ORIENTIERUNG

Nr. 7 66. Jahrgang Zürich, 15. April 2002

In einem vom 7. März 2002 datierten und am folgenden Tag veröffentlichten Brief an den Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, hat Papst Johannes Paul II. verfügt, daß in dessen Diözese in Zukunft von kirchlichen Beratungsstellen keine Schwangerschaftskonfliktberatungen im Rahmen des «Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetzes von 1995» durchgeführt werden dürfen.[1] Der Ausstieg aus der staatlich geregelten Beratungstätigkeit habe «so zügig wie möglich» zu geschehen. Des weiteren beauftragte der Papst Weihbischof Gerhard Pieschl mit der konkreten Durchführung seiner Entscheidung, übertrug ihm die dazu erforderlichen Vollmachten und bat Bischof Franz Kamphaus, in seinem Amt als Bischof von Limburg zu bleiben.

Limburg und die Konsequenzen

Im Brief von Papst Johannes Paul II. sind drei Aussagenkomplexe von besonderer Wichtigkeit. Einmal formuliert der Papst ausdrücklich, er respektiere den «inneren Konflikt» von Bischof Franz Kamphaus, welcher diesem aus Gewissensgründen einen Ausstieg der Diözese Limburg aus dem staatlichen Beratungssystem zum jetzigen Zeitpunkt verbiete. Im gleichen Satz fügt der Papst aber hinzu, er könne die Position von Bischof Kamphaus nicht teilen: «In der Verantwortung, die ich als Nachfolger des Hl. Petrus nach dem Willen Jesu Christi vor Gott für das Wohl aller Teilkirchen und für ihre Einheit trage, und im Hinblick auf die Klarheit und Geschlossenheit des Zeugnisses der katholischen Kirche in Deutschland für das Leben verfüge ich, nach entsprechenden Beratungen und reiflicher Überlegung kraft meiner apostolischen Vollmacht, dass die Diözese Limburg entsprechend der von den anderen deutschen Bischöfen vor mehr als einem Jahr getroffenen Entscheidung aus dem staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung aussteigt und damit in den katholischen Beratungsstellen keine Scheine mehr ausgestellt werden, die eine straffreie Abtreibung ermöglichen.» Zu diesem Befehl fügt der Papst die Weisung hinzu, das Bistum Limburg müsse unter Aufbietung seiner Kräfte und unter Ausschöpfung aller möglichen Wege in der Beratung von Frauen in Schwangerschaftskonflikten präsent bleiben.

Diese Passagen des Papstbriefes müssen einen Leser ratlos zurücklassen, gerade wenn man jenseits der Dramatik des mehrjährigen Ringens um eine konsensuelle Entscheidung über die Beurteilung der staatlich geregelten Schwangerschaftskonfliktberatung die Redlichkeit und Ernsthaftigkeit aller beteiligten Partner voraussetzt.[2] Denn die Argumentation des Papstes ist nur dann schlüssig, wenn er von einem «schuldlos irrigen Gewissen» des Bischofs von Limburg ausgeht. Für eine solche Deutung der päpstlichen Aussagen lassen sich zwei Sachverhalte anführen, die im Papstbrief selbst vorkommen bzw. ausdrücklich genannt werden. Für eine solche Einschätzung spricht erstens die Tatsache, daß der Papst die von Bischof Franz Kamphaus beschriebene Problematik der Beratungspraxis («nicht neutral, sondern kontaminiertes Gelände») zustimmend referiert und gleichzeitig dessen Bemühen ausdrücklich würdigt, eine sachgerechte Entscheidung in einer solchen nicht eindeutigen Situation zu finden. Auf Grund dieses Sachverhaltes ist es zweitens in der Einschätzung der Lage durch den Papst nur folgerichtig, wenn er den einschlägigen Bereich der pastoraler Verantwortung von Bischof Franz Kamphaus entzieht und ihn gleichzeitig aber trotzdem bitten kann, die Leitung der Diözese weiterhin wahrzunehmen.[3]

Anders sieht der Sachverhalt aus, wenn man ihn aus der Position von Bischof Franz Kamphaus betrachtet, wie er sie am 8. März 2002 in einer kurzen Erklärung und in einem weitgehend mit der Erklärung gleichlautenden, längeren Brief an die Gemeinden seiner Diözese beschrieben hat. Bischof Franz Kamphaus nennt in diesen beiden Texten noch einmal die Gründe, die für seine Entscheidung ausschlaggebend waren. Ausdrücklich spricht er von den «Erfahrungen aus vielen Gesprächen, insbesondere mit den Beraterinnen und mit betroffenen Frauen», die ihm gezeigt hätten, daß zwar für viele betroffenen Frauen der Schein, der eine erfolgte Beratung bestätigt, zu einem Mittel geworden sei, das die Abtreibung ermöglicht oder gar rechtfertigt, daß aber andererseits gerade

THEOLOGIE/KIRCHE
Limburg und die Konsequenzen: Die Auseinandersetzung um die Schwangerschaftskonfliktberatung – Der Papstbrief vom 7. März 2002 – Die Stellungnahme von Bischof *Franz Kamphaus* – Das schuldlos irrige Gewissen – Die Gewissensentscheidung eines Bischofs – Die Debatte muß weitergeführt werden – Die moraltheologische Beurteilung der Mitwirkung. *Nikolaus Klein*

THEOLOGIE/PHILOSOPHIE
Wer rettet das Christentum vor seinen Verteidigern? *Slavoj Žižek* dreht einen Film – Philosoph und Psychoanalytiker in der Schule Lacans – Bekannt durch viele publizistische Stellungnahmen – Zu den neuesten Publikationen – Ein Buch zu religionsphilosophischen Themen – Lohnt sich die Verteidigung des Christentums? – Eine These und viele Fragen – Wiederkehr der Religion als problematisches Phänomen der Postmoderne – Was ist das wahre Erbe des Christentums? – Die Notwendigkeit einer theologischen Kritik der ökonomischen Vernunft – Das christliche Konzept der Liebe als Bruch mit dem Gegebenen – Eine Kontrastierung und was sie unterschlägt – Die Bedeutung der Unterscheidung von Eigen- und Fremdperspektive – Die Kreuzigung als Ent-Bindung eines neuen Menschen? *Knut Wenzel, Regensburg*

BIOGRAPHIE/LITERATUR
«Alle Wege lernte ich gehen...»: Zu Leben und autobiographischem Werk von *Charlotte Salomon* (1917–1943) – Eine Autobiographie aus 1325 Gouachen mit Dialog- und Erzähltexten sowie Musikanweisungen – Ein Panorama von zwanzig Darstellern – Ein Leben zwischen Ländern, Sprachen und Realitäten – Im französischen Exil entstanden – Ein durchschmerztes Vermächtnis – Frühes Leid und frühe Einsamkeiten – Den Schatten annehmen – Die Zeichnungen von *Helga Weissová*. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

KIRCHE/KIRCHENRECHT
Ein «Handbuch» für den Bischof? Zu *Georg Biers* kanonistischer Studie über den Diözesanbischof – Bischöfliche Gewalt durch Weihe oder Amtsübertragung – Abhängige Gewalt – Ein restriktives Verständnis von Kollegialität – Ein desillusionierendes, aber nützliches Buch. *Knut Walf, Nijmegen*

LYRIK
«Eine Halbinsel aus Anpassung und Widerstand»: Zweisprachige Gedichte von *Hans Leopold Davi* – In Santa Cruz de Tenerife geboren – In zwei Kulturen beheimatet – Reisebeobachtungen – Adams Traum und der aus dem Paradies vertriebene Mensch – Schlaglichter auf Fremde und Fremdes – Das Schweigen und die Sprache. *Irène Bourquin, Räterschen*

diese Möglichkeit viele Frauen dazu gebracht habe, bei Schwangerschaftskonflikten kirchliche Beratungsstellen aufzusuchen. «Viele von ihnen, schon fast zur Abtreibung entschlossen, haben durch Beratung und Hilfe erst den Schlüssel zu einem Leben mit ihrem Kind gefunden.» Außerdem erinnert Bischof F. Kamphaus an seine Bemühungen, die Schwangerschaftsberatung so weiter zu entwickeln, daß in der Folge immer weniger Beratungsscheine ausgestellt werden müssen, «ohne dass wir in unseren Beratungsstellen jene Mütter verlieren, deren Kinder durch unsere Beratung zu retten sind». Dieses Ziel sei nur mühsam und langsam zu erreichen, doch hätten die Erfahrungen des vergangenen Jahres gezeigt, daß man ihm näher kommen könne. Bischof Kamphaus beschreibt den ganzen Vorgang also als einen Prozeß, der noch nicht zum Abschluß gekommen ist, bei dem es aber Indizien gibt, die seine zukünftige Richtung erkennen lassen. In der Folge kann er die aktuelle Situation der Beratungstätigkeit als eine zwar vorläufige beschreiben, die aus den genannten Gründen zu seinen Intentionen nicht im Widerspruch steht. Aus diesem Grunde kann er in seiner Stellungnahme ausdrücklich feststellen, daß er die Entscheidung des Papstes nicht persönlich mitvollziehen kann: «Ich mache keinen Hehl daraus, dass mich die Entscheidung des Papstes trifft und traurig macht. Ich hatte bis zuletzt auf einen anderen Ausgang des Konflikts gehofft. Nach meinen Erfahrungen werden jetzt Lebenschancen für Kinder vergeben. Darum kann ich nicht verschweigen, dass die Verfügung des Papstes mich sehr schmerzt. Ich respektiere die Gewissensentscheidung, die er in Ausübung seiner höchsten Verantwortung in der Kirche getroffen hat. Ich kann sie aber persönlich nicht mitvollziehen. Gleichwohl gehört für mich die Einheit mit dem Papst zur Substanz des katholischen Glaubensverständnisses. Also nehme ich hin, dass die Verfügung des Papstes durch Weihbischof Pieschl im Bistum Limburg vollzogen wird.» Mit dieser Erklärung hält Bischof F. Kamphaus nicht nur an seinem Dissens gegenüber der Entscheidung des Papstes fest, sondern er bringt damit gleichzeitig zum Ausdruck, daß die Entscheidung des Papstes mit ihren Konsequenzen für viele Frauen ihn weiterhin in seiner Tätigkeit als Bischof von Limburg betreffen wird, auch wenn der Papst ihm deren Durchführung nicht zumutet. Auf diese Weise gelingt es Bischof F. Kamphaus, deutlich zu machen, daß es nach seiner Meinung in seinem Konflikt mit dem Papst um die Würde von Gewissensentscheidungen und nicht um konkurrierende Autoritätsansprüche geht. In diesem Sinne ist die Stellungnahme von Bischof F. Kamphaus, ein Plädoyer für die freie und verantwortete Gewissensentscheidung auch eines Bischofs, der sich in einem Dissens zu römischen Entscheidungen stehen sieht. In dieser Linie kann er dann auch gegen Ende seines Briefes an die Gemeinden formulieren: «Ich bleibe also Bischof von Limburg – getroffen zwar, aber mit der ungebrochenen Bereitschaft, mit Ihnen aus dem Geist des Evangeliums das uns Mögliche zu tun für die Armen, für das Bistum und für ein gutes Miteinander in der Gesamtkirche.»

