



ORIENTIERUNG

Nr. 19 57. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 1993

DIE ABSCHLIESSENDE EUCHARISTIEFEIER des achten erweiterten Symposiums des CCEE, des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, fand am 12. September 1993 im St.-Veits-Dom in Prag statt.¹ Unter den Delegierten waren 9 Kardinäle, 81 Bischöfe, 45 Priester, 45 Ordensleute (27 Frauen und 18 Männer) und 55 Laien (22 Frauen und 33 Männer). Auch andere Kontinente waren vertreten sowie die KEK, die Konferenz Europäischer Kirchen (der Zusammenschluß der nichtkatholischen Kirchen).

Es war das erste gesamteuropäische Treffen von Bischöfen seit der Sondersynode vom Dezember 1991 in Rom. Die Schlußerklärung für die Presse ist in einem Jargon geschrieben, der eine Idee gibt von der Schwierigkeit solcher Zusammenkünfte: «Es war ein deutlicher Schritt hin zur gegenseitigen Annahme der unterschiedlichen Erfahrungen und Zeugnisse der Kirche in Ost-, Mittel- und Westeuropa in der Zeit des Kommunismus. Auf diese Weise wurde die Kollegialität und Solidarität innerhalb der Kirche vertieft erfahren und gestärkt. Die Diskussionen und der gegenseitige Austausch haben es den Teilnehmerinnen und Teilnehmern ermöglicht, die Kraft des evangelischen Zeugnisses von Jesus Christus als Befreier und Modell der Solidarität für das neue Europa deutlicher zu erkennen.» Großartig! Drücken diese Sätze wirklich das aus, was dort in Prag vor sich gegangen ist? Im folgenden gebe ich meine persönliche Interpretation des Ereignisses.

CCEE – Lernprozeß Solidarität

Schon am Eröffnungsmorgen gab es ein dramatisches Geschehen, das sehr hart in Erinnerung rief, daß noch ein langer Weg zu gehen ist, bis «Freiheit und Solidarität» verwirklicht sind, die das Thema der Versammlung waren.

Das Eröffnungsreferat, einige soziologische Reflexionen, wurde von *Jolanta Babiuch*, Professorin an der Warschauer Universität, gehalten. Sie war von Kardinal *Basil Hume* «entdeckt» worden an einem Treffen über Wirtschaftsethik in Osteuropa am 10. November 1992 in London.

Es war ein langes und differenziertes Referat, das von der Mehrheit der Delegierten geschätzt wurde. Sie betonte, die Lektion des Kommunismus bestehe zwar darin, daß Freiheit nicht ohne den Markt existieren könne, der Markt dürfe jedoch nicht mit der Freiheit gleichgesetzt werden. Die Mehrheit der Menschen in Osteuropa sei ohnehin zu arm, um die vom Markt ermöglichte Freiheit genießen zu können. Sie äußerte sich kritisch über den «Westen», der den Eindruck erwecke, jede Infragestellung seines Wohlstands abzulehnen und die Armen durch strenge Einwanderungsgesetze herauszuhalten zu wollen.

Im Schlußabschnitt beschrieb sie den «neuen Triumphalismus», der sich in der Kirche seit 1989 zeige. Es sehe so aus, als wiederhole die Kirche ihre Vorkriegsfehler, indem sie sich auf die Seite der Reichen und Mächtigen stelle und die Armen vernachlässige. Viele verließen heute die Kirche, hielt sie fest, nicht weil ihr Glaube schwach geworden wäre, sondern weil sie glauben, die Kirche habe sich «verändert» und sei jetzt vor allem darauf aus, ihre Privilegien festzuhalten und ihre Macht auszudehnen. Wenn die Kirche ihre Macht durch gesetzliche und institutionelle Mechanismen zu stärken sucht, so fragte sie, tut sie das aus einer Stärke oder nicht vielmehr aus einer Schwäche heraus?

In einer vollkommenen Welt hätte sich die anschließende Diskussion um die Wahrheit dieser Behauptungen gedreht: Stimmt es, daß die Osteuropäer der Kirche den Rücken drehen, weil sie christliche Werte ihrer institutionellen Verkörperung vorziehen? *Jerzy Stroba*, Erzbischof von Posen, zeigte eine andere Reaktion. Er ergriff das Mikrophon, um diese Beschreibung der Lage in Polen abzulehnen, die *J. Babiuch*, wie die Zitate zeigten, aus nichtkatholischen Quellen abgeleitet habe.

EUROPA

CCEE – Lernprozeß Solidarität: Achstes Symposium des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen in Prag (7. bis 12. September 1993) – Laien und Ordensleute als zusätzliche Teilnehmer – Warnung vor einem neuen Triumphalismus der Kirche – Differenzierte Reflexionen über die Kirche im Sozialismus – Die Ergebnisse der Europäischen Wertestudie – Kritische Nachfragen der Ordensleute – Zur Zukunft des CCEE.

Peter Hebblethwaite, Oxford

LITERATUR

Auf den Spuren Ahasvers: Annäherungen an das literarische Thema vom «Ewigen Juden» – Erste Zeugnisse im 13. Jahrhundert – Verknüpfung mehrerer Erzählströme – Eine neue literarische Bearbeitung in einem Roman von *Jean d'Ormesson* – Verarbeitet die verschiedenen Traditionen der Legende – Ein Ich-Erzähler verknüpft die Materialien zu einem Roman – Naive historisierende Erzählweise – Stefan Heyms Roman als Gegenbeispiel.

Georg Langenhorst, Tübingen

LYRIK

Beschwörungen der Stille: Zu Gedichten von *Walter Schlorhauser* – Der Mensch; ein Reisender durch Räume und Zeiten – Der Gebrauch von Schattenmetaphern – Der Verstumte als Partner.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

ALTE KIRCHE

Sexualität, Selbstbewußtsein und Macht: Eine Studie von *Peter Brown* über Körper, Körperlichkeit und Gesellschaft in der christlichen Antike – Die in die Stadtgemeinschaft integrierte Kleinfamilie – Sexuelle Enthaltsamkeit als drastische Alternative zur Gesellschaft – Nachwirkungen des Ideals des Martyriums – Asketismus und Gesellschaft im Öströmischen Reich – Ambrosius, Hieronymus und Augustin als Protagonisten der lateinischen Tradition – *Anne Jensens* großangelegte Studie über «Gottes selbstbewußte Töchter» – Ein Kapitel aus der historischen Frauenforschung – Suche nach den verdrängten Zeugnissen – Die Dominanz androzentrischer Ideale – Sazerdotialisierung des Klerus führt zum definitiven Ausschluß der Frauen von kirchlichen Ämtern.

Monika Leisch-Kiesl, Linz

THEOLOGIE

Kontextuelle Theologie: Zu zwei Publikationen von *Robert Schreier* – Was ist kontextuelle Theologie? – Die drei grundlegenden Faktoren Evangelium, Kirche und Kultur – Die Reichweite einer semiotischen Kulturanalyse – Identitätsstiftende Funktion der Tradition – Versöhnung in Kontexten der Gewalt.

Edmund Arens, Frankfurt/M.

Ein Beispiel: *Jacek Kuron* schrieb im letzten Februar in der «Gazeta Wyborza»: «Wenn wir den Kommunismus einfach als krasse Verkörperung des Bösen abtun wollen, werden wir beim Eintritt in diese post-kommunistische Zeit nichts verstehen.» Es ging Babiuch darum, festzuhalten, daß es Leute gebe, die an den Marxismus aus *ethischen* Gründen glauben; die Tatsache, daß der Marxismus zu einer so bitteren Enttäuschung geführt habe, ändere an dieser Tatsache nichts. *Leszek Kolakowski*s Frage aus den siebziger Jahren bleibe aktuell: Hat sich die Kirche gegen den Marxismus gestellt, weil er atheistisch ist oder weil er totalitär ist?

Es war äußerst heikel, solche Fragen aufzuwerfen in diesem Moment, nämlich im Vorfeld von Wahlen, in denen die von Solidarnosc inspirierte Partei einer Niederlage entgegenschau und man von den früheren Kommunisten (dem Linksbündnis SLD) ein sensationelles Comeback erwartete. Aber Erzbischof Stroba setzte sich gar nicht mit den Ansichten Babiuchs auseinander. Er stellte ihr Recht zu sprechen in Frage – oder gar ihr Recht, überhaupt anwesend zu sein. Er wurde von Kardinal *Joachim Meisner* von Köln unterstützt, dem früheren Erzbischof von Berlin, der erklärte, Babiuch spreche über die Kirche «von außen her», und der soziologische Ansatz könne dem «Geheimnis» der Kirche nicht gerecht werden. Dies ist eine bekannte Taktik, um Leute zum Schweigen zu bringen.

Die Interventionen von Stroba und Meisner illustrierten einen anderen Punkt, den Babiuch genannt hatte und der sich nun im Verhalten ihr gegenüber bestätigte, daß nämlich die Kirche (gemeint waren vor allem die Bischöfe) lieber Leute in Mißkredit bringe, als die geringste Diskussion über ihre sittliche und theologische Lehre zuzulassen. Sie betrachte fälschlicherweise «Kritik an der Kirche als Kritik am Christentum überhaupt».

Als nächster kam Kardinal *Basil Hume* an die Reihe. «Mein Vortrag wird weniger interessant sein», begann er mit einer hübschen Untertreibung und setzte dann zu seinem «Schwanengesang» an, wie er sagte; es war eine meisterhafte Zusammenfassung dessen, was über das Heil und das Wohl Europas gesagt werden kann.

Man kann sich den Unmut Stobas vorstellen, der früher Vizepräsident des CCEE gewesen war und bei der Planung die Idee eines «erweiterten» Symposiums immer bekämpft hatte. Er wollte einen traditionellen Gedankenaustausch von Bischöfen, zwar mit ein paar sorgfältig ausgewählten Experten, aber ohne die «Mißtöne», die unweigerlich bei der Anwesenheit von Priestern, Ordensleuten, Laien – und besonders – der Presse entstehen. Aber man kann ebenso den Kummer von Kardinal Hume verstehen, der Babiuch in bester Absicht eingeladen hatte, aber dabei, ohne es zu wollen, denen neue Munition geliefert hatte, die behaupteten, die alte Leitung des CCEE (mit ihm selber und Kardinal *Martini* als Symbolfiguren) sei «zu westlich».

Das Problem bestand darin, daß das Symposium von der «alten Garde» geplant, aber unter der Leitung des Prager Erzbischofs *Miloslav Vlk* durchgeführt wurde, der bekannte, er sei «noch ein Neuling und ein Lehrling». Er ist ein schüchterner und frommer Mann, der der Fokolar-Bewegung nahesteht; im Verlauf des Symposiums gewann er an Format. Können die Tschechen als «West-Zentral-Europäer» (wie ein Wiener Laie es beschrieb) als Mittler dienen bei der Schaffung einer «Solidarität innerhalb der Kirche», die nicht als gegeben angesehen werden kann, sondern erst noch erarbeitet werden muß?

¹ Dokumentation der bisherigen sieben Symposien des CCEE (von 1967 bis 1989): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. (Stimmen der Weltkirche Europa, 32). Bonn und St. Gallen 1991; zu der Europäischen Wertestudie (EVSSG), zwei vergleichenden Erhebungen in den Jahren 1982 und 1990, vgl. J. Kerkhofs, Will the Churches meet the Europeans? in: *Tablet* vom 10. September 1993, S. 1184–1187; P. M. Zulehner, u. a., Vom Untertan zum Freiheitskämpfer. Eine Kulturdiagnose an Hand der Studien «Religion im Leben der Österreicher 1970–1990» und der «europäischen Wertestudie – Österreichteil 1990». Wien 1992. (Red.)

