

O ORIENTIERUNG

Nr. 17 58. Jahrgang Zürich, 15. September 1994

ANLÄSSLICH DES IM ALTER von 89 Jahren am 22. April verstorbenen Schweizer Künstlers *Hans Burkhardt* fand am 12. Mai 1994 in Hollywood, in der Kunstgalerie «Jack Rutberg», ein Rückblick auf sein Lebenswerk statt.

Burkhardt war gebürtiger Basler. Mit sechs Jahren kam er ins städtische Waisenhaus. 1924 wanderte er im Alter von neunzehn Jahren in die Staaten aus, wo er zuerst in New York Fuß zu fassen suchte. Dort traf er auf die Kunstmaler Arshile Gorky und Willem DeKoning, die einen tiefgreifenden Einfluß auf seine künstlerische Entwicklung ausübten. Insbesondere Gorky, der ihn in die Technik der abstrakten Malerei einführte, stand ihm sehr nah. Von New York zog Burkhardt 1937 weiter nach Kalifornien, wo er bis zu seinem Tode in Los Angeles in einer von ihm selbst erbauten chaletartigen Villa lebte.

«Meine Seele lebt in diesen Bildern»

«So wie ich lebe, so male ich», pflegte Hans Burkhardt seine Arbeit zu charakterisieren. Eine Aussage, die von allen, die ihm nahestanden und sein waches politisches wie soziales Bewußtsein kannten, vollends bestätigt wird. Wie sein (ihn seit zwanzig Jahren betreuender) Kunsthändler und Freund Jack Rutberg in der Ansprache am 12. Mai betonte, gehört zu Burkhardts herausragendsten Eigenschaften die authentische und engagierte Darstellung zeitgenössischen Geschehens. Wichtiger als das Einnehmen dessen, was in den Staaten seit mehreren Jahren die «politisch korrekte Haltung» (political correctness) genannt wird und oft nur noch als Vorwand zur Verschleierung der wahren Meinung dient, war für Burkhardt der zeitnahe und spontane Ausdruck des Protestes. «Ein Antikriegsbild», antwortete er in einem Interview, «läßt sich nicht Wochen oder gar Jahre nach dem Geschehen malen.» In diesem Punkt war der sonst so sanftmütige, ja schon fast schüchtern wirkende Schweizer Künstler kompromißlos. Hans Burkhardt war selber in schockierend ärmlichen Verhältnissen aufgewachsen. Hunger und harte Arbeit prägten seine Kindheit und seine Jugend. (Daß andere Menschen drei Mahlzeiten im Tag zu sich nahmen, wurde ihm erst bewußt, als er in die Staaten auswanderte.) Diese Erfahrung machte ihn sein ganzes Leben außerordentlich sensibel für Leid, Unrecht und Unterdrückung. Obgleich er nur am Rande an kriegerischen Unternehmungen beteiligt war – er wurde in den vierziger Jahren nur für kurze Zeit von der U.S. Army rekrutiert – und selber nicht direkt darunter zu leiden hatte, begriff er sein Leben als zutiefst durch Kriege gezeichnet, insbesondere durch die beiden Weltkriege, den spanischen Bürgerkrieg, Korea, Vietnam und Kambodscha. In seinen Werken verarbeitete er Bilder des Grauens und der Zerstörung: Schlachtfelder, durch Stacheldrähte abgetrennte Räume, flammende und verschüttete Städte. Am eindrucklichsten ist wohl der Bilderzyklus aus den sechziger Jahren, in dem er erschreckend wirkungsvoll (aus mexikanischen Friedhöfen geborgene) Totenköpfe in düstere Farblandschaften einarbeitete. Die Entdeckung von Massengräbern in Mittel- und Südamerika durch die Medien vorwegnehmend, heben sich diese Schädel architektonisch von ihren Bildflächen ab, als bleibende Mahnbilder gegen weltweites Morden und Martern.

Nach Meinung der ebenfalls an der am 12. Mai abgehaltenen Ehrung beteiligten Kunstprofessorin Ruth Weisberg (University of Southern California) genügte allein dieser Zyklus, um Hans Burkhardt eine unanfechtbare Stellung als eine der größten Autoritäten in der zeitgenössischen amerikanischen Kunstszene zu sichern. Burkhardts Sensibilität für politisches Geschehen, die so weit gehen konnte, Ereignisse im voraus zu erspüren, beschränkte sich nicht auf die neueren Entwicklungen. Hier wäre an sein Bild «Hitlers Tod» (1939) oder an seine frühe, erstaunlich wirklichkeitsnahe Darstellung eines Konzentrationslagers (1942) zu erinnern, zu einem Zeitpunkt, als KZs immer noch als Arbeitslager und nicht als Todesstätten galten. Beeindruckend ist auch Burkhardts Reaktion auf Ereignisse in seiner unmittelbaren Umgebung. 1945

KUNST

«**Meine Seele lebt in diesen Bildern**»: Zum Tode des aus der Schweiz stammenden amerikanischen Malers *Hans Burkhardt* (1904–1994) – Aufgewachsen in ärmlichen Verhältnissen in Basel – Emigration in die USA – Auseinandersetzung mit den Kriegen im 20. Jahrhundert – Konsequente Suche nach Einfachheit in den Formen.

Tamara Albertini, Los Angeles

KIRCHE/GESELLSCHAFT

Félicité Lamennais – Ein Theoretiker der Demokratie: Vom Kritiker der modernen Demokratie zu deren Befürworter – Die Gründung des belgischen Staates als Schlüsselerlebnis – Das Volk als verantwortliches Subjekt seiner Geschichte – Konsenssuche als Ergebnis einer unbeschränkt freien Diskussion – Freiheitsrechte und demokratische Partizipation – Förderer des kooperativen Eigentums – Vollständige Trennung von Kirche und Staat – Fragwürdige Vision einer triumphierenden Kirche – Unterschätzung der Bedeutung des Dissenses für die Wahrheitsfindung.

Andreas Verhülsdonk, Essen

LITERATUR/BRASILILIEN

Der Tod des Malandro: Zu *Chico Buarques* Roman «Der Gejagte» – Der Ich-Erzähler als Überlebenskünstler in der Großstadt – Verkörperung eines Grundtypus der brasilianischen Gesellschaft, des *malandro* – Ein Ausbund von Schlaueit und Schlitzohrigkeit – Die drei Grundtypen der brasilianischen Gesellschaft: «caixas», «renunciador» und «malandro» – Auf den Spuren der brasilianischen Dreigroschenoper – Chico Buarques grundlegende politische Erfahrung aus der Zeit der Diktatur nach 1964 – Moderne Architektur als Mahnmal einer ausgeträumten Illusion der Moderne – Zunehmende soziale Apartheid und die Suche nach einem Fetzen Paradies – Der verlorengegangene gesellschaftliche Ort des Schriftstellers.

Albert von Brunn, Zürich

KIRCHE/LAIEN

Laien im pastoralen Dienst: Zunehmender Priestermangel und pastorale Erfordernisse – Gefahr einer Reduktion der Priester zu bloßen Sakramentenspendern – Eine Studie von *Adrian Loretan* diskutiert den kirchenrechtlichen Status von Laien im pastoralen Dienst – Ein geschichtlicher Rückblick auf die teilkirchliche Entwicklung des Berufs der Laientheologen – Universalikirche Ortsbestimmung in konziliärer Theologie und Kanonistik – Laien können als Nichtkleriker Amts- und Jurisdiktionsträger sein – Fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen als Grundnorm.

Felix Hafner, Basel

«widmete» er Ronald Reagan, der damals als Führer der Schauspielervereinigung in Hollywood eine zwielichtige Rolle gespielt hatte, zwei Bilder: «Studio Scab, Ronald Reagan» (Streikbrecher) und «Reagan, Blood Money». Wie sich erst vor wenigen Jahren herausstellte, hatte Reagan damals als Informant fungiert und die Namen von Dutzenden linksstehender Schauspieler dem FBI preisgegeben.

Burkhardts Werk umfaßt aber nicht nur Schreckensbilder. Es gibt auch andere Bilder, Bilder der Hoffnung, wie etwa die Darstellung der «Befreiung von Paris» (1944), auf der in der Mitte ein hell erleuchteter Raum gleichsam die frühlingsartige Rückkehr zum Leben andeutet und das für Burkhardts Anzei-ge des Grauens so spezifische Rot, das zugleich flammend wie bluttrunken anmutet, an den Rand drängt. Eine weitere Konstante in seinem Werk sind die unzähligen Frauenakte. Vielleicht drückt sich in diesen Akten am stärksten seine konsequente Suche nach Einfachheit aus. Schließlich gibt es die satten, farbenreichen Bilder, in denen Burkhardt seiner Freude an der Natur und ihrer Blütenpracht freien Lauf ließ. Zu diesen Bildern sagte er in einem älteren Interview: «Es ist alles aus der Natur gewonnen, dann mache ich es Stück für Stück zu meinem Eigenen. Weil Gott eine so wunderbare Natur erschaffen hat, brauche ich sie nicht nachzuahmen. Weder kann ich sie nachmachen noch sie besser darstellen.»

Hans Burkhardt, der auch noch in hohem Alter mit immer wieder neuen Bilderzyklen (um nur die letzten zu nennen: «Desert Storm», 1991; «Black Rain», 1993) die Kunstwelt zu

überraschen verstand und inzwischen über ein weltweites Renommee verfügt, wurde 1992 die höchste Auszeichnung zuteil, die einem Künstler in den Staaten vergeben werden kann. Die «American Academy and Institute of Arts and Letters» in New York beehrte ihn mit dem «Award for Lifetime Achievement». Es wäre zu wünschen, daß auch die Schweiz, insbesondere seine Geburtsstadt Basel, die den Künstler bislang mit einer einzigen Einzelausstellung (1965) bedacht hat, etwas zur Würdigung seines Werkes unternähme. Der Vorschlag, zu Burkhardts 90jährigem Geburtstag in Basel eine Werkretrospektive zu veranstalten, stieß auf geringes Interesse. Eine Anfrage des Schweizer Fernsehens über eine Interviewserie kam zu spät, Hans Burkhardt lag bereits im Sterben.

Eine gute Nachricht erreichte den Künstler gerade noch rechtzeitig, nämlich die Planung eines neuen Museums in den Staaten, in dem sein Werk gemeinsam mit dem Œuvre von Gorky und DeKoning vereint sein wird.

Tamara Albertini, Los Angeles-

Hinweise: Hans Burkhardt, Pastels. Jack Rutberg Fine Arts, Los Angeles/Cal. 1984; Hans Burkhardt, The War Paintings. A Catalogue Raisonné. Santa Susanna Press, California State University at Northridge/Cal. 1985; Hans Burkhardt, Paintings 1950–1960. Jack Rutberg Fine Arts, Los Angeles/Cal. 1987; Hans Burkhardt, In Contrast. Catalogue. Jack Rutberg Fine Arts, Los Angeles/Cal. 1988; Hans Burkhardt, Paintings and Pastels 1988–1989. Jack Rutberg Fine Arts, Los Angeles/Cal. 1990; Catastrophe According to Hans Burkhardt. Muhlenberg College, Allentown/Pa. 1990; Cathy Curtis, Hans Burkhardt: «My Soul is in those paintings.», in: ARTnews 91 (1992) No. 5, S. 112f.

Félicité Lamennais – ein Theoretiker der Demokratie

Der Titel klingt kühn, denn er widerspricht dem gängigen Bild des bretonischen Priesters (1782–1854) als eines religiös-prophetischen Denkers, dessen poetisch-visionäre Kraft in einem auffälligen Mißverhältnis zu seinen intellektuell-analytischen Fähigkeiten stehe. Gewiß sind von ihm, wie *Hans Maier* betont, «in Frankreich die stärksten Antriebe zur Begegnung von Kirche und Demokratie ausgegangen»¹ und ist der Einfluß seiner politischen Ideen auf die Entstehung und Gestaltung des belgischen Staates nachgewiesen.² Das romantische Pathos, das seine in Büchern und zahlreichen Zeitungsartikeln niedergelegten Gedanken begleitet, vor allem aber sein politischer und religiöser Wandel vom katholischen Royalisten über den Liberalkatholiken zum demokratischen Sozialisten, vom Propagandisten eines dezidiert ultramontanen Katholizismus zum nicht minder entschiedenen Kirchenkritiker lassen ihn vielen jedoch suspekt erscheinen. Die Ursache dieses Wandels aber liegt nicht in der Wankelmütigkeit seines Charakters, sondern in der Konfrontation seiner unbestechlichen Intellektualität mit dem sozialen und politischen Wandel der postrevolutionären Gesellschaft.

