



ORIENTIERUNG

Nr. 1 62. Jahrgang Zürich, 15. Januar 1998

UNTER DEM TITEL «SUR LE BON CHEMIN» brachte «Le Monde» am 10. Oktober 1997 einen kleinen Artikel des bekannten Historikers *Jean Delumeau* vom Collège de France. Delumeaus Arbeiten, die vom sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Ansatz ausgehen, haben auch christentumsgeschichtliche und theologische Fragestellungen zum Gegenstand; wenn ein Gelehrter wie Delumeau sich zur gegenwärtigen Lage des Katholizismus äußert, sollte man aufmerksam hinhören. In dem erwähnten Text verweist er auf zahlreiche Artikulationen katholisch-kirchenamtlicher Selbstkritik aus den letzten Jahren und Jahrzehnten. Er erinnert beispielsweise an die seit Pius XI. zu beobachtende Rückbesinnung der Kirche auf ihre jüdischen Wurzeln und die inzwischen – nach allen Schrecklichkeiten – zu beobachtenden Zeichen «jüdisch-christlicher Freundschaft»; weiterhin verweist Delumeau auf die Rehabilitierung Galileis, die veränderte Beurteilung der Evolutionstheorie, die Überwindung von Mißtrauen und Feindschaft gegenüber anderen christlichen Konfessionen und den nichtchristlichen Religionen (wobei er zu Recht hervorhebt, das Religionstreffen von Assisi 1986 sei einer der wichtigsten Akte Johannes Pauls II. und das Symbol eines entschiedenen Wandels [tournant décisif]). Außerdem nennt Delumeau vorausblickend die aus Anlaß der Feiern im Jahr 2000 geplanten Symposien in Rom über die Geschichte des Antisemitismus in der katholischen Kirche sowie auch über die Inquisition. Sinn und Zweck all dieser Bestrebungen und Bemühungen seien klar: es gehe darum, daß der Katholizismus «gereinigt» (purifié) in das dritte Jahrtausend eintrete. Zu dieser Haltung und Absicht könne man sich nur beglückwünschen. Delumeau fügt dann noch einige Wünsche hinzu, nämlich die nach der definitiven Rehabilitierung von *Johannes Hus*, der Aufhebung der Exkommunikation *Martin Luthers* und einem Schuldbekenntnis gegenüber den «Schwarzen» (sur la traite des Noirs). Trotz solcher noch unerfüllter Erwartungen schließt Delumeau mit der optimistischen Ansicht: «...man ist auf dem richtigen Weg.»

Kirchliche Eingeständnisse

So weit, so gut. Man kann Delumeau in allem, was er anführt, zustimmen. Die Eingeständnisse der Kirche sollten jedem, also auch den Atheisten und Agnostikern, aufgefallen sein. Diese Selbstkritik trägt zweifellos ganz erheblich dazu bei, die stark beschädigte sogenannte «Glaubwürdigkeit» der Kirche am Ende des zweiten Jahrtausends im Maße des Möglichen zu reparieren, und muß insofern anerkannt und gewürdigt werden. Es ist keine Selbstverständlichkeit, daß man diesen Weg beschritten hat², auch wenn eine solche Selbstbesinnung vielleicht recht spät (und für viele zu spät) erfolgt und ohne den Zusammenhang mit einer neuen Weltsituation im ganzen wohl kaum zu erklären ist.

Obwohl man, ob als Christ oder nicht, diese neue Sprache und Haltung sehr ernst nehmen und sich vor dem hochmütigen Ignorieren dieses Bewußtseinswandels hüten muß, scheint mir doch eine Feststellung unvermeidbar, weil sie einfach zu naheliegend ist: Die von Delumeau (und anderen) aufgezählten Bemühungen um Reinigung (oder Selbstreinigung) in Anbetracht des Jahrtausendwechsels liegen fast ausnahmslos auf der Ebene der Ethik, das heißt, die Schuldbekennnisse beziehen sich auf diverse Verhaltensweisen, die dem Evangelium nicht entsprachen (wie es der Papst in bezug auf die Bartholomäusnacht formulierte). Hinzu kommen allerdings Korrekturen von Positionen, die sich naturwissenschaftlich als unhaltbar erwiesen hatten. Was Hus und Luther angeht (um im Anschluß an Delumeau nur diese Namen zu nennen), so könnte sich eine Selbstkritik zwar ethisch (und kirchenrechtlich?) auf die seinerzeit angewandten Sanktionen beziehen, doch wäre dies offenbar nicht ausreichend, da die Zusammenhänge mit Fragen der Lehre historisch im Vordergrund standen.

Kurzum, man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als beträfen alle – noch so aner kennenswerten – Akte der «Reinigung» bisher nicht die kirchliche Lehre als solche. Vielleicht ist das gewandelte Verhältnis gegenüber den nichtchristlichen Religionen ein

ESSAY

Kirchliche Eingeständnisse: Zu einem Beitrag des Historikers *Jean Delumeau* zu selbstkritischen Äußerungen katholischer Amtsträger – Von der Rehabilitierung Galileo Galileis bis zum Schuldbekenntnis zur Bartholomäusnacht – Revisionen auch im Bereich der Lehre?

Heinz Robert Schlette, Bonn

BISCHOFSSYNODE

Spezielle Bischofssynode für Amerika: Von der Konferenz von Santo Domingo bis zu den Vorbereitungen auf das Heilige Jahr 2000 – Was bedeutet Neuevangelisierung des amerikanischen Kontinentes? – Das Thema der Gerechtigkeit tritt in den Hintergrund – Die *Lineamenta* entfalten eine römisch-zentralistische Tagesordnung – Die fehlende sozialwissenschaftliche Vermittlung: – Zur geschichtlichen Erfahrung der Kirchen in Amerika – Die Bewertung von *Conquista* und Evangelisierung im *Instrumentum laboris* – Ein brasilianischer Gegenvorschlag, der nicht zum Zuge kam. (Zweiter Teil folgt.)

Nikolaus Klein

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Negative Theologie: Über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime – Notwendige Unterscheidungen zum Begriff Monotheismus – Negative Theologie in Geschichte und Gegenwart – Zur Funktion von Religion in der modernen Gesellschaft – Monotheismus und Bilderverbot als Gegenpositionen zum Mythos – *Hans Blumenbergs* «Arbeit am Mythos» – Kompensation von Enttäuschungen und Verlusten rationaler Sachbewältigung? (Zweiter Teil folgt.)

Willi Oelmüller, Münster, Westf.

KIRCHE

Diakonat – ein Amt für Frauen in der Kirche: Ein Fachkongreß der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart – Gegensätzliche Bewertung der historischen Quellen – Die Problematisierung dessen, was Einheit des Amtes bedeutet – Das Profil eines Diakoninnenamtes – Die Resolution am Ende des Kongresses – Die Überwindung der Diskriminierung der Frauen innerhalb der Kirchen bleibt als wichtige Aufgabe.

Ida Raming, Greven

MUSEUM

Ein notwendiges Samenkorn: Einzelinitiative zum Aufbau eines jüdischen Museums in München – Die Mühlen der Verwaltung – Ein fruchtbares Netzwerk.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

INHALTSVERZEICHNIS

Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 61. Jahrgangs.

außerordentlich wichtiges Gegenbeispiel, zumal hier enorme Implikationen gegeben sind, die das christlich-kirchliche Selbstverständnis als Ganzes nicht unverändert lassen können³; ich möchte in dieser kurzen Überlegung nicht erneut auf dieses Thema zu sprechen kommen, sondern lediglich generell die Frage stellen, ob eine rein oder überwiegend ethisch (bzw. moraltheologisch) orientierte Selbstkritik die «Reinigung» bewirken kann, die Delumeau und mit ihm viele andere erwarten und erhoffen.

Ob man, was in dogmatischer Hinsicht an Korrekturen ansteht, sprachlich mit der Metapher «Reinigung» bezeichnen kann, ist weniger wichtig als die Einsicht in das Desiderat, das sich auch in bezug auf die Lehre mehr und mehr aufdrängt. Auf dieser Ebene stellt sich das Problem zwar konkret immer wieder (bedauerlicherweise) so dar, daß man gegen einzelne «unbotmäßige» Theo-

¹Ich nenne nur: J. Delumeau, *Stirbt das Christentum?* Olten-Freiburg 1978 (frz. 1977).

²Henri Tincq macht in seiner Besprechung (*Le Monde* vom 31.10.1997) der französischen Ausgabe des Buches von Luigi Accattoli, dem Vatikan-Experten des *Corriere della Sera* – «Quand le Pape demande pardon» (Albin Michel, Paris 1997) – darauf aufmerksam, daß es sehr wohl auch Stimmen gibt, denen die bisherigen Schuldeingeständnisse zu weit gehen...

³Vgl. zur offiziellen Sicht die Verlautbarung der Internationalen Theologienkommission vom 30.9.1996: «Das Christentum und die Religionen» (Arbeitshilfen Nr. 136, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-53113 Bonn).

logen so oder so vorgeht, aber im Grunde geht es hier um etwas viel Fundamentaleres, das zweifellos immer mehr Menschen in und außerhalb der Kirche und des Christentums bekannt wird und das ich hier nur kurz anspreche. Es geht um die keineswegs neue, aber zunehmend deutlicher und unüberbrückbarer werdende «Spannung» zwischen dem, was wir heute historisch-exegetisch über die Ursprünge und die ursprünglichen «Prinzipien» wissen, und dem, was die Kirche nach wie vor lehrt; diese Spannung, dieser Konflikt geht immer wieder aus dem Verständnis dessen hervor, was die Kirche unter der theologischen Autorität der Tradition versteht und damit von sich selbst glaubt und lehrt. Solange die hier nur angedeutete Kluft weiterbesteht, wird die Kirche, wie sie de facto ist, stets unter dem Verdacht bleiben, die wirklich notwendige Umkehr nicht zu vollziehen; und so sehr die heutige, vorwiegend ethische Selbstkritik, um es zu wiederholen, Gehör und Anerkennung verdient, wird sie wegen dieses Verdachtes jene (Selbst-)Reinigung für die Zukunft allenfalls partiell bewirken können. So gut es ist, wenn das ohnehin tagtägliche Bekenntnis, in Gedanken, Worten und Werken gesündigt zu haben, konkret-historische Eindeutigkeit erhält, so bleibt es doch erforderlich, zwischen dem zu unterscheiden, was den Christen von ihrem normativen Ursprung her prinzipiell abverlangt wird und was sie überhaupt zu bezeugen haben, und dem, was alles hinzugekommen und deswegen letztlich zweit- oder gar drittrangig ist.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Spezielle Bischofssynode für Amerika

Bemühungen um eine gesamtamerikanische Pastoral

Im *Motu proprio* «Apostolica sollicitudo» vom 15. September 1965, mit dem Papst Paul VI. in den ersten Tagen der vierten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils die Römische Bischofssynode als neue Institution der Gesamtkirche einführte, wurden ihre Kompetenzen so festgelegt, daß sie keine effektive Ausübung bischöflicher Kollegialität im Sinne einer Mitverantwortung und Mitbestimmung in Legislative und Exekutive vorsahen. Zwar sprach Paul VI. noch von einer «aufgrund von Erfahrungen» möglichen Weiterentwicklung der Bischofssynode. Gleichzeitig behielt er aber dem jeweils regierenden Papst das Entscheidungsrecht darüber vor, gegebenenfalls der Synode zu einem bestimmten Thema die Kompetenz zur Beschlußfassung zu gewähren.¹ Unter dieser Voraussetzung waren Bischofssynoden von Anfang an weitaus mehr ein Organ der Regierungsgewalt des Papstes als eine Form, in der die Kollegialität der Bischöfe ihren sachgemäßen Ausdruck finden konnte. Diese Tendenz hat sich unter dem Pontifikat von Papst Johannes Paul II. noch verstärkt. Sie hat unter anderem auch die Vorbereitung und Durchführung der *speziellen Synode für Amerika*, die vom 16. November bis zum 12. Dezember 1997 in Rom beraten hatte, bestimmt. Als ein deutliches Indiz für diese kuriale und restriktive Interpretation der Kompetenz der Bischofssynode kann man die Tatsache deuten, daß wenige Tage vor Beginn der Beratungen der Synode die «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester» veröffentlicht wurde. Die bei dieser Erklärung mitbeteiligten acht Kurienbehörden (Dikasterien) wußten aus den Vorbereitungen zur Synode und den in diesem Rahmen vorgelegten Antworten der einzelnen Bischofskonferenzen des amerikanischen Kontinentes genau, daß die Frage der Mitarbeit der Laien ein Hauptthema der synodalen Beratungen sein würde.²

Santo Domingo und die Jahrtausendwende

Dieser ekklesiologisch schwache Status einer Bischofssynode überhaupt machte aber nur eines der Elemente aus, die den Rah-

men der speziellen Synode für Amerika bestimmt haben. Ihre Vorgeschichte geht bis auf das Jahr 1992 zurück. In seiner Eröffnungsrede zur *vierten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates* in Santo Domingo (12. Oktober 1992) sprach Johannes Paul II. zum ersten Mal von der Möglichkeit einer speziellen Synode des amerikanischen Kontinentes:³ «Auf der gleichen Linie der pastoralen Sorge für die am meisten schutzlosen sozialen Gruppen kann diese Generalversammlung die Gelegenheit benützen, in nicht ferner Zukunft eine Begegnung von Vertretern der Episkopate des ganzen amerikanischen Kontinentes zu veranstalten – sie könnte auch synodalen Charakter haben –, um die Zusammenarbeit unter den verschiedenen Einzelkirchen in den verschiedenen Bereichen der seelsorglichen Arbeit zu intensivieren.» Diesen Vorschlag machte Johannes Paul II. in jenem Teil seiner Ansprache, in welchem er die in Santo Domingo versammelten Delegierten des lateinamerikanischen Episkopates an die in den Konferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979) beschlossene «vorrangige Option für die Armen» erinnerte. Damit wollte der Papst in Santo Domingo die Selbstverpflichtung der Kirche für die Armen über Lateinamerika und die Karibik hinaus als Grundoption festschreiben, der sich auch die Kirchen des reichen Nordens Amerikas verpflichtet sehen sollten.

