

# O ORIENTIERUNG

Nr. 17 52. Jahrgang Zürich, 15. September 1988

**D**IE ZEIT DRÄNGT, weil das Sterben der Natur täglich um sich greift; wir wollen die Würde der Schöpfung bewahren und sie den kommenden Generationen nicht verstümmelt hinterlassen; weil das Gefälle zwischen Nord und Süd, reich und arm steiler und steiler wird und täglich mehr Menschen unter dieser Ungerechtigkeit leiden; wir sind mitverantwortlich für die Lebensumstände der Menschen in allen Teilen der Erde; weil die militärische Macht zur Vernichtung unseres Planeten täglich steigt und der Friede nicht mit Waffen gesichert werden kann; nur ein absoluter Verzicht auf Gewalt an Pflanzen, Tieren und Menschen kann eine totale Katastrophe abwenden.

Keine dieser Bedrohungen kann für sich allein überwunden werden. Sie verzahnen sich immer mehr.

## DIE ZEIT DRÄNGT

Darum rufen wir alle auf, sich mit Christinnen und Christen der ganzen Welt auf den Weg zu machen, um sich einzusetzen für Gerechtigkeit, Frieden und eine intakte Schöpfung. Wir sind nicht die ersten, die sich diesen drängenden Fragen stellen – aber zum ersten Mal stehen alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften unseres Landes verbindlich dafür ein.

Die Schweiz ist in der Welt keine Insel. 1991 feiert sie ihren 700. Geburtstag. Wir nehmen ihn zum Anlaß für Umkehr und Neubeginn. Der Anstoß dazu stammt aus der Bibel. Im Alten Testament ist uns die Regel überliefert, jedes siebte Jahr als Sabbatjahr und jedes fünfzigste als Erlaß- und Befreiungsjahr zu feiern. Das Sabbatjahr war eine Ruhezeit für den Boden; im Erlaß- und Befreiungsjahr wurde Land zurückgegeben, Sklaven freigelassen, Schulden gestrichen.

Neuorientierung ist möglich, weil alles Gott gehört. Er eröffnet neue Anfänge, auch heute.

Deshalb laden wir heute alle Menschen ein, mit dem alten biblischen Leitbild des Erlaß- und Befreiungsjahres aufzubrechen und es auf 1991 hin in unserer Zeit und Welt zu leben; wir rufen auf zur Mitarbeit an der Gerechtigkeit, dem Frieden und an der Bewahrung der Schöpfung.

Die Zeit drängt – schließen wir uns zusammen auf dem Weg der weltweiten ökumenischen Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung!

\* \* \*

Dieser Aufruf ergeht an alle, insbesondere an alle Schweizerinnen und Schweizer, die sich aufs 700-jährige Bestehen der Eidgenossenschaft im Jahre 1991 bezüglich Standort und Grundwerte besinnen. Verfaßt wurde er vom *Schweizerischen Ökumenischen Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*. Er wurde als Auftakt zu einem Hall- und Jubeljahr auf der Großen Schanze in Bern am 10. September 1988 in Deutsch, Französisch und Italienisch öffentlich vorgelesen. In einem gesonderten Impulspapier soll «vernehmlassend» eine Diskussion an der Basis ausgelöst werden, aus deren Ergebnissen eine Art ökumenischer «Basishirtenbrief» fürs Jubeljahr 1991 anstelle des sonst üblichen Bettagsmandats entstehen soll. (Red.)

### AUFRUF

**Konziliarer Prozeß:** Für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – Ein Aufruf aller christlichen Kirchen und Gemeinschaften der Schweiz – Das 700-Jahr-Jubiläum der Schweizerischen Eidgenossenschaft (1991) – Impulse für einen ökumenischen, von der Basis diskutierten und formulierten Hirtenbrief.

### THEOLOGIE

**Bibel im Befreiungsprozeß von Frauen:** Zu einem Entwurf von *E. Schüssler Fiorenza* – Kreative Spannung zwischen feministischem Befreiungsprozeß und christlichem Glauben – Wider eine patriarchale, konservative Vereinnahmung der Bibel – Als veränderbares Grundmodell des Glaubens zu lesen – Erfahrungen von Frauen als kritische Instanz – Elemente einer alternativen Hermeneutik – Verdacht, Verkündigung, Erinnerung und Aktualisierung – Freisetzung einer universalen Solidarität. *Doris Strahm, Basel*

### LAIEN

**Frömmigkeit im Mittelalter:** Bemerkungen im Anschluß an eine Veröffentlichung von *André Vauchez* – Von einer klerikalen Kirchengeschichtsschreibung verschwiegen – Auslösender Impuls der Kreuzzüge – Neue Kategorien laikaler Heiligkeit – Armut, Nächstenliebe und die Forderung nach Gerechtigkeit – Einfluß franziskanischer Spiritualität – Feminisierung des Heiligkeitideals – Zweifacher Sinn von Laie: Nichtkleriker und Ungebildeter – Klerikalismus in Politik, Bildung, Wissenschaft und der Kirche. *Ruedi Imbach, Fribourg*

### JUDEN/CHRISTEN

**Theologie nach Auschwitz – eine Skizze:** Glaubwürdigkeit christlicher Verkündigung ist herausgefordert – Der unschuldig leidende Mensch und der schweigende Gott – Der getrennte Weg von Christen und Juden – Antijudaismus im Christentum – Tradition der Selbstkritik innerhalb des Judentums – Neue Fragestellungen in der Bibelhermeneutik – Jesus als Vertreter prophetischer Selbstkritik innerhalb des Judentums – Die Position von Paulus in Röm 11. *Elisabeth Hank, Bonn*

### LITERATUR

**Das Todesjahr des Ricardo Reis:** Zu einem neuen Roman von *José Saramago* – Ricardo Reis, das poetische Alter ego von Fernando Pessoa – Das Labyrinth als Weltmodell – Ein nichtexistenter Kriminalroman – Perspektivischer Blick auf Leben und Werk von Fernando Pessoa (1888–1935) – Salazar und der portugiesische Faschismus – Gleichgültigkeit gegenüber dem Lauf der Dinge. *Albert von Brunn, Zürich*

# «UM UNSERES HEILES WILLEN»

Zur Funktion der Bibel im Befreiungsprozeß von Frauen

Eine der grundlegendsten und wohl schwerwiegendsten Fragen, mit der sich christliche Feministinnen auseinandersetzen müssen, ist jene, ob sich feministischer Befreiungsprozeß und christlicher Glaube ausschließen oder ob diese zwei Pole in einer kreativen Spannung gelebt werden können. Da sich unser Selbstverständnis als Christinnen von der Bibel als unserer «Gründungsurkunde» herleitet, muß diese Frage besonders in bezug auf die Bibel gestellt werden. Die feministische Kernfrage lautet also: Kann die Bibel so gelesen werden, daß sie eine historische Quelle für die Würde, Unabhängigkeit und Freiheit von Frauen werden kann, oder muß sie als patriarchales Dokument der Unterdrückung von Frauen zurückgewiesen werden?

Für Feministinnen, die den Bruch mit der christlichen Tradition vollzogen haben, ist die Antwort klar. In ihrer Sicht ist die Bibel ein durch und durch patriarchales Buch, das ausschließlich männliche Erfahrungen spiegelt, von Gott in einer männlichen Sprache spricht und zur Ohnmacht von Frauen beiträgt, indem es sowohl die Unterordnung von Frauen in Gesellschaft und Kirche als auch männliche Herrschaft und Gewalt gegen Frauen rechtfertigt. Daher müssen Frauen, die dem Kampf für die Befreiung von Frauen verpflichtet sind, die Bibel wie die biblische Religion überhaupt zurückweisen. Feministische Vision und Praxis wurzeln allein in der gegenwärtigen Erfahrung von Frauen und können ihre Legitimation nicht aus der biblisch-christlichen Tradition ableiten. Bekannteste Vertreterin dieser Richtung ist die ehemalige katholische Theologin *Mary Daly*, die den «Sprung über die patriarchalische Religion» vollzogen und die Reise in eine nach-christliche Spiritualität angetreten hat, auf der ihr nicht nur in den USA, sondern auch bei uns viele Frauen folgen.

Für christliche Feministinnen, die ihre Beheimatung in der biblisch-christlichen Religion nicht ganz aufgeben wollen, ist die Antwort schwieriger. Denn auch sie müssen erkennen, daß die Bibel ein patriarchales Buch ist, das bis heute dazu gedient hat, die Frauen auf ihrem untergeordneten und zweitrangigen Platz festzuhalten. Wann immer in der Geschichte Frauen gegen politische Diskriminierung, ökonomische Ausbeutung und Machtlosigkeit in Kirche und Gesellschaft protestiert haben, wurde die Bibel gegen solche Forderungen ins Feld geführt. Doch nicht nur früher, sondern noch heute untermauern religiös-konservative sowie patriarchale Kräfte in Gesellschaft und Kirche ihre Angriffe gegen die Emanzipationsforderungen und Befreiungsversuche von Frauen mit der Autorität der Bibel (vgl. dazu die Funktion der Bibel im Abstimmungskampf um das neue Eherecht in der Schweiz (1986) oder in der Diskussion um die Priesterweihe der Frauen in der katholischen Kirche). Gleichzeitig hat die Bibel aber Frauen auch immer wieder ermutigt – ausgehend von Gal 3,28 etwa – für ihre Gleichberechtigung und Befreiung in Kirche und Gesellschaft zu kämpfen. Christliche feministische Theologinnen sind deshalb im Gegensatz zu den postchristlichen Feministinnen der Ansicht, daß die Bibel, richtig gelesen und interpretiert, durchaus auch befreiende Traditionen für Frauen enthält.

Herausgefordert durch die Vereinnahmung der Bibel durch patriarchal-konservative Kräfte auf der einen Seite und die Ablehnung der Bibel durch feministische Kreise auf der anderen Seite haben christliche feministische Theologinnen (vgl. etwa *Letty Russell*, *Phyllis Trible*, *Rosemary Radford Ruether*) verschiedene hermeneutische Rahmentheorien zu erarbeiten versucht, die es Frauen ermöglichen sollen, sowohl die *unterdrückenden* Traditionen der Bibel aufzudecken wie auch die *befreienden* Traditionen aufzuspüren.

## Modell einer kritisch-feministischen Befreiungshermeneutik

Der wichtigste und radikalste Ansatz feministischer Bibelhermeneutik stammt jedoch von der in den USA lehrenden katholischen Theologin *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Professorin für Theologie und neutestamentliche Studien an der Harvard Divinity School in Cambridge, die sich seit Jahren mit der Stellung der Frauen in der urchristlichen Bewegung beschäftigt und in zahlreichen Aufsätzen sowie in ihrem Buch *In Memory of Her* den wirklichen Beitrag der Frauen zur urchristlichen Bewegung zu rekonstruieren versucht hat.<sup>1</sup> In ihrem neuen Buch *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (1984) hat sie ein differenziertes Modell einer feministischen Bibelhermeneutik vorgelegt, das nicht nur in den USA, sondern zunehmend auch in Europa unter Theologinnen diskutiert wird. Dem Schweizer Genossenschaftsverlag «Edition Exodus» kommt das Verdienst zu, mit der Übersetzung von *Bread not Stone* diese zurzeit wohl wichtigste Ausarbeitung einer feministischen Befreiungshermeneutik nun auch einem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht zu haben.<sup>2</sup> Ich möchte dieses Modell im folgenden etwas näher vorstellen. Schüssler Fiorenza entwickelt ihr hermeneutisches Modell im Rahmen einer feministisch-kritischen Befreiungstheologie und bedient sich dabei der Methoden der historisch-kritischen Wissenschaft, der kritischen Theorie, der politischen Theologie sowie der Befreiungstheologie, die sie allerdings im Hinblick auf die Befreiung der Frauen von einer patriarchalen Kultur und Religion kritisch reflektiert. Aufgabe einer kritisch-feministischen Hermeneutik, wie sie Schüssler Fiorenza in *Brot statt Steine* in Auseinandersetzung mit den methodologischen und hermeneutischen Diskussionen innerhalb der heutigen Bibelwissenschaft von verschiedenen Gesichtspunkten her ausarbeitet<sup>3</sup>, ist es dabei nicht, die Bibel gegen die berechtigte Kritik der postchristlichen Feministinnen als Befreiungsbuch für Frauen zu verteidigen.