Politische Neuorientierung

Begonnen hatte Lamennais seine publizistische Karriere als entschiedener Kritiker der modernen Demokratie und des Liberalismus. Der gegenrevolutionären Argumentation von *Joseph de Maistre* und *Louis de Bonald* verpflichtet, deutete er schon in seinem ersten Hauptwerk, dem überaus erfolgreichen *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (vier Bände, 1817–1823), die neuzeitliche Emanzipation der Subjektivität als anarchische Auflösung der Gesellschaft und vermochte in den individuellen Freiheitsrechten nur die rechtliche Sanktionierung eines hypertrophen Individualismus mit all seinen Konsequenzen wie die Aufkündigung der gesellschaftlichen

Solidarität und die religiöse Indifferenz zu erkennen. Seinen ganzen Scharfsinn verwandte er in jenen Jahren darauf, die Absonderung und Vereinzelung der Individuen, den Rückzug in die monadenhafte Eigenwelt, den Triumph privater Willkür und des sozialen Egoismus zu beschreiben und die prinzipielle Unmöglichkeit nachzuweisen, auf der Grundlage der Individualrechte mehr als «Marktfreundschaften» im Sinne *Hobbes'* begründen zu können, Beziehungen voller Eigeninteresse, die nur so lange Bestand haben, wie sie ihren Partnern nützlich erscheinen. Diese Kritik, die in unterschiedlichen Variationen, mal unter rechtem, mal unter linkem Vorzeichen die Geschichte der modernen Demokratie bis heute begleitet, mußte um so schärfer ausfallen, als dem Katholiken Lamennais auch der Bestand der Kirche durch die gemeinschaftszerstörende Kraft des Individualismus und der subjektiven Kritik gefährdet schien.

Angesichts dieser Diagnose der postrevolutionären Gesellschaft war es nur folgerichtig, daß Lamennais die Restauration der Bourbonenmonarchie in der Hoffnung begrüßte, das Königtum werde gestützt auf die katholische Kirche den Einfluß des Liberalismus zurückdrängen und «die politische Gesellschaft mit Hilfe der religiösen Gesellschaft wiederherstellen».³ Doch schon 1825 muß er das Scheitern der Restauration erkennen und feststellen, daß der soziale Prozeß, der «alles Stehende und Ständische verdampft» (Karl Marx), unaufhaltsam vorschreitet und die Gesellschaft in einen «riesigen Haufen bindingsloser Individuen» (VII, 82) verwandelt. Er mußte sich der unübersehbaren Tatsache stellen, daß Autorität und Tradition auch der Kirche ihre bindende und verbindende Kraft immer mehr verloren.

Neben der Einsicht in die Unmöglichkeit der Restauration wurde ein politisches Ereignis zum Ausgangs- und Bezugspunkt der politischen Neuorientierung Lamennais', nämlich der belgische *Unionismus*, ein 1828 gegen die autoritäre Politik *Wilhelms I.* geschlossenes Bündnis von Katholiken und Libe-

¹ Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, Freiburg 1988, 188.

² K. Jürgensen, Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts, Wiesbaden 1963.

³ F.-R. de Lamennais, Œuvres complètes I–XII, Paris 1836–1837 (Genève: Slatkine Reprints 1980–1981), hier II, XIX.

ralen, das 1830/31 zur Gründung des belgischen Staates mit einer bald als vorbildlich betrachteten liberalen Verfassung führte. Das Beispiel der belgischen Katholiken, wie auch die Emanzipationsbewegung der Iren und der spätere Novemberaufstand der Polen vermittelten Lamennais einige grundlegende Einsichten. Zum einen war der Ruf nach Freiheit nicht notwendig eine Kampfansage an das Christentum, ermöglichte im Gegenteil der liberale Verfassungsstaat der Kirche jene Autonomie, die ihr die staatskirchlichen Strukturen der europäischen Monarchien verwehrten. Zum anderen war es offensichtlich falsch, die liberalen Freiheitsrechte nur als Rechte zur Trennung und zur Entzweiung zu verstehen, sie konnten vielmehr auch die Grundlage für ein *gemeinsames* Handeln der Individuen bilden. Es mußte möglich sein, die liberalen Freiheitsrechte so zu interpretieren, daß sie mit der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vereinbar waren und daß mit ihrer Hilfe die kommunikativen Bande der Individuen wiederhergestellt werden konnten. Eine von diesen Absichten geleitete Deutung der demokratischen Republik entwickelte Lamennais in seinem 1829 erschienenen Werk *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église* und vor allem in der nach der Julirevolution von 1830 gegründeten Zeitung *L'Avenir* mit dem programmatischen Untertitel *Dieu et la liberté*.

Was Lamennais am belgischen *Unionismus* ebenso wie an der Julirevolution faszinierte, war das gemeinsame Handeln des Volkes zur Durchsetzung und Verteidigung der Freiheitsrechte. In seinen politischen Artikeln verweist er deshalb immer wieder auf dieses gemeinsame Handeln, in dem er keinen auf den revolutionären Moment begrenzten Akt sieht, sondern das normative Fundament der demokratischen Republik: «die auf der Gleichheit der Rechte gegründete und im Namen der gemeinsamen Freiheit proklamierte Union» (X, 175). Konsequenterweise vermeidet er es, von einer *vertikalen* Verpflichtung der Bürger zum Gehorsam gegenüber der staatlichen Gewalt zu sprechen. Denn die *Union* darf weder mit einem Unterwerfungsvertrag im Sinne Hobbes' verwechselt werden, in dem die Bürger ihre Macht auf einen Souverän übertragen in der Erwartung, daß dieser den inneren und äußeren Frieden garantiert, noch mit dem Verzicht auf bestimmte natürliche Rechte zugunsten des Staates unter der Bedingung, daß dieser Leben, Freiheit und Eigentum der Bürger schützt, wie es *John Locke* in seinen *Two Treatises on Government* vorsah. Die *Union* meint vielmehr eine der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vergleichbare, *horizontale* Verpflichtung der Bürger⁴, das gegenseitige Versprechen, «die eigene Freiheit in der Freiheit des anderen zu sehen und zu verteidigen» (X, 310). In diesem Sinne appelliert Lamennais an seine Leser: «Leisten wir uns gegenseitig Hilfe gegen jeden, der unsere Person, unseren Besitz oder eine der Freiheiten, die zu unserem Leben gehören, angreift, als Menschen und als Franzosen. Garantieren wir einander den vollen Besitz (dieser Freiheiten). Schwören wir alle, daß niemand, wer er auch sei, sie ungestraft angreifen darf» (X, 169). Das gemeinsame Interesse an der Durchsetzung und Verteidigung der Freiheit knüpft hier neue Bande zwischen den Individuen, begründet die «brüderliche Union», die «aus dem Vertrauen entsteht, wie das Vertrauen aus dem Respekt vor den gegenseitigen Rechten entsteht» (X, 205). Wenn aber das Vertrauen schwindet, weil das Versprechen gebrochen wird, können auch die beste Verfassung und die republikanischen Institutionen die Zerstörung der Freiheit nicht verhindern.

Im Gegensatz zur Vertragstheorie Rousseaus stiftet die *Union* kein «être collectif», kein identitäres Subjekt mit einem einheitlichen politischen Willen («volonté générale»). Zwar versteht Lamennais sie als Bündnis von Gleichen, nicht jedoch von Gleichgesinnten. Er spricht von der «unendlichen Vielfalt der unterschiedlichen Meinungen, die sich wechselseitig ausschließen, vom Katholiken bis zum Atheisten, vom Juden bis

zum Saint-Simonisten» (X, 237) und vergleicht die demokratische Republik mit einem Haus, das Katholiken, Protestanten, Juden und Muslime (!) gemeinsam bewohnen (X, 175). Aufgrund der Pluralität der Meinungen und Interessen ist es nicht möglich, die Frage, welche Normen und Werte verbindlich sind, im Rückgriff auf einen vorausgesetzten Allgemeinwillen zu beantworten, die Antwort hierauf ist vielmehr das Resultat einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung im Medium der Diskussion, einer Diskussion, die «von allen Beschränkungen frei ist, damit niemand sagen oder denken kann, er sei nicht gehört worden» (IX, 67).

Freiheitsrechte – demokratische Partizipation

Nach der Revolution von 1830 – wie auch später in den Verfassungsdebatten des Jahres 1848 – kommt für Lamennais alles darauf an, daß das gemeinsame Handeln der Bürger rechtlich und institutionell abgesichert wird. So fordert er die Kodifizierung der Freiheitsrechte im Sinne der «gleichen Freiheit für alle» (X, 188), die er von seinem Begriff der *Union* her nicht mehr als Sanktionierung eines hypertrophen Individualismus, sondern als Konnexgarantien versteht, die einen von staatlicher Gewalt unabhängigen Raum öffentlicher Kommunikation und Kooperation konstituieren. Neben der Religionsfreiheit gilt sein besonderes Interesse deshalb der Presse- und Vereinigungsfreiheit, denn Presse und freie Assoziationen erneuern zwanglos die kommunikativen Bande der Bürger, sie schützen seine Rechte vor staatlichen Übergriffen und wirken der dem demokratischen Gleichheitsprinzip innewohnenden Gefahr einer Atomisierung der Gesellschaft⁵ entgegen. Lamennais ermuntert die Leser des *Avenir*, Vereine zum Beispiel zum Schutz der Religionsfreiheit zu gründen, oder er verteidigt nach der Februarrevolution von 1848 das neu entstandene Clubwesen gegen staatliche Beschränkungen mit dem für sein politisches Denken charakteristischen Argument: «Die Freiheit wird nur durch das Zusammenwirken aller Bürger bewahrt, ein Zusammenwirken, das ohne den unablässigen Austausch der Gedanken und Gefühle unmöglich ist.»⁶ In der Bedeutung, die Lamennais der Presse- und Vereinigungsfreiheit für die Demokratie beimaß, konnte er sich durch jene Beobachtungen und Analysen bestätigt fühlen, die *Alexis de Tocqueville* in seinem *Amerikabuch* niedergeschrieben hat.

Wie Tocqueville – und 1848 auch gemeinsam mit ihm in der französischen Nationalversammlung – stritt Lamennais zeit seines Lebens für die Dezentralisierung Frankreichs und die kommunale Freiheit: «die Kommune ist heute das einzige soziale Element, das in Frankreich besteht; von ihr muß man ausgehen, von ihr allein, um lebendige und dauerhafte Institutionen zu gründen» (X, 309). Wie die Vereinigungsfreiheit soll auch die kommunale Selbstverwaltung der Atomisierung der Gesellschaft und der Machtkonzentration entgegenwirken, sollen im Medium demokratischer Partizipation – Lamennais tritt schon 1830 für das allgemeine Wahlrecht ein! – die sozialen Bande erneuert und gestärkt werden. Treffend gibt Tocqueville in seinen *Erinnerungen* die Argumentation Lamennais' in den Verfassungsdebatten des Jahres 1848 wieder: «er zeigte mit großer Kraft, daß eine Republik, deren Bürgern der Sinn (*esprit*) und die tägliche Gewohnheit, sich selbst zu führen, fehlen, ein nicht lebensfähiges Monstrum sei.»⁷ Lebensfähig ist die Demokratie nur, wenn sie in den kleinen sozialen Einheiten verankert ist und die alltägliche Erfahrung demokratischer Öffentlichkeit die Einzelnen vor den anomischen und individualisierenden Tendenzen der modernen Gesellschaft schützt, in denen *Hannah Arendt* bekanntlich die Wurzeln des Totalitarismus entdeckt hat. Deshalb ist die Kommune die

⁵ «Aus der Gleichheit entsteht die Unabhängigkeit, aus der Unabhängigkeit die Vereinzelung» (X, 240).

⁶ Le peuple constituant vom 31. 5. 1848 (Cahiers mennaisiens 3-4/1974, 126).

⁷ Souvenirs, Œuvres complètes 12, Paris 1964, 181.

⁴ Vgl. H. Arendt, Über die Revolution, München 1986, 219-231.

Grundeinheit der Demokratie, muß von ihr her der politische Körper aufgebaut werden, dessen Charakterisierung als «social union of social unions» (John Rawls) Lamennais zweifellos zugestimmt hätte.

Wie sehr Lamennais auch in späteren Jahren seinen demokratischen Prinzipien treu blieb, zeigen seine Überlegungen zur Arbeiteremanzipation, der er sich nach seinem Bruch mit der Kirche (1834) ganz widmete. Ohne seine Ideen hier entfalten zu wollen⁸, soll sein Grundprinzip doch erwähnt werden: die Einführung demokratischer Partizipation in den Wirtschaftssektor. Zum einen fordert er die Arbeiter auf, sich zu vereinen, um als organisierte Macht ihre Rechte und Interessen durchzusetzen. Zum anderen erkennt er in der Konzentration ökonomischer Macht, sei es in den Händen von Privatunternehmen, sei es in den Händen des Staates, eine der größten Gefahren für die politische Freiheit. Er ist deshalb ein entschiedener Kritiker aller derer, die in der Verstaatlichung der Produktionsmittel die Antwort auf die soziale Frage gefunden zu haben meinen. Statt dessen favorisiert er die Bildung von Formen kooperativen Eigentums, das die Arbeiter selbst verwalten, und die Beschränkung der Staatstätigkeit auf Hilfe zur Selbsthilfe.