Theologische Reflexion über die Verfolgungsjahre

Ein nicht vorausgeplanter Vortrag des Theologen und Soziologen *Tomáš Halík*, bis zu diesem Frühjahr Sekretär der Tschechischen Bischofskonferenz und jetzt Studentenseelsorger und Dozent für Religionsphilosophie und -soziologie an der Prager Karls-Universität, legte eine positive Antwort auf diese Frage nahe. Er behauptete, es habe zu wenig theologische Reflexion gegeben über die Bedeutung der langen Jahre der kommunistischen Verfolgung. Wir wären «unwahr und lächerlich», sagte er (in seinem auf deutsch gehaltenen Vortrag), «wenn wir uns in die Rolle von Märtyrern stilisieren sollten, die das Heil bringen oder wenigstens ständig den «gottlosen Westen» belehren und tadeln können». «Ich habe eine ganze Reihe wirklicher Märtyrer gekannt, die allerdings viel demütiger waren» als jene, die jetzt in ihrem Namen zu sprechen beanspruchen.

Gerade weil die Kirche in der Tschechoslowakei auf der Ebene der Institutionen geschwächt worden sei, habe sie eine tiefere Erfahrung der *koinonia*, der Gemeinschaft, gemacht, die zu einer neuen Beziehung zwischen Priestern und Laien geführt habe; denn wenn man in der Untergrundkirche jemandem enthüllt hat, daß man Priester sei, hat man sein Leben ändern anvertraut. (Halík war 1978 von Kardinal *František Tomásek* geheim zum Priester geweiht worden.)

Die Kirche sei in der Zeit der Verfolgung bemüht gewesen, «als lebendige und brüderliche Gemeinschaft zu leben und damit eine wirksame Alternative anzubieten, nicht nur im Gegensatz zu dem auf atheistischer Ideologie gründenden politischen System, sondern auch zu einer Welt oberflächlichen Konsums und der Flucht vor großen moralischen und geistigen Kämpfen der Zeit». Diese Kirche sei «keine starre Organisation», sondern sie werde «immer erneut geboren in jedem Getauften und in jeder Gemeinschaft». Wenn der «Austausch der Gaben», der an der Bischofssynode von 1991 gefordert wurde, einen Sinn haben solle, so müsse er da und auf dieser Ebene beginnen.

Halík sagte nicht, aber es war in seinen Aussagen eingeschlossen, daß es für die Kirche ein großer Fehler wäre, dieses moralische Kapital zu verschleudern zugunsten der Rückgewinnung ihrer Besitztümer. Ich traf ihn am Freitagnachmittag, als er sich auf den Weg in die Prager Burg machte, um mit Präsident *Václav Havel* diese Fragen zu diskutieren. «Er braucht die Freunde, die er vom Gefängnis her kennt», bemerkte Halík. Einer von ihnen ist der Provinzial der Dominikaner, Pater *Dominik Duka*, der einst mit seinem Mitgefangenen Havel über christliche und menschliche Werte diskutierte und jetzt die weniger angenehme Aufgabe hat, sich um die Rückgabe des Ordensbesitzes zu bemühen.

Wie weit solche Gedanken in den Arbeitsgruppen Zustimmung fanden, weiß ich nicht, da die Presse davon ausgeschlossen war. Immerhin hat *Henryk Muszyński*, Erzbischof von Gnesen, eine andere Sicht der polnischen Kirche geboten, die einen Ausgleich zu der seines choleralischen Amtsbruders aus Posen darstellte.

Er wies darauf hin, die polnische Kirche sei so lange isoliert gewesen, nicht nur vom Westen, sondern auch von den Nachbarkirchen, von denen man angenommen habe, sie bildeten einen einzigen «Block» mit denselben Merkmalen. Dies sei aber keineswegs der Fall.

Jetzt, mit dem Zusammenbrechen der Schranken zwischen West- und Zentraleuropa, sagte Erzbischof *Muszyński*, wird dieser Unterschied relativiert, «weil wir heutzutage weitgehend mit denselben Problemen konfrontiert sind». Er nannte diese nicht im einzelnen. Aber er beantwortete *Kolakowski*s Frage, indem er sagte, Solidarnosc sei in erster Linie eine Bewegung gegen den Totalitarismus, aber auch gegen «das

atheistische Regime des sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus».

Daß die Ost-West-Trennlinie die pastoralen Prioritäten in Europa nicht mehr bestimme, war einer der Punkte im Vorbereitungspapier, unter Berufung auf die europäische Wertestudie, die unter dem Jesuitenpater *Jan Kerkhofs* durchgeführt worden war. Dieser Punkt wurde am Prager Symposium völlig außer acht gelassen, außer von den Ordensleuten.

Die dreifache Typologie dieser Studie geht quer durch die üblichen Einteilungen: Länder mit religiöser Tradition (z. B. Polen, Spanien, Irland), völlig säkularisierte Länder (z. B. Frankreich, Ungarn, Litauen) und «gemischte» Länder, wo eine kritische religiöse Tradition am Leben geblieben ist (z. B. Österreich, Niederlande, Schweiz, Großbritannien). Ich will mich nicht dafür verbürgen, daß diese Verallgemeinerungen zutreffen, und sie könnten auch als bloß «soziologisch» abgetan werden. Aber worauf es ankommt, ist, daß sie nicht mit den Teilungen Europas zur Zeit des kalten Krieges übereinstimmen.

Wo läßt dies das CCEE? Diese Frage ist ganz wörtlich gemeint. Als Präsident Havel die Mitglieder des Symposiums auf dem Hradschin willkommen hieß, äußerte er seine Freude darüber, daß Erzbischof Vlk Präsident des CCEE sei und daß dessen Sekretariat bald nach Prag verlegt würde. Dies war eine voreilige Ankündigung. Keine Entscheidung ist gefällt worden. Die Wahl liegt zwischen dem Verbleib in St. Gallen und dem Umzug nach Rom oder Prag.

Für St. Gallen spricht, daß das Sekretariat dort unter Leitung von Msgr. *Ivo Fürer* effizient gearbeitet hat und von den St. Galler Katholiken finanziell unterstützt wird; es ist auch nahe dem Sekretariat der KEK in Genf, mit dem es in Zusammenarbeit steht. Für Rom spricht, daß dort «die Dinge leichter zu kontrollieren» wären, obwohl Kardinal *Camillo Ruini* keinen besonderen Eindruck machte und bloß als einfallsloses Sprachrohr der römischen Kurie erschien. Für Prag würde die symbolische Bedeutung sprechen: Fünfzehn Delegierte wurden am Sonntag per Militärflugzeug nach Velehrad zum Grab des hl. Method geflogen. Ein polnischer Priester aus Krakau ist bereits nach Prag gekommen, um Erzbischof Vlk bei seiner Aufgabe zu «helfen».

Postscriptum

Der vorläufige Entscheid, den die Vollversammlung des CCEE einstimmig fällte und am Montag, 13. September, bekanntgab, besteht darin, daß das Sekretariat für weitere drei Jahre in St. Gallen bleiben soll. Dies wird ihm ermöglichen, die Verbindung mit Dean *John Arnold* von Durham, dem Präsidenten des KEK, enger zu gestalten. Arnold sprach von einer zweiten Versammlung aller europäischen Kirchen im Jahr 1996 über «Versöhnung» (die aber nicht «Basel II» heißen soll). Erzbischof Vlk gab ihm als Friedensgruß eine kräftige Umarmung.

Peter Hebblethwaite, Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von Werner Heierle

AUF DEN SPUREN AHASVERS

Literarische Annäherungen an den «Ewigen Juden»

«Rastlos und ruhelos wirst du auf der Erde sein» (Gen 4,12): Diese Voraussage an den Brudermörder Kain aus dem Buche Genesis bildet den Grundstock des Mythos vom «Ewigen Juden». Doch für ihn, Ahasver, sollte sich dieser Fluch noch konkretisieren. Die Legende erzählt, der gleichnamige jüdische Schuhmacher habe dem gemarterten, sein Kreuz zur Hinrichtungsstätte schleppenden Jesus auf dem Weg nach Golgatha die Rast vor seinem Haus versagt. Daraufhin habe Jesus ihn dazu verdammt, in den Spuren Kains ruhelos auf der Erde umherzuziehen, heimatlos umherzuwandern bis zum Tage seiner Wiederkehr...

Wie kaum eine andere mythologisch-legendäre Figur gehört die Gestalt des «Ewigen Juden», der seit Anfang des 17. Jahrhunderts seinen so völlig unjüdischen Namen «Ahasverus» trägt, zu den großen, immer wieder neu gestalteten Stoffvorlagen der Weltliteratur. Die Namensliste der Bearbeiter dieses Stoffes reicht von Goethe, Schlegel, Brentano und Lenau bis zu dem englischen Romantiker Percy Bysshe Shelley, von Alexandre Dumas bis August Strindberg, von Pär Lagerqvist bis zu Fritz Mauthner und Walter Jens – und damit sind nur wenige literarische Stationen und Deutungswegmarken einer quantitativ und qualitativ außergewöhnlichen und gut erforschten Rezeption¹ benannt.

Die Traditionslinie der dichterischen Neugestaltungen dieses Mythos reicht jedoch bis in unsere unmittelbare Gegenwart hinein. Besondere Aufmerksamkeit erregte der in seiner literarischen Bedeutung heftig umstrittene, im Jahr 1981 veröffentlichte «Ahasver»-Roman² des damaligen DDR-Schrift-

stellers Stefan Heym, in dem dieser in einem weitgespannten Bogen Szenen aus der legendarisch bezeugten Begegnung Ahasvers mit Jesus neben satirisch-parodistische Schilderungen des akademischen Wissenschaftsbetriebs der DDR stellte. Der neueste Beitrag zur Tradition der Ahasver-Romane stammt jedoch aus Frankreich. Im Jahre 1990 veröffentlichte der Literaturprofessor *Jean d'Ormesson* seine Version der «Legende vom Ewigen Juden»³, ein Buch, das seit Spätherbst 1992 auch auf deutsch vorliegt und im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen soll. Was reizt einen zeitgenössischen Autor an der Gestalt des Ahasver? Wie werden die vorgegebenen Traditionselemente des Mythos umgesetzt? Und wie spiegeln sich die Ereignisse um Jesus in diesem Roman?

Zur Entstehung der Ahasver-Legende

Die gegenwärtig geläufige Geschichte des Ahasver vereinigt in sich mehrere verschiedene Erzählströme und zunächst eigenständige Einzeltraditionen. Auch wenn die konkrete Bezeichnung der Legende vom «Ewigen Juden» Zeitlosigkeit und Allgültigkeit vorgaukelt, so hat doch auch dieser im Christentum entwickelte und unverhohlenen antijüdische Elemente aufnehmende Mythos seinen konkret bestimmbareren historischen Anfang. Er führt zurück in das 13. Jahrhundert, wo sich gleich mehrere Zeugnisse finden. Eine gegen 1230 in Bologna entstandene Chronik schildert zunächst einige Berichte von Pilgern aus dem heiligen Land: In Armenien hätten sie einen Juden getroffen, der einstmals den kreuztragenden Christus zur Eile getrieben, ja sogar – hierin das Motiv von dem später legendarisch «Malchus» benannten Knecht des Hannas aufnehmend (vgl. Joh 18,22) – geschlagen habe. Dieser habe sich freilich zum Christentum bekehrt und führe nun ein frommes Büberleben in Erwartung des Tages der Wiederkunft Christi.

¹ Die drei wichtigsten Studien zur Ahasver-Rezeption sind: Werner Zirus, *Ahasverus. Der ewige Jude*. Berlin-Leipzig 1930; Joseph Gaer, *The Legend of the Wandering Jew*. New York 1961; George K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*. Providence 1965.

² Stefan Heym, *Ahasver* 1981. Frankfurt 1986. Vgl. die ausgezeichnete, auch die grundsätzliche Ahasver-Rezeption diskutierende Studie: Hans-Peter Ecker; *Poetisierung als Kritik*. Stefan Heyms Neugestaltung der Erzählung vom Ewigen Juden. Tübingen 1987.

³ Jean d'Ormesson, *Die Legende vom Ewigen Juden. Roman*. Aus dem Französischen von Reinhard Tiffert. Benziger, Zürich 1992, 552 S., DM 48.–.

