



# ORIENTIERUNG

Nr. 12 55. Jahrgang Zürich, 30. Juni 1991

«**W**ENN DIE ORDENSLEUTE in Lateinamerika den Grund ihrer Existenz nicht mehr in der Kirche und in der Welt verwurzelt sehen, wenn sie sich an die kurzlebige Situation in der Gesellschaft wie in der Kirche anpassen, sind sie nichts anderes als «das Salz, das seine Schärfe verloren» hat. Die Kraft des Ordenslebens liegt in dessen prophetischem Wurzelgrund. Die prophetische Aufgabe teilt es mit dem Gottesvolk insgesamt. Aber man kann nicht Mitglied eines Ordens sein, wenn man nicht aus einer tiefen Leidenschaft für das Gottesreich und die Frohe Botschaft, die den Armen zugesagt ist, lebt. Mögen die Ordensleute in den kommenden Jahren ohne Vorbehalt ihre prophetische Berufung innerhalb und außerhalb der Kirche zu verwirklichen suchen.»

Mit dieser, von ihm selber als persönlich bezeichneten Stellungnahme, kommentierte der damalige Präsident der CLAR (Confederación latinoamericana de religiosos/Ver-einigung der Ordensleute in Lateinamerika), Pater *Luis Coscia* OFM Cap, am 28. Januar 1991 in einem Brief an die einzelnen nationalen Zusammenschlüsse und Konfe-renzen der Ordensfrauen und -männer in Lateinamerika jene Maßnahmen, die vom

## Unerwünschte Propheten?

Papst für die elfte Generalversammlung der CLAR (in Cuautitlán [Mexiko] vom 19. bis 28. Februar 1991) verfügt worden waren.<sup>1</sup> Im einzelnen waren es folgende vier Bestimmungen: Erstens wurden die im Statut der CLAR vorgesehenen Verfahren für die Wahl des neuen Präsidiums für diesen einen Fall aufgehoben. Stattdessen habe jedes Mitglied der Generalversammlung die Möglichkeit, für jedes der fünf Präsi-diumsmitglieder je einen Kandidaten zu benennen, aus denen dann die Religiosen-kongregation<sup>2</sup> «in freier Wahl» das Präsidium bestellen wird. Zweitens sollten die Teilnehmer der Generalversammlung einen persönlichen Delegaten des Papstes «in jenem kindlichen Gehorsam gegenüber dem Römischen Pontifex, wie er von jedem Ordensmitglied erwartet wird», akzeptieren. Drittens wurde verlangt, daß das für die Generalversammlung formulierte Arbeitsdokument revidiert und «im Lichte der zahlreichen Lehräußerungen des Papstes ergänzt» werden müsse. Als vierte Maß-nahme wurde an die Statuten der CLAR erinnert, welche die Mitarbeit von Fachtheo-logen regeln und die Zensur der Ortsbischöfe für alle Veröffentlichungen der CLAR vorsehen. Zusätzlich soll der vom Papst vorgesehene, persönliche Delegat alle Publi-kationen vor ihrer Veröffentlichung prüfen.

Diese vier Maßnahmen stehen in einem weiteren und in einem engeren Kontext. Im Jahr 1989 war es zu einem tiefgreifenden Konflikt zwischen dem Präsidium der CLAR einerseits, einzelnen nationalen Bischofskonferenzen, dem CELAM-Präsidium, der Religiosenkongregation und der Glaubenskongregation andererseits um das Bibel-projekt «Palabra y vida» gekommen.<sup>3</sup> Obwohl es im April 1989 zwischen dem CELAM und der CLAR zu einer einvernehmlichen Übereinkunft kam, wonach die Grundla-gen des Bibelprojektes wie die für eine Periode von fünf Jahren vorgesehenen Begleit-hefte in gemeinsamer Arbeit zu revidieren wären, kam es im Sommer 1989 zu einer formellen Verurteilung des Projekts durch die Glaubenskongregation, ohne daß diese die ersten Ergebnisse der erwähnten Übereinkunft abgewartet hat. Um die einzelnen theologischen Mitarbeiter des Projekts zu schützen, hatte dann im Oktober 1989 das CLAR-Präsidium entschieden, das Projekt einzustellen. Die Vereinigung der Ordens-frauen und -männer in Brasilien führte seitdem in Zusammenarbeit mit der Brasiliani-schen Bischofskonferenz (CNBB) und den einzelnen verantwortlichen Ortsbischöfen das Bibelprojekt unter dem Titel «Dein Wort ist das Leben» eigenständig fort.<sup>4</sup> Zu diesem Konflikt kam noch im Herbst 1989 die schrittweise Entmündigung der CLAR als einer eigenständigen Institution durch die von der Religiosenkongregation vollzo-gene Ernennung von Pater *Jorge Jiménez* zum Generalsekretär der CLAR.

### LATEINAMERIKA

**Entmündigung der Ordensleute:** Der Konflikt um das Bibelprojekt «Palabra y vida» – Kompromißbereitschaft der CLAR – Ein Lehr- und Mahnschreiben des Papstes – Von Rom verfügte Änderungen des Wahlverfah-rens – Loyale und selbstkritische Reaktion der Orden – Streitpunkt ist die Treue zum Evangelium – Die Auseinandersetzung um die Konferenz von Santo Domingo (1992) hat begonnen. *Nikolaus Klein*

### ÖKUMENE

**Impulse aus der Frauenbewegung:** Von der zwischenkirchlichen Ökumene zum interreli-giösen Dialog – Die Geschichte der Frauen-bewegung – Inspirationen aus der Aufklä-rungsphilosophie und dem Kampf um politi-sche Befreiung – Deklaration der Rechte der Frau (1848) – Historische Verbindungen zwi-schen Frauenbewegung und christlichem Be-kenntnis – Die Diskussion um das kirchliche Amt – Die liberale Theologie der angelsächsi-schen Freikirchen – Studien und Programme des Ökumenischen Weltkirchenrates – Der ideologiekritische Impuls der feministischen Theologie – Die Gottesfrage als zentrales Thema – Das Bischofsamt in der anglikani-schen Kirchengemeinschaft – Die Relevanz des interreligiösen Dialogs. *Ursula King, Bristol*

### ETHIK

**Die Kraft der Erinnerung:** Hinterlassene Zeugnisse der Haschoah – Die Verantwor-tung der Überlebenden und der Nachgebore-nen – Zwischen Schweigen und Sprechen – Eine Ethik nach Auschwitz? – Die Differenz von Eingedenken und Erinnern – Die Romane von *Elie Wiesel* als Beispiele einer anamne-tischen Ethik – Der Bote, der von der Kata-strophe berichtet – Das Prinzip der Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber dem Verfolgten – Die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit – Wer steht für die Gerechtigkeit gegenüber den Opfern ein? *Reinhold Boschert-Kimmig, Tübingen*

### THEOLOGIE

**Orthopraktische Ekklesiologie?:** Zur Rah-ner-Studie von *Felix Senn* – Die Relation von Offenbarungsverständnis und Kirchenbegriff – Die Spannung zwischen universaler und in-stitutioneller Kirche. *Klaus Fischer, Heidelberg*

### LYRIK

**Zwischen Aufschrei und Verstummen:** Zu einem neuen Gedichtband von *Edwin Wolff-ram Dahl* – England und Deutschland – Ab-geschieden von jedem Trost. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri*

Trotz dieser schmerzvollen Vorgeschichte und trotz der inter-  
nen Schwierigkeiten, die der Arbeitsstil des neuen Generalse-  
kretärs für das Präsidium der CLAR mit sich brachte, sprach  
Pater *Coscia* nach der 24. Präsidiumssitzung (vom 14. bis 22.  
März 1990 in Chaclacayo [Lima]) von einer wiedergewonne-  
nen neuen Hoffnung, wie sie die CLAR für ihre Arbeit und  
ihre Optionen sehe.<sup>5</sup> Einen Grund dafür sah er u. a. in einer  
Erklärung der Religiösenkongregation, in der diese die pro-  
phetische Dimension des Ordenslebens bekräftigte, ein grund-  
legendes Kriterium der CLAR für ihre Arbeit der letzten  
Jahre. Die Religiösenkongregation schrieb nämlich: «Die pro-  
phetische Aufgabe und die Neu-Evangelisierung verlangen  
eine ernsthafte Analyse der Realität, eine solidarische Präsenz  
und eine ständige Bekehrung zur Botschaft Jesu.»

### Stellungnahmen des Papstes

Zur unmittelbaren Vorgeschichte der erwähnten Maßnahmen  
Roms gehört das umfangreiche Apostolische Schreiben von  
Papst Johannes Paul II. an die Ordensleute Lateinamerikas,  
das am 26. Juli 1990 veröffentlicht wurde.<sup>6</sup> Aus Anlaß des  
500-Jahr-Jubiläums der «Evangelisierung der neuen Welt»  
(1992) verfaßt, trägt es einen lehrhaften Charakter, und es  
formuliert eine Reihe von Kritiken und Mahnungen an die  
Ordensleute in Lateinamerika. Durchgehend wird hervorge-  
hoben, daß die Ordensleute in der Treue zum Konzil ihre  
Einheit mit den Oberhirten als Ausdruck einer «vollkomme-  
nen kirchlichen Übereinstimmung» ständig bezeugen müssen  
(Nr. 14, u. ö.). Abweichungen und radikale Gegensätze wür-  
den diese Einheit aber stets gefährden (vgl. Nr. 15). Ausdrück-  
lich stellt der Papst dazu fest: «Es ist klar, daß die pastoralen  
Initiativen der Ordensleute und ihrer Koordinierungsgremien  
auf diözesaner, nationaler oder übernationaler Ebene ohne  
Zweideutigkeiten und Vorbehalte in vollkommener Einheit  
mit den Hirten der Kirche sein müssen.» (Nr. 23) Zusätzlich  
warnt der Papst vor einer «parallelen Pastoral und einem  
parallelen Lehramt» (vgl. Nr. 22), wie vor der Meinung, die  
Ordensleute hätten eine prophetische Aufgabe, die die Bi-  
schöfe nicht hätten. Auf diese Weise würde das Charisma des  
Ordenslebens von einigen Ordensleuten in einer Gegenposi-  
tion zur kirchlichen Hierarchie verstanden (vgl. Nr. 22).

Geht auch der Papst in seinem Apostolischen Schreiben vom  
26. Juli 1990 an keiner Stelle direkt auf die Konflikte zwischen  
der CLAR einerseits, dem CELAM, der Religiösen- und  
Glaubenskongregation andererseits ein, obwohl seine Aus-  
führungen dies ohne Zweifel meinen, erwähnte er in einer  
Ansprache (am 10. Januar 1991) für die Generalobern und  
-oberinnen der in Lateinamerika tätigen Orden in aller Direkt-  
heit die Spannungen der letzten zwei Jahre:<sup>7</sup> «Leider hat es  
Anlässe gegeben, die bestätigen, daß einige Gruppen von Or-  
densleuten nicht nur nicht darauf bedacht sind, diese kirchli-  
che Gemeinschaft, die der Herr der Leitung der Apostel und  
ihrer Nachfolger hat anvertrauen wollen, zu suchen und zu  
fördern, sondern daß sie nicht selten parallele, wenn manch-  
mal nicht gar den Weisungen des kirchlichen Lehramtes offen

entgegenstehende Initiativen anregen. Die Nationalverbände  
der Ordensmänner und Ordensfrauen und die CLAR sind sehr  
nützliche Organe, um eine wirksame Zusammenarbeit zum  
Wohl der Kirche zu fördern (vgl. *Perfectae caritatis*, 23). Die  
Richtlinien für den rechten Ablauf ihrer Funktionen wurden  
aber nicht immer mit hochherziger Bereitschaft aufgenom-  
men. Und das war natürlich ein Grund zu Besorgnis und  
Schmerz.»

