechterrollenzuweisung und damit von der Sünde des Patriarchalismus dringend geboten, will sie nicht im Menschenbild des «*kalten Adam*» (Eph 4,22) erstarren und so den Anbruch des Reiches Gottes in der Kirche blockieren. Positiv heißt das: Hinwendung zu dem, was Reich Gottes (nach Eph 4,24) meint: «*Zieht an den neuen Menschen, der nach Gottes Urbild in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist!*» und (nach Gal 3,27f): «*Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht mehr . . . Mann und Frau; denn ihr alle seid eins in Christus Jesus.*»

Die Überwindung jeder Herrschaft von Menschen über Menschen, von Männern über Frauen, wird endlich das Bild Gottes und Christi in beiden Geschlechtern voll zum Leuchten bringen, so daß die österliche Botschaft der Befreiung und Neuwertung in Christus endlich auch für Frauen Geltung erhält und sie nicht länger darum betrogen werden.

Für (katholische) Frauen sollte dieses Papstwort zum Anlaß werden, sich mutig und entschieden gegen jede Diskriminierung um ihres Geschlechtes willen zur Wehr zu setzen, die uneingechränkte Anerkennung ihres Personseins und ihrer Gottebildlichkeit sowie ihrer religiösen Berufung – auch zum priesterlichen Amt – in der Kirche einzufordern; – um mit den Worten Johannes Pauls II. zu sprechen: «*die Frauen selbst sind verpflichtet mitzuwirken, damit sie die Achtung ihrer Persönlichkeit erlangen, und sie dürfen in keiner Form Kompromisse schließen mit dem, was ihrer Würde widerspricht.*»²⁰ Was aber ihrer Würde widerspricht, das zu empfinden und festzustellen, muß man(n), auch der Papst, den Frauen schon selbst überlassen und ihnen nicht, wie in seinem letzten Apostolischen Schreiben geschehen, vordenken und vorschreiben wollen!²¹

Schreiben «*Ordinatio Sacerdotalis*» von J. Ratzinger: «*Die Kirche kann nicht machen, was sie will*», in: *Rheinischer Merkur* Nr. 22 vom 3. Juni 1994, S. 27 und 30; jetzt auch, ergänzt durch einen Anmerkungsapparat in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 23 (1994) S. 337–345.

¹⁸ S. bei J. Ratzinger, (vgl. Anm. 17) S. 27 und 30.

¹⁹ Vgl. I. Raming, *Ungenutzte Chance für Frauen im Kirchenrecht*, in: *Orientierung* 58 (1994) S. 68ff.

²⁰ *Ansprache über die «Würde und Sendung der christlichen Frau»* (vgl. Anm. 16) S. 1f.

²¹ Der Hinweis des Papstes auf die einzigartige Berufung Marias als «*Mutter Gottes und Mutter der Kirche*», die aber dennoch «*nicht den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel*» erhielt, taugt nicht als Beweis dafür, daß «*die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann*» (*Ordinatio Sacerdotalis*, Nr. 3) – fiel doch Maria unter die gleichen patriarchalischen Gesetze wie die anderen Frauen ihres Volkes. – Im übrigen widerspricht Marias religiöse Berufung und Bedeutung, insoweit sie nicht von androzentrisch geprägter Mariologie mißdeutet und verformt ist, keineswegs dem Priestertum der Frau.

BOLDERN

Evangelisches Tagungs- und Studienzentrum

Zwischen Feindesliebe und Verfolgung

Vom Umgang mit den Fremden in jüdischen, christlichen und islamischen Traditionen

Interreligiöses Lehrhaus

Mittwoch, 12. 10. 94 bis Sonntag, 16. 10. 94

Das «*Lehrhaus*» ist eine jüdische Einrichtung mit 2000jähriger Tradition. Wir haben die Idee des Lehrhauses ausgiebig und adaptiert.

Wir wollen einander zuhören, in vertiefender Werkstattarbeit den Fragen in den verschiedenen Traditionen nachgehen, uns gegenseitig zum Feiern einladen und auch etwas von den reichen kulturellen Schätzen der verschiedenen Traditionen genießen.

Programme und weitere Informationen:

Boldern, Evangelisches Tagungs- und Studienzentrum
CH-8708 Männedorf, Tel. (01) 922 11 71

Die Bewegung für die volle Befreiung der Frauen in der katholischen Kirche muß zwar in der Tat vor allem von ihnen selbst getragen werden; sie bedarf aber der starken Solidarität von

gerecht gesinnten Männern, soll sie zum Zuge kommen und der Kirche zu einer grundlegenden Erneuerung verhelfen.

Ida Raming, Greven

Ein Süchtiger der Vieldeutigkeit

Milan Kundera über die Kunst des Romans

Der am 1. April 1929 als Sohn eines Musikprofessors in Brünn geborene Tscheche ist einer der weltweit beachtetsten Romanciers unserer Zeit. Er emigrierte 1975 nach Frankreich und lebt – seit 1981 als französischer Staatsbürger – in Paris. In deutscher Übersetzung sind von ihm erschienen: «Der Scherz» (1968), «Das Leben ist anderswo» (1974, ein Jahr zuvor mit dem «Prix Médicis» für ausländische Romane ausgezeichnet), «Abschiedswalzer» (1977), «Das Buch vom Lachen und Vergessen» (1980), «Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins» (1985), «Die Unsterblichkeit» (1990). 1987 kam der Essay «Die Kunst des Romans» heraus, sein erstes, direkt in französischer Sprache geschriebenes Buch («L'Art du roman», 1986).

Für Milan Kundera, der mit «Les Testaments trahis»¹ seinen zweiten großen Literatur-Essay vorlegt, ist der Roman eine Revolte gegen Reduktionen: gegen den Terror des Verurteilens und den Nihilismus des Vergessens; gegen die Welt als Wirklichkeit. Er steht wie K. im «Prozeß» an Kafkas Fenstern; herein kommt die in ihren Irritationen faszinierende «Lebenswelt» – hinaus geht die «avidité de boire le monde», Kunderas Werk und Nachdenken.

Das «Schicksal» hat auch ihm den Prozeß gemacht. Im imaginären Tribunal holt er sich den Schwung zur Polemik, aber auch zum Entwurf, denn seine Welt ist aus den Bedingungen der Revolte zwar erklärbar, aber nicht erfüllbare Gegenwelt. Die Revolte beruht auf präzisen historischen Ereignissen in Osteuropa, doch die Kunstrepik hat ein Ganzes im Auge. Aus der Realität des Vergessens und Verurteilens entwickelt der Essayist für den Roman eine «Ontologie der Freiheit», welche die Merkmale des romanesken Erkennens, Erfindens und Zeigens spiegelt: das Schockierende, weil Überraschende, nie Dagewesene, Vieldeutige des Lebens.

Da diese Revolte nur durch Romanstrategien möglich ist, bekommt der Kampf gegen Nihilismus und Terror seine Unverwechselbarkeit: Totalität als Kaleidoskop des Gegenwärtigen. Die Art der Erfassung erklärt und ergibt die Vielfalt der Mittel, die provokative Komplexität ihres Verhältnisses zueinander im Kunstwerk – aber auch die Schwierigkeit ihrer Koordination als Gegenstrukturen. Die Metaphysik des Präsens ist nicht systematisierbar und die Wahrheit der Momente so sehr angewiesen auf das, was der Roman zu leisten hat, daß die Dauer, die Lebenswelt von Kontinuität und Bindungen sich gelegentlich sogar dem Zugriff einer Reflexion zu entziehen scheint, welche doch Verantwortung übernehmen möchte für die Magie von Romanoperationen, die den Zauber des fragilen Universums «Augenblick» vor dem Sekundentod der Willkür ebenso wie vor systematischer Einebnung bewahren wollen.

Kunderas Projekt wird aber nicht, wie schon zu lesen war, von der Suspension des Urteilens, dieser bedeutsamen Weigerung, vorgegebene Wahrheiten und Werte erzählend zu illustrieren, einfach in die fatale Kapitulation des Unentscheidbaren getrieben; durch Glück und Skandal des Augenblicks, des Unentschiedenen, durch die von Romanfiguren experimentell vermittelte Vieldeutigkeit der Werte wird ja die Lebenswelt des Individuums erst ansichtig. Die Warnung vor dem Urteil will ein Plädoyer sein für den Aufschub im Namen einer anderen, in große europäische Tradition eingebundenen Erkenntnisfähigkeit, die skeptisch bleibt, jedenfalls undramatisch – nie auf eine Apokalypse definitiver Offenbarungen abzielend.

¹ Gallimard, Paris 1993. Dieser Tage erscheint bei Hanser in München eine deutsche Übersetzung unter dem Titel «Verratene Vermächtnisse».

