



DAS «WORT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ ZUM FRIEDEN» vom 18. April 1983 mit dem Titel *Gerechtigkeit schafft Frieden* (nach Jes 32, 17) ist ein in mancher Hinsicht brisantes Dokument.¹ Noch auf dem Katholikentag in Düsseldorf im vergangenen Jahr wäre ein solches Dokument undenkbar gewesen. Ein neuer Stil, der Zeugnis gibt von einem neuen Geist. Freilich muß man die Schrift in ihrem ganzen Gewicht nehmen und darf nicht, wie dies nach der Publikation durch Kardinal Höffner von vielen Seiten geschehen ist, nur das herauspicken, was einem ins Konzept paßt. Hier werden die Politiker vom Evangelium her in Pflicht genommen und auf ihre Verantwortung für den Frieden hin angesprochen. Man kann auch sagen, daß die «C»-Seite der «kirchlichen Parteien» neu gestimmt wird, und dies ist vielleicht das Aufregendste.

Ermütigung zum Frieden

Wenn man dem Papier gerecht werden will, darf man es nicht nur unter dem Aspekt sehen, was es zur Atombewaffnung, zum Wettrüsten, zur Sicherheitspolitik usw. sagt, obwohl dies sehr wichtig ist. Vielmehr muß man von seiner eigenen Perspektive ausgehen, und diese ist «der Friede» in einem umfassenden Sinn. Wenn man immer wieder mit Recht betont, daß nach der Bibel der Begriff «Frieden» nicht nur die Abwesenheit oder Verhütung von Krieg bedeute, sondern eine gute menschliche Lebensordnung mit Verhältnissen, in denen alle Menschen ihr Leben in Gerechtigkeit und Solidarität verwirklichen können, so muß man sagen, daß es das Hauptanliegen dieser Schrift ist, gerade darauf den Blick zu lenken und nach Mittel und Wegen zu suchen, um solche Verhältnisse weltweit herzustellen. Der Krieg, an erster Stelle der mögliche Atomkrieg, erweist sich unter dieser Grundperspektive als das unzureichende Mittel schlechthin, um diesem Ziel näherzukommen. Die Absurdität des Wettrüstens wird auf diesem Hintergrund in vollem Umfang deutlich. Die Schrift sieht «Frieden» im weltweiten Sinn. Dabei ist neben dem Ost-West-Konflikt der Nord-Süd-Konflikt nicht nur nicht vergessen. Die Zusammenhänge zwischen dem Wettrüsten und den Problemen des Hungers und der Entwicklungshilfe werden ganz klar angesprochen, und, wenn auch der Begriff selbst nicht fällt, so hat sich in diesem Hirtenwort die deutsche Bischofskonferenz dennoch die «Dependenz-Theorie» zu eigen gemacht. «Die Entwicklung der Länder der Dritten Welt ist zu einer Schicksalsfrage der Menschheit geworden. Sie wird vor dem Hintergrund einer riesigen Summen verschlingenden Rüstung zur besonderen Herausforderung» (46f.). Positiv geht es um die Entwicklung einer Weltfriedensordnung.

DIE TRAGENDE KONZEPTION des Papiers ist ein Friedensverständnis, wie es im Alten und Neuen Testament grundgelegt ist. Man darf wohl sagen, daß noch in keinem Schreiben der deutschen Bischöfe die *Bibel* so ausgiebig und konkret zu Wort gekommen ist, wie hier. Und zwar nicht nach der Zahl der Bibelzitate, sondern nach ihrem argumentativen Gewicht. Im ersten Teil wird ausdrücklich das «biblische Friedensverständnis» in einer Weise dargelegt, die zeigt, daß inzwischen die Arbeit der modernen Exegese auch in das Denken der deutschen Amtskirche eingedrungen ist, und dies ist doch erfreulich. Aber, und das ist entscheidend, der bibeltheologische Abschnitt steht nicht isoliert neben den «aktuellen» Themen. Vielmehr haben wir es hier mit einem ernsthaften Versuch zu tun, für unsere gegenwärtige Situation zu formulieren, was das heißt, die Bergpredigt auf die Verhältnisse der Gegenwart zu beziehen und was sich daraus für das soziale und politische Handeln der Christen ergibt.² Dabei ist ein unverkennbarer Umstieg erfolgt, der sich in der ganzen Art des Argumentierens niederschlägt. Es wird jetzt nicht mehr mit den Kategorien des scholastischen Naturrechts argumentiert. Auch folgen keine kasuistischen Absicherungsversuche, wie weit man gehen kann und wie weit nicht. Und wenn es am Schluß heißt: «Wir sind uns bewußt, daß wir keine fertigen Lösungen anbieten können ... Zu manchen Einzelfragen kann-

DEUTSCHLAND

Friedenswort der Bischöfe: «Friede» in einem umfassenden Sinn - Verknüpft mit den Fragen des Nord-Süd-Konflikts - Dank bibeltheologischer Begründung Beitrag zum ökumenischen Konsens - Neues Verhältnis der Kirche zur Politik - Im Friedensengagement sind innere Konflikte unausweichlich. *Josef Blank, Saarbrücken*

JOHANNES XXIII.

Vorgeschichte von *Pacem in terris*: Der Papst und die Zeichen der Zeit - Was zeigen Atomwaffen an? - Entscheidender Satz durch die unmittelbare und die entferntere Vorgeschichte zu interpretieren - Die Rolle von Johannes in der Kubakrise - Sein Signal von Chruschtschow verstanden - Rückblende auf Kalten Krieg - Bewußt kein «Papst der Atlantischen Allianz» - Im Zweiten Weltkrieg: «Ich muß der Bischof aller sein» - Was er von Benedikt XV. lernte - Schon 1920: «Der Krieg ist und bleibt das größte Übel.»

Peter Hebblethwaite, Oxford

ISLAM

Christen und Muslime - Konfrontation oder Begegnung? 5 Millionen Muslime in Westeuropa - Erinnerungen an eine wechselvolle, noch lange nicht überwundene Vergangenheit - Neue Vitalität des Islams - Ein integralistisches und traditionsgebundenes Koranverständnis - «Die beste Gemeinschaft unter den Menschen» - Relative Toleranz - Islam als Alternative zum atheistischen Osten und zum säkularisierten Westen - Minderheiten zu Zusammenarbeit und Kontakten bereit - Voraussetzungen, Etappen und Institutionen für den Dialog.

Adel Theodor Houry, Münster

THEOLOGIE

Rückfrage nach Jesus: Der «garstige Graben» zwischen Glaube und Geschichte - Gescheiterte Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts - Beunruhigung durch die Jesus-Frage - Rekonstruktionsvorschlag von *Rupert und Wolfgang Feneberg* - Toter Punkt zwischen Exegese und Dogmatik - Gesucht ist eine Methode «von unten» - Ihre progressive und konservative Komponente - Überraschende Folgen für die Christologie - Jesu eigene jüdische Theologie zur Deutung seiner Erählung - Offene methodologische Fragen. *Hermann Häring, Nijmegen*

USA

Zum Friedensdokument der Bischofskonferenz: Weltweites Interesse für die Stimme der Kirche in der Supermacht - Dreistufiger Entstehungsvorgang - Ein neuer Typ von Hirtenbrief, der Gehör schenkt und sich Gehör verschafft - Keinen Einschüchterungen erlegen - Die freie Gesellschaft beim Wort genommen. *Karl Weber*

ten wir nicht Stellung nehmen. Aber wir werden uns weiter bemühen, die rechten Wege zu suchen» (72), dann empfindet man dies als sympathisches Eingeständnis und merkt, wie sehr diesmal die deutschen Bischöfe sich die Gedankengänge der modernen Moraltheologie (Verantwortungsethik, Güterabwägung usw.) zu eigen gemacht haben. Die Bischöfe sollten auch in Zukunft so argumentieren; das würde manchen Streit überflüssig machen.

DAS EIGENTLICHE FUNDAMENT des Schreibens liegt also in seiner bibeltheologischen Begründung. Zwei Gesichtspunkte sind als thematische Leitlinien zu erkennen: Erstens, was die Bibel selbst zum Thema «Frieden» sagt; zweitens, welches Grundverständnis des Menschen sich aus der Sicht des christlichen Glaubens ergibt. Von daher wird die Grundeinstellung herausgearbeitet, auf die es dem Schreiben ankommt.

► Zur *theologischen Dimension des Friedens* heißt es: «Die Offenbarung bezeugt uns ein Friedensverständnis, das sich nicht auf den politischen Frieden beschränken läßt. Es greift tiefer und ist umfassender ... Er hat seine eigenen Bedingungen, die wir nicht setzen können» (10).

Danach ist der «Friede Gottes und Jesu Christi» als Geschenk und Gabe zu verstehen, dem Menschen angeboten, aber zu dem Zweck, daß Menschen diese Gabe ergreifen und sich daraufhin aktiv für den Frieden in der Welt engagieren. Es ist die eschatologisch-christologische Grundkonzeption, die hier aufgenommen wird. Der Friede ist das Geschenk der Versöhnung, die Gabe, aus der die Aufgabe wie die Frucht aus dem guten Baum folgt. Das Evangelium des Friedens verkündet den gekreuzigten und auferstandenen Christus: Er selbst ist unser Friede (Eph 2, 14). Von ihm getrennt sind wir alle aus uns heraus friedlos: «Dann suchen wir unsere Sicherheit an ihm vorbei, und alles gott-lose Sicherheitsstreben schafft letztlich nur wieder neue Unsicherheit und Friedlosigkeit – eine Kette der Gewalttätigkeit ohne Ende» (15f.). In der Verbindung mit Jesus Christus beruht die eigentliche positive Kraft zum Frieden.

► In ihren Ausführungen zur *Bergpredigt* (16ff.) betonen die Bischöfe ausdrücklich, daß der Friedensauftrag der Christen auch die Politik betrifft. Dabei geht es um die Fragen nach dem «eigenen christlichen Beitrag zur Förderung und Sicherung des Friedens» (17). «Wenn Gott die Feindschaft überwunden hat, sind auch die Glaubenden gerufen, Feindschaft zu überwinden und durch Versöhnung Frieden zu schaffen. So verwirklichen Christen in ständiger Bereitschaft zur Versöhnung und Vergebung das Gebot der Feindesliebe (Mt 5, 43–45)» (17). Die Konsequenzen, die daraus gezogen werden, sind beachtlich. Hier ist auf den Begriff der «*entgegenkommenden Brüderlichkeit*» hinzuweisen: «Aus dem Geist der Bergpredigt, der der Geist der entgegenkommenden Brüderlichkeit ist, sind Folgerungen auch für die Politik zu ziehen» (18). Daß es hier nicht nur um eine schöne Floskel geht, wird vor allem im 4. Abschnitt «Umfassender Friedensauftrag» deutlich, wo dieser Begriff konkrete Formen annimmt. Dazu gehört der *Abbau der Feindbilder* ebenso wie die Fähigkeit zu nüchterner *Selbstkritik* wie der Mut zu *vertrauensbildenden Maßnahmen*. Hier kommt die Schrift zu einer Formulierung (58f.), die wegen ihrer weittragenden Bedeutsamkeit ausführlich zitiert zu werden verdient:

«Jeder, der nur an sich selbst denkt und seinen eigenen Vorteil sucht, muß wissen, daß er schließlich auch sich selbst schadet. Um das Vertrauen in die zwischenstaatlichen Beziehungen zu stärken, sind Vorleistungen zu erwägen, sofern sie Sicherheit und legitimes Eigeninteresse nicht gefährden. Zusammen mit dem Papst ermutigen wir unsere verantwortlichen Politiker «zu allen Schritten, selbst den kleinsten, die in diesem so entscheidenden Bereich einen vernünftigen Dialog ermöglichen» (Johannes Paul II.). Wer mögliche und damit notwendige Schritte zum Frieden nicht geht, wer die Chancen der Zusammenarbeit nicht auslotet und andern Regierungen und Völkern grundsätzlich jede Lernfähigkeit in Richtung auf gewaltfreie Konfliktregelung abspricht, der versäumt nicht nur eine Gelegenheit zur Gewaltminderung, der macht sich außerdem angesichts unserer bedrohlichen Weltlage schuldig an der Zukunft der lebendigen und der künftigen Generationen.»