Auf diesen Aufruf von Santo Domingo kam Papst Johannes Paul II. noch einmal in seinem *Apostolischen Schreiben* «Tertio millennio adveniente» (10. November 1994) – diesmal mit einer entscheidenden Akzentverschiebung in der Thematik – zu sprechen:⁴ «Eine weitere von den Kardinälen und Bischöfen hervorgehobene Forderung ist die nach anderen *Synoden mit kontinentalem Charakter* auf der Linie der bereits für Europa und Afrika gefeierten. Die letzte Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe hat im Einklang mit den nordamerikanischen Bischöfen

¹Ludwig Kaufmann, *Bischofssynode: Weder Consilium noch Synodus. Fragmente einer Kritik aus der Sicht der «synodalen Bewegung»*, in: *Concilium* 26 (1990), S. 306–312, 310.

²Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 129.) Bonn 1997.

³Die Eröffnungsrede des Papstes zur IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (1992) ist abgedruckt in: *Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlußdokument.* (Stimmen der Weltkirche, 34.) Bonn 1993, S. 11–34, 23.

⁴Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben* «Tertio millennio adveniente». (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 119.) Bonn 1994, S. 34. Der deutsche Text braucht hier den Singular, während der französische, englische, spanische u.a. Texte den Plural gebrauchen.

den Vorschlag zu einer *Synode für Amerika* angenommen: über die Problematik der Neuevangelisierung in zwei nach Ursprung und Geschichte voneinander so verschiedenen Teilen ein und desselben Kontinents und über die Themenbereiche Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsbeziehungen unter Berücksichtigung des enormen Unterschieds zwischen dem Norden und dem Süden.» Bei der Formulierung des Projektes einer speziellen Synode für Amerika verband sich so die in Santo Domingo geäußerte Absicht, den Episkopat des nördlichen Teils des gesamtamerikanischen Kontinents auch auf die Option für die Armen zu verpflichten, mit dem Gesamtplan einer auf die Jahrtausendwende gerichteten zentralistisch konzipierten Neuevangelisierung der katholischen Kirche, zu deren Vorbereitung spezielle Bischofssynoden für jeden einzelnen Kontinent beitragen sollten.

«Las Américas» oder «La América»

Die jeweils unterschiedlichen Motivationsstränge, welche die Vorbereitung der speziellen Synode für Amerika bestimmt haben, zeigen sich bis in kleine sprachliche Verschiebungen: Hatte der Papst in Santo Domingo noch den Ausdruck «ganzer amerikanischer Kontinent» (todo el continente americano) und im Apostolischen Schreiben «Tertio millennio adveniente» noch die im englischen, französischen, spanischen und portugiesischen Sprachraum gebräuchliche Pluralform von «Amerika» (The Americas, Les Amériques, Las Américas, As Américas) gebraucht, so wurde seit dem ersten Entwurf des Arbeitsdokumentes für die Synode (*Lineamenta* genannt) der Ausdruck «Amerika» im Singular verwendet. Bei der Vorstellung der *Lineamenta* vor der Presse am 3. September 1996 begründete der Generalsekretär der Bischofssynode, Kardinal Jan P. Schotte, diesen Wechsel des Sprachgebrauchs ausdrücklich damit, daß dadurch nicht die kulturellen, historischen und sozialen Unterschiede, die Nordamerika, Zentralamerika, Südamerika und die Karibik voneinander unterscheiden, unterschlagen werden sollten.⁵ Ziel der speziellen Synode sei es jedoch, die allen Regionen gemeinsamen Probleme zu behandeln. Damit nahm Kardinal Schotte einen bedeutsamen Perspektivenwechsel vor: Die sozialen, kulturellen und historischen Unterschiede der einzelnen Regionen des amerikanischen Kontinentes sind dann nur noch mehr Gegenstände, über die man zwar debattieren kann, sie bieten aber keine erkenntnisleitende Perspektive mehr, unter der man über den amerikanischen Kontinent sprechen kann. Dies aber ist jeweils gemeint, wenn «Amerika» von seinen Bewohnern im Plural gebraucht wird: Die Idee eines Kontinents, der nur in der Vielfalt seiner Kulturen und seiner Geschichte, seiner sozialen Unterschiede möglich ist.

Der Text der *Lineamenta*⁶ von 1996, in dem das von Papst Johannes Paul II. formulierte Thema der speziellen Synode «Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus: der Weg zu Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität in Amerika» entfaltet wird, gliedert sich in zwei Teile, nämlich einen ersten Teil, der die Fragestellung in einer viergliedrigen Abhandlung entwickelt, und einen zweiten Teil, der sechzehn Fragen enthält. In der Einleitung wird ausdrücklich festgehalten, daß die einzelnen Bischofskonferenzen in ihren Konsultationen zur Vorbereitung der Synode die sechzehn Fragen und nicht den Textkorpus des ersten Teils als Grundlage für ihre Antworten an das Synodensekretariat nehmen sollten. Dieser Vorschlag, wie der Text der *Lineamenta* zu lesen sei, hatte zu Recht viele Leser irritiert, denn er läßt im Unklaren, was denn die Funktion des Textteils der *Lineamenta* überhaupt leisten sollte. Diese vom Synodensekretariat durch seine Anweisung nahegelegte scheinbare Relativierung des ersten Teils der *Lineamenta* könnte außerdem dazu führen,

⁵Presentación de los *Lineamenta*. Pressesaal des Heiligen Stuhls, Rom, 3. September 1996, S. 3.

⁶In den vier Konferenzsprachen Englisch, Französisch, Spanisch und Portugiesisch, Pressesaal des Heiligen Stuhls, Rom 1996; engl. Text in: *Origins* 26 (1995/96), S. 145–164.

daß die entscheidenden Positionsbestimmungen, wie sie für die künftigen Debatten der speziellen Synode dort bereits formuliert wurden, übersehen werden. José O. Beozzo und Pablo Richard haben in ihren Beiträgen über die *Lineamenta* auf die Relevanz der im ersten Teil formulierten Themen eigens hingewiesen und darauf aufmerksam gemacht, wie darin über die durch den Katalog der sechzehn Fragen nahegelegte «offene» Situation der Befragung hinaus gewichtige inhaltliche Vorentscheidungen für die Synodenberatungen vorweggenommen worden sind.⁷

Zur Methode der *Lineamenta*

Der erste Teil der *Lineamenta* entfaltet das Thema der speziellen Synode in vier Schritten: das erste Kapitel legt mit seinem Thema *Die Begegnung mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus* die Grundlagen für die übrigen drei Kapitel: *Jesus Christus als Weg zur Umkehr, als Weg zur Gemeinschaft und als Weg zur Solidarität*. Der ganze Text versucht also die Themen *Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität* in einem christologischen Rahmen zu sehen, ihnen damit Einheit und Kohärenz zu geben. Dies machte es den Verfassern der *Lineamenta* möglich, Fragen wie die Verknüpfung von persönlicher und gesellschaftlicher Umkehr (Nr. 16), von kirchlichem Engagement und Solidarität im wirtschaftlichen, politischen und sozialen Bereich (Nr. 53ff.), die Überwindung von Ungleichheit zwischen Norden und Süden des Kontinentes (durchgehend im Dokument) auf einsichtige Weise zu formulieren. Sie macht aber gleichzeitig die Schwäche der *Lineamenta* aus. Wenn in einem US-amerikanischen Kommentar zu den *Lineamenta* geschrieben wurde, daß die spezielle Synode zwar eine Synode für Amerika, aber mit einer römischen Tagesordnung sei, so sollte damit auf ein zweifaches hingewiesen werden.⁸ Zuerst einmal fällt im Text der *Lineamenta* auf, daß auf die theologischen Entwicklungen und auf die lehramtlichen Äußerungen des kontinentalamerikanischen Episkopates nicht eingegangen wird. Zwar wird davon gesprochen, daß die Bischöfe in ihrem Engagement auf die verheerende Lage der Armen in ihren Ländern eingegangen sind, um gleich fortzufahren: «Diese spezielle Sorge hat zu theologischen Reflexionen geführt, die – wie die Glaubenskongregation in ihrer Instruktion über die Befreiungstheologie zu Recht hervorgehoben hat – auf drei Pfeilern ruhen muß: auf der Wahrheit über Jesus Christus, auf der Wahrheit über die Kirche und auf der Wahrheit über die menschliche Person.» (52) Aus dem gleichen Grund wird auch der Geschichte des amerikanischen Kontinentes in seinen regionalen Unterschieden nicht genügend Raum gewährt.

Die fehlende sozialwissenschaftliche Vermittlung

Die Tatsache, daß der Text von christologischen Aussagen ausgeht, um dann erst den Schritt zur Beschreibung von gesellschaftlichen und politischen Kontexten zu machen, bringt es zweitens mit sich, daß die Verwendung theologischer Begriffe wie *Sünde* und *Bekehrung*, *Communio* und *Solidarität* zur Beschreibung der Realität ohne sozialwissenschaftliche und politologische Vermittlung geschieht. So wird in Nummer 66 der *Lineamenta* der Beitrag einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse für die Realisierung der Synodenergebnisse ausdrücklich abgelehnt.⁹ Pablo Richard spricht in diesem Zusammenhang von einer «fundamentalistischen Tendenz» des Textes.

⁷José O. Beozzo, *Sínodo de los obispos. Comentarios a los «Lineamenta»*, in: *Christus* 62 (1997) 2–3, S. 12–19; Pablo Richard, *Vers le synode des Amériques*, in: *DIAL* vom 16.–31. März 1997.

⁸Gary MacEoin, *America Synod, Rome Agenda*, in: *National Catholic Reporter* vom 25. Oktober 1996, S. 4f.

⁹Vgl. dagegen Zweites Vatikanisches Konzil, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Nr. 44: «Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen.»

Bilderverbot

hrsg. von Michael J. Rainer und Hans-Gerd Janßen

Forum: Was heißt heute eigentlich Bilderverbot? Statements von F. Mennekes, D. R. Blumenthal, I. Hermann, I. Resch, M. Verhoeven, A. Rainer, P. Casaldaliga

Thema: Dimensionen des Bilderverbots
Beiträge von J. Ebach, F. Hinkelammert, B. Brecher, A. Heller, H. Gekle, G. Koch, J. A. Zamora, S. Wendel, T. Habel, G. Grunden, J. Goldstein, O. John, H.-G. Janßen, V. Lenzen, R. Burrichter

Debatte: Repräsentation als theologisches/politisches Problem
Beiträge von J. Manemann, W. Mantl, J. Werbick, J. B. Metz

Rezension: J. Kroth zu einschlägigen Kapiteln bei E. Nordhofen, W. Oelmüller und M. Theunissen

Institute und Projekte:
F. Castillo zu «Centro Ecumenico «Diego de Medellín» (Santiago de Chile), J. Gerz, E. Shalev-Gerz zu «Vanishing Memorials» (Harburg u.a.), A. Maislinger, K. Leutgeb zu «Gedenkdienst» (Innsbruck).

