



ORIENTIERUNG

Nr. 9 56. Jahrgang Zürich, 15. Mai 1992

ZWISCHEN DEM GROSSEN HÖRSAAL des Biozentrums und den Arbeitsräumen agrarwissenschaftlicher Institute bewegten sich im April an der Universität Hohenheim ca. 270 Teilnehmerinnen und Teilnehmer des ersten Kongresses der *Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* (ET) auf den Wegen zu Vorträgen und Arbeitsgruppen. Für einen theologischen Kongreß ein ungewöhnliches Ambiente, das sich jedoch als sehr inspirierend erwiesen hat. Aus organisatorischen Gründen mußten die Veranstalter auf den zunächst vorgesehenen symbolträchtigen Tagungsort Straßburg verzichten und fanden im südlichen Stadtteil der Neckarmetropole mehr als nur einen Ersatz: Die Hohenheimer Universität und das benachbarte Tagungshaus der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart haben eine Infrastruktur, die abgesehen von den teilweise recht weit entfernten Unterkünften ideale Voraussetzungen für das Gelingen eines anspruchsvollen Projekts bot. Der Weg von der Akademie zur Universität führt durch einen botanischen Garten, in dem prächtige Blüten und Vogelstimmen dazu einladen, von einem Frühling der europäischen Theologie zu träumen.

Katholische Theologie in Europa

Unter der Präsidentschaft des Tübinger Dogmatikers *Peter Hünermann* trafen sich Mitglieder der im Dezember 1989 gegründeten Gesellschaft aus fast allen europäischen Ländern, um vom 5. bis 9. April 1992 gemeinsam über das Thema «Christlicher Glaube im Aufbau Europas» nachzudenken. Obwohl kirchliche und theologische Großveranstaltungen zu Europa seit einigen Monaten Konjunktur haben, war der Stuttgarter Kongreß nicht einfach eine weitere festliche Absichtserklärung zur europäischen Einigung und zu verstärkter wissenschaftlicher Zusammenarbeit. Katholische Theologie gibt es in Europa nur im Plural; und dies wird hoffentlich auch in Zukunft so sein: Die Verschiedenheiten resultieren nicht nur aus kirchenpolitischen Optionen, sondern auch aus unterschiedlichen soziokulturellen Milieus, in denen sich die Theologien in Ost und West entfalten konnten bzw. in ihrer Entfaltung behindert wurden. Durch jahrzehntelange Isolierung verfestigten sich Mentalitäten, die übrigens nicht auf einen West-Ost-Gegensatz zu reduzieren sind. Entdeckungen und Lernprozesse sind nun in allen Richtungen erforderlich.

Nach der Gründung wurde das Programm der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie von einigen Kritikern in direkten Zusammenhang mit der *Kölner Erklärung* vom Januar 1989 gebracht, was zu Anfragen römischer Instanzen und des polnischen Episkopats führte, um genaue Auskünfte über die Mitgliedschaftsbedingungen zu erhalten. Kanonistische Gutachten haben inzwischen ergeben, daß die Gesellschaft keiner kirchlichen Approbation bedarf und als eingetragener Verein mit Sitz in Tübingen über ausreichende rechtliche Grundlagen verfügt. Für die Mitgliedschaft wurden jedoch keine einheitlichen Voraussetzungen festgelegt, da die akademischen und kirchlichen Anforderungen an eine theologische Lehrtätigkeit von Land zu Land verschieden sind. Während an deutschen Fakultäten in der Regel die Habilitation vorausgesetzt wird, sieht das Anforderungsprofil in anderen Gegenden Europas anders aus, so daß die Kompetenz zur Definition der Mitgliedschaft bisher bei den nationalen Sektionen der Gesellschaft liegt. Die Zahl der Mitglieder in Europa beträgt zur Zeit etwa 700 Theologinnen und Theologen, die die Arbeit der ET durch Jahresbeiträge unterstützen und die durch ein in Tübingen in zwei Heften pro Jahr herausgegebenes Bulletin über ein wertvolles Kommunikationsmedium verfügen.¹

Von Anfang an war der bisherige und bei der Mitgliederversammlung in Stuttgart für die nächsten drei Jahre bestätigte Vorstand² um eine transparente Informationspolitik und um ein gutes Verhältnis zum kirchlichen Lehramt bemüht. Bei Sitzungen des Vorstands und der Sprecher der Landesektionen war es üblich, den jeweiligen Orts-

THEOLOGIE

Entdeckungen und Lernprozesse sind erforderlich: Zum ersten Kongreß der *Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* (5. bis 9. April 1992) – Das Thema «Christlicher Glaube im Aufbau Europas» – Gründung 1989 erregt Mißtrauen vatikanischer Stellen und der polnischen Bischofskonferenz – Aufgliedert in nationale Sektionen – Für eine Pluralität theologischer Optionen und kirchlicher Positionen – Kirche angesichts der Aporien gesellschaftlicher Modernisierung – Ambivalente Verkirchlichung des Christentums – Anachronistischer Zentralismus der römisch-katholischen Hierarchie – Orientierungskrise und Ausdifferenzierung der modernen Lebenswelt – Besinnung auf historische Konfliktpotentiale Europas – Die Virulenz des Nationalismus – Ch. Duquoc und J. Tischner entwerfen zwei unterschiedliche Zukunftsperspektiven – Debatte um den Wissenschaftsstatus der Theologie.

Walter Lesch, Fribourg

LITERATUR

Rio de Janeiro, Metropole der Gewalt: Zu den Romanen des brasilianischen Schriftstellers *Rubem Fonseca* – In der Militärdiktatur des Generals E. Geisel unter Zensur gesetzt – Die Geschichte von drei Ganoven – Eine Stadt, die vom Gesetz des Dschungels beherrscht ist – Die Macht einer schmalen Oberschicht – Die ohnmächtige, gewalttätige Selbstbehauptung des unterdrückten Individuums – Der zahnlose Mund und der elegante Schuh als Metaphern – Die hohe Kunst des Überlebens – Mehr als bloß «schwarze Kriminalromane».

Albert von Brunn, Zürich

PHILOSOPHIE

Vom Ende der Utopie: Zwischen wohltemperierter Illusionslosigkeit und «demokratischer Melancholie» – Gegen das utopische Denken wird eingewendet, es sei totalitär – Utopie und rationales Natur- und Staatsrecht – Sie entfaltet exemplarisch die Ambivalenz aufklärerischer Vernunft – Utopiekritik in der Absicht, die deutsche Geschichte zu entlasten – Utopiekritik bei K. Marx und in den marxistischen Denktraditionen – Die Grenzen eines Zeitalters.

Werner Post, Bonn/Dortmund

KIRCHE

Ein «Schisma von oben» durch eine Seligsprechung? Die Kontroverse um Josemaría Escrivá de Balaguer – Positionen in der spanischen Öffentlichkeit – Drei Vorwürfe – Eine übereilte Seligsprechung – Die einseitige Auswahl der Prozeßzeugen – Kein beispielhaftes Leben – Keine unfehlbare Äußerung des Lehramtes.

Manuel Alcalá, Madrid

bischof einzuladen und über die geplanten Aktivitäten der Gesellschaft zu unterrichten. Der Stuttgarter Kongreß fand die ausdrückliche Unterstützung des Rottenburger Bischofs *Walter Kasper*, der die Teilnehmer zu zwei Anlässen, zu einem feierlichen Eröffnungsgottesdienst in St. Eberhard in Stuttgart und zu einer kirchenmusikalischen Vesper im Rottenburger Dom, empfing. Das der katholischen Theologie eigene Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Kirche mag eine Rechtfertigung dafür sein, daß sich die ET bei aller ökumenischen und interreligiösen Offenheit als konfessionelle Gesellschaft versteht, die sich der spezifischen Anliegen und Konflikte katholisch-theologischer Wissenschaftspraxis annimmt. So arbeitet beispielsweise eine von der deutschen ET-Sektion eingesetzte Arbeitsgruppe, die hauptsächlich aus Kanonisten besteht, an Vorschlägen zur Verbesserung der kirchenrechtlichen Bestimmungen bei Berufungsverfahren, deren Problematik in jüngster Zeit u. a. anlässlich der Nicht-Erteilung des nihil-obstat an *Silvia Schroer* deutlich wurde.

Gemäß ihrer Satzung ist die ET «offen für unterschiedliche Richtungen». Insofern stand der Stuttgarter Kongreß nicht zuletzt vor der Aufgabe, diese Pluralität unter Beweis zu stellen und die künftige Entwicklung nicht durch unnötige Polarisierungen zu belasten. Dennoch war die Atmosphäre der öffentlichen Diskussionen und der informellen Gespräche nicht durch eine sterile Harmoniesucht geprägt; unterschiedliche Positionen wurden durchaus offen benannt und kontrovers diskutiert, freilich noch nicht mit der Schärfe, die einen wissenschaftlichen Disput im besten Sinne auszeichnen könnte. Noch dominiert eine Haltung des freundlichen Zuhörens, des Abwartens und des Kennenlernens. Hinzu kommen die sprachlichen Probleme für jene, deren Muttersprache nicht eine der drei Kongreßsprachen (Deutsch, Englisch, Französisch) ist. Auch die sprachliche Vielfalt mit all ihrem Reichtum und ihren latenten oder offenen Hegemoniestrukturen ist ein Stück europäischer Realität.

Der Nachteil von Mammutkongressen, die sich meist als eine Folge von Referaten prominenter Redner präsentieren, wurde in Stuttgart gekonnt vermieden. Es gab nur sechs Hauptreferate im Plenum; die weitere Diskussion fand vor allem in Arbeitsgruppen statt, die nach Fachgruppen und nach fächerübergreifenden Schwerpunkten eingeteilt waren und somit zu vielfältigen Foren des Austauschs wurden, der jeweils nur durch kurze Impulsreferate angeregt werden sollte. Durch diese dezentrale Arbeitsform ist der Überblick eines Berichterstatters notwendigerweise eingeschränkt. Die eigenen Erfahrungen in solchen Arbeitsgruppen geben mir jedoch Anlaß zu der Hoffnung, daß das Experiment eines intensiven Gedankenaustauschs und echter interkultureller Begegnungen weitgehend gelungen ist. Da die Hauptbeiträge den gemeinsamen Bezugspunkt der Debatten im Plenum darstellen, sei kurz auf ihre wichtigsten Thesen hingewiesen.³ Bemerkenswert ist bereits die Tatsache, daß die meisten Redner nicht aus dem «inneren Kreis» der Theologie kommen, sondern als Sozialwissenschaftler, Philosophen und Historiker eine Außenperspektive einnehmen konnten, die für das theologische Gespräch sehr anregend war.

Aporien der gesellschaftlichen Modernisierung

Den Anfang machte der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann* mit seinen Überlegungen zur «kulturellen und ge-

sellschaftlichen Physiognomie Europas».⁴ Nach einer Skizzierung der unterschiedlichen Entwicklung West- und Osteuropas nach 1945 konzentrierte er sich vor allem auf das westeuropäische Modell einer gesellschaftlichen Modernisierung, die zu einem Plausibilitätsverlust der christlichen Kirchen geführt habe. Trotz der wachsenden Konfessionslosigkeit in den meisten Ländern des Westens habe das Christentum eine unübersehbare kulturelle Kraft ausgeübt und sei z. B. durch christlich demokratische Gruppen an der Gestaltung des Wohlfahrtsstaates beteiligt gewesen. «Diese These, daß im Prozeß der Modernisierung und auch in den säkularisierten Strukturen der modernen Gesellschaften ein erhebliches Maß an ursprünglich christlichen Motiven und Vorstellungen wirksam ist, welche tief in die normativen Grundlagen der europäischen Gesellschaften eingelassen sind und noch die völlig entchristlichten Formen des Ethos wirksam prägen, liegt in eigentümlicher Weise quer zum Selbstverständnis sowohl der gebildeten Öffentlichkeit in Westeuropa, aber auch zum kirchlichen Selbstverständnis.»⁽¹⁰⁾ Kaufmann tritt für eine Rekonstruktion des Modernisierungsprozesses ein, die der Dialektik der Moderne gerecht wird.⁵ Es sei zu einfach, die katholische Kirche nur als eine antimoderne Kraft zu sehen, deren Einflußbereich immer mehr zurückgedrängt worden wäre. Vielmehr sei die «Verkirchlichung des Christentums» Teil einer Differenzierung, die von der Kirche selbst in der kämpferischen Abgrenzung gegen staatliche Eingriffe in ihren Kompetenzbereich gefördert wurde. Andererseits verlor die Religion als eigenständiger Bereich immer mehr die Funktion einer gesamtgesellschaftlichen Instanz der Integration, Orientierung und Sinnstiftung. Ihre normierende und gestalterische Kraft verlagerte sich in das weltanschauliche Milieu eines Katholizismus, als dessen Kern bis heute die Familie angesehen wird, deren Stabilisierung christlichen Sozialpolitikern ein besonderes Anliegen ist. Wenn jedoch konfessionelle Milieus ihren prägenden Einfluß verlieren, geraten auch diese Inseln der Kirchlichkeit in den Sog der Pluralisierung in einer weltanschaulich heterogenen Öffentlichkeit. Zentralistische Konzepte wie die Kommandowirtschaft der osteuropäischen Staaten haben sich im Modernisierungsprozeß ganz offensichtlich nicht bewährt. Und es ist zu befürchten, daß der anachronistische Zentralismus der römisch-katholischen Hierarchie zur weiteren Aushöhlung christlicher Präsenz in modernen demokratischen Gesellschaften beitragen wird. «Für einen wohlwollenden Beobachter der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklungen ist es geradezu gespenstisch, in welchem Maße die katholische Kirche in einer Zeit größter Umbrüche von Fragen der Empfängnisverhütung und Auseinandersetzungen über Bischofsernennungen in Anspruch genommen wird.»⁽¹⁷⁾ Den Weg aus der Krise sieht Kaufmann nicht in der Beschwörung der Tradition und eines umgreifenden christlichen Ethos, sondern in einem Glaubensangebot, das die freie Zustimmung der Angesprochenen sucht. In der Rückbesinnung auf die Ekklesiologie einer pilgernden Kirche sieht er deshalb eine der größten Herausforderungen gegenwärtiger Theologie, deren Stimme in den Aporien einer rein ökonomischen Modernisierung Europas durchaus Gehör fände. Mit dem programmatischen Vortrag von *Franz-Xaver Kaufmann* wurde in Stuttgart ein Problembewußtsein markiert, das für die Fortführung eines theologischen Dialogs mit sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien vorbildlich sein sollte.⁶

