



# ORIENTIERUNG

Nr.12 66. Jahrgang Zürich, 30. Juni 2002

**A**LS DER ERZBISCHOF VON BOSTON, Kardinal Bernard F. Law, an einer Pressekonferenz am 9. Januar 2002 neue Richtlinien bekanntgab, wie die Erzdiözese in Zukunft mit Priestern umgehen wird, die der sexuellen Belästigung und des sexuellen Mißbrauchs von Kindern und minderjährigen Jugendlichen überführt worden sind, konnte noch niemand ahnen, daß der unmittelbare Anlaß für die «neue Politik» des Kardinals, nämlich der Prozeß gegen den ehemaligen Priester John J. Geoghan wegen sexuellen Mißbrauchs eines zehnjährigen Knaben, die gesamte katholische Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika in eine tiefe Krise stürzen würde.<sup>1</sup> John J. Geoghan drohten neben dem laufenden noch zwei weitere Strafverfahren wegen des gleichen Deliktes. Gleichzeitig waren aus den gleichen Gründen 84 zivilrechtliche Verfahren gegen ihn anhängig. Insgesamt beschuldigten ihn mehr als 130 Personen, daß sie während seiner seelsorglichen Tätigkeit von dreißig Jahren von ihm sexuell mißbraucht worden waren. Die Erzdiözese Boston selber hatte sich im Verlaufe der Jahre in rund fünfzig außergerichtlichen Einigungsverfahren mit den Anwälten von Opfern von John J. Geoghan zu Zahlungen von insgesamt mehr als zehn Millionen Dollar verpflichtet.

## Krise und Neubeginn

Aber nicht diese große Zahl von Opfern und das unermeßliche Leid, das sie zu ertragen hatten, waren der Auslöser für die Vertrauenskrise, die zuerst die Erzdiözese Boston und danach in den Vereinigten Staaten eine Reihe von Diözesen traf, sondern der Tatbestand, wie die Leitung der Erzdiözese Boston über Jahre auf die ihr bekanntgewordenen Delikte des Angeklagten reagiert hatte. Die Tageszeitung «Boston Globe» machte rund 10000 Seiten kircheninterne Akten über die Vergehen von John J. Geoghan zugänglich, nachdem sie deren Freigabe gerichtlich erzwungen hatte.<sup>2</sup> Die Dokumente zeigen, daß John J. Geoghan, nachdem gegen ihn in einer Pfarrei Klagen wegen sexueller Belästigung und Mißhandlung erhoben worden waren, jeweils in andere Pfarreien versetzt worden ist, ohne daß diese über den Grund der Versetzung informiert wurden. Aus den Dokumenten ergeben sich des weiteren zwei immer wiederkehrende Muster im Verhalten der kirchlichen Vorgesetzten gegenüber den Vergehen von John J. Geoghan. Sie beurteilten dessen kriminelle Taten weitgehend unter religiösen und moralischen Kategorien, d.h. der Täter mußte sich therapeutischen Maßnahmen in einem der kirchlichen Rehabilitationszentren unterziehen. Nach diesen Behandlungen und nach dem Bekenntnis seiner Schuld und der darauf gewährten Absolution wurde er wieder in den kirchlichen Dienst übernommen. Des weiteren war es den kirchlichen Behörden wichtig, die Vergehen und die von ihnen verfügten Maßnahmen geheimzuhalten, was auch der frühere Weihbischof von Boston und jetzige Bischof von Brooklyn Thomas Daily in seiner Aussage vor Gericht bestätigte. Der «Boston Globe» bezeichnete in einem Kommentar dieses Verhalten als eine «Verschwörung des Schweigens», zu der sich eine Reihe von Priestern und Pfarreiangehörigen, die von den sexuellen Delikten von John J. Geoghan wußten, «aufgrund einer in der Kirche tief verwurzelten Kultur des blinden Gehorsams» verpflichtet sahen.

1984 übernahm Kardinal B. F. Law die Leitung der Erzdiözese Boston, und von Weihbischof John D'Arcy mit der Feststellung, daß Pfarrer John J. Geoghan für seelsorgliche Aufgaben nicht geeignet sei, über dessen sexuelle Delikte informiert, reagierte er im Rahmen des herrschenden Verhaltensmusters. Er konsultierte die beiden Ärzte, die John J. Geoghan bisher behandelt hatten, und nach deren positiven Beurteilung übertrug er ihm eine neue Stelle in einer Pfarrei. Erst später erfuhr der Kardinal, daß diese beiden Ärzte für ihre Tätigkeit nicht qualifiziert, vielmehr selber ein Teil des Milieus von Verschweigen und Verharmlosung waren, wie es die Seelsorgsverwaltung seiner Erzdiözese prägte. Erst 1994 entließ Kardinal B. F. Law John J. Geoghan aus dem kirchlichen Dienst und beantragte 1998 in Rom dessen Rückversetzung in den Laienstand ohne die Möglichkeit einer Appellation.

## USA/KIRCHE

**Krise und Neubeginn:** Der Prozeß gegen John J. Geoghan in Boston – Die «neue Politik» von Kardinal Law – Veröffentlichung von kirchlichen Akten – Eine Verschwörung des Schweigens – Fehlerurteile der Diözesenleitung – Rücktrittsforderungen – Der Brief der zehn Harvard-Professoren – Was die Bischöfe seit 1985 wissen konnten – Stellungnahmen der Bischofskonferenz – Die Vorreiterrolle der Erzdiözese Chicago – Das Referat des Moralthologen André Guindon – Die Gipfelkonferenz der amerikanischen Kardinäle mit der römischen Kurie – Auf dem Weg zur Vollversammlung in Dallas – Eine Charta und ein Normenkatalog – Ein nationales Gremium – Die Forderungen der Laien. *Nikolaus Klein*

## BIBELLEKTÜRE

**In Beziehung mit dem Text:** Psychologische Auslegungen und deren Reichweite (*Zweiter Teil*) – Der Vorschlag von *Hartmut Raguse* – Übertragung und Gegenübertragung – Vorrang der Pragmatik der Rede vor der Semantik – Der Text als Gegenüber – Fiktion als wesentliches Element der Textbegegnung – Der Innenraum des literarischen Lesens – Die Zuordnung von Räumen und Standpunkten – Die Grenzen einer objektivierenden Textlektüre – Kritik an Eugen Drewermann – Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte des Textes – Sprechen wir über den Text oder mit dem Text? *Thomas Philipp, Bern*

## FEMINISTISCHE THEOLOGIE

**Die Theologie immer wieder neu erden:** *Herlinde Pissarek-Hudelist* (1932–1994) und die Feministische Theologie – Eine Gedenkveranstaltung zum 70. Geburtstag – Freundin, Theologin und Kollegin – Schülerin von Karl Rahner und Josef Andreas Jungmann – Frühe Kenntnis der Befreiungstheologie – Begegnung mit der Feministischen Theologie – Internationale Begegnungen und Zusammenarbeit – Entdeckung des weiblichen, stürmischen Geistes – Die Tradition und die Themen der Feministischen Theologie – Der gegenwärtige Standpunkt Feministischer Theologie – Das Erreichte und das Ausstündige – Die Erfahrung der Unterdrückung – Immanenz und Transzendenz – Die Frage nach Leid und Tod. *Elisabeth Moltmann-Wendel, Tübingen*

## ZEITGESCHICHTE/POLITIK

**Ein Schlüssel zum russischen Wesen?** Zu *Alexander Litschevs* Buch «Rußland verstehen» – Destruktion von Klischees und Vorurteilen – Die historische Hypothek des topographischen Ost-West-Denkens – Wie hält es der Autor mit der «russischen Idee»? – Verzögerte Selbstbestimmung einer Nation – Drei historische Denktypen – Zum Verhältnis der Geschlechter – Das Phänomen der russischen Zivilisation.

*Wolfgang Schlott, Bremen*

Gegenüber diesen bekanntgewordenen Tatbeständen verblaßte die am 9. Januar 2002 veröffentlichte «neue Politik» der Erzdiözese Boston, obwohl die neuen Regelungen in der Tat eine radikale Änderung der bisherigen Praxis bedeuteten. Kardinal B. F. Law gestand während der Pressekonferenz ein, daß die 1993 festgelegten Verfahrensweisen seiner Behörde (Prüfung aller Personalakten und Eröffnung von internen Verfahren in Verdachtsfällen durch eine gemischte Kommission, Präventivmaßnahmen und Hilfen für die Opfer) nicht ausreichend gewesen seien, um Kinder und Jugendliche vor möglichem Mißbrauch wirksam zu schützen. Ausführlich entschuldigte er sich bei den Opfern, die unter John J. Geoghans Vergehen zu leiden hatten. «Es sind Entscheidungen über die Beschäftigung von John J. Geoghan gemacht worden, die sich im Rückblick tragischerweise als falsch erwiesen haben. In den Beurteilungen, die im «guten Glauben» und auf psychiatrische und medizinische Gutachten gestützt gemacht worden sind, war man sich einig, daß diese Anstellungen verantwortlich und «sicher» waren. Mit ganzem Herzen möchte ich mich noch einmal bei denen entschuldigen, die Opfer sexuellen Mißbrauchs von Priestern geworden sind.» Als Reaktion auf die Vergehen von John J. Geoghan und aus der Einsicht heraus, daß die bisher eingeführten Regelungen ungenügend waren, verkündete er zwei neue Maßnahmen. Diese umfaßten einmal die Verpflichtung für alle in der Erzdiözese Boston tätigen Personen, jeden Verdacht eines sexuellen Mißbrauchs von Kindern und Jugendlichen unverzüglich den zuständigen staatlichen Strafverfolgungsbehörden zu melden. Ausgenommen davon sind Informationen, die ein Seelsorger im Rahmen einer Beichte oder eines seelsorglichen Gesprächs erhalten hat. Mit dieser Regelung setzte Kardinal B. F. Law eine Bestimmung in Kraft, die den vom Staate Massachusetts gesetzlich vorgeschriebenen Rahmen überschritten. Denn dieser schließt Geistliche von einer Meldepflicht (*mandatory reporting*) gegenüber zivilen Behörden aus.<sup>3</sup> Des weiteren erklärte sich der Kardinal bereit, alle Akten, die seine Verwaltung intern über Priester, die des sexuellen Mißbrauchs nachweislich beschuldigt worden waren, angelegt hatte, den zuständigen zivilen Behörden auszuhändigen. Für ihn ergab sich dies aus der «neuen Politik der Null-Toleranz» (*zero-tolerance*): «Jeder Priester, der einmal Kinder oder minderjährige Jugendliche sexuell mißbraucht hat, wird in der Erzdiözese Boston in Zukunft keine seelsorglichen Aufgaben mehr wahrnehmen.» Außerdem kündigte er an, daß die verschiedenen Seelsorgsämter umfassende Vorsorgemaßnahmen (*keeping children safe*) prüfen und beschließen werden, die Kindern Schutz vor sexuellem Mißbrauch in allen Einrichtungen und Arbeitsbereichen der Erzdiözese gewähren sollen.

### Rücktrittsforderungen

Reagierte Kardinal B. F. Law mit diesen Entscheidungen auf das Leid der Opfer sexuellen Mißbrauchs und ihrer Angehörigen, so sah er sich in der Folge in seiner Hoffnung getäuscht, mit diesen Maßnahmen der öffentlichen Kritik an seiner bisherigen Amtsführung die Grundlage entziehen zu können. Vielmehr hatten die von ihm beschlossenen Regelungen in ihrer Durchführung einen gegenteiligen Effekt. Die Tatsache, daß bisher nicht zugängliche Akten von 87 Priestern aus einem Zeitraum von vierzig Jahren nun den staatlichen Behörden übergeben werden konnten, hatte zur Folge, daß erst jetzt das ganze Ausmaß von Fehleinschätzungen und Fehlentscheidungen bekanntwerden konnte, welche die Leitung der Erzdiözese Boston zu verantworten hatte. So hatte die Erzdiözese allein in den neunziger Jahren mit einer Anwaltskanzlei über siebzig Fälle von sexuellem

Mißbrauch von Kindern, in die 45 Priester und fünf Ordensbrüder verwickelt waren, außergerichtlich geregelt. Da Vertraulichkeit ein Bestandteil der Regelungen war, wurden sie nicht bekannt und auch nicht den staatlichen Behörden mitgeteilt. In Anwendung der «neuen Politik» suspendierte Kardinal B. F. Law noch im Januar 2002 acht amtierende Pfarrer, auch wenn bei einigen nach eingehender Überprüfung festgestellt worden war, daß sie «im gegenwärtigen Zeitpunkt keine Gefahr darstellen» würden. Der Kardinal begründete diese Entscheidungen mit dem Hinweis, nur auf diese Weise könne das verlorengegangene Vertrauen der Gläubigen wieder gewonnen werden.

Ein weiterer Effekt der «neuen Politik» der Erzdiözese Boston war es, daß sich viele Opfer durch die Veröffentlichung der Namen suspendierter Priester zum ersten Mal in der Lage sahen, ihren Schmerz endlich öffentlich zu machen und ihre Anklagen mit Aussicht auf Erfolg vorzubringen. Dazu kam noch, daß die zuständige Staatsanwaltschaft trotz des Sachverhaltes, daß einige der nun untersuchten Delikte auf die fünfziger Jahre zu datieren sind und somit verjährt waren, die Erzdiözese unter Strafandrohung zwang, zusätzliche Akten freizugeben wie auch die Namen noch unbekannter Opfer bekanntzumachen, so daß sie neue Verfahren eröffnen konnte.