### Die Generalversammlung in Cuautitlán

Unter diesen Voraussetzungen fand nun vom 19. bis 28. Febru-  
ar 1991 in Cuautitlán die elfte Generalversammlung der CLAR  
statt. Wie es Pater *Coscia* in seinem eingangs zitierten Einla-  
dungsbrief an die einzelnen nationalen und regionalen Zusam-  
menschlüsse der Ordensleute vorgeschlagen hatte, waren alle  
75 Teilnehmer der Konferenz einmütig einverstanden, die von  
Rom verfügten Eingriffe in das Wahlverfahren zu akzeptieren,  
die Präsenz des päpstlichen Delegaten, Bischof *Héctor López  
Hurtado* (von Ariari/Kolumbien) anzuerkennen und auch mit  
ihm zusammenzuarbeiten. Die inhaltliche Kritik, die von der  
Glaubens- wie Religiösenkongregation vorgängig zu der Ver-  
sammlung gegenüber dem dort zu diskutierenden Arbeitsdo-  
kument geäußert wurde (dritter Punkt der oben erwähnten  
Maßnahmen) führte dazu, daß in der Vollversammlung der  
vorliegende Text «Über gegenwärtige Entwicklungen des Or-  
denslebens in Lateinamerika» nicht diskutiert wurde.<sup>8</sup>

Dieses Arbeitspapier entstand auf der Grundlage einer breiten Kon-  
sultation, die die CLAR mit den einzelnen nationalen und regionalen  
Vereinigungen der Ordensfrauen und -männer durchgeführt hatte. Es  
gibt einen Eindruck über die für die CLAR in den siebziger und  
achtziger Jahren entscheidenden Optionen. In 127 Einzelabschnitten  
und gegliedert in zwei Hauptteile («Die Dynamik eines durch den  
Heiligen Geist inspirierten Prozesses» und «Bemerkungen zu neuen  
Entwicklungen des Ordenslebens in Lateinamerika») bietet es in  
seinem ersten Teil einen historischen Rückblick auf die Entwicklung  
des Ordenslebens seit der Dritten Generalversammlung des CELAM  
in Puebla (1979). In diesem Zeitraum war die Entwicklung des Or-  
denslebens geprägt durch eine Neubestimmung seiner Prioritäten:  
Durch die Hinwendung und die zunehmende Partizipation am Leben  
der verarmten und marginalisierten Bevölkerung gewann es ein neues  
Verständnis für das Gebet, für die Kontemplation und für die prophe-  
tische Dimension des Ordenslebens. Es entstanden neue Formen von  
Kommunitäten, und es wurde eine tiefere Übereinstimmung zwi-  
schen Gebet und sozialem Engagement gesucht. Dies verstärkte die  
Zusammenarbeit der einzelnen Orden und Kongregationen. Aus-  
drücklich wird festgehalten, daß der Prozeß der Integration in die  
arme Bevölkerung (*inserción en el pueblo*) dazu geführt hat, daß der  
Kampf für die Befreiung der Frauen in Lateinamerika als eine der  
Hauptaufgaben der Orden bewußt wurde. Der zweite Teil («Bemer-  
kungen zu neuen Entwicklungen des Ordenslebens in Lateinamerika»)  
versucht die entscheidenden Momente der bisherigen Entwick-  
lung ausdrücklich zu thematisieren: die Option für die Armen, die  
Integration in die marginalisierten Bevölkerungsschichten, die Ver-  
tiefung des dem Ordensleben eigenen Charisma, die Suche nach  
neuen Lebensformen. Die Orden in ihren historisch gewachsenen,  
vielfältigen Formen entdeckten durch die gegenwärtigen Herausfor-  
derungen das Charisma ihrer Gründer wieder neu.

Konnte dieser Text auf der Generalversammlung selbst nicht  
beraten werden, sind doch seine wesentlichen Aussagen in  
einer dreitägigen Beratung, in der die Vertreter der einzelnen  
nationalen Vereinigungen über die Situation in ihren Ländern

<sup>1</sup> Vgl. DIAL No. 1565 (14. Februar 1991); Documentation catholique vom  
5. Mai 1991, S. 450 ff.; Il Regno No. 11/1991, S. 388.

<sup>2</sup> Amtlich: Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di  
vita apostolica/Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens  
und für die Gemeinschaften des apostolischen Lebens, im folgenden abge-  
kürzt «Religiösenkongregation» genannt.

<sup>3</sup> Vgl. L. Kaufmann, N. Klein, Die Bibel den Armen wieder wegnehmen?  
Konflikte im Vorfeld von Santo Domingo 1992, in: Orientierung 53 (1989),  
S. 252–256.

<sup>4</sup> Vgl. DIAL No. 1546 (6. Dezember 1990); Documentation catholique vom  
5. Mai 1991, S. 449 f.

<sup>5</sup> Vgl. Il Regno No. 16/1990, S. 498 f.

<sup>6</sup> Spanischer Originaltext im Osservatore Romano vom 27. Juli 1990; vgl.  
den resümierenden Bericht «Ordensleute in Lateinamerika: Der Papst  
mahnt», in: Herder Korrespondenz 44 (1990), S. 409 ff.

<sup>7</sup> Vgl. Osservatore Romano vom 11. Januar 1991; eine deutsche Überset-  
zung in: Osservatore Romano deutsch vom 25. Januar 1991, S. 8.

<sup>8</sup> Vgl. Tendencias de la Vida Religiosa de América Latina en el marco de la  
nueva Evangelización, in: boletín CLAR 29 (1991), Heft 1, S. 2–22; ein  
Überblick über das Dokument und die Wiedergabe der Abschnitte 10 bis 15  
in DIAL No. 1584 (18. April 1991); vgl. außerdem Il Regno No. 11/1991,  
S. 379–387. – Das Thema der «inserción en el pueblo» ist im Abschlußdoku-  
ment der neunten Generalversammlung der CLAR (Ciudad de Guatemala,  
12. bis 23. April 1985) behandelt worden (vgl. DIAL No. 1080 vom 16.  
Januar 1986); eine ausführliche theologische Reflexion bei: C. Palacio,  
Vida Religiosa, in: I. Ellacuría, J. Sobrino (Hrsg.), Mysterium Liberatio-  
nes. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid  
1980, Band II., S. 511–536.

berichtet, bestätigt worden: Sie wurden deshalb in einer abschließenden «Botschaft an alle Ordensfrauen und -männer Lateinamerikas» festgehalten.<sup>9</sup> Außerdem wurde eine Botschaft an alle Indios verabschiedet, und nach einer ausführlichen Personaldebatte gemäß dem von Rom verfügbaren Wahlstatut eine Namensliste für das neue Präsidium der Religiosenkongregation eingereicht.

Erst drei Monate später hat der Papst das neue Präsidium der CLAR bestellt, ohne einen der von der CLAR eingereichten Wahlvorschläge zu berücksichtigen. Nach Aussagen von Pater *Coscia* ist damit das prophetische Zeugnis, daß die CLAR mit ihrer Vollversammlung und der Bereitschaft, auf die römi-

<sup>9</sup> Mensaje a todas las religiosas y religiosos de América Latina. Dactyloscript, Cuautitlán 1991; eine französische Übersetzung in: *Documentation catholique* vom 5. Mai 1991, S. 452–455.

schen Bedingungen einzugehen, geben wollte, erheblich geschwächt worden. Außerdem gewinnt ein Beobachter den Eindruck, daß es dabei bewußte Absicht war, die CLAR zu einem Organ des CELAM zu machen, wurde doch in einem Kommuniqué der Religiosenkongregation die Wahl von P. *Benito Blanco Martínez* SJ zum neuen Präsidenten damit begründet, daß er wie der neue Vorsitzende des CELAM, Kardinal *Nicolás de Jesús López Rodríguez* und der im CELAM für die Ordensleute zuständige Abteilungsleiter, Weihbischof *Francisco José Arnáiz Zarandona* in Santo Domingo (Dominikanische Republik) wohne. Daß damit in der Vorbereitung der vierten Generalversammlung des CELAM (1992 in Santo Domingo) das Gewicht der CLAR und damit der Ordensleute in Lateinamerika erheblich geschwächt wurde, steht außer Frage.

Nikolaus Klein

## Der feministische Aufbruch und die Ökumene

Die christliche Ökumene der letzten Jahrzehnte hat eine eindrucksvolle Geschichte, und viele in der Ökumene engagierte Menschen sind inzwischen auch im interreligiösen Gespräch sehr aktiv geworden. «Ökumene» ist schon lange nicht mehr nur die Suche nach einer größeren Einheit unter den Christen, sondern bezeichnet auch den Versuch, ein größeres Verständnis und eine engere Beziehung unter Anhängern verschiedener Religionen zu fördern; d. h. eine globale Ökumene. Doch können theologisch engagierte Frauen mit Recht kritisch fragen: Wo sind denn eigentlich die Frauen in diesem ökumenischen Gespräch? Dieses Thema steht hier allerdings nicht im Mittelpunkt<sup>1</sup>, sondern ich möchte die Bedeutung der Frauenbewegung für die Ökumene beschreiben, da der Beitrag des feministischen Aufbruchs für die christliche wie globale Ökumene bisher meistens verkannt geblieben ist.

### Worin besteht der feministische Aufbruch?

Es ist ein Fehler, die heutige Frauenbewegung ausschließlich als einen gesellschaftlichen Umbruch der neuesten Gegenwart zu sehen. Das Wort «Feminismus» stammt zwar erst aus jüngster Zeit, doch was es umschreibt, hat eine lange Vorgeschichte. Der heutige Feminismus greift zum Teil Themen auf, die schon seit der Aufklärung oder früher im europäischen Gedankengut zu finden sind. Es ist auch weitherum nicht genügend bekannt, daß die Frauenbewegung in ihren ersten Anfängen in den USA im frühen 19. Jahrhundert einen starken Anstoß von christlicher Seite her erhielt. Damals fanden sich christliche Frauen verschiedener Denominationen zusammen, die von der Botschaft der Bibel über die christliche Freiheit und das Bild Gottes in allen Menschen inspiriert waren. Eine kleine Frauengruppe hat zusammen mit einigen Männern im Jahre 1848 die Deklaration über die Rechte der Frau in Seneca Falls (USA) formuliert und begonnen, für die politische und gesellschaftliche Emanzipation aller Frauen zu arbeiten. Etwas überspitzt formuliert könnte man sagen, daß der Rationalismus der Aufklärung der Vater und der Glaube der Bibel die Mutter der heutigen Frauenbewegung waren – oder vielleicht Großvater und Großmutter! Was ich besonders betonen möchte, ist die Tatsache, daß dieser Anfang schon eine praktische Ökumene war, da Frauen verschiedener christlicher Kirchen, vor allem der angelsächsischen Freikirchen und der Quäker, für die Verbesserung der Stellung der Frau eng zusammenarbeiteten. In den Großkirchen hat diese Entwicklung viel länger gebraucht, doch haben sich auch dort bald religiös motivierte Frauengruppen entwickelt.

Es ist wichtig, diese historische Verbindung zwischen dem christlichen Bekenntnis und der Frauenbewegung stark zu unterstreichen, da der heutige Feminismus oft nur einseitig als eine Entwicklung der säkularisierten, westlichen, industriellen

Großgesellschaft verstanden wird und manche ehemaligen Christinnen («post-Christians») sogar eine grundsätzliche Unvereinbarkeit zwischen Feminismus und Christentum betonen. Historisch gesehen hat die Frauenbewegung von Anfang an eine christlich-ökumenische und eine starke allgemein religiöse Dimension gehabt und hat sie auch heute noch, und nicht nur im Sinne einer organisierten christlichen Kirchenökumene. Quäker, Unitarier und andere Denominationen der angelsächsischen Freikirchen arbeiten zusammen: «Sklavenbefreiung, Frauenbefreiung und die Friedensbewegung entstand aus ihren Reihen» (*E. Moltmann-Wendel*). Mit dem Beginn der Frauenbewegung im 19. Jahrhundert suchten Frauen auch von Anfang an Zugang zur theologischen Ausbildung und zum kirchlichen Amt. Im Christentum wie in allen anderen Religionen sind Frauen bis in die moderne Zeit hinein vom organisierten Erziehungswesen und von offiziellen Lehrpositionen ausgeschlossen gewesen<sup>2</sup>, doch haben theologische Seminare der Freikirchen in den USA seit Mitte des 19. Jahrhunderts Frauen langsam und mit vielen Bedenken zum Theologiestudium zugelassen, während bekannte theologische Fakultäten, wie z. B. Harvard, erst nach Mitte des 20. Jahrhunderts dazu bereit waren. Es ist daher auch kein Wunder, daß die erste geweihte und zum Amt zugelassene Frau in einer angelsächsischen Freikirche unter den Congregationalists schon 1853 in New York erschien – die Reverend *Antoinette Brown*. Vierzig Jahre später, beim Weltparlament der Religionen, das in Chicago 1893 zum erstmaligen Vertreter vieler Religionen zusammenbrachte und als erstes Treffen einer globalen Ökumene bezeichnet werden kann, hielt diese Frau einen Vortrag über «Frauen auf der Kanzel», während andere Frauen christlicher, jüdischer und indischer Herkunft sich mit vielen Einzelfragen der Frauensituation auseinandersetzten. Es ist das besondere Verdienst der angelsächsischen Freikirchen, die eine liberalere Theologie und offenere Haltung zum Amt besaßen als die historischen Großkirchen, den Frauen den Weg zum vollen amtlichen Einsatz geöffnet und ihre emanzipatorischen Ziele im kirchlichen Rahmen voll unterstützt zu haben. Die freikirchlichen Frauen haben für alle christlichen Frauen Pionierarbeit geleistet.

Seit jener Zeit hat die Frauenbewegung sehr an Aufschwung gewonnen, obwohl man auch recht deprimiert werden kann, wenn man sieht, wie lange es dauert, bevor sich gesellschaftliche Strukturen und tief verwurzelte Glaubens- und Symbolsysteme verändern und wie entsetzlich lange die Großkirchen brauchen, bevor sie Frauen als in jeder Hinsicht vollwertige

<sup>1</sup> Für dieses Thema siehe meinen Artikel: *Women in Dialogue: A New Vision of Ecumenism*, in: *Heythrop Journal*, 26 (1985) S. 125–142.