Aus philosophischer Sicht wurde die Sondierung des europäischen Terrains von *Jean Ladrière* (Louvain-la-Neuve) fortge-

¹ Besondere Beachtung in diesem «Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie» verdienen die Länderberichte aus Europa und die Informationen aus theologischen Gesellschaften anderer Kontinente.

² Er besteht aus *Peter Hünermann* (Tübingen), *Helmut Juros* (Warschau), *René Simon* (Paris), *Dietmar Mieth* (Tübingen) und *Herlinde Pissarek-Hudelist* (Innsbruck). Daneben gibt es ein Kuratorium mit Vertretern aus allen europäischen Ländern.

³ Der ET-Präsident möchte diese Referate schon möglichst bald publizieren. Eine Dokumentation der wissenschaftlichen Beiträge in den Arbeitsgruppen ist zu einem späteren Zeitpunkt vorgesehen.

⁴ Zitate aus diesem Text und aus den weiteren Referaten beziehen sich auf die bei den Pressegesprächen ausgehändigten Manuskriptfassungen.

⁵ Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.

⁶ Vgl. auch *Peter Hünermann*, *Der christliche Glaube und der janusköpfige Europäer. Anmerkungen zur Moderne in Ost und West*, in: *Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* 1 (1990), Heft 1, S. 51-76.

setzt, der für die frankophone Theologie schon seit langem ein bedeutender Gesprächspartner ist. In einem großen Überblick arbeitete er heraus, wie die europäische Moderne sich selbst konstituierte: in Naturwissenschaften und Technologie, Staat und Wirtschaft, in der Ausdifferenzierung einer autonomen Kunst und Ethik, in der Entzauberung der Welt und der Herausbildung einer Zivilisation, die trotz ihres regionalen Entstehungskontexts planetarische Züge angenommen hat. Das in allen Ländern Europas wachsende Interesse an Ethik sei ein Indiz für eine Orientierungskrise, die in verschiedenen Sektoren moderner Institutionen und Lebenswelten beobachtet werden kann. Ethische Maßstäbe lassen sich nicht mehr aus vergangenen Vorbildern und Geboten deduzieren, sondern stehen vor der Aufgabe, eine prinzipiell offene Zukunft zu gestalten. Ladrière unterstrich immer wieder den *ereignishaf-*ten Charakter der Geschichte, in der sich *Wahrheit* stets nur in der Begegnung mit dem Unvorhersehbaren, dem Nichtverrechnbaren ereignet – also außerhalb aller Herrschaftsdiskurse und mit der Möglichkeit des Scheiterns. Eine schöpferische Neuinterpretation des christlichen Glaubens müßte sich radikal auf die dialogische Grundstruktur der Wahrheitssuche einlassen.⁷

Mit den Vorträgen von Kaufmann und Ladrière lagen zwei scharfsinnige Diagnosen der Voraussetzungen gegenwärtiger Theologie vor, die in den Arbeitskreisen durch das Benennen von Defiziten und Desideraten theologischer Forschung ergänzt wurden. Auf eine Veröffentlichung dieser in den meisten Fällen recht selbstkritischen Bestandsaufnahmen der einzelnen theologischen Disziplinen dürfen wir gespannt sein.

Geschichtliches Erbe

Die Besinnung auf die historischen Konfliktpotentiale Europas am zweiten Arbeitstag des Kongresses hatte eine doppelte Blickrichtung: Zunächst sprach *Giuseppe Alberigo* (Bologna) von dem konfliktreichen Verhältnis Europas zu den anderen Kontinenten; anschließend wandte sich *Viktor Konzemius* (Luzern) den inneren Spannungen des Kontinents zu, der gerade in jüngster Zeit neue Ausbrüche nationalistischer Gewalt erlebt, durch die das Projekt eines friedlich vereinten Europas permanent gefährdet ist.

Die Kontakte der Alten Welt zu den neuen Welten entdeckter und eroberter Kontinente waren auf weite Strecken eine Geschichte der Beherrschung und der Ausbeutung. Zwar gab es im Zuge des europäischen Expansionsstrebens immer auch kritische und skeptische Stimmen; meist dominierte jedoch ein Überlegenheitsgefühl, das sich verheerend auswirkte. Ein Beispiel unter vielen sind die zur Zeit ausgiebig diskutierten Umstände der Eroberung Amerikas vor 500 Jahren. Für eine Neugestaltung europäischer Außenpolitik sieht Alberigo keine Alternative zu einer konsequenten Kultur der Anerkennung des Anderen und bezeichnet den Umgang mit Arbeitsmigranten und Flüchtlingen in Europa als Testfall für eine ernsthafte Überwindung des Eurozentrismus.

Erschwert wird die Neugestaltung Europas jedoch durch die Virulenz des Nationalismus, zu dessen Geschichte Viktor Konzemius aufschlußreiche Fallstudien vorlegte, wobei er vor allem die katholische Kritik an nationalistischen Konzeptionen der Politik herausarbeitete. Daß solche historische Forschungen angesichts gewalttätiger Nationalismen auf dem Balkan oder in Irland, aber auch durch die bedrohliche Stärkung rassistischer und rechtsextremer Strömungen u. a. in Deutschland und Frankreich von höchster Aktualität sind, bedarf kei-

⁷ Einige Herausforderungen gegenwärtiger Philosophie wurden in dem dichten Referat von Ladrière nur angedeutet, z. B. die Profilierung eines «nachmetaphysischen Denkens» oder die theologiekritischen Spitzen des Dekonstruktivismus (J. Derrida). Eine Einführung in Ladrières Denken ist möglich durch Lektüre seines Beitrags: *Le destin des sociétés industrielles et la foi chrétienne*, in: Jean-Michel Chaumont/Philippe Van Parijs (éd.), *Les limites de l'inéluctable. Penser la liberté au seuil du troisième millénaire*, Bruxelles 1991, S. 205–220.

ner Erläuterungen. Für den Frieden und die ökonomische Stabilität im künftigen Europa dürfte einiges davon abhängen, wie der Status ethnischer Minderheiten geregelt werden kann. Für die Theologie, nicht zuletzt für eine theologische Sozialethik, eröffnet sich ein Arbeitsfeld, das bisher erst von wenigen Forscherinnen und Forschern betreten wurde.

Glauben und Handeln im Europa der Zukunft

Die letzte thematische Einheit des Kongreßprogramms wurde durch zwei Beiträge eröffnet, die mehr als die vorangegangenen Referate Widerspruch provozierten. Der Dogmatiker *Christian Duquoc* (Lyon) sprach über «Jesus Christus: Mitte des Glaubens im Europa der Zukunft» und der Sozialphilosoph *Józef Tischner* (Krakau) über die religiöse Erneuerung Osteuropas nach der Erfahrung des Totalitarismus.

Duquoc charakterisierte die geistige Lage des gegenwärtigen Europas als eine «Situation der Leere» (2), in der es kein sinnstiftendes Zentrum mehr gebe. Auch die Kirchen könnten in demokratischen Gesellschaften nicht mehr den Anspruch erheben, zentrale Instanzen der Sinnvermittlung zu sein. Sie seien «zerbrochene Spiegel» (4), in denen Christus sich nur noch bruchstückhaft spiegele. Jesus Christus sei in einer gespaltenen Christenheit Mitte des *Glaubens* und nicht Eigentum von Konfessionen, die ihn zur Legitimierung ihrer Machtansprüche mißbrauchen. Gegen jede voreilige oder repressive Harmonisierung betonte Duquoc die trennende und herausfordernde Kraft Jesu in einer Kirche, die vor allem am Erhalt ihrer Privilegien interessiert sei. Es ist zu bedauern, daß es ausgerechnet nach dem aufrüttelnden und rhetorisch glanzvollen Beitrag von Duquoc nur wenig Gelegenheit zur Diskussion gab. Ein Ausflug nach Tübingen und Rottenburg sowie die Mitgliederversammlung schränkten die Arbeitszeit gegen Ende des Kongresses ein.

Auch das Referat von Józef Tischner, das von einigen Teilnehmern als Schlüssel zum Verständnis der aktuellen Spannungen in der europäischen katholischen Theologie empfunden wurde, sorgte für Unruhe, die nur begrenzt in Kreativität umgesetzt werden konnte. Tischner befaßte sich mit der religiösen Erneuerung in Mittel- und Osteuropa während des Kommunismus und konstatierte eine gleichzeitige Verkümmern des Glaubens in Westeuropa. Christliche Theologie (und Philosophie) müsse sich nach dem Zusammenbruch des Totalitarismus der Konfrontation mit dem Bösen stellen und sich angesichts der Fragen von Menschen bewähren, die aus der Gefangenschaft totalitärer Regime entlassen wurden, wo sie die grausame Banalität des Bösen erlebt hatten. Wie ist trotz solcher Demütigungen die Entdeckung des Guten möglich? Wie kann in Systemen der Repression und Denunziation eine Ethik der Solidarität, des Gewaltverzichts und des heroischen Einstehens für moralische Überzeugungen wachsen? Tischner griff zur Deutung dieser Erfahrungen und zur Beschreibung des Zusammenhangs von Ethik und Religion zum Werk des Philosophen *Emmanuel Lévinas*, der wie kein anderer die Radikalität des Ethischen unter den Bedingungen der versuchten Zerstörung des moralischen Bewußtseins erkannt habe.⁸ Tischner schloß seinen Vortrag mit einer herben Kritik an der westlichen Theologie und bezog sich auf deren Beeinflussung durch den Thomismus, die Philosophie Heideggers und die Befreiungstheologie. Am Thomismus stört ihn der Drang zur Synthese, die zu faulen Kompromissen führen könne und somit die gesellschaftskritische Kraft der Theologie verringere. An Heidegger kritisiert er weniger Verwicklung mit dem Nationalsozialismus als die systematische Ausblendung von Fragen absoluter Erfahrungen und Verpflichtungen in Ethik und Religion. Und schließlich habe sich die im Westen stark rezipierte Befreiungstheologie durch ihren Flirt mit dem Marxis-

⁸ Vgl. zu Lévinas den Überblicksartikel von Ludwig Wenzler in: Julian Nida-Rümelin, Hrsg., *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*, Stuttgart 1991, S. 323–331.

mus diskreditiert. Es würde zu weit führen, jeden einzelnen dieser Punkte zu erläutern oder gar zu kommentieren.⁹ Für den Stuttgarter Kongreß war es wichtig, daß eine solche Position überhaupt ausgesprochen wurde, weil die in Mittel- und Osteuropa latent vorhandene Angst vor dem Schreckgespenst «westlicher Theologie» nicht schärfer hätte artikuliert werden können. Peter Hünermanns entschiedener Einspruch gegen die Diffamierung der Befreiungstheologie war ein erster Schritt im Bemühen um Klarheit und bedarf weiterer intensiver Anstrengungen bei künftigen Aktivitäten der ET. Jedenfalls wäre es verlogen, das erkennbare theologische Konfliktpotential unter den Teppich zu kehren.