Es ist also notwendig und sinnvoll, über mögliche *Vorleistungen* im Bereich Abrüstung und Frieden nachzudenken und sie auch zu realisieren.

► Was die Aussagen zur *gegenwärtigen politisch-militärischen Situation* angeht, so sind diese einerseits nüchtern, andererseits deutlich in ihrer Grundtendenz. Die moralische Verpflichtung zum Frieden in allem politischen Handeln hat entschieden den stärkeren Akzent. Hier ist die Schrift keineswegs auf ein «ausgewogenes Programm» bedacht, sondern bezieht selbst eine klare Stellung. Den Politikern wird ausdrücklich eingeschärft, daß sie in erster Linie sich dem Frieden verpflichtet wissen müssen. «Diese Gefahren, die mit der Eigendynamik des Wettrüstens verbunden sind, drängen in der Tat zu der Folgerung: Nukleare Abschreckung ist auf Dauer kein verlässliches Instrument der Kriegsverhütung» (52). Sie kann allenfalls, nach einem Wort Johannes Pauls II., «noch für moralisch annehmbar gehalten werden. Um jedoch den Frieden sicherzustellen, ist es unerlässlich, daß man sich nicht mit einem Minimum zufriedengibt, das immer von einer wirklichen Explosionsgefahr belastet ist» (52). Obwohl das Schreiben nicht ausdrücklich auf das Problem der «Nachrüstung» eingeht, ist doch dem Gesamttenor zu entnehmen, daß es darin keinen guten Weg des Friedens sehen kann. Die moralische Verurteilung des Atomkrieges und *jedes* Krieges ist jedenfalls deutlich ausgesprochen.

ABSCHLIESSEND seien noch einige weitere Gesichtspunkte der Friedensschrift hervorgehoben. Da ist einmal der *ökumenische* Charakter der Schrift. Zwar wird dieser ausdrücklich betont (65); aber er beruht weit mehr auf der bibeltheologischen Grundlegung. Man braucht anscheinend nur von der Bibel her zu argumentieren, statt mit scholastischen Begriffen, dann ergibt sich von selbst ein ökumenischer Bezug. Auch die Beziehung zu Luther (z. B. zur Schrift «Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei» aus dem Jahr 1523) ließe sich leicht aufzeigen. Das müßte auch die evangelischen Christen aufhorchen lassen.

Sicher wird es Kritik und Diskussionen geben, was keineswegs zu bedauern, sondern sehr zu wünschen ist. Es ist wohl kein Fehler, wenn das Dokument weder den Politikern noch den Friedensbewegten und uns allen die Verantwortung abnimmt. Es formuliert Argumente und Entscheidungshilfen, aber *keine endgültigen* und eindeutig verpflichtende *Lösungen*. Vielmehr mutet es uns weiteres Nachdenken und eigene Urteilsbildung zu. Das ist in der Sache richtig. Das Friedensengagement wird glaubhafter, wenn es der eigenen Überzeugung entspringt.

Und noch ein dritter Gesichtspunkt. Das Friedensproblem und das Problem der Atomrüstung und des modernen Krieges sind zuletzt moralische Probleme. Das heißt aber, mit der Möglichkeit eines Atomkrieges ist die Politik offenbar an einer Grenze angelangt, wo ihre moralische Rechtfertigung selbst fragwürdig wird. Die Vertreter des kirchlichen Lehramtes, und dies ist etwas Neues, sehen sich heute nicht mehr in der Lage, den Politikern das «gute Gewissen» zu liefern, das auch diese Leute für ihr Handeln brauchen. Es ist unmöglich geworden, die modernen Waffen zu «segnen». Dies geht aus den Ausführungen der Friedensschrift einwandfrei hervor. Damit ist nun allerdings das klassische *Verhältnis von Kirche und Politik* tangiert. Was ergibt sich daraus, wenn Religion und Politik, Kirche und Staat nicht mehr harmonieren? Wenn «christliche» Politiker nicht mehr mit einer klaren moralischen Unterstützung von seiten der Kirche rechnen können? Und wenn eine legal gewählte Regierung Maßnahmen wie die Atomrüstung betreibt, die ethisch im Hinblick auf das Gemeinwohl und das Überleben der Menschheit nicht mehr zu verantworten sind? Hier sind Konflikte angelegt, mit denen man in der Zukunft auch bei uns wird rechnen müssen.

Josef Blank, Saarbrücken

¹ Bezugsquelle: Bischöfliche Ordinariate der BRD oder Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-5300 Bonn.

² «Viele Stimmen berufen sich heute in ihrer Argumentation für den Frieden auf die Bibel. Vor allem die Bergpredigt Jesu bietet weit über kirchliche Kreise hinaus Anlaß zu Begründungen, die teilweise einander widersprechen. Ein klärendes Wort scheint uns geboten. Was heißt Friede in der Bibel?» (7)

Was bewog Johannes XXIII. zu *Pacem in terris*?

Am 3. Juni jährt sich zum 20. Male der Todestag von Papst Johannes. Anderthalb Monate vorher, am Gründonnerstag 1963, hatte er seine Friedensenzyklika veröffentlicht. Das Wissen um den baldigen Tod hatte die Arbeit beschleunigt. Woher aber kam der unmittelbare Impuls, und wie waren die grundlegenden Einsichten herangereift? Über die *nähere und entferntere Vorgeschichte* hat unser Mitarbeiter Peter Hebblethwaite, der gerade daran ist, eine Biographie über Johannes XXIII. abzuschließen, das Folgende zusammengetragen. Red.

Ich fragte ein Mitglied von «Internationale Ärzte für die Verhütung von Atomkrieg» (IPPNW), ob es sich lohnen würde, in meinem Garten einen atomsicheren Bunker zu bauen. «Wo genau wohnen Sie?» fragte er. Ich sagte es ihm. «Ganz und gar nutzlos. Sie würden verschmort werden. Sie befinden sich innerhalb der Zwei-Meilen-Distanz von einem Kommunikationszentrum der Regierung.»

So viel zur ganzen Herrlichkeit dieser Stadt Oxford mit ihren eleganten Colleges aus dem 16. Jahrhundert und den friedlichen Cotswold-Gärten: Ganz verschmort! «Immerhin», fügte er hinzu, «bräuchten Sie eine Maschinenpistole, um Ihre Nachbarn draußen zu halten, bevor die Wahrheit dämmerte.»

Offenbar war es an der Zeit, die Enzyklika *Pacem in terris* wieder zu lesen; vor zwanzig Jahren publiziert, ist sie inzwischen mehr gepriesen als gelesen worden. In ihr sagte Papst Johannes einige sehr einfache Dinge. Sein Rundschreiben illustriert den Unterschied zwischen dem Einfachen und dem Vereinfachten. Er wies darauf hin, daß immer mehr Menschen realisierten, daß Streitigkeiten zwischen Nationen eher durch Verhandlungen als durch Waffen geregelt werden sollten. Er fügte dann die folgenden Bemerkungen hinzu, welche ich anschließend kommentieren und ausführlicher erörtern möchte:

«Freilich gestehen wir, daß diese Überzeugung meist von der schrecklichen Zerstörungsgewalt der modernen Waffen herührt, von der Furcht vor dem Unheil grausamer Vernichtung der Menschheit, die diese Art von Waffen herbeiführen kann. Deshalb ist unser Atomzeitalter nicht davon überzeugt, daß der Krieg das geeignete Mittel sei, um verletzte Rechte wiederherzustellen» (Nr. 124).¹

Zeichen der Zeit: Was zeigen Atomwaffen an?

Diese Bemerkungen stehen unter der Überschrift «Zeichen der Zeit», wie sie sich in jedem der vier Hauptkapitel über dem Schlußabschnitt findet. Was verstand Papst Johannes unter diesem Ausdruck? Er hat einen biblischen Hintergrund. In Lukas 12, 54–56 zitiert Jesus Sprichwörter zur Wettervorhersage und richtet sich dann an die Pharisäer und Sadduzäer: «Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?»

Die Paralleltex te legen nahe, daß mit der «Zeit» das neue, von Jesus eröffnete messianische Zeitalter gemeint ist, und «die Zeichen» sind die Wunder, die durch ihn gewirkt werden. Papst Johannes gab dem Satz einen angewandten (auf heutiges Glauben bezogenen) Sinn. Für ihn bedeutete er, daß der Heilige Geist nicht bloß durch Schrift und Tradition, sondern auch durch Ereignisse und Trends der heutigen Welt zur Kirche sprechen könne. Auf diese Weise machte «Geschichte», wie sie jetzt vor sich ging, ihren Weg in die Theologie. Dies war eine wichtige Änderung der Methode.

«Diese unsere Zeit ist durch drei Merkmale gekennzeichnet» (Nr. 38), kündigte er an. Bei früheren Päpsten wäre dies ein Präludium für Anklagen gewesen; bei Johannes war es das Präludium für einen Akt unterscheidender Wahrnehmung des Heiligen Geistes. Die drei positiven Zeichen, die er entdeckte, waren: die schrittweise Verbesserung der Position der Arbeiter; die bedeutendere Rolle der Frauen im sozialen

und öffentlichen Leben; das absehbare Ende des Kolonialismus, d. h. wie er schnell zum Anachronismus wird und «es bald keine Völker mehr geben wird, die über andere herrschen, noch solche, die unter fremder Herrschaft stehen» (Nr. 41).

Diese drei Tendenzen wollte Johannes unterstützt und gefestigt sehen. Aus ihnen ließ sich also «heraus hören, was der Geist den Kirchen sagen will», wie es so eindringlich in den ersten Kapiteln der Offenbarung Johannes' heißt.

Atomwaffen (dies ist der Begriff, den man damals brauchte) paßten nicht ins optimistische Bild. Sie brachten verwirrende, fast apokalyptische Züge hinein. Mit ihrer «schrecklichen Zerstörungsgewalt» ließen sie das Schreckbild der Vernichtung entstehen. Johannes glaubte nicht, daß die «Angst», die sie hervorriefen, als irgendwie «unmännlich» unterdrückt werden sollte. Aber, so müssen wir fragen, welche Botschaft versucht der Heilige Geist durch die Atomwaffen mitzuteilen? Was ist da «Zeichen der Zeit»? Es bedeutet einfach, daß wir reden, verhandeln, handeln – oder untergehen müssen. Sein oder nicht sein, das war die Frage. Sie schien einfach genug im Jahre 1963. Wenn wir ehrlich sind, ist sie seither nicht komplexer geworden.

Den entscheidenden Satz aus Nr. 124 können wir nun etwas schärfer übersetzen. Die offizielle deutsche Version lautet: «Deshalb ist unser Atomzeitalter nicht davon überzeugt, daß der Krieg das geeignete Mittel sei ...» Die italienische Übersetzung sagt sogar: «Es ist beinahe unmöglich zu denken, daß Krieg benutzt werden könnte, um ...» Doch Papst Johannes behauptete nicht, daß ein Atomkrieg beinahe unvorstellbar sei. Er sagte, er sei *alienum a ratione* («Quare aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, *alienum est a ratione*, bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda»). Auf einer steigenden Skala verurteilender Strenge können wir diese lateinische Qualifikation mit *irrig*, *unvernünftig*, ja *wahnsinnig* übersetzen.

Doch wie gelangte Papst Johannes zu dieser Einsicht, so tief katholisch (im Sinne, daß der Schöpfergott eine rationale Welt schuf, die wir Menschen pervertieren) und doch so neu, insofern sie den Anspruch aufgibt, noch irgendwelche künftige Kriege als «gerechte» zu bezeichnen? Es gibt eine unmittelbare und eine entfernte *Vorgeschichte*. Beide sind für das Verständnis dessen, um was es ging, relevant.

Der Papst und die Kubakrise

Die *unmittelbare* Vorgeschichte beginnt am 23. September 1962. An jenem Tag sagten ihm seine Ärzte, daß er nicht mehr lange zu leben habe – vielleicht sechs Monate oder ein Jahr. Dies war eine schwerwiegende Nachricht. Die mühsamen Vorbereitungen fürs Konzil wurden gerade abgeschlossen. Es begann am 11. Oktober, als Johannes die Rede seines Lebens hielt und dabei vor den Unglückspropheten warnte.