<sup>1</sup> Vgl. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad, New York 1983. Erscheint voraussichtlich im Herbst 1988 im Kaiser Verlag (München) und Matthias-Grünewald-Verlag (Mainz) unter dem Titel: *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*; sowie u. a. die Beiträge: *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung*, in: *Concilium* 12 (1976) S. 3-9; *Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung*, in: W. Schottruff/W. Stegemann, Hrsg., *Traditionen der Befreiung*. Band 2, München 1980, S. 60-90; *Die Frauen in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden*, in: B. Broppen/N. Greinacher, Hrsg., *Frauen in der Männerkirche*. München 1982, S. 112-140.

<sup>2</sup> *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*. Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans. Von der Autorin durchgesehene Übersetzung. Edition Exodus, Freiburg/Schweiz, 237 Seiten, DM 34.80/sFr. 30.80. Das Buch versammelt eine Reihe von Aufsätzen aus den Jahren 1979 bis 1984, die nicht nur Schüssler Fiorenzas profunde Kenntnis der hermeneutischen und texttheoretischen Diskussionen innerhalb heutiger Bibelwissenschaft sowie ihre kritische Auseinandersetzung mit den herrschenden hermeneutischen Positionen dokumentieren, sondern in der vorliegenden Buchfassung, so die Autorin, ein zusammenhängendes Plädoyer für eine kritisch-feministische Hermeneutik darstellen.

<sup>3</sup> Während das erste Kapitel des Buches ein mehrdimensionales Modell einer kritisch-feministischen Hermeneutik zu umreißen versucht, erörtern die Kapitel 2 bis 4 die Probleme, die sich bei einer historisch-kritischen Interpretation der Bibel vom Standpunkt der Pastoraltheologie, der Befreiungstheologie und der Ethik stellen. Die Kapitel 5 und 6 gehen auf die methodologischen und hermeneutischen Diskussionen heutiger Bibelwissenschaft ein und versuchen den Beitrag einer kritisch-feministischen Hermeneutik der Befreiung zu einer Umgestaltung androzentrischer Bibelwissenschaft aufzuzeigen. Ich werde mich in meinem Artikel allerdings auf die Skizzierung ihres kritisch-feministischen Ansatzes beschränken.

gen. Sie versucht vielmehr ein kritisch-dialektisches Verständnis der Bibel zu erarbeiten, das es erlaubt, die Bibel so zu verstehen und auszulegen, «daß deutlich wird, wie sehr sie einerseits zu unserer Unterdrückung beigetragen hat und welches Potential an Befreiung sie andererseits in sich birgt» (10). Eine kritisch-feministische Befreiungshermeneutik muß nach Schüssler Fiorenza über eine Hermeneutik des Einverständnisses oder eine Korrelationshermeneutik hinausgegangen und eine Hermeneutik der *kritischen Bewertung* der Bibel zu entwickeln suchen, die es ermöglichen soll, die unterdrückende oder befreiende Dynamik aller Bibeltexte und ihre Funktion im heutigen Befreiungskampf von Frauen zu beurteilen (18, 103, 196).<sup>4</sup>

Anders als die postchristlichen Feministinnen will Schüssler Fiorenza die Bibel aber auch nicht einfach aufgeben, sondern sie beanspruchen als Teil unserer Frauengeschichte. In Solidarität mit all jenen Frauen, für die die Bibel nicht nur ein Instrument der Unterdrückung, sondern auch eine Quelle der Ermutigung im Kampf um ihre Würde und Freiheit gewesen ist oder immer noch ist, will sie in ihr nach den Spuren einer Geschichte von Frauen suchen und diese Geschichte als unsere Geschichte, als unser geschichtliches Erbe wiedergewinnen. Da die Bibel ein androzentrisches Buch ist, aus der Sicht und im Interesse von Männern verfaßt, können wir Frauen unser biblisches Erbe, dies gilt es zu betonen, nur in und durch den Prozeß einer kritischen Relektüre und Bewertung der Bibel von einem feministischen Standpunkt aus wiedergewinnen.

#### Die Bibel als «Wurzelmodell» christlichen Glaubens

Eine solche kritische Überprüfung der Bibel verlangt nach Schüssler Fiorenza allerdings einen Wandel im Verständnis der Bibel als einem mythischen Archetyp zum Verständnis der Bibel als einem historischen Prototyp.

Ein *mythischer Archetyp* setzt historisch begrenzte Erfahrungen und Texte als allgemeingültige Wahrheiten und unveränderliche Prinzipien fest, die autoritativ und normativ für alle Zeiten und Kulturen Gültigkeit beanspruchen. Wird die Bibel als solch zeitloser Archetyp verstanden, dann kann sie nur als ganze akzeptiert oder zurückgewiesen, aber nicht kritisch evaluiert werden (vgl. 42f.). Für uns Frauen würde dies heißen, daß wir entweder das patriarchale System und die androzentrische Sicht der Welt, die sich in den Bibeltexten niedergeschlagen hat, als «Wort Gottes» voll akzeptieren oder die Bibel als ganze ablehnen müßten (wie dies die Radikalfeministinnen tun).

Schüssler Fiorenza plädiert deshalb dafür, die Bibel als einen *historischen Prototyp* zu verstehen, d. h. nicht als zeitlos bindendes Prinzip, sondern als formatives Modell biblischen Glaubens und Lebens, das nicht nur offen ist für Veränderung, sondern eine solche auch verlangt. Wenn wir die Bibel in diesem Sinne als ein offenes und wandelbares Grund- oder Wurzelmodell christlichen Glaubens verstehen, dann erlaubt uns dies, «zwischen Modellen und Traditionen einer emanzipatorischen Praxis in der Bibel und solchen patriarchaler Unterdrückung zu unterscheiden und zu wählen» (19), ohne die Bibel als ganze akzeptieren oder ablehnen zu müssen. In einem solchen Prozeß kritischer Überprüfung fungiert die Bibel, so Schüssler Fiorenza, «nicht mehr als autoritative Quelle (*source*), sondern als *resource*, als Reservoir von Schätzen und Lebens-Mitteln, die uns Frauen für unseren Befreiungskampf zur Verfügung stehen» (49).

Mit dem Verständnis der Bibel als einem historischen Prototyp, der einer feministisch-kritischen Transformation gegen-

über offen ist, ist ein weiterer Paradigmenwechsel verbunden. Nicht mehr die Autorität der Bibel oder eine bestimmte normative Bibeltradition ist Ausgangspunkt kritisch-feministischer Bibelinterpretation, sondern die persönlich und politisch reflektierte Erfahrung von Frauen, die um Befreiung von patriarchaler Unterdrückung kämpfen. Mit anderen Worten: Nicht ein biblisches Offenbarungsprinzip oder ein bestimmter Kanon von Texten, ein «Kanon im Kanon», ist Kriterium und Maßstab für die Beurteilung der verschiedenen biblischen Texte und Traditionen, sondern die Erfahrung von Frauen im Kampf um Befreiung und Heilsein (vgl. 18; 46f.; 105f.; 136ff.)<sup>5</sup> Denn im Gegensatz zur Befreiungstheologie, die sich in ihrer Option auf den Gott der Bibel als einem Gott der Armen und Unterdrückten beruft, kann feministische Befreiungstheologie ihre Kritik sexistischer Strukturen nicht aus der Bibel ableiten.<sup>6</sup> Das Gegenteil ist der Fall: Es gibt eine Anzahl von Bibeltexten, welche die patriarchale Unterordnung und Zweitrangigkeit von Frauen theologisch behaupten und rechtfertigen (vgl. Gen 2-3; Eph 5,22ff.; Kol 3,18ff.; 1 Tim 2,11ff. u. a.) (199; 105).

#### Frauen-Kirche – hermeneutisches Zentrum

Feministische Befreiungshermeneutik unterwirft die Bibel deshalb der Erfahrungsautorität von Frauen, und zwar im Rahmen der *Frauen-Kirche*. Gemeint ist damit «jene Bewegung von Frauen in den biblischen Religionen, die sich bewußt als Frauen im Kampf gegen das Patriarchat engagieren, und von Männern, die sich mit diesem Frauenkampf identifizieren» (15).<sup>7</sup> Von der Frauen-Kirche als ihrem hermeneutischen Zentrum her untersucht feministische Bibelhermeneutik *alle* biblischen Texte daraufhin ob und inwieweit sie zur Unterdrückung oder Befreiung von Frauen beitragen. Eine solche kritische Überprüfung und Bewertung der Bibel, «deren Kanon die Befreiung der Frauen von unterdrückenden patriarchalen Strukturen, Institutionen und verinnerlichten Werten ist, besteht (...) darauf, daß nur die nichtsexistischen und nichtpatriarchalen Traditionen der Bibel (...) theologische Offenbarungsautorität beanspruchen können, soll die Bibel nicht länger ein Instrument zur Unterdrückung von Frauen sein» (106). Gottes Offenbarung und Wahrheit sind nach Schüssler Fiorenza also nur in jenen Texten und Traditionen zu finden, die ihren patriarchalen Rahmen kritisch überschreiten, den Blick auf Frauen als historische Subjekte und Akteurinnen freigeben und damit zum Heil, zur Befreiung aller, besonders auch der Frauen, beitragen (48; 82; 106; 200).

Im Rahmen ihrer kritisch-feministischen Befreiungstheologie, die der Frauen-Kirche verpflichtet ist, hat Schüssler Fiorenza *vier hermeneutische Schritte* entwickelt, die ihr für eine feministische Bibelauslegung wichtig scheinen. Am Anfang jeder feministischen Bibelinterpretation steht eine *Hermeneutik des Verdachts* (50ff.), d. h. ein methodisches Mißtrauen gegenüber heutigen Bibelinterpretationen wie auch gegenüber den Bibeltexten selbst. Eine feministische Hermeneutik nimmt nicht von vornherein an, daß die Bibel eine Autorität für Frauen

<sup>4</sup> Schüssler Fiorenza grenzt sich in diesem Punkt sehr entschieden von den hermeneutischen Ansätzen der feministischen Theologinnen Rosemary Radford Ruether und Letty Russell ab, denen sie eine solche Korrelationshermeneutik vorwirft (vgl. Brot statt Steine, S. 18, 46f., 136f. sowie ausführlicher in: In Memory of Her, S. 15-18).

<sup>5</sup> Schüssler Fiorenzas feministische Hermeneutik unterscheidet sich auch in dieser Hinsicht von anderen feministisch-theologischen Ansätzen, die ihren «Kanon» der Befreiung aus der Bibel abzuleiten bzw. einen feministischen Haftpunkt in der Bibel zu finden suchen, indem sie zwischen historisch bedingten patriarchalen Traditionen und der bleibenden befreienden Bibeltradition, zwischen einem befreienden Kern und seiner kulturellen Überformung bzw. patriarchalen Deformation unterscheiden (vgl. Schüssler Fiorenzas Kritik an Trible, Russell, Ruether in: Brot statt Steine, S. 46f. und 136f.).

<sup>6</sup> Zu den Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen Befreiungstheologie und feministischer Theologie vgl. Brot statt Steine, Kap. 3.

<sup>7</sup> Mit diesem Begriff, der Frauen ins Zentrum von Kirche rückt, sollen nicht Männer ausgeschlossen, sondern die Option dieser Gemeinschaft benannt werden: die Befreiung der Frauen aus einem kulturellen und religiösen Patriarchat (analog etwa dem Begriff «Kirche der Armen»). Vgl. auch Brot statt Steine, S. 39f.

sein kann, sondern geht von der Voraussetzung aus, daß biblische Texte und deren Interpretationen androzentrisch sind und patriarchalen Interessen dienen. Die Bibel ist nicht nur fast ausschließlich von Männern ausgelegt worden, sondern auch in einer androzentrischen Sprache verfaßt und von männlichen Autoren redigiert worden. Die erste und nie endende Aufgabe einer Hermeneutik des Verdachts ist es daher, die patriarchalen und unterdrückerischen Elemente in der Bibel herauszuarbeiten und gleichzeitig die antipatriarchalen Elemente und Traditionen biblischer Texte aufzudecken, welche von einer androzentrischen Sprache und einem androzentrischen Konzept zugedeckt und unsichtbar gemacht worden sind.