Auf diese Entwicklung und auf die dadurch bekanntgewordenen Tatsachen reagierten die Katholiken in Boston mit der Forderung, Kardinal B. F. Law müsse zurücktreten. Der frühere Bostoner Bürgermeister und Botschafter der USA beim Heiligen Stuhl, Raymond Flynn, erklärte: «Ich war noch nie so entsetzt und verletzt wie durch diese Informationen. Dieses Ausmaß des Problems pädophiler Priester war für uns nicht vorstellbar.» Nach einer vom «Boston Globe» im Januar 2002 durchgeführten Umfrage antworteten zwei Drittel der befragten Katholiken, daß die Kirchenführung anscheinend mehr um den Schutz der Täter als um den Schutz der Opfer besorgt gewesen sei. Einer von fünf erklärte, daß er der Kirche wegen der Vorgehensweise der Erzdiözese keine finanziellen Zuwendungen mehr machen würde. Auf diese Kritik reagierte Kardinal B. F. Law mit einem Hirtenbrief, in dem er noch einmal die Opfer und ihre Angehörigen um Vergebung bat.<sup>4</sup> Er bot ihnen jede Hilfe an und versprach, an der «neuen Politik» festzuhalten. Gleichzeitig aber erklärte er, daß er nicht zurücktreten würde.

Darüber hinaus brachten der Prozeß gegen John J. Geoghan, die Reaktion von Kardinal B. F. Law und die dadurch ausgelöste Krise in Boston viele Diözesen der USA dazu, ihre Verfahrensweise gegenüber Priestern, die des sexuellen Mißbrauchs von Kindern beschuldigt worden waren, zu überprüfen. Die Diözesen in New England, Philadelphia und Los Angeles begannen ihre Akten zu überprüfen und entließen daraufhin Dutzende von Priestern aus ihrem Dienst. Von Januar bis Anfang Juni 2002 sind mehr als 250 Priester in den USA suspendiert worden, und vier Bischöfe haben ihren Rücktritt erklärt.<sup>5</sup>

In dieser angespannten Situation gab am 15. Februar 2002 der Präsident der Bischofskonferenz, Wilton D. Gregory (Belleville/Ill.), seine erste Stellungnahme zur nun landesweit aufgebrochenen Vertrauenskrise ab.<sup>6</sup> Er erklärte, die Bischöfe hofften aus ihren Fehlern zu lernen. Sie hätten sexuellen Mißbrauch von Kindern und Jugendlichen zuerst als ein sittliches Vergehen betrachtet, dem durch Buße und Reue zu entsprechen sei. Erst in einem zweiten Schritt hätten sie erkannt, daß dies unzureichend und das Vergehen der Priester als Krankheit zu beurteilen sei, die zwar durch medizinische und psychologische Betreuung kontrolliert, aber nicht geheilt werden könne. Die Position des Gesetzgebers, sexueller Mißbrauch sei ein Verbrechen, hätten auch die Bischöfe sich inzwischen zu eigen gemacht: «Wir alle haben gelernt... Wir wissen, daß es noch viele Opfer gibt, deren Schreie noch nicht gehört worden sind. Wir bitten um Vergebung, und wir bedauern mehr, als alle Worte sagen können, die Leiden

<sup>1</sup> Bernard F. Law, Statement Apologizes for Clergy Sexual Abuse of Minors, in: *Origins* 31 (2002), S. 525–528.

<sup>2</sup> Eugene C. Kennedy, Fall from Grace, in: *National Catholic Reporter* vom 8. März 2002, S. 14–17.

<sup>3</sup> Noch im Februar 2002 ist eine entsprechende Gesetzesänderung von der Abgeordnetenkammer des Bundesstaates Massachusetts angenommen worden. Vgl. *Boston Globe* vom 27. Februar 2002.

<sup>4</sup> Bernard F. Law, Action to Address Clergy Sexual Abuse of Minors, in: *Origins* 31 (2002), S. 566f.

<sup>5</sup> Vgl. *Boston Globe* vom 13. Juni 2002.

<sup>6</sup> *USA Today* vom 15. Februar 2002.

derer, die davon betroffen sind.» Mit dieser Erklärung erreichte die Debatte die Ebene der Bischofskonferenz.

### Was Bischöfe seit 1985 wissen konnten

Von Anfang an zielten die Kritik an Kardinal B. F. Law in Boston und die Debattenbeiträge, wie sie von einer Reihe von Laien in der «New York Times», dem «Boston Globe» und dem «Seattle Post-Intelligencer» veröffentlicht wurden, auf eine weitere Ebene. Immer wieder brachten die Kritiker zum Ausdruck, daß hier keine Glaubensfragen, sondern Mängel kirchlicher Praxis zur Diskussion stehen. Die Theologin Lisa Sowle Cahill (Boston College) sprach von einer «Krise der Klerikerklasse, nicht von einer Krise des Glaubens»<sup>7</sup>: «Das Problem ist die Folge einer geschlossenen Gesellschaft, die sich von der Wirklichkeit und den Werten der Menschen isoliert hat, und der Verdrängung bestimmter Aspekte menschlicher Sexualität.» In Boston bildete sich aus einer Solidaritätsgruppe von Priestern ein Forum von Priestern und Laien, das als Reaktion auf den Vertrauensverlust der Kirchenleitung eine Art Kirchenvolksbewegung auf den Weg zu bringen versuchte.<sup>8</sup> Auch wenn Kardinal B. F. Law noch im März 2002 auf einem Treffen von Pfarreiräten erneut die Opfer um Vergebung und die anwesenden Laien um Mithilfe bei der Bewältigung der Krise bat, gaben sich viele damit nicht zufrieden. Sie verlangten weiterhin seinen Rücktritt als ein Zeichen der Einsicht, daß in seiner Diözese die Leitungsaufgaben auf eine qualitativ neue Weise wahrgenommen und Verantwortungen zwischen Laien und Klerus neu verteilt werden müßten.

Bezeichnend für die Heftigkeit und Hartnäckigkeit der gegenüber Kardinal B. F. Law geäußerten Kritik war der Tatbestand, daß sie aus der Sorge um die der Kirche anvertrauten Kinder und Jugendlichen entsprang. Auf diesen Punkt machte ein vom 25. Januar 2002 datierter Brief zehn prominenter Katholiken, die an der «Harvard University» unterrichten, ausdrücklich aufmerksam.<sup>9</sup> Für sie war die Aussage des Kardinals, er hätte in den achtziger Jahren «aus einem tragischen Fehlurteil heraus» die Schwere pädophiler Taten nicht richtig einschätzen können, nicht glaubwürdig. Diese Position der zehn Kritiker gewinnt noch an Gewicht, wenn man berücksichtigt, daß jeder amerikanische Bischof schon 1985 durch einen umfangreichen Bericht nicht nur über die Schwere und die Folgen des sexuellen Mißbrauchs von Kindern und Jugendlichen durch Priester, sondern auch über die begrenzten Möglichkeiten der Rehabilitation von Tätern informiert worden war.

Dieser Bericht entstand aus einer privaten Initiative und als Reaktion auf den Skandal, den 1984 der Mißbrauch-Prozeß gegen Pfarrer Gilbert Gauthé (Lafayette/LA) in den USA ausgelöst hatte.<sup>10</sup> Gauthés Verteidiger Ray Mouton traf sich Anfang 1985 mit Father Michael Peterson, dem Gründer und Direktor des «Saint Luke Institute», einem Rehabilitationszentrum für Priester und Ordensleute, um mit ihm über therapeutische Möglichkeiten für seinen Klienten zu sprechen. Dabei kamen sie

<sup>7</sup> Lisa Sowle Cahill, A Crisis of Clergy Not of Faith, in: New York Times vom 6. März 2002; Dies., Clergy and Laity Must Join to Solve Crisis in Roman Catholic Church, in: Seattle Post-Intelligencer vom 8. März 2002.

<sup>8</sup> James Keenan, The Purge of Boston, in: The Tablet vom 30. März 2000, S. 17ff.; A Forum for Reflection and Study for Priest, in: Boston Globe vom 11. April 2002.

<sup>9</sup> Harvard's Catholic Professors Call on Law to Resign, in: The Tablet vom 2. März 2002, S. 24f.

<sup>10</sup> Vgl. Elinor Burkett, Frank Bruni, Das Buch der Schande. Kinder, sexueller Mißbrauch und die katholische Kirche. Wien und München 1995, S. 49f., 168–171, 269–272; Ann Wolf, Sexual Abuse Issues: An Annotated Bibliography, in: Theology Digest 41 (1994), S. 203–248 und 331–344; Andrew M. Greeley, How Serious Is the Problem of Sexual Abuse by Clergy? in: America vom 20. März 1993, S. 6–10; Carol J. Adams, Marie M. Fortune, Hrg., Violence against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook. Continuum, New York 1995; Garry Wills, Scandal, in: New York Review of Books 49 (23. Mai 2002), S. 6–9; Ders., Priests and Boys, in: New York Review of Books 49 (15. Juni 2002), S. 10–13; Michel Dorais, Don't Tell. The Sexual Abuse of Boys. McGill-Queen's University Press 2002.

## Burg Rothenfels 2002

«Ein Mensch braucht mehr als nur Moral» – Tagung mit **Dr. Eugen Drewermann** (Paderborn)  
vom 25.–28. Juli 2002.

Die heilige Hintertreppe – Von Gottesnarren, Christozentrikern und Sonderlingen – Rothenfelser Herbstwoche mit **Prof. Dr. Elmar Salmann** (Rom), **Hans Conrad Zander** u.a.  
vom 20.–27. September 2002.

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel. 09393 – 99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de**

überein, für künftige Fälle eine Art Handbuch für Bischöfe zu verfassen, und sie baten P. Thomas Doyle OP, damals Rechtsberater an der Apostolischen Delegation in Washington, um Mithilfe. Zu dritt verfaßten sie ein Kompendium, das die ethischen, rechtlichen, versicherungsrechtlichen, psychologischen und medizinischen Aspekte des sexuellen Mißbrauchs von Kindern untersuchte. In ihrem Bericht stellten die Verfasser ausdrücklich fest, daß die Kirche in der Zukunft vom Problem des sexuellen Mißbrauchs von Kindern durch Priester überrollt werden würde, wenn sie dagegen nicht einheitliche, verbindliche und transparente Verfahrensregeln entwickeln würde, die das Wohl der Kinder und der Jugendlichen in das Zentrum stellen. Außerdem schlugen die drei Verfasser die Errichtung einer Kommission zur Erforschung offener Fragen und einer Beratergruppe für akute Fälle vor. Beide Kommissionen sollten die Transparenz und die Professionalität des Vorgehens der Kirchenleitungen gewährleisten.<sup>11</sup>

Dieser Bericht wurde Kardinal B. F. Law, dem Leiter der Kommission für Forschung und Pastorale Fragen der Bischofskonferenz, übergeben. Dieser versprach, ihn den Mitgliedern der Bischofskonferenz zugänglich zu machen und sich dafür einzusetzen, daß die Bischofskonferenz eine Fachkommission (*ad hoc committee*) einsetzen würde. Die Verfasser des Berichtes wurden aber in den folgenden Jahren nie darüber informiert, welche Aufnahme ihr Text bei den Mitgliedern der Bischofskonferenz gefunden hatte, noch gab diese im Anschluß an die Frühjahrs-tagung von 1985 eine Erklärung zum Bericht ab. Außerdem wurde von ihr keine Fachkommission eingesetzt.

### Stellungnahmen der Bischofskonferenz

Im Rückblick erweisen sich die von P. Th. Doyle OP, Father M. Peterson und R. Mouton entworfenen Perspektiven als weit-sichtiger als die vereinzelt Stellungnahmen, die von Amtsträgern oder Präsidenten der Bischofskonferenz in den folgenden Jahren gemacht worden sind. Erst im Juni 1992 gab der damalige Präsident der Bischofskonferenz, Erzbischof Daniel Pilarczyk (Cincinnati), eine Erklärung ab, in der er Fehler der Bischöfe eingestand und sich dafür bei den Opfern und ihren Angehörigen entschuldigte.<sup>12</sup> Im zentralen Teil seiner Ausführungen erinnerte er an fünf Empfehlungen, die von der Bischofskonferenz ihren Mitgliedern gegenüber im Verlaufe der letzten Jahre gemacht worden seien, nämlich jedem Verdacht eines sexuellen Mißbrauchs unverzüglich nachzugehen; den zu Recht beschuldigten Priester von seinem Amt zu entbinden sowie ihn zu verpflichten,

<sup>11</sup> Michael Peterson, Ray Mouton, Thomas P. Doyle OP, The Problem of Sexual Molestation by Roman Catholic Clergy: Meeting the Problem in a Comprehensive and Responsible Manner. Typoskript 1985; zur Geschichte dieses Berichtes vgl. Thomas C. Fox, What They Knew in 1985, in: National Catholic Reporter vom 17. Mai 2002, S. 3–7.