Die Debatte muß weitergeführt werden

Wenn diese Analyse in groben Zügen zutrifft, so ergibt sich ohne Zweifel die Notwendigkeit, die Gründe erneut zu prüfen, die von den beiden Konfliktparteien im Verlaufe der Jahre für ihre Position jeweils vorgetragen worden sind. Als Kernpunkt des Konfliktes hatte sich dabei die Frage erwiesen, ob die Mitwirkung der Kirche im staatlichen Beratungssystem als Ausdruck ihres Einsatzes für das Leben und als Beitrag zur Rettung ungeborener Kinder verstanden werden kann (so sehr lange die Position der Mehrheit der deutschen Bischöfe), oder ob die Kirche durch das Ausstellen von Beratungsscheinen nicht auch in «gewisser Weise in das Geschehen der Abtreibung eingebunden» wird (so die Position des Papstes und einer Minderheit der Bischofskonferenz). Zur Diskussion der Position des Papstes ist es nun nicht ohne Belang, daß ausdrücklich in offiziösen wie autorisierten Erläuterungen zu seinen Stellungnahmen festgehalten wurde, der Papst habe darauf verzichtet, auf die moraltheologische Frage einzugehen, welche Art der Mitwirkung an der Abtreibung hier genau vorliegt. So steht im offiziösen Kommentar zum päpstlichen Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 11. Januar 1998: «Der Papst geht nicht näher auf die moraltheologische Frage ein, welche Art der Mitwirkung an der Abtreibung hier genau vorliegt. Es scheint auch nicht leicht, die entsprechenden traditionellen Kriterien unverändert auf die Problematik des Beratungsscheines anzuwenden, zumal die Sachlage überaus komplex ist und es um eine institutionelle Mitwirkung der Kirche geht, in deren Auftrag die Beraterinnen in vielen Fällen handeln.» In einem im Auftrag des Papstes von Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano verfaßten Brief an die Deutsche Bischofskonferenz vom 20. Oktober 1999 wird der gleiche Sachverhalt festgehalten und anschließend ausführlicher als im offiziösen Kommentar vom Januar 1998 dargelegt: «Die Briefe des Heiligen Vaters zur Beratungsfrage haben diesen Topos moraltheologischer Argumentation (scl. der Art der Mitwirkung) nicht explizit herangezogen, weil die bisherige Lehre von der Mitwirkung streng individualethisch orientiert war. Diese Orientierung kann hier aber nicht unverändert angewendet werden. Die Beraterinnen, die durch die Unterschrift unter den Schein in die gesetzliche Verknüpfung von Lebensschutz und Freigabe der Abtreibung eintreten, können nämlich nicht einfach individuell als Mitwirkende am negativen Aspekt des Gesetzes qualifiziert werden. Sie handeln nicht im eigenen Namen, sondern im Auftrag ihrer Verbände und damit letztlich im Auftrag der Kirche. Um so schwerwiegender aber ist es, dass durch die Beratungsstellen die Kirche selbst in den Vollzug des Gesetzes verwickelt wird, das die Tötung unschuldiger Menschen zulässt. Die Kirche als solche macht sich zum Mitträger des Gesetzes in seiner Ganzheit. Diese Kooperation, die die Kirche belastet und die Klarheit und Entschiedenheit ihres Zeugnisses verdunkelt, ist mit ihrem moralischen Auftrag und mit ihrer Botschaft unvereinbar. Das ist gemeint, wenn in den Briefen des Papstes von ‹offenkundigen lehrmäßigen Implikationen› die Rede ist.»

Zur Beurteilung über den Charakter und die Verbindlichkeit dieser Kommentare ist es von Bedeutung, daß die erwähnten Texte, in denen die moraltheologische «Argumentation von der

[1] Der Papstbrief vom 7. März 2002, die Stellungnahme und der Brief von Bischof Franz Kamphaus werden zitiert nach dem Pressedienst des Bistums Limburg. Allgemein vgl. Bill Rolston, Anna Eggert, Abortion in the New Europe. A Comparative Handbook. Greenwood Press, Westport/Conn. und London 1994; Matthias Kettner, Hrsg., Beratung als Zwang. Schwangerschaftsabbruch, genetische Aufklärung und die Grenzen kommunikativer Vernunft. Frankfurt/M. und New York 1998.

[2] Den ersten Brief zur Schwangerschaftskonfliktberatung schrieb der Papst am 21. September 1995, d.h. wenige Tage vor der entscheidenden Beratung der Deutschen Bischofskonferenz vor dem Inkrafttreten des «Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz» am 1. Oktober 1995. Der zweite Brief ist datiert vom 11. Januar 1998 (mit einem offiziösen Kommentar in *L'Osservatore Romano* vom 28. Januar 1998), der dritte Brief vom 3. Juni 1999, der vierte Brief vom 22. November 1999. Nachdem der ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz in seiner Sitzung vom 22. Juni 1999 einen klärenden Zusatz (die Beratungsbescheinigung berechtige nicht zu einer Abtreibung) zum gesetzlich vorgeschriebenen Beratungsschein verabschiedet hatte und in der Folge einige Mitglieder der Bischofskonferenz gegen diesen Beschluß beim Papst Einwände geltend machten, schrieben am 18. September der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, und Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano gemeinsam einen Brief, in dem sie die Entscheidung vom 22. Juni 1999 als nicht dem Brief des Papstes vom 3. Juni 1999 entsprechend zurückwiesen. Am 20. Oktober 1999 verfaßte Kardinalstaatssekretär A. Sodano im Auftrag des Papstes einen Antwortbrief auf die Rückfrage einer Reihe von Bischöfen, die diese Anfang Oktober 1999 an den Papst gerichtet hatten. Darin formulierten sie noch einmal ihre Einwände gegen einen Ausstieg aus der Schwangerschaftskonfliktberatung. Vgl. Johannes Reiter, Hrsg., Der Schein des Anstoßes. Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief. Freiburg, u.a. 1999, Manfred Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konfliktes. Paderborn, u.a. 2000; Reiner Tielmanns, Die Mitwirkung katholischer Laien an der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung in der Bundesrepublik Deutschland, in: ZkTh 123 (2001), S. 189–202.

[3] Zum irrigen Gewissen vgl. Johannes Gründel, Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches, in. Ders., Hrsg., Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Düsseldorf 1990, S. 99–126, bes. 103–109.

Mitwirkung» als für die Position von Papst Johannes Paul II. einschlägig bezeichnet wird, zwar offiziöse bzw. amtliche Texte, aber keine Äußerungen von Papst Johannes Paul II. sind. Daß er sich in seinen Stellungnahmen nicht auf die moraltheologische «Argumentationsfigur von der Mitwirkung» beziehen wollte, wird dabei von den Verfassern der Kommentare ausdrücklich bestätigt. Zu berücksichtigen ist auch die Tatsache, daß es für den Papst ein leichtes gewesen wäre, sich in seinen Stellungnahmen auf die entsprechenden Passagen in seiner Enzyklika «Evangelium vitae» vom 25. März 1995 zu beziehen, aber auch darauf hat er offensichtlich verzichtet.[4] Statt dessen nannte er als Grund für den Ausstieg aus der staatlich geregelten Schwangerschaftskonfliktberatung die Sorge um die Klarheit und Eindeutigkeit des kirchlichen Zeugnisses. Gleichzeitig hat er den Bischöfen eine Frist zum Ausstieg aus der Schwangerschaftskonfliktberatung eingeräumt. Aus all diesen Indizien läßt sich die Schlußfolgerung ziehen, daß mit der päpstlichen Weisung, aus der Schwangerschaftskonfliktberatung auszusteigen, eine weiterführende moraltheologische Debatte nicht ausgeschlossen werden sollte. Dieser Sachverhalt schlägt sich auch in der Stellungnahme von Bischof F. Kamphaus nieder, wenn er an seinem Dissens zur Position des Papstes festhält, weil ihn dessen Begründungen nicht überzeugen konnten. *Nikolaus Klein*

[4] Johannes Paul II., Enzyklika Evangelium vitae vom 25. März 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 120). Bonn 1995, Nr. 68–77; vgl. Charles E. Curran, Ongoing Revision in Moral Theology. Fides, Notre Dame/Ind. 1975, S. 210–218; Ders., The Catholic identity of catholic Institutions, in: Theological Studies 58 (1997), S. 90–108.

Wer rettet das Christentum vor seinen Verteidigern?

Slavoj Žižek dreht einen Film

Slavoj Žižek, 1949 in Ljubljana geboren, Philosoph und Psychoanalytiker in der Schule Jacques Lacans sowie Leiter eines Forschungsprojekts am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen, ist spätestens seit dem Kosovo-Krieg (1999) publizistisch in den deutschen Medien präsent. Kaum ein Thema von Belang, zu dem er sich nicht mit der Geste der Grundsatzanalyse geäußert hätte. Von Anfang an fielen seine Kommentare durch ungewöhnliche Perspektiven auf, deren Überraschendes oder Irritierendes nicht ohne weiteres identifizierbar ist und die sich vor allem in der Sprache manifestieren. Damit ist nicht eine irgendwie besondere, in bestimmten Wendungen identifizierbare Rhetorik gemeint; die rhetorische Dimension der Texte Žižeks hat, soweit dies durch die Übersetzungen beurteilbar ist, eher etwas Provisorisches, Ungeschlachtes. Gemeint ist vielmehr der Zuschnitt der Texte, oder besser: ihr Schnitt. Sie wirken tatsächlich wie geschnitten: So wie man einen Film schneidet, so wie der Film als Ganzheit prätendierendes Endprodukt eines Bearbeitungsprozesses aus vorliegendem, heterogenem Material zusammengeschnitten worden ist, so wirken auch diese Texte wie aus heterogenem, zum Teil diskordantem Material zusammengeschnitten. Wer weiß, welches Assoziationsfeuerwerk der Lacan-Schüler Žižeks aus dem eigenartigen, Zerstörung und Heilung in einem Wort kollidieren lassenden Ausdruck des Zusammenschneidens gewinnen würde.

Texte also, gebaut nach Art des Filmschnitts, allerdings unter Verwendung insbesondere des harten Schnitts, unsauber gesetzt, so daß manche Sequenzen einfach abgeschnitten, andere willkürlich nebeneinander montiert scheinen, als sollte in Anlehnung an die etwas aus der Mode gekommene Ästhetik der *art brut* den Lesern auf spürbare, auf schmerzhafte Weise die Gemachtheit (und damit: die Nicht-Selbstverständlichkeit) der präsentierten Texte vorgeführt werden.

Eine These und viele Fragen

Nun sind binnen Jahresfrist drei Bücher von Žižek auf Deutsch erschienen, zuletzt ein Bändchen zu religionsphilosophischen Themen.[1] Im Frühsommer erschien ein Werk, das jetzt schon als Žižeks *opus magnum* gehandelt wird und in dem er die Philosophie des Subjekts, vor allem jene Hegelscher Prägung, als politische Theorie zu lesen versucht; der *angelus interpres* ist auch hier Jacques Lacan: Insofern die Konstituierung des Subjekts im Gegenüber zu einem Anderen geschieht, in der Abwehr desselben, so aber, daß dieser konfliktive Alteritätsbezug (und mit ihm der Andere selbst) in der Subjektkonstitution verleugnet wird und als Verleugnetes im Selbstvollzug des Subjekts wirkt, insofern muß eine Theorie des Subjekts als politische Theorie ausgelegt werden. Ja, eine solche politische Theorie muß über einen bloß deskriptiven Status hinausgetrieben und von vornherein als Ideologiekritik angesetzt werden, weil Ideologie auf jene subjektkonstituierende Verleugnungsstruktur zurückzuführen ist.[2]

Vor dem Hintergrund dieser publizistischen Präsenz soll nun das erste der drei zuletzt erschienenen Bücher im Zentrum stehen, hat es doch dem Untertitel zufolge das Christentum oder das Christliche zum Thema: *Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen.*[3] Die Antwort, die der Untertitel verspricht, gibt zunächst einmal eine Frage auf, nämlich wie ein der Lacan-Schule anhängender und sich freimütig zu einem undogmatischen Leninismus (was ist das?) bekennender Philosoph an der Verteidigung des christlichen Erbes Interesse gewinnen kann. Einen noch vagen Hinweis beinhaltet die Formulierung «das christliche Erbe»: Wird hier «das» Christliche im Status des *Nach*christlichen wahrgenommen? Damit wäre sehr deutlich eine weitere Frage impliziert: Wie verhält sich eine unter dem Vorzeichen des Nachchristlichen operierende Deutung des Christentums zum Spektrum christlichen Selbstverständnisses? Auch stellt sich, ähnlich wie bei theologischen Abhandlungen und geistlichen Traktaten, die «das» Christliche zu meditieren und veröffentlichen beabsichtigen, unmittelbar die Frage ein, was es denn sei, das Christliche in diesem Abstraktsingular, das nun bei Žižek als verteidigenswertes Erbe auftritt.

Es wäre dieser Text allerdings kein Text von Žižek, würde er sich sogleich als offen zugängliche Matrix der Beantwortung solcher Fragen, die er selbst aufwirft, anbieten. Zwar wird gleich zu Beginn einer knappen Einleitung die «Wiederkehr der religiösen Dimension in all ihren Verkleidungen, vom christlichen Fundamentalismus und anderen Fundamentalismen über eine Fülle von New-Age-Spiritualismen bis hin zur wachsenden religiösen Sensibilität innerhalb des Dekonstruktivismus selbst», als hochproblematisches Kennzeichen der Postmoderne exponiert, so daß die Würdigung des Christlichen als Kritik dieser Renaissance des Religiösen zu betreiben sei. Damit nicht genug, empfiehlt Žižek in dieser Situation eine Koalition von Christentum und Marxismus, wobei letzterer den (etwa von Karl Löwith erhobenen) Vorwurf, er sei selbst eine (säkularisierte) messianische Erlösungs- oder Hoffnungsreligion, nicht zurückweisen, sondern als positive Beschreibung seiner genealogischen Verbindung zum Christentum zu rezipieren hätte (5f.).