### Schlüsselemente einer feministischen Bibelinterpretation

Beispiele solcher antipatriarchaler Elemente und Traditionen, die feministische Forschung in den letzten Jahren entdeckt hat, sind die Bilder von Gott als Frau im Alten Testament (dies als Ergebnis der Arbeit von Phyllis Trible<sup>8</sup>) oder die von Schüssler Fiorenza herausgearbeitete Tatsache, daß Frauen in der frühchristlichen Bewegung Apostelinnen waren und Leitungsfunktionen innehatten. Gleichzeitig hat sie aber auch aufzeigen können, wie sich innerhalb des Neuen Testaments ein androzentrischer Redaktionsprozeß feststellen läßt, der die Rolle der Frauen herunterzuspielen beginnt.<sup>9</sup>

Eine feministische Hermeneutik des Verdachts stellt aber auch die Voraussetzungen, die androzentrischen Modelle und unausgesprochenen Interessen in Frage, die heutigen Bibelinterpretationen zugrunde liegen. Sie stellt heraus, daß den bibelwissenschaftlichen Studien von Männern ein androzentrisches Paradigma zugrunde liegt, das den Mann als Norm des Menschseins setzt und die Frau nur als das «andere», als geschichtliche Randerscheinung ins Blickfeld treten läßt.

Dies zeigt sich u. a. am Beispiel der Sprache. Die biblischen Texte sind durchwegs in androzentrischer Sprache geschrieben. Dennoch geht die traditionelle Exegese selbstverständlich davon aus, daß maskulin bestimmte Begriffe wie Brüder, Söhne, Erwählte usw. nicht geschlechtsspezifisch, sondern inklusiv generisch gemeint sind, also durchwegs auch Frauen miteinschließen. Handelt es sich aber um Begriffe, die Leitungsfunktionen bezeichnen, wie Jünger, Apostel, Prophet, dann werden diese ebenso selbstverständlich geschlechtsspezifisch, d. h. exklusiv auf Männer bezogen, übersetzt. Dahinter steht die unreflektierte, androzentrische Vorgabe, daß die Kirche von Anfang an eine Männerkirche gewesen ist und Leitungsfunktionen selbstverständlich ausschließlich Männern zugekommen sind – dies obwohl in Röm 16,7 ein weiblicher Apostel (Junia) erwähnt und in Röm 16,1 der maskulin bestimmte Titel Diakonos für eine Frau (Phoebe) belegt ist. Schüssler Fiorenza fordert deshalb, daß alle Bezeichnungen der Bibel, auch solche, die sich auf Leitungsfunktionen beziehen, inklusiv generisch, d. h. auch Frauen mitbenennend, interpretiert und übersetzt werden, damit nicht weiterhin Frauen durch eine androzentrische Sprache unsichtbar gemacht werden.

Da die Bibel noch immer als Heilige Schrift Autorität und Geltung in der christlichen Glaubensgemeinschaft beansprucht, sucht eine «Hermeneutik der Verkündigung» die theologische Bedeutung der Bibel für die heutige Gemeinschaft der Gläubigen zu prüfen. Dabei muß von einer feministischen Hermeneutik entschieden festgehalten werden: «Unterdrückende patriarchale Texte und sexistische Traditionen können nicht die Autorität göttlicher Offenbarung beanspruchen» (53).

Solch eine historisch-kritische Überprüfung muß durch eine politisch-kritische Untersuchung der Interaktion von patriarchalen biblischen Texten und der heutigen Kultur ergänzt werden. Eine feministische Hermeneutik darf dabei nicht außer acht lassen, daß nicht nur patriarchale Texte, sondern auch

neutrale oder positive Bibeltexte dazu gedient haben und dienen, patriarchale Strukturen zu verstärken, wenn sie mit der Absicht verkündet werden, patriarchale Verhaltensweisen aufrechtzuerhalten.

In unserer Kultur, in der viele Frauen noch immer zu aufopfernder Liebe und Selbstlosigkeit erzogen werden, kann beispielsweise das biblische Gebot des Dienens und der Liebe dazu mißbraucht werden, die patriarchale Ausbeutung von Frauen akzeptabel zu machen und aufrechtzuerhalten. Eine Hermeneutik der Verkündigung muß deshalb die Wechselbeziehung von biblischen Texten und der heutigen patriarchalen Kultur und patriarchalen Werten sorgfältig prüfen.

Dies hat Folgen für die Verkündigung: Texte, die als sexistisch oder patriarchal identifiziert werden, sind im Gottesdienst und der Katechese wegzulassen und durch solche zu ersetzen, die ihren patriarchalen Kontext überschreiten und eine befreiende Vision von menschlicher Freiheit, auch für Frauen, zum Ausdruck bringen (54).

Einer solchen Hermeneutik der Verkündigung muß eine *Hermeneutik des Erinnerns* (55f.) zur Seite gestellt werden, welche mittels einer historisch-kritischen Analyse über die androzentrischen Texte hinaus die verdeckte und verdrängte Geschichte der Frauen in der Bibel aufzuspüren versucht.<sup>10</sup> Eine solche ist nicht nur aus jenen Texten wiederzugewinnen, die explizit von Frauen und ihren Funktionen berichten, sondern muß – da diese Texte wie die Spitze eines Eisberges auf eine sehr viel reichere Frauentradition verweisen, die durch eine androzentrische Überlieferung weitgehend unsichtbar gemacht worden ist – in und durch die androzentrischen Texte und die patriarchale Geschichte hindurch gefunden werden (167f.). Eine feministische Hermeneutik der Erinnerung verlangt daher theoretische Modelle der historischen Rekonstruktion, welche Frauen nicht an den Rand, sondern ins Zentrum der biblischen Gemeinde und Theologie rücken.

Legitimiert ist solch ein Vorgehen durch die Texte der Bibel selbst, die da und dort, trotz androzentrischer Redaktion, den Blick auf eine urchristliche Bewegung freigeben, in der Frauen gleichgestellte und angesehene Jüngerinnen gewesen sind. Die Frauen-Kirche kann daher die urchristliche Geschichte als ihre eigene Geschichte einfordern, als Erbe nicht nur einer patriarchalen Religion, sondern ebenso sehr als einer «Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten». Eine feministische Hermeneutik der Erinnerung ist aber zugleich immer auch eine «memoria passionis», d. h. eine Erinnerung an die Unterdrückung und Verdrängung von Frauen in der biblischen und christlichen Tradition, und wird zu einer «gefährlichen Erinnerung» (J.B. Metz), indem sie die Visionen und Kämpfe der Toten einfordert. Solch eine subversive Erinnerung hält nicht nur die Leiden und die Hoffnungen von Frauen der biblischen Vergangenheit durch die Macht der «erinnerten Vergangenheit» lebendig, sondern führt nach Schüssler Fiorenza darüber hinaus zu einer universalen Solidarität mit allen Frauen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (56).

Die historische Rekonstruktion der Frauengeschichte in der Bibel soll in einem vierten Schritt ergänzt werden durch eine *Hermeneutik kreativer Aktualisierung* (57f.), die durch Neu-Erzählung biblischer Texte und eine Neu-Schaffung biblischer Gestalten in und durch künstlerische Imagination, Musik, Tanz und feministische Rituale die bisher unerfüllten Befreiungspotentiale und Visionen der Bibel als Inspiration für den Befreiungskampf für Frauen fruchtbar zu machen sucht.

Halten wir zusammenfassend fest: Eine feministisch-kritische Bibelhermeneutik, wie sie Schüssler Fiorenza in *Brot statt Steine* entwirft, versteht den Prozeß der Bibelinterpretation als *kritisch-befreiende Praxis*. Es geht ihr nicht darum, den Befreiungskampf von Frauen aufgrund der Bibel zu autorisieren,

<sup>8</sup> Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*. Fortress Press, Philadelphia 1978.

<sup>9</sup> Vgl. dazu E. Schüssler Fiorenza, *Der Beitrag der Frauen zur urchristlichen Bewegung*, in: W. Schottroff/W. Stegemann, Hrsg., *Traditionen der Befreiung*. Band 2, München 1980, S. 60-90.

<sup>10</sup> Zur näheren Begründung und inhaltlichen Ausführung einer solchen Hermeneutik des Erinnerns und historischen Rekonstruktion biblischer Frauengeschichte vgl. In Memory of Her (s. Anm 1).

sondern sie will Christinnen befähigen, die Bibel feministisch-kritisch auf ihre Befreiung hin zu lesen; sie nicht mehr als «steinerne Tafel» zu verstehen, auf der das für alle Zeiten gültige Wort Gottes eingraviert ist, sondern als «Brot», als «Lebens-Mittel», das uns Frauen in unserem Kampf gegen Unterdrückung und Unrecht nähren, stärken und zum Durchhalten befähigen kann.

Eine *Herausforderung* hat Schüssler Fiorenza ihre feministische Bibelhermeneutik im Untertitel genannt. Es ist zu hoffen, daß nicht nur Frauen diese Herausforderung annehmen, sondern auch jene, an deren Adresse sie ja hauptsächlich gerichtet ist: die männlichen Theologen und Bibelwissenschaftler, die bislang die Androzentrizität ihrer wissenschaftlichen Studien noch kaum ernsthaft hinterfragt oder feministische Forschungsergebnisse zur Kenntnis genommen haben.

Doris Strahm, Basel

DIE AUTORIN des vorliegenden Beitrags ist Mitglied der Redaktion von FAMA. Feministisch-theologische Zeitschrift (Basel, Hebelstraße 97). Kürzlich erschien von ihr: Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie (Theologie aktuell, Band 7). Edition Exodus, Freiburg/Schweiz 1987, 155 Seiten, DM 17.80/sFr. 15.80.

## Laien im Mittelalter

Notizen zu einer Veröffentlichung von André Vauchez

Das Problem der Funktion und des Status des Laien in der Kirche stellt sich heute von neuem mit großer Dringlichkeit. Der kritische Blick auf die Geschichte dieses Verhältnisses trägt zur heute mehr denn je notwendigen Aufklärung bei. Eine historische Besinnung kann in diesem Zusammenhang eine zweifache Aufgabe erfüllen. Zum einen kann sie die Genese eines schwierigen Verhältnisses durchleuchten und auf diese Weise zu vernünftiger Besinnung anregen; zum andern kann sie auch ein falsches historisches Bewußtsein, wie es vor allem bei Traditionalisten vorherrscht, entlarven, indem sie an die Vielfalt und Pluralität der Tradition erinnert und aufzeigt, welche Möglichkeiten in der Geschichte bereits verwirklicht worden sind.

Allerdings darf die Historie, welche diesen Namen verdient, die Vergangenheit nicht nur von den Bedürfnissen der Gegenwart her untersuchen. Sie hat auch und vornehmlich die Aufgabe wahrzunehmen, das Vergessene in Erinnerung zu rufen und das Vergangene als Vergangenes zu erforschen. Das hier anzuzeigende Buch von André Vauchez über die Laien im Mittelalter<sup>1</sup> darf auf der einen Seite als solider historischer Beitrag zur Erforschung der *Laienfrömmigkeit* im Mittelalter bezeichnet werden. In 24 kurzen Kapiteln werden verschiedenste Aspekte einer laikalen Religion im Mittelalter vorgestellt. Auf der andern Seite versteht der Autor sein Werk als eine Rehabilitierung jener Massen von Christen, welche eine klerikale Kirchengeschichte verdrängt hat, als hätte die mittelalterliche Kirche nur aus Bischöfen und Mönchen bestanden. Diese sorgfältige Rekonstruktion der Genese eines laikalen Selbstbewußtseins im Mittelalter ist zwar in erster Linie eine historiographische Wiedergutmachung, aber sie wirft auch einiges Licht auf die heutige kirchliche Situation.

### Heilige Laien

Grundsätzlich gilt es festzuhalten, daß die mittelalterliche Kirche klerikal geprägt war. Vauchez weist allerdings nach, zu welcher Zeit und auf welche Weise das Christenvolk anfängt aktiv an der Geschichte teilzunehmen. Im Verlauf des 12. und 13. Jahrhunderts ist nach Vauchez eine eindeutige religiöse

Aktivierung der Laien feststellbar (vgl. 42, 53). In diesem Prozeß haben namentlich die Kreuzzüge eine wichtige Rolle gespielt, da sie erstmals die Möglichkeit einer Religiosität für Laien eröffneten. Wenn die Kreuzzüge unter dem Gesichtspunkt der Mentalitätsgeschichte betrachtet werden, zeugen sie von der Geburt einer neuen christlichen Sensibilität, in der erstmals der absolute Primat der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* überwunden wird (vgl. 59). Das erste Heiligkeitideal, das die Kirche den Laien erlaubte oder ermöglichte, war also jenes eines heiligen Soldaten oder Ritters (vgl. 80).