344 Seiten, br., DM 39,80. ISBN 3-8258-2795-x

Bestellungen über Ihre Buchhandlung oder direkt beim LIT Verlag, Dieckstraße 73, D-48145 Münster, Tel. 0251 23 50 91, Fax 23 19 72

Bedeutsam ist diese methodologische Entscheidung für die Einführung des Begriffs *Solidarität* im vierten Kapitel des Textkorpus der *Lineamenta*. «In den vergangenen 2000 Jahren war die Praxis der Nächstenliebe das Prinzip für Gesellschaftsveränderungen. Heute am Beginn des dritten Jahrtausends gilt dies in gleichem Maße. Die Praxis der Nächstenliebe hat die Kraft, die Gesellschaft in Amerika zu erneuern. In der Tat hat die Mehrzahl der Probleme, die die Völker dieses Kontinents bedrücken, sozio-ökonomische Ursachen. Diese können überwunden werden, wenn jede einzelne Person und Gruppe, ja auch Nationen, das Prinzip der Solidarität anwenden. In der gegenwärtigen Situation ökonomischer, politischer und kultureller Interdependenz, muß das, was früher einzelne Personen geleistet haben, von ganzen Völkern und Nationen getan werden.» (Nr. 48) Zwar wird hier gesellschaftsveränderndes Handeln als Überwindung der sozio-ökonomischen Ursachen der Verelendung beschrieben und mit dem Begriff der Solidarität verknüpft, aber an keiner Stelle der *Lineamenta* wird eine Analyse dessen gemacht, was unter den gegenwärtig herrschenden sozio-ökonomischen Ursachen gemeint ist. Es gibt keinen Hinweis auf Prozesse der Globalisierung und auf neoliberale Wirtschaftskonzepte.¹⁰ Darüber hinaus ist die in den *Lineamenta* vorausgesetzte methodologische Entscheidung auch für die Behandlung ekklesiologischer Themen entscheidend. So wird im Abschnitt mit der Überschrift «Jene, die für die Bekehrung tätig sind» die Kirche als eine hierarchische Gemeinschaft beschrieben (Nr. 20ff.), die Erfahrungen der lateinamerikanischen Kirchen und der letzten Jahrzehnte mit ihren Neuaufbrüchen in der Theologie der Befreiung und den Basisgemeinden werden nicht zur Sprache gebracht, und wo die Märtyrer auf dem amerikanischen Kontinent

¹⁰In Nr. 25 der *Lineamenta* wird generell von Sozialstrukturen gesprochen, die einer Bekehrung bedürfen; ein kurzer Hinweis auf Globalisierung und Neoliberalismus findet sich in Nr. 54.

erwähnt werden, wird die Periode der letzten vierzig Jahre ausgeklammert (Nr. 43).

Das Arbeitsdokument der Synode

Knapp zwei Monate vor Beginn der speziellen Synode für Amerika wurde am 11. September 1997 das Arbeitsdokument der Synode (*Instrumentum laboris*) veröffentlicht.¹¹ Es stellt das erste Ergebnis der Synodenarbeit dar (Nr. 5, 67), insofern es einen Überblick und eine Synthese der von den einzelnen Bischofskonferenzen eingereichten Stellungnahmen zu den sechzehn Fragen der *Lineamenta* vorlegt. Ausdrücklich hält der Text der Einleitung fest, daß das *Instrumentum laboris* die Grundlage der Beratungen während der Sitzungen der Synode bilden solle. In seinem Aufbau und in seinen Themenschwerpunkten bleibt das *Instrumentum laboris* im Rahmen der *Lineamenta*. Dies gilt auch für jene Passagen, wie die zweifache ausdrückliche Erwähnung des Zusammenhangs von Evangelisierung und Humanisierung. «Die Antworten auf den Fragekatalog der *Lineamenta* zeigen ein klares Bewußtsein der Beziehung, die zwischen Evangelisierung und der menschlichen Förderung (promoción humana) gegeben ist.» (Nr. 54 und 57). Die in diesem Zusammenhang gemachten Beschreibungen dieser «klaren Einsicht» der Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent erschöpfen sich dann jeweils in der Aufzählung karitativer Initiativen, ohne die auf den Konferenzen von Medellín, Puebla und Santo Domingo oder die in den Hirtenbriefen der US-amerikanischen und kanadischen Bischöfe erreichten Einsichten wiederzugeben. In einer ähnlichen Weise fehlt eine deutliche Beurteilung der sozialen und ökonomischen Situation der marginalisierten Mehrheiten der Völker des lateinamerikanischen Kontinents.

Vielmehr verstärkt das *Instrumentum laboris* die schon in den *Lineamenta* zu beobachtende Tendenz der Suche eines gemeinsamen Substrates für den nördlichen und südlichen Teil des lateinamerikanischen Kontinentes, indem von einer «religiösen Identität Amerikas» gesprochen wird, die allen Regionen von Alaska bis Feuerland gemeinsam ist: «Von einer religiösen Sichtweise her kann man ohne Zweifel von einer christlichen Identität Amerikas sprechen. Diese hat ihren Ursprung in der Verkündigung des Evangeliums in der Neuen Welt seit der Entdeckung des Kontinents vor über 500 Jahren. Das Kreuz, das Cristóbal Colón bei seiner Landung auf der Insel San Salvador in die amerikanische Erde einschlug, war ein prophetisches Zeichen, das anzeigte, wie die Jahrhunderte danach mit ihren Erfolgen und mit ihren Niederlagen innerlich verbunden sind mit dem Geheimnis der Erlösung durch unsern Herrn Jesus Christus.» (Nr. 3) Aus dieser Beschreibung leiten die Verfasser des *Instrumentum laboris* drei Merkmale ab, welche die «amerikanische Identität» ausmachen. Es sind *erstens* eine gemeinsame christliche Wurzel, die über alle kulturellen und politischen Unterschiede hinaus alle verbindet, *zweitens* eine noch kurze Geschichte des Christentums, so daß man von einer jungen und vitalen Kirche auf dem Kontinent sprechen kann, und *drittens* die Verkörperung der gemeinsamen christlichen Wurzel in einer Vielzahl von Kulturen. Gegenüber einer solchen Deutung der Geschichte und der Gegenwart des amerikanischen Kontinentes treten die blutigen Konflikte und Spannungen, die Übermacht des nördlichen Teils über den südlichen, zurück.

Die gleiche Interpretationstendenz schlägt sich in den Passagen nieder, in der die Antworten der einzelnen Bischofskonferenzen zum Thema Kultur und Christentum zusammengefaßt werden. In dem dafür entscheidenden Abschnitt wird zwar ausdrücklich festgehalten, daß mit der (ersten) Evangelisierung der Kulturen des amerikanischen Kontinentes die Verkündigung des Evangeliums noch nicht abgeschlossen sei. «Vielmehr ist heute, wie die Antworten auf die Fragen der *Lineamenta* zur speziellen Synode

¹¹In den vier Konferenzsprachen Englisch, Französisch, Spanisch und Portugiesisch, Pressesaal des Heiligen Stuhls, Rom 1997; engl. Text in: *Origins* 27 (1997/98) S. 201–221.

für Amerika beweisen, ein stärkeres Hineinwachsen (*una mayor inserción*) der Kirche in die indigene und afroamerikanische Kultur notwendig, um eine innerliche Verwandlung ihrer authentischen kulturellen Werte zu erreichen durch eine Integration in das Christentum wie durch eine vom Glauben her bestimmte Sicht der verschiedenen Kulturen.» (Nr. 13)

Immer wieder stößt man vor allem dann, wenn Stellungnahmen der einzelnen Bischofskonferenzen zusammengefaßt werden, im *Instrumentum laboris* auf Passagen, die sich der römischen Interpretationstendenz verweigern. So wird im Abschnitt über die «Bekehrung zu Jesus Christus» ausdrücklich festgehalten, daß die Eingaben der Bischofskonferenzen «nicht nur von der Notwendigkeit einer persönlichen Bekehrung durch das Sakrament der Buße und durch tätige Versöhnung, sondern auch von der Dringlichkeit einer Veränderung und Bekehrung bestimmter Aspekte des innerkirchlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft sprechen». (Nr. 23) Oder im Abschnitt «Positive Aspekte der gegenwärtigen Gesellschaft in bezug auf das Evangelium» werden die Umfrageergebnisse dahingehend zusammengefaßt, daß unter jenen Momenten der gegenwärtigen Kultur und Gesellschaft, die als positive Hinweise verstanden werden können, den heutigen Menschen für die Begegnung mit Jesus Christus vorbereiten, folgende Einsichten von Bedeutung sind: ein wachsendes Bewußtsein für die Würde des Menschen und für seine unveräußerlichen Rechte, Respekt vor der Natur, stärker werdende Sensibilität für kulturelle und ethische Werte und ein vermehrtes Engagement in Solidarität und Großzügigkeit. (Nr. 27) Oder im Abschnitt über «Kirchliche Gemeinschaften und Solidarität» steht: «Vielfach werden in den Antworten auf die *Lineamenta* die kleinen kirchlichen Gemeinschaften lobend hervorgehoben als jene Orte, wo viele Christen ihre kirchliche Erfahrung von Gemeinschaft und geschwisterlicher Solidarität machen können.» (Nr. 64) Solche Aussagen werden in ihrer Relevanz nicht weiter entfaltet, sondern neutralisiert, wenn

im *Instrumentum laboris* auf die Fragen, worin in der Kirche Veränderungen notwendig sind (Nr. 26), warum es in der Kirche Konflikte gibt (Nr. 38), die geforderte Veränderung nur als eine der Einzelperson und nicht als eine Veränderung von Strukturen und Institutionen gesehen wird. (Nr. 39)

Ein Alternativvorschlag aus Brasilien

Schlußendlich blieb die «Römische Tagesordnung» für die Zusammenfassung der aus dem amerikanischen Kontinent eingegangenen Antworten auf die sechzehn Fragen der *Lineamenta* für die Abfassung des *Instrumentum laboris* entscheidend. Keine Aufnahme fand ein Alternativvorschlag für ein *Instrumentum laboris*, den die brasilianische Bischofskonferenz ihren Antworten beigefügt hatte.¹² Dieser Text ging davon aus, daß ein Synodenbeschluß, wenn er von den Gläubigen rezeptiert werden soll, die aktuelle Not und die aktuelle Situation der Adressaten ansprechen muß. Deshalb plädierten sie für eine Sprache des Dialogs und sie schlugen inhaltlich fünf Themenbereiche vor. An erster Stelle sollte eine christologische Grundlegung für das gesamte Dokument stehen. Die folgenden drei Teile sollten die pastoralen Probleme des amerikanischen Kontinentes in ihrer sozialen, kulturellen und religiösen Dimension reflektieren. Die Themen Bekehrung, Gemeinschaft und Solidarität sollten in jedem dieser Kapitel behandelt werden und zwar als Kriterien, die das pastorale Handeln der Kirche bestimmen müßten. Das abschließende fünfte Kapitel sollte den Zusammenhang von Begegnung mit Christus und Sendung der Christen in die Welt darstellen. (*Zweiter Teil folgt.*)

Nikolaus Klein

¹² Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 35a Assembléia Geral, Itaiçara, 9. bis 18. April 1997, S. 18–35; Hinweis auch in: ADISTA vom 1. November 1997, S. 10–14.

NEGATIVE THEOLOGIE

Ein philosophischer Sprechversuch über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime

Durch einige Unterscheidungen und Differenzierungen möchte ich vorweg sehr erläutersbedürftig andeuten, was ich zu dem sehr komplexen und kontrovers diskutierten Thema sagen bzw. nicht sagen werde. Ich beschränke mich dabei auf zwei Punkte¹: Zunächst einmal wird der Begriff *Monotheismus* sehr verschieden verwendet. Wenn ich im folgenden beim Sprechen über den Gott der Juden, Christen und Muslime von Monotheismus spreche und für diesen Begriff plädiere, so unterscheide ich diesen erst im 17. Jahrhundert gebildeten Begriff radikal von drei oft verwendeten und kritisierten Monotheismusvorstellungen.

Ich unterscheide ihn vom Monotheismus des Deismus in der frühen europäischen Neuzeit. Dieser vergegenständlicht und vergöttlicht Wesensausagen über Gott, die er, wie er vorgibt, allein aus der allen Menschen gemeinsamen sogenannten «gesunden Vernunft» oder sogenannten «natürlichen Religion» entwickelt und begründet hat.