Marxismus und Christentum sollen also, wie Žižek es ausdrückt, «auf derselben Seite der Barrikade gegen die Welle neuer Spiritualismen kämpfen» (6). Die Grundlage dieser Koalition wäre,

[1] Vgl. Slavoj Žižek, Die gnadenlose Liebe. Frankfurt 2001.

[2] Vgl. S. Žižek, Die Tücke des Subjekts. Frankfurt 2001.

[3] Vgl. S. Žižek, Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen. Berlin 2000.

so gibt die Fortsetzung jenes Zitats zu verstehen, das «wahre christliche Erbe», das «viel zu kostbar» ist, «um es irgendwelchen fundamentalistischen Freaks zu überlassen». Doch abgesehen davon, daß Žižeks einleitende Skizze einer kritischen Szene der Wiederkehr des Religiösen bei der Suche nach Antworten auf die vom Titel her sich ergebenden Fragen nicht arg weiterhilft, sondern erneuten Anlaß zur Aufrechterhaltung jener Fragen bietet und weitere Fragen aufwirft – der Begriff des christlichen Erbes wird benutzt, bleibt aber unklar; haben andere Religionen und nichtreligiöse Bedeutungstraditionen angesichts des Fundamentalismus nicht ebenfalls ein «Erbe» zu verteidigen, insbesondere der Islam; warum sollte der Marxismus ausgerechnet ein christliches Erbe verteidigen; und schließlich: wo bleibt in Žižeks engem Schulterschluß von Christentum und Marxismus noch Raum für ein Zu-Wort-Kommen der jüdischen Stimme? – abgesehen von solchen Fragen wird der mit der Exposition angedeutete Pfad in den folgenden Kapiteln zunächst einmal ohnehin nicht weiterverfolgt, und einigermaßen unvorbereitet werden die Leser mit ganz anderen kulturellen Phänomenen konfrontiert.

Eine theologische Kritik der ökonomischen Vernunft

Da die Konstruktion der Texte Žižeks die Montagetechnik des Filmschnitts kopiert, entbehrt es nicht einer gewissen Folgerichtigkeit, wenn die formale Bezogenheit auf den Film auch eine inhaltliche Abbildung erfährt. So werden die Leser eingangs des Haupttexts mit der Symbolik der Toilettenschüssel in einem frühen Film Francis Ford Coppolas und mit der Dusche in Alfred Hitchcocks *Psycho* bekannt gemacht, sowie mit der Rolle, die Blut in beiden Symbolszenen spielt. Nun wäre es wohl gar zu umweglos, bereits diese filmisch eingesetzten Splatter-Motive (*splatter:* triviale, geschmacklose, sehr harte Schockeffekte, wie sie in subkulturellen *b-movies* eine dominierende Rolle spielen) auf das Thema des Buchs hin zu dechiffrieren. Also gleiten die Leser unter der Regie Žižeks noch ein bißchen weiter in Richtung auf das Zentrum trivialer Mythenbildung und finden sich wieder unter dem Zeichen des Coca-Cola, nicht wissend, wie sie dahin gekommen sind, nun aber erfahrend, daß Coca-Cola die paradoxe Eigenschaft besitze, «um so süchtiger zu machen, je mehr man davon trinkt; durch seinen bittersüßen Geschmack wird unser Durst danach nie wirklich gelöscht.» (13)

Auch denjenigen, die speziell dieser Sucht nie verfallen sind, erschließt sich der zugleich konkretisierende und verallgemeinernde, also mythologisch gewonnene Aussagesinn: daß nämlich der Konsum Genuß ohne Sättigung und deswegen bittersüß ist, daß schon ein erstes Kosten das Verlangen nach mehr weckt, ohne daß jenes verlockende, die Nachfrage weckende Angebot das Verlangen je stillen könnte, dies auch nicht beabsichtigt, im Gegenteil stets neu anfachen will, und so unsere konsumistische Ökonomie funktioniert, die auf dem Prinzip der Sucht aufbaut und als verunendlichtes Verlangen eine negative Transzendierungsbewegung darstellt, die nicht auf eine befruchtende, ins Leben und frei-setzende, sondern auf eine schwarze, absorbierende, tödliche Transzendenz hinstrebt, als würden wir, lang vor der Debatte und der Wirklichkeit einer Zivilreligion und abgekoppelt von jeder Theologie, uns längst in einer Religion bewegen, uns religiös verhalten, nämlich als Konsumenten, allerdings in einer negativen Religiosität, in einer Religion genußvollen Unerlöstseins.

Könnte also in einer solchen Ausdeutung des Coca-Cola-Zeichens eine Gegenfolie entworfen werden, vor deren Hintergrund nun doch noch ein christliches Erbe samt der Notwendigkeit seiner Verteidigung profilierbar wäre, so nimmt Žižek diese Abkürzung nicht; auch ist die eben skizzierte theologische Konsumkritik bei ihm bestenfalls implikativ vorhanden. Sich auf Sigmund Freud und Karl Marx berufend, fomuliert Žižek das Grundaxiom einer auf den Exzeß angelegten Ökonomie des Konsums: *Je mehr ..., ... desto mehr,* das es erlaubt, die Konsumökonomie sowohl in ihrer akkumulatorischen – Je mehr Besitztümer man zur Erfüllung seiner Sehnsüchte anhäuft, desto dringlicher vermißt man die Erfüllung – als auch in ihrer enteignenden Wirkungsweise – «Je mehr man gibt (je mehr Schulden man abbezahlt), desto mehr schuldet man» (15) – zu bezeichnen. Aber auch diese Logik konsumistischer Ökonomie wird nicht auf ihr theologisches Bedeutungspotential hin befragt, wiewohl dies möglich ist, wiewohl eine theologische Kritik der ökonomischen Vernunft möglich ist, wie sie etwa Thomas Ruster mit Bezug auf Walter Benjamin, John Maynard Keynes und Martin Luther entwickelt – nämlich so, daß (mit Luther) die theologische Frage nach der Bedeutung, die dem Geld eingeräumt wird, nicht am achten, sondern am ersten Gebot hängt![4] Weswegen auf die theologische Kritik der ökonomischen Vernunft eine Kritik des Götzendiensts folgt.[5]

Anstelle einer hier möglichen, sich (im Blick auf Titel und Untertitel) vielleicht sogar nahelegenden Beschäftigung mit einer «Theologie der Ökonomie», wie sie eben angedeutet worden ist, schließt sich bei Žižek eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Stalinismus an. Das Axiom des *Je mehr ..., ... desto mehr* kehrt als «stalinistische[r] Syllogismus» wieder und bezeichnet nun die rettungslose Dynamik der Akkumulation persönlicher, «objektiver» Schuld: Was auch immer ein unter Verdacht geratener treuer oder gläubiger Kommunist zur Demonstration seiner Unschuld unternimmt, beweisen kann er doch nur seine mit jedem Rechtfertigungsversuch sich noch vermehrende Schuld.

An dieser Stelle sei eine Bemerkung zu Žižeks Weise des Umgangs mit seinem Stoff eingefügt. Aus unzähligen Schubladen (oder Dateien) zieht er zeitgeschichtliches, kulturhistorisches und filmographisches Material heran, um es in permanentem Wechsel als jeweilige Deutungsfolie aufeinander zu beziehen. Dies wirkt sich nicht nur völlig vergleichgültigend auf die jeweilige Eigenart des Herbeizitierten aus, der Wirbel des Zitierens und Anspielens setzt eine große Monotonisierung in Gang. Und dies ist nun wirklich bedenklich, es führt die isolierte Verwendung des jeweiligen Bezugsmaterials nicht zu schlaglichtartigen Aufhellungen, zu Erkenntnisblitzen, sondern zuweilen schlicht zu verfälschenden und unsinnigen Deutungen. Wenn etwa Žižek die Opfer stalinistischer Schauprozesse mit den sogenannten «Muselmanen», jenen völlig apathisch gewordenen und nur noch auf ihren Tod hin vegetierenden KZ-Häftlingen, vergleicht, um hieraus die größere Inhumanität des Stalinismus gegenüber dem Nationalsozialismus abzuleiten, weil die Muselmanen «lediglich» auf den Nullpunkt ihrer Humanität zurückgeführt worden sind – und dort sogar noch den Erkenntnisgewinn des Inhumanen im Kern des Humanen als Mehrwert abwerfen (vgl. 77f.) –, während das Opfer des Stalinismus sich «an der Zurschaustellung seiner Degradierung beteiligen und seine Würde aktiv verwirken» muß (85), dann sind Vergleich und Bewertung falsch und unsinnig. Wie hat einerseits Roland Freisler die Demütigung seiner Opfer als Liquidierung im Leben inszeniert, und welches Schicksal haben andererseits die Menschen in den Gulags erlitten, daß man so zuordnen kann, wie Žižek es tut?

Žižek zieht (um wieder zum Haupttext zurückzukehren) den Bogen der Analogisierung noch weiter, bis hin zu einem Aspekt des paulinischen Gesetzesverständnisses. Ohne Paulus zu nennen oder sich auf die Interpretation einschlägiger Textpassagen einzulassen (vgl. etwa Röm 3,20; 5,13.20; 7,7–13), sieht Žižek auch in der schuldaufdeckenden Wirkung des Gesetzes jenes Axiom der unaufhaltsamen Schuldvermehrung am Werk; als christliche «Über-Ich-Dialektik von Gesetz und Überschreitung (Sünde)» (33) ist Gesetzesgehorsam (nicht an die heilsame und lebensbewahrende Kraft des Gesetzes, sondern) an den latenten Wunsch der Überschreitung gebunden, «so daß wir, je rigoroser wir dem Gesetz GEHORCHEN, um so mehr die Tatsache bezeugen, daß wir tief in uns den Druck des Wunsches empfinden, uns der Sünde hinzugeben.» (34)

[4] Vgl. Thomas Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. (QD 181), Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 132–165.

[5] Vgl. ebd., S. 166–187.

Das christliche Konzept der Liebe als Bruch mit dem Gegebenen

Von Coca-Cola über den Stalinismus bis hin zum christlichen (sic!) Gesetzesverständnis hält sich also der Bogen einer schuld(en)anhäufenden, negativen Transzendierungsbewegung durch; unter der Perspektive der Schuld werden, das scheint Žižek hier sagen zu wollen, Kapitalismus, Stalinismus und Christentum (ein Aspekt desselben?) vergleichbar. Wie ein Gegenbild zu dieser Logik, Ökonomie und Dynamik der anonymen Schuldknechtung erscheint Seiten später die Reminiszenz einer Szene aus einem alten sowjetischen Film, in welcher einer Frau der Prozeß wegen Spionage für, wie es dann gern heißt, die Kräfte der Konterrevolution gemacht wird und am Ende – nicht aussondernde Bestrafung, sondern das Angebot von Reintegration, Bildung, Verbesserung der Lebensbedingungen steht. Der anklagende alte Bolschewik kommentiert dieses Urteil schließlich: «Ja, dies ist eine strenge, aber gerechte Strafe!» Žižek will diese Szene gegen die offensichtliche propagandistische Tendenz des Films retten und betont «die unerwartete Umdeutung von ‹Strenge› in Strenge gegenüber den sozialen Umständen und *Großzügigkeit* gegenüber den Menschen» (60). Mit Lacan bezeichnet er das Urteil des alten Bolschewiken als «Steppunkt» *(point de caption)*, als Intervention, welche die Koordinaten eines gegebenen Bedeutungsfelds ändert: «Der alte Bolschewik plädiert nicht für großzügige Toleranz gegen strenge Gerechtigkeit, sondern *er definiert die ‹strenge Gerechtigkeit› selbst neu, und zwar im Sinne von exzessiver Vergebung und Großzügigkeit.*» (60) Žižek selbst setzt die anamnetische Zitierung jenes Films als einen solchen *point de caption* ein: Die Ökonomie der Verschuldung kann nicht sistiert werden und ihre Logik nicht falsifiziert; man kann aber etwas entgegensetzen, ein Gegen-Bild, um damit die Koordinaten zu verändern.