<sup>12</sup> Daniel Pilarczyk, Painful Pastoral Question: Sexual Abuse of Minors, in: Origins 22 (1992), S. 177f.; Erzbischof D. Pilarczyk bezog sich dabei auf die von Mark Chopko, dem Rechtsberater der Bischofskonferenz, am 9. Februar 1988 gemachte Erklärung (USSCC Pedophilia Statement, in: Origins 17 [1988], S. 624) und die Erklärung des geschäftsführenden Ausschusses der Bischofskonferenz vom 5. November 1989 (Statement on Priests and Child Abuse, in: Origins 19 [1989], S. 394f.).

sich einer medizinisch-psychiatrischen Begutachtung zu unterziehen; mit den zivilen Behörden zusammenzuarbeiten; den Opfern und ihren Angehörigen jede notwendige psychische und geistliche Betreuung zukommen zu lassen; die Öffentlichkeit und die Kirchengemeinden im nötigen Ausmaß zu informieren. In der Tat waren von den fünf von Erzbischof D. Pilarczyk genannten Punkten in den bisher veröffentlichten Stellungnahmen der Bischofskonferenz nur drei jeweils genannt worden, während die zwei Empfehlungen, mit den staatlichen Behörden zusammenzuarbeiten und kirchliche wie zivile Öffentlichkeit zu informieren, hier zum ersten Mal zur Sprache gebracht worden sind. Mit dem Eingeständnis, daß die Bischöfe bisher nur unzureichend reagiert hätten, zeigte die Erklärung von Erzbischof D. Pilarczyk ein neues Problembewußtsein, während es in der Art und Weise, wie es den sexuellen Mißbrauch von Priestern als Folge einer «seelischen Störung und Unreife» beschrieb, die institutionellen Kontexte von Mißbrauchsfällen (Pflichtzölibat, klerikale Mentalität, mangelnde Ausbildung in den Seminarien) nicht berücksichtigte.

In den neunziger Jahren begannen eine Reihe von Diözesen, aufgrund der Empfehlungen der Bischofskonferenz eigene Verhaltenskataloge einzuführen, die sich vielfach die Vorschläge der Bischofskonferenz zu eigen machten.<sup>13</sup> Eine Ausnahmestellung nahm unter ihnen die Erzdiözese Chicago unter Kardinal Joseph L. Bernardin ein, der nach einigen Mißbrauchsfällen in seiner Erzdiözese und nach Gesprächen mit Angehörigen von Opfern einsah, daß die bisherigen Maßnahmen nicht ausreichend gewesen waren. Die von ihm auf die Empfehlungen einer eigens eingerichteten Untersuchungskommission hin verabschiedeten Regelungen führten nicht nur zu einer Überprüfung aller Personalakten der Erzdiözese und in der Folge zur Entlassung von einigen Pfarrern, sondern sie stellten die Zusammenarbeit mit Laien und die Prävention in das Zentrum der angestrebten Ziele.<sup>14</sup>

Damit gab die Erzdiözese Chicago einen Rahmen vor, der nur in Teilen durch spätere Beschlüsse der Bischofskonferenz eingeholt wurde. Das lag zum großen Teil auch daran, daß die Bischofskonferenz keine für die Diözesen verbindlichen Anweisungen machen konnte, so daß es in den Vereinigten Staaten nicht zu einheitlichen Regelungen und demnach zu keiner einheitlichen Praxis kommen konnte. Dies galt für die auf der Frühjahrskonferenz von 1993 und der Herbstkonferenz 1994 verabschiedeten Beschlüssen<sup>15</sup>: Neben der Einrichtung einer «Speziellen Kommission über sexuellen Mißbrauch» (*ad hoc committee on sexual abuse*) machte sich die Bischofskonferenz einen Katalog von Verhaltensempfehlungen einer Studiengruppe der «Kommission für den priesterlichen Dienst» und schließlich die 1994 von der «Speziellen Kommission über sexuellen Mißbrauch» eingebrachten Verhaltensstandards zu eigen. Was der kanadische Moraltheologe André Guindon auf der Jahresversammlung der «Catholic Theological Society of America» von 1993 über die bisherige «Politik» der Bischöfe festgestellt hatte, galt auch für diese Beschlüsse der Bischofskonferenz: Sie lassen jede Reflexion auf die ekklesiologischen Kontexte des sexuellen Mißbrauchs von Kindern und Jugendlichen durch Priester außer acht. A. Guindon sprach davon, daß eine Aufhebung des

<sup>13</sup> Zu einem Überblick über die ersten Stellungnahmen der Bischofskonferenz und der von den einzelnen Diözesen getroffenen Maßnahmen vgl. Norbert J. Rigali, *Churches Responses to Pedophilia*, in: *Theological Studies* 55 (1994), S. 124–139.

<sup>14</sup> Vgl. Jason Berry, *Lead Us Not Into Temptation. Catholic Priests and the Sexual Abuse of Children*. Doubleday, New York u.a. 1992, S. 323–364; Ders., *Listening to the Survivors. Voices of the People of God*, in: *America* vom 13. November 1993, S. 4–9; Report to Joseph Cardinal Bernardin, Archbishop of Chicago: *The Cardinal's Commission on Clerical Sexual Misconduct with Minors*. Chicago, Juni 1992.

<sup>15</sup> Johannes Paul II., *Letter to the U.S. Bishops*, in: *Origins* 23 (1993), S. 102f.; John Kinney, *NCCB Establishes Committee on Sexual Abuse*, in: ebenda, S. 104f.; Father Canice Connors, *Subcommittee Head Introduces Think Tank Recommendations*, in: ebenda, S. 105ff.; *Child Sexual Abuse: Think Tank Recommendations*, in: ebenda, S. 108–112, *Twenty-Eight Suggestions on Sexual Abuse Policies*, in: *Origins* 24 (1994), S. 443f.

Pflichtzölibats nicht die Lösung bringen würde: «Der katholische Priester lebt aber in Strukturen einer Männergesellschaft, die ausdrücklich und latent bestimmte sexuelle Verhaltensweisen fördert.» Diese gelte es zu thematisieren und dabei zu fragen, inwieweit kirchliche Strukturen auch eine Mitursache für sexuelles Fehlverhalten von Priestern ist.<sup>16</sup>

A. Guindons Fragen von 1993 sind nur in Ansätzen in den zwei während der Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz in Dallas (13. bis 15. Juni 2002) verabschiedeten Dokumenten, einer «Charta zum Schutz von Kindern und Jugendlichen» und einem «Katalog von Normen im Falle einer Klage wegen sexuellen Mißbrauchs», aufgegriffen worden.<sup>17</sup> Und doch bedeuten diese beiden Texte einen Schritt vorwärts gegenüber den bisher üblichen Verfahrensweisen. Die Bischöfe haben sich in Dallas mehrheitlich die Einsicht zu eigen gemacht, daß sie auf die in Boston und danach in den ganzen USA aufgebrochene Vertrauenskrise nur angemessen reagieren, wenn sie um das Vertrauen der Gläubigen bitten und deshalb Maßnahmen beschließen werden, die – für jedermann erkennbar – zum größtmöglichen Schutz von Kindern und Jugendlichen einen Beitrag zu leisten vermögen. Die Texte von Dallas stellen dabei nicht nur einen dort erreichten mehrheitlichen Konsens dar, sondern sie greifen auf Vorschläge und Debatten zurück, die in den vergangenen Monaten in den USA vor allem von Laien und von Selbsthilfegruppen von Mißbrauchs-Opfern vorgebracht worden waren.

### Die Vollversammlung in Dallas

Einen entscheidenden Schritt für die Beratungen in Dallas bedeutete das von Papst Johannes Paul II. kurzfristig auf den 23. und 24. April 2002 nach Rom einberufene Treffen des Präsidiums der amerikanischen Bischofskonferenz sowie der amerikanischen Kardinäle mit ihm und seinen wichtigsten Mitarbeitern. Nach zwei Tagen hektischer Beratung einigten sich die Beteiligten über die Regelung, daß in Zukunft jeder Priester, der des sexuellen Mißbrauchs von Kindern und Jugendlichen überführt wird, keine Seelsorgsaufgaben mehr wahrnehmen wird.<sup>18</sup> Strittig blieb dabei, ob diese «Politik der Null-Toleranz» auch rückwirkende Kraft haben soll oder ob in solchen Fällen nicht jeweils eine Einzelprüfung angemessen sei. Aus diesem Grunde tauchte der Ausdruck «Null-Toleranz» nicht im Abschlußkommuniqué des Treffens in Rom auf, wie darin auch jede Erwähnung eines Laien-Rates zur Beurteilung der Fälle von sexuellem Mißbrauch (*lay review board*), wie er von vielen Bischöfen gewünscht wird, fehlt, obwohl darüber während der Kardinalversammlung beraten wurde. Denn in solchen Fällen hätten Laien richterliche Gewalt über Kleriker, und diese könnten sie nach dem allgemeinen kirchlichen Recht ausüben, wenn ein Kleriker ihre Entscheidung sich zu eigen machen würde. Mit dieser Einschränkung wäre aber die Unabhängigkeit eines solchen Gremiums in Frage gestellt. Der Verzicht, diese Themen im Abschlußkommuniqué klar zu benennen, machte schon im April ein Grundproblem deutlich, das auch während der Konferenz in Dallas eine Rolle spielen könnte, nämlich die Frage, in welchem Ausmaß die verabschiedeten Beschlüsse von Rom approbiert würden. Um die volle Handlungsfreiheit der Bischofskonferenz zu wahren, entschied die für die Vorbereitung zuständige «Spezielle Kommission über sexuellen Mißbrauch» sich dafür, eine

<sup>16</sup> André Guindon, *The Need to Move from a «Personal Troubles» to a «Public Issues» Perspective*. Seminar in Moral Theology. 1993 Convention of CTSA, San Antonio/Texas, Typoskript 1993. (Ich verdanke den Text des Referates von A. Guindon der freundlichen Hilfe von P. Norbert Rigali SJ, University of San Diego, San Diego/CA).

<sup>17</sup> Die Grundlagentexte der Vollversammlung von Dallas 2002 sind erhältlich beim Office of Communications der USCCB, Washington, DC.

<sup>18</sup> Die Reden von Papst Johannes Paul II., Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano, das Abschlußkommuniqué und der Brief an die Priester in den USA, in: *Origins* 31 (2002), S. 757–760 und 771f.; zum Verlauf des Treffens und den redaktionellen Problemen des Kommuniqués vgl. John L. Allen, *Chaotic Vatican Summit Produces Flawed Document*, in: *National Catholic Reporter* vom 10. Mai 2002, S. 3ff.; zu den rechtlichen Problemen vgl. *The Tablet* vom 4. Mai 2002, S. 24.

Zweiteilung der Beschlüsse vorzuschlagen, erstens einmal eine Charta vorzulegen, welche die Konferenz eigenständig verabschieden kann, und zweitens einen Normenkatalog zur Abstimmung vorzuschlagen, welcher der Zustimmung der römischen Kurie bedarf. Daß die Charta im Vergleich zu den von Rom approbierten Normen nicht die gleiche Verbindlichkeit beanspruchen kann, nahm die Kommission in Kauf, darauf zählend, daß die öffentliche Meinung es einem Bischof schwer machen würde, die Charta in seiner Diözese nicht in Kraft zu setzen.

Viele Faktoren waren für den in Dallas erreichten Konsens entscheidend. Viele Bischöfe veranstalteten zur Vorbereitung in ihren Diözesen Hearings oder konsultierten die ämtierenden Räte und Experten, oder erhielten Gutachten, wie sie u.a. eine interdisziplinäre Forschungsgruppe der «Notre Dame University» noch vor der Konferenz allen Teilnehmern zugänglich machte.<sup>19</sup> So gab Kardinal Francis George (Chicago) an einer Pressekonferenz am 10. Juni 2002 bekannt, daß er nach der Auswertung eines Berichts von über 10 000 eingetroffenen Antworten (*Views of the Laity*) zur Einsicht gekommen sei, die Wiederherstellung des Vertrauens der Laien und der Versuch, transparente Strukturen der Verantwortung (*accountability*) zu errichten, seien so dringlich, daß für ihn nur noch mehr «Null-Toleranz-Lösung» in Frage komme. Dieses Votum hatte in den Beratungen großes Gewicht, wie es auch die Eröffnungsrede des Präsidenten der Bischofskonferenz, Bischof Wilton D. Gregory, hatte. Neben einem Schuldbekenntnis erinnerte er daran, daß durch die Berichterstattung der Presse und durch die beharrliche Arbeit der Selbsthilfeorganisationen der Opfer viele der betroffenen Menschen und ihre Angehörigen erst den Mut gefunden haben, ihr Leiden öffentlich bekanntzumachen und Änderungen einzuklagen. «Dadurch haben sie einen großen Dienst erwiesen.» Aus dieser Erfahrung zog Bischof W. D. Gregory eine weitreichende Konsequenz: «Wenn wir uns nun an die uns hier in Dallas gegebene Aufgabe machen, sind wir uns bewußt, daß wir sie nicht alleine beginnen noch zu Ende bringen können. Wir merken, stärker als je zuvor, daß wir auf die großzügige Mithilfe aller angewiesen sind, der Laien, der Ordensleute und der Priester.

<sup>19</sup> Wilton D. Gregory, *Matching Policies with Thorough Vigilance*, in: *Origins* 31 (2002), S. 741–743; Bernard F. Law, *The Necessary Dimensions of a Sexual Abuse Policy*, in: ebenda, S. 744f.; William Fay, *Moving Toward the Bishop's June Meeting*, in: *Origins* 32 (2002), S. 1–5; William Byron, *Thinking Systematically: Church in Crisis*, in: ebenda, S. 5–9; Rembert Weakland, *Long- and Short-Term Goals in Addressing Clergy Sexual Abuse*, in: ebenda, S. 9–13; Roger M. Mahony, *My Hopes for Dallas*, in: *America* vom 27. Mai 2002, S. 6–9; John R. Quinn, *Consideration for a Church in Crisis*, in: ebenda, S. 10–17; Erklärung der Leadership Conference of Women Religious (5. April 2002); Erklärung der Call to Action (15. Mai 2002); Eugene C. Kennedy, *Zero Tolerance Martyrs Priests to Self-Righteousness*. Cardinal George Battles for Common Sense in Doubts about Sex Abuse Policy, in: *National Catholic Reporter* vom 7. Juni 1992, S. 21.