«Vollständige Trennung von Kirche und Staat»

Sein besonderes Engagement in den Jahren 1829 bis 1831 lag jedoch in der Durchsetzung der Religionsfreiheit, worunter er nicht nur die Freiheit des Individuums, sein Bekenntnis zu wählen, sondern auch die Freiheit und Autonomie der Religionsgemeinschaften verstand. Um letztere zu verwirklichen, forderte er die «vollständige Trennung von Kirche und Staat» (X, 199) nach dem Vorbild der Vereinigten Staaten von Ameri-

⁸ Vgl. zum folgenden Vf., Religion und Gesellschaft: Félicité Lamennais, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1991, 171-181.

Katholische Kirchgemeinde Herz-Jesu, Zürich-Wiedikon

Mit 12 000 Katholiken bilden wir die größte Pfarrei im Kanton Zürich. Das Zürcher Stadtquartier Wiedikon ist von einer sehr vielfältigen Bevölkerung geprägt: junge Familien, ältere Menschen, Ausländer der zweiten Generation usw. Unser junger Pfarrer, ein Vikar mit Teilzeitpensum, eine Sozialarbeiterin, ein Jugendarbeiter und Katechetinnen teilen sich in die anspruchsvolle Seelsorgearbeit. Zur Verstärkung dieses Teams suchen wir

eine Pastoralassistentin/ einen Pastoralassistenten

Das Arbeitsgebiet umfaßt

- Religionsunterricht (Mittel- und Oberstufe)
- Mithilfe in der Jugendarbeit
- Mitarbeit bei der Gestaltung von Gottesdiensten und Pfarreiveranstaltungen
- Familienpastoral
- Begleitung von Pfarreivereinen und -gruppen
- allgemeine Seelsorgeaufgaben

Anstellungsbedingungen und Besoldung richten sich nach den Richtlinien der röm.-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich.

Für weitere Auskünfte wenden Sie sich an Herrn Pfarrer S. Weber, Gertrudstraße 59, 8036 Zürich, Tel. 01/462 18 55.

Ihre Bewerbung richten Sie bitte an den Präsidenten der Kirchgemeinde, Herrn J.-J. Hossmann, Riedmattstraße 4, 8055 Zürich, Tel. 01/462 09 69 (Geschäft).

ka. Diese Trennung ist für ihn nicht nur die Konsequenz der Religionsfreiheit, die durch die staatliche Bevorzugung oder Diskriminierung einer Religionsgemeinschaft verletzt werde, sondern liegt vor allem im Eigeninteresse der Kirche, weil allein der radikale Bruch des gallikanischen Bündnisses von Thron und Altar die politische Funktionalisierung der Religion beende, die er für die Entstehung des liberalen Antiklerikalismus verantwortlich macht (X, 42).

Seinen zahlreichen katholischen Kritikern hält Lamennais entgegen, daß die moderne Freiheit im Christentum selbst ihren Ursprung habe und somit keine Gefahr für den katholischen Glauben bedeuten könne. Die Trennung von Kirche und Staat sieht er in der Tradition des Kampfes um die *Libertas Ecclesiae*, wie ihn schon Papst Gregor VII. (1073-1085), «dieser Patriarch des europäischen Liberalismus» (X, 214), gefochten habe, und um die Freiheit des Individuums in der christlichen Gewissensfreiheit verwurzelt, jener «Freiheit, die das Gewissen über die Willkür des Menschen stellt und es allein Gott unterwirft» (X, 238f). Es ist diese christliche Spannung von Transzendenz und Immanenz, die die Freiheit des Menschen vor jedem irdischen Absolutheitsanspruch schützt.

Wie kein katholischer Denker vor ihm hat Lamennais erkannt, daß die demokratische Republik eine völlige Neudefinition des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft erfordert, weil die Demokratie keiner religiösen Legitimation bedarf (X, 320) und die Kirche folglich nicht mehr der bevorzugte Partner des Staates ist. In der unerschütterlichen Gewißheit, daß der christliche Glaube vor der öffentlichen Vernunft⁹ verantwortet werden kann, empfahl er der Kirche, auf alle staatlichen Privilegien verzichtend und allein auf die eigene Überzeugungskraft vertrauend, in den durch die Freiheitsrechte konstituierten Raum öffentlicher Kommunikation einzutreten, um hier in der argumentativen Auseinandersetzung mit konkurrierenden Überzeugungen ihre Botschaft zu verteidigen und an der Bildung neuer gemeinsamer Überzeugungen mitzuwirken. Auch in der materiellen Verarmung infolge des Wegfalls der staatlichen Priesterbesoldung sah er keine Beschränkung der kirchlichen Wirkungsmöglichkeiten, sondern vielmehr eine spirituelle Bereicherung. «Schöpft freiwillig Kraft aus der Armut, aus dem Leiden», rät er seinen Amtsbrüdern, «und das Wort des armen und leidenden Gottes wird auf euren Lippen seine ursprüngliche Wirksamkeit wiedererlangen» (X, 160). Zu einer so weitreichenden Reform aber war die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts weder fähig noch willens.

Fragwürdiger Triumphalismus

Der Optimismus, mit dem Lamennais der Zukunft der Kirche in der Demokratie entgegenschlug, schlug in einigen Artikeln des *Avenir* in einen wahren Triumphalismus um, der die Eschatologie ekklesial absorbierte. Da der Katholizismus die göttliche Wahrheit ist, folgert er: «muß er notwendig über alle Widerstände triumphieren; (...) und sein Triumph wird um so schneller und größer sein, je vollständiger die Freiheit (verwirklicht) ist» (X, 332). Im Medium freier Diskussion werde der Katholizismus einen dauerhaften, substantiellen Konsens stiften und die Völker Europas und schließlich die ganze Menschheit in der Kirche unter der Autorität des Papstes vereinen (X, 330-337). Folgerichtig sieht Lamennais in den Katholiken «die Avantgarde der Menschheit in der Eroberung der Zukunft» (X, 369).

Der Grund für diesen Triumphalismus ist in einem Leitmotiv seines Denkens zu finden, in der Überzeugung, daß die Antagonismen und Konflikte der modernen Gesellschaft nur religiös im Medium der aus keinem Interesse ableitbaren Liebe aufzuheben sind, daß die Versöhnung der Menschen zwar jedes noch so sanfte Drängen («compelle intrare») in die universale Heilsgemeinschaft ausschließt, aber doch mehr als die gegenseitige Anerkennung als Freie und Gleiche ist.

⁹ Zum Begriff der «raison publique» vgl. ebd., 99-102, 181-184.

Mit dieser Vision der triumphierenden Kirche überschätzte Lamennais allerdings die Möglichkeiten diskursiver Konsensfindung und verkannte die Rolle der Kirche in der demokratischen Gesellschaft. Einen endgültigen und substantiellen Konsens kann es in einer liberalen Gesellschaft deshalb nicht geben, weil die Freiheitsrechte auch das Recht auf Kritik und Dissens einschließen und damit kein Konsens, nicht einmal die Grundlagen der demokratischen Republik selbst vor Kritik und Revision sicher sind. Konsensfindung im Medium freier Kommunikation ist vielmehr ein prinzipiell unabschließbarer Prozeß, der ein letztes Wort ausschließt. Bis zu seinem Konflikt mit Papst Gregor XVI. ignorierte Lamennais, daß die Gewissensfreiheit nicht nur den Autoritätsanspruch des Staates, sondern auch den der Kirche relativiert und die Freiheitsrechte nicht nur die kirchliche Autonomie ermöglichen, sondern als Rechte zur Dissoziation auch ein potentieller Sprengsatz für religiöse Gemeinschaften sind. Diese dissoziativen Momente der modernen Freiheit und ihre sozialen Folgen liefern katholischen und anderen Antimodernisten bekanntlich die Argumente.

Abgesehen davon, daß der Raum demokratischer Öffentlichkeit aufgrund des Egalitätsprinzips weder die Position einer Lehrmeisterin der Gesellschaft noch die Rolle einer Avantgarde des sozialen Fortschritts kennt, muß angesichts der Pluralität und sozialen Differenzierung moderner Gesellschaften die Frage gestellt werden, ob die Theologie nicht zur Ideologie verkommt, wenn sie das Wissen und die Erfahrung der gesamten Gesellschaft in einer religiösen Synthese zu vereinen und die Totalität sozialer Kommunikation zu beanspruchen versucht.¹⁰ Der Verzicht auf letzte Synthesen ist der Preis der Freiheit, die Lamennais mit einem Argument verteidigte, dessen Gewicht nach den politischen Erfahrungen unseres Jahrhunderts sicher nicht geringer geworden ist: «Wenn sie (die Freiheit) nicht die Herrschaft Gottes errichtet, so bricht sie wenigstens das Joch des Menschen» (X, 188).

Andreas Verhülsdonk, Essen

¹⁰ Karl Rahner sprach von einem «mindestens heute und in Zukunft (...) in eine höhere Synthese gar nicht integrierbaren Pluralismus des Denkens», in: H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, erw. Sonderaufgabe, Freiburg 1985, 53.

DER TOD DES MALANDRO

Chico Buarques Roman «Der Gejagte»

«Der Bus ist eine alte Klapperkiste und fährt überfüllt in die Berge hinauf (...) ich habe Schmuck in den Taschen, sitze auf Steinen, aber ich empfinde die Fahrt als behaglich. Wahrscheinlich weil es regnet (...) die Hände des Kerls sind aus Wachs (...) ich habe noch nie Hände von dieser Farbe gesehen, abgesehen von den gefalteten Händen meines Vaters im Sarg (...). Vielleicht sollte ich schreien, weglaufen, den Bus anhalten lassen, aber hier stört sich keiner daran, daß neben mir ein Leichnam sitzt.»¹

Die Fahrt im Bus von Rio de Janeiro zum *sítio*, dem alten Landgut der Familie, könnte als zentrales Motiv über diesem zweiten Roman² des brasilianischen Sängers und Schriftstellers *Francisco Buarque de Hollanda* stehen, den alle Welt als Chico Buarque kennt. Die namenlose Hauptperson, im Text als Aussteiger, Drop-Out und Ausgefippter (59) der Familie bezeichnet, geistert durch eine Welt totaler Kommunikationslosigkeit: Er ruft seine Mutter an, sie nimmt zwar den Hörer ab, reagiert aber nicht. Immer wieder klingelt das Telephon – sei es in einem Polizeiauto, einer Luxusvilla über der Stadt, in einem Wohnwagen – nur selten nimmt jemand ab. Einsamkeit und Isolation durchziehen diesen Roman von der ersten bis zur letzten Zeile und eine verzweifelte Suche nach den eigenen Wurzeln. Immer wieder steigt der Erzähler in den alten, klapperigen Bus, um auf dem *sítio*, dem Paradies seiner verlorenen Kindheit, einen Lebenssinn zu suchen, doch er findet nur den Tod in Gestalt eines rostigen Küchenmessers. Der einzige Ausweg aus dieser existentiellen Sackgasse scheint die Flucht durch den Straßenschacht des Wahnsinns zu sein, in die vollkommene Selbstentfremdung.

Die Hauptpersonen dieses Buches – der Erzähler, seine Schwester, sein Schwager und die Ex-Frau – sind unfähig, sich oder einen anderen Menschen zu lieben: schnell, schnell, eine Dusche, rasieren und weiterhasten scheint ihr Schicksal zu sein. Das in die Enge getriebene, verkrampfte Individuum hat die Fähigkeit zu lieben verloren. Jedes Gleichgewicht scheint der Gesellschaft, in der sich diese Schatten bewegen, abhanden gekommen zu sein. Es gibt keine Familie mehr, keine

Freundschaft, keine Autorität.³ Der herumgebeutelte Mensch sucht verzweifelt nach einem Moment der Ruhe und der Sammlung und findet Entspannung bestenfalls im Grabesfrieden, in der letzten Stille, die ihn jedoch nicht mit sich selbst zu versöhnen vermag.⁴

Der Ich-Erzähler wird kaum je beschrieben, er ist gefangen in seinem Ich. Das einzige, worauf seine Umgebung achtet, sind Äußerlichkeiten, vor allem seine Kleidung: die alten, drekgigen, matschigen Turnschuhe, die er am Ende von sich wirft, sind das Zeichen seines Außenseiterdaseins. Die einzige menschliche Beziehung verbindet ihn mit seiner Schwester, die ihm regelmäßig Geld zusteckt, ihn irgendwie gern zu haben scheint und für ihn erreichbar ist. Die andere Bezugsperson – der einzige Freund – ist verschwunden. Die Mutter ist stumm. Der Ich-Erzähler, ein Trickster und Überlebenskünstler der Großstadt, hält sich mit Gaunereien, Diebstahl und Bettelei über Wasser. Er gemahnt an einen Archetypen der brasilianischen Gesellschaft, den *malandro*⁵, Pffikus der Gesellschaft, dessen Aufgabe es ist, zwischen Herren und Sklaven, Ober- und Unterschicht zu vermitteln. Sein Zeichen ist die Schlitzohrigkeit und Schlauheit, mit der er in das Bewußtsein der Mächtigen eindringt, ihre schwache Stelle findet und für sich zu nutzen versteht. Was ist davon im heutigen Brasilien und seiner Literatur geblieben?