Eine Ausformulierung solchen Konterns und solchen Brechens mit dem schlechten Zusammenhang des Gegebenen findet Žižek im christlichen Liebeskonzept, das er vor allem in 1 Kor 13 artikuliert sieht; die Großzügigkeit des alten Bolschewiken resoniert in der Langmut der paulinischen Liebe. Nun ist Žižek zufolge das Christentum insgesamt als ein Setzen auf die «Möglichkeit eines radikalen Bruchs, darauf, die ‹große Kette des Seins› bereits in DIESEM Leben, solange wir leben, zerbrechen zu können» (138), zu deuten. Diese Konturierung gewinnt er auf dem Weg einer im unglücklichen Sinn klassisch zu nennenden antijüdischen Argumentationsfigur; das Judentum muß als negativer Kontrast herhalten, damit positiv gesagt werden kann, was christlich sei. Das Judentum, so Žižek in einer vagen Anspielung auf Sigmund Freuds religionspsychologische Deutung vom religionsbegründenden Vatermord, sei mit einer «‹hartnäckigen Bindung› an die uneingestandene gewaltsame Gründungsgeste» gekoppelt (125); wovon sich dann leicht das Bild des Christentums als Religion des Ausbruchs aus dem Gegebenen abheben läßt. Nimmt man noch die Assoziationsspur hinzu, die Žižek im folgenden (und für den Verlauf der Argumentation kaum notwendigen) Kapitel mit wiederum einer Anspielung auf Freud legt, hier nun auf seine Unterscheidung zwischen der Trauer als Verarbeitung des Verlusts und der Melancholie als unproduktive Fixierung auf das Verlustobjekt (als ‹hartnäckige Bindung› an es) (vgl. 139–142), muß das Judentum als in einem pejorativen Sinn melancholische Religion erscheinen.

Aber diese Kontrastierung unterschlägt – ob mutwillig, ob fahrlässig – zu viel: Davon, wie sehr das Christentum in seiner Geste des Bruchs und des Aufbrechens der prophetischen Tradition des Alten Testaments verpflichtet ist; wie die Vermittlung und Veränderung dieser Tradition durch die Apokalyptik gegangen ist, die das Christentum *bleibend* mit dem Judentum *teilt*[6]; davon, wie sehr in jüdischer, nachtheologischer Überlieferung der Gedanke des rettenden Risses oder Bruchs weiterentwickelt worden ist – von Walter Benjamin[7] bis Leonard Cohen[8]; davon, daß die Apokalyptik in der Rezeption durch Johann Baptist Metz für die gegenwärtige theologische Theoriebildung und Zeitdiagnostik zurückgewonnen worden ist und Metz, ganz nah bei Walter Benjamin, sagen kann: «Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung»[9]; davon schließlich, daß das Motiv und der Gedanke des Bruchs eine religionsphilosophische Ausformulierung gefunden hat im Werk Heinz Robert Schlettes, der Religion als Nein zur Welt, wie sie ist, bestimmt[10] – von all dem (nicht nur von den Namen, auch von den «Sachen») keine Rede bei Žižek. Statt dessen wird dieser Gedanke als Differenzkriterium des Christentums zum Judentum eingeführt, um ihn dann auch noch gegen «das Heidentum», und dort insbesondere gegen den Buddhismus, in Anschlag zu bringen. Man muß schon ein Großmeister der Loge zur spekulativen Verstrickung sein, um mit solcher Nonchalance auf engstem Raum solche Bögen schlagen zu können. Noch dazu, wenn dabei das Entscheidende verfehlt wird. Keineswegs wird die Eigensinnigkeit des christlichen Liebeskonzepts (oder des Christentums überhaupt) getroffen oder zum Ausdruck gebracht, indem man, wie Žižek es tut, sich den Papst zu einem Klischee der Starrsinnigkeit zurechtlegt, um dieses Klischee dann – wiederum mit billigen Kontrasteffekten arbeitend – gegen ein weiteres Klischee auszuspielen, nämlich das eines Dalai Lama, dem eine Ethik der Unverbindlichkeit zugeschrieben wird

[6] Vgl. hierzu Karlheinz Müller, Die jüdische Apokalyptik, in: TRE 3, Berlin-New York 1978, S. 202–251.

[7] Zu denken ist an die Kritik des Konzepts einer homogenen Geschichte in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* von 1940, an das Bild von der Mode als «Tigersprung ins Vergangene» (14. These), an die Qualifizierung der Jetztzeit als messianische Zeit (18. These; Anhang A), schließlich an die Verbindung des Eingedenkens mit einer wiederum messianischen Konzipierung von Zukunft: «in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte» (Anhang B). Vgl. Walter Benjamin, Gesammelte Schriften I/2. Frankfurt 1974, S. 691–704. Zu denken ist aber auch an den bekannten Aphorismus, in dem Benjamin den Revolutionsgedanken mit der Apokalyptik gegen den Strich liest: «Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zug reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.» W. Benjamin, Gesammelte Schriften I/3, Frankfurt 1974, S. 1232.

[8] Leonard Cohen hat, aus einer Familie jüdischer Gelehrter stammend, seine Wurzeln in seinen Gedichten und Liedern stets thematisiert, zuweilen verfremdet oder ironisch gebrochen. Das durch die Kabbala vermittelte apokalyptische Erbe (es nimmt in der Kabbala die Gestalt einer Schöpfung als Katastrophe an) findet sich in den Zeilen: «There is a crack in everything / That's how the light gets in» aus dem Lied *Anthem* von dem Album *The Future* (1992).

[9] Vgl. Johann Baptist Metz, Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik, in: Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, S. 149–158; das Zitat ist die VI. These, ebd., S. 150.

[10] Vgl. etwa Heinz Robert Schlette, Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät. Freiburg 1972, bes. das Kapitel Pietät und Empörung, S. 144–154; ders., Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie. Herausgegeben von Johannes Brosseder, Nikolaus Klein und Erika Weinzierl. Frankfurt 1991, bes. den letzten Teil Zur Metamorphose der Religionsphilosophie, S. 385–472, v.a. die Abschnitte Religion als Dissens und Zur Vereinbarkeit von Skepsis und Mystik, S. 432–438.

pbi making space for peace

CORSAM
Peace Watch Switzerland

Internationale Menschenrechtsbeobachtung
Friedenseinsätze in Mexiko, Kolumbien, Indonesien

Informationsveranstaltungen:

Samstag, 20. April 2002,13.00–18.00 Uhr
Arbeitsstelle Kirche im Dialog, Mittelstrasse 6a, Bern

Samstag, 27. April 2002,13.00–18.00 Uhr
Volkshaus, Helvetiaplatz, Zürich

Vorbereitungsseminare für Auslandeinsätze:

PBI Einführungsweekend **8./9. Juni 2002**
CORSAM Vorbereitungstraining **Sommer/Herbst 2002**

Informationen und Anmeldung:
PBI Schweiz, 026 422 25 90, pbich@bluewin.ch, www.peacebrigades.org
CORSAM, 01 272 27 88, corsam@dataway.ch, www.dataway.ch/-corsam

(vgl. 168f.), in dessen Windschatten «selbst der dekadente Hollywood-Star» sich Spiritualität leisten «und zugleich seinen ausschweifenden, promisken Lebensstil fortsetzen» kann (169). Während seines Auftritts im *Concert for New York City,* das am 20. Oktober 2001 im Madison Square Garden für die Opfer der Terroranschläge vom 11. September 2001 veranstaltet wurde, erlaubte es sich jener dekadente Hollywood-Star, Richard Gere, im Geist der Religion, zu der er sich bekennt, der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, «daß wir die Energie von heute abend in Liebe und Verständnis umwandeln können», um damit Stürme des Protests zu ernten. Soviel zur Frage von Dekadenz oder Eigensinnigkeit eines Liebeskonzepts im Geist des Buddhismus.[11] Aber auch die Eigensinnigkeit oder Anstößigkeit des christlichen Liebeskonzepts bedarf nicht des Klischees päpstlichen Starrsinns, um zur Geltung zu kommen. Es genügt ein Blick auf die Quellen, ein Blick beispielsweise auf den synoptischen Dreiklang der Praktiken der Barmherzigkeit (Mt 5,48; Lk 6,36), der Vergebung (Mt 6,12; Lk 11,4) und der Feindesliebe (Mt 5,44; Lk 6,35), um das Anstößige, den Widerspruch und die Dynamik des Exodus eines christlichen Liebesverständnisses zu erkennen. Schade, daß Žižek nur kurz 1 Kor 13 streift und nicht auch die Synoptiker angeschaut hat. Von der synoptischen Aktualisierung der Jesustradition her hätte ihm sofort klar sein können, daß ein christliches Liebeskonzept keineswegs gegen, sondern nur gemeinsam mit der jüdischen Stimme formulierbar ist.

Žižek jedoch hält an diesem Argumentationsstereotyp, demzufolge nur in abwertender Differenzierung zum Judentum gesagt werden kann, was christlich sei, fest; er hält es für brauchbar oder gar notwendig. Ins Zentrum rückt dabei – wieder einmal – die Thematik des Gesetzes. Die Pointe der Ausführungen Žižeks, hinsichtlich derer man sich fragen kann, ob sie irgendeinen Anhalt in einem biblischen (oder allgemeiner: in einem religionsphänomenologischen) Befund haben, besteht darin, daß er jüdisches und christliches Gesetzesverständnis auf je differente Weise auf ein Gemeinsames bezieht, das in beiden Verständnissen *nicht* realisiert ist. Dieses Gemeinsame besteht in der wieder aufgegriffenen Ökonomie der Verschuldung, die nun unter dem Titel «Dialektik des Über-Ich» firmiert. Der vitale Kern des Gesetzes läßt sich mit dieser Dialektik als unausweichliche Schuldverstrickung, die im Gesetzesgehorsam selbst begründet ist, identifizieren: Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz vollzieht sich *als* (gebändigte) Lust am Gesetzesbruch. So produziert, entsprechend der christlichen Verschärfung in Mt 5,27f., bereits die Treue zum Gesetz, und nicht erst seine faktische Übertretung, Schuld. Diese wesentliche Funktionsweise des Gesetzes sei, so Žižek, im Judentum *(noch) gar nicht realisiert,* während sie im Christentum *bereits aufgebrochen* worden sei (vgl. zu dieser Argumentation 176–180). Einer systematischen Aufmerksamkeit auf Žižeks spärliche Zitierungen des Neuen Testaments muß dann Jesus, der bereits den Wunsch nach dem Gesetzesverstoß als Sünde markiert, als der Verwirklicher jener Über-Ich-Dialektik des Gesetzes (vgl. Mt 5,17), und Paulus, der das christliche Konzept der Liebe ausformuliert hat[12], als der Überwinder jener Dialektik erscheinen.

Die Unterscheidung von Eigen- und Fremdperspektive

Paulus als Jesus überbietender Vollender des Christentums? Dies würde sich wie eine Gegenthese zu jener anderen Bestimmung des Verhältnisses von Paulus zu Jesus ausnehmen, die am deutlichsten und auf der Linie der Position Ferdinand Christian Baurs von William Wrede formuliert worden ist. Wrede kritisiert die vorherrschende und von solchen theologischen Schwergewichten wie Julius Wellhausen und Adolf von Harnack vertretene Ansicht, daß Paulus der «theologische Ausleger und Fortsetzer Jesu» sei, als «einen nicht geringen geschichtlichen Irrtum».[13] Für Wrede besteht von Jesus auf Paulus keineswegs eine Linie organischer Weitergabe oder -führung und Entfaltung einer identisch bleibenden Lehre; im Grund müßte im Sinn Wredes von zwei differenten Lehren gesprochen werden; sie treffen sich in einem gemeinsamen Dritten, nämlich dem zeitgenössischen Judentum. «Jesus weiß von dem, was für Paulus das ein und alles ist, – nichts.»[14] Wredes Paulusbuch hat eine Debatte mit einer bis heute spürbaren Wirkungsgeschichte ausgelöst, in deren Verlauf zentrale Denkfiguren für die Deutung der Frühchristentumsgeschichte geprägt worden sind: Der auf Paulus zurückzuführende Wechsel von der Verkündigung Jesu zur Verkündigung und religiösen Verehrung des Christus Jesus; das Inrechnungstellen der Situation frühchristlicher Gemeindepraxis und -frömmigkeit für diesen Wechsel; schließlich der hellenistische Einfluß auf diese christentumsgeschichtlich entscheidende Verschiebung. Diese und andere Denkfiguren versuchen Erklärungen der Differenzen zwischen Paulus und Jesus zu geben, die eine Kontinuität zwischen beiden wieder plausibel erscheinen lassen – und bestätigen darin die Grundlinie Wredes. Žižek nun bewegt sich auf diesem hier nur angedeuteten Feld, allerdings ohne zu erkennen zu geben, daß er davon Kenntnis genommen hat. Einmal mehr erhält die Vermutung Nahrung, daß die Quellen, aus denen er bei seiner (wie er sich ausdrückt) Verteidigung des christlichen Erbes schöpft, nicht auf dem Feld dieses Erbes entspringen, sondern anderswo.