Theologie als Glaubenswissenschaft

Es war wohl auch mehr als nur eine Kinderkrankheit der ET, wenn bei der Mitgliederversammlung ein Vorschlag des Vorstands zur Änderung der Satzung Verwirrung stiftete. In § 2 Nr. 1 heißt es zur Zielsetzung der ET: «Zweck des Vereins ist die Förderung der theologischen Wissenschaft und Forschung auf europäischer Ebene.» Auf Anraten von Bischöfen wurde folgende Präzisierung vorgeschlagen: «Im Sinne der katholischen Tradition versteht der Verein Theologie als Glaubenswissenschaft, die kirchen- und bekenntnisbezogen ist. Zweck des Vereins ist die Förderung der theologischen Wissenschaft und Forschung auf europäischer Ebene.» Nach intensiven und kontroversen Beratungen wurde der Vorschlag zur weiteren Prüfung an den Vorstand zurückgegeben, da zur Änderung der Satzung eine Mehrheit von zwei Dritteln erforderlich ist.

⁹ Es sei nur daran erinnert, daß es auch eine breite befreiungsethische Rezeption der Philosophie von Lévinas gibt.

Offene Fragen dieser Art sind nur eine Bestätigung dafür, daß die Gründung einer Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie ein Gebot der Stunde war. In einem zum Abschluß des Kongresses von *Dietmar Mieth* verlesenen Communiqué des ET-Vorstands heißt es: «Die europäische Theologie, bisher durch Mauern und unterschiedliche Systeme voneinander getrennt, hat sich zum offenen und verständnisvollen Austausch gefunden. Sie versteht sich als eine gemeinsame Kraft, die ihre Aufgaben in Kirche und Gesellschaft übernehmen und bestehen will.» Daß zu den künftigen Aufgaben der Theologie «insbesondere die gleichberechtigte Partizipation der Frauen» gehören soll, ist eine von vielen Absichtserklärungen, an deren Einlösung sich die von Peter Hünermann so hoffnungsvoll auf den Weg gebrachte Gesellschaft messen lassen müssen. In Stuttgart wurden Kontakte geknüpft, die dazu beitragen könnten, daß sich die katholische Theologie in Europa nicht erst bei ihrem nächsten Kongreß in drei Jahren mit neuen Ideen und seriöser wissenschaftlicher Forschung und Lehre präsentiert. Ich übernehme gerne eine Formulierung des Tübinger Philosophen *Georg Wieland*, der in einem anderen Zusammenhang – es ging um die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät in Berlin – die Frage stellte, ob die Theologie «mit ihrer bedeutenden akademischen Tradition noch in der Lage ist, über dem anwachsenden inestuösen Befindlichkeitsgejammer ihre wahre Aufgabe festzuhalten oder wieder zu ergreifen, christliche Existenz auch unter den Bedingungen der Gegenwart intellektuell zur Geltung zu bringen.»¹⁰

Walter Lesch, Fribourg

¹⁰ Georg Wieland, Glosse. Eine Katholisch-Theologische Fakultät in der Hauptstadt, in: *Theologische Quartalschrift* 171 (1991) Heft 4, S. 330f., hier 331.

Rubem Fonseca, Rio und die Gewalt

15. Dezember 1976: Armando Falcão, Justizminister der Militärregierung unter General Ernesto Geisel, verhängt ein Publikationsverbot über das Buch *Feliz Ano Novo* (Prost Neujahr)¹ des Schriftstellers Rubem Fonseca (*11.5.1925). Die «*República das Letras*», die brasilianische Intelligenz, stellt sich nahezu einhellig auf die Seite des Betroffenen, die Verkaufszahlen steigen trotz Verbot. Der Autor legt gegen den Entscheid Berufung ein; der Prozeß wird sich über mehr als zehn Jahre hinziehen. Von 1974 bis 1978, in der Phase der sogenannten «*Distensão*» (Entspannung) verbot das brasilianische Justizministerium mehr als 500 Titel.² Bleibt die Frage: womit hat Rubem Fonseca den Furor des Zensors auf sich gezogen? Anhand von vier Beispielen – zwei Erzählungen (*Prost Neujahr*, *Der Abkassierer*) und zwei Romanen (*Hohe Kunst*, *Grenzenlose Gefühle*, *unvollendete Gedanken*) soll versucht werden, auf diese Frage eine Antwort zu geben.

Prost Neujahr und die Zensur

In einer schäbigen Mietskaserne der «Zona Sul» von Rio de Janeiro, hinter den weltberühmten Stränden von Ipanema, Leblon und Copacabana, sitzen drei kleine Ganoven, der Ich-Erzähler, Pereba und Zequinha, vor dem Fernsehschirm. Es ist Silvesterabend. Sie haben Hunger und warten auf den vierten im Bunde, Lambreta, um am zweiten Neujahrstag eine Bank zu überfallen, das «erste Tor des Jahres»³ zu schießen. Bilder von Silvesterbällen flimmern über die Mattscheibe. Ein Kerl im Frack macht mit blitzenden Zähnen Reklame für einen Whisky. Aber weder der Whisky noch die schönen Frauen sind für sie, die Randexistenzen der großen Stadt, Rios

Untergrund. Sie leben in Bruchbuden, die Toilette stinkt, sie sind schwarz, arm und haben keine Zähne mehr. Ihre einzige Chance besteht darin, die Überreste des Macumba-Festes zusammenzukratzen. Da fällt dem Erzähler plötzlich ein, daß Lambreta seine Waffen, «sein ganzes Werkzeug»⁴ bei ihm im Keller gelassen hat: eine uralte Thompson, ein Kaliber 12 mm mit abgesägtem Lauf und zwei Magnum. Da wäre doch etwas zu machen... Was folgt, ist eine Szene des Stadtterrorismus: Die drei überfallen ein Landhaus am Strand von São Conrado. Die alte Dame stirbt auf der Stelle vor Schreck, die Gastgeberin wird erst vergewaltigt, dann umgebracht, zwei Männer an die Wand geschossen, um die neue Waffe auszuprobieren. Der Ich-Erzähler läßt seinen Kot auf den Betten der feinen Familie zurück – eine Geste haßerfüllter Degradierung. Übrig bleibt ein Leichenhaufen – «in einer Brust war ein Loch, in das ein ganzer Panettone gepaßt hätte»⁵. Das Trio – die Taschen voll Juwelen – kehrt in die baufällige Mietskaserne zurück, versteckt die Waffen und die Beute bei einer alten Frau, Dona Candinha, und wartet auf den Spießgesellen, um das nächste Mal einen Überfall in größerem Stil durchzuführen. In Rubem Fonces Erzählungen wird Rio de Janeiro, die «Perle des Atlantiks», als eine Stadt im Kriegszustand beschrieben – ein Teufelskreis der Gewalt, ein Leviathan ohne Hoffnung und Erlösung. Reichtum und Armut, Macht und Ohnmacht werden in ein unstabiles städtisches Universum gepreßt und stoßen mit erbarmungsloser Gewalt aufeinander. Die Gewalt ist das einzige Mittel der Selbstbehauptung, der einzige Weg zum Überleben in diesem Inferno. Der Kannibalismus (*comer*) in seiner doppelten Bedeutung «Essen» und «Vergewaltigen» wird zum Leitmotiv.

In Fonces *Polis* gibt es keine gesetzmäßige Herrschaft, die formell demokratischen Strukturen dienen als dünner Schleier

¹ Rubem Fonseca, *Feliz Ano Novo*. Artenova, São Paulo 1975.

² Deonísio da Silva, *Nos bastidores da censura: sexualidade, literatura e repressão pós-64*. Estação Liberdade, São Paulo 1989, S. 295–308.

³ Rubem Fonseca, «Prost Neujahr» in: *Der Abkassierer*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Karin von Schweder-Schreiner. Piper, München 1989, S. 71.

⁴ Ebd. S. 70.

⁵ Ebd. S. 76.

für das nackte Dschungelgesetz, hinter dem sich die uneingeschränkten Privilegien verbergen, die die Macht einer dünnen Schicht von Nutznießern verschafft. Die Selbstbehauptung des unterdrückten Individuums – schwarz, arm, zahnlos – kann nur aus dem rauchenden Schlund einer Feuerwaffe kommen.

Prost Neujahr ist eine Art makabrer Karneval. Das Ritual der Gewalt in Fonsecas Erzählung erinnert zunächst an die verkehrte Welt der Faschingsnarren, wo die Armen sich als Adlige verkleiden, Männer als Frauen, Arme als Reiche und Alte als Junge. Der Spuk ist vorbei, sobald die Feuerwaffe spricht. Töten zum Überleben ist die Devise der drei kleinen Gauner. Aber die Gewalt löst keine Probleme, im Gegenteil, sie stützt das System.

Rubem Fonseca entwirft das Röntgenbild einer mitleidlosen Gegenwart vor dem Hintergrund einer Stadt – Rio de Janeiro – und seinen sozialen Alpträumen. Es ist eine heterogene, ökonomisch zutiefst ungerechte, sozial und kulturell entfremdete Gegenwart.⁶ Die Menschen stoßen immer wieder an die Grenzen des Ertragbaren. An diesem Punkt angelangt, weckt in ihnen die existentielle Not Mechanismen der Selbstverteidigung, die zu einer Explosion der Gewalt und der Brutalität führen – ein Teufelskreis, der durch nichts und niemanden aufgehalten werden kann.

Weihnachten für Mörder

Ein Mann geht zum Zahnarzt: «Draußen an der Tür ein großes Gebiß, darunter: Dr. Carvalho, Zahnarzt»⁷. Er läßt sich einen fauligen Backenzahn ziehen, steht auf und geht zur Tür. Vierhundert Cruzeiros. Statt die Konsultation zu bezahlen, bedroht der Erzähler – ein eher schwächlicher Mann zwischen zwanzig und dreißig – den Zahnarzt mit seinem Revolver, verwüstet die Praxis und schießt zum Schluß den Arzt ins Bein. Er geht auf die Straße, trifft seinen Hehler, nimmt ihm eine Magnum Kaliber 38 ab und läßt sich ein gestohlenes Kofferradio vorführen – lauter, lauter! Paff! der Hehler ist beseitigt.

Der namenlose Abkassierer, «Held» der Geschichte, trifft sich mit Ana, der Weißen aus dem Marmorpalast, und geht mit ihr ins Bett. Wenn sein Haß nachläßt, sieht er fern. Von neuem aufgeladen, bedroht er ein elegantes Paar, der Herr im besten Alter, die Frau schwanger. Sie besteigen ein Auto, die Fahrt endet auf der städtischen Müllhalde. Die Schwangere wird mit einem Pistolenschuß niedergestreckt, der junge Mann mit der Machete geköpft. Es gelingt erst beim dritten Mal.

Zähne sind im Werk Rubem Fonsecas ein entscheidendes Staturelement: Drop-outs der Gesellschaft haben von Karies zerfressene Stümpfe oder überhaupt keine Zähne mehr. In der Erzählung *Intestino Grosso* (Dickdarm)⁸ wird das besonders deutlich: «Die Karies frißt sich ein, der Schmerz nagt, und der Kerl geht schließlich zum Zahnarzt, einem von denen, bei denen auf der Fassade ein Plastikschild mit einem riesigen Gebiß hängt. Der Zahnarzt sagt, wie viel es kostet, den Zahn zu flicken. Ziehen ist aber viel billiger. Dann ziehen sie eben, Doktor.» Ein weiteres Statussymbol ist der Schuh, ein eleganter Schuh. Die «Marginais», Außenseiter der Gesellschaft, gehen zu Fuß inmitten einer Stadt voller Autos und anderer Annehmlichkeiten des Lebens, die ihnen verschlossen bleiben.⁹ Schlecht ernährt, schlecht gekleidet, krank und ohne Zugang zu Medikamenten, mit geringer oder ganz ohne Schulbildung, schlägt sich der städtische Untergrund durchs Leben. Der Abkassierer revoltiert gegen diesen Zustand: er schießt den Arzt ins Bein, verschafft sich einen besseren Revolver, läuft Amok und ruft aus: «Alle Leute schulden mir was!»¹⁰ Es

ist eine regelrechte Kriegserklärung an die «gente fina e nobre»¹¹, die feinen Pinkel der Oberschicht, Nutznießer eines Systems, das Schwarze, Arme und Zahnlose an die Peripherie der Stadt, in Bruchbuden und Elendsviertel, abdrängt. Der private Rachefeldzug des «Wahnsinnigen mit der Magnum»¹², wie ihn die Presse nennt, spielt sich im Stadtmilieu ab: die Sprache ist auf einfachste Satzkonstruktionen reduziert und spiegelt die psychologisch verengte Wirklichkeitserfahrung des Erzählers wider. Das Grauen wird nur noch statistisch erfaßt und steht in krassem Gegensatz zur Ungeheuerlichkeit der beschriebenen Szenen. Das Nebeneinander von Ein-Wort-Sätzen, Mord und Vergewaltigung ist ein Symbol für die Zerrissenheit einer Gesellschaft, die droht, sich in rivalisierende Banden aufzulösen.