Gegen Ende des 12. Jahrhunderts treten neue Kategorien laikaler Heiligkeit auf. Wesentliche Züge davon sind bereits beim ersten nicht-adeligen, offiziell kanonisierten heiligen Laien, *Homebon von Cremona* (gest. 1197), einem Handwerker und Kaufmann, anzutreffen und finden sich dann in einer ganzen Reihe von Heiligenleben. Die Heiligkeitvorstellung, die durch mehrere Laien des 12. und 13. Jahrhunderts repräsentiert wird, ist stark geprägt vom Armutsideal, der Nächstenliebe und der Gerechtigkeitsforderung (vgl. 81).

Für die Entwicklung des Christentums im Mittelalter ist die Vorstellung, die sich nach Vauchez um 1160–1180 durchsetzt, daß *einfache Gläubige*, Frauen und Männer, die in der Welt bleiben, ein intensives religiöses Leben führen können, von allergrößter Bedeutung. In diesem Zusammenhang sind die Laienbruderschaften des *ordo poenitentiae* als besonders wichtige Bewegung zu erwähnen. Das Ideal dieser Bruderschaften von Männern und Frauen vereinigt die monastischen Buß- und Askesevorstellungen mit der Idee der *vita apostolica*, die vor allem durch die Regulärkanoniker vertreten worden ist. Die Existenz dieser *laici religiosi*, die die Buße als positiven Wert und als eine Existenzweise in der Welt betrachteten, belegt eine äußerst signifikative, wenn auch eher implizite Infragestellung der traditionellen klerikalen Ständelehre, nach der den verheirateten Laien in jedem Falle nur die letzte Stufe der Vollkommenheit zukommen kann. Wie auch immer man die religiösen Vorstellungen dieser Bruderschaften, auf deren grundlegende historische Bedeutung vor allem G. G. Meersseman in mehreren wichtigen Publikationen hingewiesen hat<sup>2</sup>, beurteilen will, sie bezeugen das Bestreben einer zahlenmäßig nicht unbedeutenden Gruppe von Laien nach einer religiösen Vollkommenheit, die derjenigen der Kleriker gleichkommt (vgl. 102–103).

### Jungfrauen und Prophetinnen

Besondere Aufmerksamkeit widmet Vauchez verschiedenen Aspekten der mittelalterlichen Frauenfrömmigkeit. Er glaubt feststellen zu können, daß sich gegen Ende des Mittelalters eine *Feminisierung* des Heiligkeitideals in der Kirche vollzieht (vgl. 191). Der Einfluß der franziskanischen Spiritualität scheint in diesem Prozeß eine wichtige Rolle gespielt zu haben, gerade bei Heiligen, die kein klösterliches Leben geführt haben. Wenn nicht mystische Visionen und Erfahrungen im Zentrum stehen, wie z. B. bei Umiliata dei Cerchi, kreisen die religiösen Vorstellungen dieser Frauen vor allem um die Meditation der Menschheit Jesu, die freiwillige Armut und die tätige Nächstenliebe (z. B. Elisabeth von Thüringen und Delphine von Puimichel). Im Leben mehrerer dieser Frauen kommt dem Thema der Ehe eine ausgesprochen wichtige Funktion zu. Vauchez erblickt im Ideal der «keuschen Ehe», aber auch im Verzicht auf eine zweite Heirat einen Protest: «Die Frau findet im religiösen Leben ..., das die Jungfräulichkeit legitimiert und heiligt, eine Freiheit und eine Autonomie, die die zivile Gesellschaft ihr verweigert.» (vgl. 199)

Im 14. Jahrhundert, vor allem im Zeitalter des großen Schis-

<sup>1</sup> Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses. Les Editions du Cerf, Paris 1987, 309 Seiten.

<sup>2</sup> Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo. (Italia sacra 24–26). 3 Bände, Rom 1977; Dossier de l'ordre de la Pénitence. Fribourg 1961.

mas, tritt ein neuer Typus von heiligen Frauen auf: Vauchez analysiert mehrere Beispiele eines *femininen Prophetismus*, der sich meist in ähnlicher Weise manifestiert: Eine einfache Gläubige empfängt Visionen politischen und vornehmlich kirchenpolitischen Inhalts. Die von Vauchez vorgestellten Beispiele, namentlich der Fall von Marie Robine (gest. 1399), werfen nicht nur neues Licht auf berühmte Frauengestalten wie etwa Brigitte von Schweden, Katharina von Siena und Jeanne d'Arc, sondern belegen auf bereichende Weise, daß während der institutionellen Krise der spätmittelalterlichen Kirche die Frauen das Wort ergriffen haben (vgl. 241), um eine umfassende Reform des schwer geprüften Schiffeins Petri zu verkünden.

### Ergebnisse

Die Bilanz, die aus der Lektüre der Studie von Vauchez gezogen werden kann und die der Verfasser selber zieht, ist auf der einen Seite ermutigend. In der Tat zeugt das Buch von der Fähigkeit der Laien im Mittelalter, eigenständige Formen christlichen Lebens zu erfinden und zu entwickeln (vgl. 289), wiewohl die Loslösung von klerikalen Paradigmen nie ohne Mühe gelang. Trotzdem darf von einer «Rehabilitierung des Laienstandes» (vgl. 288) im 13. und 14. Jahrhundert gesprochen werden, die in verschiedenen Etappen bis zum Ideal einer vollkommenen christlichen Existenz in der Welt vorstößt.

Auf der andern Seite lehrt die Geschichte, daß vor allem nach der großen Pest von 1348 diese neuen Kräfte von der Hierarchie erfolgreich unterdrückt worden sind. Die Kirche ist nach Vauchez am Vorabend der Reformation durch die Unfähigkeit gekennzeichnet, «einen christlichen Gebrauch der Welt» (vgl. 291) zu definieren. Statt einer Förderung der Laien und ihrer religiösen Bedürfnisse stellt die offizielle Kirche alle ihre Kräfte in den Dienst einer stets zunehmenden Klerikalisierung (vgl. 143).

Die bisherigen Ausführungen bezeugen, daß es Vauchez gelingt, interessante Aspekte des Laienstandes im Mittelalter zu vergegenwärtigen. Allerdings bedaure ich, daß der Begriff des *Laien* nicht klarer definiert wird. Vauchez versteht unter *Laien* den einfachen Gläubigen und beschreibt historische Formen der Laienfrömmigkeit. Es muß aber daran erinnert werden, daß dem Begriff des *Laien* im Mittelalter eine zweifache Be-

deutung zukam. In theologisch-kirchenrechtlicher Hinsicht bezeichnete er alle Gläubigen, welche keine der niederen Weihen empfangen hatten. Wer tonsuriert worden ist, gilt als *Kleriker*. Es ist von kaum zu überschätzender Wichtigkeit, daß in der theologischen Tradition der Begriff der *Laien* nur *negativ* bestimmt werden konnte. Auf der andern Seite besaß der Ausdruck *laicus* ebenfalls eine Bedeutung, welche den Bildungsstand betraf. Der *Laie* ist dann der *illiteratus*, der Ungebildete. Leider wird diese zweite Bedeutung, die im Mittelalter fast durchwegs mit der ersten zusammenfällt, zumal die Bildung und deren Vermittlung auf weite Strecken ein Privileg des Klerus war, im Buch von Vauchez überhaupt nicht diskutiert. Aus diesem Grunde werden die Erwartungen, die der vielversprechende Titel *Die Laien im Mittelalter* weckt, nur sehr partiell erfüllt.

Das Problem der *Laien* im Mittelalter darf nämlich nicht auf die religiöse Praxis reduziert werden, vielmehr müßten auch die Bereiche der *Ekklesiologie*, der *Politik*, der *Bildung* und der *Wissenschaft* berücksichtigt werden, denn in all diesen Bereichen war der *Laie* im Mittelalter einem umfassenden Klerikalismus ausgeliefert.

Von ekklesiologischem Klerikalismus kann die Rede sein, wenn die Kirche mit dem Klerus identifiziert wird; von politischem Klerikalismus kann gesprochen werden, wenn die Reduktion der gesamten politischen Ordnung auf die kirchliche intendiert wird. Im Bereich der Wissenschaft dagegen erweist sich der Klerikalismus als Bevormundung aller Wissenschaften durch die Theologie, wie sie in der Rede von der Philosophie als «Dienerin der Theologie» zum Ausdruck kommt. Nur wenn die Tendenz der offiziellen mittelalterlichen Kirche zu diesem dreifachen Klerikalismus berücksichtigt wird, können die Versuche zu einer *Emanzipation der Laien* angemessen gewürdigt werden. Solche Versuche zu einer laikalen Selbstbehauptung gibt es aber in allen drei Bereichen ebenso wie in der religiösen Praxis. Während Ockhams berühmte Parole «die Sache des Glaubens betreffe die *Laien*» von einem Kirchenverständnis Zeugnis ablegt, das die Gesamtheit der Gläubigen respektiert, impliziert die Forderung eines Boethius von Dacien, jede Frage, die vernünftig behandelt werden könne, müsse von der Philosophie erörtert werden, eine klare Trennung der Philosophie von der Theologie. Schließlich kann an die Laizierung der Politik, wie sie vorbildlich von Dante oder Marsilius von Padua vollzogen wurde, erinnert werden. Dies sind Beispiele, welche in ausreichendem Maße zeigen, daß das Problem der *Laien* im Mittelalter breiter untersucht werden muß, als dies in der Studie von Vauchez geschieht.

Selbst der ureigene Bereich der Theologie hat im Mittelalter bereits eine Laizierung erlebt: Ist das sehr umfangreiche Werk des Raymundus Lullus – fast dreihundert Schriften – etwas anderes als eine *Laien-Theologie*? Ist Dantes *Göttliche Komödie* überhaupt verständlich, wenn sie nicht als eine Summe der Theologie, die ein *Laie* für *Laien* geschrieben hat, aufgefaßt wird? Daß im Bereich der Bildung sich eine spezifische *Laien-Wissensliteratur* herausgebildet hat, darauf haben in neuester Zeit einschlägige Studien überzeugend hingewiesen.<sup>3</sup>

Andererseits darf nicht übersehen werden, daß sich «Kleriker und Gelehrte gegen einen freien, allgemeinen Zugang zum Wissen» sperrten, wie Klaus Schreiner in einer äußerst sorgfältigen Studie zum Spätmittelalter aufgezeigt hat.<sup>4</sup> Ein Großteil

**Das Katholische Industriepfarramt BS/BL sucht**  
(im Halbamt)

## Mitarbeiterin/Mitarbeiter für die Industrieseelsorge

### Arbeitsschwerpunkte:

Vorbereitung und Erteilung von Kursen im inner- und außerbetrieblichen Bereich.

Erarbeiten von ethischen Positionen zu Fragen aus Arbeit und Wirtschaft.

Begleitung von Sozialprojekten der Industriepfarrämter

### Voraussetzungen:

Theologiestudium.

Ausbildung und Erfahrung in Erwachsenenbildung.

Kenntnis der Arbeitswelt und ihrer Probleme.

### Wir bieten:

Äußerst abwechslungsreiche Arbeit im Team mit dem Evang.-ref. Industriepfarramt.

Entlohnung gemäß kirchlichen Reglementen BS/BL.

Möglichkeit, neue Arbeitsschwerpunkte aufzubauen.

Stellenantritt: 1. Oktober 1988 oder nach Vereinbarung. Die Stelle ist befristet bis zum 30. September 1990.

### Interessierte melden sich bei:

Industriepfarramt, Dr. J. Bieger-Hänggi, Amerbachstr. 9a, Postfach 206, 4007 Basel, Tel. (061) 692 43 44, oder bei P. Piffaretti, Präsident der Aufsichts- und Beratungskommission, c/o Schindler Waggon AG, 4133 Pratteln, Tel. (061) 821 32 13.

<sup>3</sup> Vgl. Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Hrsg. von N. R. Wolf. Wiesbaden 1987. Zu beachten vor allem das Forschungsprogramm (9–22) sowie der wichtige Aufsatz von G. Steer (23–33).