Es sind aber im Feld der genuinen Bearbeitung jenes Erbes, nämlich der christlichen Theologie, ein paar Kriterien für jene Arbeit formuliert worden – in ihnen ist auch die Geschichte der theologischen Irrtümer und der Aufklärung über sie versammelt, was sie um so wertvoller macht –, die nicht ohne Not ignoriert werden sollten. Hierzu gehört etwa das Bemühen, bei aller Notwendigkeit eines aktualisierenden Umgangs mit biblischen Texten diese nicht vollkommen unhistorisch zu lesen. Wenn aber Biblisches und Zeitgeschichtliches, der Papst und Lenin, Paulus und Lacan, Jesus und Alfred Hitchcock ... durch die inhaltsneutrale Technik des Filmschnitts völlig vergleichgültigend nebeneinander plaziert werden, verlieren alle Beteiligten ihr spezifisches Bedeutungsprofil und es entsteht eine mythische Gleich-Zeitigkeit des epochal Differenten, die nichts mehr mit dem Geist der biblischen und christlichen Überlieferung zu tun hat. Was auch immer auf diese Weise verteidigt wird, es ist kein «christliches Erbe». Ein weiteres Kriterium wäre in dem Bemühen zu erkennen, die eigenen Gedanken, Texte und Theorien nicht unvermittelt und ungebunden zu entwickeln und doch als der christlichen Überlieferung entsprechend zu behaupten, sondern sie als einer «Norm am Anfang» verpflichtet auszuweisen. Es versteht sich von selbst, daß das Kriterium der Norm am Anfang auch für die Interpretation von Texten dieser Überlieferung selbst Geltung hat.

Nun muß ein Philosoph, der die christliche Überlieferung nicht auf ihrer Linie, sondern gewissermaßen von außen befragt (was legitim ist), diese und ähnliche Kriterien des Umgangs mit ihr nicht berücksichtigen. Es wäre dann allerdings hilfreich, wenn er die Differenz seiner Annäherung zu einer Binnenperspektive markieren würde; es wäre hilfreich, wenn er sagte, was er tut. Es macht einen Unterschied, ob gewissermaßen die Eigenperspektive des Christentums gegengelesen wird, so daß ihm womöglich unter Beachtung der eigenen Kriterien eine neue, eine andere Blickmöglichkeit auf das Eigene erschlossen wird, oder ob das, was man in der Eigenperspektive schon immer zu kennen glaubt, in einer anderen Perspektive als etwas anderes präsentiert wird. Für die Protagonisten der Eigenperspektive, für die Christen und für die Theologen, bergen beide Weisen der Fremdwahrnehmung – nämlich das Eigene zu den Bedingungen und auf der Li-

[11] Die Pose des nachchristlichen Abraham a Sancta Clara wirkt lächerlich spätestens dann, wenn der in strenger Beachtung des allergängigsten Klischees erhobene Vorwurf vom promisken Lebensstil des Hollywood-Stars allzu sehr vom eigenen «promisken» Umgang mit Texten und Gedanken bestätigt wird.

[12] Die mit dem Namen des Paulus bezeichnete Bewegung des Ausbruchs aus einer Ökonomie und Logik der Verschuldung wird bei Žižek nie unter dem Begriffspaar Gesetz und Glaube verhandelt; die Glaubensthematik ist zugunsten der Liebe suspendiert.

[13] William Wrede, Paulus, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, Heft 5/6. Tübingen 1907, S. 90.

[14] Ebd., S. 94.

nie der Eigenperspektive neu und anders zu lesen einerseits und andererseits die Präsentierung des Eigenen und Bekannten in fremder Perspektive, in einem anderen Bezugs- und Deutungssystem als etwas durchaus anderes – nicht grundsätzlich zurückzuweisende, sondern zu begrüßende Potentiale fruchtbarer Provokation. Wird jedoch die Unterschiedlichkeit dieser beiden Wege verwischt, verpufft das belebend Provokative in Wirkungslosigkeit.

Die Kreuzigung als Ent-Bindung eines neuen Menschen?

Dies aber unterläuft dem Versuch Slavoj Žižeks, das christliche Erbe zu verteidigen. Er legt eine Lesart des Christlichen vor, die mit dem Beiwort «zerstreut» zu belegen ist und in deren Uneinheitlichkeit noch am ehesten die Stimme Jacques Lacans zu hören ist, insinuiert aber, hiermit die eigentliche Version des christlichen Erbes formuliert zu haben. Was Žižek vorlegt, ist in der Perspektive des christlichen Selbst-Verständnisses nicht als das Eigene, neu und anders gelesen, wiedererkennbar. Man wird es sich auch nicht als ein solches unterjubeln lassen wollen. Žižek selbst enthält andererseits seinem Vorschlag, indem er ihn als genuine Reformulierung des Christlichen zu verstehen gibt, die Fremdheitsdimension vor, so daß er auch nicht als Provokation von außen aufgenommen werden kann.

Wenn auch bis zum Schluß nicht deutlich geworden ist, was denn «das christliche Erbe» sei, so muß doch mit gebotener Klarheit festgehalten werden: Es entspricht definitiv nicht einem christlichen Erbe, stellt keine adäquate Reformulierung des Christlichen dar und knüpft keineswegs an irgendeine Hauptlinie der biblischen, jüdisch-christlichen Überlieferung an, wenn Žižek gegen Ende seines Verteidigungsversuchs einen Fächer suizidaler Handlungsweisen und Haltungen öffnet, um damit in loser Rückbindung an das von ihm als solches identifizierte paulinische Liebeskonzept sowie in Anspielung an die apokalyptische Vorstellungswelt den «Ausbruch» (181) aus der schlechten Welt der beliebigen Verpflichtungen in die Eindeutigkeit authentischer Existenz zu inszenieren (vgl. 183–197). Die, wie Žižek formuliert, «Geste des Auf-sich-selber-Schießens» ist wohl auch kaum als Interpretament der Kreuzigung Jesu geeignet (195). «Töte, was du liebst, um das Geliebte und dich selbst in deiner Liebes-Bindung zu befreien» – eine solche Maxime, wie sie aus Žižeks Zitierung der Antigone, der Medea, der Sethe[15] usw. spricht, läßt sich gewiß nicht unter der Hand als womöglich jesuanische Weisung oder als Zusammenfassung des Christlichen ausweisen.

Eine theologische Deutung des Kreuzes muß, und sei sie noch so spekulativ aufgeladen, aufgrund ihrer Verpflichtung auf die Norm am Anfang die Erinnerung daran bewahren, daß das Ereignis der Kreuzigung Jesu in seinem sozusagen leibhaften Kern die Tötung eines Menschen ist. Alle theologisch-soteriologischen Paraphrasierungen der Kreuzigung – als Sühne- oder als Opfertod, im Rahmen einer Satisfaktions- oder einer Sündenbocktheorie – sind, ob sie das wollen oder nicht, ob sie es verschleiern oder gegenwärtig halten, auf das skandalisierende Faktum rückbezogen und verpflichtet, daß ein Opfer Jesu Christi im Sinn des *sacrifice* zunächst ein Zum-Opfer-Machen Jesu im Sinn des *victime* ist. In dem Maß, wie die soteriologischen Entwürfe der Theologiegeschichte sich ausdifferenziert haben, und in dem Maß, wie einem heutigen Glaubensbewußtsein das Kreuz-Zeichen fremd und zur Zumutung geworden ist, vergegenwärtigt sich noch in den Weisen des Verschleierns und Verdrängens das *skandalon* des Kreuzes, die Un-Verwindbarkeit der mit dem Kreuz bezeichneten tötenden, viktimisierenden Gewalt am Anfang jener Überlieferung, die Žižek im Wort vom christlichen Erbe zusammenlaufen läßt.[16]

Žižek aber muß sich, wie gesagt, in dieser Weise nicht gebunden wissen. Für ihn ist die Kreuzigung die endgültige Ent-Bindung des Subjekts, seine bindungsfreie Neugeburt, für deren allegorische Identifizierung ihm die Figur des Heiligen Geists zupaß kommt (vgl. 195). Daß aber Jesus zu Tod kommt, weil er sich an seine Botschaft, an den in ihr zu Wort kommenden Gott, an die ihn hörenden und auf ihn vertrauenden Menschen gebunden hat; daß die Hinnahme der Todeskonsequenz Ausdruck und unüberbietbares Zeugnis dieser Bindungstreue ist; daß der Tod am Kreuz, jedenfalls in diesem Sinn, kein «Ausbruch», sondern ein sich selbst einsetzendes (nicht-suizidales, nicht-sakrifizierendes) Eingehen in die Wirklichkeit der Bindung an Gott und an die Menschen ist – diese das Kreuzesgeschehen an das Wirken Jesu zurückbindende, historisch konkretisierende und verleiblichende und der *memoria passionis et mortis Jesu Christi* verpflichtete Lektüre des Kreuz-Zeichens ist in keiner Weise vereinbar mit Žižeks Interpretation der Kreuzigung als Ent-Bindung des Subjekts.

Bis zum Schluß bleibt unklar, wovon eigentlich der Film handelt, den Žižek gedreht hat. Sollte es sich bei dem, was er vorstellt, tatsächlich um ein christliches Erbe handeln, wäre ihm seine Herkunft kaum mehr ansehbar. *Knut Wenzel, Regensburg*

[15] Sethe ist die Hauptfigur in Toni Morrisons Roman *Beloved* (deutsch: Menschenkind. Reinbek 1989).

[16] Auch auf der Linie und in der Sprache der neutestamentlich belegbaren soteriologischen Konzeptionen findet sich die Erinnerung an das *skandalon* des Kreuzes so artikuliert, daß dessen Entschärfung biblisch nicht legitimierbar ist. Dies gilt beispielweise für den Gedanken des Sühnetods, wie er etwa in den Deuteworten des lukanischen Abendmahlberichts aktualisiert ist (Lk 22,19.20); seine Rückgebundenheit an die Gottesknechtverheißung (Jes 53) hindert eine wohlfeile Auflösung der dem Kreuzeskomplex eingeprägten *Gewaltsamkeit;* in ihr kulminieren die *Bedingungen, unter denen und gegen die* Jesus die Botschaft des sich bedingungslos zuwendenden Gottes verkündigt und praktiziert hat.

«Alle Wege lernte ich gehen...»

Charlotte Salomon: 1917 in Berlin geboren, 1943 in Auschwitz umgebracht

Ihr Name war immer wieder einmal genannt worden. Im Jüdischen Museum, Amsterdam, hatte man Teile ihres bildnerischen Werks gesehen, aber sie ob der Fülle der sonstigen Museumsexponate nicht so richtig wahrgenommen. Die deutsche Künstlerin *Sonja Weis* (*1953) hatte ihr Porträt in den bewegenden Gedenkband «Leben wollt ich!» aufgenommen, und da reihte sie sich nun ein neben *Etty Hillesum, Gertrud Kolmar, Ottla Kafka-David, Anne* und *Margot Frank,* «ein Mensch von Millionen», welche in den Konzentrationslagern ermordet worden sind. Aber noch immer füllte sich ihr Name hierzulande nicht mit Leben.

