



DICH JAMMERT des Rizinus ... und mich sollte der großen Stadt Ninive nicht jammern, in der über 120000 Menschen sind ..., dazu die Menge Vieh?» Der Leser des Buches *Jona*, eines der kürzesten der Bibel, wird mit dieser Frage des Herrn entlassen. «Ist es recht, daß du so zürnst?», behält er im Ohr, und weil die Geschichte offen endet, reizt sie zu *Mutmaßungen* über den angeredeten Jona. Solche stellen im folgenden drei Frauen an.

Gespräch um Jona

Annemarie: Da verpatzt einer das Happy-End, da sitzt einer in seiner Datscha, weit ab von der Stadt, und ist wütend. Will Beobachter bleiben, kühl, ohne Liebe, wie einer am Bildschirm, dessen eingefrorene Seele erst aufwacht, wenn die eigene Behaglichkeit zerstört wird, wenn die Raketen da stehen, wo sie im Ernstfall auch ihn erreichen, wenn es ans eigene Portemonnaie geht oder ans eigene Leben. Ist es das, will er darum sterben? ...

Heidemarie: Ach Schwestern, ich verstehe das manchmal nicht – teilweise auch euch nicht. Warum wird der Jona ab der Phase seines Zornausbruchs häufig so negativ gesehen? ... Manchmal denke ich, wir haben so ein märchenhaftes Bild von Umkehr in uns, da wandelt sich Jona, dann wandelt sich Ninive, dann wandelt sich Gott, und nun ist alles gut. Ein für allemal, wenn sie nicht gestorben sind. Geradezu traumhaft klingt das! ... Aber ... Wandlung ist kein einmaliges Erlebnis. Sie ist eher wie eine fortschreitende Entwicklung. Und da steckt doch auch Jona mitten drin.

Elisabeth: Nun trenn dich doch mal von deinem Jona. Ich möchte es noch von einer anderen Seite sehen. Ich stelle mir vor, daß Jona einen Vater gehabt hat, der ihn zu Pflichtbewußtsein und Vaterlandsliebe angehalten hat, der seine Familie, die Seinen liebte, der gerecht war und auf den Jona sich verlassen konnte. Amittai hieß er, und das heißt auf deutsch: Treue, Zuverlässigkeit. «Herr Zuverlässig», so will ich seinen Namen übersetzen. Und einen solchen Gott, wie seinen Vater Amittai, Herrn Zuverlässig, wollte Jona, mit dem er rechnen konnte, der das hält, was er verspricht, der ihm Kontinuität gibt. Aber Gott ist nicht zu-

verlässig in diesem Sinn. Er liebt nicht nur die Seinen, nicht nur Israel. Jona kann das nicht begreifen: Gott stimmt nicht mehr ...

Heidemarie: Na ja, da hat er so ein Erlebnis gehabt in Ninive, und ich stell mir vor, daß er jetzt, wo er draußen ist, zunächst einmal ganz fassungslos ist. Was da passiert ist, sprengt schlichtweg sein begriffliches Fassungsvermögen – nach dem Motto: Das kann doch nicht wahr sein. Da hat er vorher in sich selbst ein umwandelndes Erlebnis gehabt, und nun soll dieses auch draußen gelten ..., soll für eine ganze Gesellschaft möglich sein, ein ganzes Volk? Das ist doch Utopie, Spinnerei, schlichtweg unmögliches Märchen – die Stimmen kennen wir doch in uns.

Annemarie: ... Gehört Jona zu denen, die ein unumstößliches Weltbild haben, ein starres Gottesbild, festgefrorene Bilder von Männern und Frauen, ein geordnetes System, in das alles passen muß, sonst wird es passend gemacht?

Heidemarie: ... Eine Tagesreise weit war er offen gewesen für seine Möglichkeit, Gottes Geist durch seine Aufgabe hindurch wirksam werden zu lassen. Einen Satz lang war er durchlässig gewesen. Gefäß, Werkzeug Gottes. Ein Satz und diese Wirkung, das sprengt ihn ins Unfaßbare.

So also bist Du, so willst Du hindurchwirken durch mich, so also kann ich sein, wenn ich mich Dir überlasse, mich einlasse? Da denke ich, das entsetzt ihn geradezu wie ein Gegenschlag – als hätte er im Austausch die Bosheit Ninives in sich aufgenommen. Aber daß er entsetzt ist an diesen Erfahrungen, an der Begegnung des Gottmöglichen und Menschenmöglichen, das kann ich verstehen. Wißt ihr, dieses Du durch mich hindurch. Durch meine Person, meine jeweilige Aufgabe und Verantwortung, wo ich mich gerufen weiß, in freiem Willen und bewußt: Du durch mich hindurch und immer mehr diese Berührung zu spüren, das, denke ich, sind Umwege und auch Entwicklungstolperschritte. Ein langer Weg, bis der Menschwerdungstraum von Ninive durch uns verwirklicht wird. Jonas Geschichte endet offen. Es ist wirklich an uns, sie fortzuschreiben.

Aus: Heidemarie Langer, Herta Leistner, Elisabeth Moltmann-Wendel, Annemarie Schönherr: *Wir Frauen in Ninive*. Gespräche mit Jona. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1984, 125 S., DM/Fr. 10.80.

JUDAISTIK

Wider einen blinden Glauben: Zum Gedenken an *Hermann Greive* (gest. 25. 1. 1984) – Opfer einer absurden Tat – Historische Forschungen zum Antisemitismus – Ihre aufklärenden Auswirkungen – Diskriminierung, Mord und Massenvernichtung in innerem Zusammenhang – Humanisierende Wirkungen unbegründbarer Hoffnung.

Heinz Robert Schlette, Bonn

USA

Ein Jahr nach dem Hirtenbrief zum Frieden: Friedensengagement verändert katholische Kirche der USA – Drei entscheidende Momente – Öffentliche Konsultation führt zu differenzierterem und breit akzeptierten Schlußdokument – Eine Weise, den «sensus fidelium» ernst zu nehmen – Durch Kompetenz gewonnene glaubwürdige Autorität – Wahrheit kann nur gemeinsam gesucht werden – Pluralismus als Anfrage an Kirchenverständnis – In Opposition zur aktuellen Regierungspolitik – Aufruf zu einer «folgerichtigen Ethik des Lebens» wird Gegensatz noch deutlicher werden lassen.

Peter J. Henriot, Washington

PHILOSOPHIE

Walter Warnachs Schriften zur Zeit: Zeitschrift «Labyrinth» in der Aufbauphase der BRD – Versuche, die «verlorene Niederlage» selbstkritisch aufzuarbeiten – Labyrinth als Metapher der Moderne – Kulturkritik aus solidarischem Mitleid – Kirche muß von ihrer Mitschuld an den aktuellen Nöten der Menschen ausgehen – Reflexionen über die Verdrängung des Schmerzes – Zweideutige Folgen der Freiheit.

Josef Blank, Saarbrücken

DEUTSCHLAND

Kirchliche Verbände – Potential für gesellschaftliche Veränderungen?: Beitrag zur Identitätsbestimmung der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) – Aktuelle Umbruchsituation zeigt Zuspitzung lebensbedrohender Gefahren – Versuche, unverändert so weiterzumachen wie bisher – Ökonomie wurde zum heimlichen Regulator menschlichen Lebens – Notwendigkeit einer anthropologischen Revolution – Herausforderung für kirchliche Basis und kirchliche Verbände – Vom Besitzindividualismus zur solidarischen Gesellschaft – Untrennbare Einheit von religiösem und gesellschaftlichem Engagement – Überwindung der im 19. Jahrhundert entstandenen kirchlichen Eigenwelt – Verzicht auf gesellschaftliche Totalmodelle – Suche nach Bündnispartnern.

Werner Kroh, Münster/Westf.

NAHER OSTEN

«Arabisch-christliches Erbe», Bd. 5: Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des frühen Mittelalters – Einfluß von Christen auf arabische Kultur – Ärzte und Philosophen geben antike Kenntnisse weiter.

Robert Hotz

BUCHHINWEIS

Wir Frauen in Ninive: Bibelarbeit vom Frauenforum des Evangelischen Kirchentags 1983 – Mutmaßungen über Jona (vgl. *Titelseite*). L. K.

Wider blinden Glauben

Zum Gedenken an Hermann Greive

Vielleicht erinnert man sich noch an eine unter den vielen täglichen Schreckensnachrichten: Eine 32jährige Frau, zum «orthodoxen» Judentum konvertiert, betritt am 25. Januar 1984 einen Übungsraum des Martin-Buber-Instituts für Judaistik an der Universität zu Köln und erschießt aus nächster Nähe mit einem Vorderlader einen ihrer früheren Lehrer an diesem Institut, Prof. Hermann Greive, verletzt den Leiter des Instituts, Prof. Johann Maier, verfehlt einen Assistenten, bevor sie überwältigt wird. Hier ist nicht über die Motive zu rätseln, wenn es überhaupt welche gab und nicht allein der schiere Wahnsinn zum Zuge kam; es soll vielmehr kurz berichtet werden über den Toten, Hermann Greive. Es wäre ein letzter Triumph für diese absurde Tat, spräche man über deren Psychologie mehr als über die Lebensleistung dieses Mannes, der im Alter von 48 Jahren ermordet wurde – sinnlos, wie ich sagen muß, denn ich sehe keinen Sinn, und damit die Frage nach all der geschichtlichen Sinnlosigkeit einmal mehr bekräftigend, über die Greive in seinem Leben hinreichend nachgedacht hat am Beispiel der Geschichte des Antisemitismus, dessen Studium, ja dessen Überwindung er seine ganze Arbeitskraft gewidmet hatte.

Von der katholischen Theologie zur Judaistik übergewechselt, mit hervorragenden historischen und philosophischen Kenntnissen, promovierte Greive 1967 in Köln bei Johann Maier mit der Dissertation über das Thema *Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935*.¹ Das Buch ist eine wahre Fundgrube katholischer Ungeheuerlichkeiten; auf den 300 Seiten dieses Buches trifft man immer wieder auf geradezu unglaubliche Überraschungen, so daß es schwer fällt, mit dem Kopfschütteln aufzuhören. 1971 habilitierte sich Greive, ebenfalls am Martin-Buber-Institut, mit einer Arbeit *Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra*, also einer Untersuchung zur jüdischen Philosophie im 12. Jahrhundert, in der Greives Vertrautheit mit grundlegenden Problemen auch der christlichen Theologie und Philosophie dieser Zeit zum Ausdruck kommt.²

Nach diesen beiden Werken, deren Themen sowohl das historische als auch das aktuell-zeitgeschichtliche Interesse Greives anzeigen, erschienen aus seiner Feder Bücher und Abhandlungen, in denen es ihm um die Weiterführung der Erforschung der Ursachen des Antisemitismus ging, der christlich-theologischen wie der politisch-historischen Ursachen, stets von einer noblen, um Objektivität und Toleranz besorgten, im besten Sinn humanistischen Position aus.³ 1980 erschien in der Reihe *Grundzüge* der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt die Untersuchung *Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*, 1983 ebenfalls dort das Buch *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*.⁴ Anderes war in der Vorbereitung, in der Pla-

¹ Arbeiten aus dem Martin-Buber-Institut der Universität Köln, Erster Band. Heidelberg 1969.

² *Studia Judaica*. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Band VII. Berlin–New York 1973.

³ In Auswahl seien erwähnt: *On Jewish Self-Identification – Religion and Political Orientation*: LBI Year Book 20 (1975) 35–46; Die gesellschaftliche Bedeutung der christlich-jüdischen Differenz. Zur Situation im deutschen Katholizismus: Werner E. Mosse, u. a., Hrsg., *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 33). Tübingen 1976, 349–388; Die nationalsozialistische Judenverfolgung und Judenvernichtung als Herausforderung an Christentum und Kirche: *Judaica* 35 (1979) 12–22 und 57–62; *Zionism and Jewish Orthodoxy*: LBI Year Book 25 (1980) 173–195; *Religious Dissent and Tolerance in the 1840s*: Werner E. Mosse, u. a., Hrsg., *Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 39). Tübingen 1981, 337–352.

⁴ Band 37 bzw. Band 53 der *Grundzüge*. Außerdem war H. Greive zusammen mit Alex Bein u. a. als Herausgeber der Briefe und Tagebücher von

nung. Es ist hier nicht möglich, die Inhaltsfülle all dieser Arbeiten gebührend zu würdigen oder auch nur vorzustellen. Ich möchte lediglich einige Sätze aus dem Vorwort des letzten Buches von Hermann Greive anführen, die für seine Intentionen und auch für seine Sensibilität charakteristisch sind:

«Ganz zu verwerfen ist ... die gelegentlich anzutreffende Tendenz, nach Auschwitz von «Antisemitismus» und «Antisemiten» nur noch dann sprechen zu wollen, wenn es um (Massen-)Mord geht. Man wird dazu offenbar dadurch verleitet, daß diese Begriffe seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs in hohem Grade zur Diffamierung geeignet sind (wie die Termini «Faschismus» und «Faschist») und deswegen auch als Schlagworte zur Diskreditierung des politischen Gegners gebraucht werden. Wollte man sich indes dadurch zu dem engen Wortgebrauch bestimmen lassen, so dürfte man zahllose Antisemiten, die sich selbst als solche verstanden und auch so nannten, nicht mehr so nennen dürfen, weil sie vielleicht «nur» für Haß und Verfolgung, Entrechtung und Trennung (oder Vertreibung) plädierten.