Ich unterscheide ihn von dem «archaischen» Monotheismus sowie von dem Monotheismus bestimmter politischer Theologien, die den einen Gott und seinen Namen mißbrauchen zur Rechtfertigung von politischer Herrschaft, Gewalt und Kriegen sowie zu menschlich allzu menschlichen Zielen und Handlungen. Levinas unterscheidet aus seiner Perspektive einer Ethik des Anderen, des Nächsten und Fremden, der der Gerechtigkeit und des Schutzes bedürftig ist, den positiv verwendeten Begriff des Monotheismus von dem «archaischen» Monotheismus in der

Geschichte, auch in der Geschichte des Judentums, der z.B. vom Zorn des Gottes Israels spricht, der die Feinde Israels, die Gottlosen, auch Frauen und Kinder, vernichtet.²

Ich unterscheide den Begriff des Monotheismus auch radikal von der politischen Theologie Carl Schmitts und seiner rechten und linken Anhänger. Sie mißbrauchen den Begriff Monotheismus zur Rechtfertigung der Freund-Feind-Unterscheidung im apokalyptisch stilisierten Endkampf mit dem Antichrist.³

Ich unterscheide den Begriff des Monotheismus nicht von jeder Aussage über den dreifaltigen Gott, aber von ganz bestimmten theologischen und philosophischen Trinitätsspekulationen über das Innenleben der drei Personen in Gott und ihre Beziehungen zueinander. Solche Spekulationen stellen die gemeinsamen Grundannahmen des Monotheismus der Juden, Christen und Muslime in Frage, und sie blockieren Gespräche zwischen ihnen. Diese Trinitätsspekulationen führen ferner in der Christologie und beim Theodizeeproblem zu einer «Stillegung der Theodizeefrage», die Metz bei seinem «Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit» zu Recht scharf kritisiert: «Heute wissen eine Reihe meiner katholischen und evangelischen Kollegen mehr darüber (sc. «das In-

¹ Zur ausführlichen Begründung und Erläuterung der folgenden Thesen und Überlegungen s.: W. Oelmüller, *Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch*, München 1994; W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, *Grundkurs. Philosophische Anthropologie*, UTB 1906, München 1996; vor allem: dies., *Grundkurs. Religionsphilosophie*, UTB 1959, München 1997.

² E. Levinas, *Jenseits des Buchstabens. Talmud-Lesungen*, Bd. 1, übers. von F. Miething, Frankfurt a.M. 1996, S. 17: «Ich denke, daß der Monotheismus, der nicht archaisch ist, in der Verantwortung für den Anderen, die er gebietet, uns daran erinnert, nicht zu vergessen, daß *meine* Familie und *mein* Volk, trotz ihrer besitzanzeigenden Pronomen, für mich «Anderer» sind, wie die Fremden, und daher der Gerechtigkeit und des Schutzes bedürfen. Liebe zum Anderen – Liebe zum Nächsten. Die mir Nahestehenden sind auch *meine* Nächsten.»

³ S. hierzu meinen Aufsatz «Religionen in modernen Rechts- und Verfassungsstaaten – eine Utopie der Vergangenheit?» in: A. Luckner, Hrsg., *Dissens und Freiheit, Kolloquium politische Philosophie*. Leipzig 1995, S. 33–55.

nenleben Gottes») als über das Innenleben der nächsten Angehörigen. Ich verstehe das nicht, und deshalb regt mich das auf.«⁴ Theologen versuchen heute vom Neuen Testament aus überzeugender als solche theologisch-philosophische Trinitätsspekulationen z.B. über «das Leiden und die Trinität» zu sprechen.⁵

Negative Theologie in Geschichte...

Der Begriff negative Theologie wird zuerst von *Dionysios Areopagita* im 5. Jahrhundert gebildet. Die unter seinem Namen tradierten Schriften, die im Mittelalter nach der Heiligen Schrift als die wichtigsten und heiligsten Werke galten, sind erst um 500 in Syrien entstanden. Er schreibt über Gott und das Eine, den letzten Grund aller Dinge, durch Verneinungen z.B.: «Und so ist undenkbar für alles Denken das über dem Denken stehende Eine, und ist unaussprechlich für jederlei Wort das über alle Worte erhabene Gute, (...), der unaussprechbare Geist, das unaussprechbare Wort, das Unsagbare, Undenkbare, Unnennbare, das nicht so ist wie irgendein Wesen, und doch allen Wesen Grund ihrer Wesenheit ist.»⁶ Eine Konsequenz aus diesen Überlegungen zu Sprechversuchen über Gott lautet für Dionysios Areopagita: «So kommt der über allem seienden Ursache von allem sowohl die Namenlosigkeit zu als auch alle Namen.»⁷ Ein Bild, das die Unähnlichkeit Gottes mit dem Menschen zeigt, das heißt figürlich darstellt z.B. als einen Wurm, ist für Dionysios überzeugender als ein täuschendes Bild, das eine Ähnlichkeit von Gott von Mensch unterstellt, z.B. als einen gekrönten König. Es ist daher für ihn der Weg über die Unähnlichkeit, die «unwahrscheinliche» oder «unvernünftige» Bilder erzeugt, «die unseren Geist besser empfinden als jene, die man nach der Ähnlichkeit mit ihrem Gegenstand gestaltet». Daher kann ein christlicher Maler zwischen der Bildlosigkeit und dem Idol ein Bild konzipieren, das nicht zum Götzendienst verleitet.⁸ Zur Sache der negativen Theologie, zu der Frage, wie sprechen über den nicht von Menschen gemachten einen Gott bzw. wie über ihn nicht sprechen, gibt es in der griechischen Aufklärung (z.B. bei Xenophanes, Protagoras, Sokrates, Platon) und in der jüdischen Aufklärung (Schöpfungsbericht der Priesterschrift [1. Mose 1–2,4], das Jesajabuch [44,9–20], das Buch Hiob) eine bedeutende Vorgeschichte. Zur Geschichte und der Sache der negativen Theologie gehören bis heute Aussagen des Vierten Laterankonzils (1215), die die adäquate Erkenntnis Gottes bestreiten, weil zwischen Schöpfer und Geschöpf die Unähnlichkeit größer sei als alle Ähnlichkeit. Zu ihr gehören Aussagen von *Thomas von Aquin*, *Cusanus*, *Pascal* bis zu Aussagen von *Jonas*, *Wiesel*, *Bonhoeffer* und in der letzten Vorlesung *Rahners*, die Worte des todkranken *Guardini*, Arbeiten von *Derrida*, *Levinas*, Geschichten der Chassiden, Reflexionen und Fragmente von Künstlern und Schriftstellern.⁹

...und Gegenwart

Die Frage, wie man heute nach den Erfahrungen des Jahrhunderts in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, über den mono-

⁴J.B. Metz, Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, in: Oelmüller, Hrsg., Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1994, S. 125–137; s. vor allem Abschnitt 2. Die Stillegung der Theodizeefrage im Rahmen der Trinitätstheologie: aktuelle Positionen, ebd. S. 135–137.

⁵K. Berger, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Stuttgart 1996; s. vor allem hierzu: Das Leiden und die Trinität, ebd. S. 184–189: «Mehr denn je scheint es geboten, die Rede von der Dreifaltigkeit an das Neue Testament zurückzubinden und von dorthin verständlich zu machen. Das erfordert auch der sich anbahnende Dialog zwischen Judentum, Islam und Christentum, in dem das Christentum sich zu seiner «dreifaltigen Denkweise» bekennen muß.» (ebd. S. 184)

⁶Dionysios Areopagita, Von den Namen Gottes I, in: Dionysios Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren, Auswahl und Einleitung von E. von Ivanka, Einsiedeln 1957. – Zur Geschichte des Begriffs «negative Theologie» siehe den 1. Teil der Arbeit von J. Hochstaffl, Negative Theologie. Zur Geschichte des patristischen Begriffs der negativen Theologie, München 1976. ⁷Ebd. S. 7.

⁸Dionysios Areopagita, Über die himmlische Hierarchie, übers. von G. Heil, Stuttgart 1986, S. 32; s. hierzu: G. Didi-Huberman, Fra Angelico. Unähnlichkeit und Figuration, übers. von A. Knop, München 1995.

⁹S. hierzu den Grundkurs. Religionsphilosophie, a.a.O. (Anm. 1)

theistischen Gott überhaupt noch sprechen bzw. nicht sprechen kann, und auch der Begriff der negativen Theologie spielen heute, wie wir sehen werden, eine gewichtige Rolle, und zwar nicht nur in der Theologie und in den Kirchen, sondern auch in der Philosophie und in den Wissenschaften. Dazu ein Beispiel:

Auch Philosophen und Wissenschaftler sagen inzwischen deutlicher, daß es bei den gegenwärtigen religiösen Herausforderungen und Konflikten um mehr als um eine neue wissenschaftliche Methode geht (z.B. Transzendentalphilosophie, Phänomenologie, analytische Philosophie, Systemtheorie oder Kulturwissenschaft). Es genüge auch kein Paradigmawechsel in der Theologie (Küng). Ich nenne drei Autoren, die in den letzten Jahrzehnten manche Theologen sehr beschäftigten. *Luhmann* arbeitet inzwischen z.B. bei seinen Analysen über Mythos und Kunst mit anderen Beobachtungen als bei seiner differenzierten Systemtheorie. Er warnt auch Theologen und Kirchen, ihre Probleme und Aufgaben mit einer funktionalen Systemtheorie zureichend beschreiben oder gar lösen zu wollen. *Lübbe* hat sich offensichtlich von seiner bisherigen Verteidigung der Zivilreligion und seiner funktionalistischen Deutung der Religion als «Kontingenzbewältigungspraxis» verabschiedet; Religion will er jetzt verstehen als «Anerkennung dessen, was der Fall ist, als gottverfügt».¹⁰ *Habermas* betont inzwischen selbst, daß unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen Diskurse «veröden» können, Kommunikationen die wirklichen Fragen nicht mehr erfassen und der «humane Umgang miteinander» bedroht ist, wenn die «großen Weltreligionen... zerfallen». Um die «relevanten Phänomene» zu erfassen, rät Habermas daher jetzt, «Philosophie in der Art, aber doch nur in der Art einer negativen Theologie zu betreiben».¹¹ Aber, so muß man Habermas fragen, was heißt das bei ihm, wenn er gleichzeitig fordert, eine wissenschaftliche Philosophie müsse heute «methodischer Atheismus» sein, das Sakrale müsse versprachlicht und in «semantische Potentiale» transformiert werden? Diese Transformationsprozesse zielen, wie inzwischen gezeigt wurde, der Sache nach nicht auf Bewahrung¹², sondern auf Aufhebung des Religiösen.

Mythos und Monotheismus

Wenn es Gott als die nicht von Menschen gemachte letzte Instanz wirklich gibt, dann betrifft dies ebenso wie die Gotteskrise nicht nur letzte Fragen des menschlichen Denkens und Sprechens, sondern auch solche des menschlichen Vorstellens und Darstellens sowie solche des menschlichen Handelns und Hoffens. Negative Theologie betrifft dann nicht nur die Ebene menschlichen Wissens, sondern auch die der Kunst, Literatur und der Medien sowie die der menschlichen Lebensformen und der sozialen, rechtlichen und politischen Organisationen. Es sind

¹⁰«Es bietet sich an, den Versuch zu machen, für die Vergegenwärtigung der anderen Seite der Religion, die in ihrer aufgeklärten Identifikation mit Moralität gerade ausgelassen bleibt, eine Formel zu finden, die sich zu der berühmt-berüchtigten Formel, mit der Kant (...) die Religion charakterisiert hatte, genau komplementär verhält. Kant hatte ja gefunden, Religion sei «Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote». Wie also ließe sich die dabei von Kant mit kulturrevolutionärer Radikalität ausgelassene andere Seite der Religion in analoger Kürze verbal vergegenwärtigen? Mein Vorschlag wäre zu sagen, Religion sei die Anerkennung dessen, was der Fall ist, als gottverfügt.» (H. Lübbe, Was sein soll, was der Fall ist, und die Philosophie der Religion, in: M.M. Olivetti, Hrsg., Philosophie de la religion. entre éthique et ontologie, Padova 1996, S. 162–172, hier: S. 167).

¹¹Habermas begründet die «Art von negativer Theologie» mit einer geschichtlichen Situation, in der die Voraussetzungen seiner Kommunikationstheorie nicht mehr gegeben sind: Wenn «die Anomalien selber zur Norm geworden sind, beginnen die Phänomene zu verschwimmen. Um die relevanten Phänomene überhaupt noch zu Gesicht zu bekommen, mag es dann angebracht sein, Philosophie in der Art, aber doch nur in der Art einer negativen Theologie zu betreiben.» (Kommunikative Freiheit und negative Theologie, in: E. Angehrn u.a., Hrsg., Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag, stw 1034, Frankfurt a.M. 1992, S. 15–34, hier: S. 34.)