Doch dann geschah etwas, was sogar das Konzil überschattete. Als Bischöfe und Kardinäle – übrigens gar nicht so friedlich – über die Liturgie diskutierten, näherten sich sowjetische, mit Raketen beladene Schiffe auf ihrem Weg nach Kuba der Verteidigungsblockade der US-Navy, die gemäß Order vom 22. Oktober in Stellung gegangen war.

In Rio de Janeiro verkündete Dr. Billy Graham das bevorstehende Weltende: zwar verfrüht, wie sich später zeigte, doch nicht ohne jede Plausibilität. Diplomatische Kontakte waren zusammengebrochen. Es gab jedoch einen Ort, wo Russen und Amerikaner noch miteinander sprachen. In einem Dorf nahe von Andover (Massachusetts) trafen sich ein paar Schriftsteller und Gelehrte zu einer Konferenz. Unter ihnen befand sich ein belgischer Dominikaner, P. Félix Morlion, ein Mann, dem gewiß nicht «Weichheit gegenüber dem Kommunismus» vorzuwerfen war, da er ein anti-kommunistisches Institut, «*Pro Deo*» (im verlassenen Palast der früheren chinesischen Botschaft an der Via Nomentana in Rom) führte.

¹ Nach der offiziellen deutschen Übersetzung des Vatikans, Luzern (Rex) 1963.

Am 23. Oktober nun dräuten die Kriegswolken so schwarz, daß die anwesenden Sowjets glaubten, sie müßten heimreisen. Zu diesem Zeitpunkt dachte Präsident John Kennedy, eine vatikanische Intervention könnte nützlich sein. Um eine solche in die Wege zu leiten, setzte er den Journalisten *Norman Cousins* ein. Cousins diskutierte die Sache mit Morlion, der skeptisch war. Warum sollten die Sowjets auf den Papst hören? Doch die Russen in Andover, die Chruschtschow persönlich kannten, meinten, es wäre eines Versuches wert. Morlion rief in Rom an und kam durch: zum Substitut im Staatssekretariat, Mgr. *Angelo dell'Acqua*, und zu Mgr. *Igino Cardinale*. Der Papst, so erhielt er zur Antwort, sei gewillt.

Die Russen hatten nie zuvor mit einem Priester gesprochen. Unbekümmert halfen sie Morlion eine kodierte Botschaft an Chruschtschow aufzusetzen. «Wir glauben wirklich», stand darin, «daß Sie ein Freund des Friedens sind und daß Sie nicht den Tod von Millionen wünschen».

Papst Johannes arbeitete unterdessen die Nacht vom 23./24. Oktober hindurch an seiner eigenen Botschaft. Nachdem die traditionellen diplomatischen Kanäle versagt hatten, wußte er: Jetzt stellte er eine letzte Chance für eine Kehrtwende vor dem äußersten Rand des Abgrunds dar. Er verbrachte viel Zeit in der Kapelle. Er hatte keine Macht, doch gerade diese Tatsache bedeutete, daß beide Seiten durch seine Intervention frei wären und sie ohne Gesichtsverlust akzeptieren könnten. Er mußte jedoch Chruschtschow irgendwie ein Signal geben, daß der Vatikan seine harte antikommunistische Haltung modifiziert habe.

Am nächsten Morgen hielt Papst Johannes seine regelmäßige Mittwochaudienz. Er improvisierte wie gewöhnlich, doch fügte er, nur in loser Verbindung mit dem übrigen der Rede, folgenden Satz ein: «Der Papst spricht immer gut von jenen Staatsmännern, auf welcher Seite auch immer, die sich bemühen, zusammenzukommen, um Krieg zu verhüten und der Welt den Frieden zu bringen.» Es war eher banal, doch es war das, worauf Chruschtschow wartete. Die päpstliche Botschaft wurde ihm später an jenem Morgen übergeben. Am Mittag wurde sie über Radio Vaticana ausgestrahlt. Noch etwas später begannen die ersten sowjetischen Schiffe den Kurs zu ändern. Am Freitag, dem 26. Oktober, stand die päpstliche Botschaft auf der Titelseite der *Prawda* unter der Überschrift: «Wir bitten alle Regierenden, nicht taub für den Schrei der Menschheit zu sein.» Am Sonntag, dem 28. Oktober, erhielt Johannes eine Botschaft von Kennedy, der ihm für seine Intervention dankte. Nicht nur war der unmittelbare Konflikt über die Stationierung der Raketen in Kuba gelöst, sondern Chruschtschow hatte weitere Kontakte, um Abrüstung und *détente* zu diskutieren, vorgeschlagen. Es war an der Zeit, Gott zu danken.²

So wurzelte Papst Johannes' Erklärung, daß es unsinnig sei, Krieg weiterhin «als geeignetes Mittel» zu betrachten, in einer konkreten Erfahrung: Er hatte in den Abgrund geblickt. Weit entfernt, nur wie ein abstraktes Moralprinzip vorgetragen zu werden, war diese Erklärung existentiell in den Ereignissen vom Oktober 1962 begründet. Sie war die Frucht der Kubakrise. Und die Kirche hatte in der Person des Papstes als Mittlerin gehandelt.

Die Zeit drängte ...

Um diesen Anstoß für Frieden und *détente* aufrechtzuerhalten, entschloß sich Johannes, eine Friedenszyklika zu schreiben. Er spürte, daß er noch nicht seine wahre Sprache gefunden hatte. Sein Rundschreiben *Mater et Magistra* (1961) war noch zu sehr von *Domenico Tardini*, seinem vorsichtigen Staatssekretär, beeinflußt gewesen und in ihren Bemerkungen zur Landwirtschaft «zu italienisch» geblieben. Doch nun war Tardini tot, und die Sache des Friedens drängte. Sie drängte doppelt, als die Ärzte die Diagnose vom 23. September bestätigten. Seine Zeit war im Auslaufen. Er hatte sich zu beeilen, um der Welt

seinen letzten Willen, sein Testament zu übergeben. Er spannte ein Blatt Papier in seine Schreibmaschine und schrieb aus dem Gedächtnis folgende Gedanken und Formulierungen aus dem *Gottesstaat* des Hl. Augustinus:

«Friede ist Ruhe in der Ordnung aller Dinge,
geordneter Gehorsam in Treue zum ewigen Gesetz.
Ordnung gibt jedem Ding seinen Platz.

Der Friede der Menschheit ist geordnete Harmonie im Haus, in der Stadt, im Menschen.»

Er versammelte ein kleines Team und ließ es ans Werk gehen. Ein Arbeitsprinzip, das er ihm gab, lautete, es solle keine Verurteilungen des Kommunismus geben. Er sagte: «Ich kann nicht der einen oder andern Seite bösen Willen zuschreiben. Wenn ich es tue, dann wird es keinen Dialog geben, und alle Türen werden sich schließen.» Mgr. *Pietro Pavan*, Chef des Redaktionsteams und Hauptautor, kam aus der Audienz und sagte: «Welch wunderbare Klarheit des Geistes hat doch dieser Mann.»

Papst Johannes war 82. Aber er war nicht «gaga», und er wußte, was er tat. Darum richtete er – zum erstenmal in der Papstgeschichte – seine Enzyklika an «alle Menschen guten Willens». Das *Pacem in terris*, das er so oft im Gloria gesungen und gesprochen hatte, war «*omnibus hominibus bonae voluntatis*» (an alle Menschen guten Willens) gerichtet. Es war keine fromme Formel. Es war ein Dienst, den er der Menschheit, der eine gemeinsame und tödliche Gefahr drohte, erwies.

Rückblende auf Pius XII.

Die *entferntere* Vorgeschichte von *Pacem in terris* ist vielleicht weniger dramatisch, doch ist sie nicht weniger erhellend. Roncalli interessierte sich nicht plötzlich, Papst geworden, für Atomwaffen. Bereits in einem Brief vom 18. April 1954 an Erzbischof Montini in Mailand lobte er eine Rede von Pius XII. «gegen den Mißbrauch nuklearer Energie, den Schrecken (spavento) von jedermann, der in diesem tragischen und mysteriösen Zeitalter lebt».³ «Dieses tragische und mysteriöse Zeitalter»: Roncalli war schon damals nicht der dicke, gutmütige Optimist, als den sich ihn einige vorgestellt haben. Er hatte einen Sinn für das Geheimnis des Bösen, das gerade damit zu tun hat, daß Leute kopfverloren ins Irrationale rennen, gegen ihr offensichtliches eigenes Wohl.

Pius XII. hatte an einem Sonntag beim Angelus «von der Furcht vor einem dritten Weltkonflikt und vor einer angstvollen Zukunft» gesprochen: «ausgeliefert an *neue destruktive Waffen von unerhörter Gewalt* (posto alle mercè di nuove arme distruggitrici, di inaudita violenza) ... Waffen, geeignet, eine Katastrophe über den *gesamten Planeten* zu bringen, einschließlich die totale Vernichtung von allem animalen und vegetativen Leben und all den Werken des Menschen über immer weitere Gebiete, Waffen, die imstande sind, mit ihren langlebigen radioaktiven Isotopen für lange Zeit die Atmosphäre, die Erde, ja selbst die Ozeane zu verschmutzen, und dies sogar, wenn sie sehr weit von den durch Atomexplosionen direkt beeinträchtigten und verseuchten Zonen entfernt sind» (AAS, Bd. XXXXVI, 1954, S. 213).

Pius' elliptischer Stil und seine Vorliebe für technischen Fachjargon («radioaktiven Isotopen»: das muß ihm gefallen haben) machen den Sinn seiner Aussage etwas undeutlich. Aber es ist unleugbar, daß er realisierte, daß die Menschheit vor etwas Neuem und Schrecklichem stand. Roncalli unterschied sich von ihm, doch nicht in dieser Wahrnehmung.

Pius XII. sprach mehr als jeder andere Papst in der Geschichte (vor Johannes Paul II.) von Frieden. Wie Graham Greene sagte, läutete *Pax, pacem, pacis, pace* – das tröstende Wort in seinen verschiedenen Beugungen – wie ein Glockenspiel durch all seine umfangreichen Äußerungen hindurch.⁴ Doch der augustianischen Tradition folgend, verband er stets Friede mit Gerechtigkeit.

² Das Vorausgehende stützt sich weitgehend auf *Norman Cousins*, *The improbable Triumvirate* (Saturday Review, 30. 10. 1971), ferner auf *Giancarlo Zizola*, *L'Utopia di Papa Giovanni* (Cittadella, Assisi 1973) sowie auf persönliche Recherchen.

³ L. F. Capovilla (Hrsg.): *Giovanni e Paolo*, due papi, Brescia 1982, S. 69.
⁴ Vgl. *The Month*, Dezember 1951, S. 329. Für diesen Beitrag erhielt der Redakteur damals ein *Monitum* (Kirchliche Vermahnung).

Mit Krieg verletzte Rechte wiederherstellen?

Wir müssen nun aber verstehen, was «Friede mit Gerechtigkeit» in der Nachkriegswelt tatsächlich bedeutete. Das in Jalta vereinbarte Abkommen entsprach nicht Pius' unbeugsamen Forderungen. Überdies betrachtete er die Vereinten Nationen, die beanspruchten, die neue Weltautorität zu sein, als eine Kabale der Sieger. Die Sowjetunion saß permanent mit Vetorecht im Sicherheitsrat. Stalins abscheuliche Verbrechen waren wohlbekannt und unbestraft. Die Rote Armee hatte Osteuropa überrannt und überall die Freiheit erstickt. Die Nachkriegsordnung war eine Verhöhnung des wahren Friedens, weil sie nicht auf Gerechtigkeit gründete.

Was folgte daraus? In seiner Weihnachtsbotschaft 1948 hatte Pius geschrieben: «Eine Nation, die von ungerechter Aggression bedroht wird oder bereits ein Opfer von ihr ist, kann nicht passiv indifferent bleiben, wenn sie sich in christlicher Weise verhalten will» (AAS, XLI S. 12). Er dachte dabei offensichtlich an Polen, Ungarn, Litauen, Tschechoslowakei usw. Aber wurde ihnen päpstliche Erlaubnis gegeben, zu revoltieren und ihre Usurpatoren und Tyrannen hinauszuerwerfen? Bis Ungarn 1956 schien es nicht, daß sie es könnten. War es also ein Wink an den «Westen», an die «freie Welt», daß ein Befreiungskrieg nicht ungerechtfertigt wäre? Im Hinblick auf seine Bemerkungen im Jahre 1954 über eine universelle Verwüstung scheint dies unwahrscheinlich. Doch im Jahre 1948 hatte nur der Westen Atomwaffen, und sie hätten als Drohmittel gebraucht werden können, um durchzusetzen, daß Gerechtigkeit wiederhergestellt wird.