Troika einer Kolonialgesellschaft

In seiner klassischen Abhandlung über den Karneval von Rio de Janeiro unterscheidet der Soziologe Roberto da Matta⁶ drei Grundtypen der brasilianischen Gesellschaft: Da ist zunächst der *caxias*, benannt nach dem Begründer der Armee, Luis Alves de Lima e Silva, *Duque de Caxias* (1803–1880). Im

³ José Cardoso Pires, *Uma peregrinação alucinada*, in: *Jornal de letras, artes e ideias* 11 (1991) Nr. 489, S. 9.

⁴ Adélia Bezerra de Meneses, *Desenho mágico. Poesia e política em Chico Buarque*. Hucitec, São Paulo 1982, S. 1. 87f.

⁵ Das Wort *malandro* stammt aus dem Italienischen und bezeichnet einen Vagabunden und Spitzbuben. Es taucht im 16. Jahrhundert in der portugiesischen Sprache auf. Siehe Antônio Geraldo da Cunha, *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1982, S. 491.

⁶ Roberto da Matta, *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Guanabara, Rio de Janeiro 1990, S. 219–247; englische Übersetzung: *Carnivals, rogues and heroes. An interpretation of the Brazilian dilemma*. University of Notre Dame Press, Notre Dame/IN. 1991.

¹ Chico Buarque, *Der Gejagte*. Roman. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Karin von Schweder-Schreiner. Hanser, München 1994, 144 Seiten, ca. DM 29,80, hier S. 67f.

² Der erste Roman wurde nie übersetzt: Chico Buarque, *Fazenda Modelo. Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro 1974.

Volksmund steht er für den gesetzestreuen Bürger, der sich immer korrekt benimmt und hofft, Brasilien auf den Weg der Moderne und Zivilisation zu bringen. Seine Attribute sind bürokratische Kompetenz, Zuverlässigkeit und ein gutgläubiger Patriotismus. In der brasilianischen Gesellschaft, in der Anspruch und Wirklichkeit wie eine Schere auseinanderklaffen, wird der *caxias* unweigerlich zum Gespött, zur Witzfigur, die an etwas glaubt, was es gar nicht gibt. Er wird zum Opfer der Schlitzohren, die seine Gutgläubigkeit und Staatstreue auszunützen wissen.

Der zweite Archetyp ist der *renunciador*, der Verzichtende. Das klassische Beispiel dieses Dramas in der Geschichte des Landes ist *Padre Cícero* (Cícero Romão Batista, 1844–1934), ein Mystiker und Fürsprecher der armen Massen des Nordostens, die ihn bis auf den heutigen Tag als den «Heiligen von Juazeiro do Norte» verehren. Der Millenarist verzichtet auf den Glanz der Welt und befolgt das christliche Gebot von Armut, Keuschheit und Gehorsam – ein mittelalterliches, kontemplatives Ideal. Seine Hoffnung liegt auf der Zukunft, die eine bessere Welt ohne Ausbeutung, Sünde und Gewalt bringen soll. *Padre Cícero* steht für das christliche Ideal in Brasilien, das zu den Inquisitionsprozessen des 18. Jahrhunderts gegen ketzerische Priester, zu den großen Aufständen im Hinterland (Canudos, 1896–1897) und zur Befreiungstheologie geführt hat.

Neben *caxias* und *renunciador* kennt das soziale Drama Brasiliens noch einen dritten Grundtypen, der vermittelt, zwischen Oben und Unten steht, weder auf die Welt verzichten noch sich mit der Macht identifizieren will. Es ist der *malandro*, Schlitzohr und Trickster, der seine vollendete Form im Roman *Macunaima* von Mário de Andrade⁷ gefunden hat. Der *malandro*, ein durchtriebener Pffikus und listiger Schlauberger ohne jede Skrupel, hat sich in der Volkslegende des *Pedro Malasartes*⁸ verewigt. Der Mythos des *Malasartes*, eines armen Schluckers aus dem Nordosten, der Hungerregion Brasiliens, steht für den Landarbeiter, der nicht findet, was er sucht – einen anständigen Brotherrn, der ihn gut behandelt und gerecht bezahlt, so daß er von seiner Arbeit leben kann. Die Welt des *Malasartes* kennt viele Arme und nur einen Reichen – den Großgrundbesitzer.⁹ Der Schlaukopf aus dem brasilianischen Nordosten zieht es vor, seine Arbeitskraft für sich zu behalten. Er versteht es, die Macht des Schwachen zu nützen, die Sprache der Mächtigen zu unterhöhlen, indem er vorgibt, Befehle zu befolgen, sie dann aber in ihr Gegenteil verkehrt.

Die Troika der Kolonialgesellschaft Brasiliens kennt drei Formen der Zeit: Während der *caxias* der Autorität und Gesetzestreue und damit der Vergangenheit verhaftet ist und der Millenarist (*renunciador*) auf eine utopische Zukunft blickt, lebt der Schelm und Trickster in der Gegenwart, von Tag zu Tag und von der Hand in den Mund.¹⁰

Der Begriff *malandro* verweist auf einen Müßiggänger, Vagabunden und Nichtsteuer, der seinem Gegenüber Vorteile entlockt.¹¹ Seine bevorzugten Opfer sind die Herren der Macht, zu denen er in dialektischer Beziehung steht, ihnen allerlei Gefälligkeiten ablistet und dabei hinter alle Gesetze, Normen und moralischen Vorstellungen ein dickes Fragezeichen setzt. Der *malandro* ist ein sozialer und moralischer Grenzgänger zwischen dem rechtschaffenen Bürger und dem Banditen. Durch allerlei Schliche dringt er ins Unbewußte der Mächtigen ein und erreicht kurzfristig, was er will. Er ist eine zynische,

amoralische Figur, Symbol einer Gesellschaft, die unfähig ist, ihre selbstgesetzten moralischen Normen zu erfüllen.

Neben Volkslegenden und Volksbüchern ist der *malandro* auch ein Topos der brasilianischen Literatur: Bei Ariano Suassuna (1958)¹² ist es *João Grilo*, ein armer Bäckerlehrling mit gelber Haut – Zeichen seiner Feigheit und Durchtriebenheit – der dank zahlreichen Tricks und ohne jeden Anflug von Gewissensbissen in einer feindlichen Gesellschaft obenaufschwimmt. Er wird damit zum Sprecher der Volkskultur des brasilianischen Nordostens.

Wie die brasilianische Gesellschaft selbst, so wandeln sich auch ihre Archetypen. Der *malandro* – eine Randfigur der ländlichen Kolonialgesellschaft zwischen weißen Herren und schwarzen Sklaven – wird zum Städter, Teil der Gesellschaft, die sich von Portugal unabhängig macht, ohne an den Strukturen etwas Wesentliches zu verändern. Die bekannteste Verkörperung des städtischen *malandro carioca* aus dem Rio de Janeiro des 19. Jahrhunderts ist *Leonardo Filho*, Hauptfigur des Romans *Memórias de um sargento de milícias* (Memoiren eines Feldwebels, 1852/1853) von Manuel Antônio de Almeida.¹³ Leonardo Filho ist ein Überlebenskünstler, der zwischen der bürgerlichen Ordnung und der Unterwelt Rios hin- und herpendelt. Die Stadt ist für Leonardo Filho ein moralisches Niemandsland, in dem die Übertretung bürgerlicher Normen nur eine Nuance, eine niedrige Schwelle zwischen Gesetz und Verbrechen darstellt, ein Universum der korrosiven Toleranz, in dem der listenreiche Filou überleben kann, ohne zu arbeiten.¹⁴ Was macht Chico Buarque aus der Figur des *malandro*? Er verwandelt ihn in den tragikomischen Helden der *Opera do Malandro*.¹⁵

Auf den Spuren der brasilianischen Dreigroschenoper

«Und der Haifisch, der hat Zähne
Und die trägt er im Gesicht
Und Macheath, der hat ein Messer
Doch das Messer sieht man nicht»¹⁶

Der Auftakt der *Dreigroschenoper* von Bertolt Brecht und Kurt Weill wird von Chico Buarque ins Rio de Janeiro des Jahres 1943 verlegt, ins volkstümliche Lapa-Viertel unter Schmuggler, Prostituierte und korrupte Polizisten. Die Figur des Schlitzohrs spaltet sich in einen Dichter, *João Alegre*, und den Chef der Schmugglerbande, *Max Overseas*. Beide tragen das traditionelle Kostüm des *malandro carioca*, des Schlitzohrs der damaligen Hauptstadt – weichen Hut, weißen Anzug, weiße Krawatte.¹⁷ Die Eröffnungsszene zeigt das Schlitzohr in einem Café. Er trinkt seinen Zuckerbührschnaps und verschwindet, ohne die Zeche zu bezahlen. Der Kellner greift in die Kasse des Café-Besitzers, um sich schadlos zu halten. Korruption und Dieberei steigen Stufe um Stufe höher und führen schließlich zum Kollaps der Nationalbank, *Banco do Brasil*. Die USA verbieten ihren Soldaten, Zuckerbührschnaps zu trinken, und die ganze Kette der Abhängigkeiten geht den Weg zurück bis zum Kellner, dessen Monatslohn eingefroren wird. Wütend stürzt sich dieser auf den *malandro*, der verhaftet, verurteilt und hingerichtet wird – genau wie in Brechts Dreigroschenoper. Das brasilianische Schlitzohr, koloniales Pendant zu Mackie Messer, erscheint als Schnittpunkt einer Gesellschaft, die die Mehrheit des Volkes ins gesell-

⁷ Mário de Andrade, Der Held ohne jeden Charakter. Aus dem Portugiesischen von Curt Meyer-Clason. Frankfurt/M. 1982.

⁸ Luís da Câmara Cascudo, Pedro Malasartes, in: Dicionário do folclore brasileiro. Melhoramentos, São Paulo 4a ed. rev. e aum. 1979, S. 457f.

⁹ Duarte Mimoso-Ruiz, Le personnage populaire du *malandro* dans le théâtre luso-brésilien, in: Figures théâtrales du peuple. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1985, S. 127–148.

¹⁰ Roberto da Matta, Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do drama brasileiro. Guanabara, Rio de Janeiro 1990, S. 247.

¹¹ Vgl. Roberto Goto, Malandragem revisitada. Uma leitura ideológica de «Dialética da malandragem». Pontes, Campinas, SP 1988, S. 11ff.

¹² Ariano Suassuna, Das Testament des Hundes oder das Spiel von Unserer Lieben Frau der Mitleidvollen. Aus dem Portugiesischen von Willy Keller. Berlin 1962.

¹³ Manuel Antônio de Almeida, Memórias de um sargento de milícias. Ultramar, Lisboa 1944.

¹⁴ Antônio Cândido, Dialética da malandragem, in: O Discurso e a cidade. Duas cidades. São Paulo 1993, S. 19–54.

¹⁵ Chico Buarque, Opera do Malandro. Cultura, São Paulo 1978.

¹⁶ Bertold Brecht, Die Dreigroschenoper (edition suhrkamp, 229). Frankfurt/M. 1974, S. 7.

¹⁷ Duarte Mimoso-Ruiz, Le personnage populaire du *malandro* dans le théâtre luso-brésilien, in: Figures théâtrales du peuple (vgl. Anm. 9), S. 139–147.

schaftliche Aus treibt und dabei einer Inflation von Gaunereien, Hochstapeleien und Erpressungen auf allen Ebenen Vorschub leistet. Ihr einziger Kitt ist die Macht des Geldes: In der ersten Szene ist ein Zehn-Cruzeiros-Schein mit dem Bild des Diktators *Getúlio Vargas* (1883–1954) zu sehen. In der letzten Szene wird er von einem Zwanzig-Cruzeiros-Schein abgelöst. Die eigentliche Macht liegt jedoch anderswo – beim Dollar.¹⁸ Der klassische *malandro* verschwindet nach und nach. Es ist in der Gesellschaft kein Platz mehr für den listigen Müßiggänger. Die Erfolgreichen beginnen zu arbeiten, steigen ins Import-Export-Geschäft ein – so der Schuggler *Max Overseas* – und verbinden Zuhälterei und Schiebereien zu einem lukrativen Geschäft. Der volkstümliche Müßiggänger mit weißem Hut, weißem Anzug und zweifarbigen Schuhen wird zur verwesenden Leiche, die am Ende vom Chor verspottet wird – eine Allegorie der Fremdbestimmung.¹⁹

Die vermittelnde Instanz des Schlitzohrs – Verkörperung der Volkskultur bei Ariano Suassuna und Mittler zwischen Ober- und Unterwelt der Großstadt bei Manuel Antônio de Almeida – verliert in der brasilianischen Dreigroschenoper des Chico Buarque jede Funktion. Er wird zum Stolperstein, zur verwesenden Leiche, zum lästigen Hindernis, zum Abbild einer Gesellschaft, die sich selbst nicht mehr im Spiegel sehen will, sondern dem Hirngespinnst der Moderne um jeden Preis nachjagt. Das Schlitzohr ist nur noch Hemmschuh im Getriebe des modernen Brasilien, das Angst vor sich selbst hat. Sein Platz in dieser von der Chimäre der Moderne beherrschten Welt ist der Friedhof der Namenlosen, Drama des *Gejagten* in Chico Buarques jüngstem Roman.