Eben damit zeigt sich auch schon, daß dieser Wortgebrauch nicht nur dem quellenmäßigen Vorkommen und dem Selbstverständnis vieler Judenfeinde, die keine Mörder waren, widerspricht, sondern auch unehrlich und verharmlosend ist, da er terminologisch den Zusammenhang aufhebt zwischen Diskriminierung und Entrechtung auf der einen und Mord und Massenvernichtung auf der anderen Seite, ja alles, was nicht (Massen-)Mord ist, als bloße Judenfeindschaft beinahe entschuldigt.» (S. VIII f.)

Im September 1983 trafen wir Hermann Greive und seine Frau in der Provence, in Lourmarin, wo Camus begraben liegt. Wir erzählten und diskutierten einen Abend lang über «alles», wie man es, mit der Offenheit des Vertrauens nur mit denen tun kann, denen man in Sympathie verbunden ist. Im Oktober trafen wir uns erneut bei einer Ausstellung des Bildhauers Walter Prinz in der Kölner Galerie seiner Frau und dem anschließenden Empfang. Greive war den Fragen der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens ebenso zugewandt wie denen der Kunst und vertrat in aufrichtiger, rationaler Diskussion mit Klarheit seine Ansichten, ohne fanatisch zu werden. Er galt, wie es hieß, als die Seele des Kölner Instituts. Seine persönlichen Erfahrungen und seine Studien führten ihn zu der Erkenntnis, daß das «offizielle» Christentum mehr als von der ursprünglichen Inspiration von dem Willen nach Macht geleitet werde. Wer könnte ihm da widersprechen?

Greives Engagement für die Überwindung des Antisemitismus war der Versuch, an einer konkreten Stelle inmitten aller Weltungerechtigkeiten aufklärend und helfend dem Guten, der Humanität (wenn man es denn wagen darf, diese gleichzusetzen) zu dienen. Das Mittel, mit dem er arbeitete, war die Wissenschaft, das heißt hier: der nüchterne historische Rapport über das, was geschehen war und was nicht hätte geschehen dürfen. Daß er gerade als Nicht-Jude diese Arbeit leistete, fand Anerkennung, auch in Israel, und deshalb ist es um so unsinniger, wenn, wie die Presse berichtete, die Täterin gerade an ihm ein blutiges Exempel dafür habe statuieren wollen, daß Nicht-Juden an dem Kölner Institut über Jüdisches lehrten. So bleibt denn die Absurdität dieses Mordes «unerklärbar». Es ergibt sich allenfalls eine paradoxe Solidarität mit der Absurdität des unschuldigen Todes all jener, auf deren Seite Greive mit seinem Werk und seinem Denken stand. Nichts ist hier zu erklären, zu rechtfertigen, und doch kann ich es nicht wagen, das Leben eines solchen Menschen für vergebens und für nichtig zu halten, nur weil es durch Wahnsinn ausgelöscht wurde. Darin gründet sich, nichts verstehend, eine blinde Hoffnung.

Blinder Glaube (als Zustimmung zu irgendeiner – religiösen – Lehre) ist immer eine schlechte, beliebige, letztlich des Menschen unwürdige Sache; Hoffnung aber, grundlose, inhaltslose

Theodor Herzl tätig. Bislang ist davon der erste Band erschienen: Theodor Herzl, Briefe und autobiographische Notizen 1866–1895. Bearbeitet von Johannes Wachten. Propyläen, Berlin–Frankfurt–Wien 1983.

Hoffnung ist angesichts des sinnlosen Bösen die einzige Alternative zum Nihilismus. Mit dieser Paradoxie zu leben – wer kann das, wen kann das glücklich machen oder gar trösten? Lassen wir die Interessen derer beiseite, die aus diesem Anti-Nihilismus ihre allzu behenden, weitreichenden «Affirmationen» beziehen wollen. Man wird sie ihnen ohnehin nicht mehr abnehmen. Wenn man noch nicht bereit ist, mit Ulrich Horstmann, satirisch oder nicht, für die Abschaffung des Menschen zu plädieren, für den Sieg der «anthropofugalen» Tendenzen

und gegen die «humanophilen» oder humanistischen⁵, dann bleibt nur die dankbare und bewußte Erinnerung an das Gute, das Menschen getan, gesucht und gewollt haben, um der anti-humanen, zynischen Verzweiflung nicht zu verfallen. Zu einem solchen Gedenken wird der Tod Hermann Greives uns immer wieder herausfordern, trotz des Scheiterns aller «Argumente».

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁵ Vgl. Ulrich Horstmann, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht. Wien-Berlin 1983, S. 8, 19 u. ö.

US-Hirtenbrief zum Frieden – ein Jahr danach

Impulse für ein neues Kirchenverständnis

Vor einem Jahr, genau am 3. Mai 1983, wurde der Hirtenbrief der Bischöfe der Vereinigten Staaten «Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort» in seiner Endfassung publiziert. Seit der fast einmütigen Verabschiedung des Dokuments (238 zu 9 Stimmen) hat die Bischofskonferenz der USA (National Conference of Catholic Bishops: NCCB) sich sehr bemüht, die Katholiken über dessen Inhalt zu unterrichten und einer breiteren Öffentlichkeit ein Verständnis für seine politische Bedeutung zu vermitteln. Über Diözesan- und Pfarreiveranstaltungen, kirchliche Schulen, Vorträge, Kurse, Publikationen, Fernsehen und Radio findet die Lehre des Hirtenbriefes in nie dagewesenem Maß Verbreitung im ganzen Land.

Der Hirtenbrief «The Challenge of Peace» (unter diesem Titel zitieren wir ihn) war natürlich nicht das erste Wort zum Thema Krieg und Frieden und auch nicht zum Atomkrieg. Andere wichtige Lehräußerungen waren ihm vorausgegangen: von Päpsten, vom Vaticanum II und von nationalen Bischofskonferenzen, ferner von vielen anderen Kirchen und religiösen Gruppen. Der Brief war aber auch nicht das letzte Wort. Die Bischöfe luden ausdrücklich zu Dialog und zum weiteren Studium der von ihnen zur Diskussion gestellten moralischen und politischen Fragen ein. Dennoch war es ein gewichtiges Wort. In seiner sorgfältig erarbeiteten Argumentation sagte das Dokument klar *nein* zu jedem Krieg gegen die Zivilbevölkerung und *nein* zum Ersteinsatz von Atomwaffen; es äußerte tiefe Skepsis gegenüber jedem «begrenzten» Atomkrieg; und für die Abschreckungspolitik hatte es nur eine «streng bedingte moralische Billigung» übrig. Darüber hinaus setzte es sich nachdrücklich für einen positiven Friedensbegriff ein, gegründet auf einer Ordnung der Welt mit mehr internationaler Gerechtigkeit und verstärkter Unterstützung der Vereinten Nationen.

Auch andere Bischofskonferenzen haben sich in den letzten Monaten zu diesem Thema ausgesprochen, und allenthalben in der katholischen Weltkirche sind auch die gewichtigen Erklärungen von Papst Johannes Paul II. über das unannehmbare Ausmaß der gegenwärtigen weltweiten Rüstung in Erinnerung.¹ In einer Rede anfangs Februar in Löwen zog Kardinal Joseph Bernardin von Chicago, der Vorsitzende im NCCB-Komitee, welches den US-Hirtenbrief verfaßte, einige *Vergleiche zwischen den Erklärungen der amerikanischen, der französischen und der deutschen Bischöfe*. Er bemerkte sowohl eine Einheit als auch einen Pluralismus in der Methode:

«Die gemeinsame Grundlage, auf der jede unserer Erklärungen fußte, ist ein unbestreitbares Faktum; der Pluralismus in den spezifischen Erklärungen kann ein Schritt zu vertiefter Analyse und zu einem wirkameren Zeugnis für den Frieden in jeder unserer Ortskirchen sein.»²

¹ Neben derjenigen der Vereinigten Staaten haben die Bischofskonferenzen in folgenden Ländern kürzlich Erklärungen veröffentlicht: Belgien, Brasilien, Bundesrepublik Deutschland, Deutsche Demokratische Republik, England und Wales, Frankreich, Japan, Kanada, Niederlande, Österreich, Schottland, Schweiz und Ungarn. (Textsammlungen in deutscher Sprache: Stimmen der Weltkirche, 19, Bischöfe zum Frieden, 1983, erhältlich beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1; Hirtenworte zu Krieg und Frieden, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1983; Frieden stiften, Die Christen zur Abrüstung, C. H. Beck, München 1984. In diesem letzten Band finden sich auch Erklärungen evangelischer Kirchen, überdies eine gekürzte Fassung des französischen Hirtenbriefes sowie Auszüge aus gesamtkirchlichen Verlautbarungen. Red.)

² Kardinal Joseph Bernardin, Rede vor dem interdisziplinären Institut für Friedensforschung der katholischen Universität Löwen am 1. Februar 1984; abgedruckt in: Origins, 16.2. 1984, Bd. 12, S. 608.

In Bernardins Sicht ist die spezifische Hauptfrage, die alle drei Schreiben behandeln, die «Kernfrage» des Atomzeitalters, nämlich die nach der Sittlichkeit der Abschreckung. In Anlehnung an die Aussage von Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft an die Vereinten Nationen von 1982 verdammt keine der Erklärungen die Abschreckung rundweg, sondern konzidiert ihr «ein Urteil bedingter Billigung ... als Übergangsstrategie, die nur angewandt werden darf, solange versucht wird, die Welt auf eine stabilere Sicherheitsgrundlage hin zu bewegen.»³ Er räumt ein, daß sich der US-Hirtenbrief in seiner ethischen Beurteilung durch einen absoluteren Stil auszeichne, während der französische Hirtenbrief einem «folgernden» und kontextuelleren Beweisstil näher sei – weniger stringent in seiner Kritik der gesamten Abschreckungsstrategie.

In der Sicht auf die West-Ost-Konfrontation, sagte Bernardin, lege das französische Schreiben den Nachdruck auf die Bedrohung durch den Osten, während das deutsche Schreiben das Gleichgewicht des Schreckens in die Mitte rücke und das US-Schreiben das Augenmerk vor allem auf die im strategischen Wettrüsten eingesetzten Mittel richte. Die europäischen Schreiben zeigen sich besonders sensibel für die beständigen politischen Gefahren sich bekämpfender Ideologien, der US-Brief hingegen hat die schrecklichen Arsenale, die alles Leben und alle Werte bedrohen, vor Augen.

Während die politischen und moralischen Debatten über die Fragen von Atomkrieg, Abschreckungspolitik, Rüstungswettlauf und Friedensaufbau ausgetragen werden, muß man sich darüber klar sein, daß *das Bild der Kirche der Zukunft* von ihrem Engagement in diesen Fragen abhängig ist. Zumindest scheint mir dies in den Vereinigten Staaten der Fall zu sein, wo die katholische Kirche gerade wegen des jüngsten aktiveren Engagements der Bischöfe in Fragen wie Krieg und Frieden bedeutsame Veränderungen erfährt. Solch ein prägender Einfluß ist zu erwarten, besonders wenn wir die Aussagen von *Gaudium et Spes* über die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft in Betracht ziehen.

Ich möchte im folgenden von drei Impulsen für ein verändertes Verständnis von Kirche sprechen, wie sie in den Monaten vor und nach der Schlußabstimmung über den US-Brief zu Tage traten.

Beispielhafte Konsultation

Von erstrangiger Bedeutung für die Kirche ist der ganze Befragungsvorgang und Meinungsbildungsprozeß in der Vorbereitung pastoraler Lehrschreiben über Zeitfragen. Zweifellos ist eines der ganz besonderen Kennzeichen des US-Hirtenbriefes über Krieg und Frieden, daß er das Produkt von zwei Jahre dauernden umfassenden Debatten, öffentlichen Hearings und Gesprächen mit Vertretern vieler unterschiedlicher Sektoren in der Kirche und in der weiteren Gesellschaft ist. Drei Entwürfe waren in der großen Öffentlichkeit herumgegangen (der zweite und dritte Entwurf wurden vom offiziellen Pressedienst der NCCB publiziert), und sie hatten sowohl in der Kirche als auch in weltlichen Kreisen eine lebhaftere Kritik erfahren. Auf direkte und indirekte Weise konnten Tausende von Menschen ihre Meinung zur Entwicklung des Schreibens äußern. In mehreren Diözesen verteilten zum Beispiel die Ortsbischöfe Kopien der

³ Ebd.

Entwürfe und ersuchten verschiedene – als befürwortend wie als ablehnend bekannte – Gruppen um Stellungnahmen. (Es gab auch Konsultationen mit Episkopaten anderer Länder und mit dem Vatikan.) Zweierlei wurde durch diesen Konsultationsvorgang erreicht:

► *Der Schlußtext war deutlich differenzierter.* Als der erste Entwurf im Juni 1982 zur Begutachtung herumging, bewirkte er über 700 Seiten schriftlichen Kommentar, wovon vieles höchst kritisch war. Der zweite Entwurf im Oktober zeigte den Einfluß dieser Kritik und der Änderungsvorschläge. Er war viel länger als der erste Entwurf: u. a. kam jetzt die biblisch-theologische Dimension der Thematik besser zur Geltung. Der Text des Schreibens, wie er schließlich von den Bischöfen in Chicago angenommen wurde, hat jedenfalls aufgrund des gesamten Vorgehens an Stringenz der Argumentation gewonnen.