¹²M. Kühnlein, Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung, in: Theologie und Philosophie, Jg. 71 (1996) H. 3, S. 390.

insbesondere drei ungelöste Probleme, an denen die gegenwärtige «Gotteskrise» (Metz)¹³ deutlich wird.

Erstes nicht gelöstes Problem: Bei den neuen Arbeiten an Mythen sind der Monotheismus und das biblische Bilderverbot «die eigentliche und strikte Gegenposition» (Blumenberg) zu alten und neuen Mythen. Bei meiner Kritik der neuen Arbeiten an Mythen aus der Perspektive der negativen Theologie beschränke ich mich auf Blumenbergs Arbeiten am Mythos, weil er die Voraussetzungen und Ziele der gegenwärtigen Arbeiten an Mythen präzise benennt.¹⁴

Blumenbergs These

Hans Blumenberg versteht seine Arbeit am Mythos¹⁵ als Reaktion auf die Folgen der Komplizierung des modernen Welt- und Selbstverständnisses des Menschen. Seine Gegenwartsdiagnose lautet: Bei Thales war alles voll von Göttern. Heute ist alles voll von Wissenschaft. Es ist «alles voll von Theorien und daher Zeit fürs neue Einfache. (...) Höchste Zeit also für Dekomplexion auf ein Weltverhältnis, das jeder wieder in Totalität wahrnehmen, erleben und genießen kann, in Unmittelbarkeit.»¹⁶ Blumenberg begründet die neue Mythenfreundlichkeit vor allem so: Angesichts der Allmacht und der Tyrannei des einen jüdisch-christlichen Gottes bzw. des einen Logos sowie der von beiden legitimierten Unfreiheit im Leben und Zusammenleben der Menschen kann in der Wirklichkeit des Zwangs und Schreckens nur noch der Polytheismus der vielen Götter Freiräume und Oasen der Freiheit und des Glücks eröffnen. Die Philosophie muß bei den letzten Fragen der Menschen scheitern. «Absolute Metaphern» und der Mythos jedoch «beantworten» jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen.¹⁷ Um die letzten Fragen des Menschen beantworten zu können, muß man «das eigene Leben wie von einem Standpunkt jenseits seiner selbst her (...) betrachten.» Vernunft, Philosophie, Dialog sind dazu nicht in der Lage. «Nur der Mythos kann diese Außenpunkte gewähren. (...) Der Mythos löst die Aporie des Logos auf.»¹⁸

Der Oasen der Freiheit und des Glücks eröffnende Mythos ist für Blumenberg «imaginative Ausschweifung anthropomorpher Aneignung der Welt und theomorpher Steigerung des Menschen.» Durch Mythologie können «die Enttäuschungen und Verluste rationaler Sachbewältigung kompensiert oder gar rückgängig gemacht werden». – Monotheismus und Bilderverbot «ist die eigentliche und strikte Gegenposition zu aller Mythologie und ihrer Leichtigkeit».¹⁹

Der distanzierte, ästhetische Umgang mit dem Mythos kann nach Blumenberg das «rückgängig machen», was in der abendländischen Geschichte durch das «Selbstverständnis der Philosophie», durch «Wissenschaftlichkeit», «Metaphysik», «Theologisierung» und «Aufklärung» unterdrückt worden ist. «Der biblische Monotheismus ebenso (...) wie die antike Metaphysik als

Vorbereitung des scholastischen Verfahrens, jenem Monotheismus systematische Struktur zu geben», haben den Polytheismus wegen seiner Freiheit dämonisiert oder wegen seiner Irrationalität denunziert.

Unaufhebbarer Gegensatz

Die neuen Arbeiten an Mythen, auch die von Blumenberg, sind für mich eine Problemanzeige. Aus der Perspektive einer negativen Theologie diesseits von Entmythologisierung und Remythologisierung kann man zu Sprechversuchen über den namenlosen Gott dies sagen: Negative Theologie arbeitet wie in der Geschichte so auch heute in differenzierter Weise mit sehr verschiedenen sprachlichen Mitteln: auch mit Metaphern und Symbolen, mit Geschichten, Meditationen und Reflexionen. Blumenberg selbst formuliert den entscheidenden Gegensatz zwischen der Mythologie und Sprechversuchen der negativen Theologie sehr genau so: Bei der Arbeit am Mythos gehe es, ich wiederhole noch einmal, um die «imaginative Ausschweifung anthropomorpher Aneignung der Welt und theomorpher Steigerung des Menschen».²⁰ Der biblische Monotheismus und das biblische Bilderverbot sind dabei «die eigentliche und strikte Gegenposition zu aller Mythologie und ihrer Leichtigkeit, mit der unfixierten Gestalt und Geschichte des Gottes und der Götter umzugehen. Nicht von ungefähr geht Mythologie in Dichtung über.»²¹ Levinas sieht den Gegensatz von Mythos und Monotheismus genauso, entscheidet sich deshalb jedoch im Gegensatz zu Blumenberg für den Monotheismus und kritisiert die alten und neuen Mythologien: «Das mache ich nicht mit. Bibel und Talmud, Prophetie und kritische Vernunft bedeuten gerade den Bruch mit den Mythologien.»²² Deshalb plädiert Levinas auch gegen «die poetische Sprache» von Ricœur und dessen «Denken über Symbole». Er entscheidet sich für den «strengen Monotheismus» und für ein Denken «zwischen Tora und Diskurs, (...) das «älter» ist als das von poetischer Phantasie lebende Denken».²³

In dem 1997 postum erschienenen Buch von Blumenberg «Die Vollzähligkeit der Sterne», an dem der Autor die letzten dreißig Jahre vor seinem Tod gearbeitet hat, beschreibt er wie Epikur die Situation des Menschen, nachdem die mythischen Götter des Olymp aus der Welt der Menschen in die Intermundien deniert sind und sie in das Leben der Menschen nicht mehr eingreifen können. Der Mensch ist für Blumenberg ein zufällig entstandenes und vergehendes Evolutionsprodukt und im ganzen Kosmos allein, ein Wesen, das seine Situation mit Hilfe der Phantasie durch anthropomorphe Aneignungen der Welt und theomorphe Steigerungen bewältigen muß. Seine These lautet: Nachdem schon das biblische Bilderverbot, die negative Theologie und die Aufklärung Gott ohne Anthropomorphismus «auf das Minimum zu reduzieren befahl»²⁴, muß heute der Mensch ohne die Fiktion Gottes mit einem «neuen Anthropomorphismus» seine «kosmische Einsamkeitsangst» bewältigen. Hierbei wird «nicht mehr (wie in der negativen Theologie) die Sprache der Negation, sondern die des Als ob gesprochen, z.B. wie erstmals in Epikurs Garten: Handle so, als ob Epikur dir zusähe.»

Ich weiß natürlich: Heute sind in den Wissenschaften, in den öffentlichen Medien, in vielen Gemeinden und kirchlichen Akademien Mythenfreundlichkeit, Ästhetik, Poesie, Mystik, fernöstliche Meditation und die Suche nach einer «höheren» Wirklichkeit «in», die angeblich der Vernunft und dem kritischen und selbstkritischen Denken unzugänglich sind. Wie andere irritiert jedoch auch mich, wenn Theologen mit Berufung auf Blumenberg, Hübner und andere ohne Differenzierung an und mit My-

¹³ S. hierzu J.B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur «geistigen Situation der Zeit», in: J.B. Metz u.a., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, S. 76–92.

¹⁴ Zu den sachlichen und geschichtlichen Voraussetzungen und Zielen der neuen entgrenzten Mythen und ihren sehr verschiedenen harmlosen und gefährlichen Formen s. die Ausführungen in: W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, Grundkurs. Religionsphilosophie, a.a.O., S. 66–75, S. 192–205. Zur Kritik an Blumenberg s. W. Oelmüller, Sprache zwischen Wissenschaft und Mythos, in: W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, V. Steenblock, Diskurs: Sprache, Philosophische Arbeitsbücher 8, UTB 1615, Paderborn u.a. 1991, S. 9–61, vor allem S. 47–51; s. ferner IU. Dalfert. Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis. Gott und «Die philosophische Erregung dieses Jahrhunderts», in: M.M. Olivetti, Hrsg., Philosophie de la religion entre éthique et ontologie, a.a.O., S. 134–162.

¹⁵ H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979.

¹⁶ H. Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986, S. 55–56

¹⁷ H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Sonderdruck aus Archiv für Begriffsgeschichte, Band 9, Bonn 1960, S. 19.

¹⁸ H. Blumenberg, Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. 1989, S. 112.

¹⁹ H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos (1971), in: M. Fuhrmann, Hrsg., Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, Poetik und Hermeneutik IV, München 1971, S. 11–66, hier: S. 14–17.

²⁰ H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, a.a.O., S. 14.

²¹ Ebd. S. 17.

²² E. Levinas, Jenseits des Buchstabens, a.a.O., S. 87.

²³ Ebd. S. 132.

²⁴ H. Blumenberg, Die Vollzähligkeit der Sterne, Frankfurt a.M. 1997, S. 138, 144.

then arbeiten und dabei einfach erklären: Der Mythos und die Dichtung allein können heute im Vergleich mit der Vernunft höhere Dimensionen der Wirklichkeit erschließen. Ja, von daher ergeben sich ganz andere Möglichkeiten der Heilung und Trö-

stung. Nach meinen Erfahrungen mit älteren und jüngeren Menschen, mit religiösen und nichtreligiösen, auch bei der Weiterbildung von Studenten und Lehrern in West- und Ostdeutschland, bestreite ich dies. *Willi Oelmüller, Münster, Westf.*

Diakonat – ein Amt für Frauen in der Kirche

Seitdem durch das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. «*Ordinatio sacerdotalis*» (1994) und durch das bald darauf folgende Responsum der Glaubenskongregation (1995) seitens der vatikanischen Kirchenleitung der Forderung nach Frauenordination eine definitive Absage erteilt wurde, konzentrieren sich die innerkirchlichen Bewegungen, die um eine Reform der inferioren Stellung der Frau bemüht sind, zunehmend auf den *Diakonat der Frau*, um zumindest an dieser Stelle einen Fortschritt für Frauen in der Kirche zu erreichen.

Aber auch unabhängig von diesen amtskirchlichen Entscheidungen gegen die Frauenordination hat es weltweit zahlreiche Initiativen und Voten für die Öffnung des Diakonats für Frauen gegeben, bereits vor und während des 2. Vatikanischen Konzils und besonders in der nachkonziliaren Phase bis heute.¹

Im vergangenen Jahr (1997) gab es besonders bedeutende Bestrebungen auf diesem Gebiet, die in der Öffentlichkeit eine große Resonanz hervorriefen: So fand vom 1. bis zum 4. April 1997 zum Thema Diakonat der Frau ein großer Fachkongreß in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart statt, an dem etwa 300 Frauen und Männer aus dem In- und Ausland teilnahmen. Inzwischen liegt auch eine Dokumentation dieses bedeutenden Kongresses vor; das Buch, dessen Titel identisch ist mit dem Kongreßthema: «Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?»², enthält alle auf dem Kongreß gehaltenen Referate und Statements sowie die Schlußresolution, ferner die Diskussionsergebnisse aus den Arbeitskreisen. Als wertvolle Ergänzung kommt noch ein Anhang hinzu; er bietet einen ausführlichen Überblick über Initiativen zugunsten des Diakonats der Frau vor und nach dem 2. Vatikanischen Konzil (62 Seiten!), darüber hinaus wichtige historische Quellentexte aus der frühen Kirche, dem Mittelalter und der Neuzeit zum Diakonat der Frau und zur Stellung der Frau in der Kirche allgemein. Eine Literaturliste vom vertieften Studium der Thematik rundet das Werk ab, das auch sehr gut als Werk- und Arbeitsbuch geeignet ist. Die Referate und Statements beleuchten soziologische, theologische, kirchenrechtliche und pastorale Implikationen der Einführung des Diakoninnenamtes.

Ohne den Inhalt der Beiträge im einzelnen vorstellen zu wollen, wird sich die folgende Darstellung auf wesentliche thematische Konfliktpunkte in den Referaten sowie auf offene Fragen und Probleme konzentrieren, die bereits auf dem Kongreß aufbrachen.