Roda Viva – Elemente einer dichterischen Identität

Francisco Buarque de Hollanda wurde am 19. Juni 1944 in Rio de Janeiro geboren. Er entstammt einer gebildeten Familie: Von seinem Vater, dem Historiker Sérgio Buarque de Hollanda (1902–1982) erbte er die Leidenschaft für Bücher und ein sicheres Gespür für historische Zusammenhänge. Die Mutter – Maria Amélia Buarque de Hollanda – eine Pianistin – vermittelte ihm die musikalische Sensibilität. In seinem Elternhaus kam er mit den bekanntesten Musikern und Dichtern seiner Zeit in Kontakt. Die Revolution der brasilianischen Volksmusik, die *Bossa Nova* (1958), fand bei ihm zu Hause statt: die Begründer der Bewegung waren mit seiner Schwester Heloísa befreundet. Chico Buarque war ein eifriger Leser russischer, französischer und brasilianischer Klassiker. Aus dem Zusammenleben mit Texten der Weltliteratur und den Kulturschaffenden seiner Zeit entstand ein Multitalent, eine vielseitige künstlerische Persönlichkeit: «Bänkelsänger, Dichter, Liedermacher»²⁰ – diese gängige Formel, mit der Chico Buarque gemeinhin in Verbindung gebracht wird – ist nur bedingt zutreffend. Seine Kultur hat viel breitere Wurzeln.

Aus Rio de Janeiro stammend, verbrachte Chico Buarque zwei Jahre in Italien, bevor sich seine Familie 1946 in São Paulo niederließ. Dort besuchte er das *Colégio de Santa Cruz*, ein Gymnasium der Oberschicht. 1963 immatrikulierte er sich an der Fakultät für Architektur (FAU). Die Universität von São Paulo war zu Beginn der sechziger Jahre ein Vivarium für neue Ideen: Brasília wurde von Oscar Niemeyer aus der Taufe gehoben. Neues war gefragt, Altes wurde über Bord geworfen. Die Universität, die Studentenvereinigungen und die verjüngte Kulturszene boten einem jungen Intellektuellen ungeahnte Möglichkeiten: «Als ich in die Fakultät eintrat», so Chico Buarque in einem Interview²¹, «verwandelte sich São

Paulo vor meinen Augen. Die Universität (...), die politischen Träume, die Frustrationen (...). Ich erlebte São Paulo von innen heraus. Da waren die langen Nächte mit der Gitarre. Dort habe ich die Quelle für meinen Samba gefunden, der nach Kaminschlotten und Asphalt riecht.» Die kulturelle Aufbruchstimmung währte jedoch nur kurz: 1964 walzten die Panzer die Vision eines kulturell erneuerten, demokratischen und hoffnungsvollen Brasilien nieder. Auch wenn der Putsch nicht das sofortige Ende aller kulturellen Experimente bedeutete, erlebte Brasilien dennoch einen Prozeß langsamer Strangulierung, an dessen Ende das Ermächtigungsgesetz (AI-5) vom 13. Dezember 1968 stand. Ihm folgte das Dekret Nr. 477 auf dem Fuße, das Professoren, Beamten und Studenten die Teilnahme an politischen Veranstaltungen verbot.²² Chico Buarque reagierte auf die Abschottung mit einer tiefen Enttäuschung: «Dann kam 1964, und ich verlor jede Hoffnung (...). Ich brach das Studium ab. Die Fakultät war öde und leer geworden.»²³ Der erste Reflex war eine völlige Distanzierung von Polis und Alma Mater, von Politik und Umwelt und die Flucht in eine mythische Zeit außerhalb der Realität, in die Welt des Karnevals. Das poetische Ich verwandelte sich in einen Zuschauer, der das Leben wie einen Faschingszug an sich vorbeiziehen ließ. Das berühmteste Lied dieser Zeit, *Carolina*²⁴ (1967) beschreibt ein Mädchen am Fenster, das die Welt betrachtet und vorbeigleiten sieht. Verzweifelt versucht es, die Zeit aufzuhalten, die verstreicht, ohne Spuren zu hinterlassen. Die Suche nach der verlorenen Zeit und die nostalgische Lyrik endeten abrupt 1967, als das Militärregime versuchte, Chico Buarques Lieder für Propagandazwecke einzuspannen. Der Dichter war empört und tat sich mit dem Ikonoklasten des brasilianischen Theaters, José Celso Martínez Correia, zusammen, um das Stück *Roda-Viva* aus der Taufe zu heben.²⁵ Die *Roda-Viva*, das unablässig kreisende Glücksrad der Fortuna, bedeutete die Entmythologisierung des Volksidols und Liedermachers, eine schonungslose, schockierende Selbstinszenierung und Selbstzerfleischung, die das oberflächlich-seichte, leicht konsumierbare Image des Sängers, Schönlings und Sohnes aus gutem Hause so gründlich wie möglich zerstören sollte. *Roda-Viva* schilderte in Form einer musikalischen Travestie die Geschichte des mittelmäßigen Liedermachers *Benedito Silva*, der von den Massenmedien zum Popstar *Ben Silver* aufgebaut wird.²⁶ Von seinen eigenen Widersprüchen in die Enge getrieben, begeht er Selbstmord. Nicht die Handlung des Stücks, sondern die provozierende Inszenierung sorgten für einen Skandalerfolg. Auf der Bühne hagelte es Schimpfwörter und Obszönitäten. Zu guter Letzt wurde der Medienstar in Gestalt einer von Blut triefenden, rohen Leber auf der Bühne verzehrt. Das war zuviel. Die Militärzensoren reagierten mit einem abgrundtiefen Ressentiment.²⁷ Chico Buarque bestieg das nächste Flugzeug nach Italien und verbrachte fünfzehn Monate in Europa. Nach seiner Rückkehr setzte ab 1970 ein zähes Ringen mit der Zensur ein: Drei seiner Lieder wurden ganz verboten. Chico Buarque betrat die Arena der Politik, seine Kompositionen wurden als politische Botschaft gelesen, ohne daß er sich zum Protestsänger hätte stempeln lassen. Die Unterdrückung wurde zum integrierenden Bestandteil seiner Texte und seiner Musik. Der Dichter, von der Zensur verfolgt, verschrieb sich der Sprache zwischen den Zeilen (*linguagem da fresta*²⁸). Nur

²² Ebenda (vgl. Anm. 21), S. 94.

²³ Adélia Bezerra de Meneses, *Desenho mágico. Poesia e política em Chico Buarque*. Hucitec, São Paulo 1982, S. 22.

²⁴ Chico Buarque de Hollanda, Chico Buarque. *Letra e música. Companhia das Letras*, São Paulo 1989, Band 1, S. 48.

²⁵ Edelcio Mostaço, *Teatro e política. Arena, Oficina e Opinião. Proposta Editorial*, São Paulo 1982, S. 112–118.

²⁶ Selma Suely Teixeira, *Análise da dramaturgia de Chico Buarque de Hollanda*, in: *Estudos Brasileiros* 7 (1981) Nr. 12, S. 37–68.

²⁷ Zuenir Ventura, 1968. *O ano que não terminou. Nova Fronteira*, Rio de Janeiro 1988, S. 90ff.

²⁸ Adélia Bezerra de Meneses, *Desenho mágico. Poesia e política em Chico Buarque*. Hucitec, São Paulo 1982, S. 39.

¹⁸ Ebenda (vgl. Anm. 17), S. 140 und 146.

¹⁹ Charles A. Perrone, *Dissonance and Dissent. The Musical Dramatics of Chico Buarque*, in: *Latin American Theatre Review* 22 (1989) Nr. 2, S. 81–94.

²⁰ Adélia Bezerra de Meneses, *Desenho mágico. Poesia e política em Chico Buarque*. Hucitec, São Paulo 1982, S. 17.

²¹ Chico Buarque de Hollanda, *Seleção de textos*. Ed. Adélia Bezerra de Meneses Bolle. Abril Educacional, São Paulo 1980, S. 5.

noch die Sprache der Unterwelt, das Rotwelsch der Vorstadt, erlaubten ihm, seine Botschaft zu vermitteln. Die soziale Randstellung des verfolgten Dichters kam derjenigen des verfolgten Gauners nahe, ohne sich mit ihm zu identifizieren. Chico Buarque besang in *O Que Será*²⁹ den Zug der Krüppel, die Wallfahrt der Zukurzgekommenen, der Unglücklichen, die vom Regime an den Rand und in den Untergrund getriebenen Existenzen.

1973 erreichte die Konfrontation zwischen Chico Buarque und dem Regime seinen Höhepunkt³⁰. Bei der Show *Phono 73* wollten die Zensoren um jeden Preis verhindern, daß das verbotene Lied *Cálice* – gleichzeitig bitterer Kelch und Schweigegebot (*Cale-se*) – öffentlich vorgetragen wurde. Als Chico Buarque das Lied dennoch anstimmte, wurden nach und nach alle Mikrophone gekappt. Das Regime erreichte zwar, was es wollte. Aber das Schweigegebot (*Cale-se*) wurde vor den Augen der dreitausend Zuschauer wie eine Abschiedssymphonie inszeniert.

Diese Kommunikationslosigkeit unter der Bleikappe der Repression und die Isolation des Dichters finden ihren Niederschlag in zahlreichen Bildern und Metaphern, die sich im Roman *Der Gejagte* wiederfinden: der geschlossene Mund, die rohe Gewalt, das im Hals ersticke Wort, Menschen, die beim Sprechen zu Boden schauen, die abgewürgte Lebensfreude.³¹

Damals, unter der Diktatur, versuchte Chico Buarque trotz aller Hindernisse einen Ausweg aus der Sackgasse seiner eigenen, von Schweigen und Erstickung bedrohten dichterischen Existenz zu finden. Im Lied *Cara a Cara* (Von Angesicht zu Angesicht)³² besingt er einen Menschen, der seine eigene emotionelle Misere nicht sehen will und durch frenetische Aktivität die innere Leere und Todesangst zu kompensieren sucht. Es ist das Bild des Protagonisten im Roman *Der Gejagte*.

Es kommt das Karussell, *Roda-Viva*, das Rad der Fortuna, und fegt das persönliche Schicksal mit seinen Wünschen und Sehnsüchten hinweg. Zu diesem Symbol verdichtet sich das existentielle Drama der Fremdbestimmung, das Gefühl, in einem sinnentleerten Universum zu leben, in einer Stadt, in der persönliche Beziehungen verkümmern, Gefühle zu Büchsenware und Gedichte zu nutzlosem Plunder werden.

Stadt ohne Aura

«Das Haus meiner Schwester ist eine Glaspyramide, nur ohne Scheitelpunkt. Eine Stahlkonstruktion trägt die vier Flächen, die aus trapezförmigen Verbundglasscheiben bestehen (...). Die wenigen gemauerten Innenwände waren so konzipiert worden, daß man beim Betreten des Gartens durch das Haus auf den Ozean und die Inseln im Hintergrund sehen konnte.» (12f.) So beginnt der Erzähler die Beschreibung der Luxusvilla, in der Schwester und Schwager wohnen, fügt aber gleich hinzu: «Später hat man allerdings, um die Räume kühler zu halten, überall weiße, schwarze, blaue, rote und gelbe Vorhänge angebracht und so den Horizont durch ein riesiges abstraktes Gemälde ersetzt.» In der futuristischen Konstruktion streiten sich die Pyramide und der Ficus so lange um den knapper werdenden Platz, bis der Ficus schließlich weichen muß – eine abgründige Metapher über die Beziehung zwischen Mensch und Natur in Brasilien: «Ich bin seit jeher der Meinung, daß das preisgekrönte Bauwerk lieber in einer anderen Umgebung stehen würde», (12f.) kommentiert der Erzähler.