<sup>4</sup> Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: Zeitschrift für historische Forschung 11 (1984), S. 257–354, Zitat 261.

des Klerus bekämpft die Verbreitung religiösen und weltlichen Wissens unter den Laien. Schreiner zieht das Fazit, daß die Sorge um Rechtgläubigkeit und klerikale Statuswahrung den Prozeß der Laienbildung stark behindert haben.

Eines ist klar: Das Verhältnis von Laie und Klerus im Mittelalter ist komplex und reich an Konflikten. Kein geringerer als Papst Bonifaz VIII. hat im Eingang zur Bulle *Clericis laicos* eine erstaunliche Bilanz gezogen: «Daß die Laien Feinde des Klerus sind, bezeugt in hohem Maße das Altertum, und auch

die Erfahrungen der Gegenwart lehren es deutlich.» Dieses Urteil ist zweifellos einseitig und parteiisch. In der Geschichte der Laien im Mittelalter sind Fortschritte und Rückschläge zu verzeichnen. Die Entstehung und das Erstarken, aber auch die Repression einer laikalen Bildung, Frömmigkeit und Politik gehören zu den lehrreichsten Vorgängen unserer entfernten Vergangenheit. Ihre umsichtige und präzise Erforschung kann auch zur kritischen Beurteilung der Gegenwart beitragen.

Ruedi Imbach, Fribourg

## Wir Christen nach Auschwitz – eine Skizze

Fernseh- und Filmereignisse waren es in den letzten Jahren, die stärker als jedes aufklärende Bemühen eine betroffene Nachfrage nach den Ereignissen des «Dritten Reiches» ausgelöst hatten: vor zehn Jahren die amerikanische TV-Serie *Holocaust*, in den letzten zwei Jahren der französische Film *Shoah* von Claude Lanzmann.

Modisch wirkt es deshalb auf den ersten Blick, wenn nach der Lyrik auch die Theologie «nach Auschwitz» in Frage gestellt, eine veränderte «Rede von Gott nach Auschwitz» gefordert wird. Schon der Name verharmlost: Der Ortsname Auschwitz wird als Begriff für ein Geschehen verwendet, das sich jedem Begreifen entzieht und je öfter er abkürzend und scheinbar benennend verwendet wird, desto mehr verlieren wir aus dem Blick, was erinnert werden müßte.

Doch nicht der Anpassung an modische Strömungen wegen, sondern um der Glaubwürdigkeit christlicher Verkündigung willen ist es notwendig, «keine Theologie zu treiben (...), die von Auschwitz unberührt bleibt».<sup>1</sup>

Dies gilt in dreifacher Hinsicht:

► «Wie kann Gott sein angesichts unschuldigen Leidens?», ist seit jeher die radikale Infragestellung des Gottesglaubens gewesen. Seit Auschwitz muß sich die Theologie dieser Frage im Gedenken an das Leid derer stellen, die in den Konzentrationslagern entrechtet, gedemütigt, gequält, ermordet wurden.

Und jeder Versuch einer Antwort wirkt zynisch: Wird nicht in jeder Deutung das Leid, das gegen die Vorstellung eines allgütigen und zugleich allmächtigen Gottes schreit, hingenommen: als Preis menschlicher Freiheit, als Ausdruck der Endlichkeit der Geschöpfe, die Gottes Liebe nicht beantworten? Muß nicht jede systematische Deutung an der Erinnerung des Leidens scheitern? Christen verweisen auf die Auferstehung Christi und glauben seither, Grund zur Hoffnung zu haben, daß der Schmerz, das Leid nicht das letzte Wort ist, Gott Möglichkeiten hat, die nicht ausdenkbar sind, Gott am Ende «alle Tränen abwischen wird» (Off 7,17); aber wie antworten sie demjenigen, für den in Auschwitz das menschliche Vermögen zu vernichten endgültig offenbar geworden ist, der die Wahrheit des schweigenden Gottes nicht mehr begreift, das Schweigen nicht mehr erträgt? Wie antworten sie dem, in dessen Lebenserfahrung das Leiden das letzte Wort gewesen ist?

► Angesichts des Leidens ist jüdische wie christliche Theologie in Frage gestellt, doch kann in diesem Problem nicht etwa ein gemeinsamer Weg beginnen. Die Geschichte von Christen und Juden steht hier trennend zwischen ihnen.

Christlicher Theologie ist zunächst nicht ein systematischer Lösungsversuch, sondern historisches Nachdenken aufgegeben. In Auschwitz waren nicht alle Opfer Juden, aber alle Juden waren Opfer (E. Wiesel). Warum standen die Christen

1933 bis 1945 nicht auf der Seite der Verfolgten? Angesichts dieser Unterlassung ist die Frage nach dem christlichen Anteil an der jüdischen Leidensgeschichte in aller Schärfe zu stellen. Christliche Schuld an den Opfern der Konzentrationslager reicht weit zurück, beschränkt sich nicht auf verweigerte Solidarität.

Es gibt einen christlichen Antijudaismus, der im Neuen Testament angelegt ist, systematische Explikation des christlichen Glaubens immer begleitet hat und eine Wurzel des Antisemitismus ist.

Theologie nach Auschwitz muß also zuallererst bedeuten: Eingedenken der eigenen Schuld. Diese ist in dreifacher Hinsicht zu bedenken.

Es reicht nicht aus, beschämt zu erinnern, daß es immer wieder Christen waren, die die jüdischen Gemeinden Europas nicht in Ruhe leben ließen, sie verfolgten, ermordeten.

Es ist gerade in diesem historischen Kontext zu fragen: Welchen Anteil hat christliche Theologie, welchen christliche Predigt an dieser wiederholten Verfolgungsgeschichte?

Wenn ein Zusammenhang zwischen christlicher Theologie und Judenverfolgung nicht von der Hand zu weisen ist, bleibt zu prüfen, ob dieser Antijudaismus dem Christentum notwendig eigen ist, insofern es sich nur in negativer Abgrenzung vom Judentum bestimmen kann<sup>2</sup>, oder ob dies nicht vielmehr korrigierbar ist.

► Eine solche Korrektur wäre dann eine weitere Aufgabe einer «Theologie nach Auschwitz»: Sie müßte zu einer anderen Rede vom Judentum führen und es gälte zu zeigen, daß das Christentum so tiefgreifend auf das Judentum verwiesen ist, daß erst ein rechtes Verständnis des Judentums eine christliche Theologie ermöglicht, die glaubwürdige Erlösung verkündigen kann.

Das Ergebnis all dieser Versuche – soviel ist vorab zu erkennen – wird es in jedem Fall erschweren, jemals wieder eine triumphalistische christliche Theologie zu entwickeln. Theologie darf nicht so weit vom Geschehen abstrahieren, daß die Opfer in vorschneller Systematik vergessen werden.

Das ist keine von außen herangetragene Forderung, sondern einer Theologie notwendig, die sich in geschichtlichen Ereignissen gründet, Geschichte als Selbstmitteilung Gottes versteht und mit den Juden daran festhält, daß das verheißene Heil die Geschichte aller Menschen betrifft.

### Antijudaismus im Christentum?

Als Ärgernis haben die Christen seit jeher empfunden, daß die Juden an ihrem Glauben festhielten: Wenn jene, an die Jesus sich wandte, in ihm, seiner Botschaft und der Verkündigung seiner Auferstehung nicht die Erfüllung der an sie ergangenen Verheißung erkennen konnten, bleibt die Beharrlichkeit, mit der ein gläubiger Jude auf die Unerlöstheit der Welt auch heute verweist, eine zentrale und verunsichernde Infragestellung.

<sup>1</sup> J. B. Metz, Ökumene nach Auschwitz – Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland, in: E. Kogen, J. B. Metz, Hrsg., Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk. Freiburg u. a. 1979, S. 121–144, 138.

<sup>2</sup> Vgl. R. Ruether, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. München 1978.

lung der christlichen Position, im Jahre 70 nach Christus ebenso wie im Jahre 1988.

Christlicher Antijudaismus wäre also sozialpsychologisch sehr einfach zu erklären. Dies Ärgernis, daß die eigene Position nicht fraglos Zustimmung findet, mag so ein stets mitzubedenkender Hintergrund in der Analyse christlicher Katechese und Predigt bleiben.

Tiefgreifender und folgenreicher beunruhigt aber das theologische Problem: Wie ist die Auserwählung des Volkes Israel nach Jesu Tod und Auferstehung zu verstehen?

Es ist mit dem christlichen Gottesbild unvereinbar, daß Gott jemals seine Zusage an sein Volk widerrufen könnte. Deshalb lehrt die Kirche seit Paulus: Der Bund zwischen Gott und Israel ist nicht gekündigt, Israel bleibt das auserwählte Volk Gottes (Röm 11).

Aber gleichzeitig zielt christliche Theologie darauf ab, zu explizieren, inwiefern sich Gott *endgültig* in Jesus Christus mitgeteilt hat. Ganz einfach bedeutet dies doch: «mehr» ist nicht zu sagen, die einfache Wahrheit allerdings bedarf immer neuer Auslegung.

Wie ist aber dann die Auserwählung des Volkes Israel zu verstehen? Erfüllte sie sich? Ist sie widerrufen? Außer Kraft gesetzt? Universalisiert? Besteht die Sendung weiter? Worin sollte sie angesichts der christlichen Kirche noch bestehen können? Wenn das Judentum noch etwas Notwendiges mitzuteilen hätte, wäre dann nicht das christliche Verständnis der endgültigen Heilsbedeutsamkeit Jesu in Frage gestellt?

Die Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum ist ein zentrales innerchristliches Problem. Fünf Modelle wurden in der Tradition bis heute verwandt:<sup>3</sup>

▷ *Substitutionsmodell*: Die Kirche hat Israel ersetzt. Die leidvolle Geschichte der Juden ist ein Zeichen ihrer Verwerfung durch Gott.

▷ *Integrationsmodell*: Ein «Heiliger Rest» der Juden hat sich zu Jesus bekannt, sie sind in der Kirche aus Heiden und Juden integriert, die das Erbe Israels antreten muß und darf.

▷ *Typologiemodell*: Israel ist Typus der Kirche. So wie das Alte Testament nur als Vorstufe des Neuen in seiner Wahrheit erst vom Neuen her verstanden werden kann, ist Israel eine Vorstufe der Kirche. Seine weitere Existenz kommt nicht in den Blick.

▷ *Illustrationsmodell*: Der zentrale Gegensatz Gesetz und Evangelium wird auf Israel und die Kirche appliziert: Israel repräsentiert jenen Lebensvollzug, der unter dem Gesetz scheitert und wird insofern zum Inbegriff jener Religion und Existenz, die im christlichen Glauben überwunden wurde und stets zu überwinden ist.

▷ *Subsumtionsmodell*: Das Christentum verkündigt die allgemeine, für alle Menschen gültige Heilswahrheit, die im Judentum nur partikular dargestellt war. Die Kirche ist somit umfassende Erbin der Verheißung Israels. Israel bleibt aufgefordert, Kirche zu werden.

All diesen Interpretationsmodellen ist gemeinsam, daß sie in Abgrenzung vom Judentum sich urteilend auf dieses beziehen. Sobald das Judentum als eine – vielleicht sogar notwendige, in jedem Fall aber überwundene – Vorstufe des Christentums gedacht ist, ist eine Abwertung bereits impliziert. Keines der Modelle kann einen Sinn im gegenwärtigen Judentum sehen. Deshalb übersehen sie, daß das Judentum eine eigene selbstkritische Tradition aufweist und, wie das Christentum auf eine zweitausendjährige Reflexion eigener Glaubens- und Lebenserfahrung zurückblicken kann, seine Identität in Veränderung bewahrt hat.

<sup>3</sup> B. Klappert, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre* Karl Barths. ThExh 207, München 1980, S. 14ff.; vgl. auch die Zusammenfassung bei Franz Mussner, *Traktat über die Juden*. München 1979, S. 72ff.

## Nach Auschwitz

Nach Auschwitz wird jede Theologie unglaubwürdig, die dieses Selbstverständnis nicht zur Kenntnis nimmt, das einen impliziten Antijudaismus tradiert. Alle genannten Verhältnisbestimmungen sind obsolet geworden. Sie haben ihr Recht im millionenfachen Mord an den Juden endgültig verloren, denn sie sind – zumindest in der Rezeption, sofern diese unwidersprochen blieb – ein Element zu dessen Ermöglichung gewesen. Die Autorität des Leidens macht dieses Argument zwingend.