So können wir nun das Gewicht des letzten Satzgliedes im eingangs zitierten Passus der Enzyklika *Pacem in terris* sehen: «Deshalb ist unser Atomzeitalter nicht davon überzeugt, daß der Krieg das geeignete Mittel sei, um verletzte Rechte wiederherzustellen.» Die Bemerkung ist im Kontext der Ost-West-Beziehungen gemacht worden, welche damals wie heute das Herz der Sache waren. Mit diesem einfachen Satz proklamierte Johannes das Ende des kalten Krieges. Zugleich wies er den Titel «Papst der Atlantischen Allianz», den Pius erlangt hatte, von sich. Seine weiteren Unterscheidungen – zwischen Irrtum und Irrendem, zwischen kommunistischer Theorie und Praxis (vgl. Nr. 155 und 156) – waren notwendige Folgesätze und nicht, wie einige in der römischen Kurie glaubten, ein weiteres Beispiel seiner Weichherzigkeit.

Nicht als ob es ihn auch nur etwas weniger gekümmert hätte, daß Friede auf Gerechtigkeit gründen muß. Er zitiert, um dies hervorzuheben, Augustinus' *Gottesstaat*: «Ist die Gerechtigkeit fort, was sind dann die Staaten anderes als große Räuberbanden?»⁵ (Nr. 89).

Er glaubte jedoch, daß die Räuber domestiziert werden könnten, wenn sie einmal in den Bereich zivilisierten Diskurses gebracht wären. Im Atomzeitalter war dies der einzige Weg nach vorn.⁶

Persönliche Äußerungen zum 2. Weltkrieg

Forschen wir noch weiter in Roncallis Vergangenheit, um seiner Einstellung zum Krieg, noch bevor Atomwaffen dessen Natur verändert hatten, auf die Spur zu kommen. Vom Zweiten Weltkrieg verbrachte er die meiste Zeit als Apostolischer Delegat in Istanbul, obwohl auch Griechenland (schon bald von den Deutschen besetzt) zu seinem Territorium gehörte. In Istanbul nun war ein Prälat in seiner Nähe, der Franzose Mgr. *Guillois*. Am 10. Juni 1940 erklärte Mussolini dem schon niedergeschlagenen Frankreich den Krieg («Der Schakal stürzt sich auf seine Beute», sagte Winston Churchill). Roncalli empfing *Guillois*

am nächsten Morgen, gab ihm einen Friedenskuß und las ihm die folgenden, in der vorausgehenden Nacht geschriebenen Zeilen vor: «Ein Tag der Trauer. Italien hat Frankreich und England den Krieg erklärt. Krieg ist ein schreckliches *periculum* (Gefahr). Für den Christen, der an Jesus und sein Evangelium glaubt, ist er eine Ungerechtigkeit und ein Widerspruch. Befreie uns, oh Herr, von Hungersnot und Krieg.» Er fuhr in seiner Lesung fort: «Ich muß der Bischof aller, das heißt der *consul Dei*, Vater, Licht, Ermutigung für alle sein. Die Natur läßt mich den Erfolg meines eigenen lieben Landes wünschen, die Gnade erfüllt mich mehr denn je mit der Hoffnung und dem Willen für Frieden.»⁷

Es gab kein Anzeichen von Nationalismus in Roncalli. Er war ein Regionalist. Seine Heimat, das Bergamaskerland, hatte nacheinander zur Republik Venedig, zum österreichisch-ungarischen Reich und zum Königtum Italien gehört. Er leugnet nicht, daß er ein Italiener ist. Aber das spielt keine Rolle. Als «Gottes Konsul» – ein Begriff, der erstmals auf den hl. Gregor den Großen im 6. Jahrhundert angewandt wurde – will er in diesem Konflikt nicht Partei ergreifen. Noch wird er versuchen, ihn als «gerecht» zu verherrlichen! Er bleibt im Gegenteil eine Ungerechtigkeit und ein Widerspruch.

Im Oktober 1942 schreibt Johannes in sein Tagebuch eine Passage, die vorausnimmt, was er in *Pacem in terris* zu tun versuchen wird: «Wir leben in einer sehr bewegten Zeit, und vor uns steht das Chaos. Um so notwendiger ist es, sich auf die grundlegenden Prinzipien der christlichen Gesellschaftsordnung zu besinnen und das, was geschieht, nach den Richtlinien des Evangeliums zu beurteilen.»⁸ Das ist es genau, was er mit «die Zeichen der Zeit erkennen» meinte. Gründend auf den Evangelien ist dies eher eine christliche als eine philosophische Aufgabe. Insofern es aber eine philosophische ist, befähigt sie sich mit Gottes Handeln in der menschlichen Geschichte. «Der Bischof», erklärt er, «muß sich auszeichnen durch sein eigenes Verständnis der Philosophie der Geschichte, und zwar auch der Geschichte, wie sie heute vor unsern Augen den Seiten voll politischer und sozialer Wirren Seiten voll Blut anfügt» (S. 286). Und er nimmt sich vor, den *Gottesstaat* wieder zu lesen.

Erfahrungen und Lehren vom Ersten Weltkrieg

Noch eine letzte Vignette von Roncalli, dann dürfte unsere Bilderfolge beisammen sein. Im Ersten Weltkrieg schloß sich Italien relativ spät, im Mai 1915, der alliierten Seite an. Don Roncalli, damals 33, wurde Lazarettgehilfe und Feldkaplan. Er ließ sich einen schneidigen Schnurrbart wachsen. Seine Kriegserfahrung: Vettern getötet, Brüder vermißt; Männer, die vor ihm mit ausgetretenen Eingeweiden sterben; stoische Bauern, die aus unverständlichen Gründen ihre Pflicht tun; ein immenser Tribut von menschlichem Leiden.

Am 1. August 1917 sandte Papst *Benedikt XV.* eine Friedensbotschaft an alle Kriegführenden. Roncalli erinnerte sich daran und erwähnte sie in *Pacem in terris* in einer Fußnote (Nr. 109, Anm. 59). Der Papst drängte die Kriegsparteien, «keinen gerechten und dauernden Frieden anzunehmen», nicht nach «Sieg» zu streben, und diesen «sinnlosen Kampf» zu beenden.⁹

Dies machte ungefähr jeden jedem zum Gegner. In Italien untergrub seine Rede vom «sinnlosen Kampf» die Moral: Er wurde des «Defätismus» beschuldigt und mit dem Spitznamen *Maledetto XV* (der Verfluchte statt der Benedeite) betitelt. Annehmbarer waren seine Vorschläge auch weder für die Alliierten, die glaubten, er sei «prodeutsch», noch für die Deutschen, die ihn für «pro-französisch» hielten. Benedikts Versuch einer Intervention versagte, und die italienische Regierung beschloß, ihn bei Kriegsende von der Friedenskonferenz fernzuhalten. Er wurde nur von den einfachen italienischen Soldaten geschätzt, die im Oktober 1917 in *Caporetto* in die Flucht geschlagen,

⁵ «Remota iustitia, quid sont regna nisi magna latrocinia?» De civitate Dei, lib. IV. c. 4.

⁶ Zu diesen Hinweisen siehe: E. E. Y. Hales, *Pope John and his Revolution*, London 1965 (immer noch die beste Abhandlung über *Pacem in terris* auf englisch).

⁷ L. F. Capovilla, *Lecture* (Ed. di storia e letteratura, Roma 1970), S. 286.

⁸ Geistliches Tagebuch, Herder, Freiburg 1965, S. 285f.

⁹ Zu diesem und den beiden folgenden Abschnitten vgl. C. Seton-Watson, *Italy from Liberalism to Fascism*, London 1967, S. 472ff.

sich zurückzogen, ihre Waffen niederwarfen und schrien «*Viva il Papa!*» Sie wurden dezimiert. Das bedeutet: Auf je zehn Mann wurde einer herausgenommen und erschossen.

Don Roncalli war nicht sehr kriegerisch. Doch als die Österreicher ins italienische Territorium einmarschierten, hatte er einen Ausbruch patriotischer Gefühle. Er gab sie in einem Brief vom 22. November 1917 an seinen Bruder Saverio ohne Umschweife kund: «Nachdem nun der Feind im Hause ist, muß man ihn, koste, was es wolle, hinausjagen, sonst wäre es schlimm für uns. Jeder in seinem Haus. Wir alle haben unsere Plage, doch ist es heute unsere Pflicht, jedes Opfer zu bringen, damit der Deutsche hinausgeht, hinaus aus Italien.»¹⁰

Aber selbst in dieser dunkelsten Stunde – Caporetto wird mit dem Kollaps Frankreichs im Jahre 1940 verglichen – entspringt Roncallis Patriotismus eher dem Mitleid als dem Stolz. Anders als manche Kapläne des Ersten Weltkrieges und anders als Pierre Teilhard de Chardin SJ preist er nie die Stärke weckenden Eigenschaften des Krieges oder seine reinigenden Kräfte. Er bedenkt, daß «wir alle schuldig sind».

Es ist wahr, daß er *nach* dem Krieg versuchte, retrospektiv etwas Gutes an ihm zu finden. In einer Predigt am 9. September 1920, in Bergamo, machte er die Überlegung: «Krieg ist und bleibt das größte Übel, und jeder, der etwas von Christus und von seinem Evangelium der menschlichen und christlichen Brüderlichkeit verstanden hat, kann ihn nie genug verabscheuen ... Dennoch war er ein Test für die Werte der Menschen, und neben Brutalität und Elend, wie sie manche von uns er-

¹⁰ Briefe an die Familie. Bd. 1, Herder, Freiburg 1969, S. 63.

führen, dürfen wir gerechterweise bei den tröstlichen Episoden verweilen, die unseren Pessimismus Lügen strafen.»¹¹ So verweilt er denn bei einigen tröstlichen Episoden: Messe unter freiem Himmel auf improvisierten Altären; sterbende Männer «mit dem Sakrament Christi in ihrem Herzen und dem Namen Mariens auf ihren Lippen»; über allem die Überzeugung, daß das «christliche Italien nicht tot ist» (ebd. S. 127).

Doch seine bleibende Lektion aus dem Ersten Weltkrieg lernte Roncalli von Papst Benedikt, diesem Mann ohne ansehnliche Gestalt und ohne Erfolg. Er lernte von ihm etwas über die *Neutralität* der Kirche. Es gibt eine Neutralität, die sich bei menschlichen Konflikten die Hände in Unschuld wäscht und in Selbstgefälligkeit vom sicheren Gipfel aus die Betroffenen dem Verderben überläßt. Die Neutralität, die er – im Kontrast – von Benedikt lernte, war im Gegenteil eine *aktive* Neutralität, welche die Kommunikationskanäle offen hält, das Gespräch den heroischen Gesten vorzieht, Prophetie der Diplomatie, und auf den entscheidenden Augenblick wartet, wo eine Intervention möglich und wo sie notwendig ist.

Solch ein Augenblick kam genau 43 Jahre später, als er selber, Papst geworden, zwischen Chruschtschow und Kennedy intervenierte. *Pacem in terris* ist das Zeugnis für diese Erfahrung und die Zusammenfassung der eigentlichen Weisheit seines langen Lebens.

Peter Hebblethwaite, Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Weber.

¹¹ L. F. Capovilla (Hrsg.): Il Rosario con Papa Giovanni (Ed. di storia e letteratura, Roma 1979), S. 126.

Christen und Muslime – Konfrontation oder Begegnung?

Die fast 900 Millionen Muslime in der Welt, auch die über 5 Millionen in Westeuropa, erleben oder verfolgen mit Hoffnung und Stolz eine Renaissance des Islams, der seine Präsenz im sozialen und politischen Bereich massiv verstärkt und immer unmißverständlicher als gleichberechtigter Partner im Leben der Völkergemeinschaft anerkannt sein will. Die neue Vitalität des Islams und die Militanz islamischer Gruppen lassen bei vielen Christen die bange Frage aufkommen, ob das Verhältnis von Christen und Muslimen das der Begegnung oder der Konfrontation sein wird.