► *Das Schreiben wurde nun auch von einer breiteren Öffentlichkeit akzeptiert.* Personen und Gruppen, die im Abfassungsprozeß konsultiert worden waren, spürten nachher eine gewisse Verantwortung, seine Aussagen ganz oder teilweise zu unterstützen. Das Bestreben war ja nicht, einen «kleinsten gemeinsamen Nenner», dem jeder beipflichten kann, zu erreichen, sondern den Text substantiell so zu verbessern, daß eine Unterstützung weiter Kreise erlangt werden konnte.

Ehrlicherweise ist zuzugeben, daß eine breite Konsultation über die Inhalte einer Bischofserklärung in der Kirche von heute noch mehr die Ausnahme als die Regel ist. Nicht der Fall war dies zum Beispiel bei der Vorbereitung des französischen Hirtenbriefes zur Friedensfrage. In der US-Kirche hatten Konsultationen schon in früheren Fällen stattgefunden, namentlich bei der Vorbereitung zweier sehr gut aufgenommener Schreiben durch regionale Bischofsgruppen: «This Land is Home to Me» (Dieses Land ist meine Heimat), eine massive Anklage gegen die Ausbeutung der Appalachenregion (1975), und «Strangers and Guests» (Fremdlinge und Gäste), ein dramatischer Aufruf der Bischöfe des Mittelwestens zu Veränderungen in der Landwirtschafts- und Bodenpolitik in diesem Landesteil (1980).

Die nationale Bischofskonferenz NCCB hat sich verpflichtet, in den nächsten Jahren *zwei weitere große Hirtenschreiben* vorzubereiten, die mit Sicherheit beträchtliche öffentliche Aufmerksamkeit und Kontroversen hervorrufen werden. Das eine befaßt sich mit der *US-Wirtschaft* und das andere mit dem Status der *Frauen in Gesellschaft und Kirche*. Bei der Ankündigung beider Schreiben hat die NCCB zu erkennen gegeben, daß sie wiederum das bei der Erarbeitung des Hirtenbriefes zum Frieden praktizierte Vorgehen befolgen wolle. Es sollen Hearings stattfinden, Entwürfe herumgehen und Meinungen aus verschiedensten Quellen eingeholt werden.

Die Konsultation ist ein Weg, den «sensus fidelium», den Geist, wie er sich unter den Gläubigen regt, aufzuspüren. Mit ihr wird anerkannt, daß authentische und relevante Lehräußerungen über wichtige Themen von Religion und Gesellschaft nicht erwartet werden können, wenn diejenigen, die diese Lehräußerungen entwerfen, nicht auf andere hören. Die Erfahrung mit der Konsultation bei der Vorbereitung des US-Hirtenbriefes zum Frieden stellt deshalb eine Herausforderung dar nicht nur im Hinblick auf die kommenden Schreiben der US-Bischöfe, sondern auch auf Dokumente, die anderswo von hierarchischen Instanzen oder auch vom Vatikan vorbereitet werden. Eine solche Praxis würde nicht ohne tiefgreifende Folgen für künftige ekklesiologische Entwürfe sein.

Autorität durch Kompetenz

Mit welcher Autorität lehren die Bischöfe? Mit dieser Frage berühren wir einen zweiten wichtigen Aspekt kirchlicher Praxis, der mit dem US-Hirtenschreiben gegeben ist. Die Lehre der Bischöfe über die ethischen Probleme von Krieg und Frieden und besonders über die Sittlichkeit der Anwendung von Atomwaffen hat sicherlich eine gewisse Autorität. Doch wo liegt die Quelle dieser Autorität, und welchen Grad von Autorität kann man ihr zusprechen?

Neben der Tatsache, daß Bischöfe die Autoren dieses Dokumentes sind, scheint ein wichtiger Grund für die Autorität und das unleugbare «Gewicht» des Hirtenbriefes der Konsultationsprozeß selber zu sein, der sein Entstehen begleitete. Ein dergestalt sorgfältig erarbeitetes Dokument mit so breit abgestützter Eingabe und Überprüfung muß einfach ernst genommen werden. Ja, dies scheint sogar in Kreisen außerhalb der römisch-katholischen Kirche der Fall gewesen zu sein. Die weltliche Presse hat, ob im Einverständnis mit den Schlußfolgerungen oder nicht, dem Dokument bemerkenswerte Beachtung geschenkt und versucht, sich mit seiner Argumentation auseinanderzusetzen. Andere Kirchen und Gruppen wie der *National Council of Churches* (der nationale Kirchenrat) haben auf beste ökumenische Weise die Aussagen des Briefes als «autoritativ» akzeptiert – man solle sie hören und befolgen – ohne damit den Eindruck zu erwecken, sie würden die «Autorität» der römisch-katholischen Kirche als solche anerkennen.

Unter den Katholiken hat es bezüglich der Autorität des Hirtenbriefes sehr unterschiedliche Reaktionen gegeben. In einer Untersuchung zu diesem Thema erwähnt der Moraltheologe *Edward Vacek SJ* drei Gruppen:

- jene, die in dem Schreiben ein neues Leitungsmodell in der Kirche verwirklicht sehen; demütig und dialogisch im Stil;
- jene, die protestieren, daß ein solches Dokument überhaupt herausgegeben worden ist, da die Rolle der Bischöfe nur darin bestehe, die Laien an die Grundwerte zu erinnern, sie es ihnen aber zu überlassen hätten, spezifische Urteile selber zu fällen;
- jene, die enttäuscht sind, daß das Schreiben nicht in jenem Autoritätsstil spricht, wie er sich zum Beispiel in der Enzyklika «*Humanae Vitae*» findet, wo mit den Prinzipien auch gleich die Anwendung verkündet und zu gehelligem, loyalen Gehorsam aufgerufen wird.⁴

Für die zwei letzten Gruppen fehlt es dem Hirtenbrief somit an einer Autorität im traditionellen Sinn. Für die erste Gruppe ist das Wichtige am Hirtenbrief gerade das neue Autoritätsverständnis, das er entwickelt. Entscheidend daran ist, daß er als Lehrdokument selber eine Pädagogik enthält, die es anderen ermöglicht, ihm zu folgen. Vacek kommentiert: «Seine pädagogische Methode besteht darin, andere einzuladen, an der Wahrheitssuche teilzunehmen.»⁵ Ich glaube, daß diese Einladung aus zwei voneinander abhängigen Gründen glaubwürdig ist.

► Erstens macht der Brief in seinem ersten Abschnitt eine wichtige Unterscheidung zwischen allgemeingültigen moralischen Grundsätzen und offizieller Lehre der Kirche einerseits und der Anwendung moralischer Grundsätze auf bestimmte Fälle, sogenannte «Klugheitsurteile», andererseits. In dem Dokument gibt es nur wenige allgemein bindende moralische Grundsätze (z. B. der Schutz von Nicht-Kombattanten und das Prinzip der Verhältnismäßigkeit); die Klugheitsurteile über bestimmte Fragen (z. B. die Behandlung des «Ersteinsatzes») sind hingegen zahlreich. Die Bischöfe betonen, daß die Klugheitsurteile «auf bestimmten Bedingungen beruhen – Bedingungen, die sich ändern können oder die von Menschen guten Willens unterschiedlich interpretiert werden können ...»⁶ Als gute Pädagogen rufen die Bischöfe zu einer gründlichen Prüfung der Argumente und der Evidenz des Briefes auf: die Leser sollen soweit kommen, daß sie ihre eigenen persönlichen Urteile und Antworten zur Sprache bringen können.

► Zweitens: Der Brief anerkennt eine pluralistische Methode; so werden z. B. sowohl die pazifistische Option als auch die Lehre vom gerechten Krieg als legitime christliche Antworten akzeptiert. Abweichenden Ansichten wird respektvolle Beachtung geschenkt, wenn die Bischöfe etwa zugeben, daß in ihren

⁴ Edward Vacek, «Authority and the Peace Pastoral», in: *America*, 22. 10. 1983, Bd. 149, S. 225.

⁵ Ebd., S. 227.

⁶ «The Challenge of Peace», Nr. 9 (In den bisherigen deutschen Ausgaben des Hirtenbriefes fehlt eine fortlaufende Numerierung der Abschnitte, und die Übersetzung ist nicht an allen Stellen überzeugend, weshalb wir uns in unseren Zitaten am Originaltext orientiert haben. Red.).

eigenen Reihen und unter den Katholiken in den USA viele Stimmen laut werden, die die moralische Angemessenheit der Abschreckungsstrategie in Frage stellen: «Wir anerkennen, daß die Argumentation gegen die Abschreckung sowohl sauber durchdacht als auch von einer religiösen Sensibilität inspiriert ist, die ihr ihre Überzeugungskraft verleiht.»⁷ Darüber hinaus wird durch das ganze Dokument hindurch wiederholt zu öffentlicher Debatte und Dialog ermuntert, damit so die Fragen tiefer geprüft und die Argumentation weitergeführt werden kann.

Wenn ein bedeutendes Gremium von Kirchenführern sich auf diese Weise mit ernststen Fragen der Morallehre beschäftigt, dann muß das wichtige ekklesiologische Implikationen für die Zukunft haben.

Charles Curran, Moraltheologe an der Catholic University of America, bemerkt dazu: «Der Hirtenbrief anerkennt, daß in der römisch-katholischen Kirche unterschiedliche Meinungen über komplexe, spezifische Fragen möglich sind, und dies wird wahrscheinlich nicht ohne Rückwirkung auf andere Bereiche der Morallehre und des kirchlichen Lebens bleiben.»⁸

Oppositionshaltung gegen Regierungspolitik

Ein dritter Impuls des Hirtenbriefs für ein erneuertes Kirchenverständnis ist die veränderte Stellung, welche die römisch-katholische Hierarchie in der politischen Öffentlichkeit der USA einnimmt. Ich vermute, daß überhaupt nur sehr wenige Beobachter kirchlicher Ereignisse in den Vereinigten Staaten vor zehn Jahren vorausgesagt hätten, daß die Bischofskonferenz jemals in erklärter Opposition zu Kernfragen der US-Innen- und Außenpolitik stehen würde. Doch gerade dies ist heute überraschenderweise der Fall.

Als Ronald Reagan gewählt wurde, erwarteten die meisten katholischen Bischöfe aufgrund etlicher gegenseitiger Interessen ein gutes, wenn nicht herzliches Verhältnis mit seiner Administration. Reagan hatte den kirchlichen Privatschulen Unterstützung seitens des Bundes zugesagt und eine Verfassungsänderung in Aussicht gestellt, aufgrund derer Abtreibungen verboten sein sollten. Doch im Verlauf seines ersten Amtsjahres erfuhr Reagan sowohl von der NCCB als auch von einzelnen Bischöfen Kritik in drei Schlüsselgebieten seiner Politik. Sie mißbilligten die Auswirkungen seiner Haushaltskürzungen auf die Armen, seine Zentralamerikapolitik und die Rüstungsausgaben.

Nicht nur der gut lancierte Hirtenbrief der NCCB, auch Erklärungen einzelner Bischöfe trugen dazu bei, daß der Konfrontation der katholischen Hierarchie mit der Reagan-Administration in Fragen der Militärpolitik sehr viel Beachtung geschenkt wurde. Mehrere hohe Regierungsbeamte bis hin zu Verteidigungsminister *Caspar Weinberger* gaben vor dem Bernardin-Komitee Stellungnahmen ab. Ihr Standpunkt wurde höflich angehört, setzte sich jedoch nicht durch. Einer der prominenten Katholiken im Weißen Haus, der Sicherheitsberater *William Clark*, schrieb nach dem Erscheinen des zweiten Entwurfes einen scharfen Brief an die Bischöfe, worin er die offizielle Regierungshaltung klarstellte. Das Weiße Haus sandte auch General *Vernon Walters* als Sondergesandten zu Papst Johannes Paul II., um die Ansichten der US-Regierung darzulegen.

Kardinal Bernardin hat wiederholt betont, daß sein Komitee den Standpunkt der Regierung aufmerksam angehört habe und deren Argumente zur Rechtfertigung der gegenwärtigen US-Verteidigungspolitik sorgfältig abgewogen worden seien. In seiner jüngsten Rede in Löwen erklärte Bernardin: «Die von der Regierung vorgebrachten Argumente haben wir sorgfältig geprüft. Aber wir waren weder überrascht, daß sie an dem Hirtenbrief Kritik bezüglich seiner Stellungnahmen zur US-Politik

anmeldeten, noch vermochten sie uns zu überzeugen, daß wir die Grundrichtung unserer ethischen Untersuchung ändern sollten.»⁹ Diese Unabhängigkeit (wir könnten fast sagen, diese Fähigkeit, gegen Druck von oben Widerstand zu leisten) ist charakteristisch für eine neue Reife der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten. Die Katholiken sind nicht mehr vorwiegend eine Kirche von Einwanderern, die Aufnahme in die Gesellschaft suchen; die Katholiken und vor allem ihre Leitung können heute offener eine Oppositionshaltung zur Regierungspolitik einnehmen und sich trotzdem als Patrioten fühlen.