<sup>2</sup> Siehe U. King, *World Religions, Women and Education*, in: *Comparative Education*, 23/1 (1987) S. 35–49; siehe ebenfalls R. Radford Ruesther, *The feminist critique in religious studies*, in: *Soundings*, 64 (1981) S. 388–402.

und theologisch mündige Mitglieder anerkennen. Doch hat inzwischen der Schwung des Bewußtseinswandels, wenn auch nicht der gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen, vor allem seit den sechziger Jahren mit der Entwicklung einer neuen feministischen Phase der modernen Frauenbewegung, sehr zugenommen. Dieser Aufbruch hat neue Begriffe und Einsichten geschaffen, die ich als einen neu errungenen Fortschritt des menschlichen Bewußtseins betrachte.<sup>3</sup>

Feministische Frauen – und ich verstehe diesen Ausdruck im weitesten Sinne – teilen eine Erfahrung der Schwesternschaft und Solidarität aller Frauen, die auch als ökumenisch bezeichnet werden kann – eine Ökumene, die weit über kirchliche und religiöse Grenzen hinausgeht. Nirgendwo war dies konkreter und sichtbarer ausgedrückt als in der internationalen Frauenkonferenz in Nairobi im Jahre 1985, mit der die Frauendekade der Vereinten Nationen abschloß und die bis zu 14 000 Teilnehmerinnen aus aller Welt zählte. Der Feminismus ist eine internationale, pluralistische Bewegung, die auf religiöser Ebene stark ökumenisch orientiert ist. Doch geht der Aufbruch der Frauen über die Frauen hinaus auf eine neue Gesellschaftsordnung und eine neue Beziehung der Geschlechter hin. Der Aufbruch der Frauen ist wahrhaft ein Aufbruch der Welt, und dieser Aufbruch bringt auch einen Aufbruch der Theologien und Kirchen mit sich.

Wir müssen uns nun im einzelnen fragen: Welche Anzeichen des feministischen Aufbruchs sind für die Ökumene von Bedeutung? Was können wir Frauen zur künftigen Arbeit, Ausrichtung und zur Verwirklichung der ökumenischen Ziele beitragen?

#### Einige historische und persönliche Betrachtungen

Leider sind Frauen immer noch verhältnismäßig unsichtbar innerhalb der Strukturen und offiziellen Sprache unserer katholischen und mancher anderen Kirchen; sie sind zumeist nicht Wortführerinnen der offiziell institutionalisierten ökumenischen Bewegung. Doch ist es ein besonderes Verdienst des Weltrats der Kirchen, Frauen viel mehr in den Vordergrund gerückt zu haben, nicht nur durch die wachsende Mitarbeit der Frauen, sondern auch durch die vielen Frauentagungen sowie die Abteilung «Frauen in Kirche und Gesellschaft». Der Weltrat der Kirchen hat hier wirklich Pionierarbeit geleistet, wie man von den veröffentlichten Berichten der ökumenischen Frauenkonferenzen über den Sexismus in den Kirchen (1974), die Ordination der Frau in ökumenischer Perspektive (1979), die theologische Anthropologie (Niederaltaich 1980) und die Sheffield Konferenz (1981) über «Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche», und nicht zuletzt auch durch die größere Sichtbarkeit von Frauen in den Strukturen des Weltrats der Kirchen, einschließlich des Präsidiums, sehen kann. (Die Vollversammlung von Vancouver im Jahre 1983 strebte ein Drittel Repräsentation von Frauen für alle Komitees an, doch konnte dies nicht immer erreicht werden).<sup>4</sup> Der Weltrat der Kirchen hat 1988 zur ökumenischen Dekade «Solidarität der Kirchen mit den Frauen» aufgerufen – ob dieser Aufruf bis 1998 zu grundlegenden kirchlichen Veränderungen führen wird, werden wir noch abwarten müssen. Doch muß man auch hier kritisch hinterfragen, wie weit diese Initiativen immer wieder noch ganz einseitig von Männern abhängig sind und den Frauen nie vollen Spielraum in der Kirche geben.

<sup>3</sup> Für eine eingehende Diskussion siehe meinen Artikel: Geschlechtliche Differenzierung und christliche Anthropologie. Auf der Suche nach einer integralen Spiritualität, in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung*, 35 (1980) S. 335–343 und auch mein Buch: *Women and Spirituality, Voices of Protest and Promise*, London 1989.

<sup>4</sup> Siehe Marga Bührig, Die Rolle von Frauen im ökumenischen Dialog, in: *Concilium* 21 (1985) S. 449–453. Einen faszinierenden historischen Einblick gewinnt man durch die Autobiographie dieser Frau; siehe M. Bührig, Spät habe ich gelernt, gerne Frau zu sein. Eine feministische Autobiographie, Stuttgart 1987.

Die Rolle und Bedeutung der Frau innerhalb der offiziellen ökumenischen Bewegung ist sicherlich ein wichtiges Thema, doch kann man sagen, daß viele ökumenische Entwicklungen an der Basis und außerhalb der Strukturen durch die enge Zusammenarbeit von Frauen in örtlichen, regionalen, nationalen und internationalen Netzwerken in Gang gekommen sind. Dies hat praktische sowie sachliche Konsequenzen, da diese Gruppen nicht nur in Solidarität verbunden sind, sondern neue Gebete, Lieder, Feiern, Liturgien schaffen und Bibelauslegungen, theologische Gedankengänge und Spiritualität schöpferisch neu gestalten. Auf der wissenschaftlichen Ebene führt dieses neue Material zu neuen Sichtweisen und neuen Forschungsprojekten, die zum Teil schwierig durchzuführen sind, da sie noch keine allgemeine Anerkennung finden und nicht dem allgemein vorherrschenden wissenschaftlichen Interpretationsmuster entsprechen, aber doch der Beginn einer hoffnungsvollen Wende sind. Der Aufbruch der Frauen ist wirklich mit einem neuen Geist verbunden – einem Geist, der die Erde erneuern will.

Ich kann hier nicht im einzelnen auf die verschiedenen christlich-ökumenischen Frauengruppen in verschiedenen Ländern eingehen, doch halte ich die 1985 in der Schweiz gegründete *Europäische Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen* von besonderer Bedeutung, da sie nicht nur christliche Theologinnen verschiedener Konfessionen, sondern auch einige jüdische Theologinnen zusammenbringt und jetzt sogar versucht, nicht nur Frauen aus dem jüdisch-christlichen Bereich, sondern auch aus anderen Glaubensgruppen zu Konferenzen einzuladen, so daß der ökumenische Kreis immer größer wird und über die christliche Ökumene hinauszureichen beginnt. (Die nächste Konferenz wird vom 2.–6. September 1991 in England an der Universität Bristol stattfinden.)

Der feministische Aufbruch hat seit mehr als zwanzig Jahren christliche Frauen tief beeinflusst, systematisch theologische Neuansätze herauszuarbeiten, die für das Grundanliegen der Ökumene, nämlich die Einheit der Christen, von großer Bedeutung sind. Die feministische Reflexion auf den christlichen Glauben hat nicht einfach nur eine neue Forschungsrichtung, die feministische Theologie, ins Leben gerufen, sondern die Umgestaltung der ganzen Theologie auf begrifflicher, sprachlicher und praktischer Ebene ist in dieser kritischen Reflexion zentral mitintendiert.

Diese Entwicklung ist am weitesten in den USA fortgeschritten, wo die feministisch-kritische theologische Reflexion ja auch begonnen hat. Diese Entwicklung wäre nicht möglich gewesen, wenn Frauen nicht vollen Zugang zur theologischen Fachausbildung und Forschung gefunden hätten. Nur so sind Frauen theologisch sprachfähig geworden – der Feminismus hat uns Frauen theologisch mündig gemacht. Meine eigene theologische Ausbildung und Erfahrung ist mit dieser geschichtlichen Entwicklung eng verbunden. Soweit mir bekannt ist, bekamen katholische Laien in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg Zugang zum theologischen Vollstudium – und Frauen gehörten wie die Männer zu den Laien. So hat mir das wenigstens der Dekan der theologischen Fakultät am Institut Catholique in Paris erklärt, als ich mich 1960 erkundigte, ob ich dort Theologie studieren könnte. Da die deutschen Fakultäten Frauen zuließen, entschlossen sich die Franzosen, dies auch zu tun und erlaubten mir als zweiter Frau das Vollstudium der katholischen Theologie. Doch als ich später nach England kam, erfuhr ich, daß dort die Katholiken noch nicht ökumenisch dachten und keinen Zugang zu einer theologischen Ausbildung in ihrem Land hatten. Am damals noch hauptsächlich anglikanisch orientierten King's College in London sagte man mir im Jahr 1965, daß man mich gerne als Doktorandin annehmen würde, fragte aber auch, ob ich denn meinen Bischof um Erlaubnis gebeten habe.

Die Zeiten haben sich seitdem natürlich sehr verändert; viele Katholiken und auch viele Frauen studieren in England an

staatlichen theologischen Fakultäten, die prinzipiell ökumenisch besetzt und nicht konfessionell gebunden sind. Doch bedeutet das nicht, daß die feministische Theologie offiziell schon institutionalisiert ist – im Gegenteil, sie wird nur hier und da gelehrt und forschungsmäßig vertreten, doch wächst das Interesse unter den Studentinnen und Studenten immer mehr, wie das ja in anderen Ländern auch der Fall ist.

Die feministische Theologie ist eine aktiv engagierte, in der Erfahrung verwurzelte Theologie, in der die Leiden und Freuden der täglichen Alltagserfahrung von Frauen mit der Grunderfahrung des christlichen Glaubens als Erfahrung der Befreiung und Hoffnung eng miteinander verbunden sind. Diese existentielle und experimentale Erfahrungs- und Befreiungstheologie hat eine stark ökumenische Dimension im Sinne der immer noch weiter wachsenden interkonfessionellen und interreligiösen Zusammenarbeit der Frauen. Positiv gesehen ist der weite Themenkreis der feministischen Theologie als global ökumenisch zu verstehen, während negativ eingestellte kritische Stimmen ihn vielleicht als zu eklektisch kennzeichnen würden. Wie dem auch immer sei, die feministische Theologie ist eng mit dem Aufbruch der Frauen, dem Prozeß ihrer Bewußtwerdung verbunden und in eine Dynamik eingefangen, in der wir mitten drin stehen, ohne daß diese Theologie schon einen immer angemessenen Ausdruck und volle Reife gefunden hätte.

### Die Gottesfrage im Zentrum

Trotz notwendiger Sachkritik muß folgendes ganz stark betont werden: Feministische Theologie ist Theologie im ursprünglichsten Sinne des Wortes – ein suchendes, fragendes, zögerndes und bestätigendes Sprechen über Gott und über das Geheimnis des göttlichen Geistes mitten in der Erfahrung unseres täglichen Lebens. Die Gottesfrage ist die zentrale Frage unserer Zeit – die tiefe, verzweifelte Suche nach der Mitte unseres Lebens, unseres Selbst, unserer Welt, eine Suche nach der lebendigen Kraft und Liebe Gottes und des Geistes, die, von Frauen aus unmittelbarer Erfahrung geboren, nicht im objektivierenden Diskurs, sondern in ganz persönlich-lebendiger neuer Sprache umschrieben wird, in der das Denken über Gottes Transzendenz unmittelbar ins Leben eingebunden ist. Feministische Theologinnen haben schärfste Kritik an den patriarchalischen Zügen des dominanten Gottesbildes der jüdisch-christlichen Tradition geübt. Hier ist die theologische Arbeit am weitesten fortgeschritten und hat bis jetzt die fruchtbarsten Resultate erbracht. Es ist daher kein Zufall, daß die dritte Konferenz der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen in Arnoldshain 1989 dem Thema «Gottesbilder» gewidmet war. Dies ist das zentralste Anliegen der feministischen Theologie, denn erst die Überwindung des patriarchalischen Gottesbildes wird die volle Befreiung und Menschwerdung von Frauen möglich machen.

Die Bilder und Symbole, mit denen wir unsere Transzendenz- und Gotteserfahrung ausdrücken, ordnen und bestimmen auch unsere gesellschaftlichen, kirchlichen und familiären Strukturen. Eine tiefe Umwandlung unserer Gesellschaft und Gemeinschaft, durch die beide Geschlechter, d. h. alle Menschen – Frauen wie Männer und Kinder – in Gerechtigkeit, Liebe und Frieden miteinander leben können, kann erst dann verwirklicht werden, wenn eine revolutionäre Umbildung unserer Symbolwelt stattfindet. Daher nicht nur die Bedeutung der Symbolforschung im psychologischen und religionswissenschaftlichen Bereich, sondern auch die Wichtigkeit einer detaillierten geschichtlichen Untersuchung unseres ikonographischen und mythologischen Erbes, wo wir ganz neue Sichtweisen auf vergangene Frauenbilder sowie die Assoziation weiblicher Gestalten und Symbole mit den Darstellungen Jesu, Gottes und des Geistes entdecken, die uns ganz neue Einsichten und einen ungeahnten Bildreichtum schenken können.