Chroniken des englischen Klosters St. Alban entfalten diese Erzählung noch weiter. Der zunächst anonym gebliebene Jude erhält nun den Namen «Joseph Cartaphilus», wird als ein Türhüter des Pilatus identifiziert und mit Elementen einer Volkstradition des Lieblingsevangelisten Johannes ausgeschmückt, der zufolge dieser nicht eher stirbt, als daß Jesus auf die Erde zurückkehrt. Doch bei diesem einen Namen sollte es nicht bleiben: Der «Ewige Jude» bekommt in den nun zahlreichen Zeugnissen aus verschiedenen Kulturen Namen wie «Buttadeus» («Der, der Gott schlug»), in Belgien nennt man ihn «Josef Lakedem», in Spanien «Juan Espera en Dios».

Seinen fortan prägenden Namen «Ahasver» – diesen so auffallend unjüdischen Namen, der aus dem alttestamentlichen Esterbuch entliehen wurde – erhielt der «Ewige Jude» erst in dem 1602 erstmals, dann jedoch vielfach wieder aufgelegten Volksbuch «Kurtze beschreibung und erzehlung von einẽm Juden mit Namen Ahasverus», das fortan diese legendarische Tradition entscheidend im bis heute bekannten Sinn prägen sollte. Es schildert die Begegnungen der historischen Gestalt des lutherischen Bischofs Paul von Eitzen mit ebenjenem Ahasver – eine Episode, die Stefan Heym in seinem Roman in aller Ausführlichkeit ausmalt. Danach hat die Legende unterschiedlichste Ausdeutungen erfahren: Ahasver als frommer und demütiger Christuszeuge, als kollektive Symbolgestalt des heimatlosen Volkes der Juden, als Zeuge der ruhelosen Menschheitsexistenz, als Inkarnation des verfluchten Menschen, als prometheischer Gottesleugner und Rebell. . . Welche der kaum übersehbaren Deutungsmöglichkeiten greift der moderne Roman am Ende des 20. Jahrhunderts auf?

Jean d'Ormessons Ahasver

Nicht umsonst ist Jean d'Ormesson – 1925 in Paris geboren und 1984 mit dem Roman «Wie es Gott gefällt» erstmals auf den deutschen Buchmarkt getreten – von Berufs wegen Literaturwissenschaftler und Philosoph. Die oben benannten Traditionsspuren und Entstehungsverweise der Legende hat er sauber recherchiert und aufgenommen. Denn genau das versucht dieser Roman: Er stellt die verschiedenen traditionsbezeugten Transfigurationen und Lebensepisoden des «Ewigen Juden» nebeneinander und kleidet sie zu eigenständigen Erzähleinheiten aus. So folgen wir dem Cartaphilus nach Jerusalem und Rom zur Zeit Neros, Juan Esperendios als Wegbegleiter des Kolumbus nach Amerika, Giovanni Buttadeo als Freund des Franz von Assisi nach Italien und später als Missionar bis ins Innere Asiens, oder Isaak Laquedem als Zeitgenossen Napoleons ins Frankreich zur Zeit der Revolution bis nach Moskau. Neben diese legendarisch vorgegebenen Figuren treten weitere Ahasver-Inkarnationen, die der Phantasie des Autors oder entlegeneren Traditionen entspringen: etwa die des Demetrios, des Zeitgenossen des Gotenkönigs Alarich, oder die des chinesischen Weisen Hiuan-tsang, ja schließlich die eines Top-Agenten des israelischen Geheimdienstes Mossad, der 1976 die Befreiung eines entführten Verkehrsflugzeuges in Uganda in aller Brutalität und systematischen Präzision durchführt.

Zusammengehalten werden diese vielfältigen Episoden durch die Erzählebene des Ich-Erzählers, der im Venedig unserer Tage auf einen gewissen Simon Fussgänger trifft. Dieser erweist sich als die zeitgenössische Inkarnation des «Ewigen Juden» und erzählt dem staunenden Zuhörer die besagten Geschichten aus seinem schier unerschöpflichen Gedächtnis. So entsteht ein buntes Panoptikum von Episoden der Weltgeschichte, eine «gigantische literarische Collage», so die auf dem Klappentext zitierte französische Zeitung «Le Monde». Sämtliche Episoden werden dabei nebeneinander gestellt, ineinander verschoben und verschachtelt, zusammengehalten allein von der Erzählfigur. Gleichzeitig kleidet der Autor den Roman in das zeitgenössische so beliebte Gewand von Metafiktion, in der zahlreiche vorherige Zeugnisse, Bücher und Traditionen aufgenommen und diskutiert werden. – Ein historisches

Bilderbuch also, ein postmodernes Spiel mit geschichtlichem Wissen und phantasiereichem Erzählen. Am Beispiel der Behandlung der Episoden um Jesus soll die literarische Technik im Hinblick auf die Präsentation des Inhalts paradigmatisch dargestellt werden.

Testfall Jesus

In seiner traditionellen Vorgabe ist Ahasver ja eine der zentralen Spiegelfiguren Jesu, ähnlich wie Judas (literarisch ausgestaltet etwa von Walter Jens: *Der Fall Judas* 1975), Pilatus (Tschingis Aitmatow: *Der Richtplatz* 1986) oder Maria Magdalena (Luise Rinser: *Mirjam* 1983). «Ich bin», so Simon Fussgänger an einer Stelle des Romans, «so etwas wie ein Double des Christus» (S. 156). Wie geht d'Ormesson speziell mit dieser Stofftradition um, wie gestaltet er die Jesus-Episoden? Sein Ahasver, im Sinne des traditionsbezeugten jüdischen Schusters zunächst «ein ganz gewöhnlicher Mensch» (S. 24), zeichnet sich hier vor allem dadurch aus, daß er seit seiner Jugend völlig der Maria Magdalena verfallen ist, die ihrerseits jedoch gerade an ihm nicht interessiert ist. Maria Magdalena wird christlicher, wenn auch nicht direkt biblischer Tradition gemäß als ausnehmend schöne Frau mit «langen blonden Haaren und blauen Augen» (S. 55) beschrieben, die später als Kurtisane reich und unter anderem zur Geliebten des Pontius Pilatus wird. Dann freilich schließt sie sich Jesus, dem jüdischen Wanderprediger, an. Als man diesen «Erleuchteten und Wunderheiler» (S. 37) verhaftet, wendet sie sich an ihren alten Bekannten Ahasver, der ihr als Türhüter den Zugang zu Pontius Pilatus ermöglicht, um für die Freilassung Jesu zu bitten. Doch umsonst: Obwohl ihr Pontius versprach, «für dich werde ich alles tun, was in meiner Macht steht» (S. 47), wird Jesus geißelt und auf den Weg nach Golgatha geschickt.

Ahasver sitzt derweil vor seinem Haus, zerfressen von der wiedererwachten Sehnsucht nach Maria Magdalena, als sich ihm der Menschenzug nähert. Zu seiner Bestürzung entdeckt er die von ihm Geliebte im Gefolge dieses «jungen wohlgestalteten» Mannes, der «blutüberströmte und der Ohnmacht nahe das Kreuz schultert» (S. 63). In einem kurzen Moment trifft sein Blick auf den von Jesus und er erkennt in dessen Augen «so viel Sanftmut und Frieden», daß er zunächst tief gerührt ist. Dann jedoch lodert wilde Wut und tiefste Eifersucht in ihm auf und er ruft ihm zu: «Geh! Na geh schon!» (S. 64) Und daraufhin kommt es zu der traditionellen Verfluchung des Ahasver, ruhelos auf der Erde herumziehen zu müssen bis zum Tage der Wiederkunft Christi. Er wird sich bewußt, «die ganze Last der Schuld» auf sich geladen zu haben, er, der neben Adam nun der zweite «auf ewig Schuldige» (S. 149) geworden ist, und bricht auf zu seinem ruhelosen Wanderdasein auf der Erde.

Eifersucht auf Maria Magdalena also als Motiv für die Verweigerung Ahasvers, Jesus vor seinem Haus rasten zu lassen. Dieses Motiv ist in der Tat neu oder zumindest ungewöhnlich in der Begründung der Legendengeschichte. Aber wie präsentiert sich die hier als «Testfall» untersuchte Version der Jesus-Geschichte? Formal scheint d'Ormesson zunächst die Ansprüche an einen modernen und intelligenten Roman durchaus einzulösen. Er erzählt seine Geschichte in mehrfacher perspektivischer Brechung, läßt verschiedene Zeugen in verschiedenen literarischen Präsentationstechniken zu Wort kommen: Ein in Volkssprache wiedergegebener Monolog des Simon von Cyrene über seine Begegnung mit Jesus steht neben einem szenischen Kurzdrama am Hofe des römischen Prokurators, einem Brief von Pilatus an einen römischen Senator oder den erzählerisch ausgestalteten Berichten des Simon Fussgänger.

Inhaltlich aber befleißigt sich der Autor eines naiv-unkritischen, von christlichen Legendentradition getränkten Biblizismus, der eher der Tradition des orthodoxen Jesusromans der fünfziger Jahre verpflichtet ist. Maria Magdalena mit «langen blonden Haaren und blauen Augen»; Jesus als ein «wohlgestalteter» Jüngling mit durchdringenden Augen, die selbst

bei aller Marterqual noch voller «Sanftmut und Frieden» sind? Traditionsverstaubte Stereotypen und Klischees werden hier unhinterfragt, ohne jegliche Überlieferungsgeschichtliche Problematisierung oder literarisch anspruchsvolle Brechung oder Transformation übernommen. Abgesehen von der psychologisch platten Motivierung des Ahasver, entwirft der Autor somit letztlich ein pseudo-historisches Bibelgemälde in Goldrahmen, das in keiner Phase einen kritisch-differenzierten, literarisch gestalteten Umgang mit seinen Vorlagen erkennen läßt. D'Ormesson stellt sich damit neben die populistischen historischen Jesus-Romane seines Landsmannes Gerald Mes-sadié («Ein Mensch namens Jesus», 1989; «Ein Mann namens Saulus», 1991), die zwar Verkaufserfolge wurden, in ihrer literarischen wie theologischen Substanz aber höchst fragwürdig blieben.⁴ Neben Stefan Heym oder Walter Jens haben jedoch in letzter Zeit beispielsweise Gertrud Fussenegger («Sie waren Zeitgenossen», 1983) oder Patrick Roth («Riverside. Christus-novelle», 1991) eindrucksvoll einen literarisch wie theologisch angemesseneren Umgang mit den Zeugnissen, eine spannend-herausfordernde Transformation dieser biblischen Quellen demonstriert. In ihrer stereotypen Traditionsverhaftetheit bleibt d'Ormessons Darstellung enttäuschend.

Eine verpaßte Chance

Warum also bleibt nach der Lektüre der Eindruck einer verschenkten Chance? Mehrere Gründe mögen hauptursächlich dafür verantwortlich sein. Zunächst entscheidend: Was sich am «Testfall Jesus» gezeigt hat, prägt letztlich den gesamten Roman. In ihrer naiv-direkten Historizität und Traditionsverhaftetheit wirken alle Einzelepisoden schon bekannt, wie Wiederholungen von bereits oftmals Gelesenem. Zusätzlich erschwert wird eine uneingeschränkt positive Würdigung des Buches jedoch durch den Aufbau des Buches, das zum Teil eher die Form beliebiger Konfusion bietet als einer sinnvoll strukturierten Collage und Montage. Ein durchdachtes System der Verschachtelung der Einzelepisoden ist jedenfalls nicht erkennbar. Schließlich erweist sich die unübersichtliche Vielzahl dieser Einheiten als Nachteil: Kaum einer der einzelnen Erzählstränge scheint erzählerisch wirklich angereizt, psychologisch stringenter motiviert und spannungsmäßig ausgeschöpft.

⁴ Vgl. hierzu: Georg Langenhorst, Neues und Altes vom «selbsternannten Apostel». Paulus als literarische Figur, in: Orientierung 56 (1992), S. 247–250.