Im vergangenen Dezember sprach Kardinal *Agostino Casaroli*, der vaticanische Staatssekretär, an der University of San Francisco in Kalifornien über die Friedensbemühungen des Heiligen Stuhls. Er skizzierte drei Dimensionen: Vermittlung ethischer Grundsätze über Krieg und Frieden; Beeinflussung der öffentlichen Meinung der Katholiken und anderer Glieder in der Gesellschaft; direkte Aktion, die sich an die Adresse der Entscheidungsträger richtet. Alle drei Dimensionen finden sich auch im US-Hirtenbrief.

Aufgrund ihres Standpunktes stehen die Bischöfe in deutlicher Opposition zur derzeitigen Regierung. Obwohl zwischen den USA und dem Heiligen Stuhl die diplomatischen Beziehungen auf spektakuläre Weise wiederhergestellt wurden – eine Geste, die von manchen Beobachtern als ein Weg «über die Köpfe der NCCB hinweg direkt zum Papst» interpretiert wird –, sind die Beziehungen zwischen den Bischöfen und dem Weißen Haus ausgesprochen kühl. Präsident Reagan richtet sich mit seiner betont religiösen Rhetorik und Ausstrahlung (er setzte sich beispielsweise für die Wiedereinführung von Gebeten in den öffentlichen Schulen ein) mehr an die sehr konservativen und fundamentalistischen Gruppierungen, wie «Jerry Falwell's Moral Majority», und nicht so sehr an die wichtigen protestantischen Kreise oder die Führung der römisch-katholischen Kirche. Die Gegensätze zur Regierung werden wohl in nächster Zukunft noch augenfälliger werden, wenn die volle Tragweite eines Aufrufs für «eine folgerichtige Ethik des Lebens» («a consistent ethic of life») deutlich wird. Dieser Aufruf war Gegenstand einer vielbeachteten Rede, die Kardinal Bernardin im Dezember letzten Jahres an der Fordham University in New York gehalten hat. Der Kardinal verwies auf die Verbindung, die der Hirtenbrief zwischen den Fragen des Nuklearkriegs und der Abtreibung herstellte, und betonte, dies sei Teil eines umfassenderen Moralkonzepts für Gesellschaft und Politik. Soll es konsistent sein, so muß dieses Konzept eine Prüfung der Beziehung zwischen den Fragen von «Recht auf Leben» und «Lebensqualität» beinhalten. Bernardin führte dies anhand einer Reihe gesellschaftlicher und politischer Aufgaben aus: die Sorge um die alten Leute und die Jugend, um die Hungrigen und Obdachlosen, die Immigranten ohne Dokumente und die Arbeitslosen.¹⁰ Er betonte auch, daß die Frage, wie wir den Krieg

⁹ Bernardin, a.a.O., S. 606.

¹⁰ Kardinal Joseph Bernardin, Rede an der Fordham-University in New York am 6. 12. 1983; abgedruckt in: *Origins*, 29. 12. 1983, Bd. 13, S. 493.

Exerzitien

für Priester, Männer und Frauen im kirchlichen Dienst.

Mo. 6. August (18.30 Uhr) bis Di. 14. August (9.00 Uhr)
Auf der Suche nach Jesus Christus.

Mo. 3. Sept. (18.30 Uhr) bis Sa. 8. Sept. (9.00 Uhr)
«Sende aus deinen Geist».

Gestaltung: Jeden Tag ein Impuls-Referat, Zeit für persönliche Stille, Begegnung mit Jesus Christus im Schweigen und in der gemeinsamen Eucharistiefeier, begleitendes Glaubensgespräch mit dem Leiter.

Leitung: P. Hubert Holzer SJ, Bern.

Nähere Auskunft und Anmeldung:
Bildungshaus Bad Schönbrunn, CH-6311 Edlibach/Zug
Tel. (042) 52 16 44

⁷ Ebd., Nr. 198.

⁸ Charles E. Curran, «The Moral Theology of the Bishops' Pastoral», in: Philip J. Murnion (Hrsg.), *Catholics and Nuclear War*, New York (Crossroads) 1983, S. 55.

verhüten, verbunden ist mit der anderen Frage, wie wir in einer vielfältig vernetzten Welt den Frieden schaffen:

«Diese Verbindung hat die Bischöfe veranlaßt, nicht nur gegen den Rüstungswettlauf Stellung zu beziehen, sondern sich auch gegen die Richtung der US-Zentralerikapolitik zu wenden, insofern sie sich vornehmlich auf Drohung und Anwendung von Gewalt stützt, sich immer weniger um die Menschenrechte in El Salvador kümmert und die Gelegenheit zu diplomatischen Lösungen der Konflikte in Zentralamerika verpaßt.»¹¹

Für Erklärungen dieser Art ernten die US-Bischöfe in einigen Kreisen Beifall, in anderen jedoch Schelte. Diese wird sicherlich zunehmen, sobald die NCCB mit ihrem Hirtenbrief zur US-Wirtschaft vorankommt. Bleibt er päpstlichen Äußerungen zu dieser Frage treu (was gewiß erwartet werden kann), wird diese kommende Erklärung der Bischöfe zum Thema der Wirtschaftspolitik zu noch mehr Konfrontation mit der gegenwärtigen Regierung führen. Schon allein diese Möglichkeit weckte in einigen konservativen Geschäftskreisen Hohn; so ließ sich z. B. die Zeitschrift *Fortune* kürzlich in einem Leitartikel aus: «In-dem sie weiterhin nach dem Grundsatz handeln, Gott habe sie als Sozialpartner gewollt, agieren die Bischöfe einmal mehr auf der weltlichen Bühne, und einmal mehr sind sie dabei, Verwirrung zu stiften.»¹² *Peter J. Henriot, Washington*

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Karl Weber.

¹¹ Ebd.

¹² *Fortune*, 2. 12. 1983.

Wege im Labyrinth

Von September 1960 bis Juni 1962 erschien in der Bundesrepublik Deutschland eine Zeitschrift mit dem Titel *labyrinth*, herausgegeben von *Werner von Trotz zu Solz* in Zusammenarbeit mit *Walter Warnach*, *Heinrich Böll* und *HAP Grieshaber*. Mitarbeiter an dieser Zeitschrift, die es nur auf ganze sechs Hefte, darunter eine Doppelnummer, brachte, waren unter anderem *Erich Przywara*, *Friedrich Heer*, *Georg D. Heidingsfelder*, *Reinhold Schneider* (mit posthum veröffentlichten Briefen); ich selber war auch mit einem Beitrag vertreten («Das Jahr 587 v. Chr.»).

Die Zeitschrift war aus Gesprächen und Begegnungen Gleichgesinnter erwachsen, die sich über Zustand und Entwicklung (Gesamt-)Deutschlands nach 1945 besorgte Gedanken machten; natürlich auch über die Nazizeit und ihre politischen, geistigen und religiösen Bedingungen, Ursachen und Hintergründe. Fast alle Mitarbeiter waren Christen, die sich jedoch mit den Einstellungen des Adenauer-CDU-Katholizismus und seiner amtskirchlichen Vertreter nicht identifizieren konnten; auch nicht mit dem neoliberalen, kapitalistischen «Wirtschaftswunder» der Nachkriegszeit und seinen Folgeerscheinungen; nicht mit der damals verfolgten Deutschland- und Ostpolitik; am allerwenigsten jedoch mit den Verdrängungen der Nazizeit, der Judenvernichtung und der gewaltigen Niederlage von 1945. Die Neutralisierung der Niederlage durch den Begriff «Zusammenbruch» wurde als solche durchschaut und abgelehnt. *labyrinth* war ein Versuch, im Anschluß an Leute wie *Reinhold Schneider*, an manche Auffassungen aus dem Widerstand gegen Hitler (zu dessen Opfern der Bruder des Herausgebers, Adam von Trotz zu Solz gehörte), aber auch an solche Größen wie *Heinrich von Kleist*, *Karl Marx*, *Friedrich Nietzsche* und den Franzosen *Charles Péguy* eine christlich fundierte Zeit- und Gesellschaftskritik zu erarbeiten, die sich bewußt der oberflächlichen und selbstgerechten Betrachtungsweise, wie sie damals in kirchlichen Kreisen üblich war, entgegenstellte: Selbstrechtfertigung und Selbsttäuschung; Weigerung, das wirkliche Ausmaß der Katastrophe, vor allem was ihre geistigen, kulturellen und geschichtlichen Dimensionen betraf, überhaupt zur Kenntnis zu nehmen; fast keine Selbstkritik von offizieller Seite, was das Versagen der Kirche, zumal gegenüber den Juden, anging; Blindheit gegenüber der zunehmenden Entchristli-

chung; das Unglaublichwerden der Kirchen durch ihre von keinerlei Skrupeln oder Bedenken gegenüber dem «Wirtschaftswunder» angefochtene Kooperation mit der entstehenden Wohlstandsgesellschaft; nicht zuletzt die kirchlichen Absegnungen der deutschen Wiederbewaffnung unter Adenauer, mit Einschluß der theologischen Rechtfertigung der Atom-bewaffnung. Kein Wunder, daß die Zeitschrift sich damals nicht halten konnte. Der deutsche Katholizismus hatte daran kein Interesse; die Intellektuellen befanden sich auf dem Weg der Auswanderung oder der Distanzierung gegenüber den Kirchen, zumal der katholischen, so daß eine radikale, in die Tiefe gehende christliche Selbstbesinnung kaum gefragt war. Aber auch die Zeit war für die in *labyrinth* geäußerten Gedanken und Fragestellungen noch nicht reif; denn hier gab es kaum ein Thema, das später, in der Zeit der Studentenrevolte und der unmittelbaren Nachkonzilsära, nicht aktuell geworden wäre, manches davon blieb es bis heute.

Damals (1960) schrieb *Walter Warnach* in einem Aufsatz *Chimären vor Schloß A ... haus oder Die verlorene Niederlage*:

«Es ist den Deutschen viel an dem Komfort eines guten Gewissens gelegen, und sie zögern keinen Augenblick, ihm vieles zu opfern, nur nicht ihr «gutes Recht!» Was den Deutschen ihr «gutes Recht» ist, läßt sich mit wenigen Worten nicht bestimmen. Die Deutschen sind von Natur aus alles andere als ein rechthaberisches Volk, sie zeigen im Gegenteil eine auffallende Beflissenheit, eigene Irrtümer und Unzulänglichkeiten an der fremden Wahrheit und Lebensfülle zu korrigieren. Nur in einer letzten, tiefsten Zone der Verbindlichkeit, dort, wo das deutsche Volk mit seinem Geschick für seine Geschichte einzustehen hat, behauptet es bis zu starrsinniger Vertrotzung seine Integrität. – Keine Enttäuschung, keine Verzweiflung am eigenen Volk darf uns blind dafür machen, daß dies Verlangen nach Integrität seine tiefen geschichtlichen Wurzeln hat» (S. 312–337; 323).

Es war *Werner von Trotz zu Solz*, dem sich die mythische Metapher des Labyrinths zur Charakteristik unserer gegenwärtigen deutschen Situation aufdrängte, und man empfand sie auch spontan als wahr und aussagekräftig (interessant ist vielleicht in diesem Zusammenhang, daß auch dem Roman *1984* von *G. Orwell* das Labyrinth-Motiv zugrundeliegt); sie gilt auch jetzt noch, wie ich meine.

«LABYRINTHE sind Erfindungen der Tyrannen ...

Wer den labyrinthischen Charakter des gegenwärtigen Zeitwesens nicht erkannt hat, soll wenigstens durch den Titel der Zeitschrift gewarnt sein.

So sehr jener Charakter den Zustand der Welt im umfassendsten Sinne bestimmt, soll doch in dieser Zeitschrift der Zugang zu ihm zunächst von unserem Lande aus gesucht werden.

Ist nicht aber Deutschland, wenn wir es nicht aus seiner brudermörderischen Satellitenrolle im Dienste sich tödlich befeindender Weltmächte verstehen und damit preisgeben wollen, allein noch der Kreuzungspunkt, die dialektische Grenze zwischen den beiden Hemisphären der Welt, das den Weltgegensätzen ausgelieferte Niemandsland, der aller Welt am radikalsten ausgesetzte Ort der Erde? Hier münden alle Irrwege und Mythen der Moderne nicht mehr in dem Schlund des unholden Minotaurus, der anarchischen Natur, sondern im Vakuum des Nihilismus» (*labyrinth*, Heft 1, September 1960, S. 1).

Man muß diesen bewußt angenommenen zeitgeschichtlichen Hintergrund sehen, um einen Zugang zum geistigen Standort *Walter Warnachs* und seiner sehr verschiedene Gebiete umfassenden Arbeiten zu finden, wie sie in dem von *Karl-Dieter Ulke* herausgegebenen Sammelband *Wege im Labyrinth* versammelt sind.¹ Da gibt es geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Essays mit zeitkritischer Zuspitzung, insbesondere die verschiedenen Beiträge *Warnachs* zur Zeitschrift *labyrinth*; Kulturkritik aus christlicher Sicht; da geht es um die «Ortsbestimmung des Dichters», im einzelnen um *George Bernanos*, *Eugen Gottlieb Winkler*, *Rilke* und das Christentum, *Simone Weil*, *Hugo von Hoffmannsthal*, *Konrad Weiß* – wer kennt heute noch all diese Namen, wer kennt die *Ceuvres*?