Zur selben Konsequenz führt aber auch ein systematisches Argument: Christliche Verkündigung, die zu einem Leben aus der Erfahrung von Gottes umfassender und voraussetzungsloser Liebe zu allen Menschen ermutigen will, widerspräche sich selbst, wenn ihre Art der Verkündigung nicht ihrer Botschaft entspräche, wenn sie verurteilte, wo sie Differenz nicht erträgt. Ihr bleibt aber gleichwohl aufgetragen, diese Differenz auszutragen. Ein unlösbares Dilemma? Es bleibt zu fordern, daß sich jede Theologie in ihrer Selbstvergewisserung der Gefahr bewußt ist; christliche Identität ist vielleicht nur in Abgrenzung zu gewinnen, darf aber nicht mit einer Abwertung des Judentums erkaufte sein. Letzteres muß jeweils ausdrücklich reflektiert sein. Vielleicht verbietet diese Einsicht, eine definitive Verhältnisbestimmung in einem sechsten Modell begrifflich zu fixieren.

Eine Abgrenzung gerade vom Judentum, die nicht mit einer Abwertung verbunden ist, bedeutet, die Vorläufigkeit der eigenen geschichtlichen Position wahrzunehmen. Gerade in dieser Haltung würde das Christentum dann aber den eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu ernst nehmen – nicht zuletzt daran durch den beharrlichen Verweis der Juden auf die Unerlöstheit der Welt erinnert.

Der christliche Auftrag, den Beginn des Reiches Gottes auszusagen und mit der eigenen Existenz für diese Botschaft einzustehen, wäre erfüllt, wenn Christen auf diese Botschaft verweisen, nicht wenn sie über die urteilen, jene verurteilen, die diesen Beginn nicht wahrnehmen.

Da jede definitive Verhältnisbestimmung ein Urteil notwendig voraussetzt, müßte es vielleicht genügen, Perspektiven aufzuzeigen: Zu fordern wäre, in der narrativen, diskursiven und gelebten Tradierung jüdischen Glaubens eine Voraussetzung und bleibende Ergänzung des christlichen Weges zu sehen, der eigenen Würde, eigenes Recht und gleiches Heil zukommen mag.

In solcher Anerkennung bleibender Verschiedenheit läge dann der Beginn eines gemeinsamen Bemühens um die Wirklichkeit. Verbunden wären Christen und Juden in dem Glauben an den rettenden und liebenden Gott, der allein ermöglicht, menschliche Endlichkeit ohne Überforderung und ohne Ressentiment oder Verzweiflung auszuhalten und zu gestalten.

Dieses Modell müßte wie die Negativ-Modelle eine Asymmetrie im christlich-jüdischen Verhältnis berücksichtigen, aber eine entgegengesetzte. Das Christentum bleibt in seiner Herkunftigkeit wie in seiner Hoffnung auf das Judentum bezogen, ist des Dialogs und einer Verhältnisbestimmung aus inneren systematischen Gründen bedürftig, nicht so das Judentum, das seine Glaubensgeschichte unabhängig vom Christentum fortsetzen kann. Noch die Rede von einer «Komplementarität» des Bundes, der Berufung o. ä. legt zu schnell die Hoffnung nahe, es gäbe eine gegenseitige Verwiesenheit; die Rede vom Dialog verkennt die historische Asymmetrie: «Opfern bietet man keinen Dialog an.»<sup>4</sup>

Diese doppelte Ungleichheit erschwert bleibend jede positive Verhältnisbestimmung. In jedem alternativen Modell müßte das *gegenwärtige* Selbstverständnis des Judentums unverstellt

<sup>4</sup> J. B. Metz (vgl. Anm. 1), S. 126.

zur Geltung kommen können, dessen heilsgeschichtlichen Auftrag müßte es als gültig wahrnehmen können und den Schmerz der Trennung gerade in der Bezogenheit aushalten.

### Neuer hermeneutischer Horizont

Ein solches Modell muß biblisch ausweisbar sein, zugleich aber gilt: «Theologie nach Auschwitz» erfordert einen neuen hermeneutischen Horizont der Textauslegung. Die Möglichkeiten, die die historisch-kritische Exegese bietet, ein neues Vorverständnis einzunehmen, müssen wahrgenommen werden.

Es gibt Textstellen, die antijudaistisch interpretiert werden können, die vor allem in der christlichen Katechese immer wieder so ausgewertet wurden (vgl. vor allem die häufige Rede von «den Juden» im Johannesevangelium).

Gerade hier aber bleibt stets zu bedenken, daß die Abfassungszeit der Evangelien in eine «Streit- und Eifersuchts-geschichte»<sup>5</sup> zwischen frühem Judentum und frühem Christentum fiel (drohender oder praktizierter Ausschluß der Christen aus der Synagoge), daß die Explikation des christlichen Selbstverständnisses als Abgrenzungsbewegung vom Judentum erfolgte.

Die historisch-kritische Methode kann diesen Zusammenhang erhellen, zugleich birgt sie in sich eine neue Gefahr des Antijudaismus: Eine Christologie, die die «Einzigartigkeit Jesu» gerade an seiner geschichtlichen Existenz glaubwürdig machen will, verführt in der Exegese allzu oft dazu, das Jesu zeitgenössische Judentum als Negativfolie zu karikieren, auf deren Hintergrund Jesu einmalige Heilsbedeutsamkeit sich strahlend abhebt. Das «Illustrationsmodell» findet so neue «Fundierung».

Solche hermeneutische Naivität ist aber «nach Auschwitz» nicht mehr zu vertreten. Es ist ein neuer Horizont erforderlich, der Jesu Judesein ernst nimmt. Historische Methode ist erst dann kritisch, wenn sie zugleich aufweist, wo Jesus gerade nur aus dem jüdischen Glauben zu verstehen ist, den er teilte und teilweise neu akzentuierte.

Gerade jene Passagen, in denen Jesus Kritik am zeitgenössischen Judentum übt, sind in der Tradition *prophetischer Selbstkritik* des Judentums, z. T. sogar schon als Kirchenkritik, keinesfalls als Kritik am Judentum von außen zu verstehen. Heute ausgedeutet, können und müssen sie als Hinweis auf Gefahren der Verkrustung und Verrechtlichung jeder Institutionalisierung von Religion begriffen werden. Nicht die Pharisäer (mit denen «die Juden» zudem oft gleichgesetzt werden) sind die Angegriffenen, sondern menschliche Haltungen, die in der Verrechtlichung falsche Sicherheit suchen und so das Zeichenhafte religiöser Existenz aus dem Blick verlieren.

Das Neue Testament leugnet an keiner Stelle die Erwählung Israels. Gottes Gnadengaben sind unwiderruflich. Gott kündigt seinen Bund nicht auf (Apg 3,25; Röm 9,5). Sowohl für Paulus wie für Lukas gilt: Die heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels (Sohnschaft, Herrlichkeit, Bundesordnung, Gesetzgebung, Kult, Verheißung) sind nicht auf die Kirche übergegangen (Röm 9,4). Joh 4,22 formuliert: «Das Heil ist aus den Juden.» Die Herkömftigkeit aus dem jüdischen Volk ist nicht gleichgültig: Der universale Anspruch geht von der konkreten Menschwerdung aus, und diese war «Judewerdung». Das hat heilsgeschichtliche Relevanz, über die nachzudenken christlicher Theologie aufgegeben ist.

Israel ist nicht verdammt: Ganz Israel soll gerettet werden (vgl. Röm 11). Wann? Wenn alle Heiden den Gott Israels anerkennen. Hier formuliert Paulus die messianische Erwartung des Judentums. Dem Christentum wird eine besondere Funktion für diese Zeit zuerkannt, doch die jüdische Gemeinde ist nicht abgewertet. Der Christ darf nicht vergessen, daß

die jüdische Wurzel ihn trägt, die Wurzel des Judentums. Der Christ ist nur ein «wilder Ölzwweig», der dem edlen Ölbaum eingepfropft wurde.

Ein Doppeltes ist sicher: Bedingung des Heils ist nicht die Bekehrung des Judentums zum Christentum, und ohne das Judentum wird die Gottesherrschaft nicht vollendet.

Es mag deutlich geworden sein: Um der eigenen Tradition willen, aus Reflexion gerade des eigenen Anspruchs und der eigenen Geschichte ist christliche Theologie genötigt, eine Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Judentum zu versuchen. Ich betone, aus innertheologischen Gründen, nicht «wegen Auschwitz». Nicht Auschwitz ist die Wurzel der christlich-jüdischen Ökumene, wie J. B. Metz nahelegt.<sup>6</sup> Das Leben und die Verkündigung Jesu ebenso wie die christliche Verkündigung Jesu Christi als dem Ort der Selbstoffenbarung Gottes entlassen die Christen nicht aus ihrer Bezogenheit auf das Judentum. Eine Verwiesenheit auf das Christentum kann es umgekehrt für jüdischen Glauben und jüdische Theologie nicht notwendig geben. Johannes Paul II. formulierte diese Einsicht bei seinem Besuch in der Synagoge von Rom 1986 so: «Die jüdische Religion ist uns nicht etwas «Äußerliches», sondern gehört in gewisser Weise zum «Inneren» unserer Religion.»<sup>7</sup> Zum Inneren natürlich, weil Jesu Verkündigung als rein jüdische Verkündigung begriffen werden kann – dies allein nötigt uns, die jüdische Umwelt Jesu in ihrem Selbstverständnis kennenzulernen und bei diesem Bemühen werden wir auf das verwirrende Ergebnis stoßen, daß zu jedem Satz Jesu Parallelstellen im Frühjudentum gefunden werden können (C. Thoma). Das «jüdische Erbe» des Christentums ist vielfältig: Monotheismus, ethische Grundorientierung, Offenbarungsglaube, Würde der Geschichte, messianische Hoffnung. Und trotz aller Gemeinsamkeiten bleiben die beiden Ansprüche, «auserwähltes Volk» zu sein gegen «alleinseligmachende Kirche» unversöhnlich. Oder nicht?

Für den Juden ist die Tora die Anwesenheit der Gottesherrschaft schon jetzt, für den Christen ist diese mit Jesus Christus endgültig angebrochen und wird überall dort wirklich, wo aus seiner Haltung heraus gelebt wird. Der Jude kann Jesus Christus eine Heilsbedeutung zuerkennen (Franz Rosenzweig) – für die Heiden. Können wir Christen es umgekehrt auch? Das scheint mir die zentrale Frage des christlich-jüdischen Dialogs.

### Thesen zur Verhältnisbestimmung

Jüdische Religion ist «Inhalt einer Erzählung» (C. Thoma). Das Judentum kennt keine Dogmen, keine Dogmatik. Die Geschichte des Volkes Israel mit Gott währt bis heute. Jüdische Geschichte ist Leidensgeschichte. Das Leid geht uns Christen an, da wir es mitverursachten. Uns geht aber auch die Haltung der Juden an, die in diesem Leiden die Treue zu Gott bewahrten, die eine Existenz, Opfer zu sein, in Stolz lebten. Es muß weiter erzählt werden von diesem Leben vor Gott und für Gott, das Juden führen, weil sie sich von Gott in Liebe angenommen wissen und in diesem Wissen aus ihrem Leben ein Zeichen des Glaubens machen wollen. Es kann auch uns Christen Zeichen sein.

Die Existenz des jüdischen Volkes ist für den Christen bleibende Erinnerung, daß die Vollendung der Gottesherrschaft nicht bei den Christen liegt, auch nicht in der Bekehrung aller zu dem Gott Christi. Ihre Aufgabe ist wohl die überzeugende Darstellung ihres Glaubens vor den Heiden, nicht aber die Identifizierung aller Menschen mit ihrer Aussage.

Wo Leben aus Liebe glückt, auch aufgrund eines anderen Bezuges auf den Gott Israel, muß dies als Heilsweg anerkannt werden. Gerade das Judentum könnte das Christentum seinen

<sup>6</sup> J. B. Metz (vgl. Anm. 1), S. 121f.

<sup>7</sup> Johannes Paul II., «Ihr seid unsere bevorzugten Brüder». Ansprache des Papstes in der römischen Synagoge, in: Herder Korrespondenz 40 (1986), S. 244ff., 245.