Wir haben viel von den Stellungnahmen derer gelernt, die in der Kirche wie außerhalb von ihr sich geäußert haben.» Im Sinne dieser Feststellung des Präsidenten waren für die Beratungen der Bischöfe die Hearings mit vier Experten und mit drei Mißbrauchs-Opfern, die für sich persönlich und für ihre Selbsthilfeorganisationen sprachen, von entscheidender Bedeutung.<sup>20</sup> «Ich ging durch eine Hölle des Schreckens und der Beschämung», kommentierten mehrere Bischöfe die Stellungnahmen der eingeladenen Gäste. Alle Redner wiesen in ihren Voten darauf hin, daß die Bischöfe nur einen Ausweg aus der gegenwärtigen Krise finden würden, wenn sie sich nicht nur für angemessene Verfahrensregeln in Fällen sexuellen Mißbrauchs, sondern auch für eine grundlegende Kirchenreform entscheiden würden. Transparente Verantwortlichkeit (*accountability*) und Mitbeteiligung aller bei Entscheidungsprozessen in der Kirche waren die immer wieder genannten Stichworte.

### Transparente Verantwortlichkeit

Viele Beobachter haben es darum bedauert, daß dieses Prinzip «transparenter Verantwortlichkeit» in den verabschiedeten zwei Texten nicht ausdrücklich auch gegenüber schuldhaften vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Unterlassungen von Bischöfen zur Geltung gebracht wird. Es ist zwar als ein Imperativ formuliert, der nicht formell eingefordert werden kann, nur indirekt von den neu vorgesehenen Aufsichtsgremien von Laien (*lay oversight board*) auf diözesaner, regionaler und nationaler Ebene angemahnt werden kann. Die Bischofskonferenz ernannte im Verlaufe der Vollversammlung Gouverneur Frank Keating (Oklahoma) zum Vorsitzenden des nationalen Aufsichtsgremiums. Dieser erklärte, daß sein Gremium eine umfassende Untersuchung über die Ursachen, die zur gegenwärtigen Krise geführt hätten, machen werde. «Unsere Kommission wird auch notwendige Reformen der Kirche einfordern», formulierte er, um dann fortzusetzen: «Wir werden jeden Bischof zur Verantwortung ziehen, der das Recht beugt oder Verbrechen deckt, und seine Entlassung aus dem bischöflichen Amt empfehlen.» Diese Stellungnahme von Gouverneur Keating und die Abschlusßerklärung des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof Wilton D. Gregory, daß die Bischöfe nur im Dialog mit den Laien lernen könnten, was das Prinzip transparenter Verantwortung sei, machen deutlich, welche mühsame Schritte die katholische Kirche der USA nach Dallas noch zu gehen hat. *Nikolaus Klein*

<sup>20</sup> Sprecher bei den Hearings waren als Fachleute Margaret O'Brien Steinfelds (*Commonweal Magazine*), Scott Appleby (*University of Notre Dame*), Craig Martin (*St. Peter's Church, Forest Lake/MN*), Mary Gail Frawley-O'Dea sowie als betroffene Opfer Paula Gonzales Rohrbacher (*Juneau/Alaska*), Michael Bland und für das Survivor Network of those Abused by Priests (SNAP) David Clohessy.

## IN BEZIEHUNG MIT DEM TEXT

Psychologische Auslegungen und deren Reichweite (*Zweiter Teil*)\*

Offensichtlich hilft psychologische Auslegung der Kirche einen großen Schritt weiter – ist es doch ihr Auftrag, die Frohe Botschaft je neu gegenwärtig werden zu lassen. *Läßt sich dieser existentiell und geistlich wertvolle Zugang auch als wissenschaftliche Methode begründen?* Hartmut Raguse, Psychoanalytiker und Theologe in Basel, hat eine bedeutende Verstehenslehre vorgelegt, die literaturwissenschaftliche und psychoanalytische Theorien zusammenführt. Sie zeigt, wie jedes religiöse Lesen auf die Subjektivität des Lesers konstitutiv angewiesen ist.

Raguse geht von der erkenntnistheoretischen Einsicht aus, daß jeder, der sich mit einem Gegenüber beschäftigt, «immer auch involviert ist, und daß die Reflexion darauf, wie man einbezogen ist, das wichtigste-Instrument ist, um das Unbewußte hinter dem Manifesten zu verstehen».<sup>27</sup> Das bedeutet: Der Standpunkt jedes

Erkennenden ist die *Beziehung* zum Gegenüber – Dynamik mit-hin, nicht statische Normalität!<sup>28</sup> Erkenntnis ist stets ein Vorgang zwischen drei Polen: das Objekt (1) wird vom Subjekt (2) erkannt unter einem bestimmten Aspekt (3). Dieser Aspekt wird unter mehreren möglichen ausgewählt, weshalb jede Erkenntnis schon eine Deutung ist und nicht den Anspruch erheben kann, die einzig mögliche zu sein.<sup>29</sup>

\* Erster Teil in: *Orientierung* 66 (15. Juni 2002), S. 127–131.

<sup>27</sup> H. Raguse, *Brave, gehorsame Kinder*. Eugen Drewermanns «Kleriker», in: *Merkur* 44 (1990), S. 1085–1090, 1088.

<sup>28</sup> Vgl. H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation*. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse. Stuttgart 1993, S. 111.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. S. 245f., 250 Anm. 123; H. Raguse, *Der Raum des Textes*. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik. Stuttgart 1994, S. 220–228.

## Übertragung und Gegenübertragung

Die Psychoanalyse ist eine Methode, in dieser offenen Situation Gefühlszustände und Bedeutungen zu hören. Das geschieht, indem der Analytiker gezielt die *Übertragung* wahrnimmt: das sind die Gefühle und inneren Bilder, die der Analysand dem Analytiker entgegenbringt. Der Analytiker antwortet darauf mit entsprechenden Gefühlszuständen, in die ihn die Begegnung mit dem Gegenüber versetzt. Man nennt sie die Gegenübertragung. Es ist «der Kern psychoanalytischen Vorgehens: die eigenen Gefühle so wahrzunehmen, daß sie als Antwort auf die unbewußten Mitteilungen des Gegenübers verständlich werden».<sup>30</sup> Der Analytiker nimmt die Übertragungsbeziehung wahr und verleiht vor ihrem Hintergrund dem mündlichen Redefluß eine Bedeutung, die er für sich genommen nicht hat. «Der Königsweg zum Unbewußten, den Freud noch in den Träumen zu finden hoffte, beginnt aus diesem Grunde in der neueren analytischen Technik woanders, in der Wahrnehmung der sich in der Analyse konstellierenden Situation. Sie ist am ehesten das Korrektiv gegen diejenige Verhüllung des Materials, die aus der sekundären Bearbeitung resultiert.» Kurz: «Die Pragmatik der Rede hat Vorrang vor ihrer Semantik.»<sup>31</sup>

Jedes Gefühl, jede uninterpretierte Beziehung kommt ja zunächst als unmittelbare Realität daher. Gefühle beanspruchen schlechthinige Gültigkeit, solange sie nicht reflektiert sind. Sie ergreifen uns und stellen uns machtvoll in einen Zustand hinein, von dem her alles Bedeutung und Sinn erhält. Erst die Interpretation macht aus der empfundenen Gefühlsbeziehung in der Therapie eine Als-ob-Beziehung: sie schafft Distanz, die Erkenntnis ermöglicht. Deshalb geht der Analytiker auf die gegebenen Gefühle nicht wie auf ein reales Beziehungsangebot ein, sondern deutet sie.<sup>32</sup> Die Psychoanalyse ist eine aufklärende Methode, die dem Unberechenbaren, Individuellen, Neuen des spontanen Gefühlslebens Aufmerksamkeit und Sprache gibt – ohne Rücksicht auf Konventionen. Die Psychoanalyse ist heute keine Ideologie, kein geschlossenes Ideensystem mehr. Sie ist eine Methode, das Vorantreibende, Emotionale einer menschlichen Situation wahrzunehmen und zu beschreiben.

Das Gegenüber kann ein Mensch, ein Analysand sein – oder ein Text! Der Leser erfährt den Text als einen Willen, er wird vom Text in eine Beziehung hineingezogen und zu jemandem gemacht.<sup>33</sup> Der Text ist ein Beziehungsgegenüber, das personale Züge trägt. Er ist eigenständig auch gegenüber seinem Autor, der hinter dem Text verschwindet. Der Text ist beim Lesen anwesend, sein Autor verbirgt sich hinter ihm, er ist abwesend.

### Fiktion als wesentliches Element der Textbegegnung

Charakteristisch für das psychoanalytische Lesen ist die Wertschätzung des Fiktiven, des Erfundenen. Warum? Weil das schöpferische Erfinden ein wesentliches Moment der menschlichen Fähigkeit ist, Symbole zu bilden, das heißt: im Anderen sich selbst zu finden. Fiktive Texte sind «nicht ein unernster Mißbrauch von Sprache»; sie nutzen die «Fähigkeit von Menschen, in mehreren Welten gleichzeitig zu leben, aber sie trotzdem voneinander zu unterscheiden.»<sup>34</sup> Der Raum der Fiktion hat «einen eigentümlichen Doppelcharakter: er erlaubt, daß die Ereignisse in ihm weder nur erfunden noch nur objektiv wahr sind. Sie sind beides, je nach Perspektive. Diese Eigenschaften haben der Raum des Lesens und der Raum der Psychoanalyse mit einem weiteren Raum gemeinsam: dem Raum des Spielens. Wenn wir ein Kind beobachten, das im Spiel versunken ist, oder wenn

wir uns selber vielleicht dabei noch beobachten können, dann gelten dieselben Verhältnisse: innerhalb des Spiels ist alles real, und nur von außen her erscheint das Spiel als Spiel, als etwas Erfundenes. Auch ein Kind weiß der Möglichkeit nach, wenn es spielt, daß es spielt.»<sup>35</sup> Der spielfähige Beobachter respektiert diesen Raum und würde ihn nie mit der Frage «Hast du das erfunden oder vorgefunden?» zerstören. «Diese innere Wirklichkeit des Spiels ist es auch, die die Erfahrung eines abrupten Spielabbruchs meist sehr schmerzvoll macht. Das ist von einem nur äußerlichen Standpunkt aus, wie ihn Eltern vielleicht dann einnehmen, wenn sie wohlmeinend auf das Mittagessen aufmerksam machen, nicht einsehbar.»<sup>36</sup>

Wie im Spiel gibt es «in der psychoanalytischen Situation einen Raum, innerhalb dessen die Übertragung des Analysanden nicht als Übertragung verstanden wird. In ähnlicher Weise gibt es ebenfalls einen Raum, innerhalb dessen auch Theater, Poesie und Erzählungen nicht als Fiktion, sondern als Geschehnisse gehört oder angeschaut werden. Es ist der Innenraum der Analyse sowie des literarischen Lesens ...»<sup>37</sup> Solange nicht gedeutet wird, solange sie sich im Innenraum des Gefühlten bewegt, ist die analytische Beziehung kaum von einer realen Gefühlsbeziehung zu unterscheiden. Die Psychoanalyse besteht nicht darauf, Fiktion und Realität säuberlich voneinander zu trennen. Bedingung ist nur, daß im Analytiker «irgendwo, auf dem hintersten Stehplatz oder vielleicht sogar im Gang, ein Ort übrig bleibt, von dem aus dieses Geschehen als Fiktionalisierung der scheinbar so realen Realität erkannt werden kann».<sup>38</sup> Das Spiel der Gefühle zwischen Zweien darf sich entfalten – solange nur dem Analytiker ein Standpunkt bleibt, etwa die Liebeserklärung seiner Analysandin als Spiel zu erkennen.

Raguse spricht von Räumen und Standpunkten, die den Leser umgreifen, nicht von Ebenen, die sich vor dem Betrachter ausbreiten und die er von seinem Standpunkt aus überblicken und beherrschen kann. Darin drückt sich der Wandel der Erkenntnistheorie aus: Keine Erkenntnis, ohne daß ein Standpunkt und ein Interesse schon vorausgesetzt sind. In «Tausendundeiner Nacht» gelingt es durch Erzählen, durch die Kreativität der schönen und klugen Scheherezad, über drei Jahre hinweg einen Gewalt aufschiebenden Experimentierraum zu öffnen, bis des Königs frauenmörderischer Wille überwunden ist und die Liebe den Sieg davonträgt. Spiel und Fiktion sind zum Gedeihen der Menschlichkeit notwendig.<sup>39</sup>

Religiöse Auslegung beginnt auch in der Wissenschaft erst dort, wo sich Gefühlsbewegung, Phantasie, Fiktion öffnen. *Gott wird für uns nur im Raum des Symbolischen gegenwärtig, im Spiel, das um seinen Spielcharakter weiß und weiterspielt.* «Nur dadurch, daß der Raum des Lesens sich in einen *potential space* (scl. in einen Raum der Fiktion) verwandelt, geschieht im Lesen von Texten *Offenbarung* oder genauer «etwas wie» *Offenbarung*. Gegenüber dieser Offenbarung ist es sinnlos zu fragen, ob sie erfunden oder gefunden sei ... Nur innerhalb dieses Raumes ist die Offenbarung real.»<sup>40</sup> Wo einer seinen Innenraum, seine Symbolisierungsfähigkeit, seine Subjektivität nicht in die Begegnung mit dem Text einbringt, kommt keine religiöse Beziehung zustande!