Sinn der Dichtung

«Sinn der Dichtung ist es», liest man im letzten Roman Kunderas, «einen Augenblick des Seins unvergesslich und einer unerträglichen Sehnsucht würdig zu machen.» Der Wert der Erfahrung ist also gebunden an das Format dessen, der auf die Beschwichtigung prästabiler Harmonien verzichtet und in der Schönheit einer im Roman gestifteten Pluralität einen Augenblick seiner Wirklichkeit erfährt: der Sehnsucht würdig. Das Ephemere nicht einfach abzubilden, sondern in ihm etwas nachzuweisen, was den Moment übersteigt, das gelingt den Zeichen des Romanciers Kundera allerdings besser als den Argumenten des Essayisten, der gerne provoziert, rhetorisch die Relativität zum Wirtspiel und den Aufschub zu einer Wanderdüne macht.

Und doch ist der Vorgang aristotelischer Mimesis verwandter, als Kunderas Vorbehalte gegen Systemverlockungen glauben lassen, selbst wenn seine abschätzigste Behandlung des Mythos-Begriffs durchaus die Psychologie der Revolte als Beschreibung eines limitierten Mandates aufdeckt. Mythen erscheinen entweder als Gefäße des Selbstbetrugs, als eingeborener Ausdruck der «lyrischen Versuchung», die Sprache emotionaler Clichés für Leben zu halten – oder dann, in Anlehnung an Heidegger und Thomas Mann, als heilige Texte, die im Zeitalter der Entgötterung historisch erforscht und damit profaniert, aus dem Tempel geholt und sogleich exponiert werden. «Dans la mesure où le rire est invisiblement dispersé dans l'air du roman, la profanation romanesque est la pire qui soit. Car la religion et l'humour sont incompatibles.»

Aus dieser Wurzel wächst die «Welt der Prosa», die für Kundera nicht nur eine unlyrische, unmythologische Diskursform ist, sondern die verhüllte, weil dem Konkreten des Existenz-Augenblicks zugewandte Seite der Realität – und wenn der Roman anderes als eine literarische Gattung, nämlich Kunst ist, dann weil die Entdeckung des «Mysteriums Prosa» seine einzigartige «ontologische Mission» darstellt. So entfernt sich der Mythos als jenes Organisationsprinzip, durch das die Mimesis ihren Zweck bestimmt: den Sinn unserer Taten und Leidenschaften zu verstehen. Religion, Mythos, Lyrik sind nur einige der protestgeschädigten Begriffe, die in diesem Essay abdriften, da sie weder wirklich ausgeglichen noch mit einer Synthese rehabilitiert werden können.

Revolte und Sehnsucht

Dort hingegen, wo der Traum vom innovativen Kunstwerk sein Drehmoment adäquat aus den Reduktionen, also aus dem Trauma seiner Gefährdungen holt, wo im Wechselspiel von *Revolte und Sehnsucht* der Sinn für das Präsentische der Freiheit sich verschärft – «cette heureuse incalculabilité qui est la source de la poésie» –, da werden die angepeilten Phänomene so aufeinander bezogen, daß ihre Bedeutungen erst durch die Vorzeichen ihrer strategischen Position entstehen: Die Ambivalenz biographisch geprägter Ideen profiliert die Fruchtbarkeit einer Dialektik, welche Erkenntnis aus den Spielen des Möglichen gegen die Erpressungen von Wahrscheinlichkeit und Macht stellt. Schlüsselbegriffe wie «Haltung» oder «Überzeugung» – zu denen Kundera sich jeweils «passionément», «violemment» verhält – besetzen je nach ihrer Zuordnung bei gleichem Gewicht die exakte Gegenlage: Wo Extremformeln für Traum und Trauma identisch sind, wird Kunst auch Exor-

zismus, und der Alptraum verschwindet in der absoluten Kongruenz seiner Kehrseite. Nur dialektisch hat z. B. Kunderas Frivolität, sein Hang zu Fellini, sein liederlicher Umgang mit ernstesten Themen, sein Geschmack am Grotesken, hat seine Leichtigkeit das rechte Gewicht.

Nun ist er allerdings ein sehr belesener Zeitgenosse, und was er dem Roman zutraut, ist mehr als Abhilfe durch Gegenrede. Die Geschichte der Philosophie und der Kunst hat die «condition humaine» als Endlichkeit klargemacht, als Sterben ebenso wie als lebendige Grenze; als Distanz zu sich selbst, Trennung von der Welt, von der Wahrheit, aber auch als Unfähigkeit, sich damit abzufinden. Wenn der Roman unersetzlich ist, sagt diese Geschichte, so weil sich in ihm Existenz als prekäre Heimat des Sinns und seiner für immer unabgeschlossenen Enthüllung darstellt; weil er gegen jede Form von Ideologie antritt, die gerade nicht gestattet, was er voraussetzt und provoziert: Freiheit des Denkens.²

Das ist Kundera zweifellos klar. Weil er jedoch die Energie seiner Kreativität, der imaginativen wie der analytischen, aus den Ballungen der Revolte bezieht – den Roman aus ihr konzipiert, die Interpretation seiner Geschichte mit ihr steuert –, sie aber zugleich in die Perspektive seines an Lesekultur und Beobachtungsfülle orientierten Traums vom großen Kunstwerk stellt, decken Attacke und Nostalgie oft nicht denselben Boden, resorbiert die Gegenwart nicht die ganze Ahnung; man spürt den nervösen Puls der ungeschützten Ränder. Damit dem Vermögen des Romans nicht mehr zugemutet als zugebraut wird, bleibt gelegentlich nur die Auflösung der bis zur Dissonanz getriebenen Spannung in der Abstraktion. Objekt des Romans sei, lesen wir dann, in scharfem Unterschied zu allen Wissenschaften, «tout ce qui est humain», «l'existence en tant que telle».

So läßt sich von diesem Anwalt des Romans sagen, was er zu einer eigenen Figur neulich gesagt hat: Er ist ein «Süchtiger der Vieldeutigkeit», der sich mit seinem Konzept wahrscheinlich überfordert. Wenn ein Absolutheitsanspruch aus den relativen, aber stürmischen Bedingungen einer Revolte kommt, die sich von der immer weiter greifenden Nostalgie nach Wirklichkeit als Welt im Kunstwerk bestätigen läßt – wenn also präzise Leitbilder etwa Ratlosigkeit mit der Noblesse der Vielfalt, aber auch Rechthaberei mit Subtilität imprägnieren –, so bietet er in dieser Paradoxie offene Angriffsflächen und gefährdet (erwartungsgemäß) manche Aussagen dadurch, daß unzugänglichere Erkenntnisprozesse und Kunstformen, literarische und nichtliterarische, unterschätzt, denunziert, übergangen werden. Kunderas blinde Flecken wiegen da ebenso schwer wie die von Proust (und von ihm selbst!) monierte Mißachtung des nichtbiographischen «anderen Ich» durch Sainte-Beuve – und sind eine Erklärung für evidente Schwächen seiner eigenen Romane wie des theoretischen Metiers, und nicht selten auch für den befremdlichen Charakter von Einzeldeutungen und Präferenzen.

Schwächen, gewiß. Aber auch Stärken. Denn obwohl man zugeben muß, daß die behutsame Neugier, welche früher Demut hieß, die Realität des Kunstganzen weniger einengt als ein Blick aus der Revolte, weil da zahlreichere Mittel weniger leisten dürfen und darum die Kunstwirklichkeit gelassener offenhalten, ist nicht auszuschließen, daß Kunderas Überzeichnungen der Preis für eine spätzeitliche Pionierarbeit sind. Nur wer den Glauben besitzt, daß verstehenswert sei, was der Roman versteht, daß dieser also alles leisten wird, kann restlos

² Die einzige Referenz, die Kundera zugunsten seiner Romankonzeption zitiert, ist merkwürdigerweise René Girard («Mensonge romantique et vérité romanesque» 1961), der von völlig verschiedenen Voraussetzungen ausgeht und zu ganz anderen Schlüssen kommt. Für ein wirklich ergiebiges Gespräch sei hier beispielsweise erinnert an Danièle Sallenave, deren bemerkenswerte Reflexionen über das Lesen («Le don des morts», 1991) Paul Ricoeurs Hermeneutik nahesteht – und besonders an das grundlegende Werk von Marthe Robert: «Roman des origines et origines du roman» (1972).

ausschöpfen, was nur er verstehend leistet; so und nicht anders.

Kunst-Geschichte: Das Ganze umgreifen

Wie schon im verwandten Essay «L'Art du roman» (1986) wird die Interpretation der Kunst-Geschichte unter der Hand des Romanciers zur globalen Deutung aus den Notwendigkeiten des eigenen Romanwerks, wird die Poetik Hermann Brochs – «Erkenntnis ist die einzige Moral des Romans» – den Welten vor allem Kafkas, Musils und Gombrowicz' ausgesetzt, wird durch Parallelen zu Polyphonie, Variation und Transkription (Bach, Beethoven, Strawinsky) ihre literarische Besonderheit erhellt und in großem Bogen, immer wieder, der Ursprung herangeholt, das Goldene Zeitalter des Romans, das Kundera in Rabelais und Cervantes entdeckt hat.