Das traditionelle christliche Gottesbild ist vorwiegend das des

Vaters, und die feministische Kritik hat sich vor allem schärfstens auf dieses patriarchalische Gottesbild gerichtet, am radikalsten wohl bei *Mary Daly*, aber auch bei *Rosemary Ruether*, *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Catharina Halke*s und vielen anderen Theologinnen im deutschen und angelsächsischen Raum.

Die negativen Züge des Vaterbildes haben mit autoritärer Macht und Dominanz zu tun, aber positiv kann dieses Bild auch Schutz, Geborgenheit, Hilfe und Vertrauen ausdrücken. Wir müssen also kritisch fragen, welche Assoziationen des Vaterbildes abgelehnt werden müssen und welche Züge des in der Bibel offenbarten Vatergottes noch immer wichtig und kostbar sind. Die amerikanische Theologin *Sally McFague* hat in ihren Werken über die metaphorische Theologie und über unterschiedliche Modelle des Gottesbildes<sup>5</sup> verschiedene Gottesbilder herausgearbeitet und dabei betont, daß die feministische Kritik von Gott als Vater sich vor allem auf die Dominanz dieses einen Modells unter Ausschluß von allen anderen richtet und auf die Ungeeignetheit dieses Modells, all diejenigen anzusprechen, deren Erfahrung in diesem Modell keinen Ausdruck findet. Auf psychologischer Ebene kann gezeigt werden, daß die Entwicklung des Gottesbildes in der menschlichen Psyche von Frau wie Mann eng mit unserem persönlichen Mutter- und Vaterbild, also mit unserer eigenen Erfahrung der Elternbeziehung zusammenhängt, so daß in beiden Geschlechtern die individuellen Züge des Gottesbildes eng mit dem bevorzugten Elternteil in Verbindung stehen, ob dies nun Mutter oder Vater ist.

Die Absolutsetzung des Gott-Vater-Bildes in der jüdisch-christlichen Tradition und der heutige Sinn- und Kommunikationsverlust dieses Bildes, vor allem für Frauen, hat dazu geführt, nach alternativen Modellen zu suchen, um die Transzendenzerfahrung des Gotteserlebnisses neu auszudrücken. Die ausschließlich von Männern verwaltete Religion und von Männern geschaffene und gelehrt Theologie ist den Frauen zu eng geworden. Das Christentum ist für heutige Frauen oft eine Religion der Unterdrückung, statt eine Religion der Befreiung, der versprochenen Erlösung. Die Suche nach alternativen Gottesbildern und einer neuen Gottessprache hat zum Bild der Göttin und Geistin geführt, zu neuen Untersuchungen über das Matriarchat, zu neuen Experimenten mit selbst geschaffenen Liturgien und Feiern, durch welche Frauen zum Bewußtsein ihrer eigenen Kraft gekommen sind.

Das Bild der Göttin, der Großen Mutter des Kosmos und allen Lebens, und ähnliche meist aus matriarchalischen Kulturen übernommene Begriffe, sowie die weiblichen Gottheiten anderer Religionen, vor allem des Hinduismus, stellen eine große Entdeckung und Bereicherung dar, einen Schatz, den wir erst noch viel kritischer sichten müssen und dessen Ambivalenz wir auch nicht vergessen dürfen. Man darf die Suche hier nicht zu schnell aufgeben und annehmen, das Bild der göttlichen Mutter als Ergänzung oder sogar völlige Umkehr des vorherrschenden Vaterbildes würde alle Gottesprobleme für uns lösen. Diese Ambivalenz der göttlichen Mutterschaft bezieht sich sowohl auf die passiven wie aktiven Aspekte der Mutterschaft, auf die Muttererfahrung des Kindes wie auf das Muttersein der Mutter. Positiv gesehen ist das Bild der göttlichen Mutter mit der Quelle und dem Ursprung alles Lebens, mit der Stärke der Liebe und Geborgenheit verbunden, im Gegensatz zu einem göttlichen Vater und Herrn, der so weit entfernt und fremd erscheint. Doch kennen wir auch alle die unzulängliche, launische, zornige und aufsässige Mutter, die ganz das Gegenteil der Liebe ist und die in der Muttersymbolik auch nicht vergessen werden darf.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Sally McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, London 1983; dies., *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, London 1987.

<sup>6</sup> Diese Ambivalenz wie Bereicherung und Ausweitung der theologischen Debatte über das Gottesbild ist aus der Conciliumsnummer über «Mutter-

Es scheint mir, daß das Bild göttlicher Mutterschaft eine ergiebige Quelle theologischer Einsichten sein kann, die von Theologinnen verschiedenster Konfessionen sowie von Autorinnen über die feministische Spiritualität in ihrer neuen «Theologie» ganz neu erforscht werden. Es werden somit neue menschliche Erfahrungsfelder in die Theologie miteinbezogen, die uns bis anhin unbekannte Reichtümer enthüllen. Doch darf man nicht vergessen, daß wir es hier immer noch mit einem Bild elterlicher Autorität zu tun haben, das nicht immer zu der gewünschten Befreiung und Unabhängigkeit, zu der vollen Menschwerdung führt, die Frauen suchen. Zudem besteht noch die zusätzliche Problematik, daß in diesem Bild das Frausein zu sehr mit dem Muttersein identifiziert wird und dieses Bild daher den Lebens- und Wunschbereich wirklicher Frauen zu sehr auf ein Modell beschränkt. Das Wort «Mutter» mag eine der mächtigsten und reichsten Metaphern für die göttliche Schöpferkraft sein, und die Verbindung der Muttersymbolik mit Gott bestätigt in fruchtbarer Weise ein zentrales Erlebnis weiblicher Erfahrung, doch muß man zugleich berücksichtigen, daß die Erfahrung des Mutterseins nicht ausschließlich mit der Erfahrung des Frauseins identisch ist.

Persönlich befürworte ich daher entweder ein androgynes Gottesbild, das den Erfahrungsbereich beider Geschlechter anspricht, oder eine Geistesheologie der Sophia, die im orthodoxen Christentum viel weiter entwickelt ist und die im hinduistischen und buddhistischen Verständnis der Weisheit, die ikonographisch als Frau dargestellt wird, manche wertvolle Parallelen besitzt. Vom Standpunkt heutiger Frauen her gesehen ist das große Potential weiblicher Weisheitsgestalten der Vergangenheit jedoch bisher nie voll aktualisiert worden. Ähnliches kann man von der androgynen Logosheologie sagen, so wie wir sie in der Patristik in einem Vorgänger von Augustinus, nämlich in Marius Victorinus, finden.

### Kirchliches Amt und Christsein in der Welt

Innerhalb und außerhalb der Kirchen suchen Feministinnen nach einem neuen Gottes- und Menschenbild – dies ist wichtig für ihre Beziehung zueinander und zu Gott. Für kirchlich engagierte Frauen ist zudem die Diskussion um das Amt ganz eng mit dem Verständnis des Christseins in der Welt verbunden. Die Debatten sind intensiv; Bibel und Tradition werden zitiert, um persönlich Stellung für oder gegen die Ordination der Frauen zu nehmen. Die außerordentlich erhitzten Debatten zwischen und innerhalb verschiedener Kirchen kann man vielleicht in ihrer Bedeutung mit den diffizilen Auseinandersetzungen der christlichen Frühkirche über die christologischen und trinitarischen Formulierungen vergleichen. Doch muß man heute solche Diskussionen innerhalb des außerordentlichen Pluralismus des Weltchristentums sehen. Wie David Barrett in seiner *World Christian Encyclopedia* (Oxford 1982) statistisch belegt hat, sind die sieben Hauptblöcke der Christenheit in 156 Untergruppen und etwa 20 800 Denominationen unterteilt, die global fast zwei Milliarden Anhänger haben. Viele dieser autonomen Kirchen weihen heute Frauen, und manche tun es schon sehr lange. Das Problem ist, daß die historischen Großkirchen, vor allem die katholische und die orthodoxe Kirche und zum Teil auch noch die anglikanische Kirche, Frauen nicht weihen.

Ein Wort der Erklärung ist hier am Platz: Die konstituierenden Mitglieder der weltweiten anglikanischen Gemeinschaft sind autonom. Die Episkopalkirche in den USA weihte 1974 elf Frauen in Philadelphia irregulär, doch wurden diese Weihen 1976 von der ganzen Episkopalkirche anerkannt. Die USA haben jetzt auch schon eine Frau als Bischof, und ebenso

schaft, Erfahrung, Institution, Theologie» ersichtlich. Siehe dort meinen Beitrag: Das Göttliche als Mutter, in: *Concilium* 25 (1989) S. 539–544.

<sup>7</sup> Siehe Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus, übersetzt von Pierre Hadot und Ursula Brenke (King), Zürich und Stuttgart 1967.

Neuseeland, wo die anglikanische Kirche seit 1976 Frauen weiht, während die anglikanischen Kirchen in Kenia und Uganda seit 1983 Frauen zur Weihe zulassen. In England hoffen viele Frauen, daß dies auch bald geschehen wird. Die anglikanische Kirche hat seit 1862 Frauen als Diakonissinnen geweiht, doch wurden Frauen erst 1987 zur vollen Diakonsweihe zugelassen. Die große Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit anglikanischer Praktiken kann man auch daraus ersehen, daß die erste anglikanische Priesterin eine Chinesin war, *Florence Tim Oi Li*, eine Diakonissin, die der englische Bischof von Hongkong in der Notlage des Krieges 1944 zur Priesterweihe zuließ, so daß sie voll in einer Pfarrei eingesetzt werden konnte – und man hat 1984 den 40. Jahrestag ihrer Ordination groß in der Westminster Abtei gefeiert!

An diesen Beispielen kann man die internationale wie religiöse Ökumene der Frauen sehen. Ein anderes Gebiet, auf dem Frauen ökumenisch eng zusammenarbeiten, ist das der Spiritualität, das ich von ungeheurer Bedeutung halte. Der Zürcher Kirchengeschichtler Altendorf hat es treffend formuliert: «Die religiöse Frage hat heute keine religiöse Form mehr... Die Leute suchen heute eine gewisse Tiefe, die sie offenbar in der Kirche nicht finden.»<sup>8</sup> Dies trifft besonders auf die Erfahrung der Frauen zu, die sich oft in den Kirchen als unterdrückte Randfiguren erleben, da ihre eigenen Nöte und Erfahrungen nicht ernst genommen werden. So ist die feministische Spiritualität und Theologie ein «Schrei nach Brot», nach wirklicher Nahrung, die nährt und stärkt. Christliche Frauen sehen sich oft entweder als Exodusgemeinschaft oder als neue «Frauenkirche».

### Frauen im interreligiösen Dialog

Der Kreis der Frauen und der Themen wird immer größer, immer ökumenischer. Der feministische Aufbruch in den christlichen Kirchen hat unter protestantischen Theologinnen begonnen, doch kommt die wohl radikalste Formulierung von der ehemaligen Katholikin *Mary Daly*, und wir kennen andere Katholikinnen wie *Rosemary Ruether* in Amerika, *Catharina Halkes* in Holland, *Mary Grey* in England, *Ute Ranke-Heinemann* in Deutschland und viele andere, die zur lebhaften Diskussion in der feministischen Theologie beitragen. Frauen arbeiten ökumenisch zusammen in der Befreiungstheologie, ob in Asien, Afrika, Südamerika oder sonst wo in der Dritten Welt<sup>9</sup>; und feministische Frauen verschiedener Glaubensgemeinschaften sind in interreligiösen Gesprächen aktiv.<sup>10</sup> Der frühere britische Kirchenrat, jetzt neu gegründet als «Council of Churches of Britain and Ireland» mit voller Teilnahme der katholischen Kirche, hat einen Ausschuß für «Women in Interfaith Dialogue». Es ist darum unverstündlich und tief beleidigend, daß Frauen am offiziellen ökumenischen Gespräch immer noch nicht voll teilhaben und daß ihre eigene Erfahrung und Suche so wenig ernst genommen wird. Immer noch wird ihre aus dem christlichen Geist und aus christlicher Erfahrung entsprungene Forderung nach voller Zulassung zu allen Ämtern als Herausforderung und sogar als Hindernis im ökumenischen Gespräch zwischen den Männern der Kirche angesehen. Sind Frauen nichts als Pfandobjekte im ökumenischen Schachspiel?

<sup>8</sup> Zitiert in Beatrice Stalders Gesprächartikel «Die religiöse Frage hat heute keine religiöse Form mehr», in: *Intra-Psychologie und Gesellschaft*, Nummer 6, Herbst 1990, S. 40–43.