¹ *Walter Warnach*, *Wege im Labyrinth*. Schriften zur Zeit. Mit einem Vorwort von *Heinrich Böll*, herausgegeben von *Karl-Dieter Ulke*. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1982. 938 Seiten, DM 48,-.

Hoffnung und Not unserer Zeit

Warnach geht noch von der Überzeugung aus, daß christlicher Glaube auch den Mut haben müsse, die «moderne Welt» und ihre Verhältnisse kritisch zu befragen (vgl. den Essay *Der Sündenfall der modernen Welt. Christliche Freiheit und totalitärer Mythos*, S. 92-104). Dies geschieht aber nicht, und damit werden die Gedanken und Analysen Warnachs für jede Form von billiger Christentums- und Kirchenpropaganda mit entsprechender Vermarktung unbrauchbar, in pseudochristlicher Überheblichkeit gegenüber der Moderne, sondern im Wissen darum, daß gerade der Christ, der um die bedrohlichen Unheilsmächte und Gefahren ebenso wissen sollte wie um das Geschenk der Gnade und des Heils in Jesus Christus, sich mit dieser «modernen Welt» viel ehrlicher und entschiedener einlassen müßte, in einer echten, vorbehaltlosen Solidarität, um so durch das Miterleiden der gleichen Welt-Situation auch an ihrer möglichen Rettung mitzuwirken. Warnach hatte, lange vor *Gaudium et spes* (Vaticanum II) begriffen, daß Hoffnung und Not dieser Zeit auch Hoffnung und Not der Christen sind und sein müssen, und daß diese ihrer christlichen Berufung verlustig gehen, wenn sie meinen, sich von der «Zeit» und dem «Zeitgeist» einfach distanzieren zu können.

Warnach hatte begriffen, daß auch die Kirche heute nicht mehr von einem selbstsicheren Besitzstand von «Wahrheit» in ihrer Dogmatik und Moral ausgehen und so einer «ungläubigen Welt» gegenüber treten kann, weil sie im Laufe ihrer jahrhundertelangen Geschichte am Zustand dieser Welt mitgearbeitet hat und dabei auch zutiefst mitschuldig geworden ist. Gerade diese Anerkennung des Mitschuldigeins der Kirche am heutigen Zustand der Welt ist eine der entscheidenden Voraussetzungen, wenn es gelingen soll, das Heil des Evangeliums glaubhaft zu bezeugen und zur Wirkung zu bringen. Die Kirche kann deshalb auch der Welt nur dann wirklich helfen, wenn sie von dieser ihrer Mitschuld ausgeht und auf jede Form von Besserwisserei und Überheblichkeit, auch in ihrer offiziellen Glaubensverkündigung, verzichtet. Selbstverständlich ist auch das «Lehramt» in diese Mitschuld einzubeziehen; in dieser Kirche haben alle das «Gott sei uns Sündern gnädig» mitzusprechen. Dann wird allerdings auch klar, wie man dies bei Warnach sehen kann, daß eine solche christlich-kritische Position gerade dann überzeugt, wenn die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens rückhaltlos zur Sprache kommen. Bloße Anpassung in pastoraler Absicht reicht da nicht; sie kommt sowohl zu kurz als auch zu spät. Von daher kommt Warnach zu der folgenden Charakteristik der Moderne:

«Die Hybris des Menschen der Neuzeit ist eine Freiheitshybris, und wenn im vorhergehenden sichtbar geworden ist, wie die Hybris ihr Gegenteil, den Kleinmut, unmittelbar im Gefolge hat, ja die dialektische Verspannung der beiden Verhaltensweisen so fest ist, daß beide nur noch Momente ein und derselben Erfahrung zu sein scheinen, dann drängt sich der Gedanke auf, dieses Zugleich und Ineinander von Hochmut und Kleinmut könne seine Wurzel in der Natur der Freiheit haben, die hier vom Menschen angemaßt wird, in ihrer unaufhebbaren Zwieschlächtigkeit. Denn Freiheit ist einerseits von der Seinsfülle jener Mitte her Teilgabe an dem Ermöglichungsraum von Sein, in dem eines jeden Bestimmung erwirkt oder verfehlt werden kann, sie ist andererseits und komplementär dazu die Fähigkeit eines jeden, sich selbst zu ergreifen und bis zu dämonischer Vertrotzung sich in sich selbst zusammenzuziehen oder aber sich im Seinsvertrauen offenzuhalten für die eigene Möglichkeit, die jedem in seiner Bestimmung verbürgt ist.» (*Die Hybris des Menschen*, S. 105-163; 117f.)

Warnach bestimmt das Freiheitsproblem in der Moderne so, daß Freiheit als Hybris «in Abkehr von der jeweiligen Bestimmung sich in unbedingter Selbstbehauptung des Freiheitsraumes bemächtigt, der nur gnadenhaft gewährt werden kann, und in das richtungslose Spiel von Möglichkeiten gerät, die dieser Mensch in seiner Verblendung sich als die je seinen zu eigen machen zu können wähnt, während er die ihm zugeordnete Möglichkeit: seine einmalige Bestimmung, gedankenlos preisgegeben hat. Von dieser Freiheitserfahrung her gesehen, ist der

Umschlag vom Hochgefühl unbegrenzter Möglichkeiten in kleinmütiges Verzagen vor eben dieser Unendlichkeit der Möglichkeiten, deren keine je die seine werden kann, weil eben die in der eigenen Bestimmung verbürgte wahre Möglichkeit ausgeschlossen wird, nur allzu verständlich» (S. 118).

Die Verdrängung des Schmerzes

Wieder aufgenommen ist auch die Buchveröffentlichung *Die Welt des Schmerzes* aus dem Jahre 1952 (S. 164-310), die Warnach selbst als ein «schutzloses Buch» bezeichnet hat:

«Wir leben in einer Zeit, wo man vielleicht nur noch schutzlose Bücher schreiben wird wie dieses. Ich sage, schutzlos, nicht wehrlos. Ich dachte gering vom Wort, wenn ich glaubte, es sei wehrlos. Es ist nackt wie ein Schwert, und nicht jeder kann es führen» (S. 164).

Diese Publikation gehört m. E. zu den wahrhaft prophetischen Zeitanalysen und Diagnosen, prophetisch deshalb, weil sie einen entscheidenden Punkt der verborgenen Antriebskräfte dieser Zeit und ihrer politischen, sozialen und technologischen Bestrebungen, nicht zuletzt auf dem Gebiet der modernen Medizin, aufdeckt und in seinen problematischen Konsequenzen beleuchtet, das Bestreben nämlich, den «Schmerz» möglichst abzuschaffen. Einst gab es eine Zeit, wo in jedem Schmerz zugleich ein Leid war; heute ist der Schmerz ein bloßes Negativum, eine Abstraktion geworden. Die Verdrängung des Schmerzes gibt Warnach das Stichwort und den roten Faden, um die tieferen Versehrungen der modernen Gesellschaft aufzuzeigen.

«Wird man verstehen, wenn ich sage: Diese Zukunftslandschaft ist eine Landschaft des Schmerzes, die Kristallisation des Schmerzes, aus dem das fühlende Leben gewichen ist? Wir rühmen uns der Fähigkeit, von unserem Schmerz zu abstrahieren, und sehen in der Distanz, die wir zu ihm einzuhalten vermögen, die Voraussetzung für ein herrschaftliches Verhalten in jedweder Lage, in die uns die künftige Entwicklung noch führen mag. Der Ehrgeiz, den Schmerz unter sich zu fühlen wie ein bewältigtes Tier, ist alt, so alt wie die Erlösungsreligionen, die esoterischen und exoterischen Praktiken der Selbstbefreiung. (Auch das Christentum wird jeder zu diesen Versuchen zählen, solange er nicht erkennt, daß es nicht die Erlösung vom Schmerz will, sondern die Erlösung durch den Schmerz und in dem Schmerz.)

Das Neue der modernen Askese ist nicht so sehr das je nachdem unbekümmerte oder verzweifelt hochgespannte Pathos der Weitereroberung, in deren Dienst sie gestellt wird, sondern die Art, wie sie die Substanz des Schmerzes selbst ergreift und verwandelt. Am Ende dieses Verwandlungsprozesses ist der Schmerz ein bloßes Negativum, genau so abstrakt wie der Leib, der ihn erleidet» (S. 172f.).

Warnach versteht den Schmerz als ein Phänomen, das mit dem Menschsein notwendig verbunden ist und das notwendig auf die philosophische und theologische Frage nach dem Wesen und der Existenz des Menschen führt. Was haben Schmerz und Freiheit miteinander zu tun? So lautet eine entscheidende Frage. «Endet die Freiheit nicht gewöhnlich, wo der Schmerz unausweichlich wird? Wie aber, wenn der Schmerz, von dem hier die Rede ist, sich als der Schmerz der Freiheit offenbarte, wenn die Schärfe des Schmerzes das genaue Maß des Freiheitsverlustes angäbe, zu dem sich unsere Welt von Mal zu Mal, von Versuchung zu Versuchung bereitgefunden hat?» (S. 199f.). Für Warnach ist es gerade der Anspruch des modernen Menschen auf die absolute Freiheit ohne Gott, ohne Sünde und Erlösung, die den Menschen in unlösbare Weltkonflikte stürzt und ihm unerträgliche Lasten aufbürdet, die den Schmerz verschärfen, ohne ihn wirklich verarbeiten, austragen zu können. Warnach zeigt auf, welche Veränderungen dies beim Menschen bewirkt, wie die übergroße Last dieser Freiheit zu einer abstrakten Ordnung führt, wie an die Stelle des Gewissens beim Menschen die Furcht tritt. Auch diese, zunächst überraschende Einsicht wird formuliert:

«Die kapitalistische Wirtschaftsordnung ist nichts anderes als der bewußt oder unbewußt blasphemische Versuch, den Schmerz in den Dienst zu nehmen und sich zum Vollstrecker des Fluchs der Erde aufzuwerfen. Mag der Frühindustrialismus auch in allem, was Ausbau und Vervollkommnung seiner Herrschaftsmittel betraf, progressiv-

stisch, also hoffend gestimmt gewesen sein, das Seelenklima, in dem er lebte und das er um sich verbreitete, gehört zu den düstersten, unheilswangersten, die die Geschichte kennt. Was sich hier ereignete, war wirklich und wörtlich die Wiederkehr des Alten Bundes, aber dieses Mal ohne die Verheißung der Erlösung. Jede Erlösung war ausgeschlossen und von vornherein unwirksam gemacht dadurch, daß man die allumfassende Heilshoffnung des Christentums auf die schmale Gruppe derer beschränkte, die den wirtschaftlichen Erfolg auf ihrer Seite hatten» (S. 281).

Man ist versucht, immer neue geschichtliche formulierte Zitate vorzuführen und andererseits auch verwundert, daß man dieses Buch, das bald nach dem Krieg erschienen ist, noch nicht kannte, dessen Analysen unsere heutige Wirklichkeit so hundertprozentig genau treffen. Da geht es um eine neue Philosophie des Leibes; um die Zusammenhänge zwischen Individuum und Gesellschaft; um den Versuch, das (Un-)Wesen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, des Marxismus und des Kapitalismus aus dem Glauben heraus kritisch zu sehen und zu verstehen. Wo hat es das bei uns nach dem Krieg in solch erhellender und eindringlicher Weise gegeben? Nur in Frankreich wurden solche

Versuche unternommen, etwa im *Renouveau catholique* eines Charles Péguy, Léon Bloy und George Bernanos, und von den bedeutenden Theologen nach dem Zweiten Weltkrieg. Kein Zweifel, daß Warnach, als Romanist und Sohn einer französischen Mutter von diesen französischen Fragestellungen, die nach dem Krieg auch manchen Deutschen aus seiner Selbstzufriedenheit aufgeschreckt haben, stark beeinflusst ist. Aber er hat diese Fragestellungen gründlich verarbeitet und im Hinblick auf die besondere deutsche Nachkriegssituation neu durchdacht.

Man möchte diesem Buch zahlreiche Leser wünschen, nachdenkliche Leser vor allem, denen es um grundlegende Fragen des Menschseins heute geht. Nicht nur theologisch und philosophisch Interessierte, auch Psychologen, Psychotherapeuten und Mediziner sollten sich damit beschäftigen. Freilich muß man sich Zeit lassen und auf ungewohnte Gedanken eingehen, die in die Tiefe, aber auch ins Weite führen; die zuweilen schmerzen, aber auch einen Trost bereiten, wie ihn nur der angenommene und durchlittene Schmerz gewährt.

Josef Blank, Saarbrücken

Potential für gesellschaftliche Veränderung?

Aufgaben der KAB als Sozialbewegung heute*

Unsere gegenwärtige weltpolitische und gesellschaftliche Lage unterscheidet sich dadurch qualitativ von früheren Epochen, daß der Weg in die Zukunft der Menschheit nicht harmonisch und ohne tiefgreifende Veränderungen aus der jetzigen Situation weiterentwickelt werden kann, daß wir also nicht einfach im Übergang von einer spätkapitalistisch genannten Epoche zur nächsten stehen, wobei ein neues Menschentum und neue Gesellschaften ohne große Erschütterungen aus den alten hervorgehen. Wir befinden uns vielmehr in einer *Umbruchsituation*, in der niemand weiß, ob es eine Zukunft der Menschheit geben wird, wie sie entsteht und wie der «neue Mensch» und die neue Gesellschaft in ihr aussieht.

