



ORIENTIERUNG

Nr. 17 54. Jahrgang Zürich, 15. September 1990

S EIT DEM 2. FEBRUAR 1990 hat Südafrika sein Gesicht verändert – so scheint es zumindest aus der Ferne. Mit der Parlamentsrede Präsident *de Klerks*, in der er die Freilassung *Nelson Mandelas* und anderer politischer Gefangener, die Entbannung politischer Organisationen und die teilweise Aufhebung des Ausnahmezustandes ankündigte, ist die politische Szene in Südafrika in Bewegung geraten. In den Gesprächen zwischen dem Afrikanischen Nationalkongreß (ANC) und der Regierung wurden mit dem Groote-Schuur-Protokoll vom 4. Mai und der Vereinbarung von Pretoria am 6. August wichtige Schritte hin zur Aufnahme von Verhandlungen zwischen der ältesten und größten Befreiungsbewegung und dem weißen Apartheidregime getan. Sie haben ein von beiden Seiten beschworenes, freilich sehr unterschiedlich bestimmtes «neues Südafrika» zum Ziel.

Wende in Südafrika?

Wer im Juli/August 1990 Südafrika bereist, spürt die Aufbruchstimmung im Lande, die auf den zahlreichen jetzt möglichen Demonstrationen, Kundgebungen und Streikversammlungen, in Gottesdiensten und Gesprächen zum Ausdruck kommt. Darin macht sich die Überzeugung breit, daß die Zeit da ist für einen radikalen Bruch mit der Apartheidvergangenheit und für ein neues, demokratisches, nicht-rassistisches Südafrika. Nelson Mandela, den zu zitieren oder dessen Bild zu zeigen vor einem halben Jahr noch bei Strafe verboten war, erscheint heute wie selbstverständlich in der Öffentlichkeit und in den Medien, gibt – wie am 12. August im Fernsehen 40 Minuten zur besten Sendezeit – Interviews, wirbt staatsmännisch-souverän für seine Politik der Verhandlungen zur Abschaffung der Apartheid. Dabei hat er, der Vizepräsident und Verhandlungsführer des ANC, bis heute ebensowenig wie 27 Millionen anderer Schwarzer das Recht zu wählen, sich seinen Wohnort frei auszusuchen, Land zu besitzen, ist rechtlich weder vor willkürlicher Verhaftung noch Verfolgung geschützt. Denn die Grundfesten der Apartheid bestehen weiterhin; deren soziale Folgen machen das Land zu einem Pulverfaß, das jederzeit und allerorten explodieren kann.

Im Zuge der Homelandpolitik hatte das Apartheidsystem Schwarze nach ihrer ethnischen Herkunft erfassen, ihren «Stammesgebieten» zuordnen und etwa 3,5 Millionen in die entsprechenden Homelands zwangsumsiedeln lassen. Die hoffnungslos überfüllten, wirtschaftlich völlig darniederliegenden, gänzlich von Pretoria abhängigen und von korrupten Marionettenregierungen verwalteten Homelands einschließlich der sogenannten «unabhängigen» werden zurzeit von heftigen inneren Unruhen geschüttelt. Sie erleben zudem einen stillen, «illegalen» Massensexodus ihrer Bewohner, die sich, wenn irgend möglich, im Umkreis der großen Städte anzusiedeln versuchen. Dadurch wird der in den Townships ohnehin schon bestehende Wohnungsnotstand noch verschärft. Allein in den Townships um die am Indischen Ozean gelegene Hafenstadt Durban wird mit einer Million Obdachloser gerechnet, die in selbstgefertigten Primitivunterkünften ohne jede sanitären Einrichtungen hausen. Überall im Lande schießen neue «squatter camps» aus dem Boden, die zum Teil von der Polizei wieder niedergewalzt werden. Nach Schätzung der «Urban Foundation» werden für die Schwarzen, die Homelands nicht mitgezählt, derzeit 800 000 Hauseinheiten benötigt, die zu errichten 16 Milliarden Rand kosten würde. Für den Erziehungssektor zeigt eine gerade veröffentlichte Untersuchung, daß schätzungsweise 1,6 Millionen schwarzer Kinder überhaupt keine Schule besuchen, 34% der Lehrer an schwarzen Schulen keine abgeschlossene Sekundarschulbildung haben, für jeden schwarzen Schüler pro Jahr 765 Rand ausgegeben werden im Vergleich zu 3082 Rand für jedes weiße Schulkind. 59% der schwarzen erwachsenen Bevölkerung sind dieser Studie zufolge arbeitslos.¹ Solche Massenarbeitslosigkeit führt, verbunden mit der katastrophalen Wohnungssituation, mit Erziehungsnotstand und Alkoholismus in den überquell-

SÜDAFRIKA

Nach den ersten Schritten zur Überwindung der Apartheid: Verhandlungen zwischen Mandelas Befreiungsbewegung und der Regierung de Klerk – Spürbare Aufbruchstimmung im Lande – Aber Apartheidsstrukturen bestehen weiterhin – Massensexodus (aus überfüllten Homelands) und Massenarbeitslosigkeit – Kirchen nicht mehr im Vordergrund seit Volksorganisationen «entbannt» – Politische Betätigung von Geistlichen umstritten – Auf dem Weg zur Versöhnung sind Schulbekenntnis der Kirchen und Wille zur Wiedergutmachung unabdingbar.

Edmund Arens, Frankfurt/M.

KONFLIKTFORSCHUNG

Der Haß und die Religionen: Elie-Wiesel-Konferenz in Oslo – Schlummert Haß in der Natur der Religion? – Analyse des Hasses von Václav Havel – Ausschließliches und Ausschließendes am Fundamentalismus – Religion auch Überwinderin von Haß.

Reinhold Boschert-Kimmig, Tübingen

NEUES TESTAMENT

Die Suche nach dem «einen Notwendigen»: Zur Marta-Maria-Perikope bei Lukas – Exegetinnen korrigieren die traditionelle Auslegung – Verdacht steht auf früher Patriarchalisierung – E. Schüssler Fiorenza wird durch die Rezeptionsgeschichte dieser Perikope bestätigt – Wie aber steht es mit dem verdächtigsten Lukas? – Vergleich mit anderen Antagonismen, z. B. Priester/Levit und Samaritan – Wer tat hier das «eine Notwendige»? – Das beiden Geschichten Gemeinsame: Ausbrechen aus Rollenfixierung.

Hermann-Josef Venetz, Fribourg

CHRISTENTUM/JUDENTUM

Feministische Theologie und Überwindung des Antijudaismus: Feministinnen im jüdisch-christlichen Dialog oft suspekt – Asymmetrien im Gespräch – Europäische christliche Frauen in der Tradition der Opfer und der Täter – Notwendige Erinnerungsarbeit – Antijüdische Klischees als Herausforderung – Ethische Maßstäbe für feministische Forschung.

Johanna Kohn-Rolin, Münster/Westf.

BUCHBESPRECHUNG

Gioconda Belli, Die bewohnte Frau: Eines der Opfer der jüngsten antisandinistischen Bücherverbrennung in Nicaragua – Roman mit autobiographischen Zügen – Kämpferin und Lyrikerin in der Anti-Somoza-Befreiungsbewegung – Die vorkolumbianische Itzá als Mahnerin im Orangenbaum – Lavinia aus der Oberschicht entdeckt ihre Solidarität mit dem Volk – Vergleich mit Isabel Allendes «Geisterhaus» – Wie Itzá mit Lavinia eins wird.

Ruth von Brunn, Birsfelden

den Townships zu einem Gewaltpotential, das sich in krimineller wie politischer Gewalt entlädt. Laut Polizeistatistik hat sich die Zahl der Gewaltverbrechen in Südafrika gegenüber dem Vorjahr um 113% erhöht, die der Morde um 10%, der bewaffneten Raubüberfälle um 17,5%, der Sittlichkeitsverbrechen um 26%. Die politische Gewalt hat, ausgehend von der Provinz Natal, einen neuen Höhepunkt erreicht, seit sich die Zulu-Organisation Inkatha im Juli zu einer politischen Partei erklärt hat und deren Präsident *Gatsha Buthelezi* mit Hilfe marodierender und mordender Wanderarbeiter im ganzen Land versucht, sich aus dem politischen Abseits freizukämpfen.²

Beyers Naudé, der ehemalige Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) und derzeit Mitglied der ANC-Delegation bei den Gesprächen mit der Regierung, hat in einem Vortrag auf der Jahresversammlung des Instituts für Kontextuelle Theologie (ICT)³ am 17. Juli in Marianhill zum Thema «Die politische Krise und die Rolle der Christen heute» den Kern der gegenwärtigen Krise so zusammengefaßt: «Wir stehen heute einer Situation gegenüber, in der Jahrhunderte des planmäßigen Ausschlusses der schwarzen Mehrheit unseres Landes von politischen und sozialen Rechten, eine ernsthafte Behinderung ihres wirtschaftlichen Wohlergehens, vierzig Jahre Apartheidherrschaft und ein Jahrzehnt gesetzlich gebilligter Unterdrückung und Gewalt insbesondere gegen Frauen zu der Krise geführt haben, in der wir uns gegenwärtig befinden. Wir stehen nunmehr dem Höhepunkt einer brutalen Politik politischer Ungerechtigkeit und planmäßiger Unterdrückung gegenüber, die an vielen Fronten zu bröckeln beginnt und die schließlich vor unseren Füßen zerschellen wird. Die Apartheid liegt vor unseren Augen im Sterben, aber wir dürfen uns keinen Illusionen hingeben und glauben, daß ihr Tod unmittelbar bevorsteht, denn es kann noch eine ganze Weile dauern, bis wir zu ihrer Beerdigung kommen. Das System der Homelands, auf das die Apartheid errichtet war, zerfällt; die wirtschaftliche Macht, auf die die Weißen ihren materiellen Wohlstand gegründet haben, ist in Bedrängnis geraten und wird durch einen Streik nach dem anderen bedroht; das Erziehungssystem, das immerzu weiße Lehrstandards begünstigt hat, befindet sich an einer gefährlichen Bruchstelle, wenn Millionen junger Menschen in Enttäuschung, Verbitterung und Ungeduld leben, weil keine Lösungen abzusehen sind. Kurzum, ein politisches, ökonomisches, erzieherisches, soziales und sexistisches System, das auf planmäßige brutale und unmenschliche Formen rassistischer Ungerechtigkeit aufbaut, ist dabei, zu zerbröckeln und zu zerbrechen.»⁴

Die Kirchen haben an politischem Profil verloren

Haben die Kirchen, vor allem die englischsprachigen, in der Vergangenheit ihren wenn auch oft zaghaften Beitrag zur Kritik des Systems der Apartheid geleistet⁵, so ist es gerade um sie in den letzten Monaten stiller geworden. Seit die Kirchen neben den sich konsolidierenden Gewerkschaften nicht mehr die einzige Stimme der zum Verstummen gebrachten Mehrheit der Bevölkerung sind, seit kirchliche Räume nicht länger der einzige Ort sind, wo Versammlungen abgehalten, Forderungen

formuliert, Aktionen initiiert werden können, sind die Kirchen aus dem Blickfeld des öffentlichen Interesses zurückgetreten. Seit sich auch viele vormals kirchlich engagierte Aktivistinnen und Aktivisten in den entbannten Parteien, in der Vereinigten Demokratischen Front und den ihr angeschlossenen Organisationen engagieren, seit die politische Führung der Befreiungsbewegungen sich aus dem Gefängnis und dem Exil zurückgemeldet hat und sich auf Massenveranstaltungen und in den Medien zu Wort meldet, haben die Kirchen an politischem Profil verloren. Mit Blick auf die Gedenkveranstaltungen am 16. Juli zum Soweto-Aufstand von 1976 bemerkt *Smangalis Mkhathshwa*, der vormalige Generalsekretär der Katholischen Bischofskonferenz Südliches Afrika und jetzige Generalsekretär des Instituts für Kontextuelle Theologie: «Erstmals seit vielen Jahren waren diese gut besuchten Veranstaltungen eine rein säkulare Angelegenheit. Dies stand in deutlichem Gegensatz zu den vergangenen 14 Jahren. Seit der Entbannung der Volksorganisationen sind die Gottesdienste halb leer. Die Leute finden es sinnvoller, zu einer Demonstration mit Mandela zu gehen, statt eine Predigt zu hören!»⁶ Verliert die Kirche ihr Volk? Was passiert, da sie nicht länger die einzige Stimme der zum Verstummen Gebrachten ist, die sich nun selber zu Wort melden können? Wie werden die Kirchen mit der veränderten Situation fertig? Welche Rolle nehmen sie in einem Südafrika ein, dessen Apartheidsystem im Todeskampf liegt?