Geschichte des Romans als Chronik der Erkenntnis ist allerdings zwischen Rabelais und Rushdie weder linear noch gleichwertig verlaufen – genausowenig wie die Geschichte der Musik. Zur Erläuterung entwirft Kundera die Metapher zweier Halbzeiten, die für die tausend Jahre abendländischer Musik und die vierhundert des europäischen Romans asynchron verlaufen und gerade dadurch zeigen sollen, daß die Ursachen der Kunst-Geschichtsrhythmen nicht soziologisch oder politisch, sondern ästhetisch sind. Die erste musikalische Halbzeit erreicht ihren Höhepunkt in der Kunst der Fuge, die zweite beginnt mit den ersten Klassikern und wird vor allem von den Romantikern repräsentiert. In der Geschichte des Romans setzt die Teilung etwas später ein, im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, zwischen Laclous, Sterne und Diderot einerseits, Scott und Balzac andererseits.

Welch ein Abgrund: zwischen romantischer Symphonik und barocker Polyphonie, zwischen Zolas Dokumentation sozialer Realität und Cervantes' «esprit du non-sérieux», seiner tiefsinnigen Lust am Zweideutigen, an phantastischen Erfindungen und Übertreibungen, die mit der Romanästhetik der zweiten Halbzeit, ihrem «Imperativ der Wahrscheinlichkeit», nicht zu fassen sind; mehr noch: Die erste Halbzeit ist, von der zweiten verdrängt, zum «schlechten Gewissen des Romans und der Musik» geworden. Wenn Kundera im Gegenzug versucht, das «Ganze der Geschichte» zu umgreifen – so wie es Strawinsky exemplarisch mit seinen Transkriptionen tat –, so geht es ihm nicht um das gute Gewissen, sondern um die große Kunst des Romans im 20. Jahrhundert. Die Vergegenwärtigung ist für ihn, obgleich in großen Vorläufern des 19. Jahrhunderts angelegt, so sehr die Leistung der Moderne, daß er das Halbzeitbild verändert, von einem dritten Abschnitt spricht, zu dem er, «passionnément attaché», sich selber zählt: doch schon in melancholischem Abgesang; denn was er sich als «Reise ohne Ende» wünschte, wurde kurz. Was Medienwelt und schamlose Publizitätsdespotie an Nivellierung anrichten, das zerstört im Kern die Grundbedingung dieser Zeit und ihrer Kunst: Das Individuum erscheint am Ende in einem «embrasement du ciel à la fin du jour».

Gottes Lachen

So geht es ihm in diesem Text erneut darum zu erinnern, was nie der Gegenwart hätte entfallen dürfen. Nirgends hat es Kundera schärfer skizziert als in seiner Jerusalemer Rede von 1985, die im «Art du roman» abgedruckt ist. Die Kunst des Romans ist, gemäß dem jüdischen Sprichwort «Der Mensch denkt, Gott lacht», entstanden als Echo göttlichen Gelächters über den Menschen, der denkend die Wahrheit der Welt und seiner selbst verfehlt. Nur wer dieses Lachen nie gehört hat, hält Wahrheit für gesichert. Der Roman, zuerst derjenige Rabelais' und Cervantes', ist das Territorium derer, die mit ihrer Vieldeutigkeit vertraut sind, ein «imaginäres Paradies der Individuen», geboren aus dem Geist nicht der Theorie, sondern des Humors gegen alle ideologischen Gewißheiten und kausistischen Vereinfachungen der Wahrheitsbesitzer.

Im Roman erweist sich Existenz (anders als bei Descartes und Leibniz) «poetisch» als Unberechenbarkeit, liegt fernab von den «idées reçues» der Vor-Urteile, deren absurde Vitalität jener Dummheit zuzuschreiben ist, die Flaubert entdeckt und bloßgestellt hat, die kein Mangel an Kenntnis ist, sondern ein menschlicher Defekt, der mit dem Fortschritt wächst, in Computern gespeichert, von Medien, die bringen, was gefällt, verbreitet wird und dann im Kitsch, dieser Übersetzung der Dummheit in die Sprache der Schönheit und Emotion, sein eigentliches Verhängnis erzeugt.

Die Kitschästhetik der Medien sei nunmehr diejenige einer Moderne geworden, die vor nicht langer Zeit angesichts von Ideologie und Dummheit das göttliche Gelächter noch vernommen habe. Wenn es unhörbar wird, ist die europäische Kultur in ihrem Grundwert des Respektes für das Individuum bedroht, der nirgends so geborgen ist wie in der Geschichte des Romans und in den Entfaltungen seiner «sagesse».

In dieser Perspektive ist die «Weisheit» auch ein Arsenal von Instrumenten, mit denen sich das Selbstverständnis des Autors durchaus schärfen läßt. Der Essay als Rechenschaftsbericht über das Leistungsvermögen des Romans ist eine Ausbreitung der Aufnahmestrukturen für die Würde der labyrinthischen Lebenswelt. Aus Kunderas Aversionen und Leidenschaften, aus Trauma und Traum wird die Dialektik von Revolte und Sehnsucht hervorgerufen, ohne die weder seine Poetik noch seine Poesie verständlich sind: innovative Freiheit in den Echoräumen des göttlichen Lachens.

Auf der Suche nach der verlorenen Gegenwart

Nichts fehlt der Ideologie und der Dummheit mehr als das Gehör für dieses Lachen und ein luzider, illusionsloser Blick auf das von Wissenschaften verpaßte, vom Tribunal des allgemeinen Konformismus überwachte Terrain der Lebenswelt, des gefährdeten Augenblicks. Und wenn man eine unter allen Erkenntnisleistungen des Romans hervorheben müßte, dann wäre es die «Recherche du présent perdu», der «vérité mélodique du moment», der Situation: des «großen Mysteriums der Identität», zu dem weder Politologen noch Soziologen Zugang haben, von dem z. B. der Expressionismus Janaceks eine Ahnung vermittelt, das aber nur der Roman in concreto zu erhellen vermag.

Flaubert etwa, dessen Prosa mit der Entdeckung der Augenblicksstruktur als einer gespannten Koexistenz von Banalem und Dramatischem erst zu sich selber kommt und sogleich der ständigen Versuchung des Menschen entgegentritt, sein Leben zu «lyrisieren», in das «Lügengebilde eines Mythos» zu übersetzen. Oder Tolstoi, in dessen Romanen die Polyphonie des Ironischen, d. h. die kontextbezogene Relativität der Aussagen keine der wechselnden Lebensphasen einer Figur moralisch über eine andere erhebt, den Menschen als Verwandlung zeigend. Kafka, dessen «phänomenologische» (unlyrische, von Verlaine und Rilke verschiedene!) Metaphern angetrieben sind vom Willen, den Menschen «en situation» zu entziffern. Oder Musil, wie Nietzsche ein Zerstörer der Systematik, der in einem Werk ohne Hintergrund quasi kubistisch und mit der Aspektfülle des Aphorismus alles zum Gegenstand existentiellen Fragens macht und damit den Menschen in seiner «konkreten Metaphysik» zu denken vermag.

Zahllose weitere Satelliten, die auf dieser Umlaufbahn gefunden werden, sehen die Rechtfertigung des Romans in dem, «was nur er» sagen kann, enthüllend, was in jedem von uns steckt, nicht die Realität, sondern die Existenz prüfend als ein Feld von Möglichkeiten, als Welt von extremen, nicht realisierten Varianten, die, ganz an den Augenblick ihrer Situation gebunden, sich dem üblichen Imitationsverständnis entziehen: im Namen autonomer Kunstgesetze, deren wichtigste Forderung die polyphone Ironie ist, d. h. die Bereitschaft, allen Momenten und Parzellen eines Werks dasselbe ästhetische

und moralische Gewicht zu geben. Die Moral des Romans ist also Erkenntnis dank der Suspendierung des moralischen Urteils; nichts ist ihm fremder als die unausrottbare Neigung zu einem Urteilen, das sich in Gottes Gelächter als Dummheit entblößt.

Weisheit und Wahrheit

Der beste Teil von Kunderas Werk ist die unverwechselbare Antwort auf die Frage, inwiefern die Reaktion auf dieses Gelächter Weisheit genannt werden kann. Durch frühe biographische Formung, in Tribunalpraxis und Prozeßmentalität, im Reduktionismus des Urteilens und Vergessens, den Ideologien (samt ihrem Gefühlsterror), Doktrinen und Systemen (mit ihren falschen Gewisheiten) verkörpert, sind offenbar Wunden geschlagen worden, deren Tiefe allein die Mittel erklären, die er gegen Zynismus und Ignoranz vor dem Kunstwerk anbietet.