<sup>9</sup> Siehe Marianne Katoppo, *Compassionate and Free. An Asian Women's Theology*, Genf 1981; Virginia Fabella, M. M. und Mercy Amba Oduyoye, Hrsg., *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*, New York 1988; Elsa Tamez, Hrsg., *Through Her Eyes. Women's Theology from Latin America*, New York 1989.

<sup>10</sup> Diana L. Eck und Devaki Jain, Hrsg., *Speaking of Faith: Cross-cultural Perspectives on Women, Religion and Social Change*, New Delhi und London 1986; Virginia Ramey Mollenkott, Hrsg., *Women of Faith in Dialogue*, New York 1988; Maura O'Neill, *Women Speaking, Women Listening. Women in Interreligious Dialogue*, New York 1990.

Während die Männer endlos weiterdiskutieren, sind die Frauen auf der Suche, ihre eigene Erfahrung des Gotteserlebnisses und Christinseins selbst auszudrücken, ob in einer feministischen Befreiungstheologie der Eucharistie, wie es die Katholikin *Anne Primavesi* und die Anglikanerin *Jennifer Henderson* getan haben<sup>11</sup>, ob in einer neuen ökologischen Theologie wie sie *Catharina Halkes* in ihrem Buch «Das Antlitz der Erde erneuern» (Gütersloh 1990) skizziert, oder ob in dem Versuch, innerhalb der Kirche Raum für eine «Frauenkirche» zu schaffen.

<sup>11</sup> Anne Primavesi und Jennifer Henderson, *Our God has no Favourites. A Liberation Theology of the Eucharist*, San José und Tunbridge Wells 1989.

## Handeln aus der Kraft der Erinnerung

Das Werk Elie Wiesels als Anstoß für eine «anamnetische Ethik»

«Wenn mein Leben endet – was wird aus meinem Tagebuch?» – Dies, der letzte Satz einer persönlichen Chronik über das Leben und Sterben im Warschauer Ghetto, ein Tagebuch, das eher ein Nachtbuch genannt werden müßte. Der Autor *Chaim Aron Kaplan* ist verschwunden. Wir kennen keine Fakten über sein weiteres Schicksal, und doch wissen wir alles über sein Ende: Treblinka. Die letzten Worte schrieb er in den Abendstunden des 2. August 1942. Kaplan und seine Frau stehen am Fenster und erwarten die SS; die Deportationen ins Todeslager hatten längst begonnen. Draußen rennen Leute umher wie Verrückte. Der Tod senkt sich über die Straßen des Ghettos. Es scheint, als seien die letzten Zeilen im Fallen geschrieben.

Das Tagebuch hat überlebt, wurde später aufgefunden, aus dem Jiddischen übersetzt und veröffentlicht: «Die Buchrolle der Todesqual.»<sup>1</sup> Die Frage, die es beschließt, ist trotzdem nicht beantwortet: Was wird aus dem Zeugnis der Opfer von Treblinka, Auschwitz und den vielen anderen Stätten des Todes? Unzählige gab es, die schrieben und schrieben, um uns zu berichten, was geschah. Bis heute fällt es uns, der Nach-Welt, schwer, eine Antwort zu finden, insbesondere in Deutschland. Die Frage tut sich auf, ob es je eine adäquate Antwort gibt, ob es sie geben darf, ob wir das Recht haben, eine Philosophie oder Theologie zu entwerfen, die Auschwitz integriert.

Auf letzteres antworten Überlebende mit einer klaren Absage. *Elie Wiesel* wird nicht müde, vor einer Philosophie oder Theologie des Holocaust zu warnen: «Auschwitz versagt sich jeder Literatur, so wie es sich allen Systemen, allen Doktrinen versagt; wenn man es in eine Philosophie einbaut, schränkt man es ein; wenn man es durch Worte ersetzt, ganz gleich, welche, verfälscht man es. Die Literatur des Holocaust? Der Ausdruck stellt an sich eine Sinnwidrigkeit dar. . . . Eine Theologie von Auschwitz fällt sowohl für den Ungläubigen wie für den Gläubigen in den Bereich der Gotteslästerung.»<sup>2</sup> – Die erste Haltung angesichts von Auschwitz ist Schweigen. Die erste Antwort entzieht sich dem Wort: «Lernt also zu schweigen!»<sup>3</sup>

Und trotzdem . . . Kann Schweigen wirklich die einzige und letzte Antwort auf das Geschehen sein? Das Schweigen, eines der Leitmotive im Gesamtwerk von *Elie Wiesel*, enthält eine tiefe Ambivalenz. Die Mystik des Schweigens auf der einen Seite ist tief verankert in der Tradition der jüdischen Mystik, die *Wiesel*, Kind der chassidischen Bewegung, als eine Form der Auseinandersetzung mit der Shoah aufgreift. Viele seiner Essays wie auch seiner Romane, z. B. *Gezeiten des Schweigens*, *Der Schwur von Kolvillág* oder *Das Testament eines*

<sup>1</sup> Ch. A. Kaplan, *Scroll of Agony. The Warsaw Diary of Chaim Aron Kaplan*. (Translated and Edited by Abraham I. Katsh) New York 1965.

<sup>2</sup> E. Wiesel, *Jude heute. Erzählungen, Essays, Dialoge*. Wien 1987, S. 202. – Allgemein zu E. Wiesel vgl. E. Hank, *Nur Erinnerung kann retten. Elie Wiesels Bedeutung als Erzähler*, in: *Orientierung* 52 (1988), S. 151–157.

<sup>3</sup> E. Wiesel, *Gesang der Toten. Erinnerungen und Zeugnis*. Freiburg 1987, S. 177.

Ich betrachte all diese Versuche als prophetische Zeichen einer lebendigen Aktivität des heiligen Geistes; sie sind ein neuer, dynamischer Ausdruck des christlichen Glaubens und der Auferstehungserfahrung – ein Aufbruch nicht nur für Frauen, sondern für alle Menschen, ein Aufbruch und Zeichen der Hoffnung für die ganze Welt. Ist die christliche Ökumene bereit, diese Zeichen wahrzunehmen und in Antwort auf den Aufbruch der Frauen selbst neu aufzubrechen? Das ist die große Frage, die Frauen heute an die ökumenische Bewegung stellen.

*Ursula King, Bristol*

DIE AUTORIN ist Professorin an der Abteilung für Theologie und religiöse Studien der Universität Bristol, England.

*ermordeten jüdischen Schriftstellers* sind vom Schweigen durchzogen. Er selbst sagt von sich, er habe die Literatur durch Schweigen betreten.<sup>4</sup>

Auf der anderen Seite wohnt dem Schweigen die Gefahr der Gleichgültigkeit inne, der Indifferenz gegenüber den Leiden der Vergangenheit und dem Unrecht der Gegenwart. Schweigen darf keine Antwort auf Folter und Unterdrückung sein, und es darf keine Antwort auf Auschwitz sein. *Wiesel* selbst hat sich für das Reden entschieden, er hat aus seiner Erfahrung der Vernichtungslager eine Botschaft gemacht. Sein kurzes autobiographisches Essay trägt den Titel *Au-delà du silence* – Jenseits des Schweigens.<sup>5</sup>

Die Frage bleibt, welche theologische Antwort uns, den Nichtbetroffenen, den Nachbetroffenen, erlaubt bzw. geboten ist. Auch hier gilt das bekannte Diktum von *Johann Baptist Metz*, nach welchem wir Christen niemals mehr hinter Auschwitz zurückkönnen, über Auschwitz hinaus jedoch nur mit den Opfern von Auschwitz gelangen.<sup>6</sup> Die Konzentration auf die Zeugnisse der Verschwundenen und der Überlebenden ist die hermeneutische Vorbedingung einer Theologie, die mit Auschwitz ringt.

Läßt man sich auf einen Dialog mit dem Werk *Elie Wiesels* ein, fällt seine starke *ethische Konzentration* auf. In und hinter seinen Geschichten steckt auf Schritt und Tritt die Frage nach dem Menschen und seinem Handeln. Sie ist aufs innigste verknüpft mit der Frage nach Gott. Neben der «impliziten Theologie», die für sein schriftstellerisches Werk festgestellt wurde,<sup>7</sup> kann man von einer impliziten Anthropologie reden. Die Frage lautet: Wo war Gott in Auschwitz? Und gleichermaßen: Wo war der Mensch in Auschwitz? Leiden an Gott als theologischer Frage steht in *Wiesels* Œuvre in untrennbarer Verbindung mit dem Leiden am Menschen als ethischer Frage.

### Ethik nach Auschwitz

Das Wort «Ethik» ist heute in aller Munde, und vielfach schon wurde ein Ethik-Boom seit Beginn der achtziger Jahre diagnostiziert. Inzwischen erkennen mehr und mehr Natur- wie auch Wirtschaftswissenschaftler, daß sie auf ethische Perspektiven angewiesen sind, welche ihre Systeme von sich aus nicht hervorbringen. Nach wie vor bereitet jedoch die Begründung ethischer Normen sowie vor allem deren Durchsetzung

<sup>4</sup> E. Wiesel, *Paroles d'étranger*. Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1982, S. 7.

<sup>5</sup> E. Wiesel, *Silence et mémoire d'homme*. Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1989, S. 7–31.

<sup>6</sup> J. B. Metz, *Ökumene nach Auschwitz*, in E. Kogon, J. B. Metz, (Hrsg.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*. Freiburg 1986, S. 121–144, hier S. 124.

<sup>7</sup> R. McAfee Brown, *Elie Wiesel – Zeuge für die Menschheit*. Freiburg 1990, S. 173; J. Kohn, *Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz*. München-Mainz 1986, S. 26.

Schwierigkeiten. Im Blick auf letzteres ist die heute entscheidende Frage: Wie lassen sich ethische Einsichten vermitteln, so daß sie von, wenn nicht allen, so doch möglichst vielen Menschen nicht nur anerkannt, sondern auch befolgt werden. So wird, um nur *ein* Beispiel zu geben, die Notwendigkeit des Schutzes der Natur zwar von vielen durchaus als vernünftig und einsichtig anerkannt; dennoch verändert diese ethische Forderung gegenwärtig kaum das Verhalten des einzelnen und die Fahrlässigkeit in der Industrie. Der *kategorische Imperativ* Kants, der von einem übergeschichtlichen, allen Menschen quasi eingeborenen moralischen Verständnis ausgeht, erweist sich nicht mehr (schon jemals?) als Garant für die Verwirklichung einer Ethik der Mitmenschlichkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben. Die Vernunft, die den Menschen im aufklärerischen Optimismus menschlicher machen wollte, hat spätestens in diesem Jahrhundert ihren Vertrauensvorschuß verloren. Sie, die Vernunft, muß heute in ihrer unaufhebbaren Dialektik erkannt werden, die Adorno und Horkheimer herausgearbeitet haben. Die «Zerstörung der Vernunft» (Lukács) wurde nicht von der Philosophiegeschichte betrieben, sondern von der Realgeschichte, deren unsäglicher Höhepunkt Auschwitz ist.

Wer kann heute die Menschheit vor neuen, vielleicht endgültigen Abgründen bewahren? Vielleicht die Religionen der Welt, wie es Hans Küng in seinem neuen Buch *Projekt Weltethos* vorschlägt? Wenn es *eine* Religion nicht vermag, den Menschen «zur Vernunft» zu bringen, so doch «hoffentlich» alle Religionen in transgeschichtlicher und transkultureller Weise gemeinsam.

Diejenigen, die sich mit den Katastrophen des modernen Menschen auseinandergesetzt haben, schlagen einen anderen Weg vor: den der Erinnerung. *Theodor W. Adorno* formuliert – nach Auschwitz – einen neuen kategorischen Imperativ, der geschichtlich eingebunden und an das Gedenken rückgebunden ist: «Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: Ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.»<sup>8</sup>

Hier kommt ein Zweifaches zum Ausdruck: Eine Ethik, die sich an einen solchen, geschichtlich verankerten Imperativ anschließt, ist an Erinnerung rückgebunden. Die Erinnerung an das Grauen soll ein geistiges, kulturelles und gesellschaftliches Klima schaffen, das eine Wiederholung nicht wieder zuläßt. Und ein zweites wird deutlich. Eine solche «Antwort» auf Auschwitz ist *eo ipso* eine praktische. Wenn man auf philosophische oder theologische Weise auf die Geschichte der Vernichtung der europäischen Juden reagiert, ist diese Reaktion eine praktische, um im Angesicht der Opfer formuliert werden zu können, ohne die Opfer als Bestandteil des Systems zu verzwecken. Der jüdische Theologe *Yehoshua Amir* geht davon aus, daß eine Antwort auf Auschwitz letztlich nicht gedacht, sondern nur getan werden kann.<sup>9</sup>

### Eingedenken und Erinnern

Wiesels Ethik ist bestimmt von der Erinnerung, dem Hauptmotiv aller seiner Äußerungen. Das Gedenken der Leidensgeschichte der Menschen, in seinem Fall des jüdischen Volkes, muß, wie er ausführt, unser Handeln im Hier und Jetzt und für die Zukunft bestimmen. Ethische Orientierung für heute und morgen ist nur aus dem Gedächtnis zu gewinnen, der Rückbesinnung auf Vergangenes. In Wiesels Konzentration auf Erinnerung und gleichzeitig, untrennbar davon, auf ethische Implikation, entbirgt sich ein tiefer Zusammenhang zwischen beidem: Der Erinnerung wohnt *per se* eine ethische Dimension inne. Die ethische Perspektive bei Wiesel, die vor allem narra-

tiv und memorativ entfaltet ist, möchte ich als «anamnetische Ethik» bezeichnen, eine Ethik aus der Kraft der Erinnerung, welche dem Vergessen vergangener Leiden widersteht und darin – vielleicht – zukünftige Leiden zu verhindern weiß. Nicht das Prinzip Hoffnung oder das Prinzip Verantwortung ist für Wiesels Ethik tragend, sondern das *Prinzip Erinnerung*.