Politische Betätigung von Geistlichen umstritten

Die Synode der anglikanischen Bischöfe des südlichen Afrika hat unlängst allen anglikanischen Priestern die Mitgliedschaft in politischen Parteien verboten, weil eine solche in der gegenwärtigen Situation der Zerrissenheit mit dem priesterlichen Amt der Versöhnung nicht vereinbar sei. Erzbischof *Desmond Tutu* hat diesen Beschluß mehrfach öffentlich verteidigt und seinerseits bekräftigt, daß er sich aus dem politischen Scheinwerferlicht zurückziehen wolle, was ihn indessen nicht daran hindert, weiterhin zum Beispiel Demonstrationen «illegaler» schwarzer Siedler anzuführen. So geschehen am 31. Juli in Hout Bay bei Kapstadt. Der von der rechten wie liberalen Presse positiv aufgenommene Beschluß der anglikanischen Bischöfe ist auf der Jahresversammlung des Instituts für Kontextuelle Theologie heftig kritisiert worden. Er komme zur falschen Zeit, sei leicht zu mißbrauchen und diene der Kirche als Vorwand dafür, «sich ins Heiligtum zurückzuziehen». In einer Resolution heißt es, das ICT glaube, daß sich heutzutage alle Christen voll am Aufbau der Organisationen der Unterdrückten beteiligen sollten; es fordert «die Anerkennung der Freiheit aller Kleriker der ganzen Kirche, politischen Parteien anzugehören, wo immer sie sich dazu veranlaßt sehen». Die Christen müßten Mitschöpfer einer Post-Apartheidgesellschaft sein, dazu habe die Kirche ihren Beitrag zu leisten, so heißt es oftmals. Wenn vom Beitrag der Kirche die Rede ist, fällt immer wieder das Stichwort «Versöhnung». Mit Blick auf den dadurch angeblich verunmöglichten Dienst der Versöhnung haben die anglikanischen Bischöfe ihr Verbot der Mitgliedschaft von Klerikern in politischen Parteien begründet. Im Gespräch sagt mir *Wolfram Kistner*, der ehemalige Direktor der Abteilung für Gerechtigkeit und Versöhnung des Südafrikanischen Kirchenrates, die Kirchen seien in der Gefahr, Verhandlungen schon für Versöhnung zu nehmen. Zwar sei gut, daß die Kirchen nicht länger stellvertretend für die gebannten politischen Organisationen zu handeln bräuchten, aber darum dürften sie sich keineswegs zurückziehen. Nötig sei zum einen eine Vergangenheitsbewältigung von seiten der Kirche, ein Aufarbeiten der eigenen Schuldgeschichte, zum anderen bestehe die ungeheure Aufgabe des Heilens der Wunden der Opfer. Gegen den gängigen Slogan: «Laßt uns die

¹ Zahlen nach «The Weekly Mail», August 3 to August 5, 1990, p. 3.

² Vgl. I. Philipps; Inkatha's New Look, in: The New Nation, July 20 - July 26, 1990, p. 6f.

³ Vgl. zum ICT: E. Arens, «Theologie impliziert Handeln...» Das Institut für Kontextuelle Theologie (Republik Südafrika), in: Orientierung 52 (1988), S. 219-223.

⁴ The Political Crisis and the Role of Christians Today, Ms. p. 3f. - Über *Beyers Naudé* ist soeben eine eindrucksvolle Biographie erschienen: C. Ryan, *Beyers Naudé. Pilgrimage of Faith*, Cape Town-Grand Rapids (Mich.)-Trenton (N. J.) 1990.

⁵ Vgl. die ausgezeichnete Studie von C. Villa-Vicencio, *Trapped in Apartheid. A Socio-Historical History of the English-Speaking Churches*, Cape Town-Maryknoll (N. Y.) 1988, sowie D. M. Balia, *Christian Resistance to Apartheid. Ecumenism in South Africa 1960-1987*, Braamfontein 1990.

⁶ Zit. nach *Mkhathshwas* Rechenschaftsbericht «In Search of a New Identity», verlesen am 17. Juli in Marianhill, Ms. p. 6.

Vergangenheit vergessen» sei es gerade Sache der Kirche, die Vergangenheit offenzulegen und gegen vorschnelle Versöhnung, die gar nicht möglich ist, die Notwendigkeit des Umgangs mit Schuld zu betonen. Kistner warnt davor, der Regierung zuviel Kredit zu geben, es seien schließlich dieselben Leute, die für die Unterdrückung während der achtziger Jahre verantwortlich seien. «De Klerk kann ich nicht trauen, denn er hat noch nie gesagt, daß er etwas falsch gemacht hat; er hat bisher keine Schuld eingestanden.» Beyers Naudé drückt das in seiner ICT-Rede so aus: «Es bedarf einer Anerkennung der Schuld von seiten derjenigen, die bei den Opfern der Apartheid so viele Schmerzen, Qualen und Leiden verursacht haben. Ohne eine solche Anerkennung wird es nicht möglich sein, voranzukommen und ein neues Verhältnis des Vertrauens, des Vergebens und des Aufbaus einer neuen Zukunft zu schaffen.»⁷

Wichtig sind echte Versöhnung und Heilung der Wunden

Bereits im März 1988 hat der Südafrikanische Kirchenrat in Soweto eine Konferenz über «Schuldbekennnis in Südafrika» abgehalten und darauf hingewiesen, daß ein Schuldbekennnis der Kirche jetzt dringend erforderlich sei. Darin müsse die bestehende Spaltung der Kirche Christi, die zur Spaltung der Gesellschaft beigetragen habe, die Schuld an Rassismus und Sexismus, Apartheid und Unterdrückung ebenso bekannt werden, wie es gelte, die Kirchenstrukturen anzuklagen, die jene der Apartheidgesellschaft widerspiegeln. Deutlich zu machen sei zum einen (im Fall der weißen reformierten Kirchen) «das Maß, in dem die Kirche sich daran beteiligt hat, eine theologische Grundlage für die Apartheid zu schaffen». Zum anderen, das geht an die Adresse der englischsprachigen Kirchen, «gibt es eine Komplizenschaft der Kirche an der Praxis der Apartheid durch ihr Schweigen und ihre Unterlassungen». Schließlich «gibt es einen Mangel an Empfindlichkeit für die Leiden des Volkes, der Armen»⁸. Die Konferenz empfahl ebenfalls, in ein solches Schuldbekennnis, das bis heute nicht zustande gekommen ist, die Fragen der Wiedergutmachung, der Entschädigung und der Neuverteilung des Landes und Besitzes aufzunehmen.

In Namibia, das nach jahrzehntelanger Besetzung durch Südafrika die Fesseln der Fremdherrschaft abgeschüttelt und am 1. April 1990 seine Unabhängigkeit erlangt hat, steht das Thema Versöhnung ganz oben auf der politischen und kirchlichen Tagesordnung. Während Präsident *Sam Nujoma* eine schon an seiner Kabinettsliste abzulesende, pragmatische Politik der Versöhnung zwischen Schwarzen und Weißen, Befreiungsbewegung und Kollaborateuren mit der Besatzungsmacht betreibt, bereitet der Kirchenrat Namibias, dem, anders als in vielen anderen Ländern, auch die katholische Kirche angehört, eine nationale Konsultation über Versöhnung und Aufbau der Nation im unabhängigen Namibia vor. Unter dem Thema «Die Sendung der Kirche» sollen auf der für Ende Oktober vorgesehenen, großangelegten Konferenz aller Kirchen und zahlreicher Organisationen acht Themen beraten werden, die auch für die südafrikanischen Kirchen brisant sind. Es sind dies: «Gründe für die gegenwärtige Apathie», «Reue als Voraussetzung der Versöhnung», «Die durch Kolonialismus, Apartheid, Diskriminierung und 23 Jahre Krieg geschlagenen Wunden heilen», «Wie geht die Befreiung des ganzen Menschen weiter?», «Gerechtigkeit und Veränderung auf allen Ebenen der Gesellschaft», «Ein kritisches Verhältnis von Kirche und Staat», «Wiedergutmachung und Aufbau der Nation», schließlich «Die Sanierung des Landes und des Bodens im Lichte der Bewahrung der Schöpfung».

Für Beyers Naudé sind die Mithilfe am und der Beitrag zu

einem Prozeß der Versöhnung und Heilung der vielleicht wichtigste und zugleich schwierigste Teil dessen, was Christen heute in Südafrika zu tun haben. Er fragt: «Wie sollen wir mit der schrecklichen Ungerechtigkeit, dem sinnlosen Leiden und Schmerz, die die Apartheid Millionen Menschen zugefügt hat, umgehen und sie heilen? Wie sollen wir die Verletzungen und den Schmerz in den Herzen von Millionen Müttern heilen, deren Kinder gestorben sind, die aus dem Lande geflohen sind, jahrelanges Exil erlitten haben, die ganz einfach erschossen, durch die Brutalität der Polizei oder anderer Gewaltverbrecher umgebracht wurden?»⁹

Wer an das Evangelium der Versöhnung glaubt und von der Kirche einen Beitrag zur Heilung der Wunden der Apartheid erwartet, muß sich deren immense sozialen und menschlichen Folgen vor Augen halten, an denen auch ein von der Geißel der Apartheid befreites Südafrika noch lange zu tragen haben wird. Christen müssen sich freilich auch an etwas erinnern lassen, das Smangaliso Mkhathshwa im Gespräch unterstreicht. Auch wenn die Kirche zur Versöhnung berufen ist, so ist dies doch kein Monopol der Kirche. Und er fügt pointiert hinzu: «Für mich hat Nelson Mandela, der, seit er aus dem Gefängnis entlassen wurde, mit allen, selbst mit den Kriminellen spricht, die ihn fast 30 Jahre lang eingesperrt haben, mehr dafür getan, den Weg zur Versöhnung zu bereiten, als die Kirchen während der ganzen Zeit getan haben, in der er im Gefängnis war.»

Edmund Arens, Frankfurt a. M.

DER AUTOR, Privatdozent für Fundamentaltheologie an der Katholischen Theologischen Fakultät Münster/Westf., versieht auch einen Lehrauftrag im Fachbereich Pädagogik: Dritte Welt an der Universität Frankfurt. Letztes Jahr erschien von ihm: *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989, 464 S.

⁹ B. Naudé (Anm. 4), p. 15f.

Haß und Religionen

Elie-Wiesel-Konferenz in Oslo

Bin ich der Hüter meines Bruders? Auf die Frage Kains stellt Gott eine Gegenfrage, die ihm die Grausamkeit seiner Tat vor Augen führt. Es ist, als ob Gott ihm sagen wollte: Bist du nicht der Bruder deines Bruders?

Haß zwischen Brüdern, zwischen Menschen, war das Thema einer Konferenz, zu der der Auschwitz-Überlebende *Elie Wiesel* Ende August nach Oslo einlud. «Die Anatomie des Hasses», so der Titel einer Versammlung, auf der Politiker, Schriftsteller, Friedens- und Menschenrechtskämpfer gemeinsam über die Ursachen und die Überwindung des Hasses nachdachten. Viele der Anwesenden waren selbst Opfer von Haß, wurden verfolgt oder saßen in Gefängnissen. Man wußte, wovon man spricht.

Ein Aspekt soll nun herausgegriffen und genauer beleuchtet werden, nämlich die Frage, welche Rolle die Religion bei der Entstehung und Fortpflanzung von Haß spielt. War und ist sie nicht häufig die Ursache von Blutvergießen und Völkermord? Weil sie den «falschen» Gott verehrten, ließ der biblische Elia die 850 Propheten des Baal und der Aschera kurzerhand niedermetzeln. In der Bibel und der Geschichte des Christentums ließen sich unzählige Beispiele für religiös motivierte Gewalt finden. Die in diesem Zusammenhang viel zitierten Kreuzzüge sind nur die Spitze des Eisberges unheiliger Kriege.

Romila Thapar, Professorin für indische Geschichte, führte aus, daß Religionen, die nicht oder mit wenig Nachdruck zur Bekehrung anderer aufrufen, wie Strömungen des Hinduismus in Indien, von Konfuzius beeinflusste Gemeinschaften in China und der Buddhismus, sich in der Vergangenheit viel seltener mit Gewalt «im Namen der Religion» gepaart hatten. Erschreckend ist, daß selbst sie heute die Tendenz haben,

⁷ B. Naudé (Anm. 4), p. 11.