Gegensätzliche Bewertungen der historischen Quellen

Am augenfälligsten ist wohl der Gegensatz, der bei der Bewertung der historischen Quellen über das Diakoninnenamt auftritt. Zwei Referate widmen sich dieser Thematik: «Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition des ersten Jahrtausend» (Ref. Anne Jensen, S. 33–52) und «Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen» (Ref. Hans Jorissen, S. 86–97). Aus der Vorbemerkung des letzteren Referates geht hervor, daß H. Jorissen auf dem Kongreß die undankbare Aufgabe übernommen hatte, «eine Position vorzustellen», die er – «zumindest in ihren Konsequenzen» – persönlich nicht vertritt, sondern im Hinblick darauf, daß wissenschaftliche Arbeit nicht

auf eine «unvoreingenommene Darstellung abweichender Auffassungen» verzichten kann (86). So stellt er im wesentlichen die Auffassungen von A.G. Martimort³ und von M. Hauke⁴ über den weiblichen Diakonat dar – Theologen, die übrigens beide der Einladung seitens der Veranstalter des Kongresses nicht nachgekommen waren.

Jorissen geht davon aus, daß durch das Apostolische Schreiben «*Ordinatio sacerdotalis*» (1994) über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe und die entsprechende offizielle Erklärung der Glaubenskongregation hierzu «die Frage nach der Möglichkeit eines sakramentalen Frauendiakonats in entscheidender Weise» negativ präjudiziert sei (86). Die Begründung dafür sieht er in der durch die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils (LG 28,1) bestätigten *Einheit des Ordo*, d.h. daß die drei Weihestufen des Episkopats, Presbyterats und Diakonats zwar «je eigene, aber nicht isolierte, sondern in innerer Beziehung zueinander stehende Ausprägungen des *einen* (in seiner Fülle bischöflichen; vgl. LG 26,1) Amtes» seien, «in dem sich in sakramentaler Weise die drei konstitutiven, gleichwesentlichen Grundvollzüge der Kirche verdichten: Martyria, Leiturgia, Diakonia...» (87).

Auch der Traditionsbefund über das historische Diakoninnenamt weist nach Jorissen (unter Berufung auf Martimort) in die gleiche Richtung: Die Geschichte biete «keine solide Basis für einen sakramentalen Diakonat der Frau» (95); denn «auch da, wo die Weihe von Diakoninnen unter Handauflegung und Epiklese analog zur Diakonenweihe gestaltet» sei, «erlauben die historischen Befunde es nicht, von einer Gleichrangigkeit beider Ordinationen zu sprechen». Der die Diakonin im Gegensatz zum Diakon – betreffende Ausschluß «von jeglichem Altardienst, von der öffentlichen Ausübung des Verkündigungsdienstes und von der feierlichen Taufspendung» seien eindeutig «im Ausschluß der Frau vom Amtspriestertum» begründet (94). Nach Jorissen läßt sich «die Sakramentalität (im heutigen dogmatischen Verständnis) eines eigenständigen Diakonats *ohne inneren*, in der Diakonatsweihe begründeten *Bezug* zum bischöflich-priesterlichen Amt» *nicht* historisch stützen. Dementsprechend zieht Jorissen folgende Schlußfolgerung: «Die Möglichkeit eines sakramentalen Frauendiakonats steht und fällt mit der Möglichkeit des Frauenpriestertums» (95).

Eine durchgreifende Lösung des Problems Frau und Weiheämter erwartet Jorissen – und darin unterscheidet er sich grundlegend von den Autoren Marimort und Hauke u.a. – vom Zugang der Frau zum Priesteramt, und dies trotz «*Ordinatio sacerdotalis*» als «*nicht* unfehlbarer Äußerung des Lehramtes»; dieser Weg fordere zwar «Mut und Ausdauer», sei aber «ein Weg, der die Mühen lohnt» (96).

In der Interpretation und Wertung der historischen Quellen über das «Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition des ersten Jahrtausend» kommt A. Jensen zu weitgehend anderen Ergebnissen als Jorissen. Unter Berufung auf den orthodoxen Theologen Evangelos Theodorou⁵ hebt sie – gegen Martimort u.a. – den sakramentalen Charakter der Diakoninnenordination hervor (48). Es handele sich dabei zweifellos um eine höhere Weihe. «Die Diakonin war wirklich ein weiblicher Diakon; ihre Weihe unterschied sich nur unwesentlich von der ihres männlichen Kollegen.» Der Ritus ihrer Weihe bleibe allerdings in bezug auf «die Nähe zum Altar und zu den eucharistischen Gaben von Brot und

¹Nähere Angaben dazu: Dokumentation «Diakonat» (Anm. 2) S. 304–366.

²Herausgeber/innen dieser Dokumentation (im folgenden: Diakonat), die im Schwabenverlag, Ostfildern, im September 1997 erschien, sind: Peter Hünemann, Albert Biesinger, Marianne Heimbach-Steins, Anne Jensen.

³Literaturangabe: Diakonat S. 96 Anm. 5

⁴Literaturangabe: Diakonat S. 96 Anm. 6

⁵Literaturangabe: Diakonat S. 51 Anm. 4

Wein» hinter der des Diakons zurück (49). Im Blick auf die heutige Zeit warnt A. Jensen jedoch davor, das frühchristliche Diakoninnenamt einfach zu imitieren: «Es wäre ein grundsätzlicher methodischer Fehler, geschichtliche Fakten als eine Art Norm zu verstehen.» (34) Als gangbaren Weg in der derzeitigen kirchenpolitischen Situation schlägt sie vor, den ständigen Diakoniat als «eigenständiges Amt wieder aufzuwerten». Auf diese Weise sei es «möglich, den Diakoniat für Frauen anzustreben, ohne dabei notwendig das Priesteramt mitzumeinen». (50)

P. Hünermanns kultur- und dogmengeschichtliche Sicht

Dieses Vorgehen wurde ebenfalls von zahlreichen Referentinnen und Referenten auf dem Kongreß befürwortet. Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Peter Hünermann. Was bei den Referenten Jorissen und Jensen außer acht bleibt, nämlich die soziokulturelle Einordnung der historischen Belege über das Diakoninnenamt, wird von Hünermann mit Recht ausführlich vorgenommen; denn «bei der Beurteilung der historischen Daten und der theologischen Argumente» gilt es «sorgfältig zu unterscheiden, welche Fakten und Begründungen auf kultur- und sozialgeschichtliche Anschauungen zurückgehen, die in einem gleichsam selbstverständlichen Patriarchalismus wurzeln, und wo sich dogmatisch relevante Gründe ergeben» (103). Als Beispiel bzw. «Leitsätze kirchlicher Praxis», die im genannten Patriarchalismus wurzeln, nennt und belegt Hünermann: 1. den Ausschluß der Frauen vom Altardienst (109f.), der auf die Orientierung der frühen Kirche «am Alten Testament und der jüdischen Sakralordnung» zurückzuführen ist, und – in Verbindung damit – auf «die Reinheitsvorstellungen der Spätantike und des Mittelalters», wodurch Frauen aus der Liturgie ausgegrenzt wurden; 2. den Ausschluß von Frauen vom öffentlichen Lehren und Leiten in der Kirche (111–113). Das Ergebnis lautet daher nach Hünermann: Die Diakoninnen in der Ostkirche wurden mit demselben Amt betraut wie ihre männlichen Kollegen, wiewohl sie in ihrem Tätigkeitsbereich – aufgrund der genannten soziokulturellen Faktoren – erheblich eingeschränkt waren. (114)

Nicht nur vom Historischen her sucht Hünermann die Einwände gegen einen sakramentalen Diakoniat zu widerlegen, sondern auch vom Dogmengeschichtlichen her. Er entwickelt ein «neues» Modell der Einheit des Ordo, das auf einer Analyse der «patristischen Weiheformulare» fußt. Danach «werden die verschiedenen Ämter in der Kirche nach ihren Funktionen differenziert benannt und dargestellt»; eine «förmliche Theologie von der Einheit des Amtes» sei in der alten Kirche nicht feststellbar (115). Die im Mittelalter entwickelte Konzeption von der Einheit des Ordo, in dem die verschiedenen Dienste zusammengefaßt wurden, wurde im Dekret «Sacramentum ordinis» des Trienter Konzils offiziell übernommen, sei aber durch das 2. Vatikanische Konzil korrigiert worden, indem ausdrücklich von «verschiedenen Diensten» in der Kirche gesprochen werde, wobei deren Zielbestimmung nicht – wie noch im Trienter Konzil – «einfach in der ... Vollmacht zur Eucharistie festgemacht» werde. Ihr gemeinsames Ziel sei vielmehr der Heildienst an den Gläubigen. (116f.)

Hünermann sieht das Prinzip der Einheit der in sich unterschiedlichen Dienste – im Unterschied zu Jorissen – in ihrem gemeinsamen Grund: der Zuwendung und Gnade des dreifaltigen Gottes – sowie in ihrem gemeinsamen Ziel: dem Heil der Menschen. (119f.) Auf diese Weise widerlegt er die von der Einheit des Ordo (im Tridentinischen Sinn) ausgehende Argumentation, die schlußfolgert: «Frauen können nicht zum Bischofsamt und Presbyteramt zugelassen werden. Also können sie auch nicht zum Diakoniat zugelassen werden.» (115)

Die Frage nach dem Profil eines Diakoninnenamtes

Einen weiteren thematischen Schwerpunkt – in pastoraltheologischer Sicht – bildet die Frage nach dem *Profil* eines künftigen

Diakoninnenamtes. Mit dieser Thematik verbinden sich zugleich auch kritische Anfragen, die sich auf den Zusammenhang zwischen der diakonischen Dimension dieses Amtes und der traditionellen Frauenrolle beziehen.

Von den drei Grundvollzügen der christlichen Gemeinde her (Martyria, Leiturgia, Diakonia) wird das inhaltliche Profil des Diakoninnenamtes entwickelt. Wiewohl die verschiedenen Ämter alle in ihrer Weise an diesen drei Grundvollzügen teilhaben und sie repräsentieren, wird die Diakonia gewissermaßen als Wesenskern des Diakonats charakterisiert. Bernd Jochen Hilberath betont: «Der Diakoniat ist kein Durchgangsstadium zum Presbyterat, ... keine Ersatzfunktion bei der Liturgie, sondern ein eigenständiger Dienst, näher beim sozialarbeiterisch-caritativen Aufgabenfeld als beim liturgisch-katechetischen.» (216) Diakone/Diakoninnen sollten die «diakonische Grundfunktion der Gemeinde» präsent machen und präsent halten (Albert Biesinger, 65). In der Person der Diakonin und des Diakons werde der Auftrag, die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit zu realisieren, «gleichsam als Verpflichtung (aller Christinnen und Christen) personalisiert» und trete «in deren Person der Gemeinde gegenüber... Die Diakoninnen und Diakone könnten die Christen motivieren, «diese Sendung als eigene zu erkennen.» (71) Mit dem Amt des Ständigen Diakonats habe die Kirche des 2. Vatikanischen Konzils zu einem ihrer Ursprünge zurückgefunden, «nämlich zu Jesus Christus als dem Diener und Tröster der Menschen» (70). In der Ausübung des durch sakramentale Ordination übertragenen Diakonats ereigne sich Repräsentation Christi als des Dieners aller auf der amtlichen Ebene. Den Vertretern einer bestimmten symbolistischen Theologie, «welche Frauen vom ordinierten Amt ausschließen wollen», da sie Christus angeblich nicht als «Herrn und Haupt der Kirche» repräsentieren könnten, hält Hilberath entgegen, «daß die Repräsentation Christi als des Dieners aller geschlechtsunspezifisch» sei. Und da es beim diakonischen Handeln wesent-



Université de Fribourg Suisse
Universität Freiburg Schweiz

Ausschreibung

An der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz ist der zweisprachige Lehrstuhl für Geschichte der Alten Kirche – Patristik vakant. Es wird eine

Assoziierte Professor

ausgeschrieben.

Voraussetzungen:

- Doktorat und, wenn möglich, Habilitation oder gleichwertige Leistungen im Fach Geschichte der Alten Kirche – Patristik.
- Umfassende Vertretung des Faches in Lehre und Forschung, Schwerpunktsetzung im Bereich griechische Patristik. Das Pflichtenheft sieht ebenso den Unterricht in einer oder zwei orientalischen Sprachen vor (syrisch-koptisch).
- Fähigkeit, in deutscher und französischer Sprache zu unterrichten.
- Pädagogische und didaktische Fähigkeiten.
- Fähigkeit, die theologische Dimension des Faches zu reflektieren und in das Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen einzutreten.
- Bereitschaft zur Zusammenarbeit in Lehre und Forschung innerhalb der Universität und darüber hinaus.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen (Curriculum vitae; Publikationsliste mit Belegexemplaren, Zeugnisse) sind bis zum **31. März 1998** zu richten an den

**Dekan der Theologischen Fakultät,
Universität Miséricorde, CH-1700 Fribourg**

lich darauf ankomme, daß es den Menschen konkret erreiche, erscheine der «Ausschluß der Frau geradezu als Beeinträchtigung des diakonalen Grundvollzugs der Gemeinde Jesu Christi» (217).