Außerdem wird den Lesern bald bewußt, nach welchem erzählerischen Strickmuster die Einzelepisoden aufgebaut sind: Denn wie haben sich die großen Veränderungen konkret zuge-tragen? Viele große Fragen zum Ablauf der Weltgeschichte klären sich in diesem Buch, «alles wird mit einem Schlag sonnenklar» (S. 273): Stets war er es, der «Ewige Jude» in seinen jeweiligen Inkarnationen, der die entscheidenden Vor-gänge beeinflusste: Er war es, der Nero die Idee zur Inbrand-setzung Roms einflüsterte, ihn nahm sich Franz von Assisi als großes Vorbild der Armut und des einfachen Lebens, mit seiner entscheidenden Hilfe gelang Kolumbus die Entdeckung Amerikas und so weiter. «Ich erzähle von Dingen, die die Welt verändert haben» (S. 439), so Simon Fussgänger mit Recht zu dem Ich-Erzähler. Nachteil dieses stets gleichartigen Erzähl-musters: «Es ist immer das Gleiche» (S. 344), so Simon Fuss-gänger an einer anderen Stelle, und an einer späteren: «Es hört nie auf. Das ist der Schlüssel der ganzen Geschichte.» Reaktion der Zuhörer, im Buch selbstironisch gespiegelt: «Ist das mühsam!» (S. 530) Selbst wenn die Gleichartigkeit der Weltge-schichte und die Gleichzeitigkeit alles Geschehenden sich hier als philosophische Sinnspitze herauskristallisieren sollten, so wäre weniger mehr gewesen.

Der literarisch weitaus gelungene, herausfordernde und komplexere Ahasver-Roman von Stefan Heym zeigt nachdrücklich die konzeptionellen Alternativen auf: Nicht über-quellende Vielfalt der Episoden, sondern Beschränkung auf vier zentrale Erzählebenen; keine unstrukturierte Collage-mischtechnik, sondern die spannungsvoll aufeinander bezo-gene Montage von Versatzstücken; innere Stringenz der Ein-zelerzählungen an Stelle von nur angerissenen Episoden. Gerade die religiöse Spannungsdimension, die untrennbar in den Ahasver-Mythos verwoben ist, wird bei Heym letztlich zur großen Herausforderung. Sein Ahasver ist die große mytholo-gisch ausgestaltete Gegenfigur zu Jesus, die diesen unablässig herausfordert, das ihm Mögliche zur Veränderung, zur Ver-besserung der menschlichen Daseinsbedingungen beizutragen. «Ach, Reb Joshua, armer Freund, warum fragst du nicht einmal, nicht ein einziges Mal, das einfache, auf der Hand liegende: Wenn alles gesagt und getan ist, was habe ich verän-dert?»⁵ Demgegenüber wirkt die Konzeption von d'Ormesson, Ahasver als die große Schuldgestalt zu zeichnen, flach. Spezi-ell die Brisanz der Gestalt des Ahasver als *judische* Symbolfi-

⁵ Stefan Heym, Ahasver, a. a. O., S. 60.

Bausteine zu einer Theologie der Medien, vor allem der Massenmedien



Entgegen der vorherrschenden Medienskepsis lenkt der Autor den Blick auf den gerade im und für den theologischen und kirchlichen Bereich noch nahezu unentdeckten „Reichtum der Medien“. „Medien“ – in einem umfassenden Sinn verstanden, hier jedoch mit Schwergewicht auf den audiovisuellen Medien (Film, Fernsehen) – sind der bevorzugte Ort, an dem heute die Ausein-der-setzung um Ideen, Werte, Lebens- und Weltanschauungsfragen stattfindet, wo Menschen vielfältigste Anregungen erhalten, Informationen bekommen und Unterhaltung finden. Mit seinen durch zahlreiche Beispiele illustrierten Überlegungen, die stets den Medienalltag und die praktischen Konsequenzen für Schule, Familie, Erziehungs- und Bildungsarbeit überhaupt im Auge behalten, leistet Würther einen ersten, faszinierend zu lesenden Beitrag zu der von *Aetatis novae* geforderten Theologie der Medien.

Matthias Würther: *Vom Reichtum der Medien*. Theologische Überlegungen, praktische Folgerungen. 144 Seiten. DM 24,80 / öS 194,- / SFr. 25.80. ISBN 3-429-01531-6.



echter

„echter“-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

gur, als Fremd- und Selbstidentitätsgestalt jüdischer Menschen – gespiegelt beispielsweise in Gedichten von Albert Ehrenstein, Fritz Rosenthal oder Gertrud Kolmar – gerät hier völlig aus dem Blick. Wenn der Ich-Erzähler zu dem Schluß kommt, er «glaube, Jude zu sein ist vor allem eine Idee» (S. 236), wird die Geschichte der Gestalt des «Ewigen Juden» ins Allgemeine verwässert.

Der Autor verpflichtet sich in diesem Roman einer Darstellung von zentralen Ereignissen der Menschheitsgeschichte. Daß er damit die Form des Romans sprengt, ist ihm bewußt,

und deshalb ist er auf der Suche nach einer neuen Methode des Erzählens: «Man müßte etwas Neues versuchen», so Simon Fussgänger zu seinen Zuhörern, und zwar den «totalen Roman», in dem «alles, was es gibt» (S. 345) in die Erzählung eingebracht ist. Genau dieser neue Roman gelingt d'Ormesson aber im Überschwang seiner Formulierungsfreude gerade nicht. Sein Simon Fussgänger in den Mund gelegtes Urteil über einen früheren Ahasver-Roman fällt so gesehen auf ihn selbst zurück: «Offen gesagt, das Buch ist nicht berauschend» (S. 199).

Georg Langenhorst, Tübingen

BESCHWÖRUNGEN IN DER STILLE

Zu Gedichten von Walter Schlorhauser

«Narbensaiten» – welch ein Fund im deutschen Wortschatz! Da sind einmal Wunden geschlagen worden, aber sie beginnen zu klingen. *Walter Schlorhauser*, 1920 geboren und Vorsteher der Universitäts-Klinik für Hör-, Stimm- und Sprachstörungen in Innsbruck, hat eine Metapher für jene Kunst gefunden, die aus dem Schmerz geboren worden ist. Eine solche Herkunft darf aber gerade in Österreich auf eine bedeutsame Tradition zurückblicken. Georg Trakl und Christine Lavant wären zu nennen; beide werfen von fern auch ihren Schatten auf diese Lyrik, ohne sie ihrer Eigenständigkeit zu berauben. Berücksichtigt man den weiteren Raum der einstigen Habsburger Monarchie, darf man Namen wie jene Rilkes und Celans herbeirufen. An Celan muß man sogar in ganz bestimmter Weise denken, wenn man die Gedichte im Band *Narbensaiten* liest, denn hier wie dort stößt man auf jene Mischung von unmittelbar konkreter Anschauung und schwer zu entschlüsselnder Verrätselung. So unterziehen sich auch die Gedichte Walter Schlorhausers der Spannung zwischen Verstummen und Bereden. Wo er verschweigt, gibt er sich zugleich preis. Einer ähnlichen Dialektik gehorcht auch die Erzählung *Unverloren*, die kürzlich erschienen ist: die Geschichte eines Arztes und seines Werdeganges, die im Gespräch zwischen zwei Männern in die Gegenwart geholt wird. Dennoch kann auch sie, trotz aller Anstrengungen der erinnernden Kraft, nicht erklart werden. Zwar mag dem Leser dieser Prosa wie dieser Lyrik manches unversehens einsichtig erscheinen, aber es entzieht sich ihm auch ebenso rasch wieder. Eine große Scheu ist hier am Werk, ein leiser Ton klingt an. Sprache ist nicht bloße triumphale Befreiung aus erfahrener Qual, sondern bricht als «Gestammel» durch, das gleichwohl erlösend wirkt. «Ich zerre an den Restgewittern, / um den Blitz zu fangen / aus dem einen Auge / und die Lippen zu versiegeln. / Dann bin ich Herz / und singe, / singe mit den Schwänen.» Hier ist es, das Paradox, dem diese Lyrik folgt: Erst im Verstummen wird Gesang möglich, Schwanengesang.

Der Kosmos dieser Gedichte umfaßt die Tages- und Jahreszeiten als lyrische Anlässe, vor allem aber den Menschen. Es ist einer, der mit der Schwermut leben muß und daher auch gern die Schattenmetaphern heranzieht. Vom Schattenaugen ist die Rede, von der Mandragora auch, dem Nachtschattengewächs. Der Mensch aber ist ein Reisender, der durch Räume und Zeiten wechselt, nicht hier zu Hause ist, sondern immer anderswo. Das Ich erhält daher die Adresse «mein Einsam», «mein Nieheim». Und sehr oft verliert es überhaupt das Pronomen, hinterläßt in der Sprache nur mehr Tätigkeiten ohne Subjekt. Merk- und denkwürdige Bilder prägen sich da ein: das Wetter gekaut, Träume im Mörser zerrieben, das Sterben ins andere Zimmer geschoben, im Mund den Kiesel gerollt, der die Sprache verschlug, mit Pilz und Alge Geduld geflochten. Eine Wortwelt eröffnet sich, die nicht in unbefangener Fülle und Offenheit erglänzt, dafür in ihrer gebändigten Intensität erschreckt, irritiert und nicht losläßt. Es ist jenes heilsame Erschrecken, das dem guten dichterischen Text schon immer eigen gewesen ist.

So spricht denn dieses lyrische Ich sich selbst zu, pochend auf sein Recht der Subjektivität, erst dann auch dem Nächsten. Bald schmucklos, ohne Kumulation von Adjektiva – dann wieder rhythmisch-melodisch geprägt, dem Reim verpflichtet, aber keinem abgedroschenen. Manche dieser Gedichte muten wie Beschwörungsformeln an. Sie leben aus Wiederholungen und gewinnen dadurch den Charakter von Ritualen. Nur so ist die Fassung zu gewinnen, nach der dieses Ich immer wieder sucht. Denn sein Ort ist «Außerstand», ist die schmerzvolle Grenzerfahrung, nicht die bergende Mitte.

Im Stich

und doch gelassen gegangen
mit ihnen
den Kreuzstich ertragen
nicht gelockert die Naht
und heimgetragen
ohne zu sagen wie

In den Mondhof getreten
den Schatten vor mich hin
geworfen
die Last der Jahre
den Fluch im Gedärm
den Fluch in der Lunge

Im Stich nicht gelassen
gegangen
endlich der Herzstich

Der Umgang mit der Sprache vollzieht sich in großer Behutsamkeit. So könnte es vielleicht gewesen sein. Die gleiche Vor- und Umsicht waltet auch in der Erzählung *Unverloren*, welche die Handlung nicht wie einen Strom dahinfließen, sondern immer wieder stocken läßt. Der Partner des Erzählers ist hier «der Vermummte», ein Schattenmensch auch er, einer, der sein Gesicht nicht aufdeckt, sondern es verwahrt. Der Mensch aber, von dem erzählt wird, ist auch ein Einsamer, hat schon als Schüler keine Freunde. In der Erzählung *Unverloren* scheinen demnach ähnliche Signaturen auf, wie sie die Lyrik zeichnet.

In aller Not scheint aber dennoch ein «Unverlorenes» durch, auch in den Gedichten. Feuer und Wasser treten als Elemente auf, stehen für Läuterung und Heiligung, hart und quälend das eine, erlösend das andere. In uralten Menschheitssymbolen kündigt sich Rettung an: «Wirgefaltet bis zum Weinen. / Erlöst zu breitem Fließen / aus wir nach wir, / Rinnsal in die Seligkeit». Und selbst in der letzten Zeile dieses Gedichtbandes taucht die Feuermetapher noch einmal gewaltig auf – im Bild vom brennenden Dornbusch, der heimlichen Epiphanie: «Und die Sonne geht auf und die Sonne geht unter / wie immer.

/ Ob Erkennen, ob Verkennen, / alles landet im brennenden Dornbusch.»

Walter Schlorhauser, der seit 1947 zahlreiche Gedichte, Prosaarbeiten und Hörspiele veröffentlicht hat, äußert hier eine ganz eigene Stimme. Sind es Zaubersprüche, Bannformeln,

Rettungsversuche? Auf jeden Fall entdeckt man hier leise, zähe Sätze und Bilder voll poetischer Fremdheit.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Walter Schlorhauser, *Narbensaiten*. Gedichte. Haymon-Verlag, Innsbruck 1991; *Unverloren*. Erzählung. Haymon-Verlag, Innsbruck 1993.