⁸ Conference Proposal, zit. nach: South African Council of Churches (ed.), *Confessing Guilt in South Africa. The Responsibility of Churches and Individual Christians*, Johannesburg 1989, p. 70f.

Ein Praxisbuch,
das neue Maßstäbe setzt:
konkret und kreativ

**HANDBUCH
DER
PRAKTISCHEN
GEMEINDE-
ARBEIT**



Herausgegeben von Leo Karrer

Herder

Dieses Handbuch hilft allen, die in der alltäglichen Gemeindearbeit tätig sind oder sich darauf vorbereiten. Es bleibt nicht bei analytischen und problematisierenden Bestandsaufnahmen kirchlicher Gemeindearbeit stehen, sondern geht einen entscheidenden Schritt weiter: Ausgewiesene Praktiker aus allen Bereichen der Seelsorge und Theologie zeigen, welche Chancen die aktuelle pastorale Situation bietet und wie kreative Entwicklungsmöglichkeiten der Pfarrgemeinde aktiviert werden können.

Herausgegeben von Leo Karrer

NEU: 320 S., geb. Fr. 47.80/DM 49,80
ISBN 3-451-21657-4

Herder

religiösen Haß zu verbreiten, was die Konflikte zwischen Hindus und Moslems in Indien und Pakistan zeigen.

Schlummert Haß in der Natur der Religion, wo er unter bestimmten Voraussetzungen entfesselt werden kann? *Václav Havel* lieferte das Instrumentarium zur Analyse des Hasses: «Haß ist eine ins Gegenteil verkehrte Sehnsucht nach dem Absoluten. Der Hassende macht sich selbst zu Gott und glaubt sich allein im Besitz absoluter Wahrheit.» Da andere ihn hindern, diese Wahrheit auf Erden durchzusetzen, beginnt er, seinen Nächsten und durch ihn die ganze Welt zu hassen. Das fatalste Kennzeichen des Hassenden: er generalisiert. Seine Feindseligkeit schlägt um in kollektiven Haß, er verachtet eine Gruppe, ein Volk, aufgrund und nur aufgrund ihrer Abstammung, ihrer Rasse oder ihrer Religion.

Fundamentalismus und Haß

An dieser Stelle wird ein Konfliktherd sichtbar, von dem scheinbar keine Religion verschont bleibt: das Problem des Fundamentalismus. Fundamentalisten aller religiösen und konfessionellen Schattierungen glauben sich im Besitz absoluter Wahrheit. Sie definieren ihre Identität über diesen Besitz, außerhalb dessen es *nulla salus*, kein Heil, geben könne. Die Sprache der Fundamentalisten ähnelt sich über alle Grenzen hinweg. Das Bewußtsein des Auserwähltseins zeichnet sie aus, dualistisches Denken in Kategorien von gut hier, schlecht dort, «Gott mit uns» gegen den Rest der Welt, gegen das Reich der Lüge und der Finsternis.

Auch dem Christentum ist solches Denken nicht fremd, in Vergangenheit und Gegenwart. Wohin es führen kann, zeigt die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehung. «Auschwitz begann nicht in Auschwitz», so der schwedische Schriftsteller und Menschenrechtsaktivist *Per Ahlmark*. Antisemitismus hat tiefe Wurzeln im christlichen Antijudaismus, der seit der Ablösung der Jesus-Gemeinden von der Synagoge besteht. Selbst die Nazis bedienten sich der Sprache uralter religiöser Verleumdung der Juden als «Gottesmörder».

Religion spielt im Zusammenhang mit dem Haß eine ambivalente Rolle. Sie kann durch Absolutheitsansprüche Haß fördern und antreiben. Immer dann geht sie Hand in Hand mit dem Streben nach politischer Macht. Auf der Osloer Konferenz, die nach der Phänomenologie des Hasses fragte, machten gleich mehrere Delegierte den Zusammenhang von religiösem Fanatismus und politischen wie wirtschaftlichen Ursachen deutlich. Religiöse Argumente dienen dann als Legitimation für politischen Expansionismus, für das Recht auf Herrschaft über andere. Religion wird mißbraucht, verzweckt. In «heiligen Kriegen» geht es weniger um Wahrheit als um Macht.

Religion als Antreiberin und Überwinderin von Haß

Ein weiterer Baustein für die Erklärung von Feindseligkeit ist Angst. Angst vor dem unbekanntem Fremden, vor dem «kollektiven Anderen» (*Václav Havel*) kann Ablehnung und schließlich Haß entstehen lassen. Anstatt andere Völker und Religionen in ihrer Andersartigkeit zu akzeptieren und sie als Bereicherung menschlichen Lebens zu verstehen, wird ihnen Mißtrauen entgegengebracht. Eine Form unterschwelliger Neids kommt auf, die Andersglaubenden könnten Gott näher sein als man selbst. Als wäre Gott so klein, daß nur ein einziger Weg zu ihm führe.

Religion kann, wie wir gesehen haben, mißbraucht werden, aber sie kann auch die eigentliche Quelle der Überwindung des Hasses sein. Der Islam beispielsweise, so der Tunesier *Moncef Marzouki*, wird immer wieder als Religion des Hasses und des Gesetzes dargestellt; der Islam der Brüderlichkeit und der Liebe jedoch, tief verwurzelt im Koran, ist der abendländischen Welt kaum bekannt.

Christliche wie jüdische Denker und Friedenskämpfer suchten

nach den Wurzeln einer Ethik zur Überwindung des Hasses in ihren Traditionen. Nelson Mandela sprach davon, daß die Menschheit stets «Heilige» hervorgebracht habe, «Frauen und Männer voll Liebe, Träume und Mut». Sie, ob berühmt oder namenlos, sind unsere Hoffnung zur Überwindung des Hasses.

Was bleibt? Sind wir, wie Elie Wiesel fragte, für immer dazu verdammt, uns zwischen Kain und Abel zu entscheiden, zwischen Opfer und Henker, Hassenden und Gehaßten? – Der einzige Ausweg liegt für ihn in der Erinnerung. Erinnerung an

die Geschichte Gottes mit den Menschen ebenso wie Gedenken an die Leiden der Opfer und Besiegten sind die Schlüssel zu einer Ethik, die den Haß in Schranken weisen kann.

Die Geschichte lehrt uns, so Elie Wiesel auf der Konferenz, daß Menschen nicht zu bestimmten Zwecken mißbraucht und auf den Status von Objekten reduziert werden dürfen: «Ein Mensch ist kein Instrument, er ist ein menschliches Wesen, er verdient Gottes und der Menschen Aufmerksamkeit. Ein Mensch ist zur Freiheit bestimmt, er muß so frei sein wie Gott selbst.»
Reinhold Boschert-Kimmig, Tübingen

Die Suche nach dem «einen Notwendigen»

Beobachtungen und Verdächtigungen rund um die Marta-Maria-Perikope (Lk 10,38–42)

Es begab sich aber, als sie weiterwanderten, kam er in ein Dorf. Eine Frau namens Marta nahm ihn in ihr Haus auf. Sie hatte eine Schwester namens Maria. Diese setzte sich zu Füßen des Herrn und hörte auf sein Wort. Marta aber war durch vielerlei Dienste beansprucht; sie trat hinzu und sagte: «Herr, macht es Dir nichts, daß meine Schwester die Bedienung mir allein überläßt? Sag ihr doch, daß sie mir helfen soll.»

Doch der Herr antwortete ihr und sprach: «Marta, Marta, du sorgst und beunruhigst dich um viele Dinge. Doch nur eines ist notwendig. Maria hat den guten Teil erwählt, der wird ihr nicht genommen werden.»

Vita activa – vita contemplativa

Noch zu Beginn unseres Jahrhunderts gab es, was die Interpretation dieses Evangelienabschnittes anbelangt, eine Art «*sententia communissima*»¹: die beiden Schwestern stellen das aktive bzw. kontemplative Leben dar, und Jesus gibt dem kontemplativen Leben den Vorzug gegenüber dem aktiven. Genau genommen war diese Deutung freilich nie so einhellig; immer wieder hatte es Versuche gegeben, die Perikope auch anders zu deuten, so bei den Kirchenvätern, bei den Theologen des Mittelalters wie auch bei den Exegeten der Neuzeit, erst recht dann bei denen, die sich der historisch-kritischen Methode verpflichtet sahen.² Trotzdem: die Gegenüberstellung *vita activa* – *vita contemplativa* spielt bis in die neuesten Kommentare hinein eine entscheidende Rolle.

Entsprechend diesem traditionellen Deutungsmuster sehen denn auch heute noch manche Interpreten in der Marta-Maria-Perikope eine *Korrektur* oder eine *Ergänzung* zur unmittelbar vorausgehenden Perikope Lk 10,25–37, die vom einen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe handelt und es an der Beispielerzählung vom barmherzigen Samaritaner illustriert. Die Marta-Maria-Perikope wolle ein Mißverständnis zurückweisen: aus der Erzählung vom barmherzigen Samaritaner dürfe nicht der Schluß gezogen werden, das Christliche lasse sich auf die Liebe oder das Soziale reduzieren; ob der Horizontalen (Nächstenliebe) dürfe nicht die Vertikale (Gottesliebe) vernachlässigt werden.

Exegetinnen lassen sich von der traditionellen Auslegung der Perikope weniger festlegen. Während die einen auf den Umstand hinweisen, wie unkonventionell es für die damalige Zeit doch war, daß Frauen zu Füßen eines Lehrers saßen, d. h. Schülerinnen waren und daß Jesu Predigt nicht nur Männern, sondern auch Frauen galt – im Unterschied zu den meisten jüdischen Gelehrten, die sich hauptsächlich an Männer wandten –, sehen andere in der Perikope vor allem den Versuch,

Frauen in der Nachfolge Jesu gegen jene Zwänge zu befreien, die sie auf die Hausfrauen- und Mutterrolle festlegen wollten. Die meisten Forscher und Forscherinnen bringen bei der Analyse der Marta-Maria-Perikope auch die frühe Kirchengeschichte mit ins Spiel. Der Frage nach dem *Sitz im Leben der Gemeinde* haben sich in der Folge der historisch-kritischen Methode alle Exegetinnen und Exegeten zu stellen. So will nach den einen die Perikope im Blick auf die konkrete Gemeindesituation (vgl. Apg 16,14) den hohen Wert des Hörens auf die Predigt – auch für die Frauen – betonen. Andere vermuten, daß in der jungen Gemeinde die Prioritäten falsch gesetzt worden seien: angesichts der drängenden Probleme hätte man die *Untätigkeit der Kirche* nicht mehr verstanden; die Aktivisten hätten statt der beschaulichen Zurückgezogenheit die soziale Tat betont. Wieder andere nehmen an, daß Marta die Meinung einiger Kreise der frühen Kirche zum Ausdruck bringe, die die *Teilhabe von Frauen an der Gemeinde auf praktische Dienstleistungsfunktionen zu beschränken* suchten. Nicht selten wird auch die Vermutung geäußert, die christlichen Gastgeberinnen seien versucht gewesen, den Sorgen der *Bewirtung der (männlichen) Missionare allzu viel Zeit und Aufmerksamkeit zu widmen* und die Heilsbotschaft zu überhören.

Hermeneutik des Verdachts: frühe Patriarchalisierung

Mit der Marta-Maria-Perikope kann sich E. Schüssler Fiorenza überhaupt nicht anfreunden, und alle noch so wohlmeinenden Kommentare können ihren Verdacht, den sie der Bibel gegenüber im allgemeinen und Lukas und unserer Perikope gegenüber im besonderen hegt, nicht zerstreuen. Dabei muß nun freilich gesagt werden, daß E. Schüssler Fiorenza den Verdacht nicht einfach aus feministischer Laune heraus ins Spiel bringt, sondern daß sie ihn – nach eingehendem Studium besonders des Neuen Testaments und seiner Interpretationsgeschichte – zu einem *hermeneutischen Prinzip* erklärt, ein Prinzip, das in der Exegese (und sicher auch in anderen Wissenschaftszweigen nicht nur der Theologie) ungemein gewinnbringend eingesetzt werden kann und von E. Schüssler Fiorenza auch erfolgreich eingesetzt wird.³ Die Hermeneutik des Verdachts «geht von der Annahme aus, daß die biblischen Texte und ihre Interpretationen androzentrisch bestimmt sind und patriarchale Funktionen haben können. Diese Annahme ist durchaus gerechtfertigt, denn die meisten biblischen Schriften werden Männern zugeschrieben, und es sind auch fast ausschließlich Männer, die sie in der Kirche und im exegetischen Wissenschaftsbetrieb interpretieren.»⁴

Auf unseren Text angewandt würde eine Hermeneutik des Verdachts aufzeigen, «daß die gängigen Interpretationen von

¹ J. Knabenbauer, *Commentarium in quatuor Evangelia*, Bd. III, Paris 1905.