Belastende Vergangenheit

Die lange gemeinsame Geschichte von Christen und Muslimen ist vor allem durch vier Etappen markiert:

► Nach dem Tod des Verkünders des Islams *Muhammad* im Jahre 632 eroberten die muslimischen Truppen in kurzer Zeit die Provinzen des christlich-byzantinischen Reiches: Syrien und Palästina im Jahre 638, Ägypten in den Jahren 638–642. Bis zum Jahr 700 hatten die Muslime ganz Nordafrika bis zum Atlantik eingenommen und die Spuren des Christentums dort hinweggefegt. Sie drangen in Spanien ein (711–717). Sie erschienen sogar im Herzen Frankreichs und kamen bis Tours und Poitiers (717–732). Erst der Sieg *Karl Martells* (732) konnte sie daran hindern, in Westeuropa voranzukommen.

► Eine neue Etappe der Konfrontation zwischen Christenheit und islamischer Welt läßt sich zwischen 1095 und 1270 beobachten. Im Gefolge der Kreuzzüge trugen die Christen den Kampf in die Provinzen des islamischen Reiches hinein und stellten Teile des islamischen Orients unter christliche Herrschaft.

► Auf die Zeit der Kreuzzüge folgte die erneute Ausdehnung des Islams in Europa, diesmal vom Osten her. Konstantinopel, die Hauptstadt des byzantinischen Reichs, fiel unter den Angriffen der osmanischen Truppen im Jahr 1453. Weite Teile Osteuropas, vor allem im Balkan, waren bereits unter osmanische Herrschaft geraten. Der Vormarsch der Muslime in Europa vom Osten her wurde durch die Niederlage ihrer Flotte in Lepanto 1571 vorläufig aufgehalten. Etwa hundert Jahre später, 1664, verloren die Muslime die Schlacht bei St. Gotthard an der Raab. Sie erschienen zwar vor den Mauern Wiens, wurden jedoch zurückgeschlagen. So zogen sie sich nach und nach von Mitteleuropa zurück. – Auch in Spanien hatten die Christen einen Gegenangriff

gestartet. Die Wiedereroberung Spaniens, die sogenannte Reconquista, wurde mit der Einnahme Granadas im Jahr 1492 abgeschlossen und mit der Eroberung einiger Teile Nordafrikas fortgesetzt.

► Eine größere Konfrontation mit den Ländern des in den Augen der Muslime weiterhin christlichen Europa gab es in der Kolonialzeit. Die europäischen Kolonialmächte trumpften mit ihrer Kultur, ihrer Zivilisation, ihrem Reichtum und ihrer militärischen Macht gegen islamische Länder in Afrika und Asien auf. Sie trafen auf einen Islam, der politisch und wirtschaftlich geschwächt und ausgeblutet war, der aber auch seine frühere kulturelle Blüte eingebüßt hatte. Nun waren es die Muslime, die die Demütigung militärischer Niederlagen einstecken und sich gegen eine Bevormundung durch die Fremden wehren mußten.

Heute haben die islamischen Länder ihre politische Unabhängigkeit erlangt. Zwar gehören die meisten dieser Länder technisch, wissenschaftlich und vielfach auch wirtschaftlich zu den sogenannten Entwicklungsländern, aber ihre politische Bedeutung und der durch das Erdöl gesicherte Reichtum einiger ihrer Zentralländer haben dem Islam ein neues Selbstbewußtsein verliehen. Der Islam fühlt sich zunehmend dem Abendland ebenbürtig, und er tritt ihm mit immer größerer Selbstsicherheit gegenüber.

Die neuen Spannungen, die im Zuge der Entwicklungen im Iran und im Nahen Osten entstanden sind, und die Schwierigkeiten, die das Zusammenleben mit über 2,5 Millionen Muslimen im deutschsprachigen Raum mit sich bringt, rufen die Erinnerung an die Vergangenheit wach.

Denn diese Vergangenheit ist noch lange nicht überwunden. Jedesmal, heute noch bzw. heute wieder, wenn der Islam seine Präsenz behauptet und seine Ansprüche anmeldet, werden bei den Christen und denen, deren Geschichte und Kultur mit dem Christentum verbunden sind, gemischte Gefühle wach. Es breiten sich in ihren Reihen Ratlosigkeit und Angst, Zorn und Aggressivität aus. Und jedesmal, wenn – umgekehrt – die Christen sich bemühen, ihre Haltung gegenüber dem Islam neu zu definieren, sehen die Muslime eine neue Kreuzzugsbewegung heraufkommen oder eine neue Ära des gerade überwundenen Kolonialismus über sie hereinbrechen.

Kulturelle und religiöse Gegensätze

Die alte Gegnerschaft zwischen der Christenheit und der islamischen Welt hatte neben militärischen und politischen auch kulturelle Gründe und religiöse Wurzeln. Zwar war das Abendland zeitweilig voller Bewunderung für die hohen kulturellen Leistungen der islamischen Welt. Zwar verdankt der Westen der islamischen Philosophie und der islamischen Wissenschaft viel, sie war unter anderem Vermittler des griechischen Denkens und der Träger des damaligen wissenschaftlichen Erbes. Aber die Christen im Abendland haben Jahrhunderte lang diese Glanzzeit der islamischen Kultur vergessen. Lange Zeit wurde der Islam nicht als Träger von Kultur und Zivilisation, sondern eher als ein Faktor kultureller Stagnation und zivilisatorischer Rückständigkeit angesehen und mit herablassender Nachsicht behandelt. Seit dem Anbruch der Kolonialzeit wurde der Islam auf der internationalen Bühne nicht mehr als ernstzunehmender Partner berücksichtigt, sondern isoliert oder ignoriert. Den Muslimen wurden überdies Ideologien und Vorstellungen aus der aufklärerisch-säkularen, nachreligiösen Tradition aufgezwungen, von denen man auf allen Ebenen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens das Heil erhoffte.

Heute verteufelt der wiedererwachte Islam diese importierten Vorstellungen. Er verurteilt sie als ein Komplott; er sieht sie zumindest als eine Bedrohung seiner religiösen Überzeugung an, die einen Totalitätsanspruch des islamischen Glaubens und Gesetzes auf alle Bereiche des Lebens bejaht. Durch eine aggressive Reaktion versucht also der Islam, die noch bestehenden Auswirkungen der Kolonialzeit abzuschütteln und zur eigenen, geläuterten Tradition zurückzukehren. Mit Stolz beruft er sich auf die Errungenschaften der eigenen Vergangenheit, auf die kulturellen Leistungen seiner großen klassischen Denker und Wissenschaftler im Mittelalter, als der Islam noch die unangefochtene Grundlage des riesigen islamischen Reiches von Nordafrika über den Vorderen und Mittleren Orient bis nach Indien und China hin bildete.

Der Stolz der Muslime auf die eigene Kultur hat seine Wurzeln in der eigenen Religion. In den Augen mancher Christen nimmt sich der Islam wie eine christliche Häresie aus. Und er wurde auch immer wieder so bezeichnet. Er selbst versteht sich aber als eine selbständige Religion, die zwar in der Verlängerung der biblischen Tradition steht, aber mit Judentum und Christentum nicht identisch ist. Der Islam grenzt sich vom Christentum vielmehr scharf ab, indem er die zentralen Lehren des Christentums wie seine kennzeichnenden Merkmale zurückweist, ohne jedoch seine ausgesprochene Anlehnung an die biblische Tradition (an die Tora des Mose und das Evangelium Jesu Christi) zu leugnen. Denn er behauptet, daß die Sendung Muhammads Gegenstand des Gebets Abrahams und der prophetischen Ankündigung Jesu gewesen sei. Muhammad sei also derjenige, der diese biblische Offenbarung bestätige und sie zu ihrer letzten und endgültigen Gestalt führe, die alle vorherigen Religionen in ihrer universalen Gültigkeit aufhebe und keine neue Offenbarung mehr zulasse. Während für das Christentum Jesus Christus das unüberbietbare Wort Gottes ist, sieht es der Islam im Koran.

Für den Muslim ist Gott nicht Vater, Sohn und Heiliger Geist, eine Dreifaltigkeit, die nach der Interpretation des Korans als eine Gruppe von drei Gottheiten verstanden wird. Der Islam erkennt Jesus Christus als den Sohn Marias an, nicht aber als den menschengewordenen Sohn Gottes und auch nicht als den Erlöser der Menschen. Allein Gott sei der Erlöser aller Menschen; er brauche keinen Mittler zwischen sich und den Menschen. Gott, bekennt der Islam, ist der Eine, der Einzige; er ist der absolut Transzendente. «Gott ist größer», das ist nicht nur der Kampfruf, sondern auch der Gebetsruf des Muslims. Nichts kann den Menschen einen Zugang zum Wesen Gottes verschaffen, der menschliche Verstand vermag nicht zu Gott vorzudringen und seine Eigenschaften zu beschreiben oder gar zu entziffern. Was der Mensch von Gott weiß, verdankt er ausschließlich Gott selbst, der in seiner Barmherzigkeit bereit war, sein Wirken in der Natur erkennen zu lassen und seinen Willen in der Offenbarung kundzutun. Gott ist die ab-

solute Allmacht, ohne die keine Wirkung in der Natur und im Menschen zustande kommt. Diese Lehre kommt einem Hang zum Fatalismus entgegen, wie er auch in andern Völkern und Kulturen verbreitet ist. Gott ist ferner der souveräne, unbedingte Wille. Seine Entscheidungen sind nicht zu hinterfragen. In seiner absoluten Herrschaft setzt Gott die Norm der Sittlichkeit fest. Sein Wille bestimmt, was als gut und was als böse zu gelten hat. Dem Menschen kommt hier nur die Aufgabe zu, den Willen Gottes im Wortlaut der Offenbarung zu erforschen und seine Entscheidungen zu befolgen. Seine vornehmste Aufgabe ist der Gehorsam. Denn Gott ist sein Herr, nicht sein Vater und nicht der Vater von irgendjemand anderem. Die Menschen, auch die Propheten, sind nur seine Knechte, die sich seinem Willen zu unterwerfen und auf das Entgegenkommen seiner Barmherzigkeit zu warten haben.

Der Glaube an diesen Gott und die Ergebung in seinen absoluten Willen sind und bleiben nach islamischem Glauben die Mitte des menschlichen Lebens. Dieser Grundsatz galt nicht nur in der Vergangenheit. Auch heute haben diese religiösen Themen nichts von ihrer Bedeutung für das Denken und das Verhalten der Muslime im Alltag eingebüßt. Jahrzehnte der Kolonialherrschaft westlicher Länder und der Einflußnahme aufgeklärt-säkularisierter Ideologien aus dem Westen oder atheistischer Ideologien aus dem Osten haben es nicht fertig gebracht, in den Muslimen den Sinn für Transzendenz und die Bereitschaft zum Glauben und zum Gehorsam zu verschütten. Die Muslime suchen heute ihre eigene Identität nicht in den Kategorien und Vorstellungen der Aufklärung, sondern in ihrer eigenen religiösen Tradition und in dem, was sie als Gottes Wort festhalten. Ihre schönste und häufigste Lektüre, oder besser: Hörstunde, verbringen sie beim Rezitieren des Korans, der ihnen jeden Tag neu den Willen Gottes verkündet.

Totalitätsanspruch - Relative Toleranz

Dieser Wille Gottes ist für den Muslim der Maßstab des Lebens in allen seinen Bereichen. Denn der Islam ist eine Religion, die nicht nur die Frömmigkeit gestalten will, sondern in ihrem Totalitätsanspruch den ganzen Menschen umschließt und alle Bereiche seines Lebens unter die religiöse Ordnung stellen will. So ist der Koran der absolute Maßstab für das Denken, Reden und Handeln des Muslims, er ist die letzte Schiedsinstanz in jeder Konfliktsituation. Der Gestaltungsfreiheit des Menschen sind somit ziemlich enge Grenzen gesetzt.