Der Abkassierer stößt sich an einer Welt aus Maschinen und Stacheldrähten – es sind die Bilder der Grenze in einem stets weiter aufklaffenden Abgrund zwischen Regierenden und Beherrschten. Der Titelheld hat die Gewalt, die ihn umgibt, verinnerlicht. Sie macht ihn zum Gefangenen seiner selbst. Die Zerrissenheit der Sätze spiegelt den Bruch zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen dem Ich und der Stadt. Der Abkassierer lebt in einer Welt des Waffenarsenals, sein Amoklauf kennt nur ein Ziel – die Kunst des Tötens zu perfektionieren, bis er einem feinen Pinkel mit einem Hieb den Kopf abschlagen kann.

Das Leben in der Großstadt zwingt zur Anpassung, diese führt zum Verlust der Individualität. Selbsterhaltung und Selbstbehauptung sind nur durch sozial negatives Verhalten möglich.¹³

Der Abkassierer ist ein Namenloser, ein perverser Sadist und ein feiger Mörder, behaftet mit dem Egoismus des Psychopathen. Klar sieht er die soziale Lage, der er unterworfen ist. Seine Seele jedoch ist verkümmert. Seine einzige Chance ist die Frau, die Weiße, Ana aus dem Marmorpalast, der gegenüber er sich schüchtern, zärtlichkeitsbedürftig, ja unterwürfig verhält. Sie rät ihm, seine Methode zu verbessern, nicht mehr individuelle Rache, sondern Stadtguerilla soll von nun an seine Devise sein.

Die Erzählung gipfelt in einem makabren Weihnachtsmanifest, einer sozialdarwinistischen Verkündung des Rechts des Stärkeren: «Wahlloses Töten, ohne klares Ziel, damit ist's vorbei (...). Mein Antriebskraft war richtig, mein Fehler war nur, daß ich nicht wußte, wer mein Feind war (...). Jetzt weiß ich es, Ana hat es mir klar gemacht.»¹⁴

Die Verheißung des Weihnachtsabends – Fest der Liebe – wird in ihr Gegenteil verkehrt, ein Manifest des Hasses. Am Fernsehen predigt der Kardinal über die Sinnentleerung des Weihnachtsfestes, der Gouverneur erscheint als Weihnachtsmann verkleidet zum traditionellen Ball. Dies ist die reale Weihnacht, ein Fest des Konsums. Die bittere Ironie der Weihnachtsbotschaft in einer Welt zwischen dem Fetisch des Geldes und dem kalten Haß der Ausgeschlossenen macht das Zerwürfnis, die Grausamkeit dieses Anti-Reiches erst greifbar, in dem Fonsecas Personen leben müssen.

In diesen beiden Erzählungen, die von der Militärdiktatur verboten wurden, zeigt der Autor die «Perle des Atlantiks» aus der Sicht der Vernachlässigten und Unterdrückten, wie er sie selbst an Weihnachten 1974 in einer Favela erlebt hat: Haß auf die Reichen, Amoklauf, Sieg der Banditen. Der Ich-Erzähler wird zur Person der Handlung, spricht den Slang der Slum-Bewohner. Diese Welt schließlich trägt in Fonsecas Erzählungen einen makabren Sieg davon. Es war wohl vor allem diese Darstellungsweise und diese Sprache, die die Zensur zum Schweigen bringen wollte: In der Erzählung *Intestino*

¹¹ (S. Anm. 1) S. 136.

¹² (S. Anm. 3) S. 161.

¹³ Ronald Graetz, «Rubem Fonseca, Der Exekutor. Versuch einer Interpretation aus theologischer Sicht» in: *Iberoamericana* 9 (1985) Nr. 25/26, S. 81–97.

¹⁴ (S. Anm. 3) S. 162.

⁶ Ronald Graetz, «Rubem Fonseca» in: *Kritisches Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur*. Hrsg. Heinz Ludwig Arnold. Bd. 2. Text & Kritik, München 1984, ad vocem (Loseblattsammlung).

⁷ Rubem Fonseca, «Der Abkassierer» (s. Anm. 3) S. 141.

⁸ Rubem Fonseca, «Intestino Grosso» (s. Anm. 1) S. 136.

⁹ Deonísio da Silva, «O Caso Rubem Fonseca: violência e erotismo em Feliz Ano Novo. Alfa-Omega, São Paulo 1983, S. 30–31.

¹⁰ (S. Anm. 3) S. 142.

BENZIGER

Disziplinierung von Theologen, autoritäre Entscheidungen, klerikale Maßstäbe und frauenmißachtende Vorstellungen prägen weitgehend das gegenwärtige Bild einer Kirche, die sich in Mitteleuropa um ihre Akzeptanz sorgen muß.

In dieser Anthologie formulieren die bedeutendsten Theologinnen und Theologen der Gegenwart ihre Kritik am gegenwärtigen Kurs der römischen Kirche, um den Verdrossenen durch Visionen Mut zu machen.

Positive Kritik und fruchtbringende Provokationen sind das verbindende Element dieser hoffnungsfrohen Texte von: Josef Blank, Leonardo Boff, Niklaus Brantschen, Walbert Bühlmann, Alfred Delp, Eugen Drewermann, Bruno Forte, Heinrich Fries, Jacques Gaillot, Norbert Greinacher, Herbert Haag, Catharina Halkes, Peter Hertel, Ferdinand Kerstiens, Elmar Klinger, Fritz Köster, Hans Küng, Marielene Leist, Christian Link, Anneliese Lissner, Norbert Lohfink, Johann Baptist Metz, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Monika Schmid, Rudolf Schnackenburg, Hermann-Josef Venetz, Knut Wolf, Carl F. von Weizsäcker, Dietrich Wiederkehr und Paul M. Zulehner.



Träumen muß erlaubt sein

Texte der Hoffnung für eine Kirche von morgen

Hrsg. von Markus Fels

252 Seiten. Broschur

DM/sFr. 20,-

*Grosso*¹⁵ wird das Problem der Zensur auf die Formel gebracht: «Diese Schriftsteller meinen, daß sie alles wissen (...). Eben deshalb sind die gefährlich.»

Die Hohe Kunst des Überlebens

«Viele Jahre vor Christi Geburt gab es in Griechenland einen Dichter, der sagte: ich besitze eine hohe Kunst: ich verletze unbarmherzig die, die mich verletzen. Meine Kunst ist gar noch größer: ich liebe die, die mich lieben.»¹⁶ Mit diesen Worten umschreibt der Ich-Erzähler in *A Grande Arte*, der Detektiv Mandrake, seine Lebensphilosophie. Es ist das «Cognito» eines Zynikers, dessen Existenz aus Verbrecherjagd und schönen Frauen besteht – ein Mann Mitte fünfzig, gebildet, sehr erfahren mit den Intrigen der Macht. Um die Geheimnisse der Verbrecher aufzudecken, wendet er sich an seinen Freund Raul vom Mordkommissariat. Um die Mysterien der Liebe zu entschleiern, verwickelt er sich in immer neue Abenteuer. Mandrake – so sein Spitzname – hat wenige, verlässliche Freunde. Er ist ein unverbesserlicher Don Juan. Der Leser spielt dabei die Rolle des «Confident», den der Erzähler bei einem Glas Wein und einer wohlschmeckenden Havanna ins Vertrauen zieht.

Die Hohe Kunst ist bei Rubem Fonseca das Verbrechen, die Kunst des Messerstechens (*arte da faca*), eine Fertigkeit, die im Roman im fiktiven *Vademecum do Combate Individual à Faca* eines Joaquim Araujo¹⁷ niedergelegt ist. Mandrake selbst entgeht nur um Haaresbreite dem Tod. Unfehlbar ist er nicht, im Gegenteil, wenn ihm die Lösung seiner kniffligen Rätsel gelingt, so fällt sie ihm dank einem günstigen Zufall oder einer Fügung des Schicksals in den Schoß. Mandrakes *Grande Arte* ist aber nicht nur eine Kunst des Florettfechtens oder der Selbstverteidigung – wie beim griechischen Dichter *Archilochos von Paros* –, sondern auch eine «Ars amandi».

In der noblen «Zona Sul» von Rio de Janeiro werden mehrere Prostituierte tot aufgefunden. Allen wurde das Zeichen «P» auf der Wange eingeritzt. Ohne Rücksicht auf die Geschäfte seiner Anwaltspraxis, die er großzügig seinem Sozius Wexler überläßt, stürzt sich Mandrake in die Aufklärung dieser Morde. Die Fahndung ist nicht risikolos – nach einem Überfall wacht Mandrake im Krankenhaus wieder auf, die Stichwaffe hat ihr Ziel nur knapp verfehlt. Mandrake geht ungeschickt vor: er spürt seinen Häschern nach und verpatzt dabei eine Falle, die die Bundespolizei einer notorischen Rauschgiftschmugglerbande gestellt hat. «Você fodeu tudo»¹⁸ – Sie haben alles verpfuscht, so die ernüchternde Bilanz.

Wenn Mandrake nach außen hin den Eindruck eines Zynikers vermittelt, bei dem weder Anzeichen moralischer Kategorien noch ein Bewußtsein schuldhafter Kriminalität auszumachen sind, so geht ihm doch nicht jedes soziale Gespür ab: Im Zuge seiner Fahndung muß er den Kellner einer Schnellimbibude verhören. Dort angekommen, wird er Zeuge einer erbärmlichen Szene: «Der Abfall bestand aus Speiseüberresten in zwei großen Blechkanistern (...), die einen ekelerregenden Geruch ausströmten (...). Mehrere Hungerleider standen Schlange. Die Männer stießen die Frauen gewaltsam zur Seite, tauchten die Arme in die Kanister und zogen die besten Stücke heraus (...) die Reste der Mahlzeiten, die denen serviert werden, die bezahlen können.»¹⁹ Mandrake ist von diesem Schauspiel derart betroffen, daß er den Kellner entwischen läßt.

Der Gegner Mandrakes ist ein anonymes Konglomerat, genannt «Aquiles Financeira» – eine Mischung aus Bank, Fi-

¹⁵ (S. Anm. 1) S. 144.

¹⁶ Rubem Fonseca, *A Grande Arte*, Edições 70, Lissabon 1988, S. 118. Der erste Teil des Zitats stammt von Archilochos von Paros (705?–645?/640? v. Chr.). Vgl. François Lasserre und André Bonnard, *Fragments d'Archiloque*, Paris 1958, S. 39, der zweite Teil ist von R. Fonseca.

¹⁷ Ebd. S. 93.

¹⁸ Ebd. S. 130.

¹⁹ Ebd. S. 28–29.

nanzgesellschaft, Zwischenlager für Schmuggelware und Deckfirma. Thema dieses Romans ist nicht nur die direkte Gewalt – Mord und Totschlag –, sondern mehr noch die verdeckte Gewalt, die in stillen Büros namenloser Institutionen ausgeübt wird. Hinter der «Aquiles Financeira» steht eine der feinsten Familien Brasiliens, die Lima Prado, deren Vorfahren in ihren Salons die «Semana de Arte Moderna» aus der Taufe hoben, die 1922 die Selbstfindung der Nation einleitete. Der jüngste Sproß des Hauses, Thales Lima Prado, und seine Genealogie sind eine beißende Satire auf Brasiliens Oberschicht: Bisexualität, Inzest, Selbstmord, Sadismus reihen sich zur Karikatur eines Familienporträts aneinander, ein «Retrato de Família» aus versteinertem Egoismus und unaussprechlicher sozialer Prostitution. Die Saga der Lima Prado beschreibt den Lebensstil einer dünnen Oberschicht, die sich um jeden Preis an der Macht halten will, jedoch schließlich an ihren Ambitionen und ihrem Egoismus zugrunde geht. Die Geschichte Brasiliens erscheint als schwarze Legende aus ungebremstem Machttrieb, Angst, Dummheit und Korruption.

A *Grande Arte* beschreibt den Kampf zwischen einer skrupellosen Oberschicht – Thales Lima Prado – und den problematischen «Helden» der Unterschicht – einem häßlichen Zwerg, José Zakkai, und einem Bolivianer mit indianischen Gesichtszügen. Dazwischen steht – in einer Art Brückensituation – der Anwalt Mandrake.