«Erinnerung» aber ist ein vieldeutiger Begriff. Sie kann praktiziert werden als individuelle, kollektive, historisch exakte, ungenaue, bewußt geschichtsverfälschende Erinnerung usw. Zur genaueren Klärung des Begriffs ist eine Unterscheidung zu machen, die sich im Werk Wiesels widerspiegelt. Erinnerung weist eine Doppelstruktur auf. Sie ist zum einen *historiographische* Erinnerung, welche an geschichtlichen Fakten und an sorgfältiger Offenlegung der «Tatsachen» eines historischen Vorgangs – hier: Auschwitz, und alles, wofür dieses Wort steht – interessiert ist. Bei Wiesel macht sich diese Form der Erinnerung vor allem in seinen historischen Essays als Teil seines journalistisch-essayistischen Werks fest. – Auf der anderen Seite steht die Erinnerung als *Eingedenken*, als individuelles und kollektives Gedächtnis vor allem der Leiden der Geschichte aber auch der Geschichte der Befreiung. Diese Erinnerung zieht die Frage nach dem Sinnzusammenhang der Geschichte der historischen Genauigkeit vor. Sie ist selektiv; erinnert wird, was in den Augen des Erinnernden erinnert werden muß. Diese Seite des Gedächtnisses ist im Romanwerk Wiesels, in seinen biblischen und chassidischen Schriften, wie in den Dramen repräsentiert. Hier geht es um die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes, nach deren Sinn gefragt wird – unfähig eine Antwort zu geben; hier geht es aber auch um die prophetische und befreiende Geschichte gegen das Leiden, welche sich in biblischer, rabbinischer, mystischer und chassidischer Tradition zeigt und selbst in der Nachbarschaft des Todes in den Ghettos und Lagern erfahren wurde.

Eine solche Zweiteilung der Erinnerung findet sich auch im Geschichtsverständnis *Benjamins* und *Adornos*, die bemüht sind, Erinnerung von Historismus scharf zu unterscheiden. Adornos «produktives Gedächtnis» steht gegen eine Forschung und Haltung, welche Vergangenes nur als Vergangenes, als bloß historisch und damit abgeschlossen konstatiert, ohne Belang für Gegenwart und Zukunft. – Die Dichotomie von Erinnerung und Geschichtsschreibung findet sich auch in geschichtswissenschaftlichen Ansätzen, wie etwa bei dem amerikanischen jüdischen Historiker *Yoseph Hayim Yerushalmi*<sup>10</sup>. In der Geschichte der Juden war beides – jüdisches Gedächtnis und jüdische Historiographie – stets getrennt, genauer gesagt, Erinnerung dominierte Geschichtsschreibung; letztere war kaum vorhanden. Auch wenn diese Entwicklung in unserer Zeit zu Ende ist, bleibt die Doppelstruktur der Erinnerung offenkundig.

In Wiesels Werk sind beide Formen der Erinnerung dialektisch vermittelt. Die implizite anamnetische Ethik, die seine Schriften durchzieht, interessiert sich für beides, zum einen für die selektive, wertende, bisweilen «einseitige» Erinnerung eines Volkes, weil sie deren Bedeutung für die Gegenwart ausloten will. Sie interessiert sich andererseits – als Korrektiv – für die historischen Gegebenheiten, die Gründe, welche eine geschichtliche Situation heraufbeschwört haben, die Details, die Folgen. Aus beidem lernt die Erinnerungsethik, die auch «memorative Ethik» genannt werden kann, und bewahrt sich vor gefährlichen Schlagseiten. Einer historischen Forschung, die zum Historizismus wird, weil ihr eine «anamnetische Kultur des Geistes fehlt»<sup>11</sup> (siehe im Historikerstreit); einer Erinnerung, die sich «falsch» erinnert, weil sie historische Tatsachen verdreht, um einem bestimmten Zweck zu dienen.

<sup>8</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt 1966, S. 365.

<sup>9</sup> Y. Amir, *Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz*, in: G. B. Ginzel (Hrsg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*. Heidelberg 1980, S. 439–455, hier S. 454.

<sup>10</sup> Y. H. Yerushalmi, *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Berlin 1988, S. 10, 17 ff. und 99 ff.

<sup>11</sup> J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft*, in: A. Honneth, u. a., (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt 1989, S. 733–738, hier S. 736.

## Eine anamnetische Ethik

Ich möchte einige wenige Beispiele für eine anamnetisch verfaßte Ethik im Werk Wiesels erwähnen. An unzähligen Stellen im Roman- wie im Essaywerk meditiert Wiesel geradezu die Tatsache des Schweigens der übrigen Welt zu den Vorgängen der Judenverfolgung und -vernichtung im Nazideutschland. Kein Aufschrei hatte die Nationen wachgerüttelt, obwohl die Vorgänge sehr gut bekannt waren. Außer scheinheiligen Erklärungen und Konferenzen kam niemand den Juden wirklich zu Hilfe, so daß die Nazis ihr Zerstörungswerk fast ungestört fortführen konnten. Die Gleichgültigkeit der Menschen in und außerhalb Deutschlands, welche die Juden in die Einsamkeit und totale Verlassenheit trieben, bereitet den Überlebenden die größten Schmerzen.

Vor allem im Romanwerk Wiesels nun, hin und wieder auch in seinen Essays, taucht unablässig die merkwürdige Gestalt eines Boten auf. Meist ist es ein «Verrückter», ein Bettler, manchmal ein Kind. Diese Figur ist die des *Zeugen*, Trägerin einer Nachricht für die anderen – meist als Warnung, immer als Erinnerung. Der erste Satz im ersten Buch Wiesels – *Nacht*, sein autobiographischer Bericht über die Zeit in den Lagern – lautet: «Sie nannten ihn den Küster-Mosche...» Dieser mystisch Ver-rückte, versenkt in die Esoterik der Kabbala, überlebt als einziger eine Massenerschießung. Er kehrt zurück und warnt seine Gemeinde in der Heimat. – In *Das Testament eines ermordeten jüdischen Schriftstellers* und in *Der Schwur von Kolvillág* ist es ein Kind, das die Botschaft durch Schweigen weitergibt, in *Der Bettler von Jerusalem* ein wahnsinniger Bettler, in *Der Vergessene* der Sohn eines Vergessenden.

Das Schicksal der Boten ist immer tragisch: Ihr verzweifelt Zeugnis wird nicht gehört, wird verdrängt; man will es nicht wahrhaben, diffamiert die Überbringer, erklärt sie zu «Ver-rückten». Die Botschaft verändert nur die Boten, aber nicht die Hörer, schon gar nicht den Lauf der Dinge. – Ein Schicksal, das jedem Zeugen von Auschwitz beschieden ist? «Sollten wir den Holocaust nur überlebt haben, um zu sehen, daß unser Zeugnis in Schutt und Asche versinkt?»<sup>12</sup>

Aus dieser Erfahrung entfaltet Elie Wiesel ein Œuvre der Nicht-Indifferenz und bezeichnet den Kampf gegen die Gleichgültigkeit als Schlüsselwort seiner Weltanschauung.<sup>13</sup> Nicht nur seine literarischen Äußerungen zeugen davon. In seiner Praxis erhebt er seine Stimme überall dort, wo heute das Leiden anderer Menschen vergessen wird: hungernde und gefolterte Kinder in Afrika, Völkermord an Indios in Lateinamerika, Verbrechen gegen die Menschlichkeit in Südostasien etc. – Das Prinzip der Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal des anderen weist, nebenbei bemerkt, eine tiefe Parallelität zu der Philosophie von Emmanuel Lévinas auf, wenn auch in ganz verschiedener Sprache. Lévinas ist Kind der gleichen Erfahrung und der gleichen Tradition; außerdem: Wiesel und Lévinas hatten im Frankreich der Nachkriegsjahre den selben Talmud-Lehrer.

Ein weiteres der vielen Beispiele, das traurige Schicksal des Schiffes «St. Louis», auf welches Wiesel sehr häufig verweist, ein mit jüdischen Flüchtlingen beladenes Schiff, das Europa mit Kurs auf Amerika verließ, aber weder in Nord-, noch in Mittelamerika die Erlaubnis erhielt, einen Hafen anzulaufen, und so ins Nazideutschland zurückkehren mußte – die Juden der Deportation preisgebend. Wer solche Geschichten studiert und erinnert, kann sich als Ethiker bestimmter Konsequenzen im Blick auf das Schicksal von Flüchtlingen heute, z. B. der Boat-People oder der Asylsuchenden, nicht entziehen. Um Mißverständnissen vorab zu begegnen: Es geht nicht um platte «Lehren aus der Vergangenheit», schon gar nicht um «Lehren von Auschwitz», was das unfaßbare Ereignis wieder-

um verzwecken würde. Es geht auch nicht um künstliche Parallelen zwischen Vergangenheit und Gegenwart; die Probleme und die Zeiten heute sind andere. Studium und Kenntnis der Geschichte aber sind Grundvoraussetzungen einer Ethik, die Entscheidungen treffen will über das Zusammenleben von Menschen in Zukunft.

Eine anamnetische Ethik ist bislang ein Desiderat. Auf narrative Weise liegt sie im Roman- und Erzählwerk Elie Wiesels vor, in seinem journalistischen Werk ist sie essayhaft entfaltet. Es gilt, daran anzuknüpfen. Anamnese muß eine Methodik der Ethik werden; ein wünschenswertes Ziel ist eine «Anamnethik».

▷ Wir erleben heute eine Debatte in der medizinischen Ethik, die zum Teil mit viel Emotionen geführt wird: die Diskussion um die «Euthanasie» im Anschluß an die Thesen der «Praktischen Ethik» des australischen Philosophen Peter Singer. Es geht um die Möglichkeiten einer pränatalen Diagnostik, welche Fehlbildungen am Fötus feststellen und daraufhin Schwangere zur Abtreibung bewegen kann. Stichworte wie lebenswertes und unwertes Leben tauchen im öffentlichen Diskurs plötzlich wieder auf. Eine *detaillierte* historische Beschäftigung mit Euthanasie im Nationalsozialismus, ist für eine solche Debatte äußerst hilfreich, wie etwa die Arbeiten von Ernst Klee gezeigt haben. Dabei, um es noch einmal zu betonen, geht es nicht um einen «blinden Reflex auf die grauenhaften Verbrechen des Nationalsozialismus» (Micha Brumlik), sondern um das Bemühen, die Geschichte in ihrer Negativität zu verstehen und sie *darin* für heute fruchtbar zu machen.

▷ Genaue Analysen der kriegerischen Konflikte seit 1945, in welche die Supermächte verwickelt waren, wird die Einsicht zutage fördern, daß es gefährlich, ja fatal ist, einen Staat und eine Regierung gleich welcher Couleur mit Waffen und westlich militärischem Know-how zu beliefern. Die Abschlußrampen können und – wie im Irak geschehen – werden sich umdrehen und die Herstellerländer sowie befreundete Nationen bedrohen. Waffenexporte sind – neben anderen vernünftigen ethischen Argumenten – auch aus dieser, der memorativen Perspektive zu verurteilen. – Fernerhin zeigt eine historische Analyse der Nahost-Problematik, daß Kriege im Nahen Osten (mindestens seit 1948) nicht ein einziges Problem gelöst haben, gleich von welcher Seite sie angezettelt wurden. Wie der jüngste Krieg am Golf können Kriege allenfalls zur «Friedhofsruhe» führen, aus deren Gräber der Haß eines Tages wieder aufsteigen wird. Für eine ethische Bewertung des Golfkonflikts ist dieser Aspekt wesentlich. – Gleichzeitig, der Doppelstruktur der Erinnerung getreu, kann eine anamnetisch arbeitende Ethik über die historische Analyse hinaus die Sonderstellung Israels erkennen. Das jüdische kollektive Bewußtsein ist ein für alle Mal vom Holocaust geprägt. Drohungen, die Israels Existenzrecht in Frage stellen und gar noch mit Worten wie «Vernichtung» ausgesprochen werden, sind für den Juden ein Trauma und müssen alle Nationen, insbesondere Deutschland, hellhörig machen. Uneingeschränkte Solidarität mit dem israelischen Volk und gegen die Feinde Israels muß die Folge sein (was nicht gleichzusetzen ist mit uneingeschränkter Solidarität mit dem Krieg). – Ein weiterer Schritt führt wieder zur historischen Analyse zurück und macht somit die Dialektik der Doppelstruktur der Erinnerung deutlich. Eine sorgfältige Erforschung der Expansionspolitik Nazideutschlands sowie des irakischen Krieges gegen den Iran und des Überfalls auf Kuwait verunmöglicht platte Gleichsetzungen Hitler-Saddam. Diese Gleichsetzung wurde immer wieder für Argumente gegen Verhandlung und Dialog gebraucht; «Keine Beschwichtigung, kein appeasement mehr!», hieß es dann. Beide Diktatoren sind jedoch nicht miteinander zu vergleichen, auch wenn viele ihrer Parolen sich ähneln. Einfache Identifizierung führt nur zur Dämonisierung eines wahnsinnigen Diktators mittlerer Größe; Verteufelungen indes helfen im politischen Diskurs nicht weiter.