Der Wille zur Wirklichkeit als Welt ist eine Herausforderung an die «résistance», die ihre Legitimation letztlich aus dem Traumbild großer Kunst bezieht. Der Sachverhalt ist freilich explosiv, führt leicht zu Inkongruenz und Verzerrungen, denn die Antwort auf Urteil und Vergessen ist oftmals von bekenntnisthafter Rage auch der Abgrenzungen. Dem Mißmut gegen den Prozeßgeist etwa wird die ethische Dimension der Literatur geopfert, Verstehen gegen Beurteilung gesetzt, unter der Autonomie von Zufall und Subjekt diejenige von gesellschaftlichen Bindungen begraben, die Konklusion durch den Aufschub verdrängt, Kohärenz, als System gesehen, durch den Einfall denunziert usw.

Subversion soll entstehen durch Experiment und Ironie, die alles, was sie anpackt, mit komplexer Konfrontation zu einem «Karneval der Realität» macht, ganz durchdrungen von jenem Humor, in dem Octavio Paz die «große Erfindung des modernen Geistes» sieht. «L'humour: l'éclair divin qui découvre le monde dans son ambiguïté morale et l'homme dans sa profonde incompétence à juger les autres. L'humour: l'ivresse de la relativité des choses humaines; le plaisir étrange issu de la certitude qu'il n'y a pas de certitude.»

Den Hintergrund von Kunderas Replik bildet die negative Faszination des Traumas: Lust am Ungewissen wird zum übersteigerten Gegenstück der ideologischen Wahrheit. Gerade hier zeigt sich deutlich, wie schwierig es – aus dem Abstand des Exils sogar – für den argumentierenden Romancier ist, Weisheit vor der «Wahrheit» zu schützen.

Vielleicht sind aber die Schlieren in den Koordinationsversuchen eines Blicks auf das Ganze der entscheidende Hinweis auf das, was wirklich nur die Kunst vermag, die unverkürzte, von keiner Ideologie entstellte, von keinem Opportunismus im Stich gelassene, von keiner Blindheit geschlagene. Wer könnte da einem, dessen Begeisterung und Zorn begreifen wollen, was auf dem Spiel steht, die Vermischung der Ebenen verdenken oder die Parteilichkeit? Wer pedantisch sein ob all dem Ungestüm, mit dem er «verratene Testamente» schützen möchte, Kafkas vor Brod, Strawinskys vor Adorno und Ansermet, Janaceks vor Arrangeuren, Hemingways vor unbedarfter Universitätskritik, die Testamente unzähliger Autoren vor miesen Übersetzern und, in Anlehnung an Goethe, die des Romans insgesamt vor Historikern, die den großen Rahmen europäischer Tradition, in dem er allein verständlich ist, nicht sehen?

Der Blick aufs Ganze rechnet mit allem, sein Geist ist wirklich Geist der «Weisheit», nicht der Lösung: Er öffnet sich nie vollkommen dem Nachdenken über das Kunstwerk, sondern nur – gelegentlich – im Kunstwerk selber. «L'homme es celui qui avance dans le brouillard. Mais quand il regarde en arrière pour juger les gens du passé, il ne voit aucun brouillard sur leur chemin. De son présent qui fut leur avenir lointain, leur chemin lui paraît entièrement clair, visible dans toute son étendue. Regardant en arrière, l'homme voit le chemin, il voit les

gens qui s'avancent, il voit les erreurs, mais le brouillard n'est plus là... Ne pas voir le brouillard..., c'est oublier ce que nous sommes.»

Der Essay tut, was er kann, und es ist nicht wenig. Er tritt an gegen die Illusionen der Klarheit, warnt, wie es schon in der «Unsterblichkeit» hieß, vor dem Weg als triumphaler Entwer-

tung des Raums. Doch allein die Kunst des Romans, so scheint es, tut den Sprung, denn der Nebel lichtet sich nur für den, der ihn sieht – und weil er ihn sieht mit den Gesetzen der Kunst. Sie schaffen ein Glück der Freiheit: Sie zeigen den Raum als diskreten Triumph über den Terror der Wege.

Beat Schmid, Zollikon

Europäische Filmkultur – in theologischer Perspektive

Zu einem Forschungsprojekt, seinen Publikationen und seinen «Anfragen» an die Theologie

Obwohl kirchliche Kreise seit Jahren, teilweise sogar seit Jahrzehnten – durch die Herausgabe von filmkritischen Zeitschriften, ausgedehnte nationale und internationale Juryaktivitäten, gut dokumentierte Medienzentralen usw. – sich des Mediums Film «annehmen», konnte dieses Engagement innerhalb der Kirche(n) bisher nur eine beschränkte Breitenwirkung erzielen. Von einem Ernstnehmen und einer Anerkennung innerhalb der theologischen Forschung zum Beispiel war, bis vor kurzem, nicht einmal zu träumen. Das Image des Films war und blieb in diesen Kreisen, zu Unrecht, auf Entertainment und Showbusiness reduziert.

Durch die Versuche, auch in der europäischen Mediengesellschaft, also nicht nur in Afrika und in Lateinamerika, kontextuelle Theologie zu betreiben, ist die Bereitschaft zur theologischen Auseinandersetzung mit der Filmkunst und mit der Kunst ganz allgemein, vor allem unter der jüngeren Generation von Theologie-Studierenden, gewachsen. Dies hat bereits vor ein paar Jahren die europäische Sektion der internationalen Film- und Videoorganisation OCIC (Eurocic), dazu ermutigt, mit Vertretern von pastoral-theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraumes in Kontakt zu treten, um abzuklären, ob nicht auch auf diesem Gebiet, analog zum Diskurs, der im Bereich der Literatur in Gang gekommen ist (vgl. zum Beispiel die Bücher von *Karl Josef Kuschel* zum Thema «Theologie und Literatur»)¹, ein Dialog zwischen Theologie und filmischer Gegenwartskultur vorangetrieben werden könnte.

Inter-universitäre Zusammenarbeit

In Zusammenarbeit mit den pastoraltheologischen Instituten der Universitäten von Amsterdam (jetzt Utrecht), Freiburg im Breisgau, Freiburg i. Ue. und Graz ist daraus ein Forschungsprojekt «Film und Spiritualität – europäische Filmkultur in theologischer Perspektive» hervorgegangen, das, von beiden Seiten her, neue Verständniszugänge im Sinne eines «Give and Take» erschließen sollte. Die Vertreter der Theologie wollten erkunden, was eine systematischere Beschäftigung mit ausgewählten Filmen für ihre (marginalisierte) Disziplin erbringen könnte, und die filmkritischen Leute dachten, eingehender als es üblich ist, darüber nach, wie weit ihre ästhetischen, gesellschaftspolitischen, sozialen, psychoanalytischen, feministischen u. a. Deutungsmuster durch theologische Perspektiven und Aspekte ergänzt werden könnten.

Der praktische Einstieg in das Projekt ist 1989 unter der Federführung holländischer Theologen in der Nähe von Utrecht erfolgt. Die Ergebnisse der Überlegungen, die bei diesem ersten Symposium angestellt worden sind, können in einem Sammelband nachgelesen werden, der den Titel trägt: «Hinter den Augen ein eigenes Bild», herausgegeben von *Michael Kuhn*, *Johann Hahn* und *Henk Hoekstra* (bei Benziger, 1991). Darin wird in verdienstvoller Weise (von Roland Schneider und Sylvain de Bleckere) an die häufig verdrängte Tradition des «religiösen Kinos» in der europäischen Kultur, mit Werken von *Buñuel*, *Bresson*, *Bergman*, *Fellini* usw., erinnert. Vor allem geht es den Autoren aber darum, die theologischen und

die methodischen Grundlagen für einen Brückenschlag zwischen Film, Spiritualität und Theologie zu erarbeiten und zu klären – über die allgemeine Vermutung oder Feststellung hinaus, daß Kino und Fernsehen den Theologen (bisweilen) «eine scharf eingestellte Linse zur Verfügung stellen, um die Wirklichkeit in ihrer Widersprüchlichkeit wahrzunehmen.»²

Bei der Suche nach Elementen einer Definition und einer Legitimation für diesen hermeneutischen Prozeß geht *Frits Tillmans* von der Annahme aus, daß es zu den theologischen Interpretationsversuchen gehört, «immer auch eine Spur in der Richtung des Möglichen» zu verfolgen, also nicht beim Faktischen und Festgelegten stehenzubleiben. Dazu gehört selbstredend auch das «Mögliche» im positiven (Vollendung) wie im negativen Sinn (Gericht), wie es durch die Glaubens-tradition vorgegeben ist. Von diesem Ansatz her wird eine Präferenz für die Kategorie des Spielfilms angemeldet, weil sie mit ihrem «fiktiven Wirklichkeitsangebot» – an Mythen, Phantasien, Träumen usw. – solche Räume des Möglichen erschließt und dadurch den Alltag mit seinen (Konsum-) Zwängen zu durchbrechen vermag. Derartige Grenzüberschreitungen werden in den wenigsten Fällen direkt in die «visio beatifica» einmünden. Dennoch sollte der Hunger nach Transzendenz, der sich darin auch heute noch verbirgt, von den Theologen ernst(er) genommen werden. Auch aus der Überzeugung heraus, daß es sich dabei nicht um ein *accessoire* handelt, sondern um eine Frage, die zur (christlichen) Identität des Menschseins gehört, weil es «prinzipiell» auf diesen transzendenten Bereich hin angelegt und offen ist. Das ist eine Einladung an die Interpreten unserer Kultur, diese Wesens-komponenten in den Sehnsüchten, Spannungen und Widersprüchen audiovisueller Produktionen stärker aufzudecken und zu benennen, als es die Regel ist.