Das Für und Wider bezüglich der weiblichen Geschlechterrolle

Im Hinblick auf die diakonale Ausprägung des Diakonenamtes werden allerdings auch deutliche Bedenken angemeldet, die sich so zusammenfassen lassen: Besteht nicht die Gefahr, daß ein weiblicher Diakonats die traditionelle weibliche Geschlechterrolle (als Dienstleistung) noch verstärkt? Eva Maria Dannebaum bejaht diese Frage: «Ein Amt, dem der Zugang zur höheren Leitungsverantwortung verschlossen ist, bleibt soziologisch hinter den gesellschaftlichen Rollenveränderungen von Frauen in den Lebensbereichen Arbeit, Bildung, Familie zurück und verfestigt eher das traditionelle Frauenbild.» (161)

Für diese Problematik zeigen aber auch diejenigen Referentinnen, die den Diakonats der Frau – aus pastoraltheologischer Sicht – sehr befürworten, eine große Sensibilität. Mehrfach wird daher betont, daß sowohl die Ausgangsbedingungen für die konkrete Gestaltung des Diakoninnenamtes als auch die Ausbildung dafür für Männer und Frauen grundsätzlich gleich ausgerichtet sein sollten; nur so werde die Gleichbewertung von Diakonen und Diakoninnen im Dienst der Gemeinde gewährleistet. (Benedikta Hintersberger, S. 248; Marlies Mittler-Holzem, S. 285f.) «Es widerspricht der Vielfalt der Charismen, unterschiedlichen Lebensformen und Lebenswelten, Fähigkeiten und Biographien von Frauen, aufgrund von festgelegten Rollen und Verhaltensmustern allgemein frauenspezifische Aufgabenbereiche und Dienste für den Frauendiakonats vorzusehen bzw. zu erwarten. Von vornherein sind deshalb genug Freiräume für einen kreativen Entfaltungsprozeß der je eigenen Charismen und Begabungen zu eröffnen.» (B. Hintersberger, S. 248 u. 257) «Die Überlegungen zu einer Spiritualität der Diakonin müssen also berücksichtigen, daß die Diakonie von Frauen aufgrund ihrer sozialisationsbedingten Disponiertheit stärker der Ausnutzung ausgesetzt ist»; denn die «geschlechtsspezifische Arbeitsteilung» sei noch als «geschlechtshierarchisch» anzusehen (Andrea Tafferner, S. 267).

Trotz all dieser schwerwiegenden Bedenken und Gefahren, die mit der Einführung eines weiblichen Diakonats assoziiert werden, überwiegt in den Referaten und Statements die positive Einschätzung dieser Reform im Hinblick auf die Zukunft der Kirche und auf die Stellung der Frau: «Mit den Mustern des Zusammenarbeitens von Männern und Frauen» – so die «hoffnungsvolle Erwartung» – werden sich auch «Muster von Macht, Leitung, Dienst, Spiritualität, Pastoral, Sprache, ... verändern», so daß sich «die Ämterstrukturen in unserer Kirche stärker zu communio-Strukturen entwickeln». (Hintersberger, S. 248)

Darüber hinaus wird vom weiblichen Diakonats eine spezifische Förderung von Frauen erhofft, durchaus im Sinne einer geistlichen Emanzipation von einseitig männlicher Pastoral, indem die künftige Diakonin «zwar in begrenzter, aber doch stellvertretender Weise Erfahrungen von Frauen repräsentiert»; so könne sie dazu beitragen, «den religiösen Schatz der einen Hälfte der Menschheit sichtbar zu machen, dessen Licht bisher unter den Scheffel gestellt ist». (Tafferner, S. 269) Eine feministisch geprägte Spiritualität der Diakonin werde durch die «Reflexion über die Diskriminierung von Frauen im Licht des Glaubens zu befreienden Impulsen» führen. In dieser Hinsicht sei der spezielle Dienst an den Frauen, der auch das frühkirchliche Diakoninnenamt – allerdings aus einer anderen soziokulturellen Situation heraus – kennzeichnete, «heute keineswegs überholt, sondern vielmehr ein wichtiges pastorales Argument für den Diakonats von Frauen». Nach A. Tafferner verweisen «Erfahrungen aus der Praxis auf die Bedeutung gleichgeschlechtlicher Vertrauenspersonen in vielen Situationen». Die Diakonin könne «aus der Gewißheit der Liebe Gottes heraus», die sie selbst erfahren habe, «zu einer wichtigen Glaubenszeugin nicht nur, aber sicher gerade für Frau-

en» sein, «die in Not, Leid und Konflikten zu Gottesvertrauen und neuer Lebenskraft finden» sollten. (270)

Zur Resolution am Schluß des Kongresses

Gewissermaßen als geistiger Ertrag aller Referate, Statements und Diskussionen stand am Abschluß des Kongresses eine «Resolution für die Verwirklichung des Diakonats der Frau» (138–140), die nicht nur an die deutschen Bischöfe gerichtet wurde, sondern darüber hinaus «an die katholischen Organisationen und Bewegungen» sowie «an die Gemeinden», an «alle engagierten Christinnen und Christen». Der Text dieser wohlüberlegten Erklärung zeigt unübersehbar, daß eine deutliche Diskrepanz bzw. ein Gefälle zwischen der theologischen Begründung und dem Votum für die Ordination von Frauen zu Diakoninnen besteht – eine Beobachtung, die auch für zahlreiche Ausführungen in den einzelnen Referaten zutrifft. Während nämlich in der theologischen Argumentation betont wird, daß «die moderne gesellschaftliche Entwicklung die geschlechtsspezifische Unterordnung der Frau als unvereinbar mit der gleichen Würde von Mann und Frau erwiesen hat»; daß die Kirche ebendarin «ein Zeichen der Zeit» erkannt hat und ein «Wirken des Geistes», das die Kirche «in ihrer eigenen Sozialgestalt» und «um der Glaubwürdigkeit der Heilssendung willen» ... zur «Umkehr herausfordert», erscheint das Votum des Kongresses demgegenüber doch sehr bescheiden. Es lautet: «Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ersuchen die Bischöfe nachdrücklich, ihre unvertretbare Eigenverantwortung in ihren Diözesen wahrzunehmen und beim Apostolischen Stuhl ein Indult zu erwirken, das die Ordination von Frauen zu Diakoninnen in ihren Diözesen ermöglicht.»

Der überwiegenden Mehrheit der Kongreßteilnehmer/innen erschien dennoch dieses bescheidene Vorgehen, beim Apostolischen Stuhl eine solche Ausnahmeregelung von dem allgemeinen Gesetz, das Frauen grundsätzlich von der Ordination ausschließt (c. 1024 CIC/1983), zu beantragen, als geeigneter Weg, nicht zuletzt wohl angesichts der gegenwärtigen kirchenpolitischen Situation. Dabei folgte der Kongreß den Vorschlägen der Canon Law Society of America, die sich bereits 1995 in einer umfangreichen Untersuchung⁶ über den Diakonats der Frau aus kirchenrechtlicher Sicht für diesen Weg ausgesprochen hatte.

Für die Beschränkung auf den Diakonats der Frau lieferten die Referentinnen und Referenten mehrfach direkt oder indirekt Begründungen und Rechtfertigungen: «Es stellt sich die Frage, ob nicht die Argumente gegen das Priestertum der Frau eben die sind, die auch gegen deren Diakonats angebracht werden ... aber ... ich fordere nüchtern und deutlich ein, daß endlich das Mögliche getan wird.» (Hanna-Renate Laurien, S. 133). «In dieser Situation scheint die Öffnung des Diakonats für Frauen ein unentbehrlicher Schritt zu sein. Mit der Wiedereinführung des Diakonats könnte man der geschwisterlichen Kirche ein Stück weit näher kommen, ohne daß dazu Neuerungen an der Tradition nötig wären. Man würde eine alte kirchliche Tradition wiederbeleben.» (Regina Radlbeck-Ossmann, S. 244) Wenngleich nach P. Hünermann die Zulassung von Frauen zum Diakonats «ein entscheidendes, weithin sichtbares Signal» wäre, «daß die Kirche ihre Einsichten (bezüglich eines von der Sünde befreiten Geschlechterverhältnisses, Erg. d.V.) auch in ihrer Ämter- und Leitungsstruktur zu realisieren beginnt», so ist er sich – zusammen mit den Kongreßteilnehmerinnen und -teilnehmern – doch bewußt, daß die Frage nach der Zulassung zu diesem Amt «nur ein Moment in der gegenwärtig anstehenden Neuordnung und Profilierung der pastoralen Dienste darstellt», wozu eben auch die nach dem Konzil entstandenen neuen pastoralen Dienste (z.B. Gemeindereferentinnen und -referenten, Pastoralreferentinnen und -referenten) gehören (11f.).

⁶The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate (Washington DC, 1995); nähere Ausführungen dazu: L. Blyskal, Über die kirchenrechtlichen Mittel zur Veränderung der gegenwärtigen Praxis, nur Männer zu Ständigen Diakonen zu weihen, in: Diakonats S. 236–242.

Nach diesen vielfältigen Anstrengungen auf wissenschaftlichem Gebiet zur Klärung der historischen, dogmatischen, kirchenrechtlichen und pastoraltheologischen Grundlagen eines Diakonats der Frau sowie nach den dringenden, vor allem an die Bischöfe gerichteten Appellen bleibt am Schluß die entscheidende Frage, ob und wie die vatikanische Kirchenleitung darauf reagieren wird. Im Unterschied zum Priesteramt der Frau hat sie sich bislang nicht zum Diakonats der Frau geäußert, obwohl zahlreiche Voten aus verschiedenen Ländern dafür an den Vatikan gerichtet wurden. Eine mit struktureller Gewalt aufrecht erhaltene Einsichtsverweigerung, trotz vorliegender wissenschaftlicher Ergebnisse, vor allem aber das Faktum, daß Männer der Kirche sich anmaßen, die Grenzen für das Wirken von Frauen in der Kirche eigenmächtig festzusetzen, bilden das eigentliche Problem. So können die deprimierenden Erfahrungen, die Frauen in den vergangenen Jahrzehnten mit dieser Kirchenleitung immer wieder machen mußten; keineswegs zu der Hoffnung Anlaß geben, daß eine teilkirchliche Außerkraftsetzung des Gesetzes, das die Frauen von der Ordination ausschließt, im Hinblick auf den Diakonats bald genehmigt wird, geschweige denn, daß der Diakonats der Frau generell bald wieder eingeführt würde.

Angesichts dieser Situation erscheint es notwendig, nicht nur die Forderung nach dem Diakonats der Frau stets präsent zu halten, sondern bereits jetzt konkrete Vorbereitungen für die Öffnung dieses Amtes zu treffen.⁷ Darüber hinaus ist es aber dringend und unverzichtbar, mit allen Kräften an der *generellen Überwindung der schweren Diskriminierung der Frauen und damit ihres Ausschlusses von allen Weiheämtern in der katholischen Kirche*

⁷Dies ist die Absicht des «Netzwerkes Diakonats der Frau», das unmittelbar im Anschluß an den Stuttgarter Kongreß als bundesweiter Verein von Frauen und Männern gegründet wurde: die Einführung des sakramentalen Ständigen Diakonats für Frauen sowie die Ermöglichung einer Ausbildung von berufenen Frauen zu Diakoninnen gehören zu den Hauptzielen des Vereins (Kontaktadresse: Netzwerk Diakonats der Frau, c/o Katholischer deutscher Frauenbund, Mauritz-Lindenweg 65, D-48268 Münster).

Ein notwendiges Samenkorn

Das Jüdische Museum in München

Mitten im pulsierenden Treiben der bayerischen Metropole liegt es, das kleine Jüdische Museum im oberen Stockwerk des Hauses an der Maximilianstraße 36. Das Klirren der Gläser aus der Bar nebenan geht fast unter im Lärm der Autos, die über den Thomas-Wimmer-Ring fahren, das Hotel «Vier Jahreszeiten/Kempinski» steht zwei Katzensprünge entfernt – gleich gegenüber den Münchner Kammerspielen –, und die Herrlichkeiten der Modeschöpfer Versace und Gucci breiten sich in den Schaufenstern an der Edelmeile der City aus. Fast etwas fremd scheint sich in solcher Umgebung ein Jüdisches Museum auszunehmen. Dabei ist München vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs die drittgrößte jüdische Gemeinde Deutschlands, nach Berlin und Frankfurt, gewesen. Und Dachau ist nahe.