<sup>5</sup> Vgl. C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*. Aschaffenburg 1978.

universalen Anspruch bescheidener leben lassen, ohne triumphalistischen Imperialismus. Es nötigt uns, es Gott zu überlassen, ob es nicht zwei parallele Heilswege zu ihm geben kann – entgegen unseres systematischen Bedürfnisses nach Einheit, das allein unserer endlichen Vernunft entspringt.

Schließlich kann ein Blick auf den «älteren Bruder» Christen nachdenklich machen:

Ist nicht das Christentum immer dort totalitär geworden, wo es ein Leben aus Gottes Herrschaft schon als real behaupten wollte? Scheitert nicht der einzelne gerade dort, wo er das erlöste Leben in einer unerlöst sich gebärdenden Welt antizipieren will, weil er als einzelner doch in einem geschichtlichen Schuldzusammenhang steht, in dem Versöhnung nicht ohne Konflikt zu haben ist? Brauchen wir nicht Regeln auch zur Konfliktlösung? Brauchen wir nicht auch «Weisung»? Zeigt nicht das Judentum, wie Liebe und Gerechtigkeit zugleich gelebt werden können?

In der Treue und Beharrlichkeit, in der alle jüdischen Strömungen an der noch ausstehenden Erlösung der *Welt* festhalten, erinnern sie jeden christlichen Lebensentwurf daran, daß die Verheißung größer ist als alle heutige Wirklichkeit. Eine christliche Verkündigung, die deutlich macht, inwiefern jedem Glaubenden Gottes unbedingtes Ja eine innere Möglichkeit zuspricht, die ihn zu gelassenem, angstfreiem, schöpferischem und mutigem Handeln (und Aushalten) befreien könnte, trifft christliches Erlösungsverständnis im Zentrum – und doch nicht ganz.

Gerade wenn Christen sich als «eingepfropfte Ölzweige» verstehen, sind sie auf jene Verheißung verpflichtet, die an Israel ergangen ist und die Grund jüdischer Existenz bis heute geblieben ist. Indem gläubige jüdische Existenz sich an diese Verheißung gebunden, von ihr getragen wie ihr verpflichtet weiß, bleibt sie Mahnung an das Christentum: Sie verweist per se auf alle unzulänglichen Versuche des Christentums, die behauptete Erlösung darzustellen, ohne daß dies in jüdischer Intention läge. Es ist ein innerchristliches Problem. Diese Mahnung zu

übersehen oder die Mahnungen gar ausschalten zu wollen (in der Interpretation, im Getto, im Pogrom), war niemals Lösung. Es gilt für das Christentum, diese Mahnung neu zu begreifen als eine gemeinsame Verbundenheit in der Hoffnung und im Auftrag. Röm 11 bedeutet doch: Die Heiden haben Anteil an der Hoffnungsgeschichte Israels erhalten, sie sind *Miterben* geworden, keinesfalls Alleinerben.

Infolge der schuldreichen Vergangenheit ist allerdings die Dialogbereitschaft seitens des Judentums nicht einzuklagen und nicht vorauszusetzen. Es muß stets deutlich bleiben, daß dies alles christlich-innertheologische Versuche sind, die für das Judentum in der eigenen Auslegungsgeschichte ihrer Überlieferung keine Relevanz haben. Keine Verhältnisbestimmung unsererseits darf zu einer Vereinnahmung des Judentums führen, es gilt vielmehr, ein spezifisch christliches positives Interesse am Judentum zu begründen, das über eine Toleranz, die bestenfalls Andersheit aushält, hinausgeht.

Ein solches Verständnis wäre aber erst der Ansatzpunkt für eine Begegnung zwischen Christen und Juden, die dann ein waches Interesse christlicher Theologie an jüdischer Theologie begründen könnte und so dann zu einem tatsächlichen Dialog führen könnte.

Im Letzten frage ich mich, ob «Theologie nach Auschwitz» möglich ist, ohne dem Holocaust eine Dimension einzuräumen, die dem Geschehen keinen Sinn zuspricht, aber begreift, daß auch hier ein einmaliges historisches Ereignis zu einem fundamental neuen Denken führen muß.

Doch gerade hier scheitert jeder explizierende Ansatz: Würde er doch immer den Holocaust zur Begründung heranziehen und mit jedem Satz so einen «Sinn» zusprechen, der jedem einzelnen leidvollen Moment in jenem «Reich der Nacht» (E. Wiesel) Hohn spräche. Es kann keine Theologie geben, die ihre Autorität von einem rechten Nachdenken über Auschwitz bezieht, dennoch muß jede Theologie sich fragen lassen, ob sie im Gedenken an den Holocaust formuliert ist.

Elisabeth Hank, Bonn

## Ricardo Reis: Odysseus der Leere

Lissabon, 29. Dezember 1935: Am Kai von Alcântara verläßt ein Mann mittleren Alters das Schiff *Highland Brigade*, begibt sich unter strömendem Regen zum Zoll, besteigt ein Taxi und läßt sich zum Hotel Bragança bringen. Er füllt den Anmelde-schein aus: «Name *Ricardo Reis*, Alter achtundvierzig Jahre, gebürtig in Porto, Familienstand ledig, Beruf Arzt, letzte Anschrift Rio de Janeiro, Brasilien».<sup>1</sup>

Am 13. Januar 1935 schrieb der Dichter *Fernando Pessoa* (1888–1935) an seinen Freund *Adolfo Casais Monteiro*: «Ricardo Reis wurde 1887 in Porto geboren (Tag und Monat fallen mir nicht mehr ein, aber ich habe sie irgendwo), ist Arzt und lebt im Augenblick in Brasilien (...). Ricardo Reis ist auf einer Jesuitenschule erzogen worden und, wie schon gesagt, Arzt; seit 1919 lebt er in Brasilien; er ging freiwillig außer Landes, weil er Monarchist ist.»<sup>2</sup>

Ricardo Reis, Heteronym, poetisches Alter ego des Dichters *Fernando Pessoa* (gest. 30. November 1935), wird von *José Saramago* einen Monat nach dem Tode seines Schöpfers nach Lissabon zurückgeholt und erlebt, was dort vor sich geht: die

Konsolidierung des portugiesischen Faschismus unter der Diktatur *Oliveira Salazars*.

### Es war Lissabon, und es regnete

«Hat es viel geregnet, fragt der Reisende. Eine Sintflut, seit zwei Monaten zerfließt der Himmel in Wasser, antwortet der Chauffeur und stellt die Scheibenwischer ab. Es fahren nur wenige Autos, vereinzelt Straßenbahnen, der eine oder andere Fußgänger, skeptisch den Regenschirm schließend, große Pfützen entlang den Gehwegen (...) dicht an dicht einige geöffnete Tavernen (...) das trübselige Bild eines schmutzigen Glases Wein auf einem zinken Tresen» (14). Diese Beschreibung, die dem *Buch der Unruhe*<sup>3</sup> von *Fernando Pessoa* entnommen sein könnte, gibt den Grundton des Buches wieder: Das düstere, monotone Rauschen des Regens bildet die Hintergrundmusik für die Handlung.

Kaum im Hotel angekommen, öffnet Ricardo Reis das Fenster, um etwas frische Luft in das muffige Zimmer hereinzulassen. Der Wind peitscht einen Schwall Regenwasser herein, am Boden bleiben Wasserlachen zurück. Das herbeigerufene Zimmermädchen beseitigt eilends das entstandene Malheur. Ricardo Reis fragt sie beiläufig nach ihrem Namen: *Lídia*, *Lídia*, *Lídia* ... Der Dichterarzt lächelt ironisch und zieht aus einer Schublade ein Bündel loser Blätter mit Versen hervor:

<sup>3</sup> *Pessoa, Fernando, Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardino Soares. Aus dem Portugiesischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Georg Rudolf Lind. Zürich 1985.*

<sup>1</sup> *Saramago, José, Das Todesjahr des Ricardo Reis. Roman. Aus dem Portugiesischen von Rainer Bettermann. Rowohlt, Reinbeck 1988, S. 18. Zahlenangaben in Klammern verweisen auf Seitenzahlen dieser deutschen Ausgabe.*

<sup>2</sup> *Pessoa, Fernando, Aus einem Brief an Adolfo Casais Monteiro, in: Dichtungen. Deutsch von Georg Rudolf Lind. Frankfurt 1965, S. 222f.*

«Das schlimmste Leben, Lídia, zieh ich vor dem unbekanntem Tod», «Wann, Lídia, kommt unser Herbst», «Setz Dich, Lídia, an des Flusses Ufer».<sup>4</sup> Das geistig-entrückte weibliche «Du» der Oden, eine unmögliche Summe von Passivität, weiser Stille und reinem Geist, wird gegen ein handfestes Zimmermädchen eingetauscht: Die literarische Geliebte nimmt damit sehr konkrete Züge an – zuletzt erwartet Lídia ein Kind von dem Dichterarzt.

Der ganze Roman ist ein Palimpsest: Durch die Prosa schwimmern bei jeder Gelegenheit die Oden des Ricardo Reis hindurch – eine entfernte Musik, die ein Vorübergehender vernimmt, wenn im Innern des Hauses Klavier gespielt wird.

### Der Gott des Labyrinths

Aus der Schiffsbibliothek der Highland Brigade hat Ricardo Reis einen Roman mit einem seltsamen Titel mitgebracht: *The god of the labyrinth*, eine verzwickte Geschichte, die sich bei genauerem Hinsehen als Kriminalroman entpuppt. Bis zum Ende wird es dem Brasilien-Rückkehrer nicht gelingen, den Gott des Labyrinths fertigzulesen oder zu verstehen. Dieses Labyrinth steht für die ganze Erzählung, die letztlich in der Konfrontation der Hauptperson mit dem Portugal des Jahres 1936 besteht: Ricardo Reis verstrickt sich in ein Labyrinth, aus dem er nicht mehr herausfindet. Da ist zunächst einmal die winkelige Stadt, die ihm zum Teil bekannt vorkommt, andererseits aber wieder fremd, eine Stadt, die seltsam tot und leer wirkt unter der Bleikappe der Diktatur – Armenspeisungen, große Propagandatiraden, zensierte Presse, ein Diktator, der nie in der Öffentlichkeit erscheint. Labyrinth ist aber auch der eigene Körper, das Hin- und Hergerissensein zwischen der handfesten Geliebten Lídia und einem blassen, dünnen Mädchen, Marcenda, das abends im Speisesaal auftaucht und dessen linker Arm gelähmt ist. Die geheime Leidenschaft fürs Stubenmädchen steht im Widerspruch zur standesgemäß Angebeteten, mit der jedoch nur zwei Küsse gewechselt werden: «Der Mensch, das ist sonnenklar, ist das Labyrinth seiner selbst» (100). Zum Schluß wird Ricardo Reis *The god of the labyrinth* als ungelöstes Rätsel mit in den Tod nehmen. Der Titel ist nicht frei erfunden: In seiner Erzählung «Untersuchung des Werkes von Herbert Quain» erwähnt *Jorge Luis Borges*<sup>5</sup> als Herbert Quains erstes Buch *The god of the labyrinth*, einen Kriminalroman, der im Jahre 1933 erschienen ist. Es handelt sich also um eine kunstvolle Montage von Nicht-existenzen: Ein bereits toter Dichter (Fernando Pessoa) erfindet einen anderen Dichter (Ricardo Reis), dessen Lieblingslektüre ein Buch ist, das nie existiert hat. «Der portugiesische Odysseus – ein Held von Papier» nannte *Claudio Magris*<sup>6</sup> Saramagos Roman. Bleibt die Frage nach dem Ursprung all dieser Fiktionen – Fernando Pessoa selbst.

### Besuch aus dem Jenseits

«Fernando Pessoa, der außerordentliche Poet der *Mensagem*, eines Poems voller nationalistischer Begeisterung, eines der schönsten, die je geschrieben, wurde gestern beigelegt», liest Ricardo Reis im *Diário de Notícias* (33). Er besteigt die alte, quietschende Straßenbahn und besucht seinen Schöpfer auf dem Friedhof. Abends, wie er in das Hotelzimmer zurückkehrt, bemerkt er unter der Tür einen schwachen Lichtschein:

<sup>4</sup> (S. Anm. 1) S. 47. Zitiert wurde nach: Pessoa, Fernando, Alberto Caeiro. Dichtungen. Ricardo Reis. Oden. Aus dem Portugiesischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Georg Rudolf Lind. Zürich 1986, S. 172f. und S. 204f.