Was aber ist mit den biblischen Texten, die von historischer Wirklichkeit berichten? Sie sind als historische Fakten ins Spiel einzubeziehen; religiösen Sinn bekommen sie erst, wenn sie etwas zu bedeuten beginnen, wenn der Leser sie in ein Spiel einbezieht, mit F. Dolto: wenn sie Kontakt zum *désir* bekommen. Was man als Historiker über einen Text sagen kann, sind notwendige Vorarbeiten des religiösen Verstehens. H. Raguse

<sup>35</sup> Ebd., S. 160.

<sup>36</sup> Ebd., S. 161.

<sup>37</sup> Ebd., S. 132.

<sup>38</sup> H. Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation (vgl. Anm. 28), S. 112.

<sup>39</sup> Vgl. I. Hermann, Das Prinzip Tausendundeine Nacht, in: Orientierung 62 (1998), S. 69–72, 70.

<sup>40</sup> H. Raguse, Der Raum des Textes (vgl. Anm. 29), S. 166f. Anm. 9. Hervorhebung Thomas Philipp.

<sup>30</sup> H. Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation (vgl. Anm. 28), S. 31f.; vgl. S. 87.

<sup>31</sup> H. Raguse, Psychoanalytische Hermeneutik – Weltanschauung oder Regelcorpus? in: Psyche 52 (1998), S. 648–703, 674.

<sup>32</sup> Vgl. H. Raguse, Der Raum des Textes (vgl. Anm. 29), S. 207.

<sup>33</sup> Vgl. H. Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation (vgl. Anm. 28), S. 89.

<sup>34</sup> H. Raguse, Der Raum des Textes (vgl. Anm. 29), S. 133.

nimmt stillschweigend einen zentralen Kritikpunkt E. Drewermans auf: Daß eine objektivistische Exegese wesentlich unreligiös sei. Wird der Text gefragt «Was war einst gemeint?», ist die Brücke der subjektiven Begegnung mit dem Text noch nicht betreten, ist noch keine Übertragungsbeziehung entstanden. Ja mehr noch, es wird das Spiel unterbunden, in das der Text den Leser hineinziehen will. Es verträgt fast alles außer der Frage: «Ist das nun wirklich oder erfunden?» *Theologische Bibelauslegung kann heute nicht mehr objektiv sein wollen; an einer reflektierten Subjektivität führt kein Weg mehr vorbei.*<sup>41</sup>

### Kritik an Eugen Drewermann

H. Raguses Position führt zu einer schlüssigen Kritik E. Drewermans. Dessen Auslegung beginnt nämlich nicht bei der Gegenübertragung, bei den eigenen Gefühlen. Bei Drewermann sind *nur manche Gefühle erlaubt*. Sein «Gebrauch der Gefühle in den Texten ist allerdings recht eigenartig, wenn man ihn mit dem Gebrauch der Gefühle in der Psychoanalyse vergleicht. Er spricht nur äußerst selten über seine *eigenen* Gefühle, dafür aber weiß er immer ganz genau die Gefühle der anderen, der Personen, die in einem Text auftreten.»<sup>42</sup> «Wir sehen, daß Drewermann, wenn er von Gefühlen spricht, jedenfalls nicht die spontanen Gefühle des Lesers beim Lesen meint, dem es frei stünde, gegenüber manchen Personen der Bibel auch Haß und Verachtung zu empfinden, sich zum Beispiel mit Pharisäern freundschaftlich zu verbünden und Zöllner widerwärtig zu finden, von Huren ganz zu schweigen ... Vielmehr besteht die Aufgabe des Lesers ausschließlich darin, die nicht unmittelbar beschriebenen Gefühle der Textpersonen, sozusagen die Leerstellen der Gefühle, auszufüllen.»<sup>43</sup> *Es sind bei Drewermann entgegen seinem Anspruch nur ganz bestimmte Gefühle zugelassen: eigene nicht, nur solche, die sich mit biblischen Personen identifizieren.* Drewermann deutet Texte als *kontextfreie Träume*, der Leser wird ohne weitere Reflexion als naiv und lieb vorausgesetzt. Deshalb gelingt es Drewermann nicht, mit Gefühlen rundum glaubwürdig umzugehen. Zu oft verirrt er sich im Dickicht unreflektierter Gefühle. Weil E. Drewermann seine eigene Gefühlslage nicht reflektiert, drückt sie sich unkontrolliert aus, zum Beispiel in der vernichtenden Polemik gegen R. Pesch und G. Lohfink.

Hinzu tritt ein erkenntnistheoretischer Aspekt. Drewermann fehlt es an Distanz gleichermaßen zu sich selbst wie zum Text. Der Text fordert absoluten Gehorsam und wird zugleich von Drewermann machtvoll auf (s)eine Interpretation festgelegt; die Reflexion auf die Relativität jedes Standpunktes fällt aus. Damit wird die dreigliedrige Logik des Erkennens auf zwei Glieder verkürzt; genau das macht das Denken Drewermans so starr. «Seine Deutungen gehen immer auf, und damit bleibt die Wahrheit, wie er sie sieht, erhalten. Mit der Forderung, daß diese Wahrheit zugleich auch ewig sein soll, bürdet er der Tiefenpsychologie oder Psychoanalyse eine Last auf, die sie weder tragen kann noch soll, ohne ihre Stärke zu verlieren, gerade das Unverrechenbare, Individuelle gegen alles andere zu erhalten.»<sup>44</sup> Ein dritter Kritikpunkt ist Drewermans Unkenntnis der psychoanalytischen Diskussion nach Freud.

Raguse bietet eine Hermeneutik an, die den Gefühlen des Lesers mehr Raum bietet als diejenige Drewermans. Damit kann die

<sup>41</sup> Vgl. T. Philipp, Die Angst täuscht mich und die Materie bringt mich zur Verzweiflung: Röm 7,7–24 in der Auslegung Juan-Luis Segundos, in: ZKTh 121 (1999), S. 377–395.

<sup>42</sup> H. Raguse, Die Sehnsucht nach Unmittelbarkeit – eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermans tiefenpsychologischer Bibelauslegung, in: Theologische Zeitschrift 52 (1996), S. 54–72, 58.

<sup>43</sup> H. Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation (vgl. Anm. 28), S. 29; vgl. S. 58, 139ff., 253.

<sup>44</sup> Ebd. S. 16, vgl. S. 218; H. Raguse, Der Raum des Textes (vgl. Anm. 29), S. 172: «Daß der Weg aus der Existenzangst durch eine bedingungslose Liebe zur Reinheit und zur Unmittelbarkeit führe, das steht für Eugen Drewermann in sämtlichen guten Texten der Weltliteratur geschrieben, und wenn es beim ersten Zusehen, etwa in der Apokalypse, nicht darin steht, dann steht es am Ende des Interpretationsprozesses eben doch darin.»



## CORSAM

Peace Watch Switzerland

### Internationale Menschenrechtsbeobachtung

Friedenseinsätze in Mexiko, Kolumbien, Indonesien

**Informationsveranstaltungen:**

**Samstag, 21. September 2002, 13.00–18.00 Uhr**  
Bern, Käfigturm, Marktgasse 67

**Samstag, 28. September 2002, 13.00–18.00 Uhr**  
Volkshaus, Helvetiaplatz, Zürich

**Vorbereitungsseminare für Auslandeinsätze:**

PBI Einführungsweekend	<b>26. und 27. Oktober 2002</b>
CORSAM Vorbereitungstraining	<b>8. bis 10. November und 22. bis 24. November 2002</b>

**Informationen und Anmeldung:**  
PBI Schweiz, 026 422 25 90, pbich@bluewin.ch, www.peacebrigades.org  
CORSAM, 01 272 27 88, corsam@peacewatch.ch, http://corsam.peacewatch.ch

**Peace Brigades International (PBI) und CORSAM** entsenden Freiwillige als internationale BeobachterInnen in Konfliktgebiete. Die Anwesenheit dieser MenschenrechtsbeobachterInnen sichert einheimischen FriedensaktivistInnen internationale Aufmerksamkeit. Menschenrechtsverletzungen werden verhütet oder können nicht unbemerkt geschehen.

Hermeneutik Drewermans auch in ihrem positiven Anliegen als überholt gelten. Resümee: «Wenn Sie Psychoanalyse auf Texte anwenden wollen, dann können Sie es konsequenter innerhalb meines Auslegungssystems tun. Sie brauchen dabei Ihre historisch-kritischen Überzeugungen nicht aufzugeben.»<sup>45</sup>

Raguse gesteht zu, daß alle, die nach Drewermann schrieben, von seiner Fragestellung und seinem Lösungsvorschlag profitierten, auch wenn das durch Abgrenzung geschehe.<sup>46</sup> Raguses Position erlaubt, noch einen Schritt weiter zu gehen. Wer mit Raguse großen Wert auf *Wirkungsgeschichte* legt<sup>47</sup> und in ihr die Übertragungscharakteristik des Textes wie in einem Spiegel erkennt, der kann fragen, wie das große Echo auf Drewermann zu verstehen sei. Raguse begnügt sich mit der abwertenden Bemerkung, Drewermann komme dem verbreiteten Bedürfnis nach Reinheit und Unmittelbarkeit entgegen, indem er eine latent fundamentalistische Antwort vertrete.<sup>48</sup> Das Echo auf das Auftreten Drewermans könnte zur Selbsterkenntnis unserer Zeit beitragen: indem es wenigstens wesentliche Fragen aufwirft. In der Theologie sind neue Fragen wichtigere Ereignisse als die Antworten auf sie. Wir leben in einer Zeit, die immer stärker von der Subjektivität her fragt. Was ist da eine Theologie wert, die sich nicht in den Innenraum der Subjektivität begeben will, weil sie um ihre Wissenschaftlichkeit fürchtet? Diese Frage wird vom Werk Drewermans bleiben, und sie soll die Theologie so schnell nicht in Frieden lassen. Die langweilige, staubige, weil existentiell nichtsagende Theologie, auf die Drewermann sich bezieht, gibt es durchaus. Sind für Theologen nur Fragen und Bedürfnisse ab einem bestimmten Niveau von Bedeutung, oder sind sie wichtig, weil Menschen sie stellen? Drewermann lehrt in gut biblischer Tradition, Gefühle als Ort der Gottesbegegnung ernst zu nehmen. Auch ungeklärte: Denkt man an die Psalmen! Die Schultheologie kann mit Gefühlen und der Gegenwart Gottes in ihnen

<sup>45</sup> H. Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation (vgl. Anm. 28), S. 247.

<sup>46</sup> Ebd., S. 16.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 164ff.; H. Raguse, Der Raum des Textes (vgl. Anm. 29), S. 267f. und S. 25: «Hermeneutik ist vor allem die Theorie einer <Textgeschichte>, die in die Zukunft weist, und sie hat insofern eine gute und fruchtbare Beziehung zu den Formen von Theologie, die den Bezug zur Zukunft noch nicht verloren haben und von ihr Neues erwarten. Diese <Textgeschichte>... hat etwas mit Heilsgeschichte zu tun, insofern die Texte und die immer neuen Auslegungen an diesem künftigen Heil mitwirken.»

<sup>48</sup> Vgl. H. Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation (vgl. Anm. 28), S. 254.

nichts anfangen und verdient deshalb eine Fundamentalkritik. Unbeschadet wissenschaftlicher Mängel: Als religiöser Autor verdient Drewermann Anerkennung.

### Sprechen wir über den Text oder mit dem Text?

Welche Gefühle spricht der Text in mir an? Was macht er mit mir? Wie höre ich den Text? Das sind die Fragen, die eine reflektierte Antwort verdienen, weil sie den Leser in seiner Begegnung mit dem Text bereichern. Drewermann und Dolto, Grün und Raguse sind sich bei allen Unterschieden darin einig. Luz nähert sich dieser Position an: Der Text werde «erst dann wirklich verstanden, wenn die *eigenen Erfahrungen* der Gemeinde mit dem auferstandenen Herrn durch sie beleuchtet und bestimmt werden. Darum ist es sachgemäß, daß auch die spätere Kirche in dieser Geschichte ihre eigene Sicht Christi und ihre eigenen Erfahrungen mit ihm entdeckt hat ... Die matthäische Geschichte will ihre Hörer/innen einbeziehen und sie zum lebendigen Christus führen; der ihnen Glauben schenkt ... und der für sie der «Überwinder des Todes» ist.»<sup>49</sup>

Die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, erwartet von der biblischen Bildung der Prediger, der Multiplikatoren mehr als die Kenntnis objektiver Fakten. Das Theologiestudium verfehlt seine religiöse Aufgabe, wenn es die Studierenden während der wichtigsten Entwicklungsjahre nur objektivistisch über die Bibel zu sprechen lehrt. Zunächst ist das eine Aufgabe der geistlichen Bildung, die weitgehend brachliegt, weil es für sie in der Ausbildung kaum Institutionen gibt. Doch auch die Bibelwissenschaft verliert sich selbst, wenn das religiöse Verstehen, das Gespräch *mit* dem Text, das Spiel zwischen Subjektivität und Objektivität keine Rolle spielt. Nur eine religiös lebendige Bibelwissenschaft kann die Rolle ausfüllen, die das Konzil ihr zugedacht hat, «Seele der ganzen Theologie»<sup>50</sup> zu sein. Nur eine Bibelwissenschaft, die Mut zur Subjektivität hat, kann junge Theologen in ein lebendiges Gespräch mit der Schrift führen. Es gibt Kriterien, die psycholisches Lesen vor Willkür schützen.