Im Alleingang

Ja, man hat das jüdische München vergessen, hat die bayerische Hauptstadt allzu rasch mit katholischer Feierlichkeit und Hofbräuhaus-Seligkeit gleichgesetzt. Selbst in der Publikation «Jüdische Lebenswelten», dem Katalog zur gleichnamigen Ausstellung anlässlich der Berliner Festspiele 1991, fehlt München als jüdischer Lebensraum. Leicht hätte es geschehen können, daß alle Spuren des jüdischen Münchens verschwunden wären, gäbe es nicht einen Menschen wie *Richard Grimm*. Soll man in ihm den Idealisten, den Einzelkämpfer sehen – oder gar einen der modernen 36 Gerechten? Er hat weder Familie, noch eine eigene Wohnung oder gar ein Auto, dafür eine Vielzahl von Ideen. Der nichtjüdische Bayer mit dem Jahrgang 1945 hat «die Gnade der späten Geburt» für einmal segensreich zu nutzen gewußt, in-

zu arbeiten; lassen sich doch vom Ganzen her Detailprobleme (z.B. die Öffnung des Diakonats für Frauen) erfahrungsgemäß leichter lösen als umgekehrt.

Soviel steht fest: Die Kirche kann «als sakramentales Zeichen der Liebe Gottes» nur dann für die Welt glaubwürdig sein, wenn sie selber die Frauenfrage grundlegend löst, d.h. wenn das Amt in der Kirche «von unjesuanischer und unerlöster Geschlechterhierarchie» befreit wird (Stefanie Spindel, S. 84), so daß Frauen und Männer daran *gemeinsam* Anteil haben, und zwar an *allen* amtlichen Diensten. Das die Frau zutiefst diskriminierende Gesetz ihres Ausschlusses von der Ordination (c. 1024/CIC) – eine *große Schande* für die ganze Kirche – muß also fallen, nicht zuletzt wegen der geistlichen Berufungen von Frauen, die dadurch noch immer – zum Schaden der Kirche – unterdrückt werden!

Vor mehr als 100 Jahren starb die am 19. Oktober 1997 zur Kirchenlehrerin (Doctor Ecclesiae universalis) erklärte Theresia von Lisieux. Auch sie fühlte die Berufung zum priesterlichen Amt; diesen Beruf – nur wegen ihres Frauseins – nicht ergreifen zu können, bedeutete großes Leid für sie.⁸

Wieviele Generationen von zum Diakonats und Presbyterat berufenen Frauen sollen noch dahinsterven, bis für sie endlich der Tag der Befreiung von unwürdigen Fesseln und Zwängen in der Kirche anbricht?!

Ida Raming, Greven

⁸In einem Brief vom 8.9.1896 schrieb die Heilige: «Ich fühle mich zum Priester berufen. O Jesus, ... mit welcher Liebe würde ich Dich in Händen halten! ... Mit welcher Liebe würde ich Dich den Gläubigen geben! ... Trotz meiner Kleinheit möchte ich den Menschen Licht bringen wie die Propheten und Kirchenlehrer es taten. Ich fühle mich zum Apostel berufen. Ich wollte um die ganze Welt reisen, um Deinen Namen zu verkünden.» (Übers. von Josefa Theresia Münch, nach: Story of a Soul. The Autobiography of St. Therese of Lisieux. A new translation from the original Manuscripts by John Clarke, ICS Publications, Washington, D.C., 1975.) Nach dem Zeugnis ihrer Schwester Celine empfand Theresia die Tatsache, daß sie als Frau nicht Priester sein konnte, immer sehr schmerzlich. (Vgl. dazu: Heilig- und Seligsprechungsakten der hl. Theresia vom Kinde Jesu, hsg. vom Theresianum, Rom 1973, Bd. I, S. 305f.)

dem er 1989 im Alleingang ein Jüdisches Museum für München eingerichtet hat. In zwei Räumen versammelt der Initiator Kultgegenstände, Stiche, Bücher, Postkarten, Zeitungsartikel, die an das Leben und Sterben im jüdischen München – zugleich «Hauptstadt der Bewegung» – erinnern. In zusätzlichen kleinen Wanderausstellungen setzt er Schwerpunkte, so etwa zu *Raoul Wallenberg*, dem schwedischen Diplomaten und Retter von Zehntausenden ungarischen Juden, ferner zu *Varian Fry*, *Teddy Kollek*, zu den Münchner Synagogen (ehemals drei an der Zahl, ferner zahlreiche Bethäuser), zum Shtetl in Rumänien, zum «Fluchtpunkt Shanghai 1938–1945» oder zum sechzigjährigen Jubiläum der Zeitung «Aufbau». Ein Katalog zu den Exponaten existiert nicht, so wenig wie ein Büro.

Richard Grimm sitzt im blaugekachelten Badezimmer, das bis unter die Decke mit Büchern vollgestopft ist, empfängt jeden Besucher freundlich, als ob er auf ihn gewartet hätte, und führt ihn persönlich durch sein Mini-Museum von insgesamt dreißig Quadratmetern Fläche. Mehr als hunderttausend haben inzwischen seine Räume besucht und sich im Gästebuch eingetragen, das Namen aus aller Welt vereinigt, jüdische und nichtjüdische. Eifrig erklärt er, verweist auf die Legenden zu den Ausstellungsstücken – fein säuberlich von Hand in Druckschrift geschrieben – nimmt dazwischen das Telefon ab, das immer wieder klingelt. Der Blick des Besuchers bleibt bei einigen Dokumenten länger hängen, so bei jenem Foto vom März 1933. Einige SA-Leute hetzen einen Mann, dessen Hosenbeine abgeschnitten sind, durch Münchens Straßen. Er muß dabei ein Plakat vor sich hertragen, auf dem die Worte stehen: «Ich werde mich nie wieder bei der Polizei beschweren.» Es handelt sich um einen jüdischen

Anwalt, der ein offensichtliches Unrecht nicht einfach hingenommen, sondern von seinen bürgerlichen Rechten Gebrauch gemacht hat. Aber inzwischen waren aus Nachbarn Juden, das heißt Menschen zweiter Klasse, geworden.

Die Mühlen der Verwaltung

Wie aber ist Richard Grimm zu seinem Lebensengagement gekommen? In den sechziger Jahren arbeitete er einige Zeit als Sekretär für *Hans Lamm*, den späteren Präsidenten der Israelitischen Kultusgemeinde, München. 1966 gründete Grimm den Deutsch-Israelischen Jugend-Kulturkreis und mahnte ein deutsch-jüdisches Kulturzentrum an. Aber Münchens Mühlen mahlen skandalös langsam. Zwar ist seit längerer Zeit die Rede von der repräsentativen Lösung, das heißt der «großen Lösung». Im November 1995 erfolgte auch ein Grundsatzbeschluss des Stadtrats, daß auf dem St.Jakobs-Platz, also in Nachbarschaft zum Stadtmuseum, ein Gemeindezentrum mit Synagoge, Jugendzentrum und koscherem Restaurant gebaut werden kann, zu dem der Neubau eines Jüdischen Museums als städtisches Haus hinzukommen soll. Doch die verschiedenen Stadtreferate – unter anderem Kulturreferat und Planungsreferat – schieben die Initiative immer an die nächstmögliche Stelle weiter, so daß als wahrscheinlicher Zeitpunkt für ein neues Jüdisches Museum auf dem St.Jakobs-Platz beinahe der St.Nimmerleinstag gelten darf. Ist es Zufall, daß gleich in zwei großen Städten Deutschlands, in Berlin und in München, der Streit um die Konzeption eines Jüdischen Museums seit längerer Zeit schwelt? Zwar sind die Gründe in beiden Zentren unterschiedlich, aber verfahren ist die Situation hier wie dort.

Doch inzwischen wagt Richard Grimm wieder einmal die individuelle Initiative. Weil sein kleines Museum mit Platzschwierigkeiten kämpft und auf elementare Möglichkeiten der Infrastruktur verzichten muß, wird er im März 1998 in das «Gartenhaus» im Hof der Maximilianstraße 36 einziehen: einen schmucken Bau mit zwei Vollgeschossen und einem Dachgeschoß, den er gleich aus dem Fenster seines «Büros» aus erblickt. «Ich will ein Zeichen setzen. Keiner kann dann mehr sagen: Wir würden ja etwas beisteuern, aber es gibt kein Haus dafür.» Von Grimms Idee sind viele begeistert, auch Vertreter der Landeshauptstadt München; an ideeller Rückendeckung mangelt es nicht. Nur fehlt von offizieller Seite bisher jede finanzielle Unterstützung bzw. Zusicherung. Die Stadt windet sich in

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, 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 1997:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–
Deutschland: DM 58.– / Studierende DM 40.–
Österreich: öS 430.– / Studierende öS 300.–
Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

In eigener Sache

Liebe Leserin, lieber Leser,
mit dieser Ausgabe eröffnen wir den 62. Jahrgang unserer Zeitschrift. Wir wollen uns weiterhin bemühen, Ihnen gute und lesenswerte Beiträge zu bieten. Den Versand der Rechnungen an all jene, deren Abonnementsperiode mit dem Kalenderjahr zusammenfällt, konnten wir diesmal rechtzeitig durchführen. Und schon wird bezahlt. Für die bereits eingegangenen Zahlungen möchten wir herzlich danken, sie ermöglichen uns weitgehend die Fortführung unserer Publikation.

Danken möchten wir auch für die Zusendung von Adressen möglicher neuer Leserinnen und Leser. Wir sind stets – auch während des Jahres – gerne bereit, Probenummern an interessierte Personen oder Gruppen unverbindlich und kostenlos zu senden.

Auch für Erneuerungen und Bestellungen von Geschenkabonnements möchten wir herzlich danken.

Für Sie und für uns hoffen wir auf ein gutes neues Jahr!

Ihre  ORIENTIERUNG

N.B. ORIENTIERUNG eignet sich als Geschenk nicht nur an Weihnachten

Finanznöten. Wie aber der Einzelkämpfer Grimm den Umbau und Unterhalt des «Gartenhauses» sowie die aufwendige Sicherung der Leihgaben finanziert, wie er die größeren Personalkosten bestreitet, ist noch weitgehend ungeklärt. Zwar wird er von einem Freundeskreis unterstützt wie auch von privaten Leihgebern. Dem Kuratorium gehören so einflußreiche Mitglieder an wie *Teddy Kollek*, *Hildegard Hamm-Brücher* und Münchens Oberbürgermeister *Christian Ude*.

Fruchtbares Netzwerk

Wichtig ist Grimm im Hinblick auf das größere Museum der Themenkreis des jüdischen Alltags: «Es gab nicht nur *Einsteins* und *Feuchtwangers*.» Das «Gartenhaus» soll auch zum Treffpunkt werden, welcher das Verständnis für jüdische Werte weckt und vertieft. Schon jetzt arbeitet Richard Grimm eng mit der «Literaturhandlung» zusammen, deren initiative Leiterin *Rachel Salamander* Literatur zum Judentum in einer Fülle anbietet, die ihrgleichen sucht. Die Literaturhandlung wiederum steht in engem Kontakt mit Universität, Volkshochschule, Literaturhaus und dem *B'nai B'rith*, so daß sich in München ein fruchtbares Netzwerk gebildet hat, welches die Auseinandersetzung um jüdische Geschichte, Literatur, Alltagsform und Spiritualität fördert.

Es bleibt indessen zu hoffen, daß das offizielle München endlich aus seiner «bayerischen Gemütlichkeit» erwacht und Richard Grimms Projekt finanziell mitträgt. Gespräche mit dem Oberbürgermeister *Christian Ude* und dem Kulturreferenten *Siegfried Hummel* in diesen Tagen stimmen Grimm äußerst hoffnungsvoll. Münchens Judentum verdient ein größeres Museum, der Einzelkämpfer endlich auch den notwendigen materiellen Rückhalt. Er hat mit seinem kleinen Jüdischen Museum ein Samenkorn in die Erde gelegt, das fruchtbar, in einem größeren Museum aufgehen soll.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Die Öffnungszeiten des Museums (Maximilianstraße 36): Dienstag und Mittwoch je 14 bis 18 Uhr, Donnerstag 14 bis 20 Uhr und nach telefonischer Vereinbarung, Telefon 89-297453.