Denn wo das Evangelium der Christen nur allgemeine Prinzipien des praktischen Handelns enthält und die Erarbeitung eines konkreten politischen Programms den Bürgern, den Gruppen und den Parteien überläßt, ist der Koran bestrebt, konkrete und detaillierte Bestimmungen zu erlassen. Im Koran, «dem rechten Weg Gottes», und in der Tradition, «dem Weg des Propheten Muhammad», besitzt der Muslim eine feststehende religiöse Ordnung und zugleich eine festgelegte politische Verfassung, die grundsätzlich für alle Menschen und für alle Zeiten gültig ist. So ist die Haltung des Muslims nicht vorrangig durch die eigene Initiative, sondern durch einen bedingungslosen Gehorsam und eine bereitwillige Traditionstreue gekennzeichnet. Dieser Gehorsam und diese Traditionstreue bewirken, daß der Islam nur zögernd neue Maßstäbe z. B. für das Familienleben übernimmt, um die Exzesse des Patriarchalismus seiner Ursprünge abzumildern und der Frau eine gleiche Rechtsstellung wie dem Mann einzuräumen. Dieselbe zögernde Haltung ist auch in bezug auf die Überwindung überkommener Strafbestimmungen festzustellen, die in der Vergangenheit vielleicht sinnvoll gewesen sein mögen, heute aber wohl mehr Probleme schaffen als lösen. Dasselbe gilt für manche Grundsätze der Wirtschaftslehre des Islams, die im Kontext der heute komplexer gewordenen wirtschaftlichen Zusammenhänge nur mit Mühe aufrechterhalten werden können.

Weiter bewirkt diese Traditionsgebundenheit, daß in der Mentalität der Muslime heute sehr schnell die Reaktionen des mittelalterlichen Islams wieder lebendig werden. Der Ruf zum heiligen Krieg ist zwar zunächst als Ausdruck der Solidarität der islamischen Gemeinschaft in

aller Welt zu verstehen. Aber in ihm drückt sich immer noch die frühere Bereitschaft aus, mit den Waffen Differenzen zu schlichten oder Konflikte zu lösen. Im Falle eines Angriffs von Fremden auf ein islamisches Land kommt diese Solidarität in erstaunlicher Schnelligkeit zum Vorschein. Diese Solidarität zeigt sich jedoch nicht immer und nicht in erster Linie durch kriegerischen Einsatz, sondern durch diplomatische, finanzielle, wirtschaftliche und moralische Hilfe. Gewöhnlich wird der Einsatz für die Sache des Islams vor allem als Notwendigkeit des sozialen Engagements und als Bemühung um die Erfüllung des islamischen Missionsauftrages verstanden und praktiziert.

Der Einsatz in eigener Person und mit dem Vermögen für die Sache Gottes und die Interessen des Islams ist eine Pflicht der Gemeinschaft und in Zeiten größter Bedrängnis sogar die Pflicht des einzelnen Muslims. Denn es geht dabei um die Wahrung der Rechte Gottes und die Festigung der Gemeinschaft der Muslime, von der der Koran sagt, sie sei die beste Gemeinschaft unter den Menschen. Diese Gemeinschaft hat die Aufgabe, durch Pflege der strengen Gerechtigkeit unter den Menschen Zeugnis für die Gerechtigkeit Gottes zu geben und durch die Ausübung tatkräftiger Solidarität unter den Gläubigen die Brüderlichkeit aller Muslime unter Beweis zu stellen. Aber Brüderlichkeit und Solidarität bleiben den Muslimen vorbehalten. Den Nicht-Muslimen ist vor allem Gerechtigkeit entgegenzubringen. Nächstenliebe ist nur im Verhältnis zu den Gläubigen empfohlen. Feindesliebe ist ungebührlich.

Den Feinden gegenüber zeigen sich Muhammad und die Muslime, nach der Aussage des Korans, heftig, mitfühlend aber nur unter sich. Am heftigsten wenden sich die Muslime gegen Ungläubige, Atheisten und Polytheisten. Diese haben kein Existenzrecht als Gemeinschaft. Der Koran und der klassische Islam im Mittelalter geben sie der Vernichtung preis.

Den Juden und den Christen wird im Prinzip eine tolerante Behandlung zugesichert. Sie haben sich der Oberhoheit der Muslime zu unterwerfen und Tribut zu entrichten. Dafür genießen sie den Schutz des Islams für ihre Person, ihr Eigentum, ihre Religionsfreiheit, ihre relative Selbstverwaltung, ihre wirtschaftlichen Interessen, insofern diese den Interessen der islamischen Gemeinschaft nicht entgegenwirken. Der Islam weist ihnen also eine ähnliche Rechtsstellung zu, wie sie die israelitische Gemeinschaft im Alten Testament und die mittelalterliche Christenheit den Fremden in ihrer Mitte einräumten. Auch der Alltag des Zusammenlebens von Muslimen und Christen im islamischen Gebiet war nicht besser und auch nicht schlechter als der Alltag der Muslime bzw. der Juden oder der Häretiker im christlichen Reich. Damals wie heute, in islamischen wie in christlichen Ländern, wurde und wird der Fremde zugleich mit relativer Toleranz und relativer Intoleranz behandelt.

In der Praxis der Toleranz sind sich also der konkrete Islam und das konkrete Christentum sehr ähnlich, auch wenn die grundsätzliche Haltung des Christentums vom Evangelium her sich für den Frieden, die Feindesliebe und die allgemeine und universale Brüderlichkeit aller Menschen ausspricht, während der Koran hier Einschränkungen macht und dem Islam auch politisch und nötfalls mit den Mitteln der bewaffneten Auseinandersetzung Schutz, aber auch Oberherrschaft verschaffen will. In dieser Hinsicht reagiert der Islam, wie später die mittelalterliche Christenheit als Einheit von Religion und Staat reagiert hat. Ja, aufs ganze gesehen erhebt der heutige Islam denselben Anspruch wie das Christentum im Mittelalter.

Islam – eine Alternative?

Der Islam wirft heute dem Christentum vor, in Gesellschaft und Staat das Feld geräumt zu haben. Für eine Aufklärung, die die Religion an den Rand der Gesellschaft zurückdrängt und sie fast gänzlich aus der Politik zu verbannen scheint, bringt der Islam kein Verständnis auf. Er hat auch wenig Vertrauen in den Menschen, der sich von Gott lossagt, der glaubt, er sei nun die Mitte der Welt und der Heiland der Natur. Der Islam setzt weiterhin auf Gott, den Schöpfer, Erhalter und Richter der Welt und der Menschen. Der Koran betont: «Wem Gott kein Licht verschafft, der hat überhaupt kein Licht» (24, 40). Denn nicht der Mensch, sondern «Gott sagt die Wahrheit, und er führt den (rechten) Weg» (33, 4). Wo, nach der Meinung der

Muslime, das neuzeitliche Christentum versagt hat, will der neu belebte Islam die Lücke schließen. Es geht ihm darum, auch in Politik und Gesellschaft eine erfolgreiche Alternative zum atheistischen Modell des Ostens und zum laizistischen bzw. säkularisierten Modell des Westens aufzubauen, die Alternative einer Politik, die sich allein auf das Gesetz Gottes beruft und die Menschen auf den Wegen Gottes führen will. Denn – so die feste Überzeugung des Islams – nur die totale Ausrichtung des Menschen auf Gott bewahrt die politische Praxis davor, in jene Sackgasse zu geraten, die anscheinend das Resultat der übrigen politischen Systeme ist.

Ost und West haben, so die Vorhaltungen des Islams, mit ihren Systemen den islamischen Ländern nichts gebracht, was man als einen unbedingten Fortschritt bezeichnen und bejahen kann. Sie haben vielmehr und vor allem einen Identitätsverlust bei den Muslimen hervorgebracht, ohne deren Probleme gelöst zu haben. Die islamischen Länder werden daher dazu aufgefordert, ihren eigenen Weg zu gehen, ihre Kultur in Einklang mit ihrer eigenen Identität zu entwickeln, ihre Zivilisation in Entsprechung zu ihren eigenen wirklichen Bedürfnissen zur Blüte zu bringen.

Denn – und dies gibt der neuen Richtung der islamischen Länder mehr Zuversicht – der Islam wird im Koran als die Religion bezeichnet, die in ihrer Wahrheit und in ihrer Gesetzgebung der Natur des Menschen am besten entspricht (vgl. Koran 30, 30). «Wer hätte eine bessere Religion, als wer sich Gott ergibt und dabei rechtschaffen ist ...» (Koran 4, 125).

Gestärkt durch diese Gewißheit und Zuversicht, erhebt der Islam heute den Anspruch, auf Weltebene und als Alternative zum Christentum und zu allen anderen Weltanschauungen das neue Gewissen der Menschheit zu sein. Die Parole, die man häufiger und offener trifft, u. a. in den Veröffentlichungen der Gruppen, die die heutige Renaissance des Islams mittragen, ist bezeichnenderweise folgender Vers des Korans: «Dieser Koran leitet zu dem, was richtiger ist ...» (17, 9).

Also bleiben Christentum und Islam, wie in der Vergangenheit so auch heute, in der tiefgreifenden Differenz des von ihnen beiden erhobenen Absolutheitsanspruchs und in ihrem unterschiedlichen Anspruch auf die Gestaltung des Lebens der Menschen weiterhin Konkurrenten. Werden sie es aber schaffen können, auch Weggefährten zu bleiben und eventuell sogar Partner und Freunde zu werden?

Kontakt und Dialog möglich

Viele Muslime, die bislang kaum Kontakte zu Christen hatten, sowie die breite Masse des islamischen Volkes und heute besonders radikale Gruppen (die man vor allem in den Reihen der Fundamentalisten und der Traditionalisten findet) lehnen die Christen und den Dialog mit ihnen als gleichberechtigte Partner ab. Für diese Muslime sind die Christen Ungläubige. Der treue Muslim habe daher jeden freundschaftlichen Kontakt mit ihnen zu vermeiden; er müsse sie als unrein ablehnen. Nach Möglichkeit habe der Islam dafür zu sorgen, daß die Christen den Muslimen unterworfen werden. Jedes Gespräch, soweit es zustande komme, sei nur eine Gelegenheit, den Islam zu verkünden und die Christen dahin zu führen, sich zum Islam zu bekehren.

Andere Gruppen unter den Muslimen betrachten den Dialog mit den Christen als überflüssig. Denn der Islam, so ihr Argument, sei ja die endgültige und vollkommene Form der Religion, er biete nunmehr die Glaubensinhalte, die sittlichen Normen und die gesetzlichen Bestimmungen, die das Leben der Menschen regeln. Alles andere sei überflüssig, ja gefährlich, und es könne die Gläubigen verführen.

Auch bei den Christen ist das Mißtrauen längst noch nicht überwunden. Einige christliche Gruppen und Institutionen sehen in den Kontaktmöglichkeiten mit den Muslimen in Europa

vor allem eine Gelegenheit, sie zu missionieren und für das Christentum zu gewinnen.

Die Zahl derer aber, die einen ehrlichen Dialog mit den Muslimen befürworten, nimmt zu. Sie meinen einen Dialog, der nicht Teil der Strategie einer versteckten Missionsarbeit ist, sondern seinen eigenen Wert hat. Sie bejahen auch die Zusammenarbeit mit den Muslimen. Die Haltung der Katholiken unter ihnen gründet auf Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils und auf Initiativen der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II.

Das II. Vatikanum stellt fest: «Der Heilswille Gottes umfaßt auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der den Menschen am Jüngsten Tag richten wird.»¹

«Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den Lebendigen und in sich Seienden, den Barmherzigen und Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie sind bemüht, sich selbst seinen verborgenen Ratschlüssen mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham, auf den der islamische Glaube sich gern beruft, sich Gott unterworfen hat.» So ermahnt das Konzil Christen und Muslime, «das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam die soziale Gerechtigkeit, die sittlichen Güter sowie Frieden und Freiheit für alle Menschen zu schützen und zu fördern.»²

Auch Papst Paul VI. schrieb an die Liga der islamischen Welt zum Ramadanfest 1972: «... Da wir nun den Glauben an den gleichen Gott teilen, sollten wir ihn anrufen, daß er uns einander jeden Tag näherbringen möge, damit wir fähig werden, jeder auf seine Art für eine höhere Wahrheit, für Gerechtigkeit und für den Frieden in der Welt zusammenzuarbeiten.»