Sexualität, Selbstbewußtsein und Macht

Zur Ausbildung praktischer und theoretischer Beurteilung der Geschlechter im frühen Christentum

Zwei Studien suchen die bewegte Landschaft der ersten christlichen Jahrhunderte neu auszuleuchten.¹ Beide zeichnen sich durch wissenschaftliche Gründlichkeit und Differenziertheit aus. Beide fördern in mühsamer Kleinarbeit einen Materialreichtum zutage, der es erlaubt, diese entscheidende Phase des Christentums konkreter zu profilieren.

Den vielfachen und von unterschiedlichen Interessen geleiteten Vorstellungen über die «Anfänge», denen durch das besondere Flair des Ursprungs immer auch eine spezifische Authentizität anhaftet, werden so Fakten entgegengestellt. Das unruhige und darin auch faszinierende Klima einer zu Ende gehenden und neu anbrechenden Epoche erscheint als ein nuancenreiches Kräftespiel von toleriertem Nebeneinander, bewußter oder unreflektierter Übernahme, notwendiger Anpassung, gezielter Abgrenzung und schließlicher Verdrängung.

Beide Untersuchungen umfassen die ersten fünf Jahrhunderte; in der einen markiert der Tod Augustins (430) einen gewissen End- und auch Wendepunkt, in der anderen geben im wesentlichen die vier Kirchengeschichten des Altertums (Eusebios, gest. 339; Sokrates, gest. nach 439; Sozomenos, gest. um 450; Theodoret, gest. um 466) den zeitlichen Rahmen. Sie zeichnen die allmähliche Konsolidierung einer neuen Religion, worin entscheidende Weichenstellungen der Kulturgeschichte geschaffen wurden.

Und doch erscheint ein jeweils anderes – wenn auch nicht gegensätzliches – Bild. Die unterschiedlichen Perspektiven lesen die vorhandenen Quellen verschieden, setzen die Schwerpunkte andersartig und legen die Aufmerksamkeit auf differente Aspekte.

Der amerikanische Historiker *Peter Brown*² fragt nach der «Keuschheit der Engel», nach dem Ringen der christlichen Kirchen mit Fragen der Bedeutung von Körperlichkeit, Sexualität, Ehe und Entsagung. Die Tübinger Theologin *Anne Jensen* lenkt die Aufmerksamkeit auf «Gottes selbstbewußte Töchter», auf das Selbstverständnis und die Rolle von Frauen im frühen Christentum. Bei beiden steht die Frage der Geschlechter im Zentrum; und doch gibt es kaum Überschneidungen. Beide ringen mit dem Problem vorwiegend männlicher Verfasserschaft der überlieferten Quellen. Und doch gelingt es *Anne Jensen* in ihrem Versuch, diese «gegen den Strich» zu lesen, auch den Frauen ein Profil zu geben. Letztere konnte bereits auf die Arbeit von *Peter Brown* zurückgreifen; dieser ist sich des Problems des Fehlens der «anderen» Seite wohl bewußt und weist auf Bedeutung und Qualität der «Erforschung der religiösen Welt der Frauen»³. Bleibt offen, welche möglichen Erweiterungen, Differenzierungen und Relati-

vierungen seine Problemdarstellung erfahren hätte, wären ihm die Ergebnisse *Anne Jensens* zugänglich gewesen.

Gesellschaft, Philosophie und Medizin

Unter dem Leitgedanken, «den Christen und Christinnen der ersten fünf Jahrhunderte wieder ein wenig von der beunruhigenden Seltsamkeit» zu verleihen, «die ihre wesentlichsten Anliegen kennzeichnet» (9), fügt *Peter Brown* die einzelnen Mosaiksteine frühchristlichen Selbstverständnisses zu einer überaus differenzierten, kontrastreichen und oft auch kantigen Landschaft. In lebendiger und anschaulicher Weise führt die Lektüre in eine ferne, mitunter befremdlich anmutende und doch immer noch wirksame Realität.

Die Darstellung beginnt im 2. Jahrhundert in einer «heidnischen Welt» (7), in der das Leben der Geschlechter vom gesellschaftlichen Kontext einerseits, philosophischen und medizinischen Vorstellungen andererseits geprägt wurde. So stellte die Geburt von Kindern eine gesellschaftliche Überlebensnotwendigkeit dar, was das Leben junger Frauen auf weite Strecken bestimmte. Die auf patriarchalen Strukturen aufgebaute Kleinfamilie, in der sich der Mann als wohlwollender Leiter der Frau verstand, war in die größere Ordnung der Stadtgemeinschaft integriert. Darin hatte Sexualität ihren selbstverständlichen Ort, galt der Geschlechtsakt als «eine(r) der vielen Aspekte ihres Lebens, die sie durch Vernunft und gute Manieren unter Kontrolle bringen konnten» (33). Gestützt durch medizinische Erkenntnisse galt das «rechte Maß» als entscheidende Maxime für das Sexualleben des Mannes, an dem die Frau als «bereitwillige Partnerin» (34) beteiligt werden sollte. Das Menschenbild war getragen von einem «wohlwollende(n) Dualismus» (40), demgemäß auch der Körper seinen Platz im Universum einnahm. Wohl kannte diese Welt auch Jungfrauen, sie stellten einen Faktor der religiösen Landschaft dar, doch lag deren Bedeutung gerade in der Anomalität. Auch wurde die junge Frau von ihrer Familie gehütet, doch besagte das keine Bewahrung der Jungfräulichkeit.

In diesem Kontext suchte nun das junge Christentum seinen Ort. «In dem Jahrhundert, das auf den Tod des Jesus von Nazareth folgte, wurde die Frage des sexuellen Verzichts in christlichen Kreisen als eine drastische Alternative zu der moralischen und gesellschaftlichen Ordnung entwickelt, die so unangefochten zu sein schien...» (46)

Die Leistung des Buches liegt besonders darin, das, was sich uns oft undifferenziert als Sexualfeindlichkeit darstellt, in der Vielfalt und Komplexität seiner Motivationen und Erscheinungsformen herauszuarbeiten. Viele Faktoren und Aspekte kommen in der jeweiligen Herausbildung des christlichen Ideals zum Tragen. Ausgespannt zwischen Hellenismus und Judentum sucht es sein spezifisches Profil zu gewinnen.

So war die Predigt des *Paulus* für deren Verbreitung auf die familiären Strukturen angewiesen. Dadurch kam die extreme Alternative allgemeiner Enthaltensamkeit nicht in Betracht. Die Ehe erschien aber dennoch unter dem Makel des Zugeständnisses und als Signum fehlender Berufung, was bereits eine grundsätzliche Abweichung von antikem Selbstverständnis bedeutet.

Justin, der sich in seinen Schriften vorrangig an die Aristokratie wendet, zeichnet dann das Christentum als eine Religion,

¹ P. Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*. (Original: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, New York 1988). Aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer. Hanser Verlag, München-Wien 1991, 605 Seiten, DM 78,-; A. Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Herder Verlag, Freiburg/Br. 1992, 508 Seiten, DM 68,-.

² Vgl. u. a. folgende Veröffentlichungen: Augustinus von Hippo. Frankfurt 1973; *Die letzten Heiden*. Berlin 1986; *The Cults of the Saints*. 1981.

³ P. Brown, vgl. Anm. 1, S. 12. Zitate werden im folgenden durch Seitenangaben im Text nachgewiesen.

die sich von allen anderen durch die Härte der sexuellen Regeln unterscheidet. Dabei tastet auch er die Familienstrukturen grundsätzlich nicht an. Heroische Selbstverleugnung stellte eine absolute, wenn auch wesentliche Ausnahme dar. Sexuelle Abstinenz wurde zu einem vorrangigen Zeichen der Gegenwart des Geistes. «Doch die Aufgabe des Geschlechtsverkehrs folgte den normalen Rhythmen des Lebens: sie verband sich gewöhnlich mit Witwenschaft und dem Einsetzen des Alters.» (83)

Zentralere Bedeutung gewann das Signum der Enthaltensamkeit überhaupt erst als Nachfolge des Martyriums, bildete sich erst langsam, unter verschiedenen Vorzeichen heraus. Für *Hermas* etwa, der selbst wohl enthalten lebte, galt Jungfräulichkeit weniger als allgemeines Modell, als vielmehr als eine Qualität der Kirche als Ganzer. Und selbst *Tertullian*, der größte Aufmerksamkeit auf die Bedeutsamkeit des Körpers aufwandte und ihn einer Reihe von asketischen Übungen unterwarf, «ließ nicht zu, daß die Praxis der Enthaltensamkeit die Grundstrukturen des Haushalts irgendwie schwächte» (93).

Allerdings kommt es noch im 2. Jahrhundert zur Ausbildung einer Vielzahl radikaler Gruppen mit großteils starker misogynen Tendenz. Die Konzentration richtet sich auf die Sexualität als zentraler Hinweis auf die Schwachheit menschlicher Natur. So bedeutet Abstinenz eine vorrangige Möglichkeit, den unentrinnbaren Prozessen des natürlichen Kreislaufes zu entgehen und der Erlösungshoffnung Ausdruck zu geben. Dabei «stand die Frau für alles, was offen und ziellos war, was keine Form und keine Richtung hatte. Sie stand für alles, was geformt werden mußte, indem sie den harten, klaren Umrissen des Mannes unterworfen wurde.» (127) Doch auch ihr bot sich die Möglichkeit, durch Verweigerung des Schoßes ein gewisses Maß spiritueller Freiheit zu erlangen.

Um 200 scheint die Rolle der Frauen in den christlichen Kirchen im wesentlichen ausgeprägt. Enthaltensamkeit spielt darin eine entscheidende Rolle, doch bleibt diese in den Kontext der Ehe eingebunden. Dabei zeichnen sich mit dem 3. Jahrhundert auch bereits Autoritätskonflikte um den Status der Frauen ab. Jungfräuliche Unversehrtheit wird wohl zunehmend zum Ideal, doch impliziert sie keineswegs kirchliche Macht. Ihr intakter Körper «war ein verdichtetes Bild des ständig von Vernichtung bedrohten Individuums, das von Geburt an über den drohenden Zwängen der Welt schwebt.» (173) Eine Idealisierung von Weiblichkeit tritt an die Stelle realer Frauen.

Die weitere Entwicklung wird die Gestalt des *Origenes* prägen. Eine gewaltige Ungeduld durchzieht sein Universum. Der Körper ist ihm einerseits Quelle von Versuchung und Enttäuschung, andererseits aber notwendig für die Heilung der Seele, jeweils zugeschnitten auf deren Bedürfnisse. Verzicht auf Sexualität gilt als Ausdruck erlangter Freiheit, Jungfräulichkeit gewinnt eine nahezu deklamatorische Rolle. Darin unterscheidet sich der Platoniker *Origenes* vom Platonismus *Plotins*. Für letzteren bedeuten «die körperlichen Umarmungen des Ehepaares» (193) immerhin noch eine wenn auch ferne Spiegelung eines anfänglichen Vereintseins.