<sup>5</sup> Borges, Jorge Luis, Untersuchung des Werkes von Herbert Quain, in: Erzählungen 1935–1944. Nach der Übersetzung von Karl August Horst, bearbeitet von Gisbert Haefs. München 1981, S. 139–144. (Gesammelte Werke 3/1).

<sup>6</sup> Magris, Claudio, L'Ulisse portoghese – creio di carta, in: Corriere della Sera 17. 5. 1986, S. 3. Vgl. auch: Seixo, Maria Alzira, O essencial sobre José Saramago. Lissabon 1987.

Da sitzt Fernando Pessoa, so wie er ihn gekannt hat, «die Hände über der rechten Hüfte gekreuzt, den Kopf leicht nach vorn geneigt, blaß». Neun Monate hat der tote Dichter Zeit, um mit seinem Alter ego zu diskutieren, neun Monate lang werden sie in witzigen, humorvollen Dialogen über die Zeit sprechen, in der zu leben sie gezwungen sind. Beide sind konservativ, aber dennoch Salazars «Neuem Staat» gegenüber auf Distanz bedacht, was übrigens der historischen Wahrheit entspricht: Noch in seinem Todesjahr (1935) hatte Fernando Pessoa mit einem Spottgedicht «Liebe zur Zeit des Estado Novo» und seinen Artikeln gegen Zensur und Freimaurerverbot das Regime so in Harnisch gebracht, daß ihm um ein Haar sein einziger Literaturpreis aberkannt worden wäre.<sup>7</sup>

Im Laufe ihrer Debatten wird das Bild Fernando Pessos immer mehr verschwimmen und sich aufzehren in Einsamkeit und leiser Trauer. Pessoa erscheint als reine Projektion seines Heteronyms, als verschwindende Hälfte eines gespaltenen Ichs: «Fernando Pessoa saß noch immer auf demselben Stuhl, mit über den Knien gekreuzten Händen, ein Bild der Verlassenheit, der letzten Einsamkeit» (246–247).

### Salazar und der Faschismus

«Ich habe beschlossen», erklärt José Saramago in einem Interview mit *El País*<sup>8</sup>, «Ricardo Reis mit den Ereignissen eines Jahres zu konfrontieren, das für die Geschichte Europas von außerordentlicher Bedeutung war (1936). Es ist das Jahr der *Schlange im Ei*, der Entstehung des Zweiten Weltkriegs (...): Bürgerkrieg in Spanien, Expansion des Nationalsozialismus in Europa, Krieg zwischen Italien und Äthiopien.»

Die Auseinandersetzung mit den Dämonen der Zwischenkriegszeit drängt sich dem Brasilien-Heimkehrer Ricardo Reis nach und nach auf. Täglich liest er in der Zeitung etwas über einen Oliveira Salazar und fragt Pessoa, wer das sei: «Er ist der Diktator Portugals, der Protektor, der Pater, der sanfte Potentat» (304). Und Fernando Pessoa, der den Mächtigerndiktator Sidónio Pais 1920 mit dem legendären König D. Sebastião verglichen hat, umschreibt hier nun Salazar skeptisch als «ein Viertel Sakristan, ein Viertel Sibylle, ein Viertel Sebastião, ein Viertel Sidónio».

Nicht minder skeptisch und distanziert läßt Ricardo Reis die heftigen Tiraden des Dr. Sampaio über sich ergehen, Vater seiner angebeteten Marcenda, der ihn von nationalistischen Tugenden, Disziplin, Imperium und der Eisenhand im Samthandschuh überzeugen will, die Portugal angeblich so dringend nötig hat. Noch mehr Skepsis löst bei ihm die Haltung der Kirche aus, eines Kardinals Pacelli beispielsweise, der Mussolini als den größten kulturellen Erneuerer des römischen Imperiums hochleben läßt, oder eines Kardinals Cerejeira, der den Seminaristen zuruft: «Seid engelsgleich rein, eucharistisch inbrünstig und feurig pflichteifrig» (308). In der Zeitung stößt

<sup>7</sup> Sousa, João Rui de, Fernando Pessoa e o Estado Novo, in: *Jornal de letras, artes e ideias* No. 310 (1988), S. 10–13.

<sup>8</sup> Guardiola, Nicole, José Saramago: «La felicidad es posible», in: *El País* 22. 9. 1985, S. 8.

**Zu verkaufen** einzelne, sehr schöne, altkolorierte

## Originalblätter aus der Koberger-Bibel

(Neunte Deutsche Bibel, 1483) mit folgenden Darstellungen:  
Israels Lobgesang (Nach dem Durchzug durchs Schilfmeer);  
Abgötterei mit dem goldenen Kalb; Berufung Josuas durch Moses;  
Gott spricht zu Moses; Die Trompeter vor Jericho;  
Moses' Tod; Moses bittet Gott und bewirkt die Fliegenplage

Anfragen bitte unter Chiffre Nr. 17 an die «Orientierung».

er auf eine Anzeige, die ein Automodell «Diktator» anpreist – Zeichen der Zeit und des Geschmacks.

Von der politischen Polizei PVDE zu einer «Unterredung» vorgeladen, wird Ricardo Reis vom Personal des Hotels und den zahlreichen Spaniern, die vor der linken Regierung ins ruhige Lissabon geflohen sind, zunehmend gemieden. Passiert ist ihm nichts. Nur hin und wieder folgt ihm ein lästiger Zwiebelgeruch, unveräußerliches Attribut des Agenten Víctor.

Apotheose des portugiesischen Faschismus ist eine Großkundgebung zur Gründung der «Portugiesischen Legion». Halb aus Neugier, halb aus geheimer Sympathie nimmt Ricardo Reis daran teil. Er sieht nur Hemden, blaue, braune und schwarze, Christordenskreuze auf dem Anzug respektabler Bankiers und zum römischen Gruß erhobene Arme. Leicht angewidert zieht sich Ricardo Reis auf sein Privatleben zurück, wobei er größte Mühe hat, den lästigen Zwiebelgeruch wieder loszuwerden, der in seinen Kleidern haften geblieben ist.

Symbolisch für diesen Rückzug ist die bekannte Ode über das Schachspiel «Ich hörte erzählen, daß einst, in Persien ...» – eine Schlachtenszene, der zwei Schachspieler unbeteiligt beiwohnen: «Wenn der König aus Elfenbein in Gefahr ist, was kümmern da einen das Fleisch und die Knochen der Schwestern, der Mütter und Kinder?» (330). Diese zynischen Zeilen begleiten den unaufhaltsamen Aufstieg des Faschismus in Spanien, Äthiopien und Portugal.

Angesichts der rapiden Veränderungen, die er nicht mehr begreift, zieht sich Ricardo Reis zurück in seine Einsamkeit, seine weltfremde Dichtung.

#### «Voll Sehnsucht schon nach diesem Sommer ...»

Am ersten Abend im Hotel hatte Ricardo Reis ein Mädchen erblickt, das ihn auf seltsame Weise faszinierte: Die linke Hand lag gelähmt neben dem Teller. Der Kellner eilt herbei: «Sie hat einen seltsamen Namen, Marcenda, stellen Sie sich vor (...). Was ist mit ihrer Hand? Ich glaube, der ganze Arm ist gelähmt, deshalb kommen sie jeden Monat für drei Tage hier ins Hotel, damit sie von einem Arzt beobachtet werden kann (...). Und ist es in diesem Jahr besser geworden? Wenn ich offen zu Ihnen sprechen darf, Senhor Doktor, ich glaube nicht» (54–55). Zwischen Marcenda und dem Dichterarzt ent-

spinnt sich eine zarte Romanze, die schließlich in zwei Küssen gipfelt, bevor sich alles in nichts auflöst. Ricardo Reis wird ihr eine der schönsten Oden widmen, eine Ode des Verzichts auf das Leben:

Voll Sehnsucht schon nach diesem Sommer  
vergieß' ich Tränen über seine Blumen  
voraus erinnernd  
wie bald sie mir verloren.  
Da ich der Jahre Pforten ohne Umkehr  
durchschritten, eile ich voran dem Schatten,  
als der ich ohne Blumen  
im Abgrund irren muß.  
Die Rose pflück' ich, weil das Los gebietet.  
Welkend bewahr' ich sie; sie welke eher  
bei mir als bei der weiten  
Erde beständigen Kreislauf.<sup>9</sup>

#### Stationen des Todes

Der Weg durch die labyrinthische Lissaboner Innenstadt führt Ricardo Reis an einer Reihe von Statuen vorbei: Eça de Queirós (1845–1900), Luis de Camões (1525?–1580), António Ribeiro, der «Chiado» (1520–1591), der Gigant Adamastor, unglücklicher Liebhaber der Meeressäugerin Thetis in den *Lusiaden*, und zuletzt das Grab Fernando Pessoa – ein Zyklus des Vergessens, der unweigerlich in den Tod mündet: «Ich bin wie ein Elefant», sagt Ricardo Reis zu Marcenda, «der die Stunde des Sterbens nahen fühlt und zu dem Ort aufbricht, wo der Tod ihn erwartet» (139).

Die Zeit ist wie ein Insekt, das unaufhörlich nagt und das Ende herbeiführt. Hatte das Buch mit einer Seefahrt angefangen, so endet es mit einer mißglückten Flucht: Der Aufstand der Matrosen, darunter Lídias Bruder, mißlingt. Dem Dichter ist, «als wäre er es gewesen, der in See stechen wollte und im Netz gefangen wurde» (454). Er greift zu *The god of the labyrinth* und folgt Fernando Pessoa ins Grab.

Das Todesjahr des Ricardo Reis ist für José Saramago eine Art persönlicher Abrechnung mit Ricardo Reis und seinem Schöpfer: «Ich habe Fernando Pessoa über die Gedichte des Ricardo Reis kennengelernt»<sup>10</sup>, erklärte er gegenüber *El País*, «und seine formale Strenge, seine so eigentümliche Art, etwas zu sagen, haben mich immer fasziniert. Aber gleichzeitig mit dieser Bewunderung, die ich noch immer verspüre, gab es in Ricardo Reis etwas, was mich zutiefst irritierte: seine Gleichgültigkeit, sein Wille, lediglich Betrachter der Dinge zu sein, die ihn umgeben.» Daraus entstanden ist ein sehr persönliches Buch des 1922 in Azinhaga (Ribatejo) geborenen portugiesischen Schriftstellers, seine Auseinandersetzung mit Leben und Werk Fernando Pessoa, ein Schlüssel zu Portugal und seiner rückgewandten nationalen Mythologie, über die sich Saramago fast auf jeder Seite lustig macht, ohne sich jedoch von ihr befreien zu können. Die Figur des frühzeitig gealterten, vor sich hinwelkenden Ricardo Reis führt uns in ein dunkles, eintöniges Lissabon und seine geistigen und seelischen Labyrinth – eine Odyssee der Leere.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>9</sup> Ricardo Reis. Oden (s. Anm. 4), S. 160 f.

<sup>10</sup> (S. Anm. 8)

## ORIENTIERUNG

erscheint 2× 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, Josef Bruhin, Robert Hotz,  
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber  
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz  
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

#### Preise Jahresabonnement 1988:

Schweiz: Fr. 38.– / Studierende Fr. 27.–  
Deutschland: DM 47.– / Studierende DM 32.–  
Österreich: öS 350.– / Studierende öS 240.–  
Übrige Länder: sFr. 38.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnernabonnent: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–  
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit  
behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.– / öS 22.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich  
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 oder Schweizerische Kreditanstalt  
Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61  
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr.  
6290-700  
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127  
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

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.

### BUCH-VERNISSAGE

Am Dienstag, 27. September 1988 um 20.15 Uhr, wird in der  
**Leo Buchhandlung**, St. Gallen (Nähe Kathedrale) das **Ludwig  
Kaufmann** zu Ehren gewidmete Buch *Biotop der der Hoff-  
nung*, Zu Christentum und Kirche heute (Hrsg. N. Klein, H. R.  
Schlette, K. Weber, Walter Verlag, Olten 1988) vor.

Pater Ludwig Kaufmann wird auch anwesend sein.  
Außerdem wird er am 7. November ab 17.00 Uhr in der **Buch-  
handlung Dr. Vetter**, Schneidergasse 27, Basel, signieren.

Herzliches Willkommen für beide Anlässe.

Das Buch ist ab Ende September/Anfang Oktober im Buch-  
handel erhältlich.  
(Red.)