Weitere Ausführungen (von Tillmans) sind rezipientenorientiert. Sie erörtern die theologischen Dimensionen der *Kommunikation* und stützen sich auf die Glaubensüberzeugung der Anwesenheit Gottes im Kommunikationsprozeß selbst, wie das bereits die Pastoralinstruktion «*Communio et Progressio*» (1971) suggeriert.³

«Aus Leidenschaft zum Leben»

Im praktischen Teil dieser ersten Projektetappe haben sich die Teilnehmer mit der theologischen Interpretation von Filmen des deutschen Regisseurs *Wim Wenders*, vorab mit «Paris-Texas» und «Himmel über Berlin», befaßt. Die spirituellen Dimensionen dieser Werke drängen sich geradezu auf, vielen Zuschauern sogar ein bißchen zu penetrant! Aber die Idee, Engel Menschen werden zu lassen, «damit sie sich deren liebevollen Blick auf die Erde zu eigen machen», entbehrt weder der Originalität noch der Tiefe. Jedenfalls scheint es dem Regisseur gelungen zu sein, sein Publikum für das Unsichtbare im Sichtbaren und für das Nichtalltägliche im Alltag sensibel zu machen. In diesem Sinne hat die «Süddeutsche Zeitung» denn auch von der «Irritation des Aufwachens» gesprochen. Dazu gehört nicht zuletzt das Wahrnehmen der spirituellen

¹ Z. B. *Karl Josef Kuschel* «Vielleicht hält sich Gott einige Dichter...!» Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1992.

² A. a. o. Vorwort von Leo Karrer, S. 9.

³ Z. B. in Nr. 11, Paulinus-Verlag, Trier 1971.

Defizite, die unsere westliche Industriegesellschaft charakterisierten. Wenders bezeichnet es als «Wunde im menschlichen Sein». Aber er bleibt nicht bei dieser negativen Bestandaufnahme stehen, sondern weist mit dem Bild von den «Wings of Desire» auf Dimensionen der Sehnsucht und deren mögliche Erfüllungsperspektiven (durch Gnade?) hin.

Das Schwerpunktthema, auf das sich die Projektgruppe von Freiburg im Breisgau, unter der Leitung des Pastoraltheologen *Josef Müller*, in ihren Semesterarbeiten konzentrierte, drehte sich um den Begriff «Lebensgeschichten» als Grundmuster menschlicher Existenz, zu denen (seit Freud) auch «Krankengeschichten» gehören. Die Ergebnisse sind ebenfalls veröffentlicht in dem Band «Aus Leidenschaft zum Leben», der von *Zeno Cavigelli*, *Johan Hahn*, *Thomas Henke* und *Michael Kuhn* herausgegeben worden ist (Benziger Verlag, 1993).

Die Entscheidung für diese Thematik wird nicht zuletzt damit begründet, daß solch «primäre Wirklichkeiten», wie es Biographien sind, von der systematischen Theologie weitgehend vernachlässigt und ausgeklammert werden, weil für sie «das Eigentliche» in den meisten Fällen «jenseits des Alltags», um nicht zu sagen jenseits des Diesseits beginnt! Dementsprechend reden die meisten Beiträge, vorab jene von *Josef Müller*, *Michael Krefß*, *Thomas Henke* und *Stefan Orth*, der Rehabilitierung einer «inkarnatorisch narrativen Theologie» das Wort. Mit dem berechtigten Hinweis, daß sie nicht nur in der biblischen Erzählkultur, sondern auch im Erzählkino der Gegenwart ihre Nahrung und ihre Rechtfertigung findet! Unterstrichen wird immer wieder, daß dazu auch die Kategorien der Erinnerung und der Verheißung gehören, weil sie das gegenwärtige Leben jedes Menschen, also nicht nur des Christenmenschen, auf bewußte oder unbewußte Art und Weise mitbestimmen. Die eindringlichen Forderungen und Folgerungen, die aus dieser Einschätzung der Lage gezogen werden, laufen auf die Wiederentdeckung und auf die Wiedereinführung eines theologischen Geschichtsbegriffes «von unten» hinaus. Sie sind, irenisch, aber bestimmt, gegen die Geschichtslosigkeit einer weltfernen, abstrakten, akademisch abgehobenen «Theologie von oben» gerichtet!

Für die Spurensuche nach dem Religiösen und nach dem Transzendenten im Alltag und in Alltagsgeschichten bietet das Medium Film in all seinen Spielarten ein interessantes Übungsfeld. Einerseits weil es von Geschichten lebt und ständig neue erfindet und andererseits weil das Bedürfnis für Bildererzählungen heute immer noch weiterwächst.⁴

Die großenteils jüngeren Autoren dieser Beiträge geben sich alle Mühe, Argumente für ihre narrative Grundthese aus allen möglichen religiösen und profanen Richtungen, zu denen auch Kunsttheorien gehören, zusammenzutragen. Nicht zuletzt mit dem Hinweis, daß Jesus selbst mit seinen Gleichniserzählungen und Bildgeschichten zur Fraktion der narrativen Theologen gehört.

Wachsende Bedeutung einer «Theologia negativa»

Sorgfältig sind die drei praktischen Filmbeispiele aus dem Bereich des neuen deutschen Films – «Der Passagier – Welcome to Germany» von *Thomas Brasch* (1987), «Land der Väter – Land der Söhne» von *Nico Hofmann* (1988) und «Walters letzter Gang» von *Christian Wagner* (1988) als Modelle in das Projekt eingebaut worden. Denn es handelt sich dabei um (Spiel-)Filme, die individuelle Lebensgeschichten «kleiner Leute», die sich zugleich als Opfer und Täter empfinden, rekonstruieren, indem sie die Verstrickungen mit der Zeitgeschichte im Nazideutschland deutlich machen.

Von allen Autoren wird immer wieder betont, daß die Theologie(n) – und wohl auch die Theologen – sich von solchen

Lebens- und Leidensgeschichten her *Anfragen* gefallen lassen müssen, statt vorschnell «belehrend» einzugreifen. Anfragen etwa in dem Sinne, daß auch das Häßliche, das Fragmentarische, das Scheiternde usw. «wahrheitsträchtig ist, also nicht nur das Ganze, das Edle, das Geordnete und Geschlossene». Damit sind, zwischen den Zeilen, Hinweise auf die sogenannte «Theologia negativa» zu erkennen, die mit der Abwesenheit und mit dem Schweigen Gottes rechnet und die Fragilität der Welt erfährt. Auch auf die Gefahr hin, daß dadurch viele festgefahrene religiöse Vorstellungen erschüttert oder – in der Leere der verschwundenen Metaphysik (Gerhard Gamm) – sogar über den Haufen geworfen werden. Ohne eine ausgeprägte Sensibilität für solche Sachverhalte wird eine theologische Reflexion und Interpretation des modernen Films und der modernen Kunst ganz allgemein den Herausforderungen unseres postmetaphysischen Zeitalters kaum gewachsen sein. Denn dann philosophiert oder theologisiert sie am Kern des zeitgenössischen (Problem-)Bewußtseins vorbei und wird deshalb bei vielen kritischen Zeitgenossen einen zwar gutgemeinten, aber harmlosen und naiven Eindruck hinterlassen.