Das Christentum zeichnet sich zunehmend als eine Religion zweier Wege ab, der Verheirateten «in der Welt» einerseits, der spirituellen Freiheit enthaltenen Lebens einer Minorität andererseits. Von den Wüstenvätern fällt neues Licht auf diese Alternative. «Totaler sexueller Verzicht war zu einem weithin begrüßten Merkmal christlichen Lebens geworden. Dieser Verzicht hatte Auswirkungen von unermeßlicher Bedeutung auf gängige Auffassungen vom Menschen und auf konventionelle Einstellungen zur Gesellschaft. Doch es war ein Verzicht, der gefahrlos auf die bewunderte Minderheit beschränkt war.» (225)

Asketismus und Gesellschaft im Ostreich

So gilt der zweite Teil des Buches den besonderen Formen des Asketismus im *Ostreich*. Die Wüste wird zu einem zentralen

Symbol, Ort physischer Entbehrungen, Antithese zur Welt, Hoffnung auf die Wiedererlangung des Paradieses, mitunter auch dessen Ausdruck. «In den *Aussprüchen der Väter*, den Erinnerungen der großen Mönche von Nitria und Scetis, die um die Mitte des 5. Jahrhunderts gesammelt wurden, in der *Historia Lausiaca* des *Palladius* und in den Lebensbeschreibungen und Entscheidungen des *Pachomius* und seiner Nachfolger können wir das gewaltige Gewicht spüren, mit dem der Mythos vom wiedergewonnenen Paradies auf den schwachen Körpern des Asketen lastete.» (235) Als isoliertes Leben in Zellen, die sich zu wahren Siedlungen auswuchsen, im regelmäßigen Wechsel von Wachen und Beten, Essen und Fasten, sucht dieser spirituelle Weg die «Einfalt des Herzens», werden sexuelle Regungen zu einem Zeichen noch nicht erlangter Loslösung von der Welt und der menschlichen Natur. Das Herz des Mönches wird das neue Buch, was «unendlich geschickte Exegese und lange spirituelle Erfahrung erforderte» (242). In diesem asketischen Milieu konzentrieren sich auch Theologen auf Fragen der Fleischwerdung Christi und die darin angelegten Möglichkeiten einer Vereinigung von Menschlichem und Göttlichem.

Es bildete sich eine klare Hierarchie christlicher Vollkommenheit, in der die Jungfräulichkeit das höchste Ideal darstellte. Dabei verbanden eine Reihe frommer Praktiken die bewohnte Welt mit dem Leben der Wüste. Der Graben, der sie voneinander trennte, wurde von beiden Seiten akzeptiert und fand so eine wechselseitige Bestätigung.

Für Frauen stellten sich die Möglichkeiten asketischen Lebens in der Regel etwas anders dar. Ihr Ort blieben der christliche Haushalt und die Ortskirche, die die immerwährende Jungfräulichkeit zunehmend als ein Reservoir von Werten verstand, die als besonders kostbar für die menschliche Gemeinschaft geschätzt wurden. Zwei Bilder unterstrichen dieses Ideal, das der Kindheit Marias und das der Brautschafft. Fromme Frauen, unter denen *Makrina*, *Melania* und *Olympias* als herausragende Beispiele zu nennen sind, waren den Männern in ihren vielfachen Verstrickungen in die profane heidnische Kultur ein Hort von Permanenz und Reinheit. So haben die Jungfrauen ihre unverzichtbare Funktion in der Herausbildung kirchlicher Strukturen, wird die Rollenteilung heiligen Lebens zusehends festgeschrieben.

Vor diesem Hintergrund ist dann auch das umfassende theologische Schrifttum eines *Gregor von Nyssa* oder eines *Johannes Chrysostomos* zu lesen.

Die Entstehung der lateinischen Tradition

Auch im lateinischen *Westen* treten herausragende Persönlichkeiten in den Vordergrund und konturieren die westliche Tradition. Hier stellten sich ganz andere strukturelle Probleme und gesellschaftliche Fragen. «Zwei erstaunlich kreative Generationen im Christentum des lateinischen Westens sorgten dafür, daß die Anliegen der Wüstenväter (...) immer über einen großen Abgrund hinweg zu uns zu sprechen scheinen, während die Einstellungen zu Sexualität und Gesellschaft, die *Ambrosius*, *Hieronymus* und *Augustinus* hatten, immer noch, ob zu ihrem Besten oder nicht, in den Adern der Westeuropäer zu fließen scheinen.» (346)

Für alle drei spielten Frauen, zu einem wesentlichen Teil aus vornehmen Kreisen, eine wichtige Rolle. In der Lehre wird dem Topos der Jungfräulichkeit große Aufmerksamkeit geschenkt und finden sich dann auch Ansätze zur Herausbildung einer christlichen Anthropologie der Geschlechter. *Ambrosius* gilt die Integrität des jungfräulichen Standes als höchster Gipfel christlicher Tugend. *Hieronymus* spricht von der grundsätzlichen Identität des Geistes bei Männern und Frauen – ein deutliches Motiv wesentlicher Gleichwertigkeit –, eine Vorstellung, die auch die Aussagen *Augustins* prägt. Die damit verbundenen Probleme und daraus folgenden Konsequenzen können hier nicht diskutiert werden – und werden auch vom

Autor ausgeblendet.⁴ Brown konzentriert sich auf die Charakterisierung der augustinischen Reflexionen über menschliche Sexualität. Als wesentliches Element gilt demnach die Rolle des Willentlichen. So habe die Sexualität im Urstand dem menschlichen Willen gehorcht, stelle erst seit dem Sündenfall ein Prinzip der Zwietracht im Menschen dar. Unter dem Primat des Willens vermag Augustinus ein positives Bild von Sexualität zu zeichnen. Doch scheint es Brown in seiner Interpretation etwas zu stark in Farben eines goldenen Zeitalters zu malen; ist die Freiheit von sexueller Lust für den Kirchenvater doch stets das entscheidende Kriterium und bleiben – was der Autor auch benennt – die Herrschaftsstrukturen durchaus aufrecht. Die Last der Sexualität, als ein Spiegel der gefallenen Natur, wird für Augustinus gegen Ende seines Lebens zunehmend zu einem zwingenden Geschick. Die tragische Diagnose weitet sich auf die Kirche als Ganze, für die nurmehr am Horizont ein Hoffnungsschimmer übrigbleibt.

So war im Laufe von drei Jahrhunderten das antike Bild des Menschen und der Gesellschaft unter vielfachen und unterschiedlichen Erschütterungen zerbrochen. Das fromme Leben hat sich unter verschiedenen Facetten im Gegenüber zur «Welt» definiert. Die zölibatäre Existenz ist zum abgegrenzten und abgehobenen Ideal geworden, die christliche Familie wendet sich zunehmend nach innen. In diesem Klima erfährt der Kult der Jungfrau einen raschen Aufstieg. «Eine solche Bekräftigung der idealen Verbindungen zwischen Mutter und Kind sprach mit besonderer Kraft zu einer Gesellschaft, die sich nicht mehr als eine Versammlung von Bürgern verstand, sondern vielmehr als eine Ansammlung frommer Haushalte, die aus christlichen Vätern, Müttern und Kindern bestanden.» (456)

Peter Brown entwirft in seinem Buch ein faszinierendes Szenarium, das den Kontext jener theologischen Positionen darstellt, die trotz ihrer Ferne und mancher Befremdlichkeit bis heute christliches Empfinden und Denken wesentlich bestimmen. Es ist eine Bühne, auf der sich für Männer und Frauen unterschiedliche und doch untrennbar miteinander verbundene Rollen herauszubilden beginnen. Letztere kommen bei ihm, wenn auch stets in verschiedensten Weisen impliziert, nur am Rande explizit zur Sprache.

Entwicklung zur Männerkirche

Gerade dies ist das dezidierte Interesse der Studie von *Anne Jensen*. Sie steht damit im Kontext historischer Frauenforschung, deren Anliegen ein doppeltes ist. In den Worten der amerikanischen Historikerin *Joan Kelly*: «to restore women to history» und «to restore history to women»⁵, ausführlicher formuliert: «einerseits Frauen ihre Wurzeln und somit ihr Selbstbewußtsein wiederzugeben, und andererseits mit dem Frauenbild auch das Geschichts- und Weltbild und die damit verbundene Hierarchie der Werte zu verändern» (14). Es handelt sich demnach um eine Re-Konstruktion, die aber auf Texte angewiesen bleibt, die von Männern verfaßt wurden und die andere Fragen stellten. Primäre Quelle und damit auch den zeitlichen Rahmen stellen die vier Kirchengeschichten (Eusebios, Sokrates, Sozomenos, Theodoret) dar. Doch gilt es, diese «gegen den Strich» zu lesen. «Nicht um Eusebios, Sokrates, Sozomenos und Theodoret geht es also, nicht um die theologischen Interessen, die sie repräsentieren, noch um ihr Verständnis von Kirchengeschichte. Es war nicht Absicht dieses Verfassers, über Frauen zu berichten, sondern sie tun es nur zufällig und nebenher. Wir stellen zwar keine unberechtigten Fragen an die Texte, aber doch andere als jene, auf die die Autoren seinerzeit zu antworten suchten.» (50) Zusammen mit den wenigen von Frauen verfaßten Texten und unter Her-

anziehung weiterer christlicher und außerchristlicher Quellen wird versucht, in zusammenschauender und abwägender Interpretation unterschiedliche Teile zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. In behutsamer Spurensuche und Detektivarbeit – ohne daraus eine «Kriminalgeschichte des Christentums» werden zu lassen – wird diese konfliktreiche Epoche des Übergangs von der Spätantike zum frühen Christentum in Hinblick auf die Frage der Rolle der Frauen ausgelotet.

Eingebettet in den antiken Kontext bietet die Kirche des Anfangs ein plurales und buntes Bild. Mit zunehmender struktureller Verfestigung und wachsender Klerikalisierung werden Frauen Schritt für Schritt marginalisiert. In der Nachzeichnung dieses Prozesses relativiert die Autorin überkommene (kirchliche) Meinungen ebenso wie vorschnelle feministische Lösungen. Auch in der Einschätzung der jesuanischen Botschaft bleibt sie vorsichtig. Gegenüber allzu egalitären Vorstellungen in Hinblick auf die Gesellschaft Jesu meldet sie Skepsis an. Allerdings sei nicht zu bezweifeln, daß die Anfänge bedeutend frauenfreundlicher waren als spätere Epochen. «Doch war dies allein der weiterwirkenden Botschaft Jesu zuzuschreiben? Die ersten Anhängerinnen des Nazareners waren Jüdinnen, Griechinnen, Römerinnen, bevor sie Christinnen wurden. Die Frage ist also zu stellen, ob nicht vor allem sie es waren, die emanzipatorisches Bewußtsein ins Christentum hineintrugen.» (33)

Läßt man zunächst nur die Zahlen sprechen, so zeigt sich im Zuge der vier Kirchengeschichten ein zunehmendes Verschwinden, verbunden mit einer Anonymisierung von Frauen. Ein Schaubild und Tabellen im Anhang stellen diese Entwicklung anschaulich dar. Im folgenden werden eine Reihe von Problembereichen, wie sie bei *Eusebios* einerseits, *Sokrates*, *Sozomenos* und *Theodoret* andererseits zur Sprache kommen, diskutiert.

Zu einer Zeit, als die Fronten der Rechtgläubigkeit insgesamt noch nicht klar abgegrenzt waren, spielten Frauen in den Gemeinden der Großkirche ebenso eine Rolle, wie in den verschiedenen Bewegungen und Strömungen. Das verschiedentlich verbreitete Vorurteil, daß Frauen mehr zur «Ketzerrei» geneigt hätten beziehungsweise außerhalb der Katholika mehr Rechte gehabt hätten, ist also so nicht haltbar. Selbst wenn es mitunter den Anschein hat, Frauen hätten in «häretischen» Gruppierungen eine exponiertere Stellung innegehabt, bleibt immer noch die Frage, ob nicht die Berichterstattung tendenziös ist. Die Erwähnung herausragender Frauen mag auch dazu dienen, die Bewegung insgesamt zu disqualifizieren – was bereits eine abwertende Beurteilung des Frauseins voraussetzt.

In einer Zeit, in der sich die Kirche durch eine Vielzahl von Ständen auszeichnete, war auch die Grenzziehung zwischen «Klerikern» und «Laien» noch nicht eindeutig. «Im dritten Jahrhundert, als sich die kirchlichen Institutionen strukturieren, wurde... noch intensiv darum gestritten, in welchem Verhältnis Presbyter und Diakone zueinander standen und ob Frauen Ämter ausüben konnten, die eine dem «höheren» Klerus vorbehaltene Ordination voraussetzten.» (80)

Im Zuge staatlicher Anerkennung wandelt sich die Situation der neuen Religion grundlegend. Mit der veränderten Kirchenstruktur ändert sich auch die Situation der Frauen. Dabei bleibt festzuhalten, daß sie in der Katholika wie in anderen Konfessionen zu Randfiguren geworden sind. Allerdings gibt es innerhalb wie außerhalb der Großkirche die Diakonin als neues Amt.