Für diese Einschätzung der Gegenwart gibt es hauptsächlich zwei Gründe. *Zum einen* die krisenhafte Zuspitzung von Gefahren, die alles Leben – sozusagen mit einem Schlag und von einem Augenblick zum nächsten – vernichten können. Mit solchen katastrophischen Ankündigungen werden wir alltäglich überhäuft, und es besteht bereits die zusätzliche Gefahr, daß wir ihnen gegenüber taub werden. Die Sorge um die Erhaltung des Friedens und die Verschärfung des Nord-Süd-Konflikts verlangen von uns die Stärkung aller Friedensinitiativen und die Unterstützung all jener Bewegungen in der Dritten Welt, die sich um die Befreiung der Völker von politischer Despotie, militärischer Unterdrückung und wirtschaftlicher Ausbeutung bemühen. *Zum andern* gibt es die eigentümliche Gefahr, die darin besteht, daß wir unverändert so weitermachen wie bisher. Das ist gewiß für viele nicht unmittelbar einsichtig und scheint so gänzlich der gesellschaftlich verbreiteten und privat praktizierten Lebenseinstellung zu widersprechen, mit der wir in unserem Alltag die doch ständig noch neu produzierten ökonomischen und geistigen Lebensreserven verbrauchen und die Zukunft so gern gelassen auf uns zukommen lassen möchten. Und dennoch ertappen auch wir uns – wenigstens für Augenblicke – immer wieder dabei, daß wir vom inneren Zerfall unseres sozialen Lebens und den Grenzen der wirtschaftlichen Möglichkeiten unserer Gesellschaft irritiert sind und besorgt an das Leben der kommenden Generationen und an die ihnen verbleibenden ökologischen, ökonomischen und geistigen Lebensbedingungen denken. Dieses zwiespältige Lebensgefühl ist keineswegs angesonnen oder eingeredet; es zeigt vielmehr, daß die sogenannten äußeren Lebensbedingungen nie rein äußerlich bleiben, sondern zu geistigen Haltungen und praktizierten Lebens-

* Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrages, den der Verfasser auf einem Bezirkstag der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) in Mönchengladbach gehalten hat.

prioritäten werden, und daß da, wo ökonomische Verhältnisse in die Krise geraten, diese auch die seelischen Grundlagen unseres Lebens angreifen.

Die Fehlentwicklungen, die – neben den unbestreitbaren Erfolgen – mit dem wissenschaftlichen Fortschritt und dem wirtschaftlichen Wachstum der letzten zweihundert Jahre verbunden waren und mit deren Folgen wir es heute zu tun haben, sehe ich vornehmlich in zwei Punkten:

▷ in der offenbar irrigen Meinung, Wissenschaft und Wirtschaft ließen sich in jedem Fall zum Vorteil der Menschen nutzen und unter der Herrschaft des Menschen halten. Dagegen müssen wir erleben, daß wissenschaftliche Erkenntnisse zur Bedrohung der Menschheit werden können bis hin zur Manipulation seiner Erbanlagen und zur totalen Überwachung der Persönlichkeit; daß neue Technologien bis zur Verdrängung des Menschen aus weiten Bereichen der aktiven und selbstverantworteten Lebensgestaltung führen; daß wirtschaftliche Macht als Macht über Menschen und zu ihrer Ausbeutung mißbraucht wird usw.

▷ in der Orientierung des gesamten gesellschaftlichen und persönlichen Lebens an wissenschaftlichem Fortschritt und wirtschaftlichem Wachstum. Es handelt sich hier eben nicht um Sachbereiche, die prinzipiell begrenzt sind und neben denen andere Bereiche des menschlichen Lebens (Kultur und Politik, Moral und Religion, Kunst und Recht) entsprechend eigenen Maßstäben und Normen existieren können. Insbesondere das Wirtschaftsleben hat eine Dynamik und einen Hang zur Totalität entwickelt, die es längst zum heimlichen Regulator und zur unbefragten Grundlage menschlichen Lebens überhaupt gemacht haben.

Anthropologische Revolution

Wie sollen beispielsweise Kinder Freude am Spiel, Zuneigung und Dankbarkeit lernen, wenn sie bereits in der Schule auf Leistung und Erfolg ausgerichtet werden und erfahren müssen, daß spielerischer Umgang miteinander; Zuneigung und Dankbarkeit sie daran nur hindern? Wie sollen Jugendliche ein Arbeitsethos entwickeln, wenn ihnen einerseits Arbeitsmöglichkeiten vorenthalten werden und andererseits von allen Seiten Konsumverhalten eingepflegt wird? Wie soll in den Familien Treue, Liebe und Gemeinschaftssinn geübt werden, wenn diese Tugenden außerhalb der Familie durch Karrieredenken, das sprichwörtlich über Leichen geht, Konkurrenzkampf, der andere wirtschaftlich zu vernichten trachtet, und Wortbruch, der

in der Politik längst gesellschaftsfähig geworden ist, zerstört werden? Und dann verlangt man noch von der ohnehin auch innerlich geschwächten Familie, daß sie zu einer tragenden Säule der Gesellschaft wird! Die Beispiele reichen aus, auf dies hinzuweisen: Gerade wenn wir die Entwicklung wie bisher weiterreiben, zerstören wir damit die Grundlagen eben der Gesellschaft, die wir schaffen wollen, wenn diese auf mehr Humanität, mehr Lebensqualität und mehr Gerechtigkeit zielen soll.

Wenn diese Zustandsbeschreibung im großen und ganzen zutrifft, dann kann die geforderte Neuorientierung nicht in erster Linie durch politische und organisatorische Maßnahmen erreicht werden, sondern bedarf neuer Einstellungen, veränderter Lebensprioritäten, ja einer neuen Praxis aller Mitglieder der Gesellschaft. Es geht dann nicht mehr nur darum, diese oder jene sozialpolitische Maßnahme durchzusetzen oder ordnungspolitische Entscheidung zu treffen, sondern um das, was J. B. Metz eine «anthropologische Revolution» genannt hat: um eine Befreiung von unserem Wohlstand und unserem Konsum, von der unveränderten Praxis unserer Wünsche und unserer Apathie.¹

Nun ist eines gewiß: Keiner kehrt allein um; keiner ändert sein Leben, solange er den Eindruck hat, alle anderen machen so weiter wie bisher und er sei am Ende allein der «Dumme», der auf vieles verzichtet, was sich andere nach wie vor gönnen. Wenn deshalb Veränderungen dieses Ausmaßes anstehen, so können sie nicht mehr durch Politiker, gesellschaftliche Eliten o. ä. gleichsam von oben in die Gesellschaft hineinorganisiert werden. Dann ist gemeinschaftliches Handeln an der Basis gefordert. Auf diese Situation muß sich auch die Kirche einstellen. Hier können – vielleicht – auch die kirchlichen Verbände eine neue, gesellschaftlich bedeutsame Funktion gewinnen.

Solidarische Gesellschaft statt Besitzindividualismus

Durch eine zu starke Betonung des Eigentumsdenkens hat die Entwicklung hierzulande zu der verbreiteten Haltung des Besitzindividualismus geführt, die heute durch wirtschaftliches Wachstum gar nicht mehr steigerungsfähig und gesellschaftspolitisch gefährlich ist. Es muß dabei von einer gesellschaftlichen Fehlentwicklung gesprochen werden, zu der auch die Kirche beigetragen hat. Denn so richtig es im 19. Jahrhundert war, gegenüber einer radikalen Bestreitung des Eigentumsrechts und angesichts der gesellschaftspolitischen Bedeutung des Eigentums diese «Institution» zu verteidigen, so hat dies die Kirche doch in eine unheilige Allianz mit dem Besitzbürgertum geführt. Zum einen wurde in der öffentlichen Diskussion die Unterscheidung zwischen Eigentumsrecht, der staatlich zu regelnden Eigentumsordnung und dem Privateigentum konkreter Personen überhaupt nicht nachvollzogen. Diese Unterscheidung ist aber für die kirchliche Eigentumslehre grundlegend, und tatsächlich hat die Kirche «nur» das Eigentumsrecht für unantastbar erklärt und keineswegs die bestehende Eigentumsordnung, geschweige denn das Privateigentum bestimmter Personen oder gesellschaftlicher Gruppen. So mußte aber der Eindruck entstehen, der auch im Synodendokument «Kirche und Arbeiterschaft» formuliert ist: die Kirche halte es mit den Mächtigen und Besitzenden und habe für die Arbeiter nur schöne Worte übrig (O. v. Nell-Breuning). Zum anderen hat die einseitige Betonung des Eigentumsgedankens ein gesellschaftliches Bewußtsein gestärkt, das in der Vermehrung des Privateigentums die gesellschaftspolitisch zentrale Aufgabe sah und sieht, das den gesellschaftlichen Wert der Person an seinen Vermögensverhältnissen mißt und die Lebensprioritäten nach dem Maßstab des Habens bestimmt. Folglich wird auch Solidarität nur in dem Maße praktiziert, wie sie dem Streben des einzelnen nach materiellen Gütern nicht im Wege steht. Statt also ein Strukturprinzip der Gesellschaft zu sein, ist Solidarität zu

einem «Reparaturbegriff des Individualismus»² verkommen. Auch hier stellt sich die Frage, wie lange Solidarität, die es im privaten Bereich durchaus noch gibt, weiter praktiziert werden kann, wenn sie gesellschaftlich immer mehr verhindert wird.

Nun muß diese Entwicklung sich besonders verhängnisvoll in einer Situation auswirken, in der die Grundlage gefährdet ist, auf der das Besitzstreben überhaupt erst befriedigt werden konnte: die Arbeit. Wenn selbst in einer Zeit wirtschaftlichen Massenwohlstands die Orientierung des Wirtschaftslebens an den Problemen der Arbeiter nur bedingt durchgesetzt werden konnte (Humanisierung der Arbeitswelt, Ausweitung der Mitbestimmung und des «Sozialnetzes»), so gilt erst recht in einer Zeit der Massenarbeitslosigkeit: Welche Reserven an Solidarität können noch angerufen werden, wenn die Wirtschaftsgesellschaft sich zunächst auf dem Leistungsstreben des einzelnen aufbaute (das durch sozialen Aufstieg belohnt wurde) und sich nun nur noch durch den Kampf aller gegen alle um Arbeitsplätze zu erhalten weiß? Gerade weil unsere Gesellschaft das Leistungsprinzip und die Selbstverwirklichung des Menschen durch Arbeit immer besonders betont hat, gefährden Massenarbeitslosigkeit und die Behandlung menschlicher Arbeit als austauschbare Ware weit mehr als materielle Einbußen die Würde des arbeitenden Menschen und seine gesellschaftliche Identität. Deshalb ist die Neuorientierung vom Besitzindividualismus zur solidarischen Gesellschaft jetzt, wo sie besonders notwendig ist, auch besonders schwierig.

Bei einer andauernden Krise der Arbeitsgesellschaft schwindet auch die Bereitschaft zur Anerkennung der Gesellschaftsordnung insgesamt. Die Polarisierung von gesellschaftlichen Gruppen (in das soziale Gefüge Integrierte – Aussteiger; Arbeiter – Arbeitslose; politische Parteien – Friedensbewegung und Bürgerinitiativen usw.) droht sich auszuweiten; eine Polarisierung von Gruppen also, die durch unterschiedliche, miteinander scheinbar nicht mehr vermittelbare politische Ziele geprägt sind und ihr Leben nach gegensätzlichen Wertorientierungen gestalten. Das verlangt die Stärkung all jener Kräfte, die auf die Rettung des gesellschaftlichen Gesamtsystems bedacht sind, weil sie seine besten Traditionen und sozialen Errungenschaften für bewahrenswert halten, und die gleichwohl vor grundlegenden Veränderungen der Gesellschaft nicht zurückschrecken. Wegen der Gefahren entstehen zurzeit neue Problemkonstellationen und personelle Koalitionen, die mit den bisherigen gesellschaftlichen Interessengruppen nicht mehr identisch sind und von ihnen nicht mehr abgedeckt werden. Hier können kirchliche Gemeinschaften eine Integrationsfunktion haben, die nichts mit der oberflächlichen Harmonisierung von tatsächlich bestehenden gesellschaftlichen Widersprüchen zu tun hat. Für eine katholische Arbeitnehmer-Bewegung heißt das: sie wird die Interessen der Arbeiterschaft nicht gegen andere Gruppen, sondern nur auf dem Weg über neue gesellschaftliche Koalitionen vertreten können. Das schließt Parteilichkeit für die Arbeiter und ihre Anliegen keineswegs aus, sondern ein. Eine katholische Sozialbewegung soll bestehende gesellschaftliche Konflikte nicht innerkirchlich abbilden, sondern zu überwinden suchen.

Einheit von religiöser und gesellschaftlicher Identität

Als zugleich kirchlicher wie gesellschafts- und sozialpolitisch orientierter Verband hat die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung in der Kirche die christliche Nachfolge als untrennbare Einheit von religiösem und gesellschaftlichem Engagement und in der Gesellschaft die Orientierung aller Tätigkeiten am Ziel «wahrer Menschlichkeit» zu bezeugen und einzuklagen. Sie leistet damit einen Beitrag sowohl zu einem glaubwürdigen christlichen Zeugnis in der Gesellschaft als auch zur praktischen Veränderung der Welt in eine Richtung, die der christlichen Auffassung vom Menschen und der Gesellschaft näherkommt; sie

¹ Vgl. J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* (Forum Politische Theologie Nr. 1). München–Mainz 1980, S. 61.