José Zakkai, der schwarze, bucklige Zwerg, ist ein Meister der Überlebenskunst. Auf die Frage, welches denn seine besondere Fertigkeit sei, erwidert er: «Sobreviver»²⁰. Ihm gelingt es, die «Aquiles Financeira» zur Strecke zu bringen, indem er vor keinem, auch noch so feigen Mord zurückschreckt. José Zakkai ist genauso korrupt wie die anderen, kennt aber keinerlei Skrupel. Seine Bilanz – er ist neben Mandrake der einzige Überlebende – kann nur bitterer Zynismus sein: «Wir, die Zwerge, die Schwarzen, die Indios, ja selbst die Weißen sind von Tag zu Tag schlechter dran.»²¹

Rubem Fonseca's Hohe Kunst des Überlebens ist ein «Huis Clos» der Korruption, des Reichtums und der äußersten Armut, voller Fallen, Morde und Racheakte. Keine Rettung ist in Sicht. Es ist eine apokalyptische Welt, in der die Idole des Todes jede Hoffnung auf eine bessere Welt erstickt haben.²²

Suchen und Träumen

«Alles war phantastisch, ein Traum, eine Welt grenzenloser Gefühle und unvollendeter Gedanken.»²³ Mit diesen Worten endet Rubem Fonseca's neuester Roman. Er führt in eine noch chaotischere Welt, in der das Individuum immer weniger Macht besitzt, seine Revolte immer sinnloser wird. Anonyme Systeme beherrschen ein immer komplizierteres Universum. Das namenlose Ich der Erzählung ist ein arbeitsloser Filmregisseur, der sich gezwungen sieht, Werbespots für seinen Bruder José, einen Fernsehprediger, zu drehen: «Vielleicht ist das Fernsehen meine Zukunft und die aller Filmemacher (...). Ich mag Fernsehen nicht (...). Massenkommunikationsmittel, betrieben von Kretins und/oder üblen Schmarotzern (...) sämtliche Gesellschaftsschichten sehen den größten Teil des Tages fern (...) im Schnitt zwölf Stunden pro Tag – viele lassen den Fernseher sogar zum Schlafen laufen.»²⁴

Damit ist das Stichwort gegeben: Kultur als Mittel der Entfremdung, als moderne Form der Unterdrückung, die den

Zusammenhalt der Gesellschaft überhaupt erst möglich macht. Für Rubem Fonseca ist die Massenkultur – neben Arbeit, Drogen und sexueller Abartigkeit – die am weitesten verbreitete und für den Fortbestand einer ungerechten Gesellschaft wichtigste Form der Entfremdung, so bereits in *Intestino Grosso*²⁵: «Unter meinen Lesern gibt es auch solche, die so verblödet sind wie das menschliche Gemüse, das die ganze freie Zeit vor dem Fernseher verbringt.» Menschliches Gemüse, Manipulation und Verletzlichkeit sind die zentralen Metaphern dieses Romans, dessen Erzähler – ein weiterer problematischer Held Fonseca's – selbst gleichzeitig Opfer und Manipulator der großen Maschine ist. Das «Ich» des Romans wird immer komplizierter: es ist weiterhin auf weibliche Hilfe angewiesen, aber seine Macht schrumpft mehr und mehr zusammen, es wird immer unbedeutender. Die Konflikte spielen sich nicht mehr auf der Straße ab, sondern in der Psyche des problematischen Helden. Das Chaos der Welt spiegelt sich im Innern seiner Seele.

Äußerlich ist der Roman in drei Teile gegliedert, die je einer Suche, einer Fahndung entsprechen. Das «Ich» wird ohne sein Zutun in die Machenschaften einer Bande verwickelt, die Juwelen in Karnevals-kostümen ins Ausland schmuggelt. Der Handel fliegt auf, als eine der Komparsen die Edelsteine für sich behalten will. Auf Einladung eines deutschen Kollegen reist der Erzähler – auf der Flucht vor der Juwelenbande – nach Berlin, um einen Film über Isaak Babel zu drehen. Ein Großunternehmen wirbt ihn an, um ein verschollenes Romanmanuskript des toten Schriftstellers über die Berliner Mauer zu schaffen. Die Operation gelingt, aber das Manuskript erweist sich als Fälschung. Die dritte und letzte Suche gilt einem seltenen Diamanten, genannt «Florentino», der sich im Besitz eines brasilianischen Magnaten befindet.²⁶ Alle drei Handlungsstränge führen den Erzähler vor eine Mauer: die Juwelenbande verschleppt ihn und wirft ihn in einen dunklen Keller voll Spinnen und Kakerlaken. Die Suche nach Babels Manuskript endet mit einem Fehlschlag vor der Berliner Mauer. Der Diamant Florentino landet in den Händen des Bandenchefs Maurício, Paradigma des Schreibtischtäters und soziale Mauer der brasilianischen Gesellschaft. Übrig bleiben Karneval und Karnevalisierung – eine verzweifelte, groteske, selbstparodierende Sicht der eigenen Gesellschaft und Umwelt, in der das Individuum zu leben gezwungen ist.

Die Erzählung ist ihrer literarischen Gattung und dem Aufbau nach weiterhin dem Kriminalroman zuzuordnen. Angesprochen werden dabei aber auch neue Themen, die in Fonseca's Erzählungen stets ansatzweise präsent waren, nun aber in den Vordergrund rücken: Da ist zunächst der Komplex Krankheit und Tod: Rubem Fonseca's Protagonist leidet unter einem «Pseudo-Menièr-Syndrom», einer Art Drehschwindel mit Übelkeit und Erbrechen²⁷ – wohl eine psycho-somatische Reaktion auf das Chaos der Umwelt. Der Roman beschwört auch die Vision des Todes: das «Ich» sieht sich im Spiegel und erschrickt – es ist das Bild des eigenen Vaters, gelähmt, in seinen letzten Lebenswochen im Krankenhaus.

Darauf folgt die Vision einer Kindheit im Gefängnis: ein Keller voller Mäuse, Tausendfüßler und Spinnen, deren König der Skorpion ist, das ungeselligste aller Tiere. Die Insekten sind ein Mikrokosmos, sie spiegeln die Welt draußen, sind Ersatzlösungen, die die Gefängnisse erträglicher machen und die Fesseln stärken.²⁸ Es ist die Gefangenenvision des entführten

²⁰ Ebd. S. 214.

²¹ Ebd. S. 251.

²² John M. Tolman, «Brazil's new prose» in: *The Literary Review* 27 (1984) Nr. 4, S. 397–410. Cristóbal Sarrias, «Rubem Fonseca. Literatura de denuncia en un Brasil conmocionado» in: *Razón y Fe* 211 (1985), S. 569–575. Christopher J. Ballantyne, «The Rhetoric of Violence in Rubem Fonseca» in: *Luso-Brazilian Review* 23 (1986), Nr. 2, S. 1–20.

²³ Rubem Fonseca, *Grenzenlose Gefühle, unvollendete Gedanken*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Karin von Schweder-Schreiner. Piper, München 1989, S. 314.

²⁴ Ebd. S. 23–24.

²⁵ (S. Anm. 1) S. 145.

²⁶ Deonísio da Silva, «Fonseca, Rubem. Vastas emoções e pensamentos imperfeitos» in: *Brasil/Brazil. Revista de literatura brasileira* 2 (1989), S. 91–98. Vgl. auch Deonísio da Silva, «A violência nos contos de Rubem Fonseca» in: *Um novo modo de narrar: ensaios*. Livraria Cultura, São Paulo 1979, S. 49–61.

²⁷ *Psychrembels Klinisches Wörterbuch*, bearb. Christoph Zink. De Gruyter, Berlin 1990, S. 1046.

²⁸ Erik H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*. Aus dem Englischen übersetzt von Marianne von Eckhardt-Jaffé. Klett-Cotta, Stuttgart 1987, S. 375–379.

«Ich», das obendrein die Kindheit im Keller als die glücklichste Zeit seines Lebens bezeichnet.

Ein weiteres zentrales Thema ist die Entfremdung durch die Kulturindustrie, verkörpert von José, dem Bruder und Fernsehprediger. Religion wird in den Händen des Manipulators zu «einem großen, von Gaunern betriebenen Geschäft»²⁹. Des Bruders größtes Talent ist verkaufen – Nachschlagewerke, Gebrauchtwagen und jetzt eben die Erlösung der Seelen. Angesichts des Versagens traditioneller Stützen der Gesellschaft und eines Millionen von Halbanalphabeten produzierenden Erziehungssystems stellt die Droge Fernsehen, die auf alle Fragen Antworten weiß, eine moderne Form der Gewalt dar. Die Botschaft aus der Flimmerkiste wird zur Lymphe im Labyrinth, sie verhindert den Zusammenbruch der Fassade, den völligen Kollaps der Gesellschaft.

Die Welt ist zum gesichtslosen Leviathan geworden, das Individuum hat selbst seinen Namen verloren. Also flieht es in den Traum. Zwei Träume verdichten die Aussage des Romans: in einen sieht eine Frau fast ein halbes Jahrhundert lang fern. Jeder Kontakt zur Umwelt bricht ab. Niemand hat ihr mehr etwas zu sagen. Im zweiten Traum steht das «Ich» neben einem Abflußrohr. Eine Frau hält den Fuß auf den Abfluß und stellt

²⁹ (S. Anm. 23) S. 42. Vgl. Delcio Monteiro de Lima, *Os demônios do Norte*. F. Alves, Rio de Janeiro 1987, eine ausführliche Darstellung neu religiöser Bewegungen in Brasilien.

eine Fangfrage. Was der Träumer auch immer antwortet, sie zieht den Fuß weg und läßt ihn untergehen.

«Der Schriftsteller Rubem Fonseca ist eine der wichtigsten Figuren der brasilianischen Gegenwartsliteratur», schrieb 1979 Afrânio Coutinho³⁰, Literaturkritiker und Akademiemitglied in einem Gutachten zuhanden der Zensur. «Sein sprachliches Instrument ist vielgestaltig, seine Sprache ist die unsrige (...). Die Gewalt, die Kriminalität, der Mißbrauch Minderjähriger (...) Drogensucht, Permissivität und Ausschweifung sind nicht seine Erfindung, sondern sie liegen vor unserer Nase, auf der Straße». Rubem Fonseca ist weder ein Apologet, noch ein Moralist. Er begnügt sich damit, die brasilianische Wirklichkeit zu beschreiben, wie sie ist. Seinen erstaunlichen Erfolg hat der Autor zum einen der Tatsache zu verdanken, daß sich seine Bücher auch als Kriminalromane lesen lassen, und andererseits seinem Verleger, der in Brasilien zu den erfolgreichsten und gerissensten seiner Zunft gehört. Rubem Fonseca schreibt seine Romane in einem verspäteten, chaotischen Kapitalismus, vor dem das Individuum nach und nach in die Knie geht – eine bittere Vision vom Ende des 20. Jahrhunderts.

Albert von Brunn, Zürich

³⁰ Afrânio Coutinho, «O erotismo na literatura brasileira: o caso Rubem Fonseca» in: *Encontros com a Civilização Brasileira* No. 10 (1979), Nachdruck in Deonísio da Silva (s. Anm. 2) S. 187–210.

VOM ENDE DER UTOPIE

Kompetenten Trendsettern zufolge durchlebt der Zeitgeist gerade eine Sinnkrise; echte Lifestyle-Probleme wie Cashmere-Anteil im Armani-Jackett oder Champagner-Hitliste sind out, ohne daß schon ein anderer aktueller Megatrend angesagt wäre; und so steht der ennuyierte Alt-Yuppie auf *cocooning*: man zieht sich als «Nesthocker» in die eigenen vier Wände zurück, partizipiert am Weltgeschehen allenfalls per Television und sucht nach Sinn und Tiefe. In einer fast euphorischen Apathie von wohltemperierter Illusionslosigkeit dämmert eine friedfertige Endzeitstimmung, eine «demokratische Melancholie». Und kluge Köpfe hinter Kommentaren und Feuilletons bedeutender Journale konstatieren nicht ohne Beiklang von Befriedigung ein analoges Phänomen: *das Ende der Utopie*.

Nicht, daß Probleme verleugnet würden: man kennt sehr wohl die ganze Litanei vom Ozonloch über Asylanten, Dritte Welt bis zur prekären Konkursmasse des Sowjetimperiums, tagtäglich in Medien-Statements von Politikern und Experten angestimmt; man hilft und spendet auch, doch mit jenem Achselzucken indolenter Skepsis, das sich schließlich in den Lauf der Welt oder die condition humaine geschickt hat. – Aber es gibt ja auch das Positive. Beispielsweise den Sieg von Demokratie und Marktwirtschaft im nun beendeten Wettkampf der Systeme. Während die einen immer noch mit unerschrockenem Mut den Kommunismus geißeln und eine Stasi-Schandtat nach der anderen entlarven, mahnen die anderen, nun endlich auch die richtige Lehre daraus zu ziehen: der Kommunismus hat versagt, weil er totalitär war; und er war deshalb totalitär, weil er eine Utopie realisieren wollte.