Androzentrische Ideale

Mit wachsendem Abstand zu den Ursprüngen gewinnt auch das Asketentum an Wichtigkeit. Dabei sind in Hinblick auf dessen Bedeutung für Frauen zwei Modelle zu unterscheiden. Das eine, das «Transzendenzmodell», ist «streng egalitär», das andere, das «Assimilierungsmodell», ist wesentlich «an-

⁴ Vgl. hierzu M. Leisch-Kiesl, *Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*. Köln-Wien 1992.

⁵ Zitiert nach A. Jensen, vgl. Anm. 1, S. 13. Zitate werden im folgenden durch Seitenangaben im Text nachgewiesen.

drozentrisch» und läuft mit einer Parallelisierung von Frau – Mann/Körper – Geist letztlich auf das «Unterordnungsmodell» hinaus. (vgl. 110) So geht die ursprüngliche Gleichstellung der Geschlechter nicht nur in der Großkirche, sondern auch im asketischen Umfeld immer mehr verloren.

In diesem Punkt deckt sich die Analyse Jensens in der Grundcharakterisierung mit der Browns: «Das Asketentum der Wüste wird weitgehend als «männliche» Lebensform dargestellt; von Frauen wird angenommen, daß sie ein zurückgezogenes Leben in Klöstern führen. Der Stand der Jungfrauen genießt zwar hohes Ansehen, doch seine Bedeutung für das kirchliche Leben wird nicht aufgezeigt.» (128) In ähnliche Richtung weist das neue Frömmigkeitsideal, das für Frauen in spezifischer Weise Relevanz gewinnt. Bildung wird aus dem Weiblichkeitsideal eliminiert; an deren Stelle tritt die Armenfürsorge. Grundsätzlich gilt dies nicht nur für Frauen. Aber «unter der Hand (wird) das Dienen von einem *allgemein christlichen Ideal* zu einer *spezifisch weiblichen Tugend umfunktioniert* ... Es kommt zu einer *extremen Rollenfestschreibung*.» (137) Die strukturelle Entwicklung weist in dieselbe Richtung: nach der Ausbildung von Ständen und kirchlichen Ämtern, die Frauen bereits an den Rand drängte, führte die Phase einer «Sazerdotalisierung» des Klerus zu einem definitiven Ausschluß von Frauen.

Auf dem Hintergrund dieser allgemeinen Entwicklungen des frühen Christentums werden drei Bereiche ausdrücklich untersucht: Frauen im Martyrium, mit einer ausführlichen Darstellung *Blandinas* sowie *Perpetuas* und *Felicitas*; Frauen als charismatische Prophetinnen unter Konzentration auf die Überlieferungen von *Priska* und *Maximilla* und deren Rolle im sogenannten Montanismus; und Frauen als kluge Lehrerinnen im Kontext der Gnosis mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Gestalt *Philumenes*.

War das Martyrium auch Sache einer Elite, so hatte es doch eine spezifische Rolle innerhalb der kirchlichen Struktur und stellte bei aller Bewunderung ein Konfliktpotential dar. Durch ihr mutiges Bekenntnis galten Martyrer/innen als Nachfolger der Apostel und standen damit in Konkurrenz zum Bischof! Die Konfliktlösungsstrategie der Kirche bestand in einer Uminterpretation in Richtung privater Frömmigkeit, die sie zunehmend ihres Autoritätsanspruchs beraubte.

Ein ähnlicher Konflikt entspann sich um die Beurteilung des Prophetentums. Es ging um die Frage entweder prophetischer oder apostolischer Sukzession. Letztere setzte sich durch, war es hier auch leichter, Kriterien zu entwickeln als in der Beurteilung des prophetischen Charismas. Diese Tendenz wirkte auch auf die Beurteilung einer Bewegung wie der Neuen Prophetie zurück, in deren Überlieferung sich zunehmend die Gestalt Montans gegenüber der Priskas durchsetzte. «Durch die Fixierung auf Montan wird nicht nur eine Frau durch einen Mann verdrängt, sondern es wird auch eine bestimmte Kirchenstruktur – die bischöfliche – auf die prophetische Bewegung rückprojiziert und so ein wichtiges Anliegen des frühen Widerstandes verwischt.» (337) Indem die Katholika den immer stärker betonten Hierarchiegedanken auch auf die Geschlechter übertrug, besteht ein «ursächlicher Zusammenhang zwischen der Klerikalisierung der Ämter und dem Ausschluß der Frauen von ihnen» (343). Ein Zurückdrängen charismatischer Vielfalt und Autorität und eine Unterordnung von Frauen gingen demnach Hand in Hand.

So stellt sich die Frage: Stellt möglicherweise die Gnosis eine Hoffnung für Frauen dar? Bei genauer Betrachtung zeigen sich verschiedene Formen faktischer und/oder ideologischer Frauenfreundlichkeit und -feindlichkeit. Dabei ist zu bemerken, daß das Mythos-Praxis-Verhältnis insgesamt in der Forschung noch ungeklärt ist. Allerdings zeigen sich dennoch zwei für die Ausbildung einer Geschlechteranthropologie möglicherweise wichtige Aspekte. «1. Die mythologisierten weiblichen Figuren sind nicht erfunden, sondern der jeweilige My-

thos geht auf die *Erinnerung an historisch reale Frauen* zurück. 2. Es besteht nicht so sehr ein Interesse an der Heroisierung einzelner Personen, sondern an der *Mythisierung eines Paares*: Beide Geschlechter sind so in gleicher Weise im Göttlichen verankert.» (369) Ein weiteres Theoriemoment stellt die Auffassung der geschlechtlichen Differenzierung auch der Seelen dar, wodurch die Geschlechterdifferenz als konstitutiv für konkretes Menschsein bejaht wird. Auch die Einschätzung des Bösen könnte ein bedenkenswerter Anknüpfungspunkt sein, wurde dieses innerhalb der Schultheologie doch oft allzuleicht mit dem Frausein in Zusammenhang gebracht. Was etwa Philumene auszeichnet, ist eine Akzeptanz des Unvollkommenen; das Böse stellt für sie kein metaphysisches, sondern ein moralisches Problem dar. Diese wenigen Hinweise deuten bereits auf die Vielschichtigkeit jenes Theoriekomplexes, der so sicher noch nicht voll ausgeschöpft ist. Historisch gewann das Modell des Irenäus und schließlich vor allem der Entwurf Augustins (s. o.) traditionsbildende Kraft. So steht der Bischof aus Hippo auch am Schluß dieser Untersuchung.

Marginalisierte Alternativen

Die Relevanz der beiden Studien liegt in der Gründlichkeit und Differenziertheit der hier erhobenen Fakten und Zusammenhänge. Konzentrierte sich *Peter Brown* auf die Beurteilung menschlicher Sexualität und deren Konsequenzen für religiöses und gesellschaftliches Leben, so fragte *Anne Jensen* nach der Realität, die sich für Frauen aus der Ausbildung der kirchlichen Strukturen ergab sowie nach den Alternativen, die in diesem Prozeß angelegt waren, sich historisch aber nicht durchzusetzen vermochten. Ein Agglomerat von kirchenpolitischen und theologischen Entwicklungen hat dazu geführt, spätantike Ansätze von Frauenemanzipation und Entwürfe selbstbewußten Frauseins und deren Beitrag für Theologie und Kirche zu verdrängen und zu unterdrücken.

Monika Leisch-Kiesel, Linz

Kontextuelle Theologie

Von der Forderung zu einer methodisch reflektierten Basis

Wenn von kontextueller Theologie die Rede ist, fällt ein Name immer wieder. *Robert Schreier*. Der an der *Catholic Theological Union* in Chicago lehrende US-Amerikaner, Mitglied der Missionare vom Kostbaren Blut (CPPS), hat mit seinem 1985 erschienenen Buch «Constructing Local Theologies» die Diskussion um kontextuelle Theologien über die Forderung nach solchen hinausgebracht und auf eine methodisch reflektierte Basis gestellt. Seine aus zehnjähriger Seminararbeit mit Studenten vor allem aus der Dritten Welt hervorgegangene, vor der Buchveröffentlichung bereits ins Spanische übersetzte, in Kopien in aller Welt verbreitete und insbesondere von Missionstheologen wie -praktikern intensiv diskutierte Arbeit ist nach wie vor die wichtigste systematische Darstellung kontextueller Theologie aus methodischer Perspektive.

Endlich liegt das Werk auch auf deutsch vor. Die deutsche Ausgabe trägt den provozierenden Titel «Abschied vom Gott der Europäer»¹. Der Untertitel «Zur Entwicklung regionaler Theologien», das sei gleich vermerkt, ist allerdings mindestens mißverständlich, wenn nicht irreführend. Denn es kann ja nicht um eine «Balkanisierung» der Theologien gehen, sondern vielmehr darum, der Orte und soziokulturellen Kontexte gewahr und gerecht zu werden, an bzw. in denen Theologie entsteht, betrieben und gebraucht wird. Eben deshalb ist es angebracht, statt von regionaler von kontextueller Theologie zu sprechen.

¹ R. J. Schreier, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien (edition solidarisch leben), Verlag Anton Pustet, Salzburg 1992, 242 S., öS 278, DM 39,80.

Semiotische Kulturanalyse

Schreiter beginnt seine Studie mit der Frage, was kontextuelle Theologie ist. Er identifiziert drei Modelle: Übertragungs-, Anpassungs- und kontextuelle Modelle. Für letztere ist charakteristisch, daß sie aus lokalen Kontexten hervorgehen, in denen die drei grundlegenden Faktoren Evangelium, Kirche und Kultur zusammentreffen und dialektisch aufeinander bezogen sind. Kontextuelle Theologien beginnen mit der Erschließung der Kultur, die sie dann mit der kirchlichen Tradition ins Gespräch bringen. Kontextuelle Theologen sind in erster Linie die jeweilige Glaubensgemeinschaft selbst. Darin bringen Dichter, Propheten und Lehrer ihre Charismen zur Geltung. Professionelle Theologen haben die Aufgabe, die Beziehung zwischen Orts- und Weltkirche herzustellen.

Eine Kulturanalyse ist laut Schreiter für kontextuelle Theologien dann brauchbar, wenn sie erstens ganzheitlich verfährt, also keinen reduktionistischen, etwa an bestimmten hochkulturellen Maßstäben orientierten Kulturbegriff voraussetzt, wenn sie zweitens in der Lage ist, die identitätsstiftenden und -erhaltenden Kräfte in einer Kultur aufzuzeigen, und drittens dem Problem des gesellschaftlichen Wandels gerecht wird. Im Durchgang durch verschiedene kulturtheoretische Ansätze erhellt er die Leistungen und Schwächen funktionalistischer, ökologischer, materialistischer sowie strukturalistischer Zugänge zur Kultur, um die semiotische Kulturanalyse als den Ansatz auszuzeichnen, der den drei Faktoren Ganzheitlichkeit, Identität und gesellschaftlicher Wandel am deutlichsten Rechnung trägt und sich somit als für die Entwicklung kontextueller Theologien geeignet herausstellt. Ein semiotisch ausgerichteter Ansatz begreift Kultur als ein riesiges Kommunikationsnetz, in dem in Zeichen codierte Botschaften auf vielfach vernetzte Weise ausgetauscht werden, wobei die Interaktion der Zeichen und Zeichengruppen nach bestimmten Regeln und Regelsystemen erfolgt, deren Zusammenspiel die jeweilige Kultur ausmacht.

Eine wichtige Bereicherung der semiotischen Analyse bringt die Einführung des Textbegriffs. Sie erlaubt, Texte als grundlegende kulturelle Einheiten zu verstehen, die Analyse auf Kulturtexte zu richten und Kultur als die Summe aller Kulturtexte zu begreifen, die einer bestimmten Personengruppe gemeinsam ist. Ist der Kulturtext die elementare Einheit für die semiotische Analyse, so hat diese die Aufgabe, Kulturtexte zu «lesen», die wiederum Teil umfassender Texte sind, welche semiotische Bereiche darstellen. Kulturanalyse wird damit zu einer hinhörenden, verstehenden, interpretierenden Tätigkeit.