Die Architektur und die Stadt sind zentrale Metaphern im Roman. Die Moderne in Form der Glaspyramide erscheint völlig deplaziert, unvereinbar mit der Umgebung. Chico Buar-

que, der selbst drei Jahre Architektur studiert hat, versinnbildlicht in dieser Villa, der gekappten Pyramide, das Als Ob, das Unehme in der brasilianischen Gesellschaft nach 1964. Oscar Niemeyer, Architekt von Brasília, und seine Equipe junger, dynamischer Baumeister wollten eine Hauptstadt und ein Zentrum für alle Brasilianer bauen, Arme und Reiche, Weiße und Schwarze, Städter und Landbewohner. Von diesem utopischen Projekt blieben nach 1964 nur noch die Steine und die Erinnerung. Als Ersatz mußten weiterhin Häuschen fürs bürgerliche Eheglück der reichen Oberschicht entworfen werden – Anti-Klimax und Ernüchterung nach der Euphorie des Neubeginns.³³ Die kühnen Linien und Visionen des Aufbruchs verkamen zur Selbstdarstellung einer Elite, die «modern» sein wollte. Die Architekten überdehnten und strapazierten die vorhandenen Räume bis zum äußersten, überluden die Häuser mit Experimenten, Lichteffekten und hängenden Gärten, die für ein ganzes Utopia ausgereicht hätten, hier aber in eine hinter Stacheldraht abgeschottete Villa verpackt wurden. Das Ghetto der Reichen stellte sich selbst als Fragezeichen in eine Landschaft, in die es nicht hineinpaßte. Die Experimente der Baumeister schufen eine prekäre, von zahlreichen Sicherheitsmaßnahmen abgeschirmte Insel, die dennoch verletzlich blieb.³⁴ Die einzige, die die Brüchigkeit des Hauses wahrzunehmen vermag, ist die halbverrückte Tochter: «Sie streckt mir die Arme entgegen, als wollte sie auf meinen Schoß, aber plötzlich verwandelt sie ihre Hände in Pistolen, geht auf mich los und bohrt sie mir fast in die Augen. Anschließend bricht sie in unkindliches, keckerndes, gutturales Lachen aus (...). Das Kindermädchen kommt und bringt die Kleine hinaus.» (16)

Das brasilianische Haus ist an und für sich schon ein surreales Gemeinwesen. Unter dem selben Dach leben mitten in der modernen Großstadt Herrenhaus und Sklavenhütte³⁵, der bürgerliche Salon und die winzige Dienstubenkammer zusammen. In der futuristischen Villa im Roman kommt es zu absurden Situationen: Der Ich-Erzähler, in schlechten Schuhen und unrasiert, wird vom Butler durch die Garage ins Haus geführt, da weder die Eingangstür noch der Lieferanteneingang für diesen Besucher vorgesehen sind (13): «Zuckenden Zeichen des Putztuches gehorchend, gehe ich um die Autos in der durchsichtigen Garage herum (...) und lande in einer Art ungewöhnlich hohem Wohnzimmer (...) in dem ich noch nie jemanden habe sitzen sehen.» Das Haus ist eine raffinierte Hülle für eine existentielle Leere, ein zum Stil erhobener Nihilismus. Die Moderne an der Peripherie wirkt genauso absurd wie im 19. Jahrhundert die mittelalterlichen Schlösser in der argentinischen Pampa. Sie kaschieren nur mühsam Kommunikationslosigkeit und Gefühlskälte, die sich im Wahnsinn der Tochter und in Ausbrüchen schrankenloser Gewalt äußern.

Walter Benjamin hat in seinem Essay über Charles Baudelaire³⁶ den Spaziergang des Dichters durch das Paris des 19. Jahrhunderts als einen Verlust der Aura beschrieben. Der Schriftsteller geht auf den Markt, bestaunt das Panorama und betritt eine der eleganten Passagen, in denen die teuersten Waren zum Verkauf feilgeboten werden. Ihn überkommt dabei eine Art Rauschzustand, dem er sich überläßt. Der Flaneur wird damit der Ware vergleichbar, die vom Strom der Kunden umbraust wird. Die Betrachtungen Walter Benjamins gipfeln in der Frage, was die teuren Waren in den glitzernden Galerien wohl dem armen Schlucker zumurmeln würden, der an den

²⁹ Klaus Schreiner, *Música Popular Brasileira*. Handbuch der folkloristischen und der populären Musik Brasiliens. Darmstadt 1985, S. 236f.

³⁰ Chico Buarque de Hollanda, *Seleção de textos*. Ed. Adélia Bezerra de Meneses Bolle. Abril Educacional, São Paulo 1980, S. 7.

³¹ Adélia Bezerra de Meneses, *Desenho mágico. Poesia e política em Chico Buarque*. Hucitec, São Paulo 1982, S. 76f.

³² Ebenda (vgl. Anm. 31), S. 90–93.

³³ Roberto Schwarz, *Cultura e política, 1964–1969*, in: *O pai de família e outros estudos* (Coleção Literatura e teoria literária, 27). Paz e Terra, Rio de Janeiro 1978, S. 78ff.

³⁴ José Carlos de Vasconcelos, Chico Buarque: «Para escrever este livro saí para dentro de um quarto escuro», in: *Jornal de letras, artes e ideias* 11 (1991) Nr. 489, S. 8ff.

³⁵ Gilberto Freyre, *Herrenhaus und Sklavenhütte*. Deutsch von Ludwig Graf von Schönfeldt. (dtv, 4554). München 1990.

³⁶ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Hrsg. Rolf Tiedemann. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 47). Frankfurt/M. 1974, S. 33–42, 53–56.

Auslagen vorbeikommt. In ihn fühlen sie sich nicht ein, sie wollen nichts von ihm wissen. Das Ergebnis dieser Konfrontation des mittellosen Kunden mit der Warensseele der Luxusgüter ist eine völlige Isolierung des Individuums, eine Fixierung auf seine Privatinteressen, das vom Flaneur nur scheinbar durchbrochen wird.³⁷

Genau dies widerfährt dem Ich-Erzähler, dem *Gejagten*, in Chico Buarques Roman vor der Glasscheibe der Boutique – Zollamt genannt –, in der seine Ex-Frau arbeitet. Das trennende Glas, das den Schall abfängt und die Blicke durchläßt, ist die Schwelle zwischen Arm und Reich (34; 112f.): «Die Kleider sind ziemlich achtlos über die Boutique verstreut, nicht, um vorzutäuschen, daß sie billig sind, sondern um klarzumachen, daß sie nicht so ohne weiteres verkauft werden (...). Meine Ex-Frau sitzt auf dem Teppichboden, mit dem Rücken zur Auslage, und drapiert die Kleidungsstücke. Sie breitet die Arme aus, zieht mit spitzen Fingern einen Seidenschal straff und wirft ihn in die Luft. Der Schal landet in der Form eines Schmetterlings (...). Plötzlich gibt es einen Knall. Die Boutiquebesitzerin stößt einen Schrei aus, die Kundin wankt hin und her (...) und meine Ex-Frau läuft zum roten Telephon. Die Verbundglastür ist geborsten, fast zu Pulver zerfallen.» Diese Szene steht am Ende einer sinnlosen Pilgerfahrt des Protagonisten durch eine leere Stadt, auf der Suche nach einer verlorenen Identität, die er nicht wiederfinden kann. Wie Baudelaire ist er ein tagtäglich zur hauptstädtischen Existenz Verdammter, dessen einziger Trost der Anblick des Meeres ist.

In Rio de Janeiro, in diesem zeitlosen Heute, hat die Stadt ihre Aura verloren, die Aura der Moderne. Die kühnen Visionen von einst wirken veraltet, lächerlich, aus ihrem Bezugsrahmen herausgerissen. Die Bauwerke, die die Moderne hätten verkörpern sollen, sind deplaziert. Der Aufbruch in eine bessere Zukunft hat nicht stattgefunden. So sind die futuristischen Villen und prächtigen Boulevards nicht primär Zeugen eines historischen Fortschritts, sondern Mahnmal einer ausgeträumten Illusion der Moderne. Nach einer Odyssee durch die postmoderne Stadt strandet der Erzähler vor einer Säule mit Zigarettenwerbung und einer kaputten Digitaluhr.

Soziale Apartheid und ein Fetzen Paradies

Wer ist der Gejagte? fragt sich der portugiesische Schriftsteller José Cardoso Pires³⁸ in seinem Essay über den Roman von Chico Buarque: «Es ist jene Gestalt, die durch eine sklerotische Welt geistert, eine Welt, die sich resigniert dem Fatalismus hingibt, denn Unsicherheit und Verbrechen sind allgegenwärtig. Drogen und Fluchtmechanismen, Hehlerei und Verrat sind das tägliche Brot dieser Gesellschaft, die sich vor dem eigenen Spiegelbild fürchtet (...). In diesem Buch wird die Hölle mit Versatzstücken des Paradieses gezeichnet (...). Hinter allem steht Brasilien, steht Rio de Janeiro, das auf den ersten Blick wie die Kulisse einer Fernsehromanze aussieht, jedoch von den Augen des Betrachters alsbald wie eine Terrorzone explodiert. Und ein schrecklicher Kälteschauer fegt über die Wohnstatt der Menschen hinweg, die sich hier zusammenballen: Bündnisse und Konflikte, Liebe und Haß werden mit der eisigen Hoffnungslosigkeit des sozialen Fatalismus hingenommen.»

Die Irrfahrt des Besessenen, Chico Buarques anonymem *Gejagten*, endet, wie sie enden mußte – mit dem Tod durch das Messer, im ehemaligen Paradies, dem *sítio*, dem Landhaus in den Bergen, auf dem der Erzähler die glücklichste Zeit seiner Jugend verbracht hat. Es ist eine Insel im Nichts, über der eine rachsüchtige Sonne aufgestiegen ist.

Gewalt beherrscht diese Welt – die Gewalt der Besitzenden, die Gewalt der Besitzlosen. Ihr einziges Bindeglied ist das

³⁷ Adélia Bezerra de Meneses, *Del Eros politizado a la polis erotizada*, in: *Escritura* 14 (1989) Nr. 28, S. 374–383.

³⁸ José Cardoso Pires, *Uma peregrinação alucinada*, in: *Jornal de letras, artes e ideias* II (1991) Nr. 489, S. 9.

Geld, dem sie alle verfallen sind. Für die, die es nicht schaffen, in den Genuß von Mammon und Status zu kommen, bleibt der Zug der Krüppel, die Wallfahrt der Ausgestoßenen, hier die Tagelöhner der Marihuana-Plantage, die den ehemaligen Landsitz bevölkern. Es ist ein zerlumptes Heer, mager und kraftlos, voller Mißbildungen (93): «Guckt mal die E. T.s», rufen die Kinder und lachen. Barmherzigkeit gibt es nicht mehr in diesem Schattenreich der Kriminalität und des Verrats. Der Ich-Erzähler schleppt einen Koffer voll Marihuana quer durch die ganze Stadt wie ein Kreuz nach Golgatha. Schließlich fällt er ihm aus der Hand und poltert die Treppe hinunter. Um Barmherzigkeit fleht nur noch Pastor Azea, der Fernsehprediger, unten, in der Portiersloge, am Ende der Treppe.

Bis zum Ende dieses Jahrhunderts, so prophezeit der Ökonom Cristovam Buarque³⁹, wird in Brasilien die soziale Apartheid vollendete Tatsache sein. Nur noch der Abfall wird Ober- und Unterschicht miteinander verbinden: Was die einen hinauswerfen, dient den anderen zum Leben. Schon jetzt seien Klimaanlage weniger dazu bestimmt, die Hitze fernzuhalten, als vielmehr Bettelnde, Arme und Kranke abzuwehren. Die brasilianische Gesellschaft – so Cristovam Buarque – steht vor einer Zerreißprobe: Das Zusammenleben zwischen Arm und Reich ist keine wirtschaftliche Notwendigkeit mehr, denn die Informatik macht die vielen Arbeitskräfte überflüssig. Das soziale Nebeneinander ist lästig, denn die Armen verursachen einen rapiden Städtezerfall. Zudem sind sie auch ein politisches Risiko: Die Massen der Ausgeschlossenen können sich nur noch durch Straßenüberfälle ein Auskommen sichern. Das 20. Jahrhundert endet mit einer fragwürdigen Erfolgsbilanz – der weitgehenden Verwirklichung der technischen und dem totalen Zusammenbruch der sozialen Utopien. Für Brasilien bedeutet dies Segregation, rigorose Trennung von Arm und Reich mit Hilfe der Architektur: «Diese Barrieren, diese Wachhäuser, diese Mauern, diese Architektur der Wohnsiedlungen in Rio de Janeiro sind absolut nicht erfunden, das ist Wirklichkeit», so Chico Buarque in einem Interview.⁴⁰ «Es ist eine in sich geschlossene Welt der Apartheid, voll privater Sicherheitsagenten und dennoch verletzlich: Die Einbrecher dringen trotzdem ein.»