² Vgl. z. B. D. A. Csányi, *Optima Pars. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10,38–42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte*, *Studia Monastica* 2(1960)5–78; neuerdings J. Brutschek, *Die Maria-Marta-Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38–42 (BBB 64)*, Bonn 1986.

³ Der hermeneutische Entwurf von E. Schüssler Fiorenza ist nachzulesen in ihren beiden Büchern: *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988; *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Freiburg/Schweiz 1988.

⁴ *Brot statt Steine* 50.

Lukas 10,38–42 auf die eine oder andere Weise den dualistischen Antagonismus zwischen den beiden Frauen oder zwischen den Prinzipien oder Lebensstilen, die sie repräsentieren, vertiefen.»⁵ Wie berechtigt der Verdacht ist, geht aus der *Interpretationsgeschichte* hervor. «Die traditionelle katholische Interpretation bietet Frauen die Wahl zwischen zwei Lebensstilen in der Kirche: aktiv (Martha) und kontemplativ (Maria). Es gibt Frauen, die Gott dienen, und Frauen, die Männern dienen. Aktive Frauen übernehmen den Haushalt, ziehen Kinder groß oder pflegen die Kranken. Sie sind um weltliche Dinge besorgt. Kontemplative Frauen lassen sich nicht durch weltliche Dinge von geistlicher Betrachtung, Gebet, Studium und Gottesdienst ablenken. Katholische Frauen sind entweder Laiinnen oder Ordensfrauen, Laienschwestern oder Chorfrauen; sie sind entweder weltlich oder geistlich, dienen ihrem Ehemann oder Jesus Christus, dem Herrn, als ihrem himmlischen Bräutigam.»

«Protestantischen Interpreten bietet der Dualismus der Martha-und-Maria-Geschichte mehr Schwierigkeiten, da die Reformation die Rolle der Klosterfrau durch die der Pfarrersfrau und die asketische Lebensform durch den «Kult der Häuslichkeit» ersetzt hat. Sie bestehen deshalb darauf, daß Ehefrauen ihre Pflichten als Gastgeberinnen erfüllen, dies aber nicht übertreiben sollen. Sie werden ermahnt, perfekte Gastgeberinnen zu sein, aber sich auch Zeit zu Gebet und Studium zu nehmen. Wie Martha wird ihnen gesagt, daß «nur wenig nützt».⁶ Sie sollen gute Hausfrauen sein, aber ihre Arbeit so gestalten, daß sie ihre religiösen Verpflichtungen immer noch erfüllen können.»⁷

Der verdächtige Lukas

Muß aber für das, was die Männerkirche in diese Perikope hineinliest, auch schon Lukas selbst verantwortlich gemacht werden? E. Schüssler Fiorenza ist bereit, diese Frage ganz entschieden zu bejahen. Der Verdacht trifft nicht nur die Interpretationsgeschichte, d. h. die Männerkirche, der Verdacht trifft den Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte selbst.

In diesem letzteren Werk, in Apg 6, sieht die Autorin eine strukturelle Parallele zur Marta-Maria-Perikope. So wie sich Marta darüber beklagt, daß Maria ihr das «dienen» (diakonein) überläßt, um dem Wort des Kyrios zu lauschen, so bestehen in Apg 6 die zwölf Apostel darauf, daß sie das Wort nicht *vernachlässigen* können, um bei Tisch zu dienen (diakonein). Nicht nur trenne Lukas die Diakonia des Wortes von der bei Tisch und verteile sie auf zwei verschiedene Gruppen, er ordne auch die eine Diakonia der anderen unter. Die Autorin erkennt bei Lukas ein ähnliches theologisches Interesse wie beim Verfasser der Pastoralbriefe; dieser unterscheidet ebenso zwischen Ältesten, die sich dem Wort und der Lehre widmen (1 Tim 5,17), und solchen, die die Diakonia ausüben (3,8ff).⁸

Nach einem Blick auf das Johannesevangelium, in welchem (gerade in den Gestalten Marta und Maria in Joh 11,1–12,8) angedeutet ist; «wie urchristliche Frauen sich wohl auf die führenden Jüngerinnen der Jesusbewegung berufen haben, um ihre eigenen Leitungsfunktionen und ihre Autorität zu legitimieren», fährt E. Schüssler Fiorenza fort: «Lukas 10,38–42 spielt zwei der führenden apostolischen Frauen gegeneinander aus und beruft sich auf ein Offenbarungswort des Auferstandenen, um Autorität und Leitungsfunktion von Frauen zu beschränken. Die rhetorischen Interessen des Textes bestehen wohl darin, Leiterinnen von Hauskirchen zum Schweigen zu bringen, die wohl gegen die Einschränkung ihrer Autorität protestiert haben und sich dafür auf Marta beriefen. Während die Geschichte Marta diskreditiert, stellt sie ihnen das Schweigen und sich unterordnende Verhalten von Maria als gutes

Beispiel vor Augen»⁹ – in der Tat ein raffiniertes Mittel des Lukas und der Männerkirche, die (Macht-)Verhältnisse in der frühen Kirche – mit Rückgriff auf ein Jesuswort – ein für allemal zu regeln.

Die Beobachtungen von E. Schüssler Fiorenza legen auf einleuchtende Weise den Ansatz feministischer Exegese frei, der es u. a. darum geht, den (vom Patriarchat verschütteten) befreienden Traditionen der Frauen in der Bibel nachzugehen.

Antagonismen

Daß in der Marta-Maria-Perikope die beiden Frauen als Antagonistinnen auftreten, dürfte schwer zu bestreiten sein, doch liegt der Grund hierfür eher in der Art der Erzählung als in der Absicht, Frauen gegeneinander auszuspielen und so zu disqualifizieren. Allgemein rechnet man die Perikope formkritisch zu den *Apophthegmata*. Darunter versteht man kurz gerahmte Herrenworte, wobei das Herrenwort die Pointe der meist sekundär konstruierten Szene bildet. Zu den Apophthegmata zählt man beispielsweise Streit- und Schulgespräche: das Jesuswort bildet die abschließende Antwort bei einem Streitfall oder bei einer Lehrdiskussion. Die Marta-Maria-Perikope wird zu den biographischen Apophthegmata gezählt, da es sich nicht direkt um ein Streit- oder Lehrgespräch handelt.¹⁰ Da Apophthegmata vielfach zu einer bestimmten Haltung oder Meinung Stellung beziehen, ist es nur verständlich, daß sich die abschließende Meinung von einer oder mehreren vorgegebenen abhebt; durch die Gegenüberstellung zweier oder mehrerer Meinungen oder Verhaltensweisen kann der Sachverhalt leichter dargestellt werden. Vom Antagonismus machen darum nicht nur Apophthegmata häufig Gebrauch; viele Erzählungen wie Märchen, Sagen, Legenden, Gleichnisse, Beispiel-erzählungen usw. leben geradezu davon. Im Lukasevangelium selbst gibt es eine ganze Reihe solcher Erzählungen. In ihnen treten übrigens nicht nur Frauen als Antagonistinnen auf.

Apophthegmata haben etwas *Stilisiertes und Typisierendes* an sich, und wie «Szenen auf hoher Bühne» haben sie die Tendenz zu vereinfachen und zu überzeichnen. Leser und Leserinnen sollen sich in diesen Typisierungen entdecken können oder werden gar zum Mitspielen eingeladen. Es besteht kein Zweifel, daß die beiden Frauen je einen bestimmten Typ von Menschen z. Z. Jesu oder z. Z. der Urkirche oder z. Z. des Evangelisten verkörpern. Ob die Typisierung der Frauen, wie die Hermeneutik des Verdachts sie vornimmt, die einzig mögliche ist – Marta verkörpert jenen Typ von Frau, die in der Urgemeinde Verantwortung und Leitungsfunktionen wahrnimmt, ausgedrückt durch diakonia und diakonein (Dienst und dienen); Maria verkörpert jenen Typ von Frau, die in der Kirche schweigt und sich unterordnet, ausgedrückt durch das Zu-Füßen-Sitzen und Hören –, ist m. E. nicht ausgemacht. Der Verdacht könnte ja auch dazu verleiten, gewisse Dinge noch einmal – gewissermaßen vom Betrachter aus – zu vereinfachen und zu verzeichnen. Jeder Kriminalbeamte wird bestätigen, daß man dem eigenen Verdacht kritisch gegenüberstehen muß, will man nicht riskieren, einen Unschuldigen ins Gefängnis zu bringen.

Kritisch gegenüber dem eigenen Verdacht

Berechtigen die Ausdrücke *Diakonia* und *diakonein* auch schon, an urkirchliche Funktionen oder gar Ämter zu denken? Die literarische Bestimmung der Perikope als Apophthegma oder als verhaltensnormierende Jesuserzählung mahnt zur Vorsicht. Vielleicht war und ist es gerade auch die Offenheit des Szenischen und Typischen, das unserer Erzählung anhaftet, daß sie immer wieder nach neuen und anderen Deutungen rief und ruft – eben entsprechend der je neuen oder anderen

⁵ E. Schüssler Fiorenza, *Biblische Grundlegung*, in: M. Kassel (Hrsg.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1988, 34.

⁶ So eine der vielen möglichen Lesarten des griechischen Textes: «Doch wenig ist notwendig, nur eines...» u. ä.

⁷ A. a. O. 32.

⁸ *Grundlegung* 39. ⁹ *Grundlegung* 40.

¹⁰ Überlegenswert wäre auch der Vorschlag, unsere Perikope zur Gattung der «verhaltensnormierenden Jesuserzählungen» zu rechnen, in denen ein Verhalten abgewehrt wird, um ein anderes betont herauszustellen, wobei die Effizienz der Erzählung meist auf ihrer «Schockwirkung» beruht, vgl. J. Brutscheck, A. a. O. 159.

Situation, in der Leser und Leserinnen sich befinden. Aber ganz abgesehen davon kann man von Lukas nicht behaupten, er würde die Ausdrücke Diakonia und diakonein immer im technischen Sinn, d. h. im Sinn einer kirchlichen Dienstleistung (Dienst am Wort und/oder Tisch), gebrauchen. Nach einer sorgfältigen Durchsicht der Stellen im lukanischen Schrifttum wir man zum Ergebnis kommen, daß die Bestimmung von Diakonia und diakonein jeweils dem Kontext entnommen werden muß. Der Kontext von Lk 10,40 ist eindeutig: Marta beklagt sich bei Jesus, daß Maria ihr die ganze Vorbereitungsarbeit zum Mahl überläßt. In dieses Dienen den eucharistischen Tischdienst oder den Wortdienst der Urkirche oder gar den apostolischen Dienst hineinzulesen, dürfte schwierig sein, es sei denn, man lasse Lukas das Risiko eingehen, diese Diakonia sehr stark abzuwerten; denn sehr glücklich scheint ja Marta bei der Verrichtung ihres Dienstes nicht zu sein. Diesem Risiko entgeht Lukas kaum dadurch, daß er die Rollen der Erzählung mit Frauen besetzt sein läßt.

Andererseits sollte das Verhalten der Maria präziser eingeschätzt werden. Wenn es von ihr heißt, sie hätte sich zu Füßen des Herrn gesetzt und seinem Wort gelauscht, dann ist hier weder das Schweigen noch das Meditative noch die Unterordnung von erstrangiger Bedeutung. Auch sollten wir am Wörtlichen und Stimmungshaften dieser Szene nicht stehenbleiben. Der Ausdruck *zu Füßen sitzen* bedeutet nämlich – über die wörtliche Bedeutung hinaus – Schüler/in oder Jünger/in sein (vgl. Apg 22,3). Dieses erschöpfte sich gewiß nicht im «Zu-Füßen-Sitzen». Zwischen Lehrer und Jünger/in gab es auch so etwas wie eine persönliche Beziehung, eine Art «Nachfolge». Bei Jesus war das noch ausgeprägter als bei seinen Zeitgenossen. Seine Jünger und Jüngerinnen gingen mit ihm eine Schicksalsgemeinschaft ein; sie teilten ganz und gar sein Anliegen, seine Verkündigung und seine Lebensweise (vgl. z. B. Lk 14,26–27; 9,57–62).