Christliche Tradition und kontextuelle Theologie

Sodann beleuchtet Schreiter die Theologie und ihren Kontext. In wenigen prägnanten Strichen entwirft er eine «Soziologie der Theologie» und legt dar, wie bestimmte theologische Denkformen mit bestimmten kulturellen Bedingungen zusammenhängen. In einer brillanten Skizze zeichnet er vier theologische Ausdrucksformen nach:

- ▷ Theologie als Variation eines heiligen Textes; sie wird in vielen Kulturen betrieben, findet sich dort in Kommentaren, Erzählungen und Anthologien;
- ▷ Theologie als Weisheit; sie entfaltet sich vor allem unter kulturellen Bedingungen, die nichtpluralistisch, die Welt als eine Einheit sehen, in die der Mensch initiiert wird;
- ▷ Die Theologie als sicheres Wissen; diese systematisierte, professionalisierte Theologie herrscht in der westlichen Welt vor und funktioniert dort am besten, wo eine urbane Ökonomie und eine Pluralität von Weltanschauungen gegeben sind;
- ▷ Theologie als Praxis; ihr geht es um Reflexion auf Handeln und verändernde Praxis, weshalb sie unter kulturellen Bedingungen wirksam wird, in denen Unterdrückung und ein Bedarf an gesellschaftlicher Veränderung vorherrschen. Theologie als Praxis sieht Schreiter in Nähe zur Weisheitstheologie: «Befrei-

ungstheologien sind nach außen gewendete Weisheitstheologien» (148).

Die kirchliche Tradition erläutert Schreiter als eine Reihe kontextueller Theologien, die eng mit verschiedenen kulturellen Bedingungen verbunden sind und darauf antworten. Bei der Begegnung von kontextueller Theologie und christlicher Tradition stellen sich ihm zufolge eine Reihe von Problemen, wozu zählen: Wie soll eine Tradition aufgenommen werden, für die es kein kulturelles Analogon gibt? Was macht eine Ortskirche, wenn die Erfahrungen der unter ganz anderen Umständen zustande gekommenen Tradition Entwicklungen blockieren? Was sind Kriterien christlicher Identität, worin ist die kirchliche Tradition normativ, was kann eine Ortskirche zu ihr beitragen?

Um diese Problem anzugehen, untersucht Schreiter die identitätsstiftende Funktion von Tradition, stellt als wesentliche Aspekte deren Glaubwürdigkeit, Verständlichkeit und Verbindlichkeit in Bestätigung und Erneuerung heraus und skizziert eine Theorie der Tradition auf der Basis eines linguistischen Kommunikationsmodells. Als Kriterien christlicher Identität gelten ihm die Stimmigkeit des Glaubensausdrucks, der dazugehörige Gebetskontext, die Praxis der Glaubensgemeinschaft, das Urteil anderer Ortskirchen und die Herausforderung an sie.

Abschließend finden sich erhellende Ausführungen zum Synkretismus und zur Volksreligion, wobei Schreiter eine evangeliumsmäßige Volksreligion, wie sie sich in den Basisgemeinden der Armen zeigt, einer unevangelischen gegenüberstellt, wie sie von der amerikanischen Mittelschicht mittels immer neuer spiritueller Techniken kultiviert wird.

Europäische Theologie herausgefordert

Ich halte Schreiters mit Blick auf Probleme der Inkulturation des Christentums in nichtwestliche Kulturen entwickelte

*Wochenendtagung vom 12. bis 14. November
in Walberberg/Bonn*

Einige Menschen sind arm – aber viele sind ärmer?

Über das Verhältnis der Armut in der «Dritten Welt»
und in der BRD

«Neue» Armut hier – «wirkliche» Armut dort? Werden die Armen gegeneinander ausgespielt, so daß hier Armut bagatellisiert und Engagement für weltweite Gerechtigkeit mit Verweis auf «eigene Probleme» immer schwerer legitimierbar wird? In welchem Verhältnis stehen Armut und Armut? Wie stehen nationale Armutsbewegung und Solidaritätsbewegung zueinander? Wie kann politische Handlungsfähigkeit gemeinsam entwickelt werden?

Mit Fernando Castillo (Ökum. Institut Diego de Medellín, Chile), Kuno Füssel (Institut für Friedens- und Konfliktforschung, Münster), Ulrich Thien (Caritas, Nationale Armutskonferenz, Münster)

Anmeldung bei:

Institut für Theologie und Politik, Leostraße 3
D-48153 Münster, Tel./Fax (0251) 52 47 38

Überlegungen auch in bezug auf europäische Fragestellungen für außerordentlich anregend und weiterführend. Sie stellen prägnant heraus, daß Religion zuallererst «way of life», eine Lebenspraxis, und nicht nur «view of life», eine Weltanschauung ist; sie zeigen Wege auf, den oft geforderten Übergang von der Westkirche zu einer «kulturell polyzentrischen Weltkirche» (J. B. Metz) auch wirklich inkulturiert und interkulturell zu vollziehen; sie öffnen der professionellen Theologie die Augen dafür, daß es außerhalb der im Kontext der Wissenschaft betriebenen Theologie andere legitime, unverzichtbare Formen des Theologietreibens gibt, und sie fordern europäische Theologien dazu heraus, auf der Basis einer eigenen Kulturanalyse darüber nachzudenken, wie sich das Christentum am Ende des zweiten Jahrtausends in eine sozio-kulturelle Situation reinkulturiert, die es längst nicht mehr dominiert, zu der es aber vielleicht eben deshalb einen wichtigen, zwischen solidarischer Begleitung und prophetischer Kritik oszillierenden Beitrag leisten kann. Europäisch kontextualisierte Theologien könnten gerade methodisch an Schreiter anschließen, indem sie ihm Eingehen auf die und in Auseinandersetzung mit den vorhandenen kulturellen Orientierungen den Beitrag religiöser Gemeinschaften und religiöser Praxis zur gesellschaftlich-kulturellen Lebenswelt angesichts des gegenwärtigen «Kulturwandels» reflektieren. In der «entfalteten Moderne» (U. Beck), in der die Menschen aus traditionellen Milieubindungen zusehends herausfallen, freigesetzt und damit auf riskante Weise individualisiert werden und gleichzeitig neue, durch alltagsästhetische Wahrnehmungen und Handlungsorientierungen indizierte, lebensstilbestimmte Milieus (G. Schulze) bilden, sind das Nachdenken über den Ort, die Praxis und den Beitrag religiöser Gemeinschaften zur Identitätsbildung in der und Kritik der Risiko- und Erlebnisgesellschaft vorrangig. Eine theologische Reflexion hat auch die Globalisierung der europäischen Kultur, die «profane Europäisierung der Welt» (J. B. Metz), kritisch zu bedenken. Dabei wären aus der jüdisch-christlichen Tradition die Optionen für eine Kultur der Freiheit gegen eine Kultur der Macht, für eine Kultur der Erinnerung gegen eine Kultur der Amnesie, für eine Kultur der Anerkennung und Solidarität gegen eine Kultur der Ausschließung aufzunehmen und in einer entsprechenden Praxis zu bewahren.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

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

Preise Jahresabonnement 1993:

Schweiz: Fr. 44.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 52.- / Studierende DM 36.-
Österreich: öS 390.- / Studierende öS 270.-
Übrige Länder: sFr. 40.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 450.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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

⊗ Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Versöhnung in Kontexten der Gewalt

Nach «Abschied vom Gott der Europäer» ist jetzt eine deutsche Ausgabe von Schreiters neuestem Buch erschienen. Es ist dies ein eher meditativer, deshalb freilich nicht weniger entschiedener, ja stellenweise unter die Haut gehender Essay über die Praxis der Versöhnung angesichts der Realität der Gewalt. Sein Titel: «Wider die schweigende Anpassung. Versöhnungsarbeit als Auftrag und Dienst der Kirche im gesellschaftlichen Umbruch.»² Aufrüttelnde Ereignisse in Osteuropa, Südafrika und Lateinamerika haben laut Verfasser ein Thema in den Mittelpunkt gerückt, das lange verdrängt worden ist: Versöhnung. In einer luziden Skizze zeigt er auf, daß und wie die das 20. Jahrhundert bestimmende Weltordnung der Gewalt zu Ende geht, eine neue Ordnung aber nur möglich ist, wenn wir dabei die Erinnerung unserer gewalttätigen Vergangenheit weder ignorieren noch unterdrücken. Deziert weist Schreiter Mißverständnisse von Versöhnung ab, so die von Gewalttätern im nachhinein gerne geforderte Versöhnung als überstürzten Frieden, eines, das (wie einflußreiche Kreise des CELAM) Versöhnung statt Befreiung propagiert sowie die Vorstellung von Versöhnung als Konfliktmanagement. Eindrücklich legt er die Gewalt als Angriff auf den Sinn für Sicherheit und Selbstsein sowie als eine Geschichte der Lüge dar, die das Gedächtnis der Opfer umpolen will. Demgegenüber begibt er sich auf die Suche nach einer erlösenden Geschichte, bei der es darum geht, die Vertrauensfähigkeit, und das heißt zugleich das Gedächtnis wiederzuerlangen, wozu es diesseits von Orthodoxie und Orthopraxie eines Orthopathema («richtigen» Leidens) bedarf. «Im Mittelpunkt des Orthopathema steht ein Akt fundamentalen Vertrauens, ein Glaube an eine neue Geschichte.» (64) Auf dem Hintergrund seiner Analyse der Realität der Gewalt entfaltet er von den paulinischen Schriften aus eine Theologie der Versöhnung in ihren christologischen, ekklesiologischen und kosmischen Dimensionen. Für ein christliches Verständnis der Versöhnung ist Schreiter zufolge grundlegend:

- Gott ist es, der die Versöhnung einleitet und zustandebringt.
- Versöhnung ist eher eine Spiritualität als eine Strategie.
- Eine solche macht aus Opfern und Unterdrückern neue Geschöpfe.
- Versöhnung eröffnet eine neue Geschichte, und diese «neue Geschichte, welche die Geschichte der Lüge überwindet, ist die Geschichte von Leiden, Tod und Auferstehung von Jesus Christus.» (97)
- Versöhnung ist stets mehrdimensional.

Wie die Kirche Werkzeug und Mittäter der Versöhnung sein kann, kommt schließlich anhand von Beispielen unter anderem aus Südafrika und Chile zur Sprache, wobei Schreiter für eine Spiritualität der Versöhnung plädiert, die lernt zu warten, aufmerksam zu werden und eine «nachexilische» Haltung auszubilden. Sie kann dazu auch auf jene Rituale wie die Eucharistie, das Begräbnis oder die Buße zurückgreifen, die uns helfen, «mit allen Teilen unseres Lebens wieder in Berührung zu kommen und tiefempfundene, aber kaum ausgesprochene Gefühle wieder auszudrücken» (118).

«Abschied vom Gott der Europäer» und «Wider die schweigende Anpassung» – zwei Bücher, die sich aufs beste ergänzen. Beide verbinden originelle, im Gespräch mit den Sozial- und Kulturwissenschaften betriebene theologische Reflexion mit einer Fülle plastischer Beobachtungen und Beispiele. Entwirft das erste Buch ein Panorama kontextueller Theologie, so zeigt das zweite auf, wie und worin biblisch-christliche Themen und Texte in Kontexten der Gewalt so greifen, daß sie eingreifen: Leiden offenlegen statt beschwichtigen, Gewalt denunzieren statt verzieren, eine auch rituelle Praxis der Versöhnung und des Heilens stimulieren und initiieren.

Edmund Arens, Frankfurt/M.

² R. J. Schreiter, *Wider die schweigende Anpassung. Versöhnungsarbeit als Auftrag und Dienst der Kirche im gesellschaftlichen Umbruch*, Edition Exodus, Luzern 1993, 127 S., sFr/DM 24.50.