Dies ändert sich nun dank einer vorzüglichen Publikation, welche der Jüdische Verlag vorlegt. Er setzt damit seine Bemühungen fort, herausragende Gestalten des jüdischen Kulturlebens einer breiteren Öffentlichkeit wieder nahezubringen. Autorin ist *Astrid Schmetterling,* 1962 im südafrikanischen Durban geboren und in Deutschland aufgewachsen. Sie lehrt heute Kunstgeschichte und Kunsttheorie am Goldsmiths College der Londoner Universität und greift auf Vorarbeiten zurück, die in biografischer Hinsicht u.a. *Paula Lindberg-Salomon, Judith Herzberg* und *Christine Fischer-Defoy* geleistet haben. Mit einem aufschlußreichen Essay (welcher übrigens dieser Gattung glänzend gerecht wird) führt sie in das kurze, aber dichte Leben von Charlotte Salomon ein. Sie stellt ein Werk vor, das sich schwerlich einordnen läßt, weil es sich «in Zwischenräumen» bewegt und Impulse verschiedenster Kunstgattungen aufgenommen hat. Es handelt sich um nichts anderes als um eine gemalte Autobiografie aus 1325 Gouachen mit Dialog- und Erzähltexten sowie Musikanweisungen, entstanden im Exil an der Côte d'Azur. Diese Lebensgeschichte, die immer

wieder auch an die Welt der Comics und Karikaturen erinnert, verfährt nach der Art filmischer Sequenzen. Sie greift dabei bildnerische, skripturale und musikalische Elemente auf, welche sie im Rahmen eines Singspiels miteinander vermengt. Die Primärfarben Rot, Blau und Gelb dominieren, weshalb Charlotte Salomon vom «Dreifarben Singspiel» im Untertitel spricht. Hunderte von Szenen führen den Leser und Betrachter durch das autobiografische Stück mit seinen vielen Wegen, Abzweigungen, Brüchen. Mehr als zwanzig Darsteller treten auf, wobei die leicht veränderten Namen unschwer auf reale Vorbilder der Biografie verweisen. Astrid Schmetterling betont deren Ähnlichkeit, verneint aber deren Identität mit autobiografischem Personal. Und sie weist nachdrücklich auf «das kontrapunktische Bewusstsein» der Künstlerin, «dieses Leben zwischen Ländern, zwischen Sprachen, zwischen Realitäten», dessen Episoden im «Prozess des Auflesens und Wiederverwendens» künstlerisch fruchtbar genutzt werden. Kurz: ein eigenwilliges, nahezu erratisches Werk, das unter schwierigen Bedingungen und in bewußt gewählter Einsamkeit entstanden ist. Es setzt sich zusammen aus Vorspiel, Hauptteil und Nachwort und beeindruckt nicht nur durch seine Entstehungsgeschichte, sondern auch durch seine Formgebung. So fesselt etwa der Versuch, Simultaneitäten herzustellen und perspektivische Gesetzlichkeiten aufzuheben, den ungewohnten Bildausschnitt zu wählen und Rückblenden einzufügen oder mit dem Reihungsprinzip ganze Bewegungsabläufe zu vollziehen. Auf jeden Fall zeigt der künstlerische Impuls Charlotte Salomons Vertrautheit mit der Avantgarde ihrer Zeit, gleichzeitig auch ihre Unabhängigkeit gegenüber dem traditionellen Formkanon; so heben etwa ihre musikalischen Zitate die Trennung zwischen E- und U-Musik auf. Und es ist hier ein «weibliches Sprechen, Schreiben, Malen» am Werk, wie Astrid Schmetterling festhält, welches auf jene Dinge verweist, die in der offiziellen Geschichtsschreibung oft unterbewertet oder gar unbeachtet bleiben. Privates wird hier nicht gering eingeschätzt, sondern ebenbürtig ins zeithistorische Geschehen einverwoben.

Ein durchschmerztes Vermächtnis

«Heben Sie das gut auf, c'est toute ma vie, dies ist mein ganzes Leben!» Mit diesen Worten hat Charlotte Salomon mehrere Pakete mit Blättern 1943 dem französischen Arzt *Dr. Moridis* in Villefranche übergeben. In einem kleinen Hotel, «La Belle Aurore», hatte sie daran gearbeitet, im südfranzösischen St-Jean Cap Ferrat, wohin nach dem Krieg auch *Chagall* ziehen wird, hoch über dem Meer, wo keiner wußte, womit sich die junge Frau den ganzen Tag beschäftigte. Dort, «allein mit ihren Erlebnissen und dem Pinsel», sah sie sich vor die Frage gestellt, «sich das Leben zu nehmen oder etwas ganz verrückt Besonderes zu unternehmen». Sie hatte sich zurückziehen müssen, denn die Gespräche vieler anderer Emigranten kreisten nur immer um die eigenen Sorgen. «Leben oder Theater?» nannte sie schließlich ihr Œuvre und war sich schon in der Titelgebung des oszillierenden Spiels zwischen Wirklichkeit und Schein bewußt. Es stand dahinter aber noch die weit herausfordernde Überlegung, ob man in diesen schwierigen Zeiten untergehen oder bestehen wollte. Charlotte Salomon entschloß sich für eine Art des Widerstands, wie ihn schöpferisch begabte Menschen zu leisten vermögen – sei es in Wort, Ton oder Bild. Sie zeichnete nicht nur ihre Biografie nach, sondern auch die Epoche, in der sich diese entfaltet hatte. So nahm sie nicht nur Abstand, sondern klärte und akzentuierte, was ihr und den Zeitgefährten widerfahren war. Vor allem aber schuf sie mit diesem Bildpanorama die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes seit Hitlers Machtübernahme.
Anfang 1943 hatte Charlotte Salomon den aus Österreich geflohenen Juden *Alexander Nagler* geheiratet. Es war eine Verbindung, die Außenstehenden unpassend erscheinen mochte, aber ihren Zusammenhalt in gemeinsam bestandener Not gefunden hatte. Im September 1943 wurde das Paar von der Gestapo verhaftet. Am 21. September deportierte man sie zusammen mit vielen anderen Leidensgenossen von Lyon nach Auschwitz. Charlotte Salomon zählte 26 Jahre, sie war schwanger und wurde deshalb sofort ermordet.
Nach dem Krieg reisten ihre Eltern nach Südfrankreich, weil sie hofften, Spuren der Tochter zu finden. Man übergab ihnen das Werk «Leben oder Theater?», welches Charlotte Salomon – um die tödliche Bedrohung nur allzusehr wissend – in Verwahrung gegeben hatte (andere Arbeiten gelten noch immer als verschollen). Die Eltern wußten nichts von der Existenz diese Opus magnum. 1961 wurde das Werk erstmals im Amsterdamer Stedelijk Museum der Öffentlichkeit vorgestellt. Es folgten Präsentationen in Deutschland, Frankreich, Israel, Japan und den USA, und das epochale Werk wurde immer wieder mit dem Tagebuch Anne Franks verglichen. 1971 schenkten die Eltern das Lebenswerk ihrer Tochter dem Jüdischen Historischen Museum in Amsterdam. Diese Donation gründete in biografischen Umständen: Der Vater war mit seiner zweiten Frau, der Sängerin Paula Lindberg, nach Holland geflüchtet, war nach dem deutschen Einmarsch im Mai 1940 verhaftet und im Lager Westerbork interniert worden. Es gelang ihm und seiner Frau jedoch die Flucht. Mit Hilfe der niederländischen Untergrundbewegung vermochten beide unterzutauchen und zu überleben. So war der Akt des Schenkens auch als ein Zeichen der Dankbarkeit zu verstehen.

Frühes Leid, frühe Einsamkeiten

Charlotte Salomon war ein eigenwilliges Kind gewesen, schweigsam und in sich gekehrt. Das Mädchen spielte kaum mit den anderen Kindern der Charlottenburger Wielandstraße. Es war gezeichnet vom frühen Tod der Mutter, für deren Ableben man eine Grippe angeführt hatte – in Wirklichkeit war es Selbstmord gewesen. Damals war das Mädchen neun Jahre alt. All die Kinderfrauen, in deren Obhut es fortan stand, verließen bald wieder das Haus mit seinem gehobenen bürgerlichen Ambiente, weil sich die Erziehung als schwierig erwies. Nur eine einzige, «Hase» genannt, hielt es länger aus und verbrachte zusammen mit Charlotte Aufenthalte an der Nordsee – davon ist eine Fotografie von gelöster Stimmung erhalten geblieben –, in den Schweizer Bergen und in Venedig. Der Vater, der Arzt *Albert Salomon,* verheiratete sich 1930 wieder, und die neue Mutter faszinierte das Mädchen so sehr, daß es heimlich um sie warb und in ein geradezu erotisches Gefühlschaos hinabtauchte. Aber da war der Vater, welcher die erste Stelle im Herzen Paula Lindbergs einnahm. Sie, eine bekannte Altistin, welche unter Dirigenten wie *Bruno Walter, Otto Klemperer* und *Wilhelm Furtwängler* auftrat, besaß einen bedeutsamen Freundeskreis. Die junge Charlotte trat dadurch in Kontakt mit *Albert Schweitzer, Max Liebermann, Leo Baeck, Albert Einstein, Clara Zetkin.* Die anregende Stimmung im Hause Salomon, der Umgang mit Künstlern aus dem Umfeld der weltoffenen und charmanten Stiefmutter inspirierte auch die heranwachsende Tochter. Sie zeichnete, malte, musizierte. Nachhaltig wurde sie darin von *Alfred Wolfsohn,* dem Korrepetitor der Mutter, gefördert, der in den Arbeiten des jungen Mädchens das Überdurchschnittliche erkannte. Charlotte besuchte das Fürstin-Bismarck-Gymnasium, welches sie indessen kurz vor dem Abitur wegen antisemitischer Anfeindungen verlassen mußte. 1936 begann sie ihr Studium der Gebrauchsgrafik an der Berliner Kunsthochschule bei *Ernst Böhm* und *Ludwig Bartning.* Als ihr jedoch der «Sandkuhl-Preis», den sie für ihre Arbeiten erhalten sollte, wegen der jüdischen Herkunft verweigert wurde, brach sie das Studium 1938 ab.
Der Vater wurde im gleichen Jahr im KZ Sachsenhausen interniert – das war ein Fanal für die Tochter, die zu ihren Großeltern mütterlicherseits, *Marianne* und *Ludwig Grunwald,* nach Villefranche (Südfrankreich) emigrierte. Dort hatte ihnen eine wohlhabende Amerikanerin in ihrem Haus Asyl gewährt.

Den Schatten annehmen

Doch nach der Kapitulation Frankreichs am 22. Juni 1940 drohte auch hier den französischen Juden und den vielen jüdischen

Flüchtlingen Lebensgefahr. Die Großmutter nahm sich das Leben, stürzte sich aus dem Fenster wie damals ihre Tochter Franziska und wiederholte damit ein Faktum, das in ihrer Familie erschreckend gehäuft vorgekommen war. Erst jetzt erzählte der Großvater der Enkelin, wie es wirklich um den Tod der Mutter bestellt gewesen war und daß in der Familie ein Fatum zu wüten schien. Und wieder verlor Charlotte Salomon den Boden unter den Füßen. Sie fürchtete, selbst auch gefährdet zu sein. In einer Zeit wachsenden Terrors schien ihr nur die Flucht in den Wahnsinn oder das schöpferische Widerstehen als Ausweg offen zu bleiben. So zeichnete und malte sie mit ihrem Bildzyklus von 1940 bis 1942 gegen die Schrecken in ihrer Zeit wie in ihrer Familie, gegen private und politische Katastrophen. Vorzeitig war sie gereift, hatte die äußere Jugend abstreifen müssen und kaum je Unbeschwertheit genießen können. Verheißungsvolle Anfänge waren brüsk vereitelt worden. Da erinnert sie uns heute an das ähnliche Schicksal der jungen Dichterin aus Czernowitz, *Selma Meerbaum-Eisinger* (1924–1942) oder an die wenig ältere holländische Juristin *Etty Hillesum* (1914–1943), die mit ihren Tagebüchern («Das denkende Herz») auch gegen den vereinnahmenden Schrecken der Epoche angeschrieben hat.
So stehen diese jungen Menschen für eine ganze Generation, welche ausgelöscht worden ist. Sie alle haben wie Charlotte Salomon lernen müssen, alle Wege zu gehen, alles zu erfahren. Nichts blieb ausgespart und erspart. Charlotte Salomon wollte Leben und Tod in ihren Werkkosmos einbeziehen, den Schatten keinesfalls unterschlagen. Ihre Lebensmaxime hat sie so zusammengefaßt: «Es gehört zu meiner Eigenschaft als Mensch unter Menschen, sie an das Leid, das man zu unserer Zeit so gerne sterben lässt, zu erinnern. Doch ich habe dabei nie vergessen, dass ich das Leben liebe und dreifach bejahe. Um das Leben ganz zu lieben, dazu muss man auch seine andere Seite, den Tod, inbegriffen das Leid, umfassen und begreifen.»