Kommunistische Parteien in Ost und West sputen sich gefissentlich, diese Lehre zu beherzigen, wechseln eilig die alten Etiketten und Embleme; ein paar altkommunistische Fossilien vom Schläge Fidel Castros zierte allenfalls noch der diskrete Charme des Anachronismus. Intellektuelle Symbolfiguren der unorthodoxen westlichen Linken wie Sartre oder Bloch erleben ein posthumes coming out als latente Stalinisten. Grundsätzliche Kapitalismuskritik scheint eigentlich nur noch die katholische Soziallehre zu bieten.

¹ P. Bruckner, *La mélancolie démocratique*. Paris 1990; dt. Hamburg 1991.

Der Verdacht des Totalitarismus

Daß Utopien gegenwärtig keine Konjunktur haben, wird man kaum bestreiten können, nicht einmal unbedingt bedauern. Utopische Elemente mögen sich in einigen ökologischen Visionen vom friedlichen Umgang mit Natur erhalten haben, in praxi aber verfolgen diese eher konservative, bestandssichernde als radikale Veränderungs-Ziele. Auch im Feminismus glauben einige Autoren² utopische Motive, der Gleichheit und Angleichung der Geschlechter, gar eines beginnenden Matriarchats, zu erkennen. Vielleicht gehören noch Zukunftsbilder einer friedlichen, vielfältig kooperierenden *One world* ohne Hunger, Unterdrückung und kulturelle Ressentiments in diesen Kontext. Doch fehlt solchen Perspektiven jene spekulative Faszination des absolut Neuen und eschatologische Energie, mit der Utopien zumeist aufgeladen waren; die dezentrierten Systeme unserer Risikogesellschaft haben zudem ein solch differenziertes Niveau erreicht, daß Utopien heute wie ein Vorschlag anmuten, in die alte Ära geschlossener Weltbilder zurückzukehren.

Nun gab es historisch meist auch nur einen periodischen Utopiebedarf und entsprechend unterschiedliche Ausprägungen. Platons *Politeia*, Prototyp aller späteren Staatsutopien im Guten wie (vor allem) im Schlechten, reagierte auf den Zerfall der athenischen Polis-Ideale; messianisch-chiliasmatische Utopien des Mittelalters beschworen kirchenkritisch das mystische Reich des (Heiligen) Geistes; von Hesiod und Vergils Eklogen bis zum poetischen Goldenen Zeitalter bei Novalis scheint die naturästhetisch-pastorale Verheißung Arkadiens auf. Mit der *Utopia* (1517) des Thomas Morus, der dieses Kunstwort erstmals verwendet, entsteht die erste aus jenem neuzeitlichen Typus von Utopien, von denen Campanellas *Sonnenstaat* (1623) und Bacons *Nova Atlantis* (1638) die bekanntesten sind; gegen die ständisch-hierarchische Privilegienwelt der erstarrten Feudalsysteme konstruieren diese Entwürfe eine Ordnung *more geometrico* aus dem Geist der neuen Wissenschaft. Radikaler Egalitarismus, Verhaltenskontrolle der Individuen bis in

² Vgl. dazu insgesamt die 1991 erschienene Arbeit zum Thema «Utopie»: R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt 1991.

die letzten Winkel und rationale Verplanung aller Lebensformen haben jedoch stets Zweifel an den Segnungen solch «wissenschaftlicher» Erziehungsstyrenee genährt, die ein Aroma von Kaserne oder Arbeitslager auch nie ganz verlor, in Robespierres Vernunft- und Tugendterror später kulminierte und mit Huxleys *brave new world* oder Orwells *1984* zum schwarzen Paradigma des Totalitären wurde. Gewiß, die Utopien der frühen Neuzeit fungierten eher als ein ideales Konstrukt, Gedankenspiel, waren nicht zu alsbaldigem Gebrauch bestimmt und gehörten in den weiteren Kontext des rationalen Staats- und Naturrechts jener Epoche; aber sie entfalten auch schon exemplarisch die Ambivalenz einer aufklärerischen Vernunft, die ihren Rationalitätsgewinn gegenüber den alten Gewalten mit neuer Dogmatik und Herrschaft erkaufte.

Die Kritik an den «falschen Propheten» auf Platons Spuren (Popper) oder auch das jüngere Verdikt über «Meisterdenker» und «Logoentrismus» vor allem bei französischen Postmodernen beziehen sich jedoch weniger auf Morus oder Campanella als vielmehr auf Konzepte des 19. Jahrhunderts; Utopien im klassischen Sinn finden sich dort zwar eigentlich nur bei französischen und deutschen Frühsozialisten, als von Pauperismus und *juste milieu* emanzipierte Gegenwelten. Das Verdikt zielt aber primär auf Fichte, Hegel oder Marx und hält diesen einen heilsgeschichtlichen Totalitarismus der Vernunft vor. Ihr panlogischer Universalitätsanspruch verbinde sich mit messianischer Geschichtsteologie zu einem geschlossenen System, das sich im Besitze absoluter Wahrheit wähne und im Namen menscheitsbeglückender Utopien schließlich auch über Leichen gehe: bürokratische Herrschaft, Archipel Gulag, KZ oder auch atomarer Overkill. Mit dem Kollaps des Sowjetkommunismus mußte nun der vorerst letzte Ausläufer utopischer Großprojekte Konkurs anmelden. – In einer neuesten, kuriosen Variante fungiert Hegels Geschichtsphilosophie sogar wieder als Diagnose der Gegenwart³, nach dem Ende des Kommunismus kristallisierte sich die liberale Demokratie nun offenkundig als Bestimmung der «ideologischen Evolution der Menschheit» heraus; wenn auch praktisch (noch) keineswegs vollendet, so erscheine sie doch dem Ideal nach als alternativloses Ziel und Ende der Geschichte.

Wiederkehr des Verdrängten

Das beträchtliche Desillusionierungs-Pathos, mit dem das Ende der Utopien gern ausgerufen wird, läßt aber auch andere als nur anti-totalitäre Zungenschläge heraushören; auch mehr als die Skepsis, angesichts eines heterogenen kulturellen Pluralismus noch ethische Universalien formulieren zu können, auf die sich Utopien zu stützen pflegen. Wenn diese Entzauberung gerade am Beispiel des Kommunismus zelebriert wird, so schlägt man da wohl auch den Sack und meint den Müller: jene wie auch immer «linke» Opposition in der nun beendeten Nachkriegszeit, ob nun literarisch-intellektuelle Einzelkämpfer oder das breite Spektrum von linksliberalen bis irgendwie marxistisch imprägnierten Gruppen, deren Kritik an mancherlei realpolitischem Opportunismus sie eben zu «Utopikern» stempelte.

Schon im «Historikerstreit» vor wenigen Jahren setzte sich eine Tendenz in Szene, den bis dato als spezifisch geltenden Ausrottungsterror der NS-Zeit durch Vergleich mit Stalins «Säuberungen» zu relativieren und die deutsche Geschichte zu entlasten, sie zu *normalisieren*. Wenn heute nun Deutschland (und Japan) als heimliche Siegermächte des Zweiten Weltkrieges dastehen, so nimmt sich das wie die Absolution durch den Weltgeist aus.⁴ Das Stigma der nationalen Teilung, in dem,

neben allen brutalen Implikationen vor allem für die Ostdeutschen, noch etwas von der alten Kränkung des nationalen Narzißmus fortlebte, scheint nun beseitigt; damit fällt aber auch ein anderes Licht auf jene Opposition, die weder den politischen Strategien des Kalten Kriegs folgen mochte noch glaubte, daß Antikommunismus und deutsche Sekundärtugenden im Wiederaufbau und Wirtschaftswunder oder die Integration ins westliche Bündnissystem schon ausreichten, um die ominöse «Vergangenheitsbewältigung» wahrzumachen. Zwar nicht allein und als erste und auch nicht frei von Fehl und Tadel, aber doch mit drastischer Radikalität hat erst die Protestbewegung nach 1968, gegen heftigen Widerstand des Establishments, eine breite Auseinandersetzung mit dem Verdrängten erzwungen und einen Qualitätensprung des demokratischen Bewußtseins initiiert; gerade solche Öffnungen der politischen und kulturellen Mentalität waren für einen *glaubwürdigen* Anschluß an die westliche «Wertegemeinschaft» aber nicht minder wichtig als Bündnispolitik und ökonomische success-story.

In diesem Kontext aber eröffnet das Utopie-Verdikt einen ideologischen Kampf um Worte; es beschränkt sich nicht mehr auf historisch-politologische Streitfragen oder den konservativ-betulichen Rat, doch mit dem Gegebenen seinen Frieden zu machen, statt ewig nach den Sternen zu greifen. Vielmehr moniert es die moralische Autorität jener Nachkriegs-Linken als kulturelle «Meinungsführerschaft» und rückt subkutan deren Anti-Antikommunismus in den Schatten des (kommunistischen) Totalitarismus, um sie als unerwünschte Opposition nachträglich noch einmal zu desavouieren; ein Fall von «Wiederkehr des Verdrängten». Das selbstgerecht-moralisierende Ressentiment gewisser politischer Parolen in diesem Kontext verrät beiläufig auch einiges über lange unterdrückte Impulse.

Marxistische Utopiekritik

Die Beziehung von Utopie und Marxismus oder Kommunismus, die in jener Kritik unterstellt wird, bleibt ohnedies zweifelhaft. Eine Mumienriege wie jene des sowjetischen Politbüros beim alljährlichen Oktoberdefilee auf dem Roten Platz, Stasi-Schikanen oder der trostlose Funktionsärsjargon von Ulbricht, Honecker e tutti quanti evozierten ja nicht unbedingt Traumbilder von revolutionärer Utopie. Doch auch Marx und Engels («Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft») setzten sich schon vehement vom «utopischen Sozialismus» Proudhons oder Owens ab und hüteten sich strikt, entsprechend paradiesische Szenarien auszumalen. Im Gegenteil, Marx wurde nicht müde zu betonen, daß Utopien abstrakt, reine Ideale blieben, er hingegen, historisch-materialistisch, gerade die konkrete gesellschaftliche Realität seiner Epoche darzustellen beanspruche; erst deren gleichsam empirisch verifizierte Krisendynamik erlaube, einen «klassenlosen» Zustand nicht mehr als bloßes Wolkenkuckucksheim, sondern real-mögliches Resultat zu prognostizieren.⁵

Auf «Utopismus» reagierte er auch deshalb so allergisch, weil dieser entschieden seiner *wissenschaftlichen* Ambition widersprach – etwa der, die materiellen «Bewegungsgesetze» der bürgerlichen Gesellschaft, vielleicht auch so etwas wie eine Emanzipationsteologie der Geschichte zu entdecken. Doch erst Marxens Nachfolger sprachen von «wissenschaftlicher Weltanschauung», und nichts schien allem bloß Utopischen so abhold wie diese Wissenschafts- und Fortschrittsrationalität, – es sei denn, gerade diese erweise sich selbst als neue zeitgenös-

den Panzern des heißen Krieges sind sie vor Moskau im Schneematsch steckengeblieben: Mit den friedlichen Mitteln des kalten Krieges sind sie nun ohne Verluste bis an die chinesische Grenze gekommen.» (Spiegel 10/1992, S. 43).

⁵ Von den utopischen Motiven der Marxschen Frühschriften findet sich im späteren Werk fast nur noch die Vorstellung einer asymptotischen Versöhnung von Natur und Geschichte, als gesellschaftlicher Beherrschung der Naturbeherrschung. Sie bleibt Utopie, weil Marx, eher skeptisch, eine letzte Differenz gegen alle Identitätsspekulation festhält.

³ F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992. Fukuyama, ein hochrangiger Berater von US-Außenminister Baker, hatte schon 1989 erstmals durch den Aufsatz «The End of History» Aufsehen mit einer These erregt, die er nun auf über 500 Seiten historisch weit ausholend entwickelt.

⁴ Wolf Biermann drückt das etwas drastischer aus: «40 Jahre später genießen die totalitären Bolschewistenfresser aus dem Tausendjährigen Reich den Zusammenbruch des Kommunismus wie eine Heiligsprechung. Mit

sische Form von Utopie. Die Entzauberung aller traditionellen Idole idolisiert sich dann selbst als Entzauberung.