² Vgl. E.-W. Böckenförde, *Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit: Herder Korrespondenz 35* (1981) 342–348.

kann damit auch Träger einer innerkirchlichen Veränderung werden, die auf die Überwindung bürgerlicher Religion in eine Richtung zielt, die als basiskirchliche Erneuerung der Kirche bei uns bezeichnet wird.

Wenn Glaube kein Überbaugedanke zu den bestehenden Verhältnissen ist und sich nicht in sonntäglicher Frömmigkeit erschöpft, die unverbunden neben der Alltagspraxis steht, dann stellt sich doch die Frage, wie anders als in der Veränderung bestehender Verhältnisse und in der Prägung der Alltagswelt er wirksam werden sollte. Hier ist jedoch auf eine problematische Entwicklung hinzuweisen, von der auch die KAB betroffen ist. Durch die Gründung von Verbänden ist es in der Kirche zu einem oft beziehungslosen Nebeneinander von Pfarreien und Verbänden gekommen, indem die Gemeinden die religiöse Kompetenz und die Verbände die gesellschaftspolitische Verantwortung übernehmen. Aus der ursprünglich funktional gedachten Arbeitsteilung ist institutionell faktisch die Trennung von religiöser und gesellschaftlicher Praxis der Christen hervorgegangen. Die Spaltung von politischem Handeln in der Gesellschaft und religiösem Handeln in der Kirche ist damit innerhalb des Gemeindelebens festgeschrieben. Nun dürfen aber religiöses und gesellschaftliches Subjekt nicht einfach als verschiedene vorausgesetzt werden. Diese Unterscheidung ist ja selbst ein Resultat der Entwicklung seit der Aufklärung, näherhin seit dem Auseinandertreten von Kirche und Gesellschaft, wobei der Glaube keine identitätsbildende Kraft mehr hatte, sondern zur gesellschaftlichen Identität des Subjekts nur noch hinzutrat. Soll Religion hingegen wieder identitätsbildende Kraft gewinnen, so ist auf die Einheit von religiöser und gesellschaftlicher Subjektwerdung hinzuwirken. Und dazu muß die ursprüngliche Einheit christlicher Praxis als zugleich religiöser und gesellschaftlicher Praxis nicht nur in den einzelnen Personen, sondern auch *institutionell* neu gewonnen werden. Das verlangt aber, das Subjekt des Glaubens als Subjekt kirchlichen und gesellschaftlichen Handelns ernst zu nehmen in einer basiskirchlichen Neuorientierung, die christliche Identität und kirchliches Handeln von unten, d. h. von der gesellschaftlichen Basis der Kirche her greift.³

Die Situation im 19. Jahrhundert

Zur Verdeutlichung dieser Überlegung sei kurz an die Situation bei der Gründung kirchlicher Verbände erinnert: Ihre Gründung war durch den zunehmenden Verlust der unmittelbaren kirchlichen Autorität in der Gesellschaft bedingt und aus kirchlicher Sicht auch notwendig geworden. Das anfänglich rasche Anwachsen und die Wirksamkeit der Verbände wurde durch die Gegnerschaft von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert begünstigt. In der Kirche wuchs so eine Art Eigenwelt. Neben den unbestrittenen sozialpolitischen Erfolgen entstand dadurch für die Verbände auch eine grundlegende Schwierigkeit: ihr Verhältnis zu Kirche und Gesellschaft zu finden und zu bestimmen. Als kirchliche Bewegung waren sie Konkurrent und standen in kritischer Distanz zu anderen – weltanschaulich anders orientierten oder neutralen – Gruppen; durch ihre institutionelle Eigenständigkeit und gesellschaftspolitischen Ziele drohten ihnen oftmals Konflikte mit der kirchlichen Autorität.

Nun hatte die aus dem Mittelalter überkommene Einheit von kirchlicher und politischer Gemeinschaft bereits durch die Reformation deutliche Risse erhalten: wie an die Stelle der einen Glaubensgemeinschaft die konfessionelle Spaltung trat, so wurde der Reichsgedanke durch die Landesfürstentümer zurückgedrängt. Freilich blieb mit der Berufung auf die gemeinsame christliche Tradition noch ein verschwommener Grundkonsens erhalten. Als Bindeglied zwischen Kirche und Staat wurde ihm erst durch die Französische Revolution und die Aufklärung, also durch das, was wir pauschal die Säkularisierung der Gesellschaft und Privatisierung der Religion nennen, der Boden entzogen. Mit der Infragestellung von Religion, Tradition und Autorität als Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung verlor die Kirche zwangsläufig ihren unmittelbaren Einfluß auf die politische Gestaltung

des Lebens. Im Deutschland des 19. Jahrhunderts verschärfte der Kulturkampf die Lage insbesondere für die katholische Kirche. Wollte sie dieser Entwicklung nicht tatenlos zusehen und sich nicht in den Bereich des rein Privaten abdrängen lassen, so mußte sie nun ihrerseits gesellschaftliche «Ersatzinstitutionen» schaffen, mit deren Hilfe sie die weitere Entwicklung in ihrem Sinn wenigstens zu beeinflussen suchte. Hinzu kam, daß mit dem Anwachsen des Arbeiterproletariats seit der industriellen Revolution und mit dem Vordringen des Sozialismus als Massenbewegung eine neue gesellschaftliche Klasse entstand, der auch der Staat anfänglich hilflos gegenüberstand. Aus der Sicht der kirchlichen Amtsträger hatten so die Verbände eine zugleich kirchliche Funktion gegenüber dem Staat und eine sozial-caritative Funktion für die Gesellschaft. Mit dieser Doppelfunktion saßen nun die Verbände zwischen allen Stühlen. Als kirchliche Organisation standen sie bei anderen gesellschaftlichen Gruppen in dem Verdacht, ein verlängerter Arm der katholischen Hierarchie zu sein und zur Durchsetzung kirchlicher Sonderinteressen benutzt zu werden; als sozialpolitisch orientierte Institutionen sollten sie gleichwohl von Amtsträgern geführt werden.

Theologisch gesprochen läßt sich das Dilemma, in dem die Verbände stehen, folgendermaßen ausdrücken: Durch ihre Einbindung in den organisierten Katholizismus sollten die Verbände im Sinne der Kirche gesellschaftlich wirksam sein, also in der Gesellschaft kirchlich handeln. Gleichzeitig waren sie jedoch nicht Teil der Amtskirche, und ihre politischen Erfolge und Mißerfolge brauchten von der Amtskirche auch nicht verantwortet zu werden. Wenn dieses verengte Verständnis kirchlichen Handelns auch oft dazu geführt hat, daß die Amtskirche trotz massiver politischer Einflußnahme den Schein der Neutralität erwecken wollte, so darf doch eine damit grundlegende Chance kirchlicher Verbände nicht übersehen werden: die Verbände könnten sich an gesellschaftspolitische Probleme heranzuwagen und in Bereiche vorwagen, zu denen den kirchlichen Amtsträgern – sei es aufgrund selbstgewählter Zurückhaltung, sei es aufgrund politischer Umstände – der Zugang verwehrt ist. Vielleicht wurde diese Chance bisher nur nicht genügend genutzt. Drohenden Konflikten mit einer zögernden und mutlosen kirchlichen Autorität könnte dann nämlich mit dem Hinweis entgegengetreten werden, daß solches Handeln der Verbände eigenverantwortlich geschieht und von der kirchlichen Autorität auch nicht verantwortet werden muß, weil es ja nicht als Handeln der Kirche im eigentlichen Sinn anerkannt wird. Und angesichts der Frage, ob es heute überhaupt zu den Veränderungen kommt, die im Interesse der Zukunft der gesamten Menschheit notwendig sind, spricht vieles dafür, daß – wie im Bereich der Politik die entscheidenden Veränderungen nicht mehr von oben in die Gesellschaft hineinorganisiert werden können – auch in der Kirche das Handeln der kirchlichen Basis stärker werden muß, damit das Christentum in einer nachbürgerlichen Gesellschaft auch jenseits der praktizierten bürgerlichen Religion existieren wird: als christliche Nachfolge in der Einheit von gesellschaftlichem und religiösem Engagement.

Auf der Suche nach Bündnispartnern

Die geschichtliche und aktuelle Identität der KAB läßt sich nicht dadurch bewahren, daß sich die KAB in Distanz zu anderen kirchlichen und gesellschaftlichen Bewegungen begibt und ihre Eigenart durch Abgrenzung bestimmt. Gefordert sind heute vielmehr neue gesellschaftliche Koalitionen (auch wenn sie zeitlich begrenzt sind und auf weltanschaulichen Konsens verzichten müssen), die an gemeinsamen Zielen auf den Feldern der Gesellschafts- und Sozialpolitik orientiert sind. Dabei geht es nicht um die Selbstaufgabe eines Verbandes, um die Anpassung an andere gesellschaftliche Bewegungen oder die Preisgabe der eigenen Tradition. Vielmehr geht es um die Einsicht, daß Tradition nur kritisch beerbt und geschichtliche Identität nur durch ständigen Wandel bewahrt werden kann. Die gesellschaftlichen Herausforderungen sind nicht mehr die gleichen wie im 19. Jahrhundert, und es gilt, sich auf die neue Situation einzustellen. Das scheint mir im übrigen auch ein Kennzeichen einer wirklichen Sozial-Bewegung zu sein. Ein Verein mag es sich leisten, sein Vereinsleben an den ein für allemal niederge-

³ Vgl. W. Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. München 1982.

Arabisch-christliches Erbe

schriebenen Vereinssatzungen zu orientieren und daraus seine Identität zu beziehen. Eine katholische Arbeitnehmer-Bewegung muß nicht nur andere und anderes, sondern auch sich selbst bewegen, um jeweils auf der Höhe der Zeit zu bleiben und den geschichtlich wechselnden Anforderungen gerecht zu werden. Sie muß die Fähigkeit haben und den Mut aufbringen, neue Wege zu gehen, wenn die herkömmlichen Muster zur Bewältigung der anstehenden Aufgaben nicht mehr ausreichen.

Nun scheint mir in der Tat für die Lösung der drängendsten Gegenwartsprobleme die Orientierung an weltanschaulichen Gesichtspunkten wenig hilfreich, da bisher alle weltanschaulich bestimmten Positionen gleichermaßen versagt haben. Und die seit einigen Jahren kontinuierlich wachsenden gesellschaftlichen Bewegungen verschiedenster Art (Friedensbewegung, Ökologiebewegung, Dritte-Welt-Bewegung, Bürgerinitiativen u.ä.) zeigen, daß weltanschauliche Differenzen und gesellschaftliche Totalmodelle in den Hintergrund treten, wenn und insoweit gemeinsame Ziele auf den Feldern der Gesellschafts- und Sozialpolitik erkannt sind. Gefordert ist nicht ideologischer Gleichschritt, sondern diese Fähigkeit zur Zusammenarbeit im Detail. Und gerade weil in solchen Bewegungen viel christliche Überzeugung und Praxis steckt, sollten sich auch kirchliche Gemeinschaften die Freiheit nehmen und zumuten, hier in den gesellschaftspolitischen Zielen und im eigenen christlichen Handeln weiter zu gehen als die kirchlichen Amtsträger. Wenn die eingangs vorgetragene Situationsbeschreibung stimmt, dann lassen sich die weltweiten sozialen Konflikte, in ihnen die Krise der bürgerlichen Gesellschaft und in ihr wiederum die Probleme der Arbeit gar nicht von einzelnen Gruppen oder gar von politischen Großsubjekten allein lösen, und es wäre für die Zukunft der Menschheit höchst gefährlich, wenn die freizusetzenden gesellschaftlichen Kräfte an der Basis durch ideologische Abgrenzungsstrategien oder Gruppenrivalitäten sogleich wieder aufgezehrt würden.