<sup>49</sup> U. Luz, Matthäus. EKK II/2, Zürich 2. Aufl. 1996, S. 55f. Hervorhebung: Thomas Philipp.

<sup>50</sup> Vaticanum II, Dekret Optatum totius über die Ausbildung der Priester, S. 16.

zen. Die *Wirkungsgeschichte* durch die jüdischen und christlichen Jahrhunderte gibt objektivierbare Hinweise auf das Übertragungsverhalten eines Textes. Am Beispiel der Jairusperikope: Der Text wurde nicht als physisches Wunder, sondern symbolisch gedeutet, als Ausdruck des österlichen Sieges über den Tod. Ephraem der Syrer liest im 4. Jahrhundert als vorausweisendes Zeugnis von Jesu Tod und Auferstehung. Nach Martin Luther zeigt Jesus, daß aller Tod wirklich nur ein Schlaf ist. «Christus lacht den Tod höchstpersönlich ... aus und nennt ihn Schlaf ... Ich sterbe nicht, ich schlafe.»<sup>51</sup> Besondere Aufmerksamkeit erfährt die Haltung des Jairus. Schon Lukas versucht die ungewöhnliche väterliche Zuwendung durch die Einfügung plausibel zu machen, das Mädchen sei sein einziges Kind (8,42). In der Folge wird der Glaube des Synagogenvorstehers skeptisch beurteilt. Das Wunder an der Blutflüssigen mußte den Glauben des Jairus erst stärken; dem Jairus wird der Vorwurf des Halbgläubens gemacht, weil er, im Gegensatz zum heidnischen Hauptmann, Jesus in sein Haus bemühen will.<sup>52</sup> Das könnte das Gespür anzeigen, daß mit der Fürsorge des Mannes etwas nicht ganz stimmt.

Die Subjektivität des Lesers einzubeziehen bedeutet keineswegs, die Vernunft gänzlich aufzulösen, wie mancher befürchtet. Das zeigt die differenzierte Kritik, die innerhalb der psychologischen Deutungsansätze an Drewermann geübt wird. Es gibt neben der Wirkungsgeschichte weitere Kriterien, anhand deren man eine gute von einer schlechten Deutung sicher unterscheiden kann: Die psychoanalytischen Regeln zur Wahrnehmung der Beziehung sollen angewandt werden. Die Deutung soll den Hinweisen folgen, die der Text auf die Art seiner Wahrheit gibt (literarische Gattung). Die Auslegung soll nicht in Widerspruch stehen zu dem, was die historisch-kritische Arbeit über den Text herausfindet. Der Text soll bis in die Details wahrgenommen werden; alles soll sich zu einer schlüssigen Synthese fügen. Der Umgang mit Text und Gefühlen soll insgesamt stimmig sein. Da gerät die Auslegung in die Nähe der Kunst, sie teilt deren Frage nach einer umfassend menschlichen Gestalt. Sie berührt ihre ursprüngliche, religiöse Frage: nach Kontinuität in Liebe und Tod und Neubeginn. *Thomas Philipp, Bern*

<sup>51</sup> M. Luther, WA 38, S. 489, zitiert nach U. Luz, Matthäus (vgl. Anm. 49), S. 56.

<sup>52</sup> Vgl. J. Gnllka, Markus. EKK II/1, Zürich 5. Aufl. 1998, S. 220.

## Die Theologie immer wieder neu erden

Herlinde Pissarek-Hudelist und die Feministische Theologie

Im Alter von 62 Jahren starb am 19. Juni 1994 Frau Univ.-Prof. Dr. Herlinde Pissarek-Hudelist, Vorstand des Instituts für Katechetik und Religionspädagogik, ehemalige Dekanin und amtierende Prodekanin der Theologischen Fakultät an der Universität Innsbruck. Am 5. Juni 2002 wäre sie siebzig Jahre alt geworden. Aus diesem Grunde trafen sich am 4. Juni ehemalige Schülerinnen, Mitarbeiterinnen und Kolleginnen zu einer Gedenkveranstaltung an der Theologischen Fakultät. Als ordentliche Professorin und Institutsvorstand sah sie sich in der Tradition ihrer Lehrer Josef Andreas Jungmann SJ und Karl Rahner SJ. Ihr gelang eine produktive Verbindung religionspädagogischer Fragestellungen mit Themen und Methoden Feministischer Theologie als Wissenschaftskritik und Projekt gesellschaftlicher Konstruktion. Vgl. Günther Bader, Martha Heizer, Hrsg., Theologie erden. Erinnerungen an Herlinde Pissarek-Hudelist. Taur bei Innsbruck 1996; H. Pissarek-Hudelist, Leben in Fülle, in: R. Lachmann, H. F. Rupp, Hrsg., Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie. Band 2, Weinheim 1989, S. 253–263; Wichtigste Veröffentlichungen, in: ZThK 116 (1994), S. 500–503. Wir dokumentieren im folgenden das von Elisabeth Moltmann-Wendel bei der Gedenkveranstaltung am 4. Juni 2002 vorgetragene Referat. Zwischentitel stammen von der Redaktion. (Red.)

Wir denken heute an Herlinde Pissarek-Hudelist, eine der ersten Frauen, die im universitären Bereich sich neben Religionspädagogik und Katechetik für Feministische Theologie engagierten. Sie wäre jetzt 70 Jahre geworden, und ich stelle mir vor, wie sie gewesen wäre, wenn sie noch unter uns wäre: noch weiser und wissender, noch nüchterner und konkreter die gegenwärtigen Probleme sehend, illusionslos, aber nicht hoffnungslos, selbstironisch und kritisch sich und anderen gegenüber. Viele von uns vermissen sie schmerzlich: ihre warmherzige Persönlichkeit, ihre Klugheit in theologischen Fragen.

Mit ihrer Persönlichkeit hat sie meines Erachtens unsere Arbeitsgruppe und unsere Arbeitsweise für das Wörterbuch Feministische Theologie geprägt. Den Verlust ihrer integrierenden und großzügigen Menschlichkeit haben wir bei der Arbeit für die zweite Auflage nur allzu deutlich gespürt. Es ist keine herangewachsen, die ihre Lücke füllen könnte.

Ihr Name, ihre Theologie ist bis heute für uns unvergessen, und wir fragen uns: Wie hätte sie die Gegenwart erlebt, in der viele Frauen sich wieder bedingungslos der klassischen, traditionellen Theologie zuwenden, ohne die theologischen Entwicklungen der letzten 20 Jahre zu beachten, ohne die traditionellen Denkmuster in Frage zu stellen? In der eine traditionelle Theologie vergißt, was sie von Frauen und ihrer Forschung übernommen hat? In der

einer jungen Generation die Probleme, die die Feministische Theologie aufwirft, gleichgültig sind?

Doch zunächst: Wer war Herlinde Pissarek-Hudelist? 1932 geboren, begann sie «als bunte Blume unter schwarzen Talaren» (so ein Journalist) ihr Theologiestudium und wurde 1960 als erste Frau an der Theologischen Fakultät Innsbruck promoviert. Nach Assistentinnen- und Religionslehrerinnenjahren wurde sie 1978 seitens der Theologischen Fakultät um die Übernahme von schulpraktischen Übungen gebeten, wurde 1981 Lehrerin im Hochschuldienst, drei Jahre später Professorin am neuen Lehrstuhl für Katechetik und Religionspädagogik, und 1988 wurde sie Dekanin der Fakultät bis 1993. Sie war verheiratet mit dem Psychologen Theodor Pissarek und bekam vier Kinder. Mit vielen anderen Pflichten und Verpflichtungen hat sie ein ungeheures Lebenswerk vollbracht.

### Freundin, Theologin, Kollegin

Doch wer war sie als Frau, als Freundin, als Theologin, als Kollegin? Ich möchte mit einer persönlichen Erinnerung beginnen: Am 20. März 1980 hielt ich auf Einladung des Katholischen Bildungswerkes in Innsbruck einen Vortrag. Den genauen Titel weiß ich nicht mehr, aber es ging um das Selbstverständnis von Frauen in der Gegenwart und neue Erkenntnisse der neutestamentlichen Frauenforschung. Es war ein eindrucksvoller Abend mit vielen Interessierten, auch weißhaarigen älteren Herren, die sich sehr offen zeigten.

In der anschließenden Diskussion meldete sich eine Frau aus der hintersten Reihe und fragte, ob dies alles, was ich erzählt hatte, wissenschaftlich bewiesen sei und ob es Kontroversen darüber gäbe. Ich erwiderte, daß ich diese Forschungen aus einem 1976 erschienenen Artikel in der Zeitschrift *Concilium* hätte und die Autorin *Elisabeth Schüssler Fiorenza* sei und ich keine kritischen Stimmen dazu bisher gehört hätte.

Mich interessierte diese theologie-kritische Frau, und ich fragte sie hinterher, ob sie nicht Interesse an einem kleinen feministisch-theologischen Arbeitskreis hätte, der im Herbst in Basel tagen würde. Sie schien nicht übermäßig begeistert, aber sie erschien in Basel.

Wir saßen in Basel um einen langen Tisch, und mir fiel auf, wie Herlinde immer etwas schräg und abgerückt von diesem Tisch saß. Mit ihren eigenen Worten sah das so aus: «Ich war aufrichtig davon überzeugt, vorurteilslos dorthin zu fahren, und merkte erst dort – in einem recht schmerzlichen Lernprozeß –, daß ich so voll von Vorurteilen gegenüber Feminismus und Feministischer Theologie war wie ein Igel voller Läuse.»

Aber dann kam sie zu allen unseren nächsten Treffen, saß nicht mehr schräg am Tisch, sondern mitten unter uns, nahm mühselige lange Reisen und teure Flüge auf sich, um mit unserer keineswegs homogenen, sondern höchst kontroversen Gruppe weiter zu diskutieren, und es begann bei ihr ein eigentlich schon vorher begonnener Prozeß, die theologische Tradition neu zu überdenken.

Sie hatte schon vorher Kenntnis genommen von der Befreiungstheologie und dabei erfahren, daß die europäische Theologie weiß, bourgeois und abhängig von der herrschenden Klasse sei. Nun kam die Erfahrung dazu, daß sie auch männlich sei, und diese Begegnung «schleuderte» sie – nach ihren eigenen Worten – zunächst «in einen eisigen Weltraum». Und in diesem, so schreibt sie, «mußte ich eine Weile verharren, weil auch der Bildersturz in der Gottesfrage mir die schwer zu verkraftende Erkenntnis beschert hatte, wie sehr mein vermeintlich transzendentes Gottesbild männlich war.»

Herlinde kam eigentlich von der Dogmatik her, war Karl-Rahner-Schülerin. Aber mir scheint, daß dieser Sturz in den «eisigen Weltraum» letzten Endes kein Bruch mit der Tradition für sie wurde, sondern zur Entfaltung einer Tradition wurde. Feministische Vorstellungen, das Entdecken weiblicher Gottesbilder in der Bibel haben, wie sie schrieb, ihr «Gottesbild unvergleichlich farbiger, lebendiger, überraschender gemacht – ein-

schließlich der Erkenntnis, daß eben auch das Weibliche in Gott enthalten sein muß, sonst hätte es nicht erschaffen werden können.»

Überraschend neu und bedrängend wurde für sie, die gute Katholikin, wie viele Verletzungen Frauen in der Kirche erleiden und wie solche Erfahrungen mit Kirchenmännern es ihnen unmöglich machen, einen männlichen Erlöser zu akzeptieren. Wo gab es neue Wege in der Christologie für Frauen? Ich glaube, das ist eins der schwersten christlich-theologischen Probleme, und für Herlinde blieben das ebenfalls noch offene Fragen.

Beglückend war für sie auf jeden Fall die Entdeckung des weiblichen stürmischen Geistes, gerade auch aus der Frühzeit der Kirchen, der Frauen ergriffen hatte und Hoffnung für die Gegenwart gab. Ferner die Gestalt der Weisheit in ihrer alt- und neutestamentlichen und jesuanischen Geschichte und überhaupt die Neuentdeckung der Bibel, ihre «relectura», nach vergessenen Frauentraditionen und übersehenen Bildern.

Ärgerlich konnte sie jedoch werden, wenn zynisch oder ehrfurchtslos, z.B. bei *Mary Daly*, über die Gestalt Jesu hergezogen wurde. Eine Gestalt, an die sich zweitausend Jahre lang gerade die Hoffnung der «Kleinen» knüpfte. Ein ungelöstes und neues Problem der feministischen Szene waren für sie manche Verhaltensweisen von Frauen und die – bis heute, meine ich – mangelnden Frauenstrategien zum Umgang miteinander.

In ihrer theologischen und religionspädagogischen Arbeit, die ich selbst an dieser Stelle nicht genügend würdigen kann, sind mir zwei Dinge besonders wichtig geworden:

Einmal ihre unnachahmliche Arbeit, die Fragen der Tradition, ohne sie arrogant abzutun, mit den Themen der Feministischen Theologie zu verknüpfen, in kein Entweder-Oder-Denken zu verfallen, sondern die feministische Perspektive als einen Prozeß zu erkennen, in dem sich Altes ablöst und Neues hervortritt. Nur durch solche Prozesse können wir meines Erachtens eine gemeinsame theologische Zukunft für Frauen und Männer entfalten.