Auch bei den Muslimen spricht sich eine ziemlich bedeutende Minderheit für den religiösen und kulturellen Dialog mit den Christen aus. Der Koran habe doch selbst einen solchen Dialog geführt (vgl. Koran 3, 64), Hinweise zur Gestaltung der religiösen Gespräche erlassen (vgl. 16, 125) und auch eine praktisch unüberwindliche Pluralität der Religionsgemeinschaften festgestellt (vgl. 2, 148; 5, 48). In einer immer enger zusammenrückenden Welt sei übrigens ohne Öffnung auf die anderen und ohne Kontakte mit ihnen ein halbwegs krisenfreies Überleben des Islams nicht zu sichern.

Viele Erklärungen offizieller Stellen und Organisationen in der islamischen Welt drücken den Wunsch nach Kontakt und Dialog mit den Christen aus. Sie befürworten auch und vor allem eine ernsthafte Zusammenarbeit zwischen der islamischen Welt und den christlichen Kirchen und Institutionen. Denn Muslime und Christen seien dazu aufgefordert, Zeugnis für den Glauben an Gott zu geben und ihren Beitrag zur Lösung der Probleme der Menschen zu leisten. Diese aufgeschlossene Haltung gegenüber den Christen gründet auf der Aussage des Korans: «Du wirst sicher finden, daß unter ihnen diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, die sagen: Wir Christen ...» (5, 82). Der Kongreß der islamischen Welt hat im August 1975 erklärt: «Eine echte Partnerschaft zwischen Christentum und Islam, den beiden größten Weltreligionen, ist natürlich und gottgewollt. Daher ist eine enge Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen im Interesse des Weltfriedens und einer gesicherten Zukunft der Menschheit dringend geboten ...»³

«Gott ist größer»

Ausschlaggebend für die Öffnung zum Dialog ist die Gewißheit auf seiten der Muslime, daß ihre christlichen Gesprächspartner nicht doch eine irgendwie geartete Missionierung erstreben.

¹ Dogm. Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» Nr. 16.

² Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate» Nr. 3.

³ Zit. nach M. S. Abdullah, «Christlich-islamischer Ökumenismus, aus der Sicht des Islams», in: Christen und Moslems in Deutschland, Essen 1977, S. 68.

Eine zweite Voraussetzung ist die Forderung der orthodoxen Muslime, den Dialog nicht mit irgendeiner Sekte oder einer Richtung des Islams zu führen. Zwar gibt es im Islam kein Lehramt, das die offizielle Lehre feststellt. Es gibt jedoch Instanzen und Organisationen, deren Autorität von einer beachtlichen Mehrheit im Islam anerkannt und bejaht wird, und der Dialog darf nicht an diesen Organisationen vorbei geführt werden. Auch wird betont, daß man sich die Sache nicht zu leicht machen und den Dialog nicht vornehmlich mit den islamischen Mystikern führen soll.

Die Themen des religiösen Dialogs zwischen Christen und Muslimen können sich vorerst auf die unleugbaren Gemeinsamkeiten der beiden Religionen konzentrieren: Monotheismus, biblische Tradition, Anerkennung Jesu Christi als Prophet und des Evangeliums als göttliche Offenbarung, Grundsätze der Moral, Grundzüge der geistlichen Suche nach Gott.

Zwar trennen Christentum und Islam tiefgreifende Glaubensunterschiede. Dennoch meinen Christen und Muslime, daß sie den Dialog miteinander suchen sollen. Geduldige Gespräche können zumindest manche Mißverständnisse ausräumen und eine tiefere Durchdringung der Lehre der jeweils anderen Religion erreichen helfen.

Die erste Etappe muß mit einer objektiven Information über die Religion des Gesprächspartners beginnen. Dies bedeutet nicht, daß man alles blind aufnehmen soll. Die kritische Suche nach der Wahrheit bleibt auch hier geboten. Kritische Offenheit, kritische Sympathie wird geradezu gefordert, und dies aus Liebe zur Wahrheit, aus Respekt vor dem Gesprächspartner, den man in seiner Person und in seiner Religion wirklich ernst nimmt.

Eine weitere Etappe könnte die Gesprächspartner dazu führen, die religiösen Werte des eigenen Glaubens zu läutern, das eigene religiöse Leben zu vertiefen und zu bereichern. Christen wie Muslime könnten dadurch die wahre Dimension des universalen Wirkens Gottes entdecken und auch eine recht verstandene Komplementarität aller Wirkungen des Geistes Gottes in den Menschen und in der Geschichte bejahen.

Auf einer andern Stufe als der theologische Dialog steht die Bemühung um die gerechte und brüderliche Gestaltung des Zusammenlebens von Christen und Muslimen in den verschiedenen Ländern. Die Christen Europas haben eine einmalige Chance zu zeigen, wie sie auf der Grundlage ihres Glaubens und ihres christlichen Verständnisses von Solidarität und Brüderlichkeit ihre Beziehungen zur benachteiligten islamischen Minderheit in ihrem jeweiligen Land zu gestalten wünschen. Dazu gehört die Förderung des Zusammenwachsens der Kinder und des Zusammengehörigkeitsgefühls in derselben Gesellschaft: im Kindergarten, in der Schule, in der Ausbildung, im Wohnviertel, am Arbeitsplatz, in der Erwachsenenbildung, im Hochschulbereich, im Beruf, in der Freizeit usw.

Christen und Muslime haben hier die Gelegenheit zu beweisen, daß sie willens sind, unter die Vergangenheit, die im Zeichen der Konfrontation und der Feindschaft stand, einen Schlußstrich zu ziehen und sich erneut um Begegnung und Verständnis zu bemühen. Zu einiger Hoffnung berechtigen hierbei nicht nur die Ergebnisse der Tagungen und der Kontakte zwischen den internationalen christlichen und islamischen Institutionen. Auch in Europa bemühen sich inzwischen viele Stellen um den christlich-islamischen Dialog. Auf evangelischer Seite sind zu erwähnen: «Kirchenkanzlei, Referat für Islam-Fragen der Evangelischen Kirchen Deutschlands», Frankfurt a. M., – und die «Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen», Stuttgart. Auf katholischer Seite bestehen die «Ständige Arbeitsgruppe für christlich-islamische Beziehungen und für Kontakte zu anderen Weltreligionen» bei der deutschen Bischofskonferenz, – und die «Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen» in den Diözesen Köln und München. Auf islamischer Seite sei erwähnt das «Islam-Archiv» in Soest. Auf Initiative von Gruppen beider Religionen sind auch entstanden das

«Christlich-Islamische Institut», Altenberge, und die «Christlich-Islamische Gesellschaft Nordrhein-Westfalen e. V.», Iderlohn.
Adel Theodor Houry, Münster

DER AUTOR, im Libanon geboren, ist Professor für Religionswissenschaft im Fachbereich Kath. Theologie der Universität Münster. Er veröffentlichte u. a. Einführung in die Grundlagen des Islams, Graz 1981⁷; Begegnung mit dem Islam (Herderbücherei 815), Freiburg 1982⁷; Toleranz im Islam, München/Mainz 1980; Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident (Herderbücherei 1001), Freiburg 1983.

„DAMIT WIR UNS BESSER VERSTEHEN ...“ Unter diesem Titel veröffentlichten im Herbst 1981 B. Ryter, U. Köppel und P. Vonaesch im Auftrag der beiden großen Landeskirchen eine 64seitige Broschüre zum besseren Verständnis der muslimischen Einwanderer in der Schweiz (zu beziehen bei: Institut für Sozialethik, Sulgenauweg 26, CH-3006 Bern, oder: Schweiz. Kath. Arbeitsgemeinschaft für Ausländerfragen, Neustadtstr. 7, CH-6003 Luzern). Sie befaßt sich mit den praktischen Problemen, die sich einer türkischen Familie im täglichen Leben stellen, wie Reinigungs- und Speisevorschriften, Moscheen und Koranschulen in der Schweiz. Sie erschien bereits in 3. Auflage. *Red.*

RÜCKFRAGE NACH JESUS

Zum Verhältnis von systematischer und neutestamentlicher Theologie

Über den «garstigen Graben» zwischen Glaube und Geschichte hat sich G. E. Lessing geäußert und damit selber Geschichte gemacht. Die Sache, schon früher bekannt, blieb uns seitdem im Gedächtnis. Denn dieser Graben trennte nicht nur damals Reimarus und Pastor Goeze. An ihm schieden sich die «Aufgeklärten» von den «Unkritischen», die Historiker von solchen, die unbeirrt einer geschichtsfernen Dogmatik folgten. Es dauerte seine Zeit, bis die Kirchen ihn zur Kenntnis nahmen, ihre Theologen ihn zu überbrücken suchten. Die evangelische Theologie ist ihrer katholischen, oft feindlichen Schwester vorangegangen.

Den wichtigsten Brückenschlag initiierte die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts. Sollte es nicht möglich sein, an Jesus selber gegen die dogmatischen Gebäude zu appellieren? Doch *Albert Schweitzer* erklärte den Versuch 1906 für gescheitert, aus guten Gründen. Man war sich der Enderwartung Jesu und der Urgemeinde (des eschatologischen Problems also) bewußt geworden. Einer Biographie Jesu wurde der Boden entzogen, und das Interesse an der Fragestellung sollte bald endgültig verschwinden. *Karl Barth* gab dem «Christus dem Fleische nach» (2 Kor 5, 16) den Abschied. Für *Rudolf Bultmann* schließlich gehörte der «historische Jesus» lediglich zu den Voraussetzungen des christlichen Glaubens. Die Evangelien waren nicht Lug und Trug, im Gegenteil. Aber zwischen Information und Interpretation klaffte immer noch ein Abgrund, jetzt nur genauer lokalisiert. Man mag ihn den Ostergraben nennen. War alles Bemühen also umsonst?

Gewiß, Eingeweihten sind derlei Reminiszenzen hinreichend bekannt. Zu schnell aber nimmt man an, sie seien überholt. Umsonst war das Bemühen ja nicht. Denn langsam zeigte sich auch, daß solch massiver Brückenschlag, gegen alle Unwetter abgesichert (und deshalb später auch abgewiesen), überhaupt nicht nötig war. Zwar bleiben hier Verkündigung, dort (vergeblich gesuchte) historische Information: hier das bunte und vielfältige Reich der Wunder und Verheißungen, des Heils und des erhöhten Herrn; dort die nüchterne Welt von «Tatsachen», über die man sich unabhängig vom Glauben an Jesus Christus verständigen kann. Aber immer deutlicher wurden die Voraussetzungen sichtbar, unter denen es zur Christusverkündigung kommen konnte. Über die Ostererfahrungen der Jünger gibt es zumindest Teilkonsense. Die Kategorien (Bilder, Titel, Symbole, Legenden), die der Urgemeinde aus jüdischer Tradition zur Verfügung standen, lernten wir genauer kennen. Der Blick für die Architektur der Evangelien (Form- und Redaktionsgeschichte) fügte eine Tiefendimension hinzu, die blanke und tödliche Alternativen (historisch oder unerheblich) überflüssig machte. Die Geschichte der Hochzeit von Kana etwa kann wahr, muß aber deshalb nicht historisch sein. Was in der Urgemeinde mit Jesus von Nazaret an Interpretation geschah, beruhte auf fundamentalen Entscheidungen (auf einer Glaubensoption), war aber nicht beliebig. Die Sache, um die es geht, bekam deutliche Konturen. Kurz, der «Ostergraben» war jetzt mit Wasser gefüllt. Wer sich ihm anvertraut (als Einzelschwim-

mer, besser noch im gemeinsamen Boot), der wird getragen – so wie eben Wasser trägt. Bleibt über Jesus also doch etwas zu berichten?

Natürlich, uns ist das keine Frage mehr. Wir haben die Erzählung wiederentdeckt, beschreiben Kirche geradezu als Erzählgemeinschaft und wissen sehr wohl, daß es die nackte historische Interpretation nicht geben kann, uns auch nichts bedeuten würde. Auch die Evangelien berichten nicht von Jesus an sich. Sie bringen die Erfahrungen der Jünger mit ihm ins Wort (*Edward Schillebeeckx*). Und diese Aufgabe erfüllen sie offenbar glaubwürdig. Sie spornen uns an, dasselbe für unsere Zeit zu tun. Eine ganz neue, fruchtbare Jesusspiritualität ist gewachsen, von emanzipatorischen Theologien unterstützt. Keine Frage, daß diese neue Spiritualität nur dem gelingt, der selber die Nachfolge auf sich zu nehmen bereit ist. Nicht Fachtheologen sind in erster Linie gefragt, sondern Gruppen und Gemeinden.