<sup>12</sup> E. Wiesel, Den Frieden feiern. Mit einer Rede von V. Havel. Hrsg. von R. Boschert-Kimmig. (Herder Spektrum, Band 4019). Freiburg, u. a. 1991.

<sup>13</sup> Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum (Loccumer Protokolle 25). Loccum 1987, S. 157.

## Unabgeschlossenheit der Vergangenheit

Wo nun ist eine anamnetische Ethik im Gesamt philosophisch- und theologisch-ethischer Entwürfe einzuordnen? Zunächst, sie will keinen «globalen Neuentwurf» eines ethischen Systems beanspruchen. Systeme sind ihr – wie der kritischen Theorie – suspekt. Ihr Ziel ist ein dreifaches:

- ▶ Anamnetische Ethik will Defizite in der bisherigen ethischen Theoriebildung aufdecken und um die anamnetische Reichweite ergänzen.
- ▶ Sie ist eine hörende Ethik, die sich an den Zeugnissen der Opfer orientiert und die ethische Relevanz literarischer Verarbeitung von Leidenserfahrung hervorhebt.
- ▶ Sie will den philosophische und theologiegeschichtlichen Kontinuitätsbruch in einer Welt nach Auschwitz anmahnen und das Gefährdetsein der Ethik ins Bewußtsein rücken.

Zu diesen drei Punkten einige erläuternde Stichworte:

*Erstens:* In der ethischen Theorie der Gegenwart wurde der anamnetische Aspekt weithin unterbelichtet bis hin zu ausgeblendet. Zwar geht auch die *Pragmatische Ethik* im Anschluß an *Hermann Lübbe* und *Hans Lenk* den Weg der konsequenten Kooperation mit den Einzelwissenschaften, v. a. den Humanwissenschaften. Anamnetische Ethik aber stellt speziell die historische Betrachtung ins Zentrum ihrer Reflexion. Darüber hinaus beruft sie sich, wie oben angedeutet, auf einen doppelten Erinnerungsbegriff. Sie betreibt mehr als den Rückgriff auf eine Einzeldisziplin: es geht ihr um die ethische Relevanz der historischen Faktizität und um die ethische Bedeutung der Erinnerung an die Leiden der Opfer und Besiegten. – Der an sprachanalytischen Überlegungen anknüpfenden *Kommunikationsethik* (*Karl-Otto Apel*) und *Diskursethik* (*Jürgen Habermas*) mit ihrem handlungstheoretischen Postulat universaler Gerechtigkeit und Solidarität scheint die anamnetische Dimension, das «Gedächtnis der Toten», zu fehlen<sup>14</sup>, ebenfalls einer in die Zukunft und nie in die Vergangenheit gerichteten *Verantwortungsethik* der Antizipation künftiger Folgen und Spätfolgen unseres Handelns, wie sie *Hans Jonas* vorgelegt hat. In dieser Ethik der Zukunftsverantwortung lassen sich m. E. allenfalls implizite anamnetische Elemente ausmachen, z. B. im Prinzip des Vorrangs der schlechten Prognose.

Auch in der *theologischen Ethik* fehlen weitgehend anamnetische Elemente; sie lassen sich jedoch v. a. in zwei neueren Entwürfen finden: Zum einen in der *narrativen Ethik* von *Dietmar Mieth*, welcher versucht, die Relevanz der Geschichte und der Lebenserfahrung für eine ethische Theorie zu ermitteln. Mieths Ethik allerdings ist auf dem Boden der autonomen Moral mit dem ihr immanenten Glauben an die «Rationalität der Wirklichkeit» (*Alfons Auer*) und einem Grundoptimismus in den Gang der menschlichen Fortschrittsgeschichte gewachsen. Die autonome Moral, so scheint mir, hat die Dialektik der Aufklärung, und insofern auch die Dialektik der Ethik, nicht in ihrem vollen Ernst nachgezeichnet. Sie bleibt einem ungebrochenen Vernunftglauben anhängig, der die Erinnerung an die Negativität menschlicher Geschichte vergißt. Das gleiche gilt allerdings auch für die Glaubensethik, welche ungebrochen auf biblische Normbegründung verweist. Beiden Richtungen und ihren vielfältigen Vermittlungen will anamnetische Ethik durch das Stichwort Erinnerung, zumal Erinnerung an Auschwitz, notwendige Korrekturen aufgeben.

Ein zweiter Entwurf, in welchem sich noch viel stärker Erinnerungselemente wiederfinden, stellt die Befreiungsethik von Theologen wie *Clodovis* und *Leonardo Boff* und explizit von *Enrique Dussel* dar. Auch sie gehen – wie eine anamnetische Ethik – aus von extremer Negativität: Hunger, Armut und

Tod, bedingt durch Unterdrückung und Ausbeutung. Auch in ihren Entwürfen ist die Erinnerung dominierend, die Erinnerung an die biblische Leidens- und Befreiungsgeschichte in Verschränkung mit der Erinnerung an die Leiden des lateinamerikanischen Volkes seit der Conquista. Die biblische Erinnerung wird zum hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation der zu verändernden Situation (Exodus-Tradition; das «Prinzip Babel», das «Prinzip Jerusalem»; der leidende Gottesknecht; die Praxis und Lehre Jesu, der Gekreuzigte und Auferstandene ...).

So weit in aller Kürze zu philosophischen und theologischen ethischen Entwürfen. – Für eine anamnetische Ethik gilt zusammenfassend: Erinnerung in ihrer doppelten Struktur ist für sie Quelle und Methodik ethischer Entscheidung. Erinnerung ist eine wesentliche «Instanz der Ethik». *Walter Schulz* bestimmt als Instanzen der Ethik jene Kräfte und Vermögen im Menschen, an die der Ethiker sich wenden kann, wenn es um die Verwirklichung und Durchsetzung der als richtig erkannten Forderungen geht. Er bestimmt als Instanzen Vernunft und Mitleid.<sup>15</sup> Ergänzend muß die Erinnerung hinzu treten. Erinnerungssprache spricht Menschen an; sie besitzt eine «kommunikative Überlegenheit»<sup>16</sup> gegenüber subjektloser, erfahrungsloser Vernunftargumentation.

*Zweitens:* Die Orientierung anamnetischer Ethik an «erinnernder Literatur» wirft die Frage nach der ethischen Relevanz des Ästhetischen auf. So muß die Diskussion um die gesellschaftliche Bedeutung des Kunstwerks (von Lukács über Benjamin, Adorno bis in unsere Zeit) unter neuen, nachmarxistischen Vorzeichen weitergeführt werden. Anamnetische Ethik muß sich kritisch mit der Bestreitung eines politisch oder ethisch ausgezeichneten Standpunkts der Ästhetik auseinandersetzen, wie sie etwa Rüdiger Bubner repräsentiert.<sup>17</sup>

*Drittens:* In ethischem Denken heute bleibt der fundamentale Einschnitt von Auschwitz weitgehend ausgeklammert. Der Zivilisationsbruch, der durch die Vernichtung der europäischen Juden geschah, ist hingegen für eine anamnetische Ethik der Ausgangs- und Mittelpunkt der Reflexion. Darum mißtraut sie einem naiven ethischen Optimismus, einer Weltverbesserungs-Ideologie, welche eingeleigt auf Vernunft setzt. Von dieser Perspektive aus will sie traditionelle Ethiken neu durchdenken, wie dies etwa der amerikanische Theologe *Robert E. Wills* im Anschluß an Elie Wiesel und jüdische Theologie nach Auschwitz fordert.<sup>18</sup> Die Ethik bleibt gebrochen, bleibt eine «skeptische Ethik», welche «den Erfolg nicht als letzten Maßstab anerkennt». «Das Wissen um die Unzulänglichkeit des Tuns und das Gefühl einer letzten Vergeblichkeit bleibt.»<sup>19</sup>

Dennoch «... es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im unverminderten Bewußtsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält.»<sup>20</sup> Anamnetisch verfaßte Ethik betont – trotz allem – die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit. Während Adorno eine gewisse ethische Enthaltensamkeit praktizierte und die Möglichkeit konkreter Praxis bezweifelte, wertet sie – im Anschluß an Wiesel – die ethische Fragestellung extrem auf.

Angesichts der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit und der Frage nach der Gerechtigkeit für die Opfer und Besiegten

<sup>15</sup> W. Schulz, *Grundprobleme der Ethik*. Pfullingen 1989, S. 356 ff.

<sup>16</sup> J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft* (vgl. Anm. 11), S. 738.

<sup>17</sup> Vgl. R. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt 1989, insb. S. 105 ff.

<sup>18</sup> R. E. Wills, *The Burden of Auschwitz. Rethinking Morality*, in: *Soundings. An Interdisciplinary Journal* Nr. 2, 1985, S. 273–293.

<sup>19</sup> Der Begriff «skeptische Ethik» stammt von W. Weischedel (*Skeptische Ethik*. Frankfurt 1976); die Zitate von W. Schulz (vgl. Anm. 15, S. 426). Beide Philosophen denken jedoch nicht von Auschwitz her.

<sup>20</sup> Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 14 (*Minima Moralia*). Frankfurt 1981, S. 26.

<sup>14</sup> Vgl. W. Lesch, *Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit*, in: M. Mayer, M. Hentschler, (Hrsg.), *Parabel. Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*. Gießen 1990, S. 164–176, hier S. 171 f.; ebenso: J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft* (vgl. Anm. 11), S. 735f.

der Geschichte, ist es außer Zweifel, daß anamnetische Ethik auch *theologische* Gestalt annimmt. Dazu wieder der Blick auf Elie Wiesel. Die Quellen seiner Ethik sind zweierlei: die Erfahrung von Auschwitz und die gesamte Tradition des jüdischen Volkes. Die Anti-Offenbarung des Holocaust («die dunkle Seite des Sinai») sowie die Offenbarung Gottes in der Tora und deren Kommentierung und Kommentierung der Kommentierung in der Tradition sind die zwei Stränge im Werk des Überlebenden. Dabei bricht sich der eine Strang stets am anderen und umgekehrt; beide stellen sich gegenseitig in Frage. Dennoch bleiben beide in Spannung nebeneinander bestehen, der eine als Hermeneutik des anderen. – Auch hier ist die starke Parallele zu Lévinas offenkundig, der seine Ethik radikaler Mitmenschlichkeit aus der Erfahrung der Weisung, der Offenbarung am Sinai, und aus der Erfahrung von Auschwitz formuliert.

Eine theologische anamnetische Ethik orientiert sich an der Erinnerung an die Leidensgeschichte mit Gott und an die Befreiungsgeschichte, die im Horizont der Heilsgeschichte interpretiert werden. – *Christliche* memorative Ethik hätte von diesen Ansätzen zu lernen. Auch ihre Haltung wird zunächst Ausdruck einer Kultur des Schweigens und des Hörens auf die Erinnerung der Leidenden sein. Sie wird dann aus der Erinnerung an die Geschichte des Lebens, des Todes und der Auferweckung Jesu glauben und handeln. Ihr Zentrum bleibt Jesus Christus – nach Auschwitz als radikale Hoffnung und niemals mehr als triumphalistische Sicherheit im Blick auf die bereits geschehene Überwindung des Todes durch das Leben. Diese Hoffnung aus Glauben wird zum Grund einer uneingeschränkten Nächstenliebe – im Angesicht der Realitäten unseres Jahrhunderts und ihnen zum Trotz.