Die Abkehr vom Entweder-Oder-Denken scheint mir eine der wichtigsten Vorstellungen feministischen Denkens zu sein – allerdings eher eine verborgene, geheime Weisheit. Mit der Muttermilch des Theologiestudiums haben wir dieses Entweder-Oder-Denken in uns aufgenommen: Gott oder Teufel, Himmel – Erde, Fleisch – Geist, Sünde – Gnade... Beginnen wir neu, in Prozessen, in Übergängen zu denken, werden wir den Menschen und der Gegenwart Gottes in dieser Welt besser gerecht.

Zum zweiten, Theologie als Therapie zu begreifen und vom Ansatz beim Menschen, bei den verletzten Frauen, immer neu zu beginnen. Für sie, die selbst in dieser Theologie und Kirche es geschafft hatte, etwas zu werden, war die Tiroler Bäuerin letzten Endes wichtig, die mit der Feministischen Theologie begriff: «I bin aa wer!» Feministische Theologie, die den heilenden Ansatz jedes theologischen Denkens verliert, wird sich im spekulativen oder ideologischen Gestrüpp verirren.

Für mich selbst ist eine Vorstellung von ihr tragend geworden: der Gedanke der Erdung. Theologie wieder auf die Erde, zu den Menschen, zu den Frauen, in den Alltag, auf die geschundene Erde und für die beschädigten und zerstörten Körper der Menschen zurückzuholen, bleibt eine Aufgabe, die weit über enge feministische Zugänge, die nur Frauenrechte und Frauenmacht zum Kriterium haben, hinausgeht.

Theologie erden, das ist eine Aufgabe, die Frauen und Männer, Kirchenleute und Laienvolk gemeinsam, wenn auch von unterschiedlichen Standorten angehen müssen. Das «stolpernde Gottesvolk» – ein Ausdruck vom 2. Vatikanum, den Herlinde gern benutzt hat – braucht letzten Endes ein Ziel, um immer wieder aufzustehen und weiterzumachen.

In der zweiten, jetzt völlig erneuerten Auflage des Wörterbuches *Feministische Theologie*, dessen erste Auflage Herlinde mitgestaltet hat, haben wir ihren Namen und theologische Gedanken von ihr erhalten, z.B. im Artikel *Offenbarung*. Dort hatte sie vor zwölf Jahren unnachahmlich gut verschiedene Versionen der feministischen Vorstellungen zusammengestellt und die ganze

Weite ihres Theologieverständnisses und ihrer Fähigkeit, Fraueninteressen aufzunehmen, noch einmal enthüllt. Die zweite, erneuerte Auflage haben wir ihr gewidmet.

Und damit komme ich zur Gegenwart. Ich möchte sie beschreiben und später auch versuchen, nach den Anstößen zu fragen, die von Herlinde auch für unsere Zeit ausgegangen sind.

### Die gegenwärtige Wende der Feministischen Theologie

Feminismus und Feministische Theologie stehen gegenwärtig an einer Wende. Es gibt einen Rückzug von Frauenthemen, vor allem bei jungen Frauen, ein Desinteresse an den Universitäten, ein Erstaunen selbst bei anfänglich engagierten Frauen: «Gibt es denn noch Feministische Theologie?» Der Bücherboom ist erlahmt.

Wenn wir an die Feministische Bewegung denken, so hat uns *Alice Schwarzer* Mut gemacht, als sie kürzlich schrieb: «Die Saat geht auf. Wir Feministinnen haben mehr erreicht, als wir vor dreißig Jahren auch nur zu träumen gewagt hätten ... Was Feministinnen nach 4000 Jahren Männerherrschaft innerhalb dieser 30 Jahre erreicht haben, ist überwältigend!»

Aber dann sagt sie auch, daß wir damals die Sterne vom Himmel holen wollten, und uns schließlich auf der Erde wiederfanden, als wir aus den Frauenzentren auszogen und in die Welt einzogen und merkten, daß wir Muskeln und Macht brauchten. Gegenwärtig käme es darauf an, nicht auf den Schwindel: «Du kannst alles!» hereinzufallen, Kompromisse zu schließen und weiter für die Gleichberechtigung zu kämpfen.

*Ute Gerhard*, Professorin für Soziologie in Frankfurt, nennt den gegenwärtigen Zustand eine «Atempause», wo Frau nicht resignieren, sondern zurückblicken sollte, um Luft zu schöpfen nach den rasanten Anfängen und weiterzumachen, allen Unkenrufen zum Trotz.

Die Frauen der Frauenbewegung hat sie in drei Gruppen geteilt: Die 68er, die von der Studentenbewegung kamen und die Initialzündung gaben, die Projektmacherinnen der 80er Jahre, die Konsumentinnen der Gegenwart (Atempause, Frankfurt 1999, S. 185f.).

Ich kann darin Parallelen für die Feministische Theologie sehen: Die erste Generation möchte ich ebenfalls als die von der 68er Studentenbewegung Geprägten sehen. Sie waren die, denen die zentralen gesellschaftlichen und frauenspezifischen Themen aus einem patriarchalen Himmel in den Schoß fielen: Themen, die eine große Menge von Frauen bewegten.

Dann kamen in der zweiten Hälfte der 80er Jahre die, die das bunte Chaos von Positionen, Trends, Idealen und Ideologien ordneten. Sie brachten eine notwendige Systematik in die feministischen Leidenschaften, aber sie verursachten auch Separationen: dort die Göttinnenbewegung, dort die Befreiungstheologinnen, dort die Lesben, dort die Heterosexuellen oder «Zwangsheterosexuellen». Und alle bewegt von der letzten Endes törichtesten Frage: Wer hat den reinsten Feminismus?

Gegenwärtig meine ich, daß die Feministische Theologie auf diesen Vorarbeiten aufbaut, also in gewisser Weise konsumiert. Die großen bewegenden Themen sind bereits genannt, aber die Positionen werden ausgebaut, was eine gewisse Ruhe, Ordentlichkeit, aber, wie *Ina Prätorius* sagt, auch Langweiligkeit hervorbringt.

### Was ist gelungen, nicht gelungen, halb gelungen?

Ich möchte fragen: Was ist uns in den letzten 30 Jahren gelungen? Was ist nicht gelungen? Dazwischen gibt es den großen und unterschiedlich zu betrachtenden Bereich des Halb-Gelungenen.

Es ist uns zum einen gelungen, eine ungeheuer lebendige, kritische und begeisterungsfähige religiös und theologisch interessierte Frauenbewegung hervorzurufen. Das zeigt sich in Akademietagungen, auf Kirchen- und Katholikentagen u.ä. In den USA beneidet man uns deshalb. Zweitens ist es uns gelungen, eine breite theologisch-feministische Literatur zu schaffen, die gut les-

bar ist und einen neuen Stil von verständlicher Theologie kreiert hat und darauf aufbauend eine feministisch-liturgische Bewegung. Drittens ist es mit der Gründung der ESWTR, der «Europäischen Gesellschaft für theologische Frauenforschung», gelungen, eine Form für Feministische Theologie als Wissenschaft ins Leben zu rufen, die seit 15 Jahren aktiv ist. Viertens ist es gelungen, eine neue Form von Ökumene zu entwickeln, die jenseits der kirchlichen Konflikte funktioniert.

Nicht gelungen ist es, Feministische Theologie zum Prüfungsfach zu machen. Nicht gelungen ist es, der Feministischen Theologie einen Platz in den Medien oder den großen Zeitungen und Zeitschriften zu schaffen, z.B. in der «Zeit», «FAZ» usw.... Nicht gelungen ist ferner, daß die Feministische Theologie in anderen feministischen Wissenschaften wahrgenommen wird. Interdisziplinarität wird zwar von seiten der Feministischen Theologie praktiziert, aber nicht umgekehrt.

Halb gelungen ist, daß wir in den Kirchen und in den kirchlichen Medien wahrgenommen werden. Nicht immer gern, manchmal herablassend, manchmal auf Druck von Frauengruppen. Doch einen Fuß haben wir dort in der Tür: z.B. in «publik forum», «Christ in der Gegenwart», «Orientierung», «Concilium», «Evangelische Theologie», früher mal in den «Evangelischen Kommentaren», aber das ist lange her.

### Offene Fragen in der heutigen Feministischen Theologie

Augenblicklich beobachte ich, daß sich ein Graben zwischen Kirche, klassischer Theologie auf der einen Seite und feministisch-theologisch denkenden und arbeitenden Gruppen verfestigt hat. Man nimmt einander nicht wahr. Höchstens duldet man auf der Seite der Mächtigen die weniger Machtvollen. Aber man hat kein echtes Interesse aneinander.

Weiter fällt auf, daß Feministische Theologie, die *Johanna Jäger-Sommer* neulich «den Einbruch des Irrationalen, der Sehnsüchte und Gefühle in die Welt des Glaubens als machtvolle Grundmauer der Religion überhaupt» genannt hat, in vielen ihrer Veröffentlichungen eine Sprache gebraucht, die dieser Grundtendenz diametral widerspricht und zuweilen männlichen Wissenschaftsjargon übertrifft. Muß das sein? Ist diese Art Anpassung an die männlich dominierte Wissenschaft nötig?

Wir saßen vor einiger Zeit im kleinen Kreis, der durch Herlindes Fehlen kleiner und ärmer geworden ist, zusammen und stellten zusammen, wo es uns mangelt:

*Erstens:* Feministische Theologie und Frauentheologie stehen in einem gewissen Zwiespalt in führenden Veröffentlichungen. Erstere untersucht vor allem die Erfahrungen der Unterdrückten, doch auf Dauer sollten Frauen nicht ausgeschlossen werden, die zu den Täter-Nationen rechnen (z.B. Japanerinnen, Deutsche...).

*Zweitens:* Immanenz und Transzendenz lassen sich für viele Feministische Theologinnen nicht mehr trennen, aber die Fragen nach Tod, Auferstehung und ewigem Leben begegnen in allen Religionen, und sie bewegen heute genauso Frauen unter uns. *Ivonne Gebara*, die brasilianische Ordensfrau, schreibt: «Die Betonung der Alltäglichkeit des Heils heißt nicht, daß wir alle Möglichkeiten leugnen, die die Perspektive eines Jenseits der Geschichte eröffnen...»

Und Herlinde Pissarek fragte zuletzt: «Was nützt mir jetzt die Feministische Theologie?»

Brauchen wir zwei Theologien? Eine zum Leben und eine zum Sterben? Sollten wir nicht vielmehr aus dem reichen Schatz von Frauenerfahrungen Perspektiven der Ewigkeit entdecken? Was wir brauchen, ist eine Theologie, mit der wir leben und sterben können!

*Drittens:* Ein besonders heikler Punkt ist die Jesusgestalt – das Zentrum christlichen Glaubens.

Wenn ich mir einige Bücher der Feministischen Theologie wieder in Erinnerung zurückrufe, dann ist es um dieses Zentrum christlichen Glaubens schlecht bestellt. Die Jesusgestalt wird abgewehrt, da sie männlich ist. Sie wird mit Mißtrauen behandelt,

weil sie Antijudaismus transferiert. Sie wird in manchen historischen Untersuchungen einfach ignoriert. Frau retouchiert sie oder läßt sie in der Gruppe der Nachfolgenden aufgehen, aber damit auch untergehen. Auch dieses Problem hat Herlinde kommen sehen. Ihr war die Gottessohnschaft Jesu «teuer». Sie ging vom Leid aus, von den jahrhundertelangen Hoffnungen der «Kleinen», die von einem satten Bauch und einem wohlgefüllten Konto her nicht verstanden werden können, und – sie betonte die Auferstehung, die ihr wichtig war.

Wir sollten diese Fragen nicht ignorieren. Wir sollten sie auch nicht als antiquiert ansehen. In ihnen steckt die Frage nach einer Kraft, die durch Generationen christlicher Frauen gegangen ist, ihr Leben und das ihrer Kinder geprägt hat und weitergehen wird. Hier steckt auch noch immer das Potential der Feministischen Theologie. Sehr schön wird diese Lebenskraft von Frauen aus der Dritten Welt, die aus der Beziehung mit Jesus kommt, in *Doris Strahms* Buch «Vom Rand zur Mitte» deutlich.

Mein letzter Punkt ist die Frage nach der christlichen Identität. Für viele Frauen in der Feministischen Theologie ist das allerdings kein Thema mehr. Aber wer noch in den Institutionen der Kirche und Christenheit arbeitet, für die sollte sich die Frage stellen. Denn wenn wir im Dialog mit Musliminnen, Buddhistinnen, Jüdinnen nicht mehr um die eigene Identität wissen, werden wir irgendwann die Achtung als eine Dialogpartnerin verlieren. Wer nirgends steht, wird uninteressant. Wer nichts an Reibungsfläche zu bieten hat, wird langweilig.

Das letzte Gespräch zwischen Herlinde und mir auf der Geburtstagsfeier für *Elisabeth Gössmann* drehte sich um diese Frage, um die christliche Identität von Frauen, die mir in einer neuen Art weiblicher Selbstauflösung, z.B. im jüdisch-christlichen Dialog, immer mehr verloren zu gehen schien. Herlinde stimmte voll zu, daß das auch ihr ein Problem sei und daß wir an dieser Frage unbedingt weiter zusammenarbeiten müßten. Dazu ist es nicht mehr gekommen. Aber für mich ist auch dieses Gespräch wie ein Vermächtnis.