Konkrete Solidarität – weltweit

Damit Solidarität kein Schlagwort und keine rein geistige Haltung bleibt, muß sie in zwei Dimensionen praktisch werden: durch das Engagement vor Ort und in weltweiter Perspektive. Gerade konkrete Solidarität muß heute weltweite Solidarität sein. Denn unsere konkrete gesellschaftliche Situation ist weltpolitisch bestimmt, wie auch unser scheinbar provinzielles Handeln weltpolitische Auswirkungen hat. Dies gilt insbesondere für wirtschaftliches Handeln und damit auch für die weltwirtschaftlichen Folgen unseres Arbeitens. Die modernen Massenmedien konfrontieren uns tagtäglich mit politischen und sozialen Katastrophen in der Dritten Welt. Ein naives Entwicklungskonzept, das davon ausging, daß es mit dem Fortschritt in den Industrienationen und dem hier wachsenden Wohlstand auch den Menschen in den sogenannten Entwicklungsländern immer besser gehen würde, hat sich längst buchstäblich zu Tode, zum Tod der dort lebenden Menschen hin, entwickelt. Die Armen in der Welt sind eben nicht nur unsere schwach entwickelten Partner, sondern auch und vor allem die Opfer unserer Entwicklung. Nun bleibt internationale Solidarität in der Form des «Seid umschlungen, Millionen» wirkungslos. Denn kein einzelner und keine Gruppe kann in ein Verhältnis zur ganzen Welt, zur gesamten Menschheit, treten. Und dennoch müssen wir lernen, uns und die Wirtschaft unseres Landes mit den Augen dieser Opfer zu sehen. Dieses Bild der Welt dürfen wir uns nicht bloß einbilden, und diesen Blick können wir uns nicht selbst verschaffen. Ihn müssen wir uns schenken lassen. Dieses Geschenk fällt nicht vom Himmel: als Teil einer weltweiten Kirche haben wir Christen (und als Teil einer internationalen Organisation haben die Mitglieder der KAB zudem) hier eine besondere Chance, die zur Wahrnehmung einer besonderen Verantwortung verpflichtet. *Werner Kroh, Münster/W.*

Ende 1983 ist der fünfte Band der Reihe «Arabisch-christliches Erbe» in Aleppo herausgekommen. Es handelt sich um ein überarbeitetes und ergänztes Werk des gelehrten Jesuiten *Louis Cheikho*, der von 1859–1927 gelebt hatte, über «Die arabisch-christlichen Gelehrten unter dem Islam, 622–1300».¹

Es ist im Westen meist nur Spezialisten bekannt, welchen Einfluß einst die Christen auf die Entwicklung der arabischen Kultur ausgeübt haben. Als die arabischen Nomadenstämme zu Beginn des 7. Jh. Syrien überrannten, da wurden sie von vielen Christen als Befreier vom byzantinischen Joch begrüßt. Und die arabischen Fürsten sahen in diesen Christen natürlich Verbündete und behandelten sie auch als solche. Diese christlichen Alliierten waren für die Araber in verschiedenster Hinsicht von größter Bedeutung. Sie waren mit der byzantinischen Militartechnik bestens vertraut und konnten auch die Nomaden in diese einführen. Außerdem besaßen manche von ihnen eine wesentlich umfassendere Bildung als die Wüstensöhne. Und ihre Kenntnisse erstreckten sich über den syrischen Raum hinaus auch auf den griechisch-römischen Kulturkreis. So vermochten sie den Nomaden eine Kultur zu vermitteln, die diesen bisher fremd gewesen war. Und die Kalifen wie auch die arabischen Fürsten scheuten sich nicht, die dazu fähigen Christen für diesen Zweck einzusetzen.

Manche bedeutende griechische Werke wurden von Christen ins Arabische übertragen. Und einige davon existieren heute nur noch in arabischer Sprache weiter, nachdem die Originale verlorengegangen sind. Für die Wissenschaftler ist dies eine noch längst nicht ausgeschöpfte Schatzkammer, die noch für einige Überraschungen gut sein dürfte. Von den 300 Gelehrten, die *Louis Cheikho* verzeichnete, waren nicht weniger als 63 auch als Übersetzer tätig, viele als amtliche Übersetzer der Kalifen. Die Mehrzahl von ihnen stammte ja aus dem Gebiet des Fruchtbaren Halbmonds (in Nordwestsyrien) und war zwei- oder gar dreisprachig. Sie beherrschten das Aramäische, die alte Landessprache, das Griechische, die Sprache der vertriebenen Byzantiner, und das Arabische, die Sprache ihrer neuen Herren.

Neuere Forschungen haben ergeben, daß die kufische Schrift, in welcher der Koran abgefaßt worden ist und welche die Muslime auf eine göttliche Eingebung zurückzuführen pflegen, in Wirklichkeit eine Schöpfung christlicher Mönche sein dürfte, die dazu diente, die Bibel unter den Arabern zu verbreiten.

Allein aus der Zeit des Hochmittelalters sind rund 1000 arabisch-christliche Schriftsteller mit etwa 20000 Werken bekannt, die Übersetzungen nicht eingerechnet. Diese Zahl verweist auf die gewaltige Leistung der Kulturvermittlung, welche die Christen im großsyrischen Raum vollbracht haben.

Ärzte und Philosophen ...

Interessant ist dabei die berufliche Spezialisierung. Unter den 300 verzeichneten Gelehrten finden sich 215 Ärzte, 40 Philosophen und Logiker, 10 Mathematiker, 7 Astrologen, 5 Alchimisten, 4 Apotheker, aber nur ein Geograph, ein Genealoge und ein Hersteller von Astrolabien. Die Christen taten sich demnach vor allem auf dem Gebiet der Heilkunde hervor. Tatsächlich gab es keinen einzigen Kalifen, der nicht christliche Ärzte beschäftigte. Christliche Ärzte waren auch an den arabischen Fürstenhöfen tätig und verfügten daselbst oft über beträchtlichen politischen Einfluß. Sie waren nicht nur Praktiker, sondern auch Wissenschaftler, welche ihre Kenntnisse der römisch-griechischen Heilkunde mit den Erfahrungen der eigenen landesüblichen Medizin verbanden. Ihnen ist auch die Einführung des Experiments in die Heilkunde zu verdanken. Und natürlich

¹ *Louis Cheikho*, *Les Savants Arabes Chrétiens en Islam 622–1300*. Texte établi et augmenté avec introduction, notes et index par *Camille Hechaimé SJ*. Nr. 5 der Reihe *Patrimoine Arabe Chrétien*, hrsg. von *Msgr. Néophytos Edelby* unter Mitarbeit von *Kh. Samir SJ*. (Auslieferung: *Librairie Saint-Paul*, B. P. 125, Jounieh, Liban und *Pont. Istituto Orientale*, Piazza Santa Maria Maggiore, 7, I-00185 Roma) 1983, 278 S.

DER AUTOR ist wissenschaftlicher Assistent im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster/W.

schrieben sie eine ganze Reihe wichtiger medizinischer Fachbücher.

Auch die arabische Philosophie wurde von den Christen entscheidend mitgeprägt. Dabei waren die christlichen Philosophen zumeist Aristoteliker. Ohne ihr Wirken hätten die Araber im 12./13. Jh. wohl kaum den Aristotelismus nach Westeuropa vermitteln und solcherart die Grundlage für die moderne technische Entwicklung Westeuropas in der Neuzeit liefern können. Es gehört zu den Seltsamkeiten der Geschichte, daß die Araber dank der Arbeit syrischer Christen zu Kulturträgern für die westliche Christenheit wurden.

Man kann nur darüber rätseln, ob sich das Verhältnis zwischen Arabern und Christen ohne die Kreuzzüge mit ihren verheerenden Folgen nicht völlig anders entwickelt hätte. Denn die Christen genossen während Jahrhunderten das Vertrauen ihrer muslimischen Herren. Eine ganze Reihe gelangte auch zu höchsten Staatsämtern. Die Herausgabe eines ebenfalls von Pater Cheïkho stammenden Verzeichnisses der arabisch-christlichen Staatsmänner ist in Vorbereitung.

Es ist zweifellos sowohl für die Christen im arabischen Raum als auch für die Muslime von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß der Versuch unternommen wird, ein breiteres Publikum mit dem Schaffen der frühen arabisch-christlichen Autoren vertraut zu machen. Dieses verdienstvolle und auch wissenschaftlich bedeutsame Unterfangen hat 1979 der griechisch-katholische Erzbischof von Aleppo, *Néophytos Edelby*, in die Wege geleitet, wobei er sich auf die Mithilfe von nicht weniger als 150 Spezialisten aus der ganzen Welt stützt.

Eine wissenschaftliche Buchreihe

Die Buchserie mit dem Reihentitel «Arabisch-christliches Erbe», welche in arabischer Sprache veröffentlicht wird, strebt zuerst einmal eine wissenschaftliche Edition an. Dieser soll jedoch bald eine vulgarisierte Fassung, ebenfalls in Arabisch, folgen. Schließlich ist auch noch die Übersetzung ins Englische oder Französische geplant. Pro Jahr sollten drei bis vier Bücher erscheinen. Schwierigkeiten ergaben sich bisher vor allem aus der Tatsache, daß sich die Druckerei im Libanon befindet. Immerhin konnten bisher bereits sechs Bände der Reihe publiziert werden, welche auch sofort auf großes Interesse stießen. Es haben sich bereits 600 Subskribenten für die Serie gefunden, 240 allein in Aleppo. Die Bücher erscheinen in einer Auflage von 2000 Exemplaren, wobei jeweils etwa 1000 in kürzerer Zeit ver-

kauft werden und 1000 ans Lager gehen. Der Preis ist mit rund sFr. 25.- auch noch für arabische Verhältnisse durchaus erschwinglich und – aus westlicher Sicht – als wissenschaftliche Edition äußerst preiswert.

Daß ein solches Unternehmen ohne Unterstützung durch eine wissenschaftliche Stiftung zustandekam, verdient besondere Aufmerksamkeit. Die christlichen Kaufleute von Aleppo haben sich bereit erklärt, ein Viertel der Kosten vorzuschießen. Weitere 25% werden durch die Subskribenten gedeckt. Ein weiteres Viertel steuert der Erzbischof als Herausgeber der Serie bei, während die letzten 25% durch ein katholisches Hilfswerk in der Schweiz bezahlt werden. Und es versteht sich, daß die Autoren die riesige wissenschaftliche Arbeit unentgeltlich zur Verfügung stellen. So entsteht in einer abgelegenen Ecke des Vorderen Orients mit viel Idealismus ein Werk, auf das sicherlich eines Tages auch Europas Wissenschaftler gerne zurückgreifen werden, weil es letztlich auch zur Kenntnis über die Entwicklungsgeschichte westeuropäischer Kultur neue Elemente beibringen dürfte.

Robert Hotz

Zur Titelseite

Was fangen Frauen mit einer reinen Männergeschichte an? Eine solche ist das *Buch Jona*, es kommt keine einzige Frau vor. Trotzdem ließ sich das Frauenforum des letztjährigen Deutschen Evangelischen Kirchentags darauf ein. Das Vorbereitungsteam – drei Frauen aus dem württembergischen Raum (Bad Holl und Tübingen) und eine Pfarrerin aus der DDR – überlegte sich verschiedene Möglichkeiten. Aus Jona eine Jonate machen? Das weibliche Element im Bauch des Fisches finden? Schließlich dachten sie an Ninive, die Bevölkerung in dieser Hauptstadt einer kriegerisch-brutalen Großmacht, in ihr die Frauen «und die Tiere» (wie eine hinzufügte). Damit konnte man sich identifizieren, obwohl sich in den «Sackkleidern» nicht alle gleichermaßen wiederfinden. Demgemäß trägt das soeben erschienene Büchlein über diese Bibelarbeit, ihre Vorbereitung und eine «Nachlese» den Titel: *Wir Frauen in Ninive*. Es sind «Gespräche mit Jona» (Untertitel), in die jede der vier Frauen auch ihre eigene Geschichte mit einbringt, nicht zuletzt die Geschichte ihres eigenen Mitmachens in diesem Team. Als Beispiel sei hier *Annemarie Schönherr* genannt: Sie kann Jonas Hütte «außerhalb der Stadt» nur eine «Datscha» nennen, Inbegriff jener apolitischen Nischengesellschaft, die sie in der DDR umgibt. Sie kam als die «Neue» zu einem Dreierteam, das schon (vom vorausgehenden Kirchentag) eingespielt war und sich nun (auch geistig) eine «Reise zwischen Westen und Osten» (71) auferlegt. Ihr kommt die Vorbereitungsarbeit als «ein Weg mit vielen Kurven vor, mit Sackgassen ... Umwegen» (68). Ein solcher Umweg mag vielleicht der Gedanke, den Namen von Jonas Vater ins Spiel zu bringen, gewesen sein. In einem weggekürzten Passus des von uns auf der Titelseite zitierten Abschnitts (50-55) wird der Faden bis zu einer zu kurz gekommenen mütterlichen (auf alle Menschen, Gute und Böse zielenden) Denk- und Erziehungsweise weitergesponnen: Die Gesprächspartnerinnen gehen darauf kaum ein, es sei denn auf die wichtige Erfahrung eines Urvertrauens. Weiterführender ist wohl *Elisabeth Moltmanns* positive Deutung des Namens Jona selber: «Tauben» als Symbol für Eros. Im Sinne des Kirchentagsmottos «Umkehr zum *Leben*» formuliert sie (gegen alle Dichotomie): «Die Agape Gottes ist sein Eros» (20).

Es gehört zur Eigenart dieses Gesprächs, daß bis zuletzt «Unterschiede» bleiben, die nicht eingegeben werden (77-79), deshalb der Plural in den Stichworten «Arbeitswege», «Gottesvorstellungen», «Bußübungen» ... So ist auch das Kapitel von *Herta Leistner* «Jona ist Geschichte» (57-64) eine Information für sich, und erst recht kommt ihre auf die innere Entwicklung insistierende Kollegin *Heidemarie Langer* mit ihrer lyrischen Begabung zum Zug: Ein Gedicht «Ninive-verzauberte Tochter» eröffnet und ein ganzer Gedichtpart «Empfänglich werden wie Ninive» (97-122) beschließt das Bändchen.

L. K.



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556 967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise:

Schweiz: Fr. 35.- / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 25.50

Deutschland: DM 43,- / Halbjahr DM 23,- / Studenten DM 29,50

Österreich: öS 330,- / Halbjahr öS 185,- / Studenten öS 215,-

Übrige Länder: sFr. 35.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Diplom-Theologe

24 Jahre, verheiratet, Studienabschluß April 1984, sucht baldmöglichst Anstellung.

Markus Grünewald, Augustinusstr. 9, D-6530 Bingen 12
Tel. 06721/41976.