Wir, denen heute der rasante Zukunfts- und Veränderungsoptimismus des 19. Jahrhunderts längst naiv erscheint, haben das erst mühsam lernen müssen. Welch ambivalente Faszination der Fortschritts- und Wissenschaftsglaube als Signatur von Modernität ausüben konnte, zeigen besonders einige ästhetische Utopien aus dem Anfang unseres Jahrhunderts. Bereits das *Manifeste du Futurisme* von 1909 oder das *geometrische Paradies* des Kubismus verbinden ihren radikalen Traditionsbruch mit spektakulären technisch-wissenschaftlichen Visionen. 1915 findet in Petersburg die «Letzte futuristische Ausstellung 0.10» statt, zu der Kasimir Malewitsch sein «suprematistisches Manifest» schrieb; die neue Kunst wollte sich von «Illusion und Schönheit» lösen zugunsten von «Konstruktionen» auf der Basis «des Gewichts, der Schnelligkeit und der Bewegung».⁶ Später folgen viele Avantgarde-Künstler Lenins Vorschlag, für die «kultur- und formlosen Massen» bessere Lebensformen zu schaffen, indem sie von Plakaten bis zu Design, Fotografie, Architektur, Film und Theater völlig neue Konzepte entwickelten; Zentrum der Faszination blieb jedoch eine entfesselte Moderne mit planetarischen Visionen einer neuen Wirklichkeit, ein ebenso «unfehlbar genaues Bild» wie das der Wissenschaft. Die kalte Ekstase dieser Utopie, die bisweilen quasi-religiöse Züge annahm, bezog sich auf ein vollkommen Ganzes, dem schließlich auch das Selbst des Individuums aufgeopfert werden muß. Wenn die traditionssprengende Dynamik und universale Perspektive dieser Avantgarde, die ideale Einheit von Kunst, Wissenschaft und Leben, gelegentlich sogar mit der Renaissance verglichen werden, so unterscheidet diese sich davon doch in ihrem anthropozentrischen Humanismus. Aber zumindest einige Motive aus jenen Staats-Utopien wiederholen sich durchaus: so die Faszination durch Technik und Wissenschaft, die optimistische Gewißheit des revolutionären Veränderungswillens und schließlich auch der Vorrang des wiederum egalitären «Ganzen» gegenüber den Individuen.

Die Grenzen eines Zeitalters

Ähnlich wie bei Futuristen und Faschismus in Italien läßt sich auch in den Utopien der russischen Avantgarde eine Affinität zu totalitären Aspekten des Leninschen Kommunismus kaum übersehen, so heikel ansonsten auch die internen Beziehungen waren.⁷ Sie wirft ein schillerndes Licht auf das weite Feld der Ästhetisierung des Politischen; fataler noch wirkt sich die anti-

⁶ Eine nicht nur im Umfang bisher einzigartige Übersicht dieser Kunst der russischen Avantgarde bietet (neben einem ausgezeichneten Katalog) gegenwärtig die Ausstellung «Die große Utopie» – Russische Avantgarde 1915–1932» in der Kunsthalle Schirn in Frankfurt a. M.

⁷ Die Beziehungen sind im einzelnen noch nicht ausreichend geklärt. – Einige Gruppen der Avantgarde blieben ihren eher unpolitisch-anarchistischen Ursprüngen treu: Rodtschenko als «ästhetischer Gesellschaftsingenieur» wollte hingegen eine gleichberechtigte Organisation der Künstler, neben Wissenschaftlern, Politikern oder Ökonomen; El Lissitzky plante eine selbständige Kunstpartei mit eigenem ZK; in der Stalinzeit wurden, neben kollaborativen Versuchen, auch eine Reihe von Avantgardenkünstlern erschossen oder deportiert; 1932 ordnete Stalin die Auflösung bzw. die Gleichschaltung aller separatistischen Gruppen an.

Ein Gegenstand öffentlicher Kontroversen

Zur Seligsprechung von Josemaría Escrivá de Balaguer

Historische Ereignisse werden genau dann zum Gegenstand öffentlicher Meinung, wenn sie über ein allgemeines Interesse hinaus kontroverse Meinungsäußerungen provozieren und innerhalb der Gesellschaft Gegensätze hervorrufen. Das Opus Dei gehört zu jenen katholischen Institutionen, die in unserem Jahrhundert die innerkirchliche öffentliche Meinung sehr beschäftigt haben. Seine Geschichte war von häufigen Polemiken

individualistische Vision jenes transhumanen «Ganzen» aus, seine geschlossene Totalität, deren Vereinheitlichungszwang nicht zufällig dem theoretischen Ideal von widerspruchsfreier Identität korrespondiert; in der marxistischen Version hieß sie «Einheit von Theorie und Praxis».

An diesen Utopien wiederholt sich so eine Ambivalenz von Aufklärung und Moderne. Denn weder gegen die Idee einer gerechten, gleichen und herrschaftsfreien Gesellschaft noch gegen eine utopisch glückende Einheit von Kunst, Wissenschaft und Leben läßt sich ernstlich etwas einwenden. Im Gegenteil, ohne solche Visionen, spekulative Hoffnungen und Tagträume vom besseren Leben stirbt alle soziale Phantasie am Dogmatismus des Faktischen, wofür die marxistische Utopiekritik ein beredtes Beispiel bietet – aber beileibe nicht nur sie. Auch die Verheißung von Konsumparadiesen verwechselt Utopie mit Schlaraffenland, und die Melancholien eines ästhetisch luxurierenden Postmodernismus verströmen das narzißtische Aroma des unglücklichen Bewußtseins à la Hegel oder Kierkegaards «verzweifelt man (nicht) selbst sein wollen». Schließlich hat die plane Reduktion gesellschaftlicher Perspektiven auf bloße funktionale Systemrationalität unverhofft einen Adventismus in Form überall aufblühender fundamentalistischer Gegenkulturen erzeugt. Gute Gründe sprechen dafür, daß sie weniger auf technische Modernisierungszwänge reagieren als vielmehr auf das Scheitern der modernen säkulareren Heilsversprechen.⁸

Utopien haben mit allen Idealen des Guten gemein, daß sie weder Glück noch Sinn erzwingen können. Sie verdanken sich historisch spezifischen Defiziten und entwickeln menschenfreundlichere Hoffnungsbilder gegen sie; als solche aber teilen sie auch noch die Schranken ihres Zeitalters. Das zeigt sich überall dort, wo man sie *unmittelbar* zu realisieren suchte und sie dann gerade von dem stigmatisiert blieben, *gegen* das sie erst entworfen worden waren. Ihr Überschwang konnte sich deshalb auch in jeder technisch-politischen Instrumentalisierung nur pervertieren. Man wird also betonen müssen, daß die Bedeutung von Utopien in ihrer Nichtwirklichkeit besteht.

Die These vom «Ende der Utopie» besagt dann zunächst nur, daß ein historisch bestimmter Typus von Utopien gescheitert ist, weil man ihre Realisierung übers Knie zu brechen versucht und sie mit den gegebenen Mitteln identifiziert hat. – Sie kann auch meinen, daß man keine Utopien mehr benötige, weil es nicht mehr am faktischen Potential für das noch ausstehende gute Leben fehle, sondern an entsprechenden politisch-ökonomischen Präferenzen.⁹ – Schließlich kann sie besagen, daß wir nunmehr glücklicherweise utopische Wünsche überhaupt entbehren könnten. Das implizierte freilich die Überzeugung, unsere Wirklichkeit sei auch schon alle Wahrheit – eine Prämisse, die dem Utopischen viel Plausibilität zurückgibt.

Werner Post, Bonn/Dortmund

⁸ Vgl. dazu G. Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch.* München und Zürich 1991.

⁹ So etwa H. Marcuse, *Das Ende der Utopie.* Frankfurt a. M. 1980, S. 10ff. – Der Text bezieht sich auf eine Debatte aus dem Jahr 1967 in Berlin. Herbert Marcuse folgt darin zwar der Marxschen Utopie-Kritik, will aber «auch die Möglichkeit eines Weges des Sozialismus von der Wissenschaft zur Utopie... ins Auge fassen».

begleitet. Die Ankündigung der Seligsprechung seines Gründers Josemaría Escrivá de Balaguer für den 17. Mai 1992 hat in deren langen Reihe die bislang letzte hervorgerufen.¹

In Spanien ist die Auseinandersetzung besonders intensiv. Rundfunk, Presse und Fernsehen haben über die Seligspre-

¹ G. Rocca, *L'Opus Dei. Appunti e documenti per una storia.* Rom 1985, S. 235.

chung informiert und durchwegs kritische Stellungnahmen gegen die Seligsprechung veröffentlicht. Nur 17 Jahre nach dem Tode von Josemaría Escrivá de Balaguer wird sie als *verfrüht* angesehen. Man spricht von *Manipulationen*, und zusätzlich wird gesagt, daß eine Seligsprechung von Escrivá de Balaguer *nicht gerechtfertigt* sei. Diese Diskussion überrascht nicht. Spanien ist das Herkunftsland des Opus Dei wie auch seines Gründers Josemaría Escrivá de Balaguer. Es gibt noch ziemlich viele Leute, die mit Escrivá direkten Kontakt hatten. Darum haben sie eine eigenständige Meinung, die von historischen und hagiographischen Verklärungen noch unberührt ist. Das Opus Dei seinerseits versucht durch Publikationen und seine Pressestelle wohlwollende Meinungen zu verbreiten. Zuweilen interpretiert das Opus Dei diese Kritiken so, daß damit Vorbehalte gegenüber dem Werk bis einschließlich Diffamierungskampagnen auf dessen Gründer übertragen werden.²

Der folgende Beitrag verfolgt keine theologischen Absichten. Er möchte sich auf eine Analyse der öffentlichen Meinungen beschränken. Indirekt berührt es aber das Thema der «kirchlichen Rezeption». In der frühen Kirche gab es Heiligsprechungen durch die Akklamation der Gemeinde. Vielleicht mag es das auch noch heute geben. Aber ist es in diesem Fall auch so? Zu Beginn muß man daran erinnern, daß «Seligsprechung» ein Begriff ist, der heute außer Kraft gesetzt ist, und der im neuen Kirchenrecht von 1983 nicht mehr erwähnt wird. Strenggenommen kann einem Verstorbenen nur nach einer offiziellen Anerkennung durch die Kirche öffentliche Verehrung zuteil werden, und zwar nachdem sich nach einer Prüfung sein Leben als beispielhaft erwiesen hat. Wenn er nicht das Martyrium erlitten hatte, ist außerdem zur Bestätigung ein Wunder erforderlich.

Eine übereilte Seligsprechung

Verständlicherweise hatten sich viele Anhänger des Opus Dei dafür eingesetzt, daß sein Gründer schnell zu den Ehren der Altäre erhoben wird. Konsequentermaßen wünschten sie, daß die Kirche ihn öffentlich selig erkläre, denn dies bedeutet auch unter anderem zumindest indirekt eine neuerliche Bestätigung seines «Werkes», d. h. des Opus Dei.

Nach Angaben des Opus Dei haben zu den 6000 Antragsstellern hinzu 69 Kardinäle, 241 Erzbischöfe, 987 Bischöfe, 41 Obere von Orden und Kongregationen um die Seligsprechung von Josemaría Escrivá de Balaguer gebeten. Sie stammen aus rund 100 verschiedenen Ländern (vgl. Palabra XII, 1991, S. 658). Ohne eine gezielte Strategie ist es unmöglich, eine so große Zahl Unterschriften von Personen zu erhalten, die den Gründer des Opus Dei nicht gekannt haben.

Warum diese Eile, und warum diese Pression? Befürchtet das Opus Dei, daß auf Papst Johannes Paul II. ein anderer Papst folgt, der ihm weniger gut gesinnt ist? Will das Opus Dei die erste Institution sein, die einen Seligen nach den neuen Normen des Vatikans haben will? Josemaría Escrivá de Balaguer verfolgte das Ziel, daß seine Gründung das erste Säkularinstitut überhaupt sei. Sehr schnell änderte er aber dies, denn er war der Überzeugung, daß Institutionen dieser Art nicht hinreichend säkular waren. Nach dessen Tod war es der Wille seines Nachfolgers Alvaro del Portillo, daß das Opus Dei die erste Personalprälatur wird. Muß ein solches Bestreben, in jedem Fall den ersten Platz einzunehmen, den Seligsprechungsprozeß nicht belasten?

Die Auswahl der Prozeßzeugen

Die Dokumentation, die das Opus Dei veröffentlicht hat, beantwortet nicht jene entscheidenden Vorbehalte, die von einigen Medien gegen die Vorgangsweise der Auswahl der Zeugen für den Seligsprechungsprozeß geäußert wurden.