## Was bleibt uns zu tun?

Weitermachen, wo wir angefangen haben: Don't cry – work! (*Meret Oppenheimer*)

Aber doch auch wieder zu den Anfängen zurückkehren, durch die Feministische Theologie groß geworden ist: zu den Erfahrungen und dem Wissen der Frauen an der Basis. Wenn wir zu ihnen, ihrer Sprache, ihrer Verstehensweise den Kontakt verlieren, wird Feministische Theologie nur ein dünnes Rinnsal einer der vielen religiösen oder kulturellen Bewegungen bleiben.

Das gleiche Anliegen beseelte Herlinde, wenn sie 1990 schrieb, daß sie «prädisziplinär, interdisziplinär und wissenschaftskritisch» zu arbeiten gelernt hätte, «in ständiger Korrelation zu Leben und Forschung von autonomen und Kirchenfrauen. Dies setzt mich instand, die ungeheueren Aufgaben zu benennen und nach Kräften anzugehen... Dies wird uns vermutlich noch das ganze dritte Jahrtausend beschäftigen.»

Wir sind jetzt im 3. Jahrtausend und mittendrin in den Fragen und Auseinandersetzungen. Zugleich versuchen wir, unser eigenes Leben zu organisieren, zu leben und ihm eine glaubwürdige Gestalt zu geben, das Politische und das Private zu verbinden.

Frauen suchen heute oft nach einem Vorbild, nach einem Modell für ihr eigenes Leben. Kann Herlinde darin ein Modell sein? Wohl kaum, denn jedes Leben ist einzigartig, unwiederholbar, nicht nachahmbar. Und ihr Leben war eine seltene Verbindung von Glück und Gelingen, von Leidenschaft und Liebe zur Theologie, von Arbeitslust und Pflichtgefühl, von Unheil und Schmerz.

Wir können uns nur dankbar an dieses Leben erinnern – eine Dankbarkeit für eine Frau, die, wie die Mailänder Frauen sagen, mehr wert ist für die Befreiung des weiblichen Geschlechts als eine Gruppe oder eine ganze feministische Bewegung. Fehlt sie, verarmen die Frauen. Zeigen wir sie, erinnern wir uns, bereichern wir uns auf ungeahnte Weise.

*Elisabeth Moltmann-Wendel, Tübingen*

## Ein Schlüssel zum russischen Wesen?

Zu Alexander Litschevs Buch «Rußland verstehen»

Einführungen in die philosophische Anthropologie von Völkern leiden sehr oft unter klischeehaften Wiederholungen von Behauptungen, die in populistisch gefärbten Darstellungen zu verfestigten Meinungen werden. Der Autor der vorliegenden Abhandlung, zwischen 1976 und 1990 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften und seit 1991 Privatdozent für Osteuropäische Geschichte an der Universität Düsseldorf, wählt eine Herangehensweise, die zunächst eine Reihe von gängigen Stereotypen über die russische Wesensart aufzählt. In einem anschließenden diskursiven Verfahren werden sie so lange einer Prüfung unterzogen, bis der Leser ihre Hinfälligkeit registriert. Bereits in seiner Einleitung greift Litschev einige solcher Vorstellungsinhalte auf: Können ausländische Wissenschaftler das russische Wesen begreifen? Gehört Rußland zu Europa oder zu Asien? Erweisen sich unsere Denkkategorien zur Festlegung einer tradierten «West-Ost-Ordnung» als ausreichend? Nach der Abwägung solcher Begriffe wie Mentalität, Nationalcharakter, Volkscharakter, Identität kommt er unter Verweis auf Foucault zu der hypothetischen Feststellung, daß das topografische Ost-West-Denken mit historisch gewachsenen Vorurteilen belastet sei. Deshalb müsse man einen interkulturellen Diskurs mit den Russen beginnen, um die vorhandenen Stereotypen aufzulösen.

Die Ausführung seines Vorhabens ist in sechs kleinere Kapitel aufgeteilt. Das Rätsel der «russischen Sphinx» (1) beginnt mit dem bekannten Satz des russischen Lyrikers *Fjodor Tjutchev*, der seinem Vaterland bescheinigte, daß es nicht mit dem Verstand zu begreifen sei, da man an Rußland nur glauben könne. Die fol-

genden, zahlreichen literarischen Belege und politischen Mythen erläutern, daß die vermeintliche Rätselhaftigkeit Rußlands auf einen Mangel an Identität und an Selbstbewußtsein zurückzuführen ist. Nach Litschev könne man das russische Wesen mit der berühmten Matrjoschka vergleichen, «die in sich eine Reihe kleinerer Matrjoschkas verbirgt». (S. 25) Der an dieser Stelle bemühte Vergleich mit dem «polyphonen» Wesen, das sich in den Figuren der Dostojewskischen Romane widerspiegeln, scheint mir allerdings wenig zutreffend, da sich solche Figuren auch in der Prosa anderer europäischer Autoren wiederfinden lassen.

Und wie hält es der Autor mit der «russischen Idee» (2)? Er leitet seine Reflexionen mit zwei Zitaten von Immanuel Kant bzw. Friedrich Nietzsche ein. Sie assoziieren die Warnung vor dem Hang zur Vollkommenheit, die keine empirische Grundlage habe, bzw. vor den Verführerinnen, die schlimmer seien als die Sinne. Der Russe, so Litschev, habe eine besondere Neigung zur «Ideophilie», das heißt, ihm wohne das Bedürfnis inne, leidenschaftlich einer höheren Idee zu folgen. In der folgenden Aussage beschränkt er sich auf die «russische Intelligenz als «ein völlig eigenes, nur in Rußland existierendes geistig-soziales Gebilde», das eine besondere idealistische Klasse repräsentiert, «eine Klasse von Menschen, die ganz von Ideen begeistert und im Namen ihrer Ideen zu Kerker, Katgora und Todesstrafe bereit waren.» Der hier zitierte Dichter und Religionsphilosoph *Wjatscheslaw Iwanow* (Die russische Idee, Tübingen 1930) dient Litschev als Nachweis für das russische Konstrukt einer «Idee», die im Russischen unterschiedliche adjektivische Bedeutung im Zusammenhang mit Ideal annehmen könne.

Die folgenden Ausführungen leiden unter einer sprunghaften Beweisführung, die ständig zwischen dem späten 19. Jahrhundert und dem politischen Umbruch der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts pendelt. Sie endet in der Feststellung, daß die «immerwährenden Selbstreflexionen des russischen Geistes» auf der Suche nach sich selbst seien. Erst im Exkurs «Haben nur die Russen eine eigene Idee?» vermag der Autor einen Zielpunkt dieser Suche zu benennen: Es ist die verzögerte Selbstbestimmung einer Nation, die nach Ansicht des renommierten Osteuropa-Historikers Andreas Kappeler ihre Verspätung bis heute noch nicht aufgeholt habe.

### Wiederbesinnung auf den Geist der russischen Philosophie

Im Hinblick auf das «russische Denken» bedient sich Litschew der gegenwärtig virulenten Erkenntnis von den drei historischen Denk-Typen, dem «östlichen», dem «westlichen» und dem «russischen». Sie bilden den Hintergrund für die Wiederbesinnung auf den Geist der russischen Philosophie, die sich bereits 1988 in einem Beschluß des Politbüros der KPdSU abzeichnete. In mehr als 50 Bänden sollte die Geschichte der «vaterländischen» Philosophie dokumentiert werden. Ein Unterfangen, das in den 90er Jahren wiederholt den Protest von Kritikern hervorgerufen hat. Sie berufen sich auf die westliche Auffassung von der Philosophie als einer übernationalen Angelegenheit, die in Rußland selbst immer stärker bezweifelt wird. Mit Litschew ist hier anzumerken, daß die russische Philosophie Mitte des 19. Jahrhunderts in Opposition zum «fremdländischen» Denken entstanden ist (vgl. Wilhelm Goerd, *Russische Philosophie*, Bd. I/II, 1984/1989). *Iwan Kirejewski*, ein wichtiger Vertreter der slawophilen Denkrichtung, wertete 1852 den Unterschied zwischen westlicher und russischer Philosophie: «Dort Spaltung der Kräfte des Verstandes – hier Streben nach einer lebendigen Vereinigung». Nach Ansicht der westlichen rationalistischen philosophischen Schulen tendiere die russische Religionsphilosophie des frühen 20. Jahrhunderts zu einer chaotischen Weltsicht. Solche Werturteile seien auf Aussagen von *Nikolaj Berdjajew* («das Wesen der russischen Philosophie definiere man als «Überrationalismus»»), von *Nikolaj Losski* («Streben nach ganzheitlicher Erkenntnis») und *Wassilij Rosanow* («Wir denken, wie die Liebe ist. Selbst beim Denken kommt das Herz zuerst») zurückzuführen.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 2002:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.- / Studierende Fr. 45.-

Deutschland und Österreich: Euro 40,- / Studierende Euro 31,-

Übrige Länder: SFr. 57.-, Euro 37,- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 80.-, Euro 50,-

### 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

Übrige: Crédit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

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.

Gegen diese posthegelianischen Vorurteile setzt der Autor die Erkenntnisse der postmodernen französischen Philosophie, die sich gegen den posthegemonialen Zwang wende (*Jean-François Lyotard*) oder ein nomadisches Denken der Zerstreuung, «das jenseits der universellen Kategorien und Regeln in seiner Differenz lebt», zu emanzipieren versuche (*Gilles Deleuze*). Sowohl Deleuze wie auch *Derrida* positionierten sich ausdrücklich am Rande des «Logo-zentrismus», was Litschew veranlaßt, von einer Aufwertung auch der russischen «Rand-Philosophie» zu sprechen.

In seinen folgenden Ausführungen zur russischen Weltanschauung (1), dem russischen Charakter (2) wie auch dem russischen Menschen (3) greift er jedoch diesen existentialphilosophischen Ansatz nur noch bei der Darlegung der «Wir-Philosophie» wieder auf. Unter Verweis auf Fürst Sergej Trubeckoj's «kommunitär-gemeinschaftliche» Gnoseologie und Semjon Franks Begriff von der *sobornost* als «Wir-Anschauung» wie auch vereinzelte westliche philosophische Konzepte wie z.B. Heinz Kimmerles «Entwurf einer Philosophie des Wir» (Bochum 1982) oder japanische Ansätze einer Dorfgemeinschafts-Philosophie plädiert der Autor für eine globalisierende Interkulturalität, in der das russische Denken ein breiteres Verständnis finde. In den beiden anderen thematischen Bereichen bietet er seinen Lesern nur noch den Extrakt längst bekannter Einsichten über den Charakter des Russen und den Russen «an sich». Die «Formlosigkeit» des russischen Wesens (*Andrej Sinjajewski*), die «weltumspannende» Einfühlsgabe des russischen Menschen (*Fjodor Dostojewski*) und die ungewöhnliche Wandlungsfähigkeit gegenüber anderen Kulturen (*Astaffew*) kommen zur Sprache, aber auch die extreme Bereitschaft, aufs Äußerste zu gehen (*Losski*) wird hervorgehoben.

Und wie schlagen sich solche eher metaphysischen Eigenarten in dem russischen Menschen nieder? Seine Natur sei voller Polaritäten, bescheinigt ihm der Religionsphilosoph Nikolaj Berdjajew, wobei einschränkend festzuhalten ist, daß der russische Mensch immer nur ein Mann ist, doch der könne ohne die «zauberhafte» russische Frau gar nicht existieren (!). Ihre identitätsstiftende Rolle drücke sich in der Mutterfixierung der russischen Sprache aus. Sie finde ihren Ausdruck in der häufigen Verwendung von Mutterflüchen, die trotz ihrer derben sprachlichen Form eine hohe Anerkennung gegenüber der «angebotenen» Mutter darstellten.

Ebenso zwiespältig wie das Verhältnis der Geschlechter erweist sich nach Litschew auch das Phänomen der russischen Zivilisation, die sich in dem Zwischenbereich von asiatischer und europäischer Wesensart bewege. Nicht zuletzt auf Grund dieser diffusen Verortung sei die kulturelle und politische Zuordnung Rußlands im 21. Jahrhundert weiterhin schwierig.

Ob die handliche Paperback-Ausgabe mit der Abbildung des Wrubelschen Satyr auf dem Titelblatt sich als «Schlüssel zum russischen Wesen» erweist, wie der Verlag sie ankündigt, hängt davon ab, wie die Leser die Kombination von kategorial geordneten Themen und einer Fülle von oft widersprüchlichen Aussagen über einen komplexen Gegenstand begreifen. Meiner Ansicht nach steht der übersichtlich gegliederte Text oft im Widerspruch zu den nicht immer chronologisch präsentierten Werturteilen von Dichtern und Philosophen, die sowohl von innen als auch von außen das «russische Wesen» aus unterschiedlichen zeitlichen Perspektiven erfassen möchten. Mit einer solchen Anhäufung von Argumenten und Fakten ist der Leser oft überfordert, wenngleich ihm die zahlreichen Quellverweise des Autors die Möglichkeit bieten, die jeweilige Aussage im Kontext zu überprüfen. Hilfreich für den Liebhaber von Überblicksdarstellungen sind das beigefügte Glossar wie auch das Personenregister. Bleibt das Fazit: ein handliches Brevier, das ein Phänomen beleuchtet, dessen Konturen auch mit Hilfe des vorliegenden Schlüssels nicht «entblößt» werden können.

Wolfgang Schlott, Bremen

Alexander Litschew, Rußland verstehen. Schlüssel zum russischen Wesen. Gruppello Verlag, Düsseldorf 2001, 136 S., 14,80 Euro.