Vor einer solchen (Aus-)Flucht in eine heile Welt, die es nicht mehr gibt und wahrscheinlich auch nie gegeben hat, können Filme wie «Der Bauch des Architekten» von *Peter Greenaway*, «Der Bienenzüchter» von *Theo Anagnostopoulos* (der zu seiner «Trilogie des Schweigens» gehört) und die amerikanische TV-Serie «Twin Peaks», mit denen in diesen Seminarien auch gearbeitet wurde, warnen. Denn in diesen Werken wird nicht nur die Geschichtslosigkeit unserer Zeit, sondern auch deren «Lieblosigkeit» und deren «Gottlosigkeit», mit unterschiedlichen Stilmitteln, zu einem Hauptthema gemacht. Auch derartige Geschichten des Schweigens, des Nichtgelingens und des «Nichts» gehören heute zu den Anfragen, die an die Theologie als Rede von Gott gerichtet werden. Bisweilen sogar so radikal, daß sie mit ihrem pessimistischen Lebensgefühl die ganze Disziplin in Frage stellen.⁵

Dadurch bekommen (Ur-)Fragen um die Wirksamkeit des Bösen in der Welt, die Wahrnehmungsfähigkeit oder die Wahrnehmungsfähigkeit von Schuld, von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit auf das «fin de siècle» hin neue Aktualität; auch als Herausforderungen an eine (fragende) Theologie. Vor allem wenn sie, wie hier, den Anspruch erhebt «lebensfördernd» zu sein. Das Problembewußtsein und die Bereitschaft für die Auseinandersetzung mit diesen Realitäten – über den (Um-)Weg des Films – ist bei diesem ganzen Projekt «Film, Spiritualität und Theologie» nachweisbar vorhanden, auch wenn man an der Erhebung einer Serie wie «Twin Peaks» in den Rang eines Demonstrationsobjektes seine Zweifel haben kann. Wünschenswert ist sicher eine größere Homogenität des Diskurses, vor allem in seiner veröffentlichten Form, und eine stärkere Konzentration auf die wesentlichen Aspekte, damit repetitive Aussagen – die da oder dort auch mit weniger originellem Gedankengut durchmischt worden sind – möglichst vermieden werden. Selbst auf die «Gefahr» hin, daß die Publikationen, die fortgesetzt werden sollen, möglicherweise mit dem Grünewald-Verlag in seiner neuen Reihe «Religion und Ästhetik», an Umfang etwas verlieren, aber an Qualität dadurch gewinnen.

«Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst»

Demselben Grundanliegen der theologischen Interpretation von Filmen ist die Neuerscheinung «Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst», die von den Freiburger Moraltheologen *Walter Lesch* und *Matthias Loretan* herausgegeben worden ist (Universitätsverlag Freiburg i. Ue., 1993), verpflichtet. Das Buch ist im Anschluß an eine interdisziplinäre Studienwoche an der theologischen Fakultät Freiburg i. Ue. zum Dekalog-Zyklus von *Krzysztof Kieslowski* und *Krzysztof*

⁴ Vgl. Wim Wenders, *Dialogik der Bilder, Essays und Gespräche*, M. Töteberg, Frankfurt 1988.

⁵ Vgl. die Ausführungen von R. Zwick zu «Satanstango» von Bela Tarr, Ungarn, in «Orientierung» 15. 4. 94.

Piesiewicz entstanden, gehört also nur indirekt zum oben vorgestellten Forschungsprojekt. Aber es gibt viele Berührungspunkte, wobei das film-, moral-wissenschaftliche und ästhetische Instrumentarium, das hier angewendet wird, um sie zu reflektieren, bereits einen «technisch» fortgeschrittenen Touch erhält. Auch hier ist von der (neo-aristotelischen) «Rehabilitierung des Erzählens» die Rede, aber gleichzeitig wird, als Ergänzung dazu, auch auf die «Krise des Erzählens» in der postmodernen Gesellschaft aufmerksam gemacht. Ihr engeres Forschungsfeld haben die Moraltheologen mit den Stichworten «Kunst, Moral und Religion» überschrieben. Damit wird, einmal mehr, nach dem Stellenwert und den ästhetischen Erscheinungsformen von Religion und Moral in der heutigen Kunst gefragt sowie nach der «kulturwissenschaftlichen Deutungskompetenz der Theologie» in diesem Bereich.

Als «*materia circa quam*» für die Erörterung dieses Themenbereichs haben sich die zehn einstündigen Dekalog-Filme Kieslowskis fast von alleine angeboten, auch wenn die Bezugspunkte zu den alttestamentlichen «Zehn Worten» nicht immer ohne weiteres erkennbar sind. Das hat aber die Freude – der Verfasser und vieler Zuschauer – nicht mindern können, daß es den beiden polnischen Autoren gelungen ist, mit diesen Filmbeiträgen «ein Kernstück jüdisch-christlicher Tradition» ins öffentliche Bewußtsein zu heben. Und zwar nicht als kulturgeschichtliche Reminiszenz wie bei früheren Versuchen, sondern mit künstlerisch gestalteten Alltagsgeschichten, die auf eine direkte Bezugnahme zu den klassischen religiösen Bildern, Symbolen und Riten verzichten, dadurch aber für viele säkularisierte Zeitgenossen verständlicher und genießbarer werden.⁶

Theologische Modellethik

Um über den Kreis der Film- und Kieslowski-Fans hinaus ein breiteres, interessiertes Publikum zu erreichen, sind auch exegetische und feministische Untersuchungen in diesen interdisziplinären Diskurs mit einbezogen worden. Das Hauptinteresse liegt aber bei den Beiträgen von *Walter Lesch*, *Peter Hasenberg*, *Charles Martig* und *Matthias Loretan*, die sich direkt mit Teil- oder Gesamtaspekten der Interpretation von Kieslowskis Werk befassen. Sie gehen dabei von der *theologischen Modellethik* mit ihren induktiv-empirischen Ansätzen aus, wie sie – ihr Lehrer – *Dietmar Mieth* entwickelt hat, ohne diese gegen den klassischen Typus einer *normativen Ethik* auszuspielen.

Für diese induktive Form der Suche nach Werten und Normen haben sie im «moralischen Unruhestifter» Kieslowski einen guten Verbündeten gefunden. Denn er läßt die Figuren seiner Filme in ihren Lebens- und Entscheidungskrisen eher fragen «wer darf ich sein – oder werden», statt einfach «was soll ich tun!?» Bei diesen Prozessen der Selbstsuche und der Selbstwerdung werden die heutigen Probleme mit Normen und mit theologischen Normethiken deutlich, weil diese als außengesteuert empfunden werden und somit das Innerste des Menschen kaum mehr zu erreichen vermögen, so daß er bei der Lösung und bei der Erlösung von seinen existentiellen Krankheiten und Krisen weitgehend auf sich allein angewiesen bleibt. Das eröffnet einen Blick, vor allem auch fürs Tragische, der sich, den Ausführungen Loretans zur Folge, allen vordergründigen therapeutischen, ethischen, religiösen, theologischen und ästhetischen «Optimismen» verschließt. «Anfragen» an die theologische Ethik gibt es in diesem Zusammenhang also eine ganze Reihe. Sie laden deren Vertreter ein, vorschnelle Rechtfertigungen für die Angst-, Leidens- und Todeserfahrungen von Menschen zu vermeiden oder doch wenigstens zu hinterfragen.

Es ist ermutigend, daß Pastoral- und Moral-Theologen die Inhalte und Methoden ihrer Forschungsbereiche mit Hilfe von (film-)kulturellen Leistungen unserer Zeit so (selbst-)kritisch

⁶ Vgl. Wolfgang Luley «Die zehn Gebote in der Filmgeschichte», Arbeits-hilfen, Kath. Filmwerk, Frankfurt 1991.

unter die Lupe nehmen und dadurch nach neuen Annäherungsmöglichkeiten an den Menschen, an die Widersprüche seiner Existenz, aber auch an sein tieferes Geheimnis suchen und solche auch entdecken. Derartige Initiativen können der Theologie insgesamt nur nützlich sein, weil sie dadurch «Zeitgenossenschaft» herstellt und damit größere Aufmerksamkeit erregt und verdient – also weniger als Mauerblümchen unter den ohnehin schon angefochtenen Geisteswissenschaften empfunden wird. Das Zweite Vatikanische Konzil hat ja eindrücklich zur Praxis eines derartigen Kulturdialogs eingeladen.⁷ Wohl nicht zuletzt aus der Sorge heraus, daß die traditionellen Denk- und Vorstellungsmodelle in einer nachmetaphysischen Zeit viel von ihrer Tauglichkeit verloren haben und wahrscheinlich noch weiter verlieren werden. Diese Sorge wird von den Autoren dieser Publikationen geteilt. Zur Abwechslung einmal recht kreativ! Schon dadurch, daß sie, wie angedeutet, auf «Anfragen» aus der Gegenwartskultur eingehen, statt sie zu übersehen und zu verdrängen – oder, wo sie es für angemessen halten, selbst solche zu provozieren wagen.

Ein großer Diagnose- und Therapiebedarf

Das ist eine aufgeschlossene Haltung, die Bereitschaft signalisiert, durch «eine europäische Filmkultur in theologischer Perspektive» an gesellschaftlichen Neuorientierungen mitzuwirken, statt ihnen mit Jammern und Wehklagen hinterherzulaufen!

Deshalb ist die Fortführung dieses Forschungsprojektes, das nun fast alle vorhandenen Kräfte im deutschen Sprachraum bündelt, sehr zu begrüßen. Mit dem neuesten Symposium, das vor kurzem im westfälischen Münster zur Durchführung gekommen ist (24. bis 27. Mai 1994), wurde eine weiterführende Phase eingeleitet. Der Themenkreis «Befreiungs- und Erlösungsmotive im Film», der zur Debatte stand, ist hochaktuell. Auch im Hinblick auf eine ganze Reihe von neuen Filmen, zu denen unter anderem «*Les nuits fauves*» von *Cyrill Collard*, «*Bad Lieutenant*» von *Abel Ferrara*, «*The Piano*» von *Jane Campion*, «*Fearless*» von *Peter Weir* gehören, drängt sich eine vertiefende Auseinandersetzung mit den genannten sotériologischen Schwerpunkten geradezu auf.⁸ Denn in diesen Werken artikuliert sich nicht nur ein zeitgenössisches Erlösungsbedürfnis, sondern auch ein zeitgenössischer Therapiebedarf, an dem eine Theologie der Erlösung, wenn sie für die Gegenwartsgesellschaft relevant bleiben oder werden will, nicht vorbeisehen kann und nicht vorbeisehen darf.