Wo bleibt in einer solchen Welt der gesellschaftliche Standort des Schriftstellers? Die Antwort liefert eine an Michelangelo Antonioni erinnernde Tennisszene (117ff.): «Jetzt beginnt die Partie. Mein Schwager wirft den Ball mit einer Hand in die Luft, und mit der anderen schmettert er den Aufschlag, wobei er brüllt, als hätte er einen Schlag in die Magengrube bekommen (...). Ich steige auf den hochbeinigen grünen Schiedsrichterstuhl (...). Mein Blick bleibt an der Mauer hängen, ich höre den Ball auf dem Kunststoffbelag hin und her hüpfen, hin und her (...) die Stimme meines Schwagers klingt immer ferner, ich habe das Gefühl, schrittweise angehoben zu werden, als befände ich mich auf einem Kran.» In Michelangelo Antonionis Film *Blow Up*⁴¹ hatte der Protagonist, der exzentrische Modephotograph Thomas, noch die Funktion eines Chronisten. Er sollte die Wirklichkeit auf Zelluloid festhalten, die Stimmung im London der sechziger Jahre einfangen. Auch Thomas leidet unter Nihilismus und Kommunikationslosigkeit. Zum Schluß wird er jedoch in den pantomimisch ausgelegenen Tennismatch einbezogen: Er wirft den Ball übers Netz und nimmt teil an der Welt des Scheins. Die Wahrheit ergibt sich aus einer Synthese zwischen Fiktion und Realität. Bei Chico Buarque ist diese soziale Schiedsrichterrolle verlorengegangen. Was sagte noch der Clown in Shakespeares

³⁹ Cristovam Buarque, *O que é apartheid social. O apartheid social no Brasil*. (Primeiros passos, 278). Brasiliense, São Paulo 1993, S. 22, 32, 39f.

⁴⁰ José Carlos de Vasconcelos, Chico Buarque: «Para escrever este livro saí para dentro de um quarto escuro», in: *Jornal de letras, artes e ideias* II (1991) Nr. 489, S. 8ff.

⁴¹ Urs Jaeggi, *Blow Up*. Regie: Michelangelo Antonioni, in: *Rheinischer Merkur* 9. 2. 1988.

Stück *Was ihr wollt*⁴²: «Ich bin eigentlich nicht Ihr Narr, sondern Ihr Wortverdrehler.» Das ist die traditionelle Rolle des *malandro*. Schnorrer, Trickster, Faulpelz und Schlaupkopf. Mário de Andrades Klassiker *Macunaíma* endet zwar auch mit dem Tod des Titelhelden, aber dieser geht ein in die Ewigkeit; er wird zum Großen Bären am Firmament. Hier ist diese Rolle ausgespielt. Der Trickster stirbt in einem klapprigen Bus mit aufgeschlitztem Bauch. Sein Tod – eine Art soziales Harakiri – löst nur Widerwillen und Ekel aus, als ob Sterben etwas Unanständiges wäre.

⁴² William Shakespeare, *Was ihr wollt*, in: Gesammelte Werke in drei Bänden. Hrsg. von Hans-Jürgen Meinerts. Gütersloh (1957), Bd. 1, S. 997 (III. Akt, 1. Szene).

«Noch scheint die Sonne auf den Bergspitzen, und die Dunkelheit kriecht wie Öl an den Hängen hoch. Ich setze mich auf den Felsen, auf dem ich immer gegessen habe, als ich klein war (...). Dann saß ich die ganze Nacht allein da oben und lernte, daß die Nacht dem Tag überlegen ist und daß, wenn es hell wird, nicht der Tag am Horizont anbricht, sondern die Nacht sich in den Talgrund zurückzieht. Gleich darauf fängt es an zu regnen und die Pflanzung steht in Flammen.» (22, 142) Dies ist das Schlußbild, mit dem uns Chico Buarque am Ende seines Romans zurückläßt – ein brennendes Paradies und Golgatha in einem, Brasilien nach dem Kollaps der Moderne, ein Ort der Explosion. *Albert von Brunn, Zürich*

LAIEN IM PASTORALEN DIENST

Der zunehmende Priestermangel¹ hat den hervorragenden Stellenwert der Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen² für den Seelsorgedienst in der römisch-katholischen Kirche deutlich in den Vordergrund rücken lassen. Obschon diese nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neu eingeführte Laienfunktion im Kreis der kirchlichen Ämter primär nicht als Priesterersatz gedacht war, sondern ihr Profil vielmehr neben dem Priesteramt gewinnen sollte, sind die Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen mehr und mehr in die Rolle von priesterlichen «Lückenbüßern» im Seelsorgedienst hineingewachsen.³

Gleichzeitig macht sich die Tendenz bemerkbar, daß die daneben amtierenden geweihten Pfarrer zu bloßen Sakramentspendern, zu «Meßpriestern» oder «Sakramentariern», degradiert werden, da sie «nur» noch zur Eucharistiefeier und übrigen Sakramentspendung beigezogen werden, während die restlichen Seelsorgeaufgaben von den Pastoralassistenten und -assistentinnen wahrgenommen werden.⁴ Berufliche Identitäts- und Legitimitätskrisen sind damit auf beiden Seiten, also sowohl bei den pastoral tätigen Klerikern als auch bei den im Seelsorgedienst wirkenden Laien, vorgezeichnet. Daß zudem das Sakramentenverständnis als solches ins Wanken gerät, wenn der Sakramentendienst von den übrigen pastoralen Aufgaben abgelöst wird, braucht hier nicht eigens hervorgehoben zu werden.

Aus solchen Entwicklungstendenzen resultieren freilich nicht nur pastoraltheologische und -soziologische Problemstellungen; das Berufsbild der Laien im kirchlichen Dienst ruft vielmehr auch nach einer Klärung der damit verbundenen kirchenrechtlichen Fragen, die bislang eher weniger Aufmerksamkeit gefunden haben.

Diese Lücke schließt nun die beachtenswerte Dissertation von Adrian Loretan, der zurzeit als Assistent für kanonisches

Recht an der Theologischen Fakultät Luzern wirkt und zugleich Lehrbeauftragter für Kirchenrecht an deren Katechetischem Institut ist.⁵ Die Arbeit Loretans⁶ befaßt sich zur Hauptsache mit dem Amt jener Laien, die als Pastoralassistenten in der Schweiz oder als Pastoralreferenten in Deutschland tätig sind.

Ortsbestimmung der Laien im pastoralen Dienst

Loretans Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil wird unter dem Titel «Partikularkirchliche Ortsbestimmung» die Entwicklung des Berufs der im pastoralen Dienst stehenden Laien in Deutschland und in der Schweiz beschrieben (19–189). Loretan zeigt dabei auf, daß diese neuen kirchlichen Laienberufe ihre Ortsbestimmung zunächst in der Gemeinsamen Synode der bundesdeutschen Bistümer (51–83) und in den entsprechenden Diözesansynoden der Schweiz (151–162) gefunden haben und später von den beiden Bischofskonferenzen Deutschlands (84–131) und der Schweiz (163–186) fortentwickelt wurden.

Im zweiten Teil seiner Arbeit beschreibt Loretan die universal-kirchliche Ortsbestimmung der hauptberuflich im pastoralen Dienst wirkenden Laien (191–360). Die Wurzeln dieser neuartigen kirchlichen Berufe gehen auf das Zweite Vatikanische Konzil zurück und haben in der Folge auch eine Grundlage im Codex Iuris Canonici von 1983 (CIC/1983) gefunden, ohne daß darin diese neue kirchliche Berufsgattung mit ihrer eigentlichen Bezeichnung erwähnt wird, was – nebenbei bemerkt – zu bedauern ist.

Loretan gelangt zum Ergebnis, daß die hauptberuflich im pastoralen Dienst tätigen Laien als *Christgläubige, Nichtkleriker, Amts- und Jurisdiktionsträger* zu umschreiben sind. Mit dieser Kurzformel will Loretan Klarheit über das Berufsbild der Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen im partikularen und universal-kirchlichen Rahmen schaffen; dies ist ihm mit seiner Darstellung der einzelnen Elemente dieser Formel auch gelungen (193–343). Es lohnt sich deshalb, näher auf die von Loretan aufgeführten einzelnen Elemente dieser Kurzformel einzugehen.

Laien als Christgläubige und Nichtkleriker

Loretan setzt zunächst beim Umstand an, daß die Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen am Grundstatus aller Getauften und Gefirmten als *Christgläubige* teilhaben (193–213). Sie partizipieren auf ihre Weise am priesterlichen, propheti-

¹ Im Zusammenhang mit dem Priestermangel sei exemplarisch auf die Situation im deutschsprachigen Teil des Bistums Basel hingewiesen: Bei jährlich drei Neupriestern werden in zwanzig Jahren noch rund neunzig Pfarrer im Einsatz stehen, also rund ein Drittel des heutigen Bestandes. «Das hat zur Folge, daß eine Pfarrei nur noch im Ausnahmefall einen Pfarrer am Ort haben wird» (Rolf Weibel, in: Schweizerische Kirchenzeitung 162 [1994], S. 52).

² Im folgenden wird auf die Verwendung der in Deutschland für diese kirchliche Funktion üblichen Bezeichnung Pastoralreferent bzw. Pastoralreferentin verzichtet, wengleich Loretan in seiner Arbeit auch auf die partikularkirchliche Stellung der Pastoralreferenten und -referentinnen eingeht.

³ Siehe dazu und zum folgenden: Bernard Sesboué, *Les animateurs pastoraux laïcs. Une prospective théologique*, in: *Etudes* 377 (1992), S. 253–265; deutsch in: Schweizerische Kirchenzeitung 161 (1993), S. 213–219 (Übersetzung und Einleitung durch Lukas Niederberger).

⁴ Beachte dazu den jüngst erschienenen Aufsatz von Heribert Schmitz, «Gemeindeleitung» durch «Nichtpfarrer-Priester» oder «Nichtpriester-Pfarrer». Kanonistische Skizze zu dem neuen Modell pfarrlicher Gemeindeleitung des c. 517 § 2 CIC, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 161 (1992), S. 329ff.

⁵ Loretan wirkt zudem als Lehrbeauftragter am Dritten Bildungsweg und in den Theologiekursen für Laien (TKL). Er ist überdies redaktioneller Mitarbeiter der Schweizerischen Kirchenzeitung.

⁶ A. Loretan, *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin. Pastoralreferent/-referentin*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1994 (= *Praktische Theologie im Dialog*, Band 9).

schen und königlichen Amt Christi⁷, weshalb sie an sich nicht mehr einfach nur als Nichtkleriker bezeichnet werden dürfen. Loretan stellt daher fest, daß «das grundlegend Gemeinsame des Christseins vor jedem Unterschied nach Dienstfunktionen» kommt (202).

Auffällig ist indessen, daß im CIC/1983 eine positiv formulierte Definition der Laien und damit auch der laikalen Berufe der Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen fehlt. In c. 207 § 1 werden die Laien denn auch nach wie vor nur als *Nichtkleriker* umschrieben.⁸

Die Aufwertung der Laien und ihrer Funktionen durch das Zweite Vatikanische Konzil, die auch vom CIC/1983 nachvollzogen wurde, müsste sich jedoch auch in ihrer begrifflichen Erfassung niederschlagen. Gegen eine solche Festschreibung des Laienwesens im kirchlichen Rechtsbuch spricht aber der Umstand, daß eine rechtlich konzise Definition der Laien deren Trennung vom Klerikerstand deutlich hervortreten ließe. Dies läuft jedoch sichtlich den Bestrebungen nach einer Betonung der fundamentalen Gleichheit⁹ vor jeder funktionalen Verschiedenheit entgegen. Es wäre indessen zu bedauern, wenn die Reflexion über die Überwindung des Gegensatzes von Klerikern und Laien durch zusätzliche definitorische Barrieren erschwert und behindert würde.¹⁰ Allenfalls wäre vom Laienbegriff ganz abzukommen, nicht zwecks «Abwertung der Geweihten, sondern um die stärkere Betonung der *fundamentalen Gleichheit* zwischen Geweihten und Nichtgeweihten» (202) zu erreichen.

Laien als Amts- und Jurisdiktionsträger

Wenngleich die Laien im pastoralen Dienst somit als Nichtkleriker zu bezeichnen sind, können sie dennoch wie die Kleriker als *kirchliche Amtsträger* tätig sein (214–280). Im CIC/1983 wird in diesem Zusammenhang festgehalten, daß auch Laien kirchliche Ämter übernehmen können; dies bedeutet – wie Loretan feststellt – eine grundlegende Erweiterung des kirchlichen Amtsbegriffs (217–237/341). Im Gegensatz zum Codex Iuris Canonici von 1917 verbindet das geltende Kirchenrecht somit den Amts begriff nicht mehr zwangsläufig mit der den Klerikern vorbehaltenen Weihevollmacht; der kirchliche Amts begriff gilt vielmehr in gleichem Maße für Kleriker wie auch für Laien. Voraussetzung ist freilich, daß die für die Begründung eines Kirchenamtes verlangten übrigen Elemente auch bei den laikalen Amtsträgern und Amtsträgerinnen gegeben sind. Laut Loretan handelt es sich dabei um folgende vier Requisite (236):

Es muß erstens ein kirchlicher Dienst (*munus*) mit einem Kreis von Pflichten und Rechten vorliegen, der sich zur Übernahme durch Laien als geeignet erweist; zweitens muß die Übernahme des Kirchenamts auf göttlicher oder kirchlicher Anordnung beruhen (*ordinatione divina vel ecclesiastica*); drittens hat das wahrzunehmende Amt als zeitlich unbegrenzte Einrichtung zu gelten (*stabiliter constitutum*) und schließlich ist viertens erforderlich, daß das zur Übernahme durch Laien zur Verfügung stehende Amt eine geistliche Zielsetzung besitzt (in *finem spiritualem*).