Helga Weissová

Beide Bereiche, das Leben wie der Tod, spiegeln sich auch in den Zeichnungen einer anderen jüdischen Künstlerin: der heute international bekannten Helga Weissová. Sie, die ihren Jahrgang 1929 mit Anne Frank teilt, ist als Zwölfjährige mit ihrer Familie aus Prag nach Theresienstadt deportiert worden und hat das Inferno mehrerer Konzentrationslager überlebt. Für ihren Vater schmuggelte sie in Theresienstadt eine Zeichnung mit einem Schneemann und spielenden Kindern in die Männerkaserne, und er sagte hierauf den entscheidenden Satz: «Zeichne, was Du siehst!» So entstanden im «Mädchenheim» L 410 ungefähr hundert Zeichnungen eines überaus begabten, präzis hinblickenden Kindes. In ihnen bezeugt sich das Lagerleben: die unmenschlichen Wohnverhältnisse auf denkbar engstem Raum, Schmutz und Ungeziefer, der Mangel an Wasser, die sich ausbreitenden Krankheiten, vor allem aber der allgegenwärtige Hunger. Aber auch die Träume und Wünsche einer Heranwachsenden werden beschworen, ihre Zukunftsphantasien, die sie für eine bessere Zeit aufhebt. All diese Zeichnungen wurden im Sommer 1945, nach der Befreiung, noch durch weitere ergänzt. Die Bilder sind seither in vielbeachteten Ausstellungen der Öffentlichkeit gezeigt worden. Ihre Thematik hat die Künstlerin und ihr Schaffen für immer begleitet.
Als Insel-Taschenbuch wird nun das Konvolut auch in Buchform präsentiert, bereichert um ein Nachwort – wiederum von Astrid Schmetterling. Sie gibt dazu zart, aber entschieden ihren hilfreichen Kommentar: «Wenn es bei solchen grausamen Erfahrungen überhaupt möglich ist, von Verarbeitung zu sprechen, dann eher vom Leben, Weiterleben, mit der Erinnerung. Das Zeichnen half Helga Weissová, weiter zu leben.» Dem heutigen Betrachter zeigen diese Bilder auch den schmerzlich raschen Wandel vom Kind zum vorzeitig gereiften Menschen, dem keine Illusion mehr bleibt. Alles gerät ins Blickfeld, nichts wird ausgespart, als ob man durch die umfassende Bestandesaufnahme dem Schrecken eher beikommen könnte. Auch für andere Kinder und Erwachsene in Theresienstadt war kreatives Arbeiten eine Hilfe, dem Dasein standzuhalten. Mehr als viertausend Kinderzeichnungen, in zwei Koffern gerettet, und Hunderte von Gedichten haben sich erhalten. Sie wurden nach der Befreiung von den ehemaligen Leitern der Theresienstädter Jugendabteilung dem Jüdischen Museum in Prag übergeben. Und sie bleiben ein Zeugnis jener Zeit, «eines, das dazu beitragen soll, dass Vergangenes nicht in Vergessenheit gerät, damit sich Ähnliches nicht wiederholen kann.» (Helga Weissová)

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Literaturhinweise:
Astrid Schmetterling, Charlotte Salomon, 1917–1943. Bilder eines Lebens. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2001.
Sonja Weis, Leben wollt ich! Zum Gedenken und Erinnern an die jüdischen Opfer des Faschismus. Edition Wort und Bild, Bochum 1996.
Jutta Dick, Marina Sassenberg, Hrsg., Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk. rororo-Handbuch. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek 1993.
Helga Weissová, Zeichne, was Du siehst. Zeichnungen eines Kindes aus Theresienstadt. insel taschenbuch 2756. Frankfurt a.M.-Leipzig 2001.

Ein «Handbuch» für den Bischof?

Georg Biers Buch über den Diözesanbischof

Über das bischöfliche Amt, insbesondere über jenes des Diözesanbischofs, bestehen in der katholischen Kirche erstaunlicherweise recht undeutliche Vorstellungen. In dem Zusammenhang ist seit Jahrzehnten vollmundig von Kollegialität unter den Bischöfen sowie zwischen Papst und Bischöfen die Rede. Die Realität sieht anders aus. Gelegentlich, ja relativ häufig, werden Theologen, Kirchenrechtler und viele andere aus ihren Träumen aufgeschreckt, jüngst wieder durch den Fall Kamphaus im deutschen Limburg. Der Kirchenrechtler Georg Bier, der in ebendiesem Bistum als Diözesanrichter arbeitet, räumt in seiner vortrefflichen, sachlich bestens fundierten und informativen Bonner Habilitationsschrift über «Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs»[1] mit so manchen Illusionen auf.
Was nun die Kollegialität betrifft, heißt es bei ihm klipp und klar: Der kirchliche Gesetzgeber hat sich «für ein Verständnis von Kollegialität entschieden, welches die bischöfliche Kollegialität durch den päpstlichen Primat begrenzt sieht». (343) Die bischöfliche Kollegialität im strikten Sinn verwirkliche sich allenfalls im Bischofskollegium, also im recht selten stattfindenden Konzil oder bei einer «vereinten Amtshandlung» gemäß c.337 § 2. Sie sei «damit enggeführt auf ein nichtständiges Organ, das seine kollegiale Gewalt nur äußerst selten ausübt». Andere Zusammenschlüsse (Bischofskonferenz, Bischofssynode, Kardinalskollegium) verwirklichten «(nur) eine bischöfliche Kollegialität im nichtstrikten Sinne», seien «deutlich relativiert und als nachrangig ausgewiesen». (349)

Bischöfliche Gewalt durch Weihe oder Amtsübertragung

Nicht wenige Schwierigkeiten, die das Verständnis der Rechte des Diözesanbischofs erschweren, sind im kirchlichen Gesetzbuch selbst begründet, also dem Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983. Ähnlich wie bei manchen anderen Begriffen, die von die-

[1] Georg Bier, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. Echter Verlag, Würzburg 2001, 476 Seiten, Euro 28,80/SFr 51.50).

sem Codex verwendet werden, fehlt in ihm auch eine Legaldefinition des Diözesanbischofs. (26; 79) Offensichtlich wird «weitgehend als bekannt vorausgesetzt», was ein Bischof ist. Ist es aber nicht. Überdies werden die Begriffe «Diözesanbischof» und «Bischof» im Codex nicht immer präzise unterschieden.[2] (23) Bier problematisiert die Aussage des c.375 § 1 CIC, die Bischöfe seien «kraft göttlicher Einsetzung» an die Stelle der Apostel getreten. Die Implikationen dieser Formulierung seien nicht leicht zu fassen. (29) Keine der Stellen im CIC, wo von «göttlicher Einsetzung» die Rede ist, lasse erkennen, «was genau unter der göttlichen Einsetzung zu verstehen und wie dieser Vorgang konkret zu denken» sei. «Der Begriff wird als bekannt vorausgesetzt.» (29) Wieder andere Lücken im CIC sind geblieben, da man lange am Projekt eines Grundgesetzes für die Kirche (Lex Ecclesiae Fundamentalis) festhielt, dieses dann aufgab und manches nicht in den CIC integrierte. Dies hatte zum Beispiel zur Folge, daß im CIC der traditionelle Begriff der missio canonica (etwa: rechtliche Beauftragung) nicht vorkommt. (48) Wie andere vor ihm, weist auch Bier darauf hin, es sei im Rahmen des Verfahrens, das der Bestellung eines Bischofs vorangeht, im CIC (c.377 § 3) nicht deutlich, wer die entsprechende Liste im Besetzungsfall erstellt. Es sei hier dahingestellt, ob es sich um Schluderei oder Absicht handelt. Jedenfalls ist es letztlich so, daß bei der Auswahl eines neuen Bischofs «im Vergleich zu der starken und einflussreichen Stellung des Legaten[3] (...) die Diözesanbischöfe der betroffenen Kirchenprovinz nur eine untergeordnete Rolle» spielen. (102)
Ein zentraler Teil der Darstellung ist der Übertragung der diözesanbischöflichen Gewalt (130ff.) gewidmet, d.h. der Frage, ob diese durch die Weihe (c.375 § 2) oder durch Amtsübertragung (missio canonica) vermittelt wird. Unbestritten ist, daß dem Papst dabei eine Schlüsselrolle zukommt. «Dass der Papst (...) einen solchen Einfluss auf die diözesanbischöfliche Gewalt hat, steht in Spannung zu der Vorstellung, die Gewalt gehe auf Gott zurück. Käme die diözesanbischöfliche Gewalt direkt von Gott, dann könnte sie nicht so weitgehend durch eine menschliche Gewalt eingeschränkt werden.» (131f.) So Biers etwas sibyllinische Aussage. In diesem Zusammenhang weist der Verfasser auch auf schwerwiegende, nicht selten übersehene Unterschiede bzw. Veränderungen zwischen Formulierungen des II. Vatikanischen Konzils und dem CIC hin. So hätten die Konzilsaussagen, wonach diözesanbischöfliche Gewalt im Namen Christi ausgeübt werde, sowie «die Verdeutlichung, die Bischöfe seien nicht als Stellvertreter des Papstes zu verstehen» (135)[4], keine Aufnahme in den CIC gefunden. Wegen der unterschiedlichen Aussagen des Konzils und des Codex ist nach Biers Auffassung die Frage weiterhin offen, ob der Bischof die Gewalt vom Papst oder von Gott erhalte. (136f.) Der Verfasser gelangt zur Schlußfolgerung, der CIC enthalte «keine Qualifizierungen, die geeignet wären, als Hinweise auf eine ekklesiologische Eigenständigkeit des Diözesanbischofs interpretiert zu werden.» (84) Seine Abhängigkeit vom Papst als dem Einsetzenden sei deutlich zu erkennen. Bier gibt eine realistische und ungeschminkte Interpretation des c.333 § 1 über die sogenannte konkurrierende Jurisdiktionsgewalt von Papst und Bischof über das Bistum. Glättende Kommentierungen weist er zu Recht zurück. (151ff.) Daß seine Sicht richtig ist, ersieht man auch aus den sehr begrenzten lehrrechtlichen Kompetenzen des Diözesanbischofs. Faktisch und auch rechtlich liegen diese bei der römischen Glaubenskongregation, sicher nach deren Lehrüberprüfungsordnung von 1997.

Abhängige Gewalt

Eine Übersicht der Vorbehaltsrechte Roms gegenüber dem Diözesanbischof findet man gleichfalls in diesem Buch. (183f.) Häufig wird behauptet, der neue CIC habe das alte, spätestens seit dem Konzil von Trient bestehende sogenannte Konzessionssystem zu Gunsten eines Reservationssystems aufgegeben. Früher seien dem Diözesanbischof vom Papst gewisse Zuständigkeiten konzediert worden, etwa durch die sogenannten Quinquennalfakultäten[5], während auf Grund der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils die Diözesanbischöfe im Besitz der ganzen Gewalt über ihre Bistümer seien, abgesehen von einigen primatialen, also päpstlichen Reservationen. Bier weist akribisch nach, daß «von einem Systemwechsel insgesamt nicht die Rede sein» kann. (260) Die Vielzahl der dem Diözesanbischof zugewiesenen Einzelkompetenzen erwecke zunächst den Eindruck, er besitze eine Gewaltenfülle. Bei näherer Betrachtung erweise «sich der Kompetenzbereich des Diözesanbischofs jedoch nicht nur dem Umfang, sondern auch dem Inhalt nach als begrenzt.» (252) Bier stellt nüchtern fest, «dass die Hirtengewalt des Diözesanbischofs eine abhängige Gewalt ist. Der Papst kann jederzeit darüber entscheiden, was für die Ausübung des Diözesanbischofsamtes erforderlich ist. Seine Gewalt ist der des Papstes untergeordnet. Der Diözesanbischof erscheint unter diesem Blickwinkel als Sachwalter des Papstes ... Mit der Vorstellung einer unmittelbar von Gott kommenden *potestas,* die für andere unverfügbar ist, lässt sich dieser Befund nicht vereinbaren.» (254f.) Bier gießt auch Wasser in den Wein derer, die vom Fortbestehen eines Remonstrationsrechtes[6] der Bischöfe gegenüber dem Papst sprechen. (269ff.) Bier meint, aus dem CIC könne man die *Geltung* des Remonstrationsrechts nicht ableiten. (271) Und im übrigen sei festzustellen: «Dem Remonstrationsrecht des Bischofs entspricht keine Pflicht des Papstes, die Remonstration zu prüfen.» (272) Höchst interessant sind Biers Ausführungen zum Communio-Begriff, der zu Recht oder Unrecht als Schlüsselbegriff der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils gehandelt wird. (53ff.) Trefflich und zutreffend zugleich ist die Formulierung von *Bernd Jochen Hilberath* «Alle reden von communio, und jede/r meint etwas anderes.»[7] Gelegentlich streift Bier auch andere Fragen, die für sein Thema wichtig sind. Um nur einmal zwei zu nennen: Zutreffend sind Biers Beobachtungen zur komplexen Systematik des CIC, einerseits die Handhabung des Drei-munera-Schemas[8] des II. Vatikanischen Konzils, andererseits das Beibehalten des traditionellen Schemas des römischen Privatrechts (Personen-Sachen-Klagen). (195f.) An anderer Stelle geht er auf das problematische Stimmrecht der Titularbischöfe in den Bischofskonferenzen ein. (287) Ähnliches wäre natürlich auch gegen deren Stimmrecht auf dem Ökumenischen Konzil einzuwenden.