Ambros Eichenberger, Zürich

⁷ Z. B. «*Gaudium et Spes*», Nr. 58.

⁸ Ein filmwissenschaftliches-theologisches Seminar in Graz (Juni 1993) mit dem Titel «Du sollst dir (k)ein eigenes Bild machen», an dem sich auch der amerikanische Regisseur Paul Schrader beteiligte, hat dazu erste (noch unveröffentlichte) Vorarbeiten geleistet. Vgl. «*filmdienst*» Nr. 14/93.

Ideen für die Politik

Im November 1993 wurde unter der Herausgeberschaft von Enrico Berti und Giorgio Campanini ein Wörterbuch der politischen Ideen veröffentlicht*. Das Werk erschien im Verlag AVE in Rom (dem Verlag der italienischen Katholischen Aktion), und es kommt sicher zur rechten Zeit in Italien, wo die Ereignisse der letzten Zeit viele politische und soziale Gewißheiten erschüttert haben. Dieses Wörterbuch kann ein wertvolles Hilfsmittel sein, besonders für die in der Politik engagierten Katholiken, um einen positiven Ausweg aus der gegenwärtigen Krise zu finden, und stellt zugleich eine wertvolle Zusammenstellung dar für jeden, der das katholische demokratische Gedankengut Italiens kennenlernen will.

*Dizionario delle idee politiche, diretto da E. Berti e G. Campanini. Editrice AVE, Roma 1993, pp. 970, Lire 120 000.

Der demokratische Katholizismus in Italien

Die politische Kultur der Katholiken in der Nachkriegszeit, die, zusammen mit der marxistischen und der liberal-demokratischen Kultur, nach dem Fall des Faschismus die italienische Verfassung geschrieben hat, wurde in besonderer Weise getragen von jenen, die in der Zeit des Faschismus in der Katholischen Aktion, vor allem in der FUCI (der italienischen katholischen Studentenvereinigung) groß geworden waren; erster geistlicher Beirat der FUCI und später ihr Protektor war *Giovanni Battista Montini*, der spätere Papst *Paul VI.*; ihre politische Lehre inspirierte sich an *Jacques Maritain*, den Montini ins Italienische übersetzt hatte; unter diesen jungen Männern nennen wir *Andreotti*, *Moro*, *Fanfani*, *La Pira*, *Dossetti*, *Lazzati* usw. Diese Kultur, die in Italien «katholisch-demokratisch» genannt wurde, hatte im Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Bestätigung gefunden (insbesondere in der Pastorkonstitution «*Gaudium et spes*»), während sie in den sechziger Jahren in der Partei der «*Democrazia cristiana*» in Vergessenheit geraten war zugunsten einer pragmatischen, mit einer Klientelwirtschaft einhergehenden Politik und nur noch für Minderheitsgruppen ein Bezugspunkt blieb, unter anderem für die DC-Linke (mit den Parteisekretären *Zaccagnini*, *De Mita* und *Martinazzoli*). Diese Kultur wird auch die der «Vermittlung» genannt, weil sie die demokratische Methode des Dialogs in einer pluralistischen Gesellschaft akzeptiert, im Gegensatz zu einer «Politik der Präsenz», die dem Stil von Papst *Johannes Paul II.* näher zu sein scheint; sie herrscht noch vor in der Katholischen Aktion Italiens (dank den Präsidenten *Bachelet* und *Monticone*), in der *AGESCI* (dem katholischen Pfadfinderbund) und in den *ACLI* (den katholischen Gewerkschaften), welche die wichtigsten katholischen Gruppierungen darstellen, deren führende Gestalten zu einem großen Teil aus der FUCI hervorgegangen sind; in der neuen italienischen Volkspartei scheinen die übriggebliebenen «demokratischen Katholiken» zusammengelassen zu sein.

Die Herausgeber des Wörterbuchs, *Enrico Berti*, Ordinarius für Philosophiegeschichte in Padua, und *Giorgio Campanini*, Dozent für Politikwissenschaft in Parma, sind zwei herausragende Persönlichkeiten des demokratischen Katholizismus, und sie machten sich gewiß keine Illusionen über die politische Kultur, die zu den Wahlergebnissen des vergangenen März geführt hat; vielmehr halten sie unter den ausdrücklichen Zielen ihrer Bemühungen fest: «Was im besonderen das politische Leben betrifft, so waren die letzten Jahre durch eine echte und eigentliche Krise der Ideen charakterisiert, in dem Sinn, daß an die Stelle der kulturellen Reflexion und der Ausarbeitung neuer Perspektiven höchstens eine empirische Praxis getreten ist, die fast ausschließlich darauf ausgerichtet ist, Sonderinteressen zu verteidigen und die Zustimmung der Wähler zu erringen, ohne jede Perspektive mit allgemeinem Charakter.» (S. VII f.) Dies ist leider eine genaue Beschreibung auch dessen, was sich als die künftige italienische Wirklichkeit ankündigt; deshalb bin ich mit den Herausgebern einig, wenn sie schreiben: «Dies macht die Notwendigkeit eines Arbeitsinstrumentes noch dringlicher, das für die Meditation und die Suche nach den großen politischen Ideen eine Hilfe ist, mit dem Ziel, jene kulturelle Vermittlung zwischen Werten und der Praxis zu ermöglichen, die eine unabdingbare Voraussetzung jeder echten Weitsicht in der Politik darstellt.» (S. VIII) Diese Forderung scheint mir auch außerhalb Italiens zu gelten.

Das christliche politische Denken

Noch eine andere Zielsetzung, die etwas spezieller ist und die Originalität dieses Werkes darstellt, ist in der Einleitung genannt, wenn gesagt wird, es gehe darum, zu vermeiden, «was oft in ähnlichen Werken festzustellen ist, nämlich eine deutliche Vernachlässigung des christlich inspirierten politischen Denkens, sowohl in der Auswahl der Stichwörter als auch im Platz, der dem entsprechenden Denken eingeräumt wird».

(S. VIII) Und man müßte hinzufügen: auch in der Auswahl der Mitarbeiter; denn das Verzeichnis der beinahe hundert Autoren versammelt die Stimmen «vieler hervorragender Gelehrter nicht nur der politischen Theorie, der Geschichte der Politikwissenschaften, der Philosophie der Politik, sondern auch des Rechts, der Soziologie, der Ökonomie (...), der ausdrücklich katholischen Kultur» (was im Verlauf dieser Rezension anhand einiger Zitate zu erkennen sein wird), auch wenn für einige Stichwörter «typische Vertreter der laikalen Kultur» zur Mitarbeit herangezogen wurden (S. IX). Das Mitarbeiterverzeichnis, mit den entsprechenden wissenschaftlichen Qualifikationen, bezeugt den von der öffentlichen Meinung meistens nicht gekannten oder doch unterschätzten Reichtum des Gedankenguts, das der italienische Katholizismus noch immer bietet, und kann für den ausländischen Leser (der kein Spezialist ist) eine nützliche Orientierung bilden.

Der «*Dizionario*» umfaßt auf fast tausend Seiten in zwei Spalten eine ziemlich eingeschränkte Anzahl von Hauptstichwörtern, die auf einem Raum von wenigen Spalten bis zu 15 Seiten entwickelt werden, was für die wichtigsten Themen eine vollständige Darstellung ermöglicht. Die Herausgeber haben diese kleine Auswahl erträglich gemacht durch zahlreiche Verweise, indem sie entweder auf die Behandlung unter anderen Stichwörtern verweisen oder manche Stichwörter vervollständigen durch Hinweise, wo weitere Ausführungen zum entsprechenden Thema nachgeschlagen werden können. Besonders gut ausgearbeitet und auf den neuesten Stand gebracht ist außerdem die Bibliographie zu den einzelnen Themen.

Katholische Autoren

Bei einer umfassenden Prüfung scheint mir der «*Dizionario*» gekennzeichnet (und dementsprechend für den Leser besonders nützlich) durch drei Aspekte, die sich auf die Darlegung der politischen Ideen beziehen.