Loretan hebt hervor, daß Laien solche kirchlichen Ämter sowohl im Rahmen des Heiligungsdienstes als auch im Bereich des Verkündigungsdienstes ausüben können (243–249). Auch in der Gemeindegeseelsorge gibt der CIC/1983 den Laien Gelegenheit zur Wahrnehmung pastoraler Dienste (249–262). So räumt der CIC/1983 dem Diözesanbischof in c. 517 § 2 explizit die Möglichkeit ein, im Falle des Priestermangels auch Personen, welche die Priesterweihe nicht empfangen haben, an der

⁷ Siehe das Konzilsdokument *Lumen Gentium*, 31, Abs. 1.

⁸ C. 207 § 1 lautet wie folgt: «Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche unter den Gläubigen geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen auch Laien.»

⁹ Vgl. Gal 3,28 sowie *Lumen Gentium*, 32, und c. 208.

¹⁰ Siehe dazu F. Hafner, *Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte*, Freiburg/Schweiz 1992, S. 265f.

Wahrnehmung der Hirtenaufgaben in einer Pfarrei zu beteiligen.¹¹

Die Übernahme einer derartigen Aufgabe läßt die entsprechenden Pastoralassistenten jedoch nicht zu Hirten werden. Zum Leiter der Pfarreiseelsorge muß – wie der CIC/1983 festhält – auf jeden Fall ein Priester bestellt werden, der «mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet» ist (c. 517 § 2). Wie Loretan ausführt, ist der CIC/1983 damit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gefolgt und hat die Bedingungen geschaffen, um die Seelsorge (*cura animarum*) und die Hirtenpflege (*cura pastoralis*) in den Pfarreien trotz Priestermangels weiterhin zu gewährleisten (258–262).

Loretan bezeichnet die im pastoralen Dienst wirkenden Laien schließlich auch als *Jurisdiktionsträger* (281–338). Er weist nach, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Frage der Einheit der Leitungs- und Weihegewalt nicht entschieden hat. Das Konzil hat diese Frage – so Loretan – vielmehr offengelassen (24/291–293).

Aufgrund des CIC/1983 muß deshalb die Frage diskutiert werden, ob die Laien an der Ausübung der Jurisdiktionsgewalt partizipieren können (314–317). Obschon Laien nicht die Fülle der klerikalen Leitungsgewalt zu erlangen vermögen, die in der Kirche mit der Hirtenstellung der Geweihten verbunden ist, kann und darf ihnen laut c. 517 § 2 gleichwohl die Teilhabe an der Ausübung der Hirtenpflege für eine Pfarrei anvertraut werden (262). Der CIC/1983 hat damit an der – wie Loretan darlegt – über ein Jahrtausend verfolgbaren Tradition (284–287) festgehalten, wonach Laien an der Ausübung von Leitungsvollmacht beteiligt werden können, die auf nichtsakramentale Weise übertragen wird.

Während die sakramental verliehene Weihevollmacht eine besondere Art der Vollmacht darstellt, welche die geweihten Amtsträger als Kleriker von den übrigen Gläubigen unterscheidet¹², wird den Laien (also vor allem auch den Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen) die Beteiligung an der Ausübung von Leitungsvollmacht nicht sakramental übertragen. Laien werden beauftragt und ermächtigt, im Namen der Kirche zu handeln, ohne daß hierzu die Weihe vorausgesetzt wird. Dieser Umstand veranlaßt Loretan zur zutreffenden Schlußfolgerung, daß es neben dem geweihten Amt (*ministeri-*

¹¹ Siehe zu c. 517 § 2 auch den in Anm. 4 zitierten Aufsatz von H. Schmitz.

¹² Zwischen Priestern und den übrigen Gläubigen besteht eine wesentliche, nicht bloß graduelle Unterscheidung (*Lumen Gentium*, 10).

Rückkehrbegleitung der Flüchtlinge nach Guatemala

Für die Rückkehr der guatemaltekischen Flüchtlinge von Mexiko in ihre Heimat sucht die schweizerische Koordination von verschiedenen Solidaritätsgruppen und Hilfswerken weiterhin **Menschen**, die Rückkehrer/innen auf ihrer Reise und in den Wiederansiedlungen während mindestens drei Monaten begleiten. Mit der Anwesenheit von Ausländern/-innen hoffen wir, den Rückkehrenden einen gewissen internationalen Schutz vor staatlichen Repressionen zu geben.

Anforderungen

für diese Begleitung sind physische und psychische Belastbarkeit, Teamfähigkeit, gute Spanischkenntnisse und die Bereitschaft zur Vorbereitung und Nacharbeit.

Kosten

für die Reise, Aufenthalt und allfällige zusätzliche Auslagen betragen ca. Fr. 3000.–. COSAR leistet einen Beitrag an diese Gesamtkosten (Fr. 1000.–), der Restbetrag wird von der Begleitperson selber getragen.

Informationsnachmittag

Samstag, 5. November 1994, von 13.15 bis 17.30 Uhr in der Evang. Hochschulgemeinde Zürich, Hirschengraben 7 (Tram 3 bis Neumarkt)

Vorbereitungswochenenden

20. bis 22. Januar und 10. bis 12. Februar 1995

Weitere Informationen und Anmeldung

COSAR, Erlenweg 6, 6010 Kriens, Telefon 041/45 67 62 (montags)

um ordinatum) auch ein von der Hierarchie beauftragtes Amt (ministerium institutum) gibt, das an der Ausübung von Leitungsvollmacht teilhaben kann (336f.).

Dieses seelsorgerliche Amt hat ebenfalls eine sakramentale Grundlage, jedoch beschränkt auf die Taufe, die Firmung und allenfalls die Ehe. Laut Loretan wird in der Schweiz die Jurisdiktionsfähigkeit der Laien dadurch unterstrichen, daß hier die Bischofskonferenz für die Beauftragung durch den Bischof den im CIC/1983 leider fehlenden Begriff «missio canonica» verwendet (189); dies im Unterschied zur Deutschen Bischofskonferenz, welche die Jurisdiktionsfähigkeit der Laien nicht anerkennt. Auch der deutsche Kanonist Heribert Schmitz geht davon aus, daß Nichtkleriker an der Ausübung der Leitungsgewalt beteiligt werden. Damit ist eine Annäherung der Positionen von Loretan und Schmitz¹³ unübersehbar.

Entsprechend zurückhaltend ist die deutsche Lehre auch hinsichtlich der Zulassung der Laien zum pastoralen Dienst insgesamt. So spricht etwa die deutsche Gemeinsame Synode «von Seelsorge durch Laien nur im Zusammenhang mit dem Priestermangel» (344). Loretan weist dagegen nach, daß Laien «auch unabhängig vom Priestermangel... in der Seelsorge vorgesehen sind» (344). Loretan bezieht sich dabei namentlich auch auf das Zweite Vatikanische Konzil, das die «Seelsorge der Laien als so notwendig» erachtet, «daß ohne sie das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen kann, denn Laien machen durch ihre Sachkenntnis die Seelsorge wirksamer» (344).

Die im Seelsorgebereich vorgesehenen kirchlichen Laienberufe dienen somit nicht allein der Überbrückung des Priestermangels, sondern sind – entsprechend dem Konzil und dem CIC/1983 – vielmehr als Zeichen für das Wirken des Heiligen Geistes zur Erneuerung der Gemeinden zu sehen. Sie sind als Chance dafür zu betrachten, daß sämtliche Charismen in der Kirche zum Tragen kommen können.

¹³ In «Fortführung der geschichtlich gewachsenen Unterscheidung von Vollmacht und Gebrauch der Vollmacht» können «gemäß c. 129 § 1 CIC bei der Ausübung der Leitungsvollmacht nach Maßgabe des Rechts auch Laien mitwirken. Dementsprechend können Nicht-Kleriker keine Leitungsvollmacht innehaben, wohl aber an deren Ausübung beteiligt werden» (H. Schmitz [Anm. 4], S. 338; Hervorhebung durch FH). «Daraus folgt freilich nicht, daß Laien von allen Leitungsaufgaben ausgeschlossen sind» (H. Müller, zit. in Schmitz, ebd., Anm. 25).

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

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

Preise Jahresabonnement 1994:

Schweiz: Fr. 46.- / Studierende Fr. 32.-
Deutschland: DM 54.- / Studierende DM 36.-
Österreich: öS 400.- / Studierende öS 270.-
Übrige Länder: sFr. 42.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

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

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Komitee CAP ANAMUR – Deutsche Notärzte e.V.

Unsere Teams von Ärzten/Ärztinnen, Krankenschwestern,
Technikern und einheimischem Personal arbeiten an
Brennpunkten in Ruanda. Wir suchen dringend weitere

- französisch sprechende Ärztinnen und Ärzte
(Chirurgie, Pädiatrie, Gynäkologie)
 - französisch sprechende Krankenschwestern und Pfleger
 - Techniker
 - Architekten, Bauingenieure, Baupolier, Maurer usw.
- für Einsätze von drei bis sechs Monaten.

Weitere Auskünfte:

Komitee CAP ANAMUR
Kupferstrasse 7, D-53842 Troisdorf

Spendenkonto: Stadtparkasse Köln Nr. 22 22 22 2,
BLZ 37050198, «Ruanda»

Besonderer Charakter der Laienämter

Aus den Ausführungen Loretans ergibt sich als Fazit, daß die Beteiligung der Laien an der Ausübung von Leistungsgewalt zu einer besonderen Ausprägung der Laienämter mit speziellem Auftrag führt. Dieser besondere Charakter pastoraler Laiendienste darf indessen nicht als zwischen nichtbeauftragten Laien und ordinierten Klerikern eingeschobene dritte Kategorie kirchlich Beauftragter begriffen werden. Die fundamentale Gleichheit der Christgläubigen hat auch hier jeder funktionalen Verschiedenheit allfälliger Laienämter vorzuziehen. Abgesehen davon, daß eine derartige Qualifizierung des Laiendienstes weder auf die Konzilstexte noch auf den CIC/1983 zurückgeführt werden kann, würde damit gleichsam eine Hintertür geöffnet, um aus der Diskussion über die Überwindung des Gegensatzes von Laien und Klerikern aussteigen zu können: Der Gegensatz zwischen Laien und Klerikern müßte dann nicht mehr weiter reflektiert werden.

Dasselbe gilt hinsichtlich der *Frauen* im kirchlichen Dienst. Zwar bedeutet der Einsatz der Pastoralassistentinnen im Seelsorgedienst eine willkommene und begrüßenswerte Gelegenheit, auch Frauen an der Ausübung von Leitungsvollmacht der Kirche zu beteiligen. Was für die Laien insgesamt ausgeführt wurde, gilt auch im Hinblick auf die Teilhabe der Frauen an der Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt: Die Qualifizierung der Frauen als Partizipantinnen an der Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt darf in keine «Sackgasse» für die kirchenrechtliche Reflexion über die Frauenordination im Rahmen des Diakonats führen; diese Diskussion darf nicht mit dem Hinweis, für Frauen bestünde die Möglichkeit des mit der Ausübung von Leitungsgewalt verbundenen Laienamts, für abgeschlossen erklärt werden. Im Gegenteil: Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht würden wieder stärker miteinander verbunden, wenn auch Frauen die Diakonatsweihe gespendet werden könnte (351). Loretan weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch für Frauen postuliert werden muß: «Wer diakonale Dienste ausübt, soll auch sakramental zugerüstet werden» (351).

Loretan hat mit seinem flüssig geschriebenen Werk einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis der kirchenrechtlichen Stellung der Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen im kirchlichen Dienst geleistet. Daß er als Theologe und Kanonist die ebenfalls zur Diskussion stehenden säkular-rechtlichen Aspekte ausgeklammert hat, tut der Qualität der Arbeit keinen Abbruch. Obschon sich die Studie auf theologische und kanonistische Erwägungen beschränkt, bringt sie bemerkenswerte wissenschaftliche Erkenntnisgewinne, die auch in der pastoralen Praxis – nicht zuletzt auch im staatskirchenrechtlichen Bereich – Beachtung verdienen.

Felix Hafner, Basel

Der Autor ist Privatdozent für Kirchenrecht und Öffentliches Recht an der Universität Basel, hauptberuflich als Verwaltungsjurist beim Justizdepartement des Kantons Basel-Stadt tätig.