Auch das Hören sollte im Geist des Lukas besser gewürdigt werden. Aufgrund des Lobes, das Jesus Maria spendet, muß es sich um ein qualifiziertes Hören handeln. Dieses beschreibt Lk 8,15 am Ende der Deutung des Sämannsgleichnisses: «Auf guten Boden ist der Samen bei denen gefallen, die das Wort mit gutem und aufrichtigem Herzen hören, daran festhalten und in Beharrlichkeit Frucht bringen.» Sicher ist, daß zum Hören auch das *Tun* gehört, wie das am Schluß der Feldrede hervorgehoben wird (6,46–49), oder auch das *Befolgen*, wie es in der Seligpreisung heißt: «Selig, die das Wort Gottes hören und es befolgen» (11,28). Sachgerecht könnte man das Verhalten der Maria in 10,39 so übersetzen: Maria ließ sich von Jesus belehren und hörte auf sein Wort. Die Betonung liegt weder auf dem Schweigen noch auf dem Meditativen noch auf der Unterordnung; Maria tut viel eher das, was der ideale Jünger bzw. die ideale Jüngerin tut. Man kann mit Fug und Recht behaupten, daß das Sich-Belehren-Lassen von Jesus und das Hören auf sein Wort – mit der ganzen Dynamik, die dieses Hören aus sich heraus entläßt – das *eine Notwendige* sei.

Das «eine Notwendige»

Gewiß, im Johannesevangelium werden die beiden Frauen, Marta und Maria, anders dargestellt (11,1–12,8). Marta legt ein Bekenntnis zu Jesus ab, das an theologischer Bedeutung demjenigen des Petrus in nichts nachsteht (11,27). Und dadurch daß Maria Jesus die Füße salbt, zeigt sie, daß sie viel tiefer in das Geheimnis Jesu Christi eingedrungen ist als manch einer der Apostel, ja selbst als Petrus, der im folgenden Kapitel der Fußwaschung durch Jesus nicht nur verständnislos, sondern gar protestierend gegenübersteht (13,1–15).

Und doch dürfte es trotz aller Verdachtsmomente gegenüber Lukas methodisch richtiger sein, wenn man die beiden Marta-Maria-Erzählungen, die im Lukasevangelium und jene im Johannesevangelium, auseinanderhält. Die beiden Frauen bedürfen in Lk 10,38–42 auch nicht der johanneischen «Korrek-

tur»; sie sollen für sich genommen werden, auch wenn jede der beiden über sich hinausweist. Dann geht es aber um etwas anderes als um die Gegenüberstellung einer aktiven und einer meditativen Frau.

Um das zu verstehen, bedenke man, daß Jüngerinnen bzw. Schülerinnen nicht gerade zum Alltagsbild der damaligen Zeit gehörten. Von Frauen wurde erwartet, daß sie im Haus, im Haushalt standen, ihre Rolle als Hausfrau und Mutter wahrnahmen. Als solche wurden sie seliggepriesen. «Selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, an denen du gesogen hast» – so der Ruf aus dem Volk (Lk 11,27), und 1 Tim 2,15 sagt von der Frau: «Sie soll durch Kindergebären zum Heil gelangen, sofern sie in Glaube und in Liebe und in Heiligkeit besonnen verharret.»

Angesichts des Kommens Jesu und seines Reiches ist eine solche Rollenfixierung, ja sind alle Rollenspiele nicht nur überholt; sie sind geradezu hinderlich. Diese Überzeugung drückt sich in den Evangelien, gerade auch im Lukasevangelium, des öfters aus. Schon erwähnt wurde Lk 11,27–28: Nicht das Muttersein ist entscheidend, sondern das Hören und Befolgen des Wortes. Angesichts des Reiches Gottes hat selbst eine erstrangige Pietätspflicht wie das Begraben des eigenen Vaters zurückzustehen: 9,60. Nicht die Klugen und Weisen, nicht die Propheten und Könige sind es, die «sehen», sondern die (einfältigen) Jüngerinnen und Jünger: 10,21–24. Nicht der Pharisäer, der «sich hinstellt», geht gerechtfertigt nach Hause, sondern der Zöllner, der sich in seiner Verlorenheit an die Brust schlägt (18,9–14).

Gewiß wäre es in manchen Belangen sympäthischer gewesen, wenn Lukas für seine Aussage eine Geschichte erzählt hätte, in welcher nicht Frauen gegeneinander ausgespielt werden. Werfen wir aber einen weiteren Blick auf das Lukasevangelium, dürfte nicht uninteressant sein, ab und zu folgendes literarisches Vorgehen festzustellen: einer mit Männerrollen besetzten Erzählung läßt er eine mit Frauenrollen besetzte Erzählung folgen.

Beispiele in Stichworten: Zacharias – Maria (1,5–25.26–38); Simeon – Hanna (2,25–35.36–38); der Besessene – die kranke Schwiegermutter des Petrus (4,31–37.38–39); der Hauptmann – die Witwe (7,1–10.11–17); Buben, die zum Tanz aufspielen – Mädchen, die Klagelieder singen (7,32); der Mann sorgt um die Nahrung, sät und erntet – die Frau sorgt um die Kleidung, spinnt und webt (12,23–26.27–28); die Entzweiung der Männer – die Entzweiung der Frauen im eigenen Haus (12,52.53); der Gärtner (Senfkorn) – die Hausfrau (Sauerteig) (13,18–19.20–21); der Hirt (Schaf) – die Hausfrau (Drachme) (15,4–7.8–10); der unverschämte Freund (11,5–8) – die unverschämte Witwe (18,1–8) (allerdings nicht in direkter Folge); zwei Männer auf einem Lager – zwei Frauen beim Mahlen (17,34.35). Vielleicht gibt es der Beispiele noch mehr.

Betrachten wir diese Perikopen näher, stellen wir fest, daß die zweite Perikope, die «Frauen-Perikope» (bzw. der zweite Perikopenabschnitt), nie im Sinne einer Korrektur oder einer Ergänzung angeführt wird, sondern eher im Sinne einer Doppelung, einer Vertiefung, einer *Re-lecture*.

Die Perikope, die der Marta-Maria-Perikope vorausgeht, ist die *Erzählung vom barmherzigen Samaritanen*. Hier werden auch zwei Typen einander gegenübergestellt: Der Priester/Levit und der Samaritan. *Priester und Levit* verkörpern jene Menschen, an die man ganz bestimmte Erwartungen heranträgt, die auch ganz bestimmte Erwartungen an sich selbst herantragen. Priester und Levit sind in der Wüste ihrer Rolle und den entsprechenden Erwartungen gerecht geworden. Hätten sie sich auf den Halbtoten eingelassen (und daß es sich beim unter die Räuber Gefallenen um einen Halbtoten handelt, wie es ausdrücklich heißt, ist für die Erzählung konstitutiv), wären sie unrein geworden (Lev 21). Die beiden haben sich den Erwartungen gebeugt, sie haben sich an das Gesetz gehalten, sie haben sich nichts vorzuwerfen. *Sie haben aber auch nichts verändert*. Anders der *Samaritan*, der eine ganz andere Welt repräsentiert. Auch er sah den Halbtoten; aber er wurde von Mitleid gerührt – er konnte es sich leisten, weil er

sich keiner Rolle, auch keinen wirklichen oder vermuteten Erwartungen verpflichtet sah; er konnte aus sich heraustreten; er fragte nicht nach dem Gesetz, nicht nach erlaubt und verboten –, und sein Mitleid war der Motor für all die Aktivitäten, die aufgezählt werden, damit dem Zusammengeslagenen geholfen werde: er trat hinzu, verband die Wunden, goß Öl und Wein darauf, setzte ihn auf das eigene Lasttier usw. Kurz: er tat das «eine Notwendige».

Das ist es, was die beiden Erzählungen miteinander verbindet: das Aufbrechen bzw. Nicht-Aufbrechen des Rollenverhaltens bzw. die Absurdität der Erwartungshaltungen und Rollenfixierungen angesichts des «einen Notwendigen». Dieses «eine Notwendige» ist das eine Mal der Halbtote, dem Hilfe zuteil werden soll (geschickterweise ist die Erzählung vom barmherzigen Samaritan aus der Perspektive des Halbtoten geschrieben), das andere Mal Jesus und sein Wort, bzw. das Reich Gottes.¹¹ Offensichtlich hat beides miteinander etwas zu tun (vgl. dazu Mt 25,31–46: «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben...»). Das Reich Gottes ist es, das «eine Notwendige» ist es, das alles andere relativiert: «Sucht vielmehr sein Reich, und all das wird euch dreingegeben werden.» (12,31)¹²

Sorglosigkeit und Suche des Reiches als Charakteristika

Diese eben angeführte Stelle ist nicht nur darum besonders wertvoll, weil sie die beiden Perikopen, die Marta-Maria-Perikope und die Perikope vom barmherzigen Samaritan, miteinander verbindet, sondern darüber hinaus noch ein anderes bedeutendes Stichwort der Marta-Maria-Erzählung aufweist: *das Sorgen*, bzw. *das Sich-nicht-Sorgen*: «Sorgt nicht um das Leben, noch um den Leib... Sucht vielmehr sein Reich, und alles wird euch dreingegeben werden.» Das Sich-nicht-Sorgen ist gewissermaßen Kennzeichen des Jüngers bzw. der Jüngerin Jesu.

Das meint nicht nur Lukas, das meint auch Matthäus (und die beiden Evangelisten vorliegende Quelle Q), das meint auch Paulus, und das meint auch Jesus. Angesichts des Kommens des Reiches Gottes ist jedes Sich-Sorgen, und dazu gehört auch das Sich-Identifizieren – sei es mit einer Institution oder auch mit einer Rolle –, fragwürdig geworden. Das gilt insbesondere: für Nahrung und Kleidung (Mt 6,24–43; Lk 12,22–31); für die Ehe und die Familie (1 Kor 7,25–28.32–35.36–39.39–40; Mk 14,26; Mt 10,28–30); für das Kaufen und das Heiraten (Lk 14,15–24; Mt 24,37–39); für die Arbeit (Mk 1,17); für den Stand des Freien oder Sklaven (1 Kor 7,17–24); für den Staat (Mk 12,13–17; Röm 12–13).

Angesichts des Reiches Gottes gibt es nichts mehr, in dem der Jünger oder die Jüngerin aufgehen, gibt es nichts und niemanden mehr, dem der Jünger oder die Jüngerin sich verschreiben müßte. Dieses Aufgehen oder auch Sich-Identifizieren ist es doch, das die vielen Sorgen mit sich bringt – und mit den Sorgen auch die Verkrustungen. Paulus meint hingegen: «Ich möchte, daß ihr ohne Sorgen seid» (1 Kor 7,32). Für die

¹¹ Schwerlich läßt sich sagen, Marta handle gegenüber Jesus so, wie der barmherzige Samaritan gegenüber dem unter die Räuber Gefallenen gehandelt habe. Es ist ein großer Unterschied, ob jemand halbtot in der Wüste liegenbleibt oder ob jemand in einem Haus bei einer Familie zu Gast ist, auch wenn er von Hunger getrieben wird. Der Grund für die Aufnahme Jesu in Martas Haus war denn auch nicht der Hunger; zum einen müßte sich Jesus die Frage gefallen lassen, warum ihn der Hunger seiner Begleiter/innen nicht gekümmert habe, zum anderen wäre es doch sehr verwunderlich, daß für einen Hungernden nicht das Essen das Wichtigste ist, sondern daß andere auf sein Wort hören...

¹² Man könnte die beiden Perikopen auch unter dem Aspekt des «Lebens» lesen: das (ewige) Leben, nach dem der Gesetzeslehrer fragt und das in der Wüste der Zusammengeslagenen und der Samaritan erfahren, ist im Grunde genommen das gleiche wie der «gute Teil», den sich Maria im Jüngerinsein erwählt hat.

Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis: Das vielverlangte Buch von Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein erscheint am 3. Oktober in zweiter (leicht verbesserter) Auflage.
Edition Exodus, Fribourg/Brig

Jüngerin und den Jünger, für den Christen und die Christin gibt es «jenseits» der Einrichtungen wie Ehe, Familie, Staat, Beruf, Stand usw. einen alles andere bestimmenden Bereich der Sorgenfreiheit, den Bereich des Reiches Gottes. Prägnant ausgedrückt in 1 Kor 7,29b–31:

Künftighin sollen auch die, welche Frauen haben, so leben, als hätten sie keine, die Weinenden so, als weinten sie nicht, die sich freuen so, als freuten sie sich nicht, die etwas erwerben, so, als behielten sie es nicht zu eigen, die sich der Welt bedienen, so, als nutzten sie sie nicht aus; denn das Schema, die Mechanismen dieser Welt vereinnahmen und nehmen in Beschlag¹³ (vgl. auch 4 Esr 16,40–45).

Das Sich-nicht-Sorgen ist allerdings nur die «negative» Seite des Christseins. An die Stelle des Sorgens tritt das *Suchen des Reiches* (Lk 12,22–31): das Zugehen auf den Zusammengeslagenen (Lk 10,25–37)¹⁴, das Hören auf sein Wort (Lk 10,38–42).

Zurückkommend auf Lk 10,38–42 kann man sich fragen, von welcher Rolle und von welcher Sorge Jesus befreien möchte. Jesus möchte von der Rolle und der Sorge der Gastgeberin befreien, vielleicht auch von der der Hausbesitzerin, von der Rolle und der Sorge der Hausfrau, der «Dienerin» auch, von der Rolle, die der Frau von der Umwelt zugedacht ist, und von den Erwartungen, die damit verbunden sind.

Angesichts des Kommens Jesu, angesichts des Reiches Gottes ist selbst die Einrichtung der Gastfreundschaft, ja selbst die Gastfreundschaft als Dienst an Jesus zweitrangig geworden. Es geht eben immer um Wichtigeres, bzw. um das «eine Notwendige». Angesichts des «einen Notwendigen» wird jede Einrichtung fraglich und damit auch alle Erwartungen und Rollenfixierungen, die damit verbunden sind. Der Glaube bzw. das Jünger/in-Sein befreit von jedem Aufgehen in Sorgen um das Gerechtere gegenüber bestimmten Erwartungen, und nur wer bereit ist, sein Rollenspiel aufzugeben und aus sich herauszutreten, wird nicht nur sehen, sondern auch handeln können.

Dies – so ist zu betonen – ist freilich nicht nur den Frauen gesagt, so wie die Erzählung vom barmherzigen Samaritan ja auch nicht nur für Männer bestimmt ist.

In dubio pro reo

Mag sein, daß eine solche Deutung der Marta-Maria-Perikope den «Sitz im Leben der Gemeinde» oder des Evangelisten nicht so deutlich in den Blick bekommt. Das muß aber nicht ein Manko sein, gibt es in den Evangelien doch auch sonst Erzählungen – zu denken wäre da besonders an Wunderberichte, Gleichnisse, ganz besonders auch an das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan usw. –, die menschliche Erfahrungen ansprechen, die weit über eine konkrete Gemeindesituation hinausweisen. Daß die Marta-Maria-Erzählung auch heutige Erfahrungen, auch Gemeindeerfahrungen anspricht, bedarf keiner langen Ausführungen – man denke beispielsweise an die Rollen, die den Geschlechtern zugedacht sind, man denke an die Identifizierungsmechanismen, denen Leute, die in Gesellschaft (und Kirche) ein Amt übernehmen, anheimfallen, man denke an die damit verbundenen Blockierungen, Sorgen und Ängste, auch Berührungängste usw.

Was Lukas anbelangt: mag der Verdacht (der Re-Patriarchalisierung des Christentums) gegen ihn im großen und ganzen auch weiter bestehen; in diesem konkreten Punkt Lk 10,38–42 sollte er aber – wenigstens mangels Beweisen – nicht weiter

¹³ Besser als: die Gestalt dieser Welt vergeht... vgl. N. Baumert, Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7 (fzb 47), Stuttgart 1984.

¹⁴ Hier wird das Suchen des Reiches Gottes konkret in der Hilfe am Zusammengeslagenen. Es ist das eine wesentlich andere «Sorge» als die Sorge um Nahrung und Kleidung, um Gastfreundschaft usw. Im Unterschied zum Priester und zum Levit, die sich sorgten – um das Gesetz z. B. oder auch um die eigene Sicherheit –, konnte der barmherzige Samaritan «sorgenlos» auf den Halbtoten zugehen.

behelligt werden. Im Gegenteil: der Verdacht in die entgegengesetzte Richtung sollte nicht zu schnell von der Hand gewiesen werden: daß der Marta-Maria-Perikope eine ähnlich befreiende Stoßrichtung innewohnt wie der Erzählung vom barmherzigen Samaritan. Wenn diese befreiende Stoßkraft

der Perikope – wie die Interpretationsgeschichte zeigt – weitgehend abhanden gekommen ist – so darf ein weiterer Verdacht geäußert werden –, dann ist dafür nicht zuletzt eine amts- und prestige- und rollenbesessene (Männer-)Welt verantwortlich zu machen. *Hermann-Josef Venetz, Fribourg*

Weil wir uns erinnern wollen

Perspektiven feministischer Theologie zur Überwindung des Antijudaismus

1987 beschrieb *Clemens Thoma* die gemeinsame Bedeutung der feministischen Theologie, des christlich-jüdischen Dialogs und der Befreiungstheologie. Alle drei nehmen in der westlichen Welt einen «ähnlichen Rang» ein, denn «alle drei Strömungen tragen in sich starke Elemente der Kritik an bestehenden Strukturen des Unrechts. Solange sie diese Kraft in sich tragen und sie effizient in den Dienst der Neugestaltung von Theologie, Verkündigung und Politik stellen, sind sie unentbehrlich und haben sie Zukunft.»¹

Feministische Theologie fordert durch ihren Kampf um die Befreiung von Frauen die christliche Theologie heraus. Sie will kein Geschlecht, keine Rasse oder Klasse ausgrenzen oder diskriminieren, sondern eine Rede von Gott und eine Gesellschaft, in der jede dieser Gruppen in religiöser, kultureller und sozialer Hinsicht ihr volles Menschsein entfalten kann.²

Das christlich-jüdische Gespräch hatte sich nach 1945 gegen jeden Antisemitismus zu stellen. Die Revision der christlichen Theologie des Judentums ist ein bedeutender Schritt von der Information und dem Reden übereinander zu einem existentiellen Miteinander und der gemeinsam getragenen Verantwortung für die Zukunft der Welt.

Beide stehen bislang oft getrennt nebeneinander; gemeinsam ist ihnen ihre Isolation in Theologie und Kirche, beide werden an den Universitäten kaum gekannt und gelehrt.³ Sie müssen lernen, füreinander Herausforderung und Bereicherung zu sein. Nach *Leonore Siegele-Wenschkewitz* steht die christliche feministische Theologie derzeit vor einem doppelten Paradigmenwechsel: «Von einer androzentrischen, patriarchalen und sexistischen Theologie zu einer feministischen Theologie; von einer jüdenfeindlichen ... zu einer christlichen Theologie, die ihre eigene Identität nicht mehr über den Gegensatz zum Judentum ... gewinnt.»⁴

Christlich-jüdischer Dialog und feministische Theologie

Eine aufmerksame Kritik von Antijudaismen in christlicher feministischer Theologie gibt es im Gespräch zwischen Christinnen und Jüdinnen vor allem in den USA schon seit zehn Jahren. Vor etwa drei Jahren wurde diese Diskussion auch in der Bundesrepublik von *Micha Brumlik*, *Katharina von Kellenbach*, *Bettina Decke* und *Gisela Hommel* in Gang gesetzt. Im christlich-jüdischen Gespräch waren umgekehrt feministische Theologinnen oft suspekt, ihr Ansatz schien unnötig. Inzwischen bemühen sich christliche Akademien um das Gespräch zwischen Feminismus und christlich-jüdischem Dialog. Besonderes Interesse gilt dabei jüdischen Feministinnen wie *Pnina Nave-Levinson*, *Susannah Heschel*, *Evelyn Goodman-Thau*, *Marion Kunstenaar*, *Marianne Wallach-Faller*.

¹ Clemens Thoma, Die Zukunft der jüdisch-christlichen Begegnung, in: From the Martin Buber House, No. 13, Summer 1988, 19.

² Vgl. Marie-Theres Wacker, Art. Feministische Theologie, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe I, München 1984, S. 353–360.

³ Vgl. Diskussionsbeiträge zum Antijudaismusvorwurf an die feministische Theologie, in: Schlangenbrut. Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen, Nrn. 16, 17, 18 (1987), Nr. 22 (1988).

⁴ Leonore Siegele-Wenschkewitz, Feministische Theologie ohne Antijudaismus, in: dies. (Hrsg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988, 19.

Christliche Feministinnen wehrten sich oft sehr pauschal gegen den Vorwurf des Antijudaismus und fühlten sich durch die politische Situation in die Enge gedrängt. Als Frauenbefreiungsbewegung beargwöhnt, fürchten sie, durch den öffentlich geäußerten Vorwurf mundtot gemacht werden zu sollen. Ihr Verhältnis zum Judentum ist durch mangelnde Kenntnis erschwert, da häufig an den Universitäten falsch über das Judentum und die Situation der jüdischen Frauen (heute wie auch zur Zeit Jesu) gelehrt wird, was sich über die herkömmlichen Bibelkommentare auch in feministische Reflexionen einschleicht. Nach 40 Jahren christlich-jüdischer Bemühungen, eine christliche Theologie ohne Antijudaismus durchzubuchstabieren, und angesichts der Einsicht, daß nach Auschwitz Theologie nicht mehr wie vorher betrieben werden kann (J. B. Metz): nämlich ignorant und ausgrenzend gegenüber dem Judentum – aufgrund all dessen muß sich feministische Theologie auch als Theologie nach Auschwitz verstehen und sich im Dialog bewähren können.

Asymmetrien im Gespräch

Der Dialog zwischen Christinnen und Jüdinnen ist einmal von den strukturellen und theologischen Asymmetrien betroffen, die auf den christlich-jüdischen Dialog insgesamt zutreffen:

- ▷ die Überzahl christlicher Dialogteilnehmer/innen
- ▷ für Christen/-innen ist es notwendig, sich mit den jüdischen Wurzeln des eigenen Glaubens zu beschäftigen, hingegen ist es für Juden und Jüdinnen freiwillig, sich mit dem Christentum auseinanderzusetzen
- ▷ das Wissensgefälle von Juden zu Christen über die je andere Religion
- ▷ das unterschiedliche Betroffensein von der Geschichte zwischen Synagoge und Kirche und von der jüngsten deutschen Geschichte als Opfer oder Täter
- ▷ der gesellschaftliche Status als religiöse Mehrheit oder Minderheit⁵

Darüber hinaus sind Christinnen und Jüdinnen in doppelter Weise in die Leidens- bzw. Siegesgeschichte ihrer religiösen Gruppe und Tradition verstrickt:

Europäische christliche Frauen müssen realisieren, daß sie zugleich in der Tradition der Opfer (als Frauen im Christentum) und der Täter (als Teil des Christentums gegenüber Jüdinnen und Juden) stehen, was heute vielen unerträglich scheint. Die Anerkennung und Respektierung der Unterschiede und der Asymmetrie im Verhältnis zu Frauen anderer Kontexte und Religionsgemeinschaften ist aber Voraussetzung jedes Dialogs.

Angesichts der Geschichte jüdischer und christlicher Frauen ist von Christinnen heute gefordert, daß sie um die lebendige religiöse Tradition und das geschichtliche Schicksal von Juden und Jüdinnen wissen müssen und der Einsicht nicht ausweichen können, daß sie über ihre eigenen Großmütter mit Auschwitz verbunden sind. Daher ist die Aneignung ihrer persönlichen und politischen Geschichte unerlässlich, was besonders für Deutschland, weniger vielleicht für die Schweiz gilt.

⁵ Vgl. Clemens Thoma, Turbulenzen im jüdisch-christlichen Gespräch, in: NZZ, 17.2.1984, 37.

Erinnerungsarbeit wider das Verdrängen

Auf der Suche nach den Geschichten jüdischer Frauen begegnen jedoch – auch frauenspezifische – Schwierigkeiten: Viele Frauen, die den Krieg erlebt, Verfolgung erlitten oder die Inhaftierung in Konzentrationslagern überlebt haben, halten ihre eigene Geschichte oft für unwichtig. Ein geglückter Versuch, sich Frauengeschichte wieder anzueignen, sind die Interviews von *Doris Fürstenberg* mit jüdischen Frauen, die Auschwitz-Birkenau überlebten.⁶

Diese Biographien hinterlassen Spuren in den Generationen der Kinder und Enkel. Die Feministinnen unter ihnen leben – mit der Geschichte ihrer Mütter – gegen den spezifischen Sexismus ihrer eigenen religiösen Traditionen an. Als Jüdinnen und Feministinnen gehören sie einer doppelten Minderheit an. *Evelyn Torton Beck* sammelte in ihrem Buch «Nice Jewish Girls» Zeugnisse jüdischer lesbischer Feministinnen von solcher Suche nach Identität zwischen den Stühlen.⁷

Eine andere Art Erinnerungsarbeit haben christliche Frauen zu leisten; wie Frauen Mittäterinnen und trotzdem verratene Opfer der NS-Ideologie wurden, stellt *Christina Thürmer-Rohr* anhand der Feldpost ihre Vaters heraus.⁸ Ihre Beobachtungen weisen auf den unauflösbaren Zusammenhang von Persönlichem und Politischem.⁹ Vor allem machen sie die Mißbrauchbarkeit von Beziehungsmustern für politische Ziele deutlich. Die Gefahr, daß sich Frauen weiterhin mißbrauchen lassen in ihrer persönlichen Stärke und mit ihrer Leidensfähigkeit, wächst, sobald der wechselseitige Zusammenhang von persönlicher Frauengeschichte und politischer Zeitgeschichte nicht mehr wahrgenommen wird. Angesichts der Leidensgeschichten jüdischer Frauen müssen wir fragen, auf welchen Wegen deutsche Frauen im Nationalsozialismus sich haben gleichschalten lassen, sich haben ihre politische Selbständigkeit nehmen lassen und wie sie schließlich nach dem Ausschluß jüdischer Frauen aus ihren Vereinen und Verbänden zu tapferen Soldatinnen an der «Heimatfront» werden konnten. Die Aufdeckung der psychologischen und politischen Mechanismen dieser Entwicklung ist ein erster Schritt gegen die Wiederholung solcher Frauengeschichten. Viele unserer Großmütter und Mütter waren nicht nur Opfer, sondern auch Mit-Trägerinnen des sich mörderisch gegen Jüdinnen und Juden, Sinti und Roma, Lesben und Schwule und gegen politisch anders Denkende richtenden Staatssystems. Die Erinnerung an die Ambivalenz in den Geschichten unserer Vorfahrinnen sind insofern gefährliche Erinnerungen, als sie gegen den bevorzugten Rückzug mancher Feministinnen in Selbsterfahrungsgruppen und gegen die primäre Betonung der matriarchalen Bewußtseins-Entwicklung die Unverzichtbarkeit unserer Einmischung in politische Entscheidungen einklagen. Diese Einmischung würde damit beginnen, daß wir die politisch-kulturellen, psychologischen und theologischen Mechanismen und Traditionen benennen, deren Bilderwelten, Argumentations- und Sprachfiguren dem Antijudaismus und dem Rassismus, dem Biologismus und dem Sexismus Vorschub leisten.

Auf dem Weg zu diesem doppelten Paradigmenwechsel, Theologie nicht sexistisch und nicht antijüdisch zu betreiben, befinden sich seit zehn Jahren Theologinnen, die selbst aktiv am jüdisch-christlichen Gespräch teilnehmen. Feministische Theologie wird nicht von außen in den Dialog getragen, sondern kommt von innen, und die eigene Tradition wird im Dialog mit anderen kritisch befragt. Dort wird reflektiert, welche traditionellen christlichen antijüdischen Stereotypen

sich auch in Arbeiten christlicher feministischer Theologinnen finden und welche Konsequenzen zu ziehen sind, damit feministische Theologie aufhört, Judenfeindschaft zu reproduzieren.

Antijudaismus und feministische Theologie

Die jüdische feministische Theologin *Judith Plaskow*¹⁰ kritisiert einen neuen antijüdischen Mythos in christlichen feministischen Kreisen. Eine religiöse Geschichtsphilosophie möchte tiefenpsychologisch und historisch erklären, wie von den Göttinnen und den matriarchalen Gesellschaften der Vorzeit für Frauen heute Perspektiven für soziale Gleichheit und religiöse Erneuerung und Erfüllung ausgehen könnten. Die Rekonstruktion eines Idealzustandes im Ursprung der Zeit dient dabei auch der Legitimation heutiger Veränderungswünsche. Positiv an diesem methodisch fragwürdigen Unterfangen ist das Interesse, ein Stück weitgehend unerforschter Frauengeschichte zurückzugewinnen und die Entstehung des Monotheismus weiter aufzuhellen, was jedoch nicht zwangsläufig das monotheistische Glaubensbekenntnis von Judentum, Christentum und Islam in Frage stellen müßte. Die Zerstörung des matriarchalen Urzustandes wird von vielen Feministinnen auf den Monotheismus und das Patriarchat der alten Hebräer zurückgeführt – mit altbekannten antijüdischen Stereotypen: Der Gott des christlichen Alten Testaments erscheint als der zornige, mächtige, gewalttätige und gerechte. Weibliche Analogien Gottes dagegen werden als Relikte des Göttinnenglaubens, als illegitime Vereinnahmung der Göttin, als weiterer Schritt zur Unterdrückung der Frauen und ihrer religiösen Würde beurteilt. Dabei wird unterstellt, die Verehrung der Göttin gehe einher mit einer sozialen Besserstellung von Frauen, was weder religionsgeschichtlich noch ethnologisch aufrechtzuerhalten ist. Nachdem die alten Hebräer das Patriarchat erfunden hätten, habe Jesus das Gleichheitsprinzip wiederherstellen wollen (Gottesbild der Liebe und der Ganzheitlichkeit). Doch Ganzheitlichkeit ist weder ein biblischer Begriff noch zunächst ein christlicher. Ganzheitlichkeit kann die Ethik der Nachfolge Jesu nicht ersetzen. Andererseits zeichnet sich Jesu Praxis – so viele christliche Feministinnen – durch besondere Frauenfreundlichkeit aus. Sein Verhalten Frauen gegenüber stehe im Gegensatz zu dem jüdischer Männer jener Zeit.

J. Plaskow nennt drei Irrtümer: 1. Die untergeordnete Stellung von Jüdinnen zur Zeit Jesu wird mit Zitaten aus dem Talmud belegt, wobei umstritten ist, welche dieser Aussagen bis in die Zeit Jesu zurückgehen. Richtigerweise müßten die Aussagen der Rabbinen mit jenen der Kirchenväter verglichen werden. 2. Rabbinische Meinungen, Sitten oder einzelne Aussprüche werden für eine einheitliche Lehrmeinung gehalten, die negativsten rabbinischen Aussagen werden den positivsten des Neuen Testaments gegenübergestellt. 3. Der soziale Kontext wird nicht beachtet, denn theoretische Diskussionen in rabbinischen Akademien über die Bestimmung der Frau sind nicht mit der Praxis und Lehre frühchristlicher Wanderprediger vergleichbar.

Ich möchte hinzufügen: Es ist zu bezweifeln, daß Erzählungen des Neuen Testaments und rabbinische Aussprüche die tatsächliche Situation der Frauen widerspiegeln, können sie doch auch Gegenentwürfe sein oder soziale Konflikte reflektieren.

Antijüdische Klischees als ethische Herausforderung

Die Irrtümer sind kein Randproblem, und sie sind nicht nur eine Frage exakter wissenschaftlicher Arbeit, sondern ein Mangel an feministischer Ethik (J. Plaskow): Es fehlt die Einsicht in die Ambivalenz des eigenen Personseins, daß auch die negativen Eigenschaften zu uns gehören und nicht auf «die

⁶ Vgl. Doris Fürstenberg, *Jeden Moment war dieser Tod. Interviews mit jüdischen Frauen, die Auschwitz überlebten*, Düsseldorf 1986.

⁷ Vgl. Evelyn Torton Beck (Hrsg.), *Nice Jewish Girls. A lesbian anthology*. Trumansbury NY 1982.

⁸ Vgl. Christina Thürmer-Rohr, *Vagabundinnen*, Berlin 1986, 57–75.

⁹ Vgl. Johanna Kohn-Roelin, *Christlicher Feminismus nach Auschwitz. Aspekte einer geschichtlichen Situationsvergewisserung*, in: Christine Schaumberger (Hrsg.), *Anfragen 1*, Münster 1987.

¹⁰ Vgl. Judith Plaskow, *Blaming the Jews für the Birth of Patriarchy*, in: Evelyn Torton Beck, a. a. O., 250–254.

anderen» projiziert werden können. Eine feministische Ethik, die eine Ethik der Ganzheitlichkeit sein will, muß dies vermeiden. Das Judentum litt immer unter Projektionen: dem idealisierten Selbstbild des Christentums, schon zu den befreiten, den besseren, dem neuen Bund und zum eigentlichen Volk Gottes zu gehören. Wenn wir uns nun den Blick auf Juden und auf Frauen aus der christlichen Perspektive gestatten, dann rücken der Mythos über «die Frau» und der Mythos über «den Juden» im Mittelalter eng zusammen. Ich denke dabei an die Zeit der Pogrome und Hexenverfolgungen in der Vorreformationszeit. *Rosemary Radford Ruether*¹¹ und *Katharina von Kellenbach*¹² haben Parallelen und Verschiedenheiten herausgearbeitet.

Ein Merkmal sind die Austauschbarkeit des Sündenbocks und die Ignoranz einer Gesellschaft gegenüber ihren Opfern. In der Juden- und in der Hexenverfolgung wurde beiden Gruppen vorgeworfen, mit dem Teufel im Bunde zu stehen. Beide fielen inhaltsgleichen Projektionen zum Opfer, wenn auch nicht zur selben Zeit: Die jüdische Gemeinde in Nürnberg wurde 1499 vertrieben, 20 Jahre später wurde die erste Frau als Hexe ermordet, und die Massenverfolgungen von Hexen begannen in Nürnberg weitere 40 Jahre später. In Spanien, wo sich die Inquisition gegen Häretiker, Juden und Moslems richtete, gab es kaum Hexenverfolgungen. Hexenverfolgungen scheinen erst «notwendig» zu werden, nachdem im späten 15. Jahrhundert die meisten deutschen Städte «judenrein» waren und sich die Zentren jüdischen Lebens nach Osteuropa verlagert hatten. «Der Jude» galt wie «die Frau» als das von der Norm Abweichende, als störendes Element im christlichen Welt- und Heilsverständnis: «Der Jude» ist wie «die Frau» namenlos und eindimensional, kein Subjekt, sondern eine Metapher. Ein «guter» Jude ist vom Gruppenfluch ebensowenig ausgenommen wie eine «gute» Frau. Juden und Frauen wurde immer mißtraut, egal wie gehorsam, unterwürfig oder assimiliert sie waren.

Weder eine feministische noch eine Ethik innerhalb des christlich-jüdischen Gesprächs kann sich auf die eigene Gruppe beschränken. Sie muß sich auf das Wohlergehen und die Anerkennung des vollen Menschseins aller und besonders der unterdrückten und leidenden Gruppen erstrecken. J. Plaskow beschreibt das Lernprogramm für feministische Theologinnen als einen Prozeß, die eigenen Formen des Hasses zu erkennen und zu überwinden.¹³

Perspektiven in der neutestamentlichen Forschung

Elisabeth Schüssler Fiorenza versucht eine feministisch-theologische Rekonstruktion der Ursprünge des Christentums.¹⁴ Es sei unverantwortlich, über Jesus und seinen jüdischen Hintergrund zu sprechen und sein Judentum dabei auszublenden. Ihre geht es darum, die Jesusbewegung als eine Erneuerungsbewegung innerhalb des Judentums, als eine «innerjüdische Alternative» zu den herrschenden patriarchalen Strukturen zu verstehen, die die Werte und die Lebenspraxis des Judentums teilte.¹⁵ Sie warnt davor, Jesus, «den Feministen», dem Judentum entgegenzusetzen. Jesu frauenfreundliches Verhalten sei eine Herausforderung sowohl an das jüdische als auch an das christliche Patriarchat bis heute. Jesus, den Feministen, im Gegensatz zu jüdischem Leben und Glauben wiederzuentdecken,

würde auf die Geschichte der jüdischen Vorschwestern verzichten, die sich in die Vision des Reiches Gottes und die Bewegung Jesu hineinbegeben haben. Die Rekonstruktion der Jesusbewegung als «Jünger/innenschaft von Gleichgestellten» sei historisch nur insofern plausibel, als frauenbefreiende Elemente auch als Teil von jüdischem Leben und Glauben vorstellbar seien.¹⁶

Werden einerseits durch diese Sicht die jüdischen Wurzeln des Christentums auch durch die feministische Exegese anerkannt, so besteht doch die Gefahr, die Glaubensentscheidung einzelner jüdischer Frauen als automatischen Übergang vom Judentum ins Christentum mißzuverstehen. Vielmehr gilt es, das «Nein» vieler jüdischer Frauen zur Messianität Jesu auch angesichts seines frauenfreundlichen Verhaltens verstehen und akzeptieren zu lernen.

Die christliche Theologin *Bernadette Brooten* übt «Selbstkritik zur feministischen Forschung». In ihrem Beitrag «Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben?» belegt sie die These, daß Frauen von sich aus die Scheidung betreiben konnten und dies auch taten.¹⁷ Sie wendet sich ausdrücklich gegen den Gebrauch diskriminierender Stereotypen durch feministische Theologinnen und stellt ethische Maßstäbe für die feministische Forschung auf: «Christliche Feministinnen haben sich nicht weniger schuldig gemacht, eine einseitig negative Ansicht von den Frauen im alten Judentum zu fördern, als die nichtfeministischen Gegenspieler... Wir müssen es, wenn auch gelegentlich mit Schmerzen, lernen, daß es nicht feministisch ist, die religiösen, rassistischen, standesmäßigen, nationalen und anderen Vorurteile bestehen zu lassen, die es vielfach in der vorangegangenen Forschung gab, von der wir selbst ein Teil sind. Ein belasteter Vergleich zwischen den Frauen im alten Judentum und im frühen Christentum ist nicht feministisch.

Feministische Forschung konzentriert sich vor allem auf Frauen und auf die Perspektive der Frauen. Eine Wissenschaftlerin, die das frauenfeindliche Beweismaterial aus dem frühen Judentum zusammenstellt und es mit den am wenigsten frauenfeindlichen Unterlagen aus dem frühen Christentum vergleicht, ist keine Feministin, denn das feministische Anliegen richtet sich primär auf die Frauen selbst, seien sie nun jüdisch oder christlich oder Mitglieder einer anderen religiösen Bewegung. Die Frauen des alten Judentums dazu zu benutzen, die frühchristlichen Männer und ihre viel bessere Behandlung der Frauen zu loben, ist mit dem Feminismus unvereinbar: Wer das tut, hat kein wirkliches Interesse an den jüdischen Frauen.»¹⁸

Doch ist es nicht einfach, dieser Forderung nachzukommen, da feministische Exegese immer vor einem doppelten hermeneutischen Bruch steht, wenn sie nach den Frauen selbst fragt, da die neutestamentlichen Schriften kein ausgesprochenes Interesse an Frauen zeigen und sie stets nur durch die Brillen männlicher Autoren erreichbar sind, die dazu durch die jahrhundertalte christliche, männliche Rezeptionsgeschichte gebrochen sind. Die Rekonstruktion der frühchristlichen Frauengeschichte bedarf deshalb umfangreicher interdisziplinärer Forschung. *Johanna Kohn-Roelin, Münster/Westf.*

DIE AUTORIN ist Diplomtheologin und promoviert bei Johann Baptist Metz. Sie gehört dem erweiterten Vorstand des Deutschen Koordinierungsrates für christlich-jüdische Zusammenarbeit an. Ihr Beitrag ist eine gekürzte Fassung ihres Vortrages anlässlich der Generalversammlung der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft Schweiz in Bern am 19. November 1989.

¹¹ Vgl. Rosemary Radford Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft*, München 1979, 101–126.

¹² Vgl. Katharina von Kellenbach, *Vom Weyb, Jüd und itlichen Teuffeln. Feminismus und Antisemitismus*, in: *Schlangenbrut* Nr. 17 (Mai 1987), 40–48.

¹³ So Judith Plaskow in ihrem Vortrag auf der dritten Konferenz der European Society of Women for Theological Research, 22.–26. 9. 1989. «Feministischer Antijudaismus und der christliche Gott».

¹⁴ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München 1988, bes. 137–204.

¹⁵ A. a. O. 107.

¹⁶ Vgl. a. a. O. 105–107.

¹⁷ Bernadette Brooten, *Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk 10, 11–12 und 1 Kor 7, 10–11*, in *EvTh* 42, 1982, 65–79.

¹⁸ Dies., *Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion*, in: *Einwürfe* 2, München 1985, 75.

Buchbesprechung

Aus Nicaragua brachte «Der Spiegel» vom 30. Juli die schlimme Meldung von einer Bücherverbrennung in der Universitätsstadt León. Der dort von der neuen Regierung eingesetzte Bibliotheksdirektor ließ unter dem Hinweis, sie seien ein «Angriff auf die öffentliche Moral», viele Bücher sandinistischer Autoren verbrennen: «Im Feuer landeten», so heißt es da, «unter anderem zum Teil preisgekrönte Werke von Ernesto Cardenal, früher Kulturminister (Bruder von Fernando Cardenal: vgl. unser Interview in Nr. 15/16), Sergio Ramírez, ehem. Vizepräsident, Tomás Borge, ehem. Innenminister, und Gioconda Belli.» Auf diesem Hintergrund gewinnt die Besprechung von Gioconda Bellis erfolgreichem Roman «Bewohnte Frau»¹ zusätzliche und schmerzliche Aktualität. (Red.)

Gioconda Belli, Mutter von drei Kindern, Nicaraguanerin, arbeitet unter der sandinistischen Regierung im Bereich der politischen Bildung. Sie hatte, obgleich aus der Oberschicht stammend, aktiv am Kampf gegen die Somoza-Diktatur teilgenommen. Als Lyrikerin, die in ihren Gedichten unter anderem den Kampf des Volkes um seine Befreiung schildert, hatte sie sich längst einen Namen gemacht, als nun 1988 ihr erster Roman erschien, der in wesentlichen Teilen autobiographische Züge zeigt.

Der eigenartige Titel «Bewohnte Frau» wird zweifach determiniert; als das «Mädchen...», bewohnt von einer Frau, die ihre Identität noch nicht gefunden hat» (109); zugleich ist die Rede von der mythischen vorkolumbianischen Frau Itzá (Tautropfen), die vor 500 Jahren gegen die eindringenden Spanier kämpfte und starb, im blühenden Orangenbaum und gleichzeitig in der Hauptperson, Lavinia, «lebt» und ihren geistigen Werdegang verfolgt.

Lavinia, Tochter aus der Oberschicht von Managua in der Zeit vor der Revolution, ist alleinstehend, Architektin, hat in Europa studiert. Sie freundet sich mit einem Berufskollegen im selben Architekturbüro an und gewinnt im Laufe der Erzählung Zugang zur Welt der Befreiungsbewegung im Untergrund; schließlich tritt sie ihr bei, während sie gleichzeitig auf Anraten der führenden Köpfe des Widerstandes die Freundschaften im «Club» (der Oligarchie) aufrechterhält und einer Generalsfamilie aus der obersten Heeresleitung ein luxuriöses Haus baut.

Als studierte Frau in einer noch weitgehend traditionellen Gesellschaft – «Frauen als «kleine Haustierchen», die viele gesunde Kinder gebären» (15) –, als jemand, der sich der krassen Gegensätze zwischen einer kleinen, im Luxus lebenden Oberschicht und der armen, unterdrückten Mehrheit des Volkes je länger, desto mehr bewußt zu werden beginnt, ringt Lavinia um ihre eigene Identität. Zwar braucht sie

keinen männlichen Kollegen mehr an ihrer Seite, um sich während des Hausbaus bei den Bauführern durchzusetzen. Aber es fällt auf, daß die Autorin sich in langen Berichten darüber ergeht, wie sich Lavinia schminkt, wie sie duscht, daß sie mehrmals wie ein kleines Mädchen in Heulszenen ausbricht.

Man ist versucht, diese Passagen als langweilig zu verwerfen, käme einem nicht das Zitat der feministischen Theologin Doris Strahm zu Hilfe: «In einer Gesellschaft, in der Wille und Verstand alle anderen menschlichen Verhaltensweisen dominieren, ist die Annahme oder Aufwertung unseres (i. e. der Frauen) Leibes... eine der Voraussetzungen für eine Veränderung unserer Lebenssituation».²

Eine erste Großaktion der Befreiungsbewegung zielt darauf ab, eben den General zu beseitigen, dem Lavinia das Haus gebaut hat. Durch ein tragisches Mißverständnis wird Lavinias Freund Felipe unmittelbar davor erschossen. Sterbend nimmt er Lavinia das Versprechen ab, an seiner Statt an der Aktion teilzunehmen, weil sie wie niemand anders das von ihr gebaute Haus kennt: Im Augenblick der dramatischen Handlung, in der sie tatsächlich eine Schlüsselrolle spielt, wird ihr schlagartig klar, daß sie nun, als Widerstandskämpferin, am richtigen Ort ist, sich selbst als Person gefunden hat, weil sie sich für die Befreiung ihres Volkes einsetzt. Nach Hegel besteht «das Wesen einer Person darin, daß sie sich für einen Anderen (etwas Anderes) einsetzt... Das Bewußtsein ist ein der Person untergeordnetes Moment; es entsteht durch Bedingungen von außerhalb seiner selbst, und zwar konkret dann, wenn diese konfliktgeladen sind.»³

Der Vergleich drängt sich auf mit einem anderen modernen Roman einer lateinamerikanischen Frau, dem «Geisterhaus» von Isabel Allende⁴, zumal auch dort eine Frau, Clara, und ihre Auseinandersetzung mit einem extrem patriarchalischen Umfeld über weite Partien im Mittelpunkt steht und es auch dort gleichzeitig um den Versuch einer Befreiung des unterdrückten Volkes geht.

Das «Geisterhaus» ist aber viel mehr eine Familiensage über drei Generationen und endet in den dramatischen Ereignissen des Militärputsches von Augusto Pinochet im September 1973. Richtet man das Augenmerk auf die Hauptperson, Clara, fällt auf, daß ihre Emanzipation weniger in gedanklicher Auseinandersetzung mit sich und ihrer Gesellschaft vor sich geht. Vielmehr verweigert sich Clara – anders als später ihre Tochter und ihre Enkelin – auf passive Weise im Ausweichen in Stummheit, spiritistisch-magische Praktiken, um so Eigenständigkeit zu bewahren.

Im Roman von G. Belli fehlt indessen diese mythisch-magische Dimension keineswegs, sie ist gleichsam nach außen, in die Gestalt der Itzá, verlagert, daher dem Ich der Hauptperson ferner. Auf diese Weise gewinnt die «Bewohnte Frau» mit eigenen literarischen Mitteln eine Nuance exotischer Farbigkeit. Ruth von Brunn, Birsfelden

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

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

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

Preise Jahresabonnement 1990:
Schweiz: Fr. 39.- / Studierende Fr. 28.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-
Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

¹ Gioconda Belli, *Bewohnte Frau*. Hammer Vig., Wuppertal 1989. Originaltitel: *La mujér habitada*. Mexico 1988.

² Doris Strahm, *Aufbruch zu neuen Räumen*. Freiburg i. Ue. 1987, S. 19.

³ Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*. 2. Aufl. Mexico 1977, S. 279.

⁴ Isabel Allende, *Das Geisterhaus*, Suhrkamp-Taschenbuch, Frankfurt 1989.

KORRIGENDA: In Nr. 15/16 vom 31. August haben sich in den Artikel über *Chur* (Politische Kultur oder...) zwei Druckfehler eingeschlichen. Seite 167, Anm. 6: Das Pfarrwahlrecht wurde 1984 (nicht 1948) ausgedehnt. Seite 168 (Schlußabschnitt) sind die Wörter «objektiv» und «subjektiv» sinnwidrig vertauscht worden. Es muß heißen: «Die ... Pressemitteilung ... versteigt sich dazu, allen, die von Mißachtung, Verletzung oder Umgehung der Rechte des Domkapitels sprechen, die «lautere Absicht» abzusprechen und ihren Vorwurf, die Ernennung von W. Haas verstoße (objektiv) gegen Treu und Glauben, selber als einen solchen Verstoß (im subjektiven Sinn) zu bezeichnen.» Mit den beiden Klammern wird von uns unterstrichen, daß den im Kontext genannten Fachleuten des Staatskirchenrechts samt ihnen folgenden Presseleuten von der Churer Bischofskanzlei – unter Berufung auf bisher nicht zur Einsicht freigegebene Dokumente! – die Redlichkeit abgesprochen wird.

Zur ergänzenden Information sei hingewiesen auf den inzwischen erschienenen Aufsatz von U. Cavelti über «Kirchen- und staatsrechtliche Aspekte der Amtseinsetzung von Wolfgang Haas», in: *plädoyer*. Das Magazin für Recht und Politik (Rorschach) 4/90, S. 45–47, unter der Schlagzeile: «Die Widerrechtlichkeit des Vorgehens ist nicht zu übersehen».

(Red.)