Die Virulenz der Jesusfrage

Das ist für uns Christen eine gute und hoffnungsvolle Situation. Besser könnte sie nicht sein. Nun haben Theologen aber eine undankbare Aufgabe. Sie müssen über Selbstverständliches nachdenken (deshalb ecken sie oft an). Sie müssen die Fußangeln suchen, die in jeder Theorie – sei sie Mode, habe sie längeren Bestand – ausgelegt sind. Bevor wir uns in ihnen verfangen (und damit erneut das Opfer restaurativer Strömungen werden), sollten wir sie erkennen, auch in unserer Begeisterung für den Jesus der Geschichte. Es fällt ja auf, wie vorsichtig man vorging, als man in den fünfziger Jahren den «historischen Jesus» wiederentdeckte. Auch damals galt es als ausgemacht, daß für Fragen biographisch-psychologischer Art nichts mehr zu haben sei. Nach *Ernst Käsemann* hat «der erhöhte Herr das Bild des irdischen fast (!) aufgesogen». Und aus dem «Dunkel (!) der Historie Jesu» treten nach ihm nur noch «charakteristische Züge seiner Verkündigung verhältnismäßig scharf» heraus.¹

Nur zögernd hat man sich also seiner Taten und Entscheidungen, seines schicksalhaften Weges erinnert, mit gutem Grund. Denn schon einmal war man vergebens ausgezogen, um den historischen Jesus vom dogmatischen Christus zu befreien, und man hatte den Christus der Verkündigung vom Jesus der Geschichte weitgehend abgetrennt. Obwohl man jedoch diese prinzipiellen Voraussetzungen nicht änderte, begann die Exegese aufs neue, im Interesse des Glaubens über Jesus zu schreiben. Man ging (und geht) dieses Mal pragmatischer vor. Man setzt aber auch (wie ehemals) unbeschwert Stein auf Stein. Man macht Angaben zu Intentionen und Entwicklungen Jesu, zum Wissen um seinen Tod, zu seiner Gottese Erfahrung, zur Art seiner Wunder, zum Bestand seiner ursprünglichen Verkündi-

¹ Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Band I, Göttingen 1964, 187–214; Zitat S. 213. Es handelt sich um den berühmten Vortrag, mit dem Ernst Käsemann die Wende zur *Jesusfrage* 1953 einleitete.

gung. Psychologie und Entwicklungsideen sind munter dabei. Die Grenzen von Vermutung und sicherer Information sind (gegenüber einem bereitwilligen Publikum) vielerorts verschwommen. Der «Ostergraben» (überbrückbar oder nicht) ward denn wieder vergessen – oder verdrängt. Man überläßt ihn heute gern den Dogmatikern moderneren Stils und vergift, wie sehr die eigenen, scheinbar exegetischen Voraussetzungen dogmatischer Art sind. Ist also die Behutsamkeit früherer Jahrzehnte nicht mehr gerechtfertigt? Wenn nein, was eigentlich hat sich dann an den Voraussetzungen geändert?

Mit diesem Problemfeld setzt sich ein Buch der Brüder *Rupert* und *Wolfgang Feneberg* aus dem Jahre 1980 auseinander. Man sollte es nicht so schnell vergessen. Der Titel *Das Leben Jesu im Evangelium* mag mißverständlich sein, solange das Buch nicht gelesen ist.² Um eine Jesusbiographie geht es den beiden nicht, wohl aber um die Frage, ob ein theologisch bedeutsamer Zugang zu Jesu «Bewußtsein, Entwicklung und Denken», ob also theologisch relevante Informationen über ihn selbst möglich sind. R. Feneberg verfolgt in seinem Beitrag die klassischen Theorien der Leben-Jesu-Forschung, um zu entdecken, wie theorie-los Exegese heute oft arbeitet. Damit sind ihre Ergebnisse nicht kritisiert. Wohl aber wird sie gefragt, was sie – blind oder oft mit schlechtem Gewissen – eigentlich tut.

Nun sind die Brüder Feneberg unter Exegeten – neben zurückhaltender Zustimmung – auf einiges Unbehagen gestoßen. Das ist angesichts der breit angelegten Kritik an den Fachgenossen verständlich und macht die Ausführungen auch für den Dogmatiker interessant. Und in der Tat: Wir sitzen mit dieser neuen Jesusfrage im gleichen Boot. Warum?

Man mag vielleicht der Meinung sein, die Brüder Feneberg behandelten (mit Wrede, Schweitzer, Dibelius und Bultmann) ein fachexegetisches, dazu ein typisch protestantisches Problem. Und keine der Suppen werde, wie bekannt, bei uns Katholiken so heiß gegessen, wie bei den Protestanten gekocht. Aber das Problem ist auch von katholischer Art, zumindest für uns sehr wichtig.

Joseph Ratzinger etwa rief 1968 im Blick auf Jesus von Nazaret zur «Gegenwart des Glaubens» auf. Und das hieß für ihn: Abkehr von der historischen «Rekonstruktion, die sich abseits der Wirklichkeit (?) ihren eigenen Weg sucht»³. Im Gegenzug dazu haben sich aber auch katholische Exegeten intensiv der Jesusfrage gestellt. Man denke an die Arbeiten von J. Gnilka, G. Schneider, J. Blank, R. Baumann. Und je mehr man von der Problematik der Biographie absehen lernte, desto deutlicher erschienen die Umrisse einer neuen, ökumenisch tragfähigen Christologie. Werke wie *Christ sein* von H. Küng und das Jesusbuch von E. Schillebeeckx wären ohne die so schwierige Geschichte der Rekonstruktionen auf dem Rückweg zu Jesus nicht möglich gewesen.

Diese Synthesen aber wurden – auffallend genug – nun ausgerechnet von Systematikern geschrieben, die sich weit über das gewohnte Maß hinaus dem «intellectus historicus» (E. Schillebeeckx) anvertrauten. Nicht ohne Grund haben diese Bücher harte Diskussionen ausgelöst. Denn die alte Frage nach dem Graben zwischen Glauben und Geschichte war nun doch wieder gegenwärtig: Können wir überhaupt, – wenn ja, wie können wir unser Bekenntnis zu Jesus Christus aus der Rückfrage nach Jesus von Nazaret entwickeln und verstehen? Verträgt sich der Glaube überhaupt so bruchlos mit historischer Bibelkritik, oder stoßen wir nicht (zumindest) an Grenzen, über die hinaus nur der nachösterliche Glaube der Kirche führen kann? R. Bultmann und K. Barth werden da zu Kronzeugen in innerkatholischen Diskussionen. Kann auf die «Höhe» des Glaubens an Christus überhaupt kommen, wer da «unten» aufs neue mit der Frage nach dem Jesus der Geschichte beginnt?

² Rupert und Wolfgang Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium*. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner (Quaestiones Disputatae 88). Freiburg 1980, S. 29.

³ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968, S. 142.

Eine Methode «von unten»

Der katholische Exeget *Rolf Baumann* hat von einem «toten Punkt» gesprochen, auf den das Gespräch zwischen Exegese und Dogmatik gekommen sei.⁴ Es ist aber nicht einfach so, daß Dogmatik und Exegese verschiedene Wege gehen, wie das lange der Fall war, sondern man nimmt allenthalben voneinander Kenntnis, wenn auch in verschiedenem Interesse. Man kreist *gemeinsam* um die Beurteilung jenes Grabens, den wir Ostern nennen. Und so gibt es nicht nur Exegeten, die angesichts der klassischen nachösterlich beginnenden Christologie (wie Rolf Baumann sagt) in der Weiterführung ihrer Methode behindert sind (was ja nur heißen kann: sie wollen von ihrem Ruf nach einer exegetisch beginnenden Jesus-Theologie nicht lassen). Vielmehr gibt es vor allem Dogmatiker, die sich auf diese überholten exegetischen Theoriebildungen berufen. R. Bultmann, der ungeliebte Kritiker, wird da wichtig: Die Kirchlichkeit von Schrift und Kerygma (Verkündigung) entpuppen sich als urkatholische Formel. Die Fronten verlaufen also *innerhalb* von Exegese und dogmatischer Theologie. Und im Grunde ist es dieselbe, von seiten der Dogmatik virulente Frage, ob nicht wir Systematiker endlich zu einer methodischen Weiterentwicklung (zu einer Methode «von unten» also) bereit und fähig sind. Denn sollte das Wasser im genannten Graben wirklich zur Kenntnis genommen werden, dann hätte das eine doppelte Konsequenz:

► Die *Christusaussagen* des kirchlichen Glaubens, ja schon die Auferstehungsbotschaft, müßten sich vorbehaltlos von ihrem (vor-österlichen) Ursprung her verstehen lassen. Das Neue der Ostererfahrung dürfte sich zumindest nicht als Entdeckungsvorbehalt gegenüber dem Jesus der Geschichte auswirken. Denn die Aufspaltung der Exegese in vor- und nachösterliche Stücke entspricht der unsinnigen Aufspaltung der Theologie in Historie und Dogmatik. Nur wenn der Graben überwunden ist (und dazu taugt das Boot der christlichen Gemeinde, sofern sie denkt und glaubt), können beide in eine systematisch reflektierende, gleichwohl erzählende Glaubenslehre re-integriert werden. Das wäre die «*progressive*» Konsequenz einer erneuerten Christologie.

► Umgekehrt müßten wir alles, was wir als «historisch» von Jesus wissen können, auch *unmittelbar* in einen theologischen Zusammenhang stellen. Die «theologische» oder «christliche» Bedeutung der Sache Jesu wird schon als historische Information, nicht erst als Bekenntnis zum Auferstandenen wichtig. *Gerhard Ebeling* hat dies schon vor vielen Jahren formuliert (und in wachsender Präzision wiederholt): Ostern heißt Jesus wiedererkennen. Und das spätere Bekenntnis zu ihm muß und kann nur das erläutern, was Jesus (ohnehin) schon war. Man mag dies die «*konservative*» Konsequenz einer neueren Exegese nennen.

Solchen Konservatismus nun kann man in dem genannten Buch entdecken, das der Redaktionsarbeit der Evangelisten eine geringere Bedeutung zugesteht als bisher gemeinhin angenommen und damit den Beweisdruck für «Früheres» in den Evangelien erheblich vermindert. Darüber werden in der Tat die Exegeten mitzubefinden haben. Die christologische Folgerung aber macht diesen Konservatismus zu einer spannenden und frapierenden Sache. Denn die Fragen nach Messias und Heil, nach der Erwartung des Reichs und nach dessen Beginn gelten ja nicht nur für die Jünger, die Jesus nach Ostern interpretieren. Denn es ist überhaupt nicht mehr einsichtig, warum diese Fragen für Jesus selber (er ebenso Jude wie sie) nicht ebenso gültig hätten sein sollen. Die Jünger also konnten Jesus von seinem jüdischen Horizont her nur zu gut verstehen und brauchten auch für die nachösterliche Zeit keine Zuflucht zu nehmen zu einer explosiven Kreativität. Sie kannten ebenso wie

⁴ Rolf Baumann, *Ein Jesus «von unten» oder «von oben»? Wie der Brückenschlag zwischen dem «historischen Jesus» und dem «dogmatischen Christus» gelingen könnte*. Eine Studie weist einen neuen Weg: *Publik-Forum* 10 (1981) Nr. 5, S. 16ff.

Jesus schon die vielfältige und vielfach abgewandelte messianische Dogmatik ihrer Zeit und hatten dann nur den einzig angemessenen Rahmen des Berichts zu wählen. Ebenso einschränkend wie präzise gesagt: «Alle Aussagen über Jesus betreffen sein öffentliches Leben, das heißt seine Gottesbeziehung einerseits, seine Sendung zu den Menschen andererseits» (177). Und das ist eben nicht erst nachösterliche Vision, sondern vorösterliche Wirklichkeit: «Am Anfang steht ein Bild, eine Dogmatik, nicht eine Person an sich. Aber diese Dogmatik wurde von Jesus voll gelebt. Und insofern zeigt das *Bild