Ein desillusionierendes, aber nützliches Buch

Man findet in diesem Buch den Inhalt des – natürlich geheimen – Fragebogens, den der päpstliche Nuntius an ausgewählte Personen verschickt, um sich Klarheit über die Qualifikationen von Kandidaten für das bischöfliche Amt zu verschaffen (89ff.), sowie den vollen Wortlaut der Formel des Treu(e)eids, den jeder Diözesanbischof vor Amtsantritt zu leisten hat. (266) Es ist zu bedauern, daß dieser beklemmende Text in Biers Buch (wie anderorts auch) lediglich im lateinischen Original abgedruckt wird. Wesentlicher Inhalt ist, sich als verläßlicher und loyaler Untergebener des Papstes zu sehen und zu bewähren. Interessant insbesondere für Schweizer Leser dürften die Passagen zur Bestellung eines Diözesanbischofs in den Schweizer Bistümern sein. (103ff.) Dabei beschreibt Bier auch die in den letzten Jahrzehnten zunehmenden und deutlichen Tendenzen, die Wahlfreiheit der Schweizer Kathedralkapitel zu beschränken.

[2] Das katholische Kirchenrecht kennt neben dem Diözesanbischof die Figur des Titularbischofs (Bischofskoadjutor, Auxiliar- bzw. Weihbischof).
[3] Legat = päpstlicher Gesandter, Nuntius.
[4] Beides steht in der Dogmatischen Konstitution «Lumen Gentium» des II. Vatikanischen Konzils (Art. 27).
[5] Eine Reihe von Befugnissen, die dem Bischof für den Zeitraum von fünf Jahren (quinquennium) erteilt wurden, also für die Zeit zwischen den vorgeschriebenen Besuchen zur Berichterstattung beim Hl. Stuhl.
[6] Recht des Bischofs auf Gegenvorstellungen gegenüber dem Papst.
[7] Bernd Jochen Hilberath, Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?, in: ThQ 174 (1994), S. 46 (Bier, S. 54).
[8] Munus = Amt oder Dienst. Drei munera: Dienst des Heiligens (insbesondere Sakramentenspendung), des Lehrens und des Leitens.

Der Verfasser läßt andere Auffassungen ausgiebig zu Wort kommen. Dabei sind seine Beurteilungen oder wohl eher Urteile streng, doch gerecht. Man spürt den Habitus des Richters. Bei der Erörterung des Sammelbegriffs Titularbischof – Bier spricht von einer «Rechtsfiktion» (51) – wäre wohl ein Eingehen auf die Geschichte der Begriffe relative und absolute Ordination angebracht gewesen.[9] Die Erörterung der Idee (oder Ideologie), die katholische Kirche sei eine societas perfecta (vollkommene Gesellschaft), ist wohl etwas zu kurz geraten. (59) Bei der Darstellung unterschiedlicher Meinungen zur Verwendung des Begriffs potestas (Gewalt, Vollmacht) im CIC genügt nicht die Gegenüberstellung von Begriffen wie vis oder violentia (körperliche und/oder psychische Gewalt). Hier wäre ein Rückblick auf Reflexionen in der Frühen Kirche über auctoritas an Stelle von potestas durchaus am Platze gewesen.
Biers Buch ist desillusionierend. Wer nicht Zeit oder Lust hat, das ganze Buch zu lesen, findet an seinem Ende eine informative Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse in 22 Punkten (370–376). Das Buch ist gut lesbar, obgleich es das Musterexemplar einer deutschen Habilitationsschrift ist. Durchgehend übersteigt der Umfang der zahlreichen – übrigens in aller Regel interessanten – Fußnoten den Textteil um ein Erhebliches. Nur recht wenige Schönheitsfehler stören die Leistung, die Bier mit seinem Buch erbracht hat.[10]
Dieses Buch gehört in Griffweite jedes Bischofs, nicht nur des Diözesanbischofs. Ganz besonders aber ihnen ist zu empfehlen, Biers Buch gründlich zu studieren. Auch diejenigen, die durch andere als für das bischöfliche Amt geeignet betrachtet werden mögen, oder gar sich selbst als dafür geeignet empfinden, sollten Biers Buch aufmerksam lesen. Man kann es als ein höchst nützliches «Manuale ad usum Episcopi» betrachten, also als Handbuch für den Bischof, weshalb es auch in andere Sprachen, insbesondere ins Englische, übersetzt werden sollte. Denn: «Von einer durchgängigen klaren Profilierung des Bischofsamtes im CIC kann (...) nicht die Rede sein.» (80) Und: «Man wird in der Annahme nicht fehlgehen, dass vielen Bischöfen eine detailliertere Kenntnis ihrer Pflichten und Rechte nicht gegenwärtig ist.» (387) *Knut Walf, Nijmegen*

[9] «Relative Ordination» war die Regel in der Frühen Kirche: Ein Bischof war zeitlebens Haupt einer Ortskirche. Aus unterschiedlichen Gründen wurde dieses System später gegen erhebliche Widerstände aufgegeben. Obwohl auf den Titel einer bestimmten Ortskirche geweiht, kann ein Bischof auf einen anderen Sitz transferiert werden («absolute Ordination»).

[10] Seitenangaben in den Registern sind gelegentlich unzutreffend. Störend auch, daß das Namensregister nicht konsequent in alphabetischer Anordnung steht. Namen, die im Textteil vorkommen, erscheinen nicht immer auch im Register.

«Eine Halbinsel – aus Anpassung und Widerstand»

Zweisprachige Gedichte von Hans Leopold Davi

Unter dem vieldeutigen Titel *Me escaparé por el hueco de la chimenea / Ich werde durchs Kaminloch entkommen* sind neue Gedichte des zweisprachigen Autors Hans Leopold Davi erschienen.[1] Davi, 1928 in Santa Cruz de Tenerife als Kind von Schweizer Eltern geboren, kam mit neunzehn Jahren in die Schweiz. Als Buchhändler wirkte er in Zürich, Paris und Luzern, wo er heute als Autor und Übersetzer lebt. Vor einigen Jahren weilte er sechs Monate in Ägypten, als Gast des Schweizer Künstlerhauses in Schabramant.
Bei den im vorliegenden Band versammelten Texten handelt es sich – wie schon im Lyrikband *El esqueleto del molino de viento / Das Gerippe der Windmühle* (pendo-verlag 1990) – nicht um Variationen in zwei Sprachen, sondern um ganz direkte, parallele Übersetzungen, wobei die spanische Fassung manchmal genuin lyrischer wirkt, die deutsche an einigen Stellen nicht ganz überzeugt. In zwei Kulturen zu Hause, beobachtet der Autor auf Reisen Fremdes: den Islam in Ägypten, den westlichen Wirtschaftsimperialimus in Ostasien, den Kampf der Armen ums Überleben hier wie dort. – Wie überall, wo der Mensch lebt, Hunger und Krieg fürchtend, seit der Vertreibung aus dem Paradies.

Adams Traum

«De aqui no me echa nadie: ni a puñetazos ni a tiros» heißt es im früheren Lyrikband *El esqueleto del molino de viento* unter dem Titel «Sueño de Adán»: «Von hier wird mich niemand vertreiben; weder mit Faustschlägen noch mit Schüssen» und «weder Gott noch der Teufel». Doch «Adams Traum» bleibt ein Traum, denn der Mensch vertreibt sich selbst aus dem «Paradiesgarten», dem das erste Gedicht des neuen Bandes gilt: eine Frucht nach der anderen bricht er, «y el hueso del melocotón / se nos quedó atravesado» («und der Pfirsichstein / blieb stecken – »). «La corriente impetuosa» / «Die reißende Strömung» ist der erste Teil des neuen Bandes überschrieben. Da finden sich Streiflichter auf Schicksale in Alltagsbeobachtungen: die verwirrte alte Frau, die den um den Hals hängenden Hausschlüssel nicht findet, weshalb ihr der rettende Nachbar als Engel erscheint; der Altersheimbewohner, dessen einzige Besucher, die Kohlmeisen, ein schwarzer Kater fernhält. Lakonie, Schalk, Ironie kennzeichnen die Sprachgebärde des Autors – doch auch Betroffenheit, wenn er spotartig beispielhafte Schicksale beschreibt: Flucht, Exil, Bürgerkrieg:

Guerra Civil

Ella recorrió campos, pueblos y bosques
en busca de su hijo.
Cañonazos y humaredas.
Él tenía quinze años, se escapó de su casa,
quería vengar la muerte de su padre
con la escopeta de caza.
Ejecuciones y fosas comunes.
Al anochecer, cayeron los primeros copos de nieve
y ella jadeó:
«¡Ojalá nevara eternamente!»

Bürgerkrieg

Sie durchstreifte Felder, Dörfer und Wälder,
auf der Suche nach ihrem Sohn.
Kanonendonner und Rauchwolken.
Er war fünfzehn, von zu Hause davongelaufen,
wollte den Tod des Vaters rächen
mit der Jagdflinte.
Hinrichtungen und Massengräber.
Beim Einnachten fielen die ersten Schneeflocken
und sie keuchte:
«Wenn es nur ewig schneien wollte!»

Und jene Taube, die, je weiter und höher sie flog, desto mehr Federn lassen mußte – ein Bild für militärische Friedensmissionen? («Gib acht, Taube, / dass du nicht eines Tages / federlos zurückkehrst und niemand / dich wiedererkennt!») Das Para-

[1] Hans Leopold Davi, Me escaparé por el hueco de la chimenea / Ich werde durchs Kaminloch entkommen. Ediciones La Palma, Madrid 2000, 88 Seiten. Leider sind dem Korrektorat des spanischen Verlages neben den angezeigten Errata einige weitere Fehler durchgegangen; so werden etwa «vendedores ambulantes» zu «fliehenden (statt fliegenden) Händlern».

dies wäre (auch heute noch) *neben* der reißenden Strömung zu finden:

Se pasaba días enteros
debajo de la higuera
mirando la rama
mirando desde la orilla del río
la corriente impetuosa
mirando las vías a través de las cañas
por donde de vez en cuando
pasaba velocísimo un tren.

Er verbrachte ganze Tage
unterm Feigenbaum
und schaute auf den Ast
und schaute vom Flussufer aus
in die reissende Strömung
und schaute durchs Schilfrohr
auf die Schienen, wo
ab und zu ein Schnellzug vorbeiraste.

Spotlights auf Fremdes

«Navigare necesse est» steht als Titel über dem zweiten Teil des Buches: Reisegedichte, Spotlights auf Fremdes, auch politische Gedanken, wenn etwa auf der Plaza Mayor von Madrid Münzen in der Sonne blitzen – all das gestohlene Gold und Silber – und die Käufer die hehren Inschriften mit der Lupe entziffern: PATRIA Y LIBERTAD / SOLI DEO GLORIA / LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ. Von intensiven Erlebnissen zeugen die Gedichte aus Ägypten. Das Gedränge um den Fladenbrotverkäufer Mohammed wächst sich aus zum Traum vom Hunger ganzer Völker. Straßenszenen zeigen den beharrlichen Widerstand des Islam gegen westliche Sitten. Texte, die von der Wüstenwanderung eines unbeirrbaren Pilgers und von spiritueller Sinnsuche handeln, finden eine Entsprechung im früheren Band *El esqueleto del molino de viento.*

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, 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 2002:
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–
Deutschland und Österreich: Euro 40,– / Studierende Euro 31,–
Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37,– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 80.–, Euro 50,–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch
Übrige: Crédit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),
Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

Viento en el desierto

El viento borra tus huellas.
Tú
sigue caminando.

El viento te obliga a cerrar los ojos.
Tú
sigue mirando.

El viento devora tu voz.
Tú
sigue llamando.

Camina
mira
llama
hasta que te caigas,
hasta que se cierren tus ojos,
hasta que enmudezcas.

Wind in der Wüste

Der Wind verwischt deine Spuren.
Du
wandre weiter.

Der Wind zwingt dich, die Augen zu schließen.
Du
schaue weiter.

De Wind verschlingt deine Stimme.
Du
rufe weiter.

Wandre
schaue
rufe
bis du hinfällst,
bis sich deine Augen schließen,
bis du verstummst.

«Una Isla de silencio» / «Eine Insel aus Schweigen» steht über dem dritten Teil.

Vita

Un continente
de sueños y travesuras

Una península
de sumisión y rebeldía

Una isla
de silencio.

Vita

Ein Kontinent
aus Träumen und Schabernack

Eine Halbinsel
aus Anpassung und Widerstand

Eine Insel
aus Schweigen.

Die introspektiven Texte in diesem Band sind kurz, konzentriert, lyrischer als jene, die Beobachtungen wiedergeben.

Irène Bourquin, Räterschen