Der erste betrifft die für jedes politische Wörterbuch üblichen Stichwörter. Aufgrund der Entscheidung der Herausgeber, das katholische Denken zu bevorzugen, wurden diese Stichwörter besonders typischen und anerkannten Autoren übertragen:

angefangen bei «*Stato*», «*Società civile – Società politica*», von *Enrico Berti*, über «*Potere*» und «*Pluralismo*», von *Giorgio Campanini*, bis zu «*Forme di Governo*», von *Francesco Casavola* (dem Präsidenten des Verfassungsgerichts), «*Partiti politici*», von *Pietro Scoppola* (Ordinarius für Zeitgeschichte in Rom), «*Diritti umani*», von *Antonio Papisca* (Ordinarius für internationale Beziehungen in Padua), «*Famiglia*», von *Pierpaolo Donati* (Ordinarius für Soziologie in Bologna), «*Stato sociale*», von *Achille Ardigò* (Präsident des Istituto di scienze religiose in Trient), «*Giovani*», von *Franco Garelli* (Soziolo-

Jesuiten aus Ruanda bitten um Ihre Mithilfe für die Aktion

Hoffnung und Frieden für Ruanda

Ihre Spende kommt Flüchtlingen in Lagern zugute, in denen Jesuiten mitarbeiten. Mit DM 20,-/ÖS 140 können zehn Flüchtlinge einen Tag lang gepflegt werden. Für weitere Informationen: P. Emmanuel Rukundo SJ Jesuitenkolleg, Sillgasse 6, A-6020 Innsbruck Tel. 0043-512-53 46 0, Fax 0043-512-53 46 99

Spendenkonto (mit Kennwort «Ruanda»):

Jesuitenkolleg Innsbruck, Bank Austria Innsbruck

Konto-Nr. 850-177-166/00, BLZ 12850

Jesuiten Missionsprokur Nürnberg, Bayr. Vereinsbank Nürnberg

Konto-Nr. 8135 32, BLZ 760 200 70

Jesuiten Missionsprokur Darmstadt, Postbank Frankfurt

Konto-Nr. 509 07-603, BLZ 500 100 60

Schweiz. Bankverein Zürich, Konto-Nr. 282 369 0

Spendenquittungen möglich

giedozent in Turin), «Libertà», von Adriano Bausola (Rektor der Katholischen Universität von Mailand); und so könnte man noch (lange) fortfahren.

Um das Ergebnis zu bestätigen, dürfte es genügen, den Schluß des Stichwortes «capitalismo» zu zitieren, das ebenso wie das Stichwort «liberismo» von Stefano Zamagni, Ordinarius für politische Ökonomie in Bologna, behandelt wurde. Zamagni schreibt dort unter der Überschrift «Die Interpretation des Kapitalismus in der Soziallehre der Kirche»: «Der Kapitalismus und seine Wesensbestandteile (Markt, Profit, freies Unternehmertum usw.) werden, da und insofern sie zur Kategorie der Mittel und nicht der Ziele gehören, danach beurteilt, welche Ziele sie zu erreichen erlauben. Das bedeutet, daß diese Elemente des Kapitalismus nur in bezug auf die Ziele und Werte, die durch sie verwirklicht werden können, zu rechtfertigen sind.» (S. 65)

Themen der katholischen Kultur

Das zweite originelle Merkmal des «Dizionario» ist die Behandlung von Stichwörtern, die für die katholische politische Kultur typisch sind; dadurch ist der «Dizionario» für all jene unentbehrlich, seien sie katholisch oder nicht, die korrekt informiert sein wollen über das ursprüngliche Gedankengut des sozialen und demokratischen Katholizismus.

Auch hier dürfte es genügen, einige typische Stichwörter aufzuzählen, gegebenenfalls mit der Anfügung des ebenfalls typischen Namens des Autors: Wir finden im «Dizionario» die Stichwörter «Bene comune», «Democrazia Cristiana» (vom Historiker Giorgio Vecchio von Parma), «Dottrina sociale della Chiesa» (gut 30 Spalten vom Moraltheologen Paolo Doni von Padua), «Cristianità», «Integrità», «Laicità», «Libertà religiosa» und «Stato e confessioni religiose» (von Giuseppe Dalla Torre, Dozent in Rom und Präsident der katholischen Juristenvereinigung), «Movimento cattolico» (30 Spalten vom Historiker Francesco Malgeri, Ordinarius in Rom), «Popolarismo», «Secolarizzazione» «Sindacalismo» (vom Gewerkschaftspionier Vincenzo Saba), «Sussidiarietà» (von Luigi Lorenzetti, Dozent und Chefredaktor der «Rivista di teologia morale» in Bologna) usw. usw.

Zwei Beispiele möchte ich anführen: «bene comune» und «popolarismo». Vittorio Possenti, Dozent für Geschichte der

Moralphilosophie in Venedig, merkt an: «Ein ständiger intellektueller Ort für die Tradition des *Gemeinwohls* ist die Soziallehre der Kirche (...). In ihr ist dieser Begriff von herausragender Bedeutung, wie es auch die lexikalische Analyse der Sozialzyklen beweist, angefangen bei der Enzyklika *Rerum novarum*, wo der Begriff des *Gemeinwohls* etwa hundertmal vorkommt.» (S. 39) Abschließend ruft er in Erinnerung, «daß die dringenden Forderungen des *Gemeinwohls* der Weltgesellschaft heute unter drei Titeln zusammengefaßt werden können: 1) sich hinbewegen auf übernationale politische Autoritätsformen, die das *Gemeinwohl* von immer umfassenderen Gesellschaften gewährleisten können im Hinblick auf eine künftige weltumspannende Gestalt; 2) die Menschenrechte respektieren, verstanden als objektive Ausdrucksformen der *lex naturalis*, nicht bloß als subjektive Rechte ohne Fundament; 3) eine Neugestaltung des Weltwirtschaftssystems sicherstellen, die sich inspiriert am Prinzip der *Gemeinwidmung der Erdengüter*.» (S. 42)

Für Campanini bedeutet der *popolarismo*, auch im Blick auf die Italienische Volkspartei des *Don Sturzo* (1919–1926), «eine weit ausgreifende politische Erfahrung, ja, eine echte und eigentliche politische Doktrin (...), die auf einer klaren Sicht des Menschen und der Gesellschaft beruht; eine Doktrin, die im Vergleich mit andern politischen und programmatischen Erfahrungen der Katholiken durch drei Punkte zu charakterisieren ist: die starke Betonung der Weltlichkeit der Politik; die theoretische Begründung des sozialen und politischen Pluralismus (mit der daraus folgenden Wertschätzung der lokalen Autonomien und der Autonomien der Sozialgebilde); die Anerkennung des positiven Wertes der Marktwirtschaft, bei aller Kritik an den utilitaristisch gefärbten lehrmäßigen Voraussetzungen des klassischen Liberalismus und unter Bekräftigung der Sozialfunktion des Privateigentums.» (S. 644)

Die neuen Probleme

Schließlich stellt sich der «Dizionario» in einem Bemühen um Aktualität auch neuen Stichwörtern des politischen Vokabulars: «Ambiente», «Bioetica» (behandelt von Adriano Bompiani, dem ersten Präsidenten des italienischen Komitees für Bioethik und früheren Gesundheitsminister), «Leghismo», «Europeismo», «Femminismo», «Diritto di informazione», «Minoranze etnico-linguistiche» «Modernità», «Nonviolenza», «Volontariato»; unter den neuen Stichwörtern möchte ich auch solche nennen, die wegen der ethisch-politischen Entwicklungen tiefgreifende Änderungen erfahren haben, wie «Guerra» und «Pace» (32 Spalten, mit ausgiebiger Bezugnahme auf neue lehramtliche Äußerungen).

Ich schließe mit einem Zitat aus dem Stichwort «Diritto di resistenza», das ebenfalls Giorgio Campanini zum Autor hat und das mir bezeichnend erscheint für die Aktualität der im «Dizionario» versammelten politischen Ideen: Das Widerstandsrecht «erscheint heute wie eine Art ständiger Vorbehalt gegenüber den staatlichen Organen. Diese wissen nunmehr, daß sie nicht nur einer formalen Kontrolle unterstehen, im Inland durch die verschiedenen Organe der Verfassungsgerichtsbarkeit (und auf internationaler Ebene für die Länder, die da beigetreten sind, der Aufsicht der internationalen Gerichtshöfe), sondern auch der schärferen und anspruchsvolleren Kontrolle durch das staatsbürgerliche Gewissen und, vermittelt der UNO, durch das internationale Gewissen, das nunmehr immer reifer und verantwortungsvoller geworden ist, und das die Gleichsetzung von geltender Ordnung und gerechter Ordnung nicht mehr zuläßt.» (S. 218)

Es ist mein Wunsch, daß der «Dizionario delle idee politiche» für viele nicht nur eine Hilfe sei, um eine gute Politik zu verwirklichen, sondern auch ein Mittel, um das Gewissen zu nähren und zu erleuchten. *Alberto Lepori, Lugano*

Aus dem Italienischen übersetzt von Werner Heierle.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1995:

Schweiz: Fr. 48.- / Studierende Fr. 32.-
Deutschland: DM 56.- / Studierende DM 38.-
Österreich: öS 410.- / Studierende öS 280.-
Übrige Länder: sFr. 44.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.