Nach den Normen für Kanonisierungen der Apostolischen Konstitution «Divinus perfectionis magister» (AAS 75 [1983] S. 349–355) gibt es zwei Arten von Zeugen: Zeugen von Amtes wegen und Zeugen, die durch den Postulator benannt werden. Es ist offenkundig, daß einige der Zeugen des Prozesses Mitglieder des Opus Dei sein müssen, denn diese müßten den Gründer ja besonders gut kennen. Auffällig aber war die Disqualifizierung jener Zeugen, die aufgrund ihrer Gewissensüberzeugung ein gegenteiliges Zeugnis abzulegen die Absicht hatten.³

In der Fernsehsendung «La Clave» (vom 7. Februar 1992), eine der meist gesehenen Sendungen in Spanien, konnte B. Vedrines, Priester des Opus Dei und Vizepostulator des Prozesses in Spanien Carlos Albás, einem Neffen von Escrivá de Balaguer, nicht die Frage beantworten, warum er als Zeuge nicht zugelassen wurde. Carlos Albás fügte außerdem noch hinzu, daß die von Rafael Pérez OSA, dem Promotor fidei (d. h. Kirchenanwalt), in der Zeitschrift «Epoca» (Nr. 363 vom 10. Februar 1992, S. 16) gemachte Aussage falsch sei, daß er seinen Onkel nicht gekannt hätte, und daß er Ressentiments ihm gegenüber hätte. Abschließend bekräftigte er, daß er nur die Legendenbildung um seinen Onkel zerstören wollte und die ganze Wahrheit sagen wollte, wie sie ihm über dessen Beziehungen zu seinen Familienangehörigen bekannt sei. Ebenso wenig wurde der international bekannte Architekt Miguel Fisac als Zeuge zugelassen. Er war einer der ersten jungen Männer, die in das Opus Dei eintraten, und er machte bekannt, daß er von Escrivá de Balaguer unter Druck gesetzt wurde, das Opus Dei nicht zu verlassen. Alvaro del Portillo, damals Sekretär von Escrivá de Balaguer und heute Bischof der Personalprälatur, hat sich für diese Pression entschuldigt. Auf gleiche Weise wurde Maria Augustias Moreno, ehemals als junge Frau eine der Leiterinnen des weiblichen Zweiges des Opus Dei, von vornherein nicht als Zeugin zugelassen. Nach ihrem Weggang vom Opus Dei hatte sie in einem Buch den Prozeß ihres Austrittes und ein entlarvendes Bild des Gründers dargelegt. Legendenbildungen um die Person von Escrivá de Balaguer finden sich vor allem in den mehr oder weniger offiziellen Biographien, die im Verlag des Opus Dei Rialp (Madrid) veröffentlicht wurden, und die weit verbreitet sind. Wenn man diese Bücher mit den Biographien anderer Herkunft vergleicht, hat man den Eindruck, zwei verschiedene Personen vor sich zu haben. Hagiographie und Biographie klaffen auseinander.⁴

Ein beispielhaftes Leben?

Jedermann anerkennt in Escrivá de Balaguer eine Führerpersonlichkeit mit einer außergewöhnlichen Ausstrahlungskraft, d. h. einem Führungsanspruch, der keinen Widerspruch zuläßt. Außerdem steht sein beispielhaft frommes Priesterleben außer Frage. Niemand, der sich damit beschäftigt, kann die Gültigkeit seiner Intuition leugnen: die Heiligung des säkulareren Lebens in der Welt von heute zu fördern. Dies alles wird im Augenblick nicht in Zweifel gezogen.

Das Problem bricht auf, wenn man sein Leben und seine Methoden prüft. Zu jenen, die von seiner heroischen Tugend-

³ Vgl. J. Prieto, Un santo contrarreloj. Tra un proceso «anómalo», el fundador del Opus Dei gana a tres papas la carrera de la beatificación, in: El País. Domingo, vom 12. April 1992, S. 1–4. Prieto bringt auf S. 3 die Liste der Prozeßzeugen, sowohl der in Rom (26 Zeugen, davon 15 vom Opus Dei und zwei ehemalige Mitglieder des Opus Dei) wie in Madrid (60 Zeugen, davon 30 vom Opus Dei und sieben ehemalige Mitglieder).

⁴ Vgl. P. Berglar, Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá. Salzburg 1983; spanisch in 5. Auflage, Madrid 1989; S. Bernal, Apuntes sobre la vida del fundador del Opus Dei. 1991, S. 392; A. Vázquez, El fundador del Opus Dei. 1985, S. 432; F. Gondrand, Al paso de Dios. 1982, S. 214; A. Sastre, Tiempo de Caminar. 1990, S. 704; L. Carandell, Vida y milagros de Monsenor Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei. Barcelona 1975, S. 211; A. Moncada, Los hijos del padre. Barcelona 1977, S. 253; Maria A. Moreno, Anexo a una historia, Barcelona 1976, S. 241.

² J. Urteaga, Itinerario de una canonización. Madrid 1992, S. 127.

haftigkeit sprechen, kommen jene, die ihm Machtstreben, menschlichen Ehrgeiz und Hinneigung zu materiellen Gütern – dies alles unvereinbar mit einer evangeliumsgemäßen Beispielhaftigkeit – vorwerfen. Solche Vorbehalte werden sehr konkret formuliert. Vor allem geht es einmal um den Namen des Gründers: eigentlich heißt er José María Escrivá Albás, und so erscheint sein Name auch in den ersten Dokumenten. Später änderte er ihn in Josemaría Escrivá de Balaguer. Niemand kennt mit Gewißheit die Gründe für diese Änderungen, die eine adlige Herkunft andeuten sollen, ebensowenig weiß man, warum er 1968 den Adelstitel eines Marqués de Peraltá beantragt hat. Die vom Pressebüro des Opus Dei zugänglich gemachten Dokumente geben auf solche und ähnliche Anfragen keine hinreichende Antwort.

Der Erzbischof von Madrid, Kardinal Angel Suquía sprach in der konservativen Tageszeitung ABC (am 9. Januar 1992) vom heiligmäßigen Leben von Josemaría Escrivá de Balaguer. Den einzigen Hinweis, den er dafür nannte, ist die Gründung des Opus Dei. Der Postulator Flavio Capucci, Priester des Opus Dei, der Escrivá de Balaguer während 11 Jahren in Rom persönlich kannte, schrieb gleichfalls in ABC (am 4. Januar 1992): «Seine ganze Person setzte er zur Erlangung der göttlichen Gnade ein.» Im Zusammenhang mit einer ähnlichen, ebenso abstrakten Aussage wird dann auf ein Zeugnis, unter Nichtberücksichtigung von Experten, die er nicht zitiert, verwiesen. Einige von ihnen sind gleichfalls vom Opus Dei.

Im Buch «Itinerario de una canonización» («Der Weg zu einer Kanonisierung») werden zahlreiche Zeugnisse lobender Art zitiert. Will man sie zusammenfassen, so muß man sagen, daß die überwiegende Zahl von ihnen das Lob für die Person mit dem Lob für das Opus Dei vermischt: die lobenden Äußerungen von Paul VI., Johannes Paul I. und Johannes Paul II. beziehen sich auf das Opus Dei. Über die Person äußern sich lobend: der jetzt im Ruhestand lebende Kardinal F. Marty (Paris), Erzbischof J.M. García (Valencia), Kardinal L. Aponte (Puerto Rico) und D. Miranda (México, D.F.) alle drei inzwischen verstorben, die Kardinäle J.J. Carberry (St. Louis, USA) A. Rossi (Rom) und M. Otunga (Nairobi). Es werden einige einflußreiche Politiker erwähnt. Doch nur R. Barre spricht von der Heiligmäßigkeit von Escrivá de Balaguer. Zu-

mindest fehlt eine alternative Position, denn fast alle diese Gewährsleute vertreten die gleiche spirituelle Einstellung.⁵

Die stärksten Gegensätze kommen in den Aussagen zweier enger Mitarbeiterinnen von Escrivá de Balaguer zum Ausdruck. María del Carmen Tapia war von 1952 bis 1956 und von 1965 bis 1966 Sekretärin des weiblichen Zweiges in Rom. In einer Erklärung gegenüber der Wochenzeitschrift Tiempo (Nr. 509 vom 3. Februar 1992, S. 10–17) kritisiert sie die Schnelligkeit, mit der der Seligsprechungsprozeß durchgeführt wurde, und sie sagt gleichzeitig: «Von uns, die Augenzeugen seines Lebens waren, leben noch eine ganze Reihe, und wir sind der Meinung, daß er Tugenden wie Nächstenliebe und Demut nicht in heroischer und beispielhafter Weise gelebt hat.» Das Gegenteil davon behauptet Encarnación Ortega, Numeraria des Opus Dei und während 35 Jahren in der Nähe von Escrivá de Balaguer, und die erste Frau, die als Zeugin des Seligsprechungsprozesses benannt wurde. In einem Interview, das sie der Journalistin Pilar de Urbano, gleichfalls Mitglied des Opus Dei gab, zeichnete sie das außergewöhnliche Bild des Gründers unter dem Titel «Josemaría Escrivá ist ein Heiliger, kein Mythos» (Epoca Nr. 368 vom 2. März 1992, S. 28–33). Einige ihrer Aussagen sind aber von Carmen Tapia bestritten worden (Epoca Nr. 368 vom 16. März 1992, S. 4).

Die Äußerungen von Gegnern und Befürwortern der Seligsprechung von Escrivá de Balaguer zeigt deutlich, daß seine Person in idealer Weise die Merkmale einer Persönlichkeit in sich vereint, über die sich die öffentliche Meinung polarisiert, und die deshalb dem, was eine unbestrittene Rezeption durch die Kirche erst möglich macht, nicht entspricht.

Keine unfehlbare Äußerung des Lehramtes

Es ist klar, daß die «offizielle» Meinung der Kirche Roms über Escrivá de Balaguer entschieden positiv ist. Trotzdem ist eine Seligsprechung keine endgültige und noch weniger eine unfehlbare Entscheidung. Nach der Meinung vieler Theologen stellt erst eine Heiligsprechung einen definitiven Akt dar. Eine Seligsprechung, von sich aus vorläufig, ist ein erster Schritt auf einem Weg, der fortgesetzt werden kann oder auch damit zu einem Ende kommt. Die Kirche hat außerdem für Seligsprechungen noch nie eine ähnliche göttliche Mitwirkung wie für Heiligsprechungen behauptet. Noch hat Johannes Paul II. bei seinen vielen Seligsprechungen im Verlaufe seines Pontifikates je eine Andeutung in diese Richtung gemacht. Die Seligsprechung von Escrivá de Balaguer gehört nicht nur wegen ihrer Resonanz in der öffentlichen Meinung, sondern auch wegen des vorausgesetzten Kirchenverständnisses zu jenen Streitfragen (quaestiones disputatae), über die man sich nicht nur de facto, sondern auch mit guten Gründen streiten kann.

Manuel Alcalá, Madrid

⁵ J. Urteaga, Itinerario de una canonización. (Vgl. Anm. 2), S. 99–112.

DER AUTOR IST Jesuit und Mitarbeiter mehrerer Zeitungen und Zeitschriften. Der hier veröffentlichte Beitrag beschränkt sich auf die Darstellung der Diskussion zur Seligsprechung von J. Escrivá de Balaguer, wie sie in Spanien geführt wird. Aus dem Spanischen übersetzt von Nikolaus Klein.

Literaturhinweis: Die Referate einer im November 1990 von der Paulus-Akademie in Zürich veranstalteten Tagung über das Opus Dei und seine Institutionen und Beziehungen vor allem in Zürich und in der Schweiz, sind nun erweitert um zusätzliche Beiträge zugänglich: Paulus-Akademie, Hrsg., Opus Dei – Stoßtrupp Gottes oder «Heilige Mafia»? Macht und Einfluß des Opus Dei in der Schweiz und anderswo. Mit Beiträgen von P. Hertel, K. Koch, M. Mettner, A. Rotzetter, P. Schellenbaum, A. Schuler und Sturmius-M. Wittschier. NZN Buchverlag, Zürich 1992, 292 Seiten, SFr. 38.–. Besonders zu erwähnen ist hier der Beitrag von P. Hertel («Intelligent gehorchen, aber blind»), in dem neben einem Glossar zu Opus-Dei-internen Fachausdrücken zum ersten Mal längere Abschnitte aus dem geheim gehaltenen «Vademecum» dokumentiert werden. (Red.)

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann †, 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 Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1992:

Schweiz: Fr. 42.– / Studierende Fr. 30.–
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–
Übrige Länder: sFr. 38.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen

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.