*Reinhold Boschert-Kimmig, Tübingen*

## Karl Rahner und die Kirche

Mit seinem nahezu 800 Seiten starken Opus<sup>1</sup> – im Jahr 1988 von der Theol. Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz) «*summa cum laude*» angenommen – hat sich Felix Senn das Verdienst erworben, den inneren Zusammenhang zwischen der Konzeption der Offenbarung einerseits und der Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) andererseits bei K. Rahner herauszuarbeiten. Dabei beschränkt sich Senn nicht bloß auf die Interpretation der Gedanken und Theorien des Systematikers Rahner. Um die Rahnerische Theologie zu profilieren, skizziert Senn in einem problemgeschichtlichen ersten Teil zunächst das Verhältnis von Offenbarungsverständnis und Ekklesiologie in der neueren Theologiegeschichte. Senn verfolgt dabei auch ein eigenes systematisches Interesse – die These nämlich, daß es an der Zeit sei, die Lehre von Christum und Kirche über ihre traditionelle römische Engführung hinaus wesentlich (nämlich «pneumatologisch») zu erweitern. Rahners Offenbarungstheologie sieht – ausgehend vom allgemeinen Heilswillen Gottes – Gottes Selbstgeschenk als «Gnade» allen Menschen angeboten («übernatürliches Existential») und geht davon aus, daß sie diese Gnade wenigstens «anonym» (d. h. auch ohne zu einem reflektierten, orthodox-christlichen Glaubensbekenntnis vorzudringen) persönlich ratifizieren können – und zwar durch «Rechthandeln» und «Rechtlieben» (Orthopraxie). Diese Praxis hat einen Heilsvorrang; sie enthält jedoch auch – unbewußt/ungewußt – ein Moment gewissenmäßiger Zustimmung zur Selbstoffenbarung Gottes. Daraus ergibt sich die Vorstellung von einer universalen Kirche, die – wenigstens grundsätzlich – auch z. B. die Angehörigen der nichtchristlichen Religionen einbezieht, aber auch etwa jene integriert, die für das Heil der Menschenn primär im politischen Engagement arbeiten. Im Kern geht es um die katholische Kirche der Zukunft, zu der – nach Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils – wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes alle Menschen berufen

<sup>1</sup> Felix Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie? K. Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte*. Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie Nr. 19. Hrsg. vom Institut für ökumenische Studien, Freiburg/Schweiz. Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1989, 816 S., Sfr. 68.–.

An der staatlichen Theologischen Fakultät Luzern ist die Stelle des

## ordentlichen Professors für Kirchengeschichte

neu zu besetzen. Die Professur umfaßt die ganze Kirchengeschichte. Erwartet wird Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Allgemeine und Schweizer Geschichte. Die Theologische Promotion und Habilitation oder eine gleichwertige Qualifikation werden vorausgesetzt.

Bewerbungen mit Lebenslauf, akademischen Zeugnissen, Schriftenverzeichnis und den wichtigen Publikationen sind bis spätestens 30. September 1991 einzureichen an das

Rektorat der Theologischen Fakultät Luzern, Pfistergasse 20, CH-6003 Luzern

sind. Diese universale Kirche findet zwar ihren vollendeten Ausdruck in der christlich bekennenden Kirche, ist jedoch nicht mit der heutigen institutionellen Kirche identisch, vielmehr steht sie zu dieser in Spannung. Denn die institutionelle Kirche müßte die Kriterien für Kirchlichkeit, Christlichkeit und Rechtgläubigkeit nicht an Bekenntnis und Lehre, sondern an der «Orthopraxie» anlegen; «Die Kontinuität mit dem christologischen Ursprung der Kirche müßte dementsprechend nicht in erster Linie auf der Ebene der Lehre und der hierarchisch-apostolischen Sukzession gegeben sein, sondern primär auf der Ebene gelebter messianischer Praxis» (S. 788); das bedeutet: Orthopraxie vor Orthodoxie.

Daraus ergäbe sich konsequent ein völlig neues, offenes Verständnis des kirchlichen Amtes, aber auch der Verkündigung, des Gebetes, des Bekenntnisses sowie der sakramentalen Vollzüge: «d. h. jede heteronome, hierarchische und primär orthodoxe Position muß überwunden werden» (S. 792).

K. Rahner hat – so die These – dieses neue Kirchenverständnis («Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance») grundgelegt – und zwar durch ein Offenbarungsverständnis, das der neuzeitlich-aufklärerischen Herausforderung gewachsen ist –, hat es aber an einer konsequenten Ausarbeitung dieses universalen Kirchenverständnisses fehlen lassen (wofür Senn ein Bündel von biographischen, psychologischen und taktischen Erklärungen anbietet). Es ist natürlich nicht möglich, ein so umfangreiches Werk in wenigen Zeilen vorzustellen und angemessen zu würdigen. Doch kann man feststellen, daß Senn eine sehr behutsame und genaue Einführung in Rahners Theologie bietet und auch die reiche Sekundärliteratur zu Rahner gut kennt und einarbeitet. Die Gedanken Rahners werden Schritt für Schritt entwickelt, ihr Ort in Rahners Schrifttum wird reich dokumentiert. Eine Leistung, die zu würdigen ist, da nach K. Lehmann die «Lehre von der Kirche ... weithin noch ein Stiefkind der Rahner-Forschung ist».

Darlegung und Würdigung der Sekundärliteratur scheinen nicht immer so gut gelungen wie die Vorstellung und Interpretation der Rahner-Texte. Die «Volk Gottes»-Ekklesiologie des letzten Konzils wird zwar kurz erwähnt (S. 212f.), aber nicht eingebracht: weder als Anfrage an Rahners Kirchenbegriff, noch als wesentliches biblisches Strukturelement gerade für ein universal gemeintes Kirchenverständnis, wie es der Autor anstrebt. Auch scheint Senn mehrfach die «institutionelle Kirche» als theologische Größe mit der «institutionellen Kirche» als konkret römisch geprägter Institution zu vermengen, was den kirchenkritischen Teil seiner Auswertung beeinträchtigen könnte. Aber solche Randbemerkungen können die große Bedeutung dieses Werkes nicht schmälern, die in der Wiederentdeckung der Rahnerischen Theologie für die Bewältigung der theologischen und pastoralen Krise der Gegenwart und nahen Zukunft liegen dürfte. Man möchte dem Werk möglichst viele Leser wünschen – was aber angesichts seines kolossalen Umfangs wohl nur ein frommer Wunsch sein könnte. Oder vielleicht doch nicht, wenn man anfügt, daß das gedul-

dige Studium dieses Werkes mehr Gewinn auswirft als die Lektüre vieler kleinerer, oft hastig zusammengeschriebener Bücher? Wer eine gediegene und zeitgemäße Einführung in Rahners schon weithin vergessenes, tiefgründiges und verzweigtes Werk sucht, dem kann Senns großes Werk eine gute Hilfe sein. Klaus Fischer, Heidelberg

## Stimmen weitergeben

Neue Gedichte von Edwin Wolfram Dahl\*

Man weiß es zumindest aus dem 1989 erschienenen Gedichtband «Von Staunen einen Rest»<sup>1</sup>, daß eine der geistigen Weggefährterinnen Dahls die österreichische Dichterin *Christine Lavant* (1915–1973) ist. Da wirken entfernte Ähnlichkeiten: der elementare Zweifel als Motor, der Aufschrei und der Absturz als jederzeit lauernde Möglichkeiten. Beiden scheint ein Gefühl eingeschrieben zu sein, das sich gleichzeitig aus Demut und Stolz nährt. Im neuen Gedichtband, «An einem einzigen Tag», findet sich «Die Heiligsprechung der Christine Lavant» und dazu das Geständnis, das mehr als ein poetisches Programm enthält:

... Leis sang ichs vor mich hin:

Christine bitt für mich  
daß ichs recht getan  
weiterzugeben  
die Stimmen für dich  
lauter armselige  
lauter ehrliche ...

Offen will sich dieser Autor gleich zu Beginn halten – und solche Offenheit bedeutet immer auch eine gewisse Schutzlosigkeit –, fragen will er, aber auch klagen. «Daß ich / Sturm bin / weil ich / stumm / mich öffne / Doch nicht stumpf ...» sagt er noch einmal in einem Gedicht («Nichts») gegen das Ende seiner Lyriksammlung hin. Wie eine Klammer hält solche Preisgegebenheit die Gedichte wiederum zusammen. Da wird vieles gewagt, kühn ins Bild gesetzt, was manchmal an die Grenzen des sogenannten guten Geschmacks stößt. «In ihrem

\* E. W. Dahl, *An einem einzigen Tag*. Gedichte. Otto Müller Verlag, Salzburg 1991; 96 Seiten, öS 210,-, DM 29,80.

<sup>1</sup> *Von Staunen einen Rest*. Salzburg 1989 (vgl. die Besprechung in: *Orientierung* 53 (1989), S. 179 ff.).

### ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:  
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760  
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Werner Heierle,  
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-  
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert  
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1991:  
Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-  
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-  
Österreich: öS 370,- / Studierende öS 260,-  
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

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

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.

/ Monatsblut / zeigt sich / schamlos / die Abendröte»: Eine solche Metaphorik mag manchem Bauchgrimmen verursachen; das Bild vom «sich abspielenden Ölkrieg» auf der Haut der «Frauen am Strand» müßte heute sicheres Entsetzen bereiten; indessen wird man dem Autor zugutehalten können, daß sein Gedichtband noch vor dem Ausbruch des Golfkriegs in Druck gegangen ist. – Andererseits stehen in diesem ersten Teil, der Impressionen aus England verdichtet, Gedichte von großer visionärer Kraft. «Fahrt senkrecht» etwa vollzieht eine steile Aufwärtsbewegung, die schließlich wieder in einen Höhlensturz umzuschlagen droht. Denn oben warten die Engel, «bereiten / uns / schrecklich- / schöne / Hoffnungen / oder / das Wohnen / im Wahn.» Wie Stelen wachsen diese Zeilen in die dünne Luft empor – ohne liebliche Hülle, ohne besänftigende Polsterung. Auch im Druckbild entäußert sich dieser Impetus des Autors.

Im zweiten Teil kehrt Dahl aus der Freiheit der britischen Insel nach Deutschland zurück. Wie Hölderlins *Hyperion*, dessen Klage über die Deutschen dieses Kapitel einleitet, reibt er sich an diesem Volk, das «empfindlich nur gegen sich selbst» ist. Die Gedichte dieser Abteilung leiten sich deutlich aus den Erfahrungen der politischen Umwälzungen seit dem Herbst 1989 her. Es sind eigentliche Zeitgedichte, Manifestationen eines Menschen, der gegen vorschnelle Versöhnung, satte Zufriedenheit und vor allem gegen das historische Vergessen anschreibt. Gedichte wie «Holocaust», «Litanei der Deutschen» oder «Fragen an mein Land» formulieren unbequeme, aber notwendige Sätze. Sie richten sich gegen jene, die heute «die Endlösung» fordern und damit den Freispruch von historischer Schuld: «Und laßt UNS endlich in Ruhe / wo der Beweis lange erbracht ist / daß es keiner von uns war.» Deutschland müßte endlich seinen Schatten annehmen, Einsicht zeigen, statt die Rolle des Vorbilds zu spielen.

Im dritten Teil stößt der Leser in eine Welt vor, die eminent die Denk- und Lebenslandschaft Dahls meint. Es ist die Wüste des Glaubens, die Abgeschlossenheit von jedem Trost, die wahre Gottferne: «Kein Wunder / Keins von oben / Keins von unten.» Hier hört man sie: die armseligen, ehrlichen Stimmen, die Edwin Wolfram Dahl weitergeben will. Er verfügt als Zweifelder über «kein Alphabet / kein Einmaleins», das Ordnung zu stiften vermöchte:

... Nur noch die Null  
(wie Nichts Nirgendwo)

Nur noch das A  
(wie Abba Abba)

Schreispitze  
zwischen Wolke  
und Grab

Maria soll sich aus dem Dogmenhimmel stürzen und nur noch als Schutzmantelmadonna in unserer Gegenwart stehen. Es ist ein Bild, welches in seiner mütterlichen Ausstrahlung sofort unsere Zustimmung finden wird. Ich stolpere dann aber über einen Vers, der mir aus der Verzweiflung geboren zu sein scheint: Maria soll ihrem Kind, bevor es nach der Wahrheit schreit und stirbt, das Masturbieren beibringen – «die Gott- / ferne ist namen- / samen- / los.» Das Bild, das in seiner absurden Freizügigkeit aus dem Imaginationsschatz eines Salvador Dali stammen könnte, mutet wie ein Signal für die traurige Einsamkeit an, in der viele Gedichte Edwin Wolfram Dahls stehen.

Immer aber sind Edwin Wolfram Dahls Gedichte von bezwingender Ernsthaftigkeit getragen. Ihr Denkansatz zeugt von großer Originalität, und der Sprache eignet jene Modernität, die das Rätsel als solches wahr, höchstmögliche Reduktion riskiert, um sich gleichzeitig der Luzidität zu verpflichten. Die Lyrik dieses Autors ist eines der interessantesten Phänomene innerhalb der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern