



# ORIENTIERUNG

Nr. 2 62. Jahrgang Zürich, 31. Januar 1998

**N**OCH IST NICHT VIEL ZEIT VERSTRICHEN, seit wir 1992 feierlich der 500 Jahre der Evangelisierung Amerikas gedächten. Die Synode nimmt heute hier in der Peterskirche zu Rom ihre Arbeit auf und gedenkt dabei jener Zeiten, als die Bewohner der sogenannten «Alten Welt» dank des bewundernswerten Unternehmens des Christoph Kolumbus von der Existenz einer «Neuen Welt» erfuhren, von der sie bis dahin keine Kenntnis besaßen. Von diesem historischen Tag an begann das Werk der Kolonisatoren und zur gleichen Zeit die Sendung der Evangelisierer, die die Völker dieses Kontinents über Christus und sein Evangelium in Kenntnis setzten.

Die Frucht dieser außerordentlichen missionarischen Mühen ist die Evangelisierung Amerikas oder, genauer gesagt, der sogenannten «drei Amerikas», die sich heute zum großen Teil als christlich betrachten. Es ist also wichtig, nach diesem Zeitraum von fünfhundert Jahren und am Vorabend eines neuen Jahrtausends im Geist noch einmal den Weg nachzuvollziehen, den das Christentum in jenen Ländern zurückgelegt hat. Es empfiehlt sich auch, die Geschichte des amerikanischen Christentums nicht etwa aufzuteilen in die Geschichte Nord-, Mittel- und Südamerikas, sondern man sollte sie eher als eine gemeinsame betrachten, wohl unter Wahrung der jeweils eigenen geschichtlichen Besonderheiten; denn jenen, die vor mehr als 500 Jahren dorthin gelangten, erschien es eher als eine einheitliche Realität. Und vor allem ist die Gemeinschaft der einzelnen örtlichen Gemeinschaften untereinander ein lebendiges Zeichen der natürlichen Einheit der einzigen Kirche Jesu Christi, deren organischer Bestandteil sie sind.»

## Spezielle Bischofssynode für Amerika

Diese Passage bildet den zentralen Abschnitt der Homilie, mit der Papst Johannes Paul II. am 16. November 1997 während eines feierlichen Gottesdienstes im Petersdom die spezielle Bischofssynode für Amerika (16. November bis 12. Dezember 1997) eröffnete. Im Anschluß an diese Sätze setzte der Papst seine Rede, die er abschnittsweise in italienischer, spanischer, portugiesischer, englischer und französischer Sprache vortrug, mit dem Hinweis auf die politische und wirtschaftliche Verschiedenheit des amerikanischen Kontinents fort, die er folgendermaßen beschrieb: «Im Vergleich zu anderen Ländern hat Nordamerika einen höheren Grad an technologischem Fortschritt und Wirtschaftswohlstand und ebenso in der Entwicklung demokratischer Einrichtungen erreicht. Angesichts dieser Realitäten kommen wir nicht umhin, nach den historischen Gründen zu fragen, die solche soziale Unterschiede verursacht haben.»

Für die 297 Mitglieder der Synode hatte der Papst mit dieser Rede nicht nur seine mit der speziellen Synode beabsichtigten Ziele noch einmal feierlich zum Ausdruck gebracht.<sup>1</sup> Sie mußte von ihnen auch als eine «von der höchsten Autorität formulierte» Bestätigung der entscheidenden Aussagen des Arbeitsdokumentes (*Instrumentum laboris*) über die Einheit Amerikas in der Geschichte seiner Evangelisierung verstanden werden.<sup>2</sup> Bevor die Debatte über das *Instrumentum laboris* beginnen konnte, wurde ihm damit schon eine Autorität zugesprochen, die es schwierig machte, diesen Text kritischen Nachfragen auszusetzen.

Nicht nur auf dieser Ebene war der Papst mit seiner Autorität und seinen Positionen gegenwärtig. Die Termine aller Plenarversammlungen (Generalkongregationen) waren so gelegt worden, daß sie mit den Daten seiner normalen Amtsverpflichtungen nicht kollidierten und er an allen Generalkongregationen schweigend und zuhörend teilnehmen konnte. Jedes Mitglied der Synode wurde in Privataudienz empfangen und zu einem Essen im kleinen Kreis eingeladen.

Am 17. November begann die erste Phase der synodalen Beratungen mit einer Eröffnungsrede von Kardinal Eugênio De Araújo Sales (Rio de Janeiro), einem der drei vom Papst ernannten Präsidenten der Synode, mit einem Bericht über die Vorbereitung und den geplanten Ablauf der Synode durch den Synodensekretär Kardinal Jan P. Schotte (Rom) und einer Einführung (*Relatio ante disceptationem*) in das Thema «Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus – Weg der Umkehr, der Gemeinschaft und

## BISCHOFSSYNODE

**Spezielle Bischofssynode für Amerika: Zweiter Teil** – Die Vorstellung des Synodenthemas – Der Dreischritt von Bekehrung, Gemeinschaft und Solidarität – Das nicht formulierte Kriterium – Die Debatten beginnen – Globalisierung und soziale Gerechtigkeit – Die Kirche muß die Sprache der Prophetie wieder gewinnen – Zurückhaltende Äußerungen über Reformen in der Kirche – Die negativen Folgen eines verweigerten Dialogs – Inkulturation und Einsatz für die Gerechtigkeit können nicht getrennt werden – Die nicht ausgetragene Debatte um Erzbischof Oscar A. Romero – Nichtgenannte Themen – Der abschließende Bericht des Relators. (*Schluß folgt.*) Nikolus Klein

## LITERATUR

**Zur religiösen Dichtung von George Herbert:** Am Ursprung der literarischen Moderne der englischen Sprache – Ein Vertreter der «metaphysical poets» des englischen Barocks – 1593 in Wales geboren, stirbt er 1633 als Pfarrer in der Nähe von Salisbury – Meditationen über die Pflichten eines Landpfarrers – Sein lyrisches Werk wird postum veröffentlicht – Große Verbreitung bis zur Aufklärung – Neue Wertschätzung im 19. und 20. Jahrhundert – Strenger Aufbau des Gedichtzyklus nach dem Modell der Architektur eines Tempels – Sensibilität für die Alltagssprache – Geprägt von der Musikalität der Sprache – Suche nach immer neuen Sprachformen – Arbeit mit Kontrasten und subtilen Bildverschiebungen – Wahrnehmung des Säkularisierungsprozesses der Moderne. Wolfgang Kaussen, Frankfurt a.M.

## RELIGIONSPHILOSOPHIE

**Negative Theologie: (Zweiter Teil)** – Über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime – Mißbrauch des Monotheismus zur Rechtfertigung von Herrschaft und Gewalt – Die Relevanz des Analogiedenkens – Die Wahrheit vor sich, ohne sie zu besitzen (K. Rahner) – Ein authentisches Verständnis von der Einzigartigkeit des Christentums (E. Schillebeeckx) – Das Verhältnis von Religion und Politik (E. Nordhagen) – Pluralismus in Staat und Gesellschaft – Die Frage der Theodizee – «vor und mit Gott leben wir ohne Gott» – Hoffnung und Wahrheit. Willi Oelmüller, Münster/Westf.

## ZEITGESCHICHTE/KIRCHE

**Männerbeine gehören auf die Kanzel. Punkt!:** Zu einer Publikation von Dagmar Herbrecht, Ilse Härter und Hannelore Erhart – Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche – Zwischen der Botschaft des Evangeliums und den Positionen des Zeitgeistes – Das Amt der Diakonisse – Der mühsame Weg zum vollen Pfarramt.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

der Solidarität in Amerika» durch den Berichterstatter (Relator) Kardinal Juan Sandoval Íñiguez (Erzbischof von Guadalajara/Mexiko). Dem schlossen sich 254 Stellungnahmen von Synodenmitgliedern, eingeladenen Beobachtern und beigeordneten Experten an. Diese erste Phase schloß am 28. November 1997 mit einer Zusammenfassung (*Relatio post disceptationem*) des bisher im Plenum Vorgetragenen durch den Berichterstatter Kardinal J. Sandoval Íñiguez. Die zweite Beratungsphase spielte sich in zwölf nach Sprachen aufgeteilten Arbeitsgruppen (*Circuli minori*) ab. Hier wurde die Zusammenfassung von Kardinal J. Sandoval Íñiguez debattiert. Anschließend wurden die Ergebnisse dieser Beratungen der *circuli minori* im Plenum vorgestellt. Nach Abschluß dieser Anhörung trafen sich die Synodenteilnehmer wieder in den *circuli minori*, um Textvorschläge (*propositiones*) für ein postsynodales Dokument zuhänden des Papstes vorzubereiten. Am zweitletzten Beratungstag wurden schließlich 76 Propositionen nach einer zweiten Lesung verabschiedet. Am gleichen Tag wurde außerdem eine *Botschaft der Synode* von der Plenarversammlung angenommen und gleichzeitig veröffentlicht. Eine Veröffentlichung der Propositionen ist nicht vorgesehen, da sie die Grundlage für ein vom Papst verfaßtes postsynodales Dokument bilden sollten. Beraten wird der Papst dabei durch einen postsynodalen Rat, den die Synode noch vor ihrem Abschluß gewählt hatte.<sup>3</sup>

Aufgabe des Relators ist es, in die Synodenthematik einzuführen. In seinen historischen Hinweisen auf die Geschichte des Christentums auf dem amerikanischen Kontinent bewegte sich Kardinal J. Sandoval Íñiguez im Rahmen, den das *Instrumentum laboris* und die Eröffnungsansprache des Papstes vorgegeben hatten. Darüber hinausgehend beschrieb er das Thema der Synode unter zwei Gesichtspunkten. Einmal bedeutete eine Neu-Evangelisierung für Amerika eine *erneuerte* Verkündigung: «Es ist dabei klar, daß das Neue bei der Neu-Evangelisierung nicht darin besteht, die Inhalte der Botschaft zu ändern, sondern die Handlungsweisen der mit der Verkündigung Beauftragten zu erneuern.» Wenn weiterhin die Verkündigung zu einer lebendigen Begegnung mit Jesus Christus führen solle, so müsse sie die dem Glauben eigentümliche Dynamik entfalten: «den Willen Gottes, mit jedem Menschen in eine Gemeinschaft einzutreten und die Verpflichtung des Menschen, auf dieses Angebot einzugehen». Ein solcher Glaube realisiere sich dementsprechend als Umkehr des Menschen zu Gott, als Eintritt des Menschen in eine Gemeinschaft mit Gott und den Menschen, und als Praxis der Solidarität. Als eine herausragende Weise, wie diese Praxis der Solidarität auf dem amerikanischen

Kontinent wahrgenommen worden sei, sah er in der «preferenziellen Liebe für die Armen».

### Neu-Evangelisierung heute

Von dieser Bestimmung ausgehend, was eine Neu-Evangelisierung zu leisten hat, legte Kardinal J. Sandoval Íñiguez eine Beschreibung der gegenwärtigen Situation vor: Er nannte einmal sieben *Faktoren*, die für eine Neu-Evangelisierung hilfreich sind, und dann vier *Problemfelder*, die für eine Neu-Evangelisierung ein Hindernis bilden. Zu den aktuell günstigen Faktoren zählte er das kommende Heilige Jahr (im Jahr 2000), die gegenwärtig in den Menschen aufbrechende Sehnsucht nach Gott, die ganz Amerika gemeinsame christliche Wurzel, die Volksreligiosität, das Zweite Vatikanische Konzil und die mit ihm begonnene neue Pastoral, die Chancen, die Kommunikationsmittel heute bieten, die Förderung von Werten, die der Menschenwürde eigen sind. Diese so unterschiedlichen historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Phänomene würden «Orte» (J. Sandoval Íñiguez sprach von einem modernen Aeropag) bilden, durch die dem Menschen gleichzeitig die Neu-Evangelisierung nahegebracht und durch die Neu-Evangelisierung in ihrem eigentlichen Gehalt erst erschlossen werden kann.

Diesen Elementen setzte er vier Bereiche gegenüber, die er als negative Situationen beschrieb, welche eine Neu-Evangelisierung erschweren. Im gesellschaftlichen Bereich sei dies ein säkulares Verständnis der Welt und des ethischen Verhaltens des Menschen, die Verstärkung, Korruption in Wirtschaft und Politik, Rassismus und Fanatismus. Im Bereich der Wirtschaft sei das grundlegende Hindernis die immer größer werdende Kluft zwischen armer und reicher Bevölkerung. Im innerkirchlichen Bereich sei nicht nur ein schwindendes Bewußtsein von Sünde und dessen, was gut und böse sei, festzustellen. Hinzu würden Gruppen und Bewegungen in der Kirche kommen, die im Diszens zum Lehramt stehen. Diese würden wie die Vielzahl von «Sekten und neuen religiösen Bewegungen» bei den Gläubigen Verwirrung stiften. Als vierten Bereich, der eine Neu-Evangelisierung heute erschwere, nannte Kardinal J. Sandoval Íñiguez die Probleme, denen heute die Familie aufgrund der sozialen wie ökonomischen Lage und der medizinischen Entwicklung ausgesetzt sei. Mit seiner Einführung in das Synodenthema legte er einen umfangreichen Themenkatalog für die kommenden Beratungen der Synode dar. Gleichzeitig wendete er aber in der Art und Weise, wie er die Unterscheidung zwischen den für eine Neu-Evangelisierung hilfreichen und den dafür hinderlichen Faktoren durchführte, ein Kriterium an, das er nicht mehr als solches erläuterte. Im Ganzen seiner Darlegung erwies sich als das dafür entscheidende Kriterium, was er an mehreren Stellen die «christliche Wurzel Lateinamerikas» (*esa raíz cristiana*) genannt hatte.

Fast wie ein Koreferat zum einführenden Bericht des Relators erwies sich das in der gleichen Plenarsitzung von Guillermo León Escobar Herrán (Direktor der Kolumbianischen Stiftung Simón Bolívar) vorgetragene Referat über die Geschichte der Evangelisierung Lateinamerikas. Von der Epoche der Conquista über die Befreiungskriege, die zur Entstehung der einzelnen Staaten führten, bis zu den heutigen Prozessen der Globalisierung legte er eine Darstellung der Geschichte des amerikanischen Kontinentes dar, zu der er die Geschichte des Christentums in Parallele setzte. Sein Vortrag war weitgehend eine Konkretisierung der von Kardinal J. Sandoval Íñiguez vorgeschlagenen Interpretation: «Die Geschichte Amerikas fällt zum großen Teil mit der Geschichte der Evangelisierung zusammen. Diese hatte sich mit großer Geschwindigkeit entwickelt, wie es die Bekehrung der indigenen Völker zu Beginn der Kolonialisierung und das immer raschere Wachstum und die sich immer weiter entwickelnde Organisation der Kirche auf dem ganzen Kontinent vor allem seit dem Ende des letzten Jahrhunderts zeigte.»

Jedes Synodenmitglied hatte die Möglichkeit, im eigenen Namen oder nach Absprache im Namen einer Bischofskonferenz

<sup>1</sup> Von den 297 Synodenmitgliedern waren 142 von den jeweiligen Bischofskonferenzen bzw. von der Vereinigung der Generalobern der männlichen Orden gewählte Delegierte. Von Amtes wegen gab es 70 Teilnehmer, nämlich alle amerikanischen Kardinäle, alle Präsidenten der nationalen und regionalen Bischofskonferenzen, der Präsident des CELAM, das Synodensekretariat und die Leiter der römischen Dikasterien. Der Papst ernannte selber 41 Mitglieder, dazu kamen 41 Auditoren, 18 Experten und 5 Delegierte anderer Kirchen. Das Wahlverfahren mit seiner Quotenregelung (Bischofskonferenzen mit unter 20 Mitgliedern, konnten auf je vier Mitglieder einen Delegierten, Bischofskonferenzen mit mehr als 100 Mitgliedern dagegen nur einen Delegierten auf je 20 Mitglieder wählen) schwächte die Präsenz der US-amerikanischen und der brasilianischen Bischofskonferenz erheblich. Vgl. R. Johnston, Vatican Expert: Rules Limit Synod Possibilities, in: National Catholic Reporter vom 7. November 1997, S. 7.

<sup>2</sup> Das betrifft vor allem die einleitenden Passagen des *Instrumentum laboris*. Vgl. den ersten Teil des Berichtes in: Orientierung vom 15. Januar 1998, S. 2-5.

<sup>3</sup> Mit der Wahl der Delegierten für den postsynodalen Rat (die Kardinäle J.-C. Turcotte [Montréal], J. Sandoval Íñiguez [Guadalajara], die Erzbischöfe K. E. Felix [Castries/Santa Lucia], E. E. Karlic [Paraná], Th. E. McCarrick [Newark], L. P. Mendes de Almeida [Mariana/Brasilien], F. Gayot [Cap-Haïtien], B. Porra Cardozo [Mérida], F. E. George [Chicago], E. L. F. Abastoflor Montero [La Paz] und die Bischöfe L. D. Valentini [Jales/Brasilien] und A.S. L. Ramazzini Imeri [San Marcos, Guatemala]) zeigte die Synode den Willen, die Ortskirchen zu stärken. Der Papst ernannte drei weitere Mitglieder, nämlich die Erzbischöfe D. Castrillón Hoyos (Rom), O. A. Rodriguez Maradiaga (Tegucigalpa, Präsident des CELAM), W. J. Levada (San Francisco).

zu einem frei gewählten Thema zu sprechen. In dieser Phase der Synodenberatungen ist es den einzelnen kaum möglich, ihre Interventionen auf die unmittelbar vorangegangenen Beiträge hin zu formulieren. Weil auf diese Weise keine Debatte im eigentlichen Sinne möglich war, bot sich in den ersten zehn Tagen der Synode den Teilnehmern und den Beobachtern eine Fülle von Themen und Positionen. Wo sich Verwerfungen und Konflikte im voraus für die nachfolgenden Beratungen in den *circuli minori* andeuteten, läßt sich nur vermuten.

### Globalisierung und soziale Gerechtigkeit

Globalisierung der Wirtschaft und Neoliberalismus wurden in einer Vielzahl von Interventionen zur Sprache gebracht. Erzbischof Remberth Weakland (Milwaukee) gliederte seine Eingabe in zwei Themenbereiche. Als erstes stellte er fest, daß die zunehmende wirtschaftliche Interdependenz, wie sie die Globalisierung mit sich bringt, nicht nur im Bereich der Ökonomie ihre Auswirkungen hat. Sie beeinflußt immer mehr auch die einzelnen Kulturen, Religionen und Gesellschaften, «denn jedes ökonomische System schließt bestimmte Werte und Ziele in sich ein». Für die katholische Kirche stellt sich die Frage, wie in einer solchen Situation das Evangelium weitergegeben werden kann und zwar in einer Art und Weise, «daß seine Botschaft von allen Menschen guten Willens geteilt werden kann, weil sie dem entspricht, wonach alle Menschen, Christen wie Nichtchristen, suchen». Diesen Kern des Evangeliums bezeichnete er als eine «Vision», die folgende Elemente in sich zu eigen gemacht hat: Sie hält an der Würde der menschlichen Person und der Unverletzbarkeit des menschlichen Lebens in all seinen Formen fest. Sie betont die Rolle der Familie in den verschiedenen Gesellschaften und setzt sich für ihren Schutz ein. Sie macht sich für die vollen Rechte der Frau in Gesellschaft und Kirche stark. Die Option für die Armen muß von der Kirche innerhalb der einzelnen Nationen wie im zwischenstaatlichen Bereich vertreten werden. Die Menschen haben ein Recht auf bezahlte Erwerbsarbeit, freie Gewerkschaften über nationale Grenzen hinweg und auf ein Einkommen, das ein Leben in Würde möglich macht. Jedermann müssen Ausbildung und die Entfaltung seiner persönlichen Fähigkeiten garantiert sein. Notwendig ist ein Engagement für die Erhaltung der Lebensbedingungen, die die planetarischen ökologischen Interdependenzen berücksichtigt. Regierungen sind auf Gerechtigkeit, die Achtung der individuellen Freiheitsrechte und den Einsatz für das Gemeinwohl verpflichtet.

Zu diesen Elementen seiner Vision stellte Erzbischof R. Weakland abschließend die Frage: «Sind wir bereit, in einer prophetischen Sprache eine solche globale und kulturelle Vision für Amerika und für die ganze Welt zu vertreten? Neben einem Mangel an Mut zur Prophetie gibt es noch andere Hindernisse, die es uns schwer machen, den Schritt auf eine solche Vision hin zu tun. Es gibt erstens keine internationalen Strukturen, die diese Forderungen durchsetzen können. Es könnte sein, daß wir alleine sind und daß wir gegen den Strom schwimmen. Wir können beobachten, daß Nationalstaaten im wirtschaftlichen Bereich oft weniger Macht haben als multinationale Konzerne. Zweitens muß die Kirche, wenn ihre prophetische Botschaft, der alle Menschen guten Willens zustimmen können, glaubwürdig sein will, diese Vision zuerst innerhalb ihren eigenen Reihen realisieren. Das verlangt vielfach eine Bekehrung unserer Zeit. Haben wir den Mut, uns von der Botschaft des Evangeliums verändern zu lassen?»

Die Intervention von Erzbischof R. Weakland ragte unter den Synodeneingaben nicht nur dadurch hervor, daß er eindringlich das Recht auf Prophetie und die Pflicht der Kirche, sich zu bekehren, einklagte. Gleichermäßen entscheidend war, daß er in seiner Beschreibung der kulturellen und gesellschaftlichen Folgen der Globalisierung ausdrücklich die theologische Methode des «Lesens der Zeichen der Zeit» anwandte. In diesem Zusammenhang sprach er vom gegenwärtigen Augenblick, der als ein *Kairos* verstanden werden müsse, der die Kirche zu einer Entscheidung her-

Aus einem Brief der Nationalen Koordinierungsgruppe der Basisgemeinden in Brasilien (12. bis 15. November 1997, São Luis do Maranhão) an die spezielle Synode für Amerika:

Wir stehen im Leben unserer Gemeinschaft vor einer schwierigen Situation. Obwohl es eine Blüte und eine wachsende Vielfalt von neuen Dienstämtern gibt, sind Tausende von Pfarrgemeinden und Basisgemeinden von der Eucharistiefeyer ausgeschlossen. Nach einer neuen Untersuchung der Brasilianischen Bischofskonferenz sind rund 80% der sonntäglichen Gottesdienste in Brasilien nur Wortgottesdienste, weil es an Priestern fehlt. Ist es gerecht, der großen Mehrheit der Katholiken die Feier der Eucharistie vorzuenthalten? Warum werden nicht die zahllosen Leiter von Pfarrgemeinden und Basisgemeinden, Männern wie Frauen, zu den entsprechenden kirchlichen Dienstämtern zugelassen, so daß dem Auftrag Jesu entsprochen werden kann, der sie in der Gemeinschaft an den Tisch der Verkündigung des Wortes und der Eucharistie eingeladen hat?

Wir nehmen auch die Herausforderung wahr, mit Freude den ererbten kulturellen Reichtum so vieler indigener Völker und der Millionen von Afrobrasilianern in unseren Gemeinden aufzunehmen. Indem wir für unseren Glauben, für unsere Theologie und für unsere religiösen Feiern einen unsern Kulturen entsprechenden Ausdruck suchen, wollen wir dem Aufruf der Konferenz von Santo Domingo entsprechen, die von einer «Evangelisierung» sprach, «die sich inkulturiert». Paulus erinnerte Timotheus an die Verpflichtung, durch Beauftragung für die Weitergabe der Gaben Gottes zu sorgen, indem er die Gemeinde nicht im Stich läßt, was die für ihre Entwicklung notwendigen Dienste betrifft.

Wir nehmen wahr, daß auch die Frauen, authentische Verkünderinnen der Botschaft Jesu Christi, treue Mitarbeiterinnen in so vielen Ämtern in unseren Gemeinden, in der Kirche weiterhin unter Diskriminierung zu leiden haben. Dies steht im Gegensatz zu der revolutionären Einsicht, daß es bei den auf Jesus Christus Getauften weder «Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau gibt, denn ihr seid alle einer in Christus Jesus» (Gal 3, 28).

ausfordere. Auf ähnliche Weise beschrieb Bischof Luis Morales Reyes (Torreón/Mexiko) die Globalisierung als einen historischen Prozeß, der die Kirche in Pflicht nimmt. Deshalb verlangte er auch eine ausführliche innerkirchliche Auseinandersetzung darüber, ja sogar eine Enzyklika über die wirtschaftliche Globalisierung als eine ethische Herausforderung. Vor allem Bischöfe aus Lateinamerika, unter anderen die Erzbischöfe Marcelo Pinto Carvalheira (Paraná/Brasilien), Victorio Manuel López Forero (Nueva Pamplona/Kolumbien) und Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga (Tegucigalpa/Honduras) wiesen auf die widersprüchlichen Folgen der Globalisierung hin, daß sie immer mehr Volkswirtschaften durchdringt und gleichzeitig immer mehr Menschen aus den wirtschaftlichen Zusammenhängen ausschließt. Sie verlangten nicht nur eine Eindämmung ihrer negativen Folgen, sondern eine Änderung des ökonomischen Systems. Mehrfach wurde auch auf die langfristigen sozialen Folgen der Auslandsverschuldung und der Zinszahlungen hingewiesen (Kardinal Nicolas López Rodríguez von Santo Domingo, Erzbischof Antonio J. Zumárraga von Quito).

Ebenfalls wurde vielfach darauf hingewiesen, daß die zunehmende Migration vom Süden nach Norden eine Folge der sozialen und wirtschaftlichen Verelendung sei. Auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen hätten Menschen ein Recht, ihren bisherigen Wohnort zu verlassen und in ein anderes Land einzu-

wandern. Diesen Menschen müsse die besondere Sorge der Kirche gelten.

### Für eine erneuerte Pastoral

Viel verhaltener als die Stellungnahmen zu Globalisierung und zum Neoliberalismus waren Interventionen zu innerkirchlichen Fragen. Ausgehend von den positiven Erfahrungen, die in vielen Diözesen mit Basisgemeinden und mit der Mitarbeit von Laien gemacht worden waren (u.a. Weihbischof Angélico Sándalo Bernardino von São Paulo), betonten die Bischöfe Julio César Bonino Bonino (Tacuarembó/Uruguay), Jayme Henrique Chermello (Pelotas/Brasilien) und Orlando Romero Cabrera (Canelones/Uruguay), daß den Laien deshalb in der Pastoral und in den Kirchenleitungen mehr Rechte gewährt werden müßten. «Auf alle Fälle weckt es heute ernste Sorge, daß sich viele Laien noch heute als Christen zweiter Klasse in der Kirche fühlen müssen», so schloß Bischof O. Romero Cabrera seine Intervention. In eine ähnliche Richtung zielten die wenigen Interventionen, in denen über die Stellung der Frau in der Kirche gesprochen wurde: So forderte Bischof Raymond John Lahey (Saint George's/Kanada) in seiner Intervention über die negativen Folgen eines verweigerten Dialogs: «Müssen wir nicht heute auf der Basis des Evangelismus in einen Dialog mit jenen treten, die nicht alles, was die Kirche lehrt, verstehen und akzeptieren können? Bedeutet das nicht im Einzelnen einen Dialog mit Frauen auf der biblischen Grundlage der gleichen Würde von Mann und Frau und auf der Grundlage des Einsatzes für eine aktive Präsenz und für die Übernahme von Verantwortung von Frauen in der Kirche? Bischof Gerald Wiesner (Prince George/British Columbia) erhob die gleiche Forderung: «Offenheit gegenüber den Frauen schließt die Bereitschaft mit ein, mit ihnen schwierige Fragen zu debattieren», und Weihbischof Manuel Enguiguren Galarraga (El Beni/Bolivien) sprach davon, daß die Kirche ihre historische Schuld gegenüber den Frauen bekennen müsse, und daß das neu aufbrechende Selbstbewußtsein von Frauen, auch unter der schwarzen und indigenen Bevölkerung, als Chance für eine Reform der Kirche verstanden werden müsse.

Daß Forderungen nach Reformen der Kirche auch zu einer differenzierten Behandlung dessen, was Evangelisierung heute bedeuten kann, führen muß, wurde in den Interventionen deutlich, die nach der Rolle der indigenen Kulturen im Prozeß der Inkulturation des Evangeliums fragten. Bischof Donald Pelotte von Gallup (USA) wies zu Beginn seiner Stellungnahme darauf hin, daß die indigene Bevölkerung Amerikas heute jene soziale Gruppe ist, die vom Prozeß der Verarmung am meisten betroffen sei. Die historischen Ursachen dafür waren nämlich die Mißachtung ihrer Rechte auf menschenwürdige Lebensbedingungen im Rahmen ihrer Kulturen und auf ihre religiösen Traditionen durch die europäischen Siedler und die im 19. Jahrhundert entstandenen Nationalstaaten. Da die Kirche daran auch ihren Anteil hatte, wird von ihr heute gefordert, «daß sie sich mit dem Schmerz der indigenen Völker solidarisiere. Damit der Kirche Versöhnung mit Gott gewährt werden kann, muß sie ihre Mittäterschaft am Leiden dieser Völker anerkennen und zu einem Partner werden, der zuhören kann.» Notwendig folgte daraus für Bischof D. Pelotte dann eine Relativierung der «Ersten Evangelisierung»: «Für indigene Christen ist der interreligiöse Dialog eine sie zutiefst prägende Erfahrung, die sie in ihrem Selbstverständnis als jeweilige Ethnie wie als Glaubensgemeinschaft in der Nachfolge Jesu prägt. Zu oft war in der Vergangenheit ihre Art und Weise zu leben vernachlässigt oder mit Gewalt als dem Evangelium wie einem zeitgemäßen Leben widersprechend verdrängt worden.» Auf ähnliche Weise beschrieben Bischof Toribio Ticona Porco (Corocoro/Bolivien) und Bischof Erwin Kräutler (Xingu/Brasilien) indigene Existenz und deren Gefährdung. In einer Linie mit den indigenen Völkern erwähnte Bischof T. Ticona Porco die Afroamerikaner, die Nachkommen der nach Amerika verschleppten Sklaven. Damit nannte er eine bedeutsame Bevölkerungsgruppe des amerikanischen Kontinents, die nur

noch von Kardinal Bernadin Gantin (Rom) und Jacqueline E. Wilson (Leiterin des Office of Black Catholics der Erzdiözese Washington) erwähnt wurde.

Wenn es ein Thema gab, bei dem die Stellungnahmen von Bischöfen aus Lateinamerika mit denen aus den USA und Kanada am weitesten auseinander gingen, so waren es die Äußerungen über neue religiöse Bewegungen (von vielen Synodenmitgliedern «Sekten» genannt) und über die Ökumene. Beklagten eine Reihe von Bischöfen aus Lateinamerika eine «präzise Strategie der «Sekten» zur Zerstörung der katholischen Identität Amerikas», beharrten vor allem Sprecher aus der nördlichen Hemisphäre auf der Unterscheidung zwischen den traditionellen Konfessionen und den neuen religiösen Bewegungen. Auch mit letzteren müsse die Auseinandersetzung auf eine produktive Weise geführt werden, forderte unter anderem Erzbischof Maurice Couture (Quebec) in seiner Intervention.

### Martyrium heute

Den längsten Applaus in einer Plenarversammlung fand die Intervention von Weihbischof Gregorio Rosa Chávez (San Salvador), der eindringlich davon sprach, daß für das Selbstverständnis der Kirche auf dem amerikanischen Kontinent das Gedächtnis ihrer Martyrer entscheidend ist. Und er erinnerte eingehend an Erzbischof Oscar Arnulfo Romero, dessen Zeugnis als engagierter Seelsorger und Anwalt der Armen jedem aufrichtig suchenden Menschen leicht zugänglich sei. Die Äußerung von Weihbischof G. Rosa Chávez fand ein Nachspiel. In einer persönlichen schriftlichen Erklärung, die Erzbischof Fernando Saenz Lacalle (der zweite Nachfolger von Erzbischof Romero) jedem Synodenmitglied zukommen ließ, um darin über den Stand des Seligsprechungsprozesses von Erzbischof Romero Auskunft zu geben, mahnte er, daß es für den kanonischen Prozeß hinderlich sei, wenn er schon jetzt als Martyrer bezeichnet werde. Außerdem bat er die Bischöfe nicht zuzulassen, daß Romeros Einsatz für die Armen im Sinne einer nicht zulässigen Theologie gedeutet werde. Erzbischof F. Saenz Lacalle meinte damit die Befreiungstheologie.

Wenn es ein in den Interventionen nicht zur Sprache gekommenes Thema gab, dann war es die Frage nach einer Reform der Beziehungen zwischen den Lokalkirchen und der römischen Kurie. Dies hätte man zu Recht nach dem aufsehenerregenden Referat des emeritierten Erzbischofs John Quinn (San Francisco), das er vor einem Jahr in Oxford hielt, erwarten dürfen.<sup>4</sup> Stattdessen sprachen seine Landsleute ausführlich über die Notwendigkeit von Reformen in den Pfarreien.

Die erste Phase der Synodenberatungen schloß der Relator Kardinal J. Sandoval Íñiguez mit einem Bericht, der *Relatio post disceptationem* ab. Die vorgelegten Interventionen sollten dabei so zusammengefaßt werden, daß sie eine Grundlage für die nachfolgenden Debatten in den einzelnen *circuli minori* bilden können. Der Text der *Relatio* selber folgte dem mit dem *Instrumentum laboris* wie der *Relatio ante disceptationem* gegebenen Rahmen: «Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus – Weg der Umkehr, der Gemeinschaft und der Solidarität für Amerika.» Kardinal J. Sandoval Íñiguez wollte damit, «die grundlegenden gemeinsamen Probleme benennen und der von allen geäußerten Überzeugung Ausdruck geben, daß diese nur in einer solidarischen Zusammenarbeit der einzelnen Lokalkirchen des Kontinentes eine Lösung finden werden. Über alle lokalen Unterschiede hinaus kann noch einmal festgestellt werden, daß die Identität der Kirche in Amerika in der gemeinsamen christlichen Wurzel, in der Realität einer noch jungen Kirche und im Reichtum der Vielfalt der Kulturen besteht.» (*Schluß folgt.*) Nikolaus Klein

<sup>4</sup>J. Quinn, Oxford Lecture: Considering the Papacy, in: *Origins* 26 (1996/1997) S. 119–128. Die amerikanische Bischofskonferenz hatte bei ihrer Herbstvollversammlung Anfang November 1996 schon Erzbischof John Quinn als einen ihrer Delegierten für die Synode gewählt, als ihnen die römischen Wahlbestimmungen mitgeteilt wurden, die festlegen, daß ein emeritierter Bischof nicht mehr wählbar sei. Deshalb war eine Ersatzwahl notwendig.

# Zur religiösen Dichtung von George Herbert

«So much piety was never married to so much wit.»

Es ist nicht verwunderlich», so schrieb Werner Vordtriede 1961 seiner, und damit der ersten deutschen, Übersetzung von John Donnes Versen ins Nachwort: «daß Donne im heutigen England, bei einer Generation, die Tennyson und Swinburne mit Acht und Bann belegt und an T.S.Eliot gelernt hat, Verse zu lesen, als der eigentliche Vater der Moderne gilt und zu solch hohem Ruhm gelangt ist, wie er ihn vorher nur bei seiner eigenen Generation genoß.» Diese Stellung hat Donne bis heute gegenüber den anderen «metaphysical poets», den Lyrikern des englischen «Barocks», verteidigt – und auf Eliot beruft sich solch herausgehobene Wertschätzung zu Recht. Und doch ist der eigentliche Held in Eliots emphatischer und durchgreifend wirksamer Wiederentdeckung der «Metaphysicals» (1921) als der Urväter der Moderne eben nicht John Donne, sondern George Herbert. Ihm widmete er nicht nur elf Jahre später einen Aufsatz, sondern weitere 30 Jahre danach einen Essay von Buchstärke. Hören wir Eliots Würdigung, insofern sie über die «exquisite Kunstfertigkeit, die außerordentliche metrische Virtuosität und die Glücksfälle der Wortfindungen» hinaus das anspricht, was ihn an der Lyrik Herberts vor allem berührte: «These poems form a record of spiritual struggle which should touch the feeling, and enlarge the understanding of those readers also who hold no religious belief and find themselves unmoved by religious emotion. (...) As such, it should be a document of interest to all those who are curious to understand their fellow men; and as such, I regard it as a more important document than all of Donne's religious poems taken together.»

Diese Fähigkeit von Herberts Lyrik, durch Effekte nicht nur zu bestechen, sondern durch ihre Haltung auch zu gewinnen, ja zu erfüllen, wird eine der Konstanten seiner Wirkung sein: Die französische Sozialphilosophin Simone Weil schätzte sein zweiteiliges Gedicht *Love (I-II)* als «le plus beau poème du monde»; es vermochte ihr die Gegenwart Gottes aufzurufen.

Liebe

I

Hast, ewig Lieb, den großen Plan gerissen,  
Entsprangst der Schönheit, die nicht schwinden kann,  
Wie hat der Mensch Dir Deinen Ruhm zerschmissen,  
In Staub gestürzt, der doch in Dir begann –  
Sterbliche Lieb hat Deines Anspruchs Stirn!  
Paktiert mit dem Verstand, und beide Seiten  
Sind machtvoll Herrscher über Herz und Hirn  
(Dein Kunstwerk doch), dran sie Dein Teil bestreiten.  
Verstand sinnt Schönheit, Schönheit höht Verstand:  
Die Welt ist ihre, das, worum sie spielen;  
Du stehst dabei: uns, die dem Tod verfielen,  
Dein hehrer Name aus dem Rachen wand –  
Doch wer singt Deinen Preis? Mit Handschuhn, Binden  
Nur wärmt die Hand sich, Lieb ein Wort zu finden.

II

O ewige Glut, zieh in den größern Kreis  
Die kleinre Flamme; eh sie Welt verzehren,  
Laß diese Feuer sie erst zähmen, heiß  
Sie uns im Herzen zünden wahr Begehren,  
Daß unsre Lust, verbraucht, Dir Platz macht: Dann  
Dürstet das Herz nach Dir, und vor Dir nieder  
Legt unser Hirn zum Opfer, was es sann;  
In Hymnen gibts Dir Deine Feuer wieder,  
Und unsre Augen sehn Dich, die nur Staub  
Gesehn, den Witz aufblies, bis beide blind.  
Daß Deine Güter neu Dir dienstbar sind,  
Entreißt du der Tyrannin Lust den Raub:  
Dann sind die Knie gebeugt, ist Geist erhoben,  
Den, der uns Auge schuf und schärft, zu loben.

Auch W.H.Auden brachte Herbert nicht allein die Anerkennung fachlicher Meisterschaft entgegen, sondern nicht weniger eine besondere Anhänglichkeit des Herzens. «Since all of Herbert's poems are concerned with religious life, they cannot be judged by aesthetic standards alone», schrieb er in seiner persönlichen Auswahl von Herberts Versen, um fortzufahren: «My own sympathy is unbounded.»

Zu Montgomery/Wales wird George Herbert 1593 als siebtes Kind von Richard und Magdalene Herbert in eine verzweigte Familie des englischen Hochadels hineingeboren. Eine herausgehobene Stellung kommt dieser Familie nicht nur innerhalb der politisch führenden Schicht des Landes zu; enge Verbindungen bestehen auch zu seiner intellektuellen Elite. Der erste Folioband von Shakespeares Stücken jedenfalls ist dem Haupt der Familie, William Herbert, gewidmet. Nach dem frühen Tod des Vaters (die Familie zieht erst nach Oxford, dann nach London) wird die Mutter, Lady Herbert, zur Mäzenin John Donnes. Dem noch nicht mit einem eigenen Gedichtband Hervorgetretenen übereignet kein geringerer als Francis Bacon Lord Verulam schon 1625 eine Übersetzung von Psalmen.

Von Westminster School (wo er den Grund legt für seine Beherrschung der Alten Sprachen) wechselt Herbert nach Cambridge ans Trinity College und beginnt dort das Studium der Altphilologie und der Theologie. Überliefert ist seine Vorliebe für modische Kleidung und seine im Herkommen wurzelnde Distanz. Die Sprossen der akademischen Laufbahn erklimmt er zielstrebig. 1613 wird er Bachelor of Arts, ein Jahr später Minor Fellow, 1617 Sublector, 1620 gar Universitätsprecher («Orator»). «The Oratorship ist the finest post in the University. The Orator sits above everybody at table, receives all distinguished visitors, writes the letters of the University, and has in addition a very pretty salary.» (Palmer) Den Wahlkreis Montgomery vertritt er 1623/24 im Parlament. Und sein Ehrgeiz zielt weiter. Auch ein Staatsamt scheint bis zum Tod Karls I. erreichbar. Die Schwindsucht aber setzt Herberts Leben bereits 1622 fast ein Ende; 1624 bittet er um sechsmonatige Beurlaubung, nach deren Ablauf er jedoch nicht in die alte Stellung zurückkehrt. Ins Halbdunkel zurückgezogen verbringt er die folgenden vier Jahre. G.H. Palmer, Herberts erster Editor und Biograph in diesem Jahrhundert, hat diese Zeitspanne als eine Periode der «Krise» nach der des «Zauderns» beschrieben. «His purpose of allegiance to God, taking the form of entering the priesthood, is a positive passion, however long he loiters by the way.» Und: «Live was slipping away, with nothing accomplished.» 1627 läßt sich Herbert zum Diakon; 1630 endlich, im Alter von 37 Jahren, zum Priester ordinieren: der Legende nach fällt die Entscheidung in einem Gespräch mit dem König und Erzbischof Laud von Canterbury auf Wilton House, dem Sitz der Earls of Pembroke – einer anderen Linie der Herbert-Familie. Herbert übernimmt die winzige Pfarrei von Bemerton, unweit Salisbury. Rückzug wäre keineswegs das rechte Wort für dieses Ausbiegen in die kleinen Verhältnisse der Provinz, denn Herbert erweist sich als ein seiner Sache hingebener und beliebter Pfarrer – ja, er steht bald gar im Ruf der Heiligkeit (hagiographisch nähert sich ihm sein erster Biograph Izaak Walton 1670). In Meditationen über die Pflichten und Aufgaben des Landpfarrers (*The Country Parson*, eigentlich «The Priest to the Temple») hält er seine Erfahrungen, Überlegungen und Erkenntnisse fest: einem Büchlein, zeugend von tiefem Gottvertrauen, großer Menschenliebe, wahrer Seelenkunde, ernsthafter Selbstprüfung, hohem Verständnis der kirchlichen Liturgie – und nicht zuletzt einem gehörigen Maß an Pragmatismus. Diese Gemeinde von 120 Seelen ist George Herberts letzte Station. Noch nicht vierzig Jahre alt erliegt er hier 1633 seinem Leiden; er stirbt an «Erschöpfung» –

wie etwa 250 Jahre später sein großer Nachfolger Gerard Manley Hopkins.

Die lyrische Frucht seines Lebens hatte Herbert, der zu Lebzeiten nur wenige Gedichte veröffentlichte, noch kurz vor seinem Tod in einem Manuskript zusammengetragen, das er – selbst schon bettlägerig auf den Tod – seinem engen Freund Nicholas Ferrar zur Begutachtung und zur Nachlaßverwaltung überbringen ließ. In einer weiteren erstaunlichen Parallele zu Hopkins stand auch hier die Überzeugung des nächsten Freundes vom Wert der poetischen Hinterlassenschaft am Beginn einer überragenden Wirkung. Doch mußte Ferrar Herberts Werk nicht, wie Robert Bridges das von Hopkins, über zwanzig Jahre verschlossen halten, bis die Nachwelt es endlich einhole. Mit großer Sorgfalt veranlaßte er Reinschrift und Druck.

Unmittelbar nach Herberts Tod an die Öffentlichkeit gebracht, entfalteten die Gedichte sogleich eine außerordentliche Wirkung. Elf Auflagen erschienen zwischen 1633 und 1695, zwei weitere 1703 und 1709. *The Temple* wurde zu einem der meistgelesenen und -zitierten Erbauungsbücher der Zeit. So unmittelbar dieser Erfolg einsetzte und so sehr er das 17. Jahrhundert hindurch anhielt, so rapide brach Herberts Wirkung mit dem Aufstieg des aufgeklärten Zeitalters ab. Die Geschmacksrichter des Säkulums, Pope und Johnson, übergehen ihn stillschweigend; «gothic and uncouth» nennt seine Verkunst ein Kollege vom lyrischen Fach, William Cowper – beeindruckt aber von Herberts «strain of piety». Erst der Fährtenucher Coleridge entreißt den Dichter in seiner *Biographia Literaria* dem Halbdunkel und setzt ihm ein literarisches Denkmal. Auch Coleridge sprach Herberts Lyrik zum Herzen – nicht unmittelbar jedoch, sondern mit der Kraft untergründiger Entfaltung: «I find more substantial comfort now in pious George Herbert's Temple, which I used to read to amuse myself with his quaintness, in short, only to laugh at, than in all poetry since the poems of Milton.» (Dezember 1818) Ähnlich emphatisch reagierte der amerikanische Philosoph und Literat Ralph Waldo Emerson: «I should cite Herbert as a striking example of the power of exalted thought to melt and bend language to its fit expression.» (1835) Und noch 1874: «So much piety was never married to so much wit.» Auch John Ruskin und Emily Dickinson zählten zu Herberts Bewunderern im 19. Jahrhundert. Erst im 20. Jahrhundert aber nahm Herbert seinen angestammten Platz als eminenter Lyriker neben Shakespeare und Donne und als einer der überzeugendsten Dichter von «sacred poetry» wieder ein. Die philologische Grundlagenarbeit eines George Herbert Palmer und das literarische Geschichts- und Wertbewußtsein eines Eliot waren hierfür entscheidende Voraussetzungen. Die artistische Komplexität seiner Verfahren beeindruckte nun die Moderne; ein in seiner hart gefügten Metaphorik gewagtes Gedicht wie *Prayer* erschien einem Virtuosen wie W.H. Auden als prämallarmesk. Seinem Ideal von «plainness» zum Trotz hat Herberts Lyrik eben durchaus ihre widerhakige Seite: Erbteil seiner Zeit, einer Epoche des forcierten «Witzes», des Concettos, der nicht selten gesuchten Gegensätze, der glanzvollen und doch auch dunklen Metaphorik, der Sprunghaftigkeit und der Bizarrerie – wobei alles dies eine Natürlichkeit auf wiederum höherer Ebene nicht ausschließt, sondern sie, ganz im Gegenteil, anzielt.

Herberts Verse erscheinen fast genau ein Vierteljahrhundert nach Shakespeares Sonetten. Wie diese sind sie untereinander in der festen Tektonik des Zyklus verbunden. Der ursprüngliche Titel, «The Church», zeigt in reiner Absicht das Thema. Zwar erscheint das Büchlein schon mit der ersten Auflage unter dem Titel «The Temple and other private ejaculations of Mr. George Herbert», doch schließt das Titelmotto des Psalmisten das Bedeutungsspektrum des Tempels, der hier betreten wird, sogleich auf: das Haus des Herrn, der Tempel der Seele, der Tempelbau des die Seele spiegelnden Gedichtwerks: «In his Temple doth every man speak of his honour.» Mit einer großen Varietät an Versformen und mit erheblichem kompositorischen Ehrgeiz setzt Herbert dieses Werk des Rühmens in Szene.

Große Sorgfalt hat er, wie wir den Manuskripten entnehmen können, auf die Anordnung der Einzelgedichte gelegt, sie hin- und hergeschoben, um die bestmögliche, vielsagendste Stellung eines jeden von ihnen im Zusammenhang des Zyklus zu gewährleisten. Programmatisch hat er seinen baumeisterlichen Willen einer Reihe von Figuren- und Architekturgedichten eingepreßt. Betreten wird der Tempel durch das Portal. Sogleich hinter dem Portal baut sich der Altar auf. Gehalten wird das Gebäude durch die machtvollen Kolonnaden des Opfers (eines Christus-Monologs, auf den die Seele sogleich antwortet) und der Vorsehung. Zwischen den Säulenreihen aber wandelt der Dichter im Raum des Wunders: «magical» nannte Eliot Herberts Lyrik im Gegensatz zu Donnes «wittiness». Verlassen wird das Bauwerk schließlich mit einem kämpferischen Blick nach vorn auf die *Ecclesia militans*. Auf diese lang verlorenen Aspekte des strukturellen Zusammenhalts hat T.S. Eliot beizeiten hingewiesen: George Herbert, schrieb er schon 1932 unerbittlich, sei ein Dichter, den man nur als einen hart am Ganzen arbeitenden Gestalter verstehen könne: «Throughout there is brain work, and a very high level of intensity.»

Wie Hopkins hat Herbert ein ausgesprochen gutes Ohr für die Valeurs alltäglicher, gesprochener Sprache. Wie Hopkins funktionalisiert er sie für das Gedicht. Ausdruck dessen ist nicht zuletzt seine Vorliebe für Redensartliches und Sprichwörter (Charms and Knots).

#### Zauber und Knoten

Wer ein Kapitel aufstehend liest,  
Den nie ein krankes Aug verdrießt.

Des Armen Stab ist als dein Pferd  
Soviel wie Schwert und Führer wert.

Geschlossene Hand verliert ihr Geld:  
Die offene Hand es doppelt zählt.

Wer ohne Beten geht zu Bett,  
Schläft, als ob Tag zwei Nächte hätt.

Trifft wer beim Anwurf mit dem Stein  
Des andern Kopf: ist der Kopf sein.

Wes Augen schlicht zu Boden sehn,  
Sich findet und sucht aufzustehn.

Verpudern Stolz und Lust dein Haupt,  
Ist drüber süß, was drunter staubt.

Gib eins von zehn, was gabst du hin?  
Nicht eins, so Predigt schafft Gewinn.

Im Seichten glänzt der Himmel helle;  
Wer weiter schöpft, erschöpft sich Hölle.

Ähnlich Hopkins, der lexikalische Studien und Feldforschung betrieb, stellte auch Herbert ein kleines Sprichwörterlexikon zusammen. Über seine ausgeprägte Begabung für Musik im engeren Sinne hinaus – er komponierte und sang zur Laute – ist Herbert ein begnadeter Musiker des Worts; John Bull, Purcell, Vaughan und Britten haben diese Wortmusik in die Tonwelt zurückgeholt. Sorgfältig paßt er die Verlängen der inneren Bewegung seiner Gedichte an, ist unermüdlich in der Erfindung neuer Formen; die Vers- und Strophengrenzen um- und überspielt er oft virtuos; fein ist die Schattierung der Vokale, unaufdringlich wirkungsvoll sein Einsatz von Alliterationen; aber Herbert beherrscht auch einen kunstvoll simplen, legendenhaft klaren Ton der Verserzählung (*The Pilgrimage, Peace*). So wuchtig, ja grell er zu schreiben vermag, wenn er die eigenen Zustände innerer Spannung, ja Gespal-



tenheit aufruft und auf die Qual am Kreuz projiziert. (*The Collar, The Crosse*) – «grief», «affliction», «agony» sind häufig wiederkehrende Schlüsselworte und Überschriften, die geradezu seriell verarbeitet werden –, so sehr ist Herbert doch ein Meister der Übergänge, der weichen, indes vielfältigen Kontraste, der subtilen Bildverschiebung. Auf den ersten Blick minimalistisch, jedenfalls mit reduziertem Wortmaterial arbeitende Gedichte wie *Justice I, The Holdfast* oder *A Wreath* sind hierfür schöne Beispiele. Den Effekt des erlesenen Reims sucht er nicht um jeden Preis (wiewohl er ihn beherrscht), schreckt selbst nicht vor ausgesprochenen Simplizitäten und Lässigkeiten zurück – wie sie aus Kirchenliedern allenthalben vertraut sind. Einfachheit, Eingängigkeit, Unangestrengtheit sind Forderungen, die er in einigen seiner Gedichte programmatisch erhebt (*Jordan [I]*).

#### Jordan (I)

Wer sagt denn, Dichtung nur und falsches Haar  
Macht Vers? Sind diese schön, und Wahrheit nicht?  
Ist nur der Wendeltreppe Windung klar?  
Ist keine Linie schön, die ihre Pflicht  
Am bunten Thron erfüllt statt dem, der wahr?

Machts keinen Vers, seis denn als Zauberhain,  
Als Baumverschattung grob Lineament?  
Darf nur der Bachlauf lieberfrischend sein?  
Verhängt sein alles, daß wer liest zertrennt,  
Muß sinngewinnend erst entzwein?

Redlich sind Schäfer; stör ihr Singen nicht,  
Errat, wer will, zum Grand Jeu seinen Trumpf;  
Lenz, Nachtgall neid ich keinem, ein Gedicht,  
Ist es selbst reimlos, quälts mich nicht als Rumpf,  
Lautets *Mein Gott und König* schlicht.

Und gleichwohl ist er, zumal für den modernen Leser, nach Haltung und Formkunst herausfordernd, schwierig, komplikativ.

Wenn Herbert Dialoge der Seele mit ihrem Gott, mit Zeit und Tod imaginiert, wenn er die Seele ins Gespräch mit sich selbst führt – wie anders als bei Shakespeare und auch beim frühen Donne ist hier Lyrik nicht die der qualvoll privaten Verstrickung von Seele und Leib, sondern die einer ganz bipolaren und exemplarischen Spannung zwischen Mensch und Gott: «sacred poetry» zu schaffen, das war schon seit früher Jugend sein erklärtes Ziel. Asexualität hat man Herbert, wie auch Hopkins, gelegentlich unterstellt, und doch kann man wahrhaft von beiden nicht sagen, daß sie über eine allenfalls seraphische Liebe mit Irdischem verbunden waren. Daß der Mensch irden ist, ein Gefäß freilich, das Gott aus unedelm Material zu hohen Zwecken erschaffen hat, ist eine Lieblingsvorstellung Herberts. Ganz auf diese Vorstellung hin hat er die lange Zeit seines Zauderns und Zagens vor der Priesterschaft (*The Priesthood*) in Worte gefaßt. Leidenschaft, Kampflust, Ehrgeiz, der Widerstreit zwischen Hochmut und Hochgesinntheit sind der Grund seines Wesens, das er zu fassen und klären sucht im Gedicht. Ausgesprochen agonal bestimmt ist denn auch Herberts Anrufung Gottes. Auffällig die Fülle der Begriffe aus Militär- und Handelssprache; in oft gewaltsamen Glaubensakten wird der Panzer eines herrischen Selbstbewußtseins immer wieder gesprengt. So wie sich das Gedicht als Kunstwerk schließt, öffnet es doch auch die Verkrampfung seines Verfassers. Metaphern für Zerfließen und Löschung in einen höhere Zustand stehen am Schluß vieler dieser Verse (*H. Baptisme I, Conscience, The Agonie, Love III, Vertue*). Buchstäblich ins Feld geführt wird die Glaubensleistung des Menschen – um dann doch der göttlichen Autorität zerknirscht zu Füßen zu sinken.

Die Linke am Schwert, die Rechte aber zagend nach der Bibel streckend, wie es Herbert in ein Bild faßt: jedoch zu schwach, wie die großen Vorbilder, vor allem des Alten Testaments, «in Sachen der Bibel wirklich zu handeln»: Den Schrumpfungszug der Moderne gegenüber den Ursprüngen eines noch ganz

persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen von mythischer Kraft hat Herbert hier kühn formuliert (*Decay*).

#### Verfall

Wie schön der Tag, da Du bei Lot gegessen,  
Mit Jakob rangst, fandst Dich bei Gideon ein,  
Mit Abraham rietst, Deine Macht nicht messen  
Konntest mit Moses' starkem Ach! und Nein!  
Du sprachst damals: *Laß mich allein*.

Man suchte Dich und fand Dich sogleich nah  
An schöner Eiche, Busch, an Grotte, Quelle.  
Ist mein Gott hier? Nein, er ist, hieß es da,  
Nach Sinai, so hörten wir, horcht: helle  
Zu hörn des Großen Aaron Schelle.

Doch hast Du Dich nun selber eingeschreit  
Ganz hart an eines schwachen Herzens Rand:  
Wo Sünd wie Satan, altersher Dir feind,  
Dich drängen, engen, kniffreich ihr Verstand  
Nach Drittels Pflichtteil streckt die Hand.

Ich seh, die Welt wird alt: versteckt die Hitze  
Von Deiner großen Liebe einst, als sei  
Die Urne ihr Gelaß, noch aus dem Sitze  
Drängt Sünd sie kalt, bis mit dem Schrei *Recht sei!*  
Sie umkehrt und brennt Schöpfung frei.

Aber eben die Herkunft aus der hochfahrenden Kriegerkaste ist es, die ihm seine Schwäche überdeutlich und schmerzhaft vor Augen führt und die ihm, seiner delikaten Gesundheit zum Trotz, die Reflexe des Kriegers immer neu abfordert (*Artillery*). So vordergründig schlicht Herberts Titelfindungen sind, so programmatisch plakativ und kraftvoll, sind sie doch andererseits und von diamantener Härte: Sin, Love, Redemption, Dullness, Temper usf. – oft mehrere zu einem Thema, als sei es ihm darum gegangen, das Phänomen zu umwandeln oder es prismatisch zu zerlegen. Das «Phänomen» wohlgermerkt, denn Herberts Metaphysik gründet (wie die von Hopkins) durchaus und emphatisch im Physischen und Psychischen, in präziser Beobachtung der Natur ebenso wie der eigenen, widersprüchlichen und zum Zerreißen gespannten Seele. Daß beides unmittelbar zu Gott sei und ihn das Alltägliche ebenso preise wie die Staatsaktion, das hat Herbert nicht nur mit liebevoll präzisem Blick aufs Wirkliche in seinen Gedichten, sondern schließlich auch als Leben gestaltet. Vielleicht können die mitgeteilten Übertragungen markieren, in welchen «Speichern» nicht nur ein «Liedlein» (*The Forerunners*), wie sein Verfasser bescheiden sagte, sondern ein wahrer Schatz verborgen liegt. *Wolfgang Kaussen, Frankfurt a. Main*

*Hinweis:* Herbst 1998 erscheint: George Herbert, Poems/Gedichte. Mit Übertragungen und einem Nachwort von Wolfgang Kaussen. Verlag S.P.O., Frankfurt a.M.

*Literatur:* W. H. Auden, Hrsg., George Herbert, Harmondsworth und Baltimore 1973 (Poet to Poet Series).  
Amy M. Charles, A Life of George Herbert, Ithaca und London 1977.  
T. S. Eliot, The Metaphysical Poets, in: TLS, 20.10.1921, S. 669–670.  
T. S. Eliot, Studies in Sanctity VII – George Herbert, in: Spectator 148, S. 360–361.  
T. S. Eliot, George Herbert, London 1962 (Writers and their Work, Nr. 152).  
F. E. Hutchinson, Hrsg., The Works of George Herbert, Oxford 1941.  
George Herbert Palmer, Formative Types in English Poetry, Boston/Mass. 1918.  
Ann Pasternak Slater, Hrsg., George Herbert: The Complete English Works, London 1995.  
C. A. Patrides, Hrsg., George Herbert: The Critical Heritage, London, Boston, Melbourne und Henley 1983.  
John R. Roberts, George Herbert. An Annotated Bibliography of Modern Criticism. Revised Edition 1905–1984, Columbia 1988.

# NEGATIVE THEOLOGIE

Ein philosophischer Sprechversuch über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime (2. Teil)

Das zweite ungelöste Problem, an dem die gegenwärtige «Gotteskrise» deutlich wird, ist der Mißbrauch des Monotheismus zur Rechtfertigung von Herrschaft und Gewalt und die Suche nach einem glaubwürdigen Gottesbegriff für das gewaltlose Zusammenleben der verschiedenen Menschen und Religionen.

Wir müssen, auch in Europa, zusammenleben mit verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Menschen und Gruppen, mit Religionen mit Gott und Religionen ohne Gott. Wir müssen oft mehr schlecht als recht zusammenleben in real existierenden Rechtsstaaten, die bei aller noch bestehenden Souveränität der Nationalstaaten in Europa auf allen Ebenen zusammenwachsen. Ich beschränke mich in dieser Situation auf ein einziges nicht gelöstes Problem. Den Mißbrauch des Monotheismus des Judentums, Christentums und Islams gab es nicht nur in der bisherigen Geschichte. Ihn gibt es, wie wir täglich durch die öffentlichen Medien erfahren, auch heute. Unter diesem Mißbrauch verstehe ich nicht nur Kreuzzüge, Religionskriege, Inquisitionen, Terror, sondern jede Form von Unterdrückung und Erniedrigung von religiösen und nichtreligiösen Menschen und Gruppen im Namen des Gottes, den man zum alleinigen Garanten und Bewahrer der jeweils etablierten Moral und der jeweils etablierten sozialen und politischen Herrschafts- und Staatsordnung gemacht hat. Was man von der negativen Theologie aus zu diesem Mißbrauch sagen kann und sagen muß, erläutere ich kurz durch zwei Thesen:

▷ Ich gehe nicht davon aus, daß jede Religion und jeder Monotheismus notwendig mit Gewalt verbunden ist (Merleau-Ponty), daß gegen den Willkürgott des jüdisch-christlichen Monotheismus nur Mythen Freiheitsräume eröffnen (Blumenberg), daß man statt der einen Wahrheit des Monotheismus viele Wahrheiten haben muß (Marquards «Lob der Polymythie»). Jeder Mißbrauch und die Mißbrauchbarkeit des Monotheismus setzt für mich zumindest ein nicht durchschautes, sehr menschlich – allzu menschliches Verständnis von Gott und Menschen voraus.

▷ Wenn es den einen nicht von Menschen gemachten Gott wirklich gibt, dann ist zumindest bei jedem menschlichen Denken und Sprechen, bei jedem menschlichen Vorstellen und Darstellen von Gott, wie das Vierte Laterankonzil formuliert, dies gewiß: Die Unähnlichkeit mit Gott ist stets größer als alle Ähnlichkeit. Dafür drei Beispiele:

## Die Wahrheit vor sich, ohne sie zu besitzen

Erstes Beispiel: Was Rahner in seinem letzten Vortrag «Erfahrungen eines katholischen Theologen» einige Wochen vor seinem Tod über seine schmerzlichste Erfahrung als Theologe gesagt hat, nämlich über die «Überforderung, die jedem theologischen Bemühen wesentlich innewohnt, weil es von der Unbegreiflichkeit Gottes reden muß», das gilt nicht nur für den Theologen und für die Kirche, sondern auch für alle Menschen, die glauben, das soziale, rechtliche und politische Zusammenleben der Menschen direkt und unmittelbar von Gott aus rechtfertigen zu können. Rahner erläutert dieses Problem so: «Wir reden von Gott, von seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit, von drei Personen in Gott, von seiner Freiheit, seinem uns verpflichtenden Willen usw.; wir müssen dies selbstverständlich, wir können nicht bloß von Gott schweigen.» Aber wir müssen die Aussagen über Gott «gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebung zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten».<sup>25</sup> Eine Konsequenz hieraus lautet: Es gibt für Menschen von Gott aus

keine direkte und unmittelbare Rechtfertigung der von Menschen geschaffenen, kontingenten, geschichtlich entstandenen, geschichtlich wandelbaren und verbesserungsbedürftigen sozialen, rechtlichen und politischen Organisationen, keines Rechts und keines Staates.

Zweites Beispiel: In ähnlicher Weise kritisierte Schillebeeckx vor kurzem in einem Vortrag über «Religion und Gewalt» bei seiner Deutung der Einzigartigkeit des Christentums und eines gewaltlosen Verhältnisses des Christentums zu anderen Religionen in der europäischen Geschichte die immer noch bestehende Realität von Staatsreligion und Staatskirchentum sowie «die staatliche Anerkennung einiger bevorzugter, «offizieller Religionen» unter Ausschluß oder nur Tolerierung anderer. [...] in einer pluralen Gesellschaft ist auch dies gleich einer virtuellen Kriegserklärung an andere, mit anderen Worten: Gewalt». «Es stimmt etwas nicht mit der Annahme, daß die Beziehung zum Absoluten einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Wahrheit einer etablierten Ordnung oder (als faktische aber seltenere Alternative) mit einer religiösen Berufung auf Revolution hat.» Grundsätzlich fordert Schillebeeckx zur Vermeidung des Mißbrauchs des Monotheismus zur Legitimation von Herrschaft und Gewalt zu beachten, daß die «unmittelbare Verbindung Gottes mit uns immer vermittelt»<sup>26</sup> ist.

Drittes Beispiel: Nordhofen veröffentlichte kürzlich einen Aufsatz «Die Farbe Bunt».<sup>27</sup> Trotz meiner Kritik an einzelnen Punkten stimme ich jedoch seiner These sehr zu: In der faktischen Geschichte Europas ist der jüdische und christliche Monotheismus seit dem Untergang Roms bis heute immer wieder durch die Verquickung von Religion und Staat, Kirche und Staat; mißbraucht worden. Kontrafaktisch muß man jedoch im Anschluß an die jüdische Aufklärung, an Jesu Verhältnis zu seinem Gott als Vater, an Lessing sagen: Der jüdisch-christliche Monotheismus ist eine Voraussetzung zum gewaltlosen Zusammenleben von verschiedenen Menschen und Religionen heute: «Der jüdisch-christliche Monotheismus, der die Wahrheit vor sich hat, ohne sie besitzen zu können, ist die Religion der Toleranz.» Der Monotheismus zeigt, «daß die für die Demokratie maßgebliche Idee der Gewaltenteilung ihre Hauptwurzel im jüdisch-christlichen Monotheismus hatte».

## Ungelöste Probleme

Wir leben gegenwärtig in Europa und in Deutschland mit einer Reihe nicht gelöster Konflikte zwischen den verschiedenen Staaten und verschiedenen Religionen auf der sozialen, rechtlichen, sittlichen und kirchlichen Ebene: Ich gehe davon aus, daß wir bei einer Deutung des Monotheismus der Juden, Christen und Muslime aus der Perspektive einer negativen Theologie einige dieser Konflikte leichter lösen können. Körtner sieht ähnlich wie andere Theologen kirchengeschichtlich «in der Gegenwart das Ende des konstantinischen Zeitalters. An ihr Ende gelangt die Komplementarität von gesellschaftlicher Ordnung, politischer Ordnung und institutionalisierter christlicher Religion».<sup>28</sup> In der Verfassung der Bundesrepublik ist das Verhältnis von Staat und Religion, zum Teil aus der Weimarer Verfassung übernommen, in einer Weise gesetzlich geregelt, die mit den Verfassungen anderer europäischer Staaten und auch mit den Spannungen und Konflikten zwischen den Religionen nicht übereinstimmt. Bayerns Reaktion auf das Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichts war nur ein

<sup>25</sup>K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: A. Raffelt, Hrsg., Karl Rahner in Erinnerung, Düsseldorf 1994, S. 134–148, hier: S. 134, 135–136.

<sup>26</sup>E. Schillebeeckx, Religion und Gewalt, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 27. Jg. Nr. 4, Juli/August 1997, S. 18–20.

<sup>27</sup>E. Nordhofen, Die Farbe Bunt, in: DIE ZEIT Nr. 29, 11. Juli 1997, S. 40.

<sup>28</sup>U.H.J. Körtner, Zwischen den Zeiten. Studien zur Zukunft der Theologie, Bielefeld 1997, S. 16.



Beispiel. Wie auch immer das Bundesverfassungsgericht über die Klage der beiden christlichen Kirchen und der CDU wegen LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde) in Brandenburg entscheidet, der grundsätzliche Konflikt zwischen Staat und Religion ist damit nicht gelöst. Auch Staatsrechtler formulieren ihn so: Potsdam liegt näher bei Paris als bei München (von Thadden). Ungeklärt ist auch die rechtliche, gesellschaftliche und politische Stellung der harmlosen oder nicht harmlosen nicht christlichen Religionen und Pseudokulte (zum Beispiel Scientology). Wenn wir wirklich wünschen, daß die zwölf Millionen Muslime in Europa nicht die Scharia und den Gottesstaat durchsetzen wollen, sondern die moderne Trennung und Unterscheidung von Staat und Religion kennen und anerkennen, müssen wir dann in Europa nicht z.B. neben dem katholischen und protestantischen Religionsunterricht auch einen islamischen und – wie an der Universität Straßburg – auch eine islamische Fakultät einrichten? Auch *Lehmann* und ähnlich *Ratzinger* sprechen inzwischen wie verschiedene Staats- und Verfassungsrechtler öffentlich über die schwierigen ungelösten Probleme der in Deutschland bestehenden Sonderrechte der christlichen Kirchen und Konfessionen. *Lehmann* erklärte z.B. in dem Artikel «Grundwerte»: Eine einzige Religion oder gar Konfession darf sich in einem modernen freiheitlichen Staat «nicht in die Rolle des letzten Garanten der Moralität in der säkularisierten Gesellschaft drängen lassen». Die Kirchen dürfen von den anderen gesellschaftlichen Gruppen und vom Staat nicht zu ethischen Stabilisatoren der Gesellschaft und zu Handlangern des Staates degradiert werden.<sup>29</sup>

### Warum mißlang Gott seine Schöpfung so sehr?

Drittes nicht gelöstes Problem: Menschen, die angesichts der grauenhaften Widerfahrnisse von Leiden und Katastrophen, von Tod und Untergang auch in einer Welt als ob es Gott nicht gäbe auf den einen Gott als letzte für alles verantwortliche Instanz setzen, bleibt am Ende, wenn sie vor sich und anderen sowie vor Gott ohne Selbst- und Fremdbetrug und wie Hiob ohne «Trug für Gott» sprechen wollen, oft nur die Erkenntnis vor Gott: Es bleiben uns nur Klagen, ja Schreie (Nelly Sachs). «Es bleibt uns nur die Frage.» (Elie Wiesel).

Für Menschen ist seit dem Beginn ihrer Geschichte das Paradies, das goldene Zeitalter oder das Schlaraffenland eine Utopie der Vergangenheit. Sie müssen leben mit Kriegen und Gewalt, mit sozialem und politischem Unheil, mit Leiden und Katastrophen, Tod und Untergang. Gegen die lebensfeindlichen Mächte der Natur bauen sie Dämme und Häuser, gegen Gewalt und Kriege errichten sie soziale und politische Institutionen und Systeme. Von der ärztlichen Kunst erhoffen sie Linderung und Heilung, von Fortschritten der Wissenschaft und Technik Verbesserungen ihrer Lebensbedingungen. Von Mythen und Religionen erwarten sie Erklärungen für die unbegreifbare Welt und Geschichte sowie Hilfe und Trost.

Sobald für Menschen die überlieferten oder selbstgemachten Götter und Mächte der Mythen und Religionen fragwürdig, ja unglaubwürdig werden und sie über den nicht von Menschen gemachten einen monotheistischen Gott zu denken und zu sprechen versuchen, sobald sie diesen Gott dann noch als einen der Welt gegenüber freien, allmächtigen und allgütigen Schöpfer und Erhalter der Welt und der Menschen sowie als Herrn und Lenker der Heils- und Weltgeschichte denken, stehen sie vor der heute so genannten allgemeinen Theodizeefrage. Unter dieser allgemeinen Theodizeefrage verstehen Philosophen und Theologen heute den Inbegriff der Fragen und Anklagen, der Bitten und Klagen, die Menschen in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, an und gegen den einen Gott richten, wenn sie trotz allem auf ihn als letzte für alle Wirklichkeit verantwortliche Instanz setzen und

<sup>29</sup>Vgl. K. Lehmann, Art. Grundwerte, in: Staatslexikon, Freiburg-Basel-Wien 1986, Bd. 2, Sp. 1131–1137, hier: 1135.

wenn sie dabei aufrichtig und ohne Selbst- und Fremdbetrug sowie ohne «Trug für Gott» (Hiob 13,7) über Gott und vor Gott sprechen und von ihm allein Hilfe und Rettung erwarten. Die so verstandene Theodizeefrage lautet etwa: Warum mißlang Gott seine Schöpfung so sehr? Warum hat sein Erlösungsversuch durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung seines Sohnes, von dem die Christen sprechen, Leiden und Schuld, Ungerechtigkeit und Unheil bisher nicht weggenommen? Wie kann der Gott, der doch gut und nicht böse und neidisch sein soll, all das zulassen? Wenn der eine Gott im Ernst als der allmächtige Schöpfer, Erhalter und Lenker der ganzen Wirklichkeit, als die letzte für alles entscheidende Instanz gedacht wird, dann kann es für ihn doch keine Gewaltenteilung mit dem Satan und dämonischen Mächten geben. Woher aber kommen dann die zerstörerischen Mächte und das Böse, woher Schuld und Tod, und warum nimmt dieser Gott, wie schon *Epikur* fragte, all das nicht weg, wenn er das doch will und kann? Bei der Theodizeefrage geht es also nicht um Vorletztes, sondern um die letzte für alles verantwortliche Instanz, um Gott. Es geht um Theodizee (Rechtfertigung Gottes), nicht um eine Kosmodizee (Rechtfertigung der kosmischen Welt), nicht um eine Soziodizee (Rechtfertigung der Gesellschaft), nicht um eine Anthropodizee (Rechtfertigung des Menschen). Darin stimmen nicht nur die Teilnehmer der Theodizeekolloquien der letzten Zeit überein. Das zeigen auch Erfahrungen mit Freunden, auch mit frommen und überzeugten Christen, die plötzlich mit Sterben und Tod konfrontiert werden.<sup>30</sup>

### «Vor und mit Gott leben wir ohne Gott»

Die europäische Geschichte beginnt um 500 v. Chr., in der griechischen und jüdischen Aufklärung mit der Kritik der in Griechenland und im vorderen Orient vorgegebenen mythischen Vorstellungen von Göttern und Mächten. Zu dieser Geschichte gehört die Ausbildung der monotheistischen Religionen der Ju-

<sup>30</sup>S. hierzu und zum folgenden die Ergebnisse von vier Kolloquien: W. Oelmüller, Hrsg., Leiden, Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie 9, Paderborn 1986; M.M. Olivetti, Hrsg., Teodicea oggi? Archivio di Filosofia 56, Padova 1988; W. Oelmüller, Hrsg., Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990; ders., Wortüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1994 (hier vor allem das autorisierte Protokoll der Schlußdiskussion S. 161–199). S. hierzu auch; W. Oelmüller, Kant und die nicht erledigte Theodizeefrage. Verschiedene Bewältigungsversuche von Leiden, Tod und Untergang, in: Orientierung, 58. Jg. (1994) Nr. 6, S. 64–68.

An der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien gelangt die Planstelle eines/einer

## Ordentl. Universitäts- Professors/Professorin

(entspricht C4) für Dogmatik (I) zur Ausschreibung.

Voraussetzung: Habilitation oder gleichwertige Qualifikation im Fachgebiet Dogmatische und Ökumenische Theologie.

### Bewerbungen bis 28. Februar 1998 an:

Dekan der Kath.-Theol. Fakultät

Universität Wien

Dr.-Karl-Lueger-Ring 1

A-1010 Wien

den, Christen, Muslime und damit die Geschichte der Versuche, wie Menschen in ihren verschiedenen geschichtlichen Lebenssituationen, im alltäglichen Leben, in den Wissenschaften sowie in Gebeten und Kulturen über den einen Gott sprechen bzw. nicht sprechen können. Unvermeidlich gehört zu dieser Geschichte auch die Geschichte der Theodizeefragen und ihrer verschiedenen Antwortversuche. Das biblische Buch Hiob und Hiobdarstellungen in Kunst und Literatur, in der Philosophie und Theologie sowie in Gebeten und Kulturen liefern hierfür bis heute Beispiele.<sup>31</sup>

Aussagen zur Theodizeefrage nach den grauenhaften Erfahrungen unseres Jahrhunderts, die bei Theodizeekolloquien und bei Versuchen zu einer Theologie nach Auschwitz (Metz) immer wieder zitiert werden, lauten etwa: Elie Wiesel, der Auschwitz überlebt hat, beschreibt den Bruch im Sprechen über und zu Gott so: Er könne als Jude nicht mehr wie die jüdische Tradition von einem «beinahe sakralen Charakter» des Wortes ausgehen. «Ebenso wie in der Kabbala die Rede von jenen zerbrochenen Gefäßen anlässlich der Schöpfung ist, müssen wir heute die Möglichkeit eines ähnlichen Bruches ins Auge fassen und zwar in einem ebenso gewaltigen Maßstab, wie es beim ersten der Fall war und der das gesamte Sein umfaßt. Ein Bruch zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Schöpfung und Schöpfer, zwischen dem Menschen und seinesgleichen, zwischen dem Menschen und seiner Sprache, zwischen den Worten und dem Sinn, den sie enthalten. Aber, werden sie mir sagen, was bleibt uns dann noch? Die Hoffnung trotz allem und uns zum Trotz? Vielleicht die Verzweiflung? Oder der Glaube? Es bleibt uns nur die Frage.»<sup>32</sup> Auschwitz sei weder mit Gott noch ohne Gott zu begreifen. Dietrich Bonhoeffer schrieb 1944 aus dem Gefängnis vor seiner Ermordung durch die Nationalsozialisten: «Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – *«etsi deus non daretur»*. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! [...] Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.»<sup>33</sup> Der sterbende Romano Guardini soll gesagt haben: «Er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine *«Theodizee»* und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?»<sup>34</sup>

Es kann hiernach nicht überraschen, wenn die bisherigen Antworten auf die Theodizeefrage aus der Geschichte der Philosophie und Theologie bei denen, die heute auf Gott setzen und setzen möchten, in der Regel mehr neue quälende Fragen aufwerfen statt sie zu beseitigen. Ich nenne kurz einige:

– Die Arbeitsteilung durch den Dualismus bei der Verantwortung für das Gute und Böse, zwischen dem ewigen guten und dem ewigen bösen Prinzip, zwischen Gott und Satan, zwischen dem Schöpfergott und dem Erlösergott.

– Der Mißbrauch des freien Willens der Engel, der nach dem Engelsturz in die gute biologische Evolution lange vor dem Menschen Böses und Leid in die Natur brachte, der Mißbrauch des freien Willens durch die ersten Menschen, der in die Geschichte der Menschen die sog. Erbsünde, Böses, Leiden und Tod brachte.

– Der Tun-Ergehens-Zusammenhang als Tauschgeschäft des Menschen mit Gott.

<sup>31</sup> S. hierzu W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, Grundkurs. Religionsphilosophie, a.a.O. (Anm.1); J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob, Teil 1 und 2, Neukirchen-Vluyn 1995–1996; G. Langenhorst, Hiob unser Zeigenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz 1993.

<sup>32</sup> E. Wiesel, Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen, Basel-Freiburg-Wien 1986, S. 12.

<sup>33</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1970, S. 394.

<sup>34</sup> Bericht von Walter Dirks über seinen Besuch bei dem bereits vom Tode gezeichneten Romano Guardini, in: E. Biser, Interpretation und Veränderung, Paderborn 1979, S. 132–133.

– Gott als «Herr der Geschichte» und Leiden und Übel als Prüfung der Unschuldigen und Gerechten.

– Der nicht allmächtige, sondern der ohnmächtige Gott (Jonas, Moltmann, Schiwy).

Ich gestehe, daß es für mich in dieser Situation überzeugender beim Sprechen über und zu Gott ist, wenn nicht nur Theologen in Büchern und Kolloquien über die Theodizeefrage von der Sprachlosigkeit der gegenwärtigen Theologie sprechen, sondern auch Priester im Gottesdienst im Blick auf kultische Texte, z.B. die zu Karfreitag und Ostern, sagen: Ich kann und werde in der Predigt nur sagen, was ich ehrlich sagen kann.

### Hoffnung und Wahrheit

Es gibt heute natürlich auch bei den Menschen, die ihrer Herkunft nach Juden, Christen und Muslime sind, viele, die nicht mehr auf Gott setzen. Die Beschreibung ihrer Situation ist nicht so einfach, wie viele meinen. Georg Büchners These am Beginn des 19. Jahrhunderts: Das Leiden, das «einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten» macht, «der Fels des Atheismus»<sup>35</sup>, ist zur Diagnose unserer Gegenwart, auch zur Unterscheidung von Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen, viel zu ungenau. Das gilt auch für Nietzsches Diagnose nach dem sogenannten «Tod Gottes»: «Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.»<sup>36</sup> Auch Menschen, die heute nicht mehr auf Gott setzen oder setzen können, verstehen sich oft ausdrücklich nicht als Atheisten oder Agnostiker, zumindest nicht in dem Sinne, daß sie mit Hilfe der Wissenschaft oder der Logik die Existenz Gottes glauben widerlegen zu können oder die grundsätzliche Nichterkennbarkeit Gottes glauben beweisen zu können. Wer heute wie Iwan Karamasow Gott wegen des Leidens unschuldiger gequälter und getöteter Kinder seine Eintrittskarte in das künftige Paradies zurückgibt, der kann oft auf keinen Fall anerkennen, daß im künftigen Paradies diese Leiden einfach vergessen sind. Camus' Arzt Dr. Rieux in seinem Roman «Die Pest», der in einer absurden Welt, in der es auf unsere Fragen keine Antworten gibt, seinen Pestkranken bis zum Ende hilft, so viel er kann, versteht sich wie Camus selbst ausdrücklich nicht als Atheist oder «Gotteslästerer». Im Roman nennt Tarrou Dr. Rieux wegen seines Handelns einen «Heiligen ohne Gott». Aleksandar Tišma zeigt in seinen großartigen Romanen «Das Buch Blam» und «Kapo»<sup>37</sup>, warum es für Überlebende von Auschwitz, die im KZ nicht nur Opfer, sondern auch Täter des Bösen waren, kein neues Leben und keine Befreiung von Angst und Schuld geben kann und warum sie im Gegensatz zu Hiob nicht mehr auf Gott setzen können.

Eine Konsequenz aus all diesen Thesen und Überlegungen lautet für mich: Wenn die negative Theologie in der Philosophie beim Sprechen über die Anwesenheit Gottes in seiner Abwesenheit und die Abwesenheit Gottes in seiner Anwesenheit die Begriffe Hoffnung und Wahrheit verwendet und wenn sie damit etwas benennt, mit dem Menschen zu leben und zu sterben hoffen und das sie jedenfalls nicht beliebig zur Disposition stellen, dann soll sie mitbedenken, was Paulus über die Hoffnung und Pascal über die Wahrheit schrieb. Paulus schrieb: «Eine Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung; denn, was einer sieht, weshalb hofft er noch? Wenn wir dagegen hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir darauf mit Geduld. (Röm. 8, 24–25). Wenn Philosophen von letzter Wahrheit sprechen, müssen sie wissen, daß Menschen diese nicht in ihrem Kopf und Herz oder in ihren Händen besitzen,

<sup>35</sup> G. Büchner, Dantons Tod, 3. Akt, in: Werke und Briefe, Stuttgart-Wien-St.Gallen o.J., S. 54.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse § 53, in: Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, München 1969, Bd. 2, S. 615.

<sup>37</sup> A. Tišma, Das Buch Blam (1985), München-Wien 1995; Kapo (1987), München-Wien 1997.

auch nicht in Büchern oder im Lehramt. Diese Wahrheit haben sie vor sich. Wegen des Mißbrauchs des Begriffs Wahrheit müssen sie daher Wahrheit ausdrücklich von jeder Form des Dogmatismus und Skeptizismus unterscheiden, wie dies schon Pascal tat: «Wir sind ohnmächtig etwas zu beweisen, was unwiderleglich den Dogmatikern wäre. Wir haben einen Begriff von der Wahrheit, die völlig unwiderleglich dem Skeptizismus bleibt.»<sup>38</sup>

### Ein Einwand gegen die negative Theologie

Ich weiß natürlich, daß es gegen meine Thesen und Überlegungen mehr als nur einen Einwand gibt. Aber von mir aus möchte ich einen nennen, der heute oft von frommen kirchentreuen Katholiken und Protestanten, von Pfarrern, Theologen und Bischöfen formuliert wird: Das alles überzeugt mich sehr,

<sup>38</sup>B. Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), übers. von E. Wasmuth, Heidelberg 1972, Pensée 395.

aber was hilft mir das in meiner Gemeinde? Diejenigen, die überhaupt noch kommen, wollen nichts über Gotteskrise und Glaubensprobleme hören, sie wollen nur eine Bestätigung und Stabilisierung ihrer erlernten oder selbst gemachten einfachen Religionsvorstellungen. Wenn sie das in der Kirche nicht finden, suchen sie wie andere Orientierung auf dem Markt der Religionen und Psychokulte. Natürlich ist das eine sehr ernst zu nehmende radikale Anfrage an das Selbstverständnis der Kirchen heute. Was spricht da noch gegen den «ecclesiologischen Atheismus», von dem die Theologen sprachen? Was gegen Lübkes These, Religion sei eine «Kontingenzbewältigungspraxis», die ja beliebig änderbar ist? Was spricht da noch gegen Nietzsches Gegenwartsdiagnose, daß, wenn Gott und der Logos tot sind, «zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt»?<sup>39</sup>

Willi Oelmüller, Münster, Westfalen

<sup>39</sup>F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse § 53.

## Männerbeine gehören auf die Kanzel. Punkt!

Das gewichtige Werk «Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche»\* behandelt einen langanhaltenden Streit in der evangelischen Bekennenden Kirche in der Hitlerzeit – noch immer ein Lehrstück für die Ökumene heute.

In diesem Werk geht es um viel mehr, als der Titel anzeigt. Der Streit um die Frauenordination – besonders in der Bekennenden Kirche innerhalb der Altpreußischen Union – zeigt sich in Wahrheit als Abwehrkampf kirchenleitender Gremien. Mit allem nur denkbaren Aufwand an Ausschußsitzungen und Synodalvorlagen, biblisch-exegetischen, kirchengeschichtlichen und praktisch-theologischen Expertisen, Verordnungen und Entwürfen für Segnungs- beziehungsweise Ordinationsformulare wurde darauf hingearbeitet, daß Theologinnen grundsätzlich das volle Pfarramt nicht übertragen wurde, auch nicht in den Notzeiten des Zweiten Weltkriegs.

Manches wirkt dabei auf den heutigen Leser schon recht kurios: Da taucht immer wieder das Modell der «theologisch gebildeten Diakonisse», selbstverständlich mit zölibatärer Verpflichtung, auf. Vor allem der Lutheraner *Peter Brunner* hat sich dafür stark gemacht. Auf diese Weise sollte sich der Status einer ordinierten beziehungsweise eingesegneten Theologin am deutlichsten von dem verheirateten evangelischen Pfarrer mit seinem Amt und dem von Vater Luther vorgeprägten protestantischen Pfarrhaus abheben. Die öffentliche Verkündigung im Hauptgottesdienst konnte selbstredend niemals Sache einer ordinierten Theologin sein. Deren Dienst am Worte Gottes sollte nur in nichtöffentlichem Rahmen geschehen, im Frauengefängnis, im Krankenhausgottesdienst oder in der Jugendarbeit. Die Gemeindeleitung, auch zentraler öffentlicher Dienst der Kirche, konnte ihr ebenfalls nicht übertragen werden. Bei den Engpässen der gemeindlichen Versorgung infolge des Zweiten Weltkrieges sollten zunächst Älteste, nichtordinierte Laien, selbstredend Männer, zu Vertretung im Leitungs- und Verkündigungsamt herangezogen werden, danach eventuell Pfarrfrauen mit Lesepredigten – auch solche ohne Theologiestudium. Nur wenn sich auch das nicht machen ließe, sollten ausgebildete, examinierte, ordinierte Vikarinnen aushelfen.

Ein merkwürdiger Abwehrkampf. Bei der Lektüre habe ich mich ständig gefragt: Hatten denn die kirchenleitenden Gremien der Bekennenden Kirche keine Themen, die der Kirche mehr

auf den Nägeln brannten? Waren sie nicht durch anderes mehr gefordert? Ich male mir aus, was es bedeutet hätte, wäre man mit gleicher Energie gegen die Versuche des Instituts zur Entjudung des Christentums in Eisenach angegangen, Jesus aus Galiläa zum Arier zu machen. Oder wenn man sich gar zur Verteidigung der elementaren Menschenrechte im Dritten Reich eingesetzt hätte: zur Rettung der Juden, für das Überleben der russischen Kriegsgefangenen, für die humane Behandlung der Zwangsarbeiter, gegen die ganz und gar ungerechten Eroberungsfeldzüge Hitlers. Alles das ist bekanntlich, bis auf Ausnahmen, unterblieben. Statt dessen: Auseinandersetzungen um das besondere Theologinnenamt.

### Orientierung am Zeitgeist statt an der Bibel

Dem heutigen Leser offenbart sich in vielen Texten ein Frauenbild, das sich an biblischen Aussagen orientieren möchte, vor allem an Paulus, aber weit mehr den anthropologischen Theorien eines antimodernen Zeitgeistes verhaftet ist, Theorien, die – hart gesagt – deutsche Nazi-Parteigenossen und treue Streiter der Bekennenden Kirche sich in gleicher Weise zu eigen machten: Bestimmung der Frau ist es, Ehefrau und Mutter zu sein und sich der Führung des Mannes zu unterwerfen, jegliche Gleichstellung der Frau mit dem Mann ist ontologisch unmöglich. Innerhalb der Kirche ergänzte man: Es kann für Frauen, die eigenverantwortlich in der Kirche mitwirken möchten, nur ein besonderes «Frauenamt» geben, das der Diakonisse. Falls Frauen sich durch ein Theologiestudium qualifizierten, sollten sie den lebenslangen Zölibat geloben und als «theologisch gebildete Diakonissen» zu besonderen Diensten eingesegnet werden! Die Gesetzlichkeit mancher damals involvierter protestantischer Theologen wirkt auf mich «kleinkatholisch»; sie unterscheidet sich nur unwesentlich von der kirchenamtlichen römisch-katholischen Einstellung zum Priestertum der Frau.

Doch die Frauen haben schließlich innerhalb der deutschen evangelischen Landeskirchen das volle Pfarramt erkämpft. Es wurde ihnen von den kirchenleitenden Gremien in den sechziger Jahren schließlich zugestanden, nachdem viele Theologinnen bereits wegen der personellen Engpässe der Kriegszeit das volle Pfarramt mit großartigem Einsatz verwaltet hatten. Das vorliegende Werk «Der Streit um die Frauenordination» dokumentiert die mühsamste Wegstrecke dorthin. Die heutigen Theologinnen leben von dem, was ihre Schwestern vor zwei Generationen unter vielen Demütigungen durchgesetzt haben. Dabei wurden sie, das muß gerechterweise gesagt werden, und das wird in diesem Buch dokumentiert,

\* D. Herbrecht, I. Härter, H. Erhart, Hrsg., Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Quellentexte zu ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg. Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997, 513 Seiten, 68 DM.

von einigen wenigen Theologen unterstützt. Vorzugsweise um das, was hierbei innerhalb der Bekennenden Kirche geschah, geht es in dem akribisch zusammengestellten Quellen- und Studienbuch, das Theologinnen aus drei Generationen – Ilse Härter, geboren 1912, Hannelore Erhart, geboren 1927, Dagmar Herbrecht, geboren 1963 – herausgegeben haben.

Das Buch hat einen klaren Grundriß: Die Einleitung (S. XV–XXI) reflektiert die Fragerichtung, den Weg der wissenschaftlichen Erarbeitung und die editorische Vorgehensweise der Autorinnen. Sodann folgen fünf große Kapitel:

I. Von den Anfängen bis in die ersten Jahre der Bekennenden Kirche (BK): Die Arbeit der Theologinnen in der Ev. Kirche der Altpreußischen Union (APU) (S. 1–67)

II. Der Beginn der Auseinandersetzung: Stellungnahmen und Gutachten zum Vikarinnenamt (S. 69–180)

III. Der Versuch, einen Konsens zu finden: Der Vikarinnenausschuß erarbeitet eine Beschlußvorlage (S. 181–299)

IV. Beschlüsse, aber kein Konsens: Die Verhandlungen der 11. Synode der BK-APU und die anschließende Diskussion (S. 301–389)

V. Pfarramtsvertretung im Krieg – aber keine Ordination: Rundschreiben der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) und des Evangelischen Oberkirchenrats (EOK) zu Arbeitsgebiet und Rechtsstellung der Theologinnen während des Zweiten Weltkrieges (S. 391–454).

Diese fünf Kapitel mit 124 Dokumenten stellen den Prozeß dar vom «Kirchengesetz betreffend Vorbildung und Anstellung der Vikarinnen» vom 9. Mai 1927 der Generalsynode der Evangelischen Kirche der APU (Dokument 1) bis zur «Verordnung zur Änderung des Kirchengesetzes betreffend Vorbildung und Anstellung der Vikarinnen vom 9. Mai 1927» vom 31. Oktober 1944 der DEK, die am 1. April 1945 in Kraft trat (Dokument 124). Im Mittelpunkt stehen die Arbeit des BK-APU-Vikarinnenausschusses ab November 1941 und die Verhandlungen über das Vikarinnengesetz auf der 11. Synode der BK-APU im Oktober 1942.

### Der damalige Diskussionsprozeß wird lebendig

Jedes Kapitel wird eröffnet durch eine längere Einleitung. In ihr werden die darauf folgenden Dokumente beschrieben und interpretiert – eine wichtige Lesehilfe. Diese sind sorgfältig ediert: der

Fundort sowie weitere Varianten werden angegeben, hinzu kommen erläuternde oder ergänzende Fußnoten, die oft verschiedene Texte miteinander verknüpfen. Der Stellenwert der Dokumente ist verschieden: Verordnungen, Protokolle, Rundschreiben, briefliche Stellungnahmen, abweichende Voten. Durch die Vielfalt der Dokumente wird der Leser zum Beobachter des damaligen Diskussionsprozesses und erfährt wesentlich mehr, als wenn er beispielsweise nur die Akten des Vikarinnenausschusses oder der 11. Synode der BK-APU durchsähe oder nur die Briefe einiger der damals am Streit Beteiligten läse. Mich haben die Mitteilungen und Arbeitsberichte der betroffenen Theologinnen besonders angerührt. Symbole des damaligen Streits sind die Faksimiles der Einsegnungs- bzw. Ordinationsurkunden von *Hanna Klein* (S. 41), *Elisabeth Grauer* (S. 46f.) und *Ilse Härter* (S. 350f.) mit ihrer jeweiligen Ferne oder Nähe zu den üblichen Ordinationsurkunden für Männer. Bemerkenswert ist, mit welcher theologischen Ausdauer und Gründlichkeit – freilich auch, von heute geurteilt, mit welchen Scheuklappen aufgrund des erkenntnisleitenden Interesses – gearbeitet wurde. Bedeutende Theologen, damals in Opposition zur Reichskirche und zur Universitätstheologie, die von den Deutschen Christen dominiert war, wie Hans Asmussen, Peter Brunner, Hermann Diem, Ernst Käsemann, Otto Michel, Heinrich Schlier, Edmund Schlink, Julius Schniewind, Ernst Wolf haben ihr beachtliches wissenschaftlich-theologisches Werkzeug eingesetzt, um bei der Klärung mitzuhelfen. Manche Texte fehlen, etwa das ausführliche Referat «Der Dienst der Frau an der Wortverkündigung nach dem NT», das *Ernst Käsemann* im November 1941 in der ersten Sitzung des Vikarinnenausschusses vortrug. Aber dem Umfang des Werkes waren Grenzen gesetzt, was man akzeptieren muß. Überaus aufschlußreich sind die Stimmen der betroffenen Theologinnen – zum Beispiel von Elisabeth Freiling und Hannelotte Reiffen – in ihrer Mischung aus Verständnis, Enttäuschung und Beharrlichkeit, entlarvend die Positionen, die manche Leitfiguren des Kirchenkampfes – vor allem solche aus dem Rheinland – einnahmen. Schließlich kam es zu zukunftsweisenden Lösungen, teils durch mutige Einzelkämpfer wie *Kurt Scharf*, der an den Beschlüssen der 11. Synode der BK-APU vorbei *Ilse Härter* und *Hannelotte Reiffen* ohne jede Einschränkung am 12. Januar 1943 ordinierte, teils durch Oberkonsistorialräte der DEK, die pragmatisch von der prekären Versorgungslage der Gemeinden her argumentierten.

«An seinen Registern erkennt man das Buch!» Das gilt auch für dieses Werk mit seinem Anhang von über 50 Seiten. Neben dem Quellenverzeichnis, dem ausführlichen Literaturverzeichnis zum Thema, dem feministisch-theologisch korrekten Bibelstellenverzeichnis gibt es ein gründliches Personenregister – besonders letzteres mit seinen Biogrammen der damals aktiven Theologinnen ist eine zeitgeschichtliche Fundgrube.

Daß Frauen in den evangelischen Landeskirchen die volle Ordination zum öffentlichen Pfarramt erhalten und ihren männlichen Kollegen kirchenrechtlich in allen Punkten gleichgestellt sind, gehört zu den wichtigsten kirchengeschichtlichen Entwicklungen dieses Jahrhunderts. Allerdings wird dieses bis jetzt so gut wie gar nicht in kirchengeschichtlichen Überblicken oder biographischen Rückblicken auf den Kirchenkampf und die ersten Nachkriegsjahrzehnte thematisiert; man sucht etwa in Hermann Diems theologischer Autobiographie «Ja oder Nein – 50 Jahre Theologie in Kirche und Staat» (1974) vergeblich nach seinen wichtigsten Beiträgen im Streit um das volle Pfarramt der Frau. Um so höher ist der Wert dieses Quellen- und Arbeitsbuches einzuschätzen. Es schließt eine große Lücke der Erforschung der Geschichte der evangelischen Kirche während der Jahre des Nationalsozialismus. Es ist darüber hinaus die Darstellung eines Streitiges, der sich derzeit in vielen anderen Kirchen der Ökumene mit ähnlichem Argumentationsmuster abspielt und den viele Kirchen bis hin zu der katholischen Weltkirche noch vor sich haben. Insofern ist dieses Werk auch ein Beitrag zu einem unabgeschlossenen ökumenischen Lernprozeß. Gerade Theologen sollten es lesen, und Theologinnen sowieso.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× 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 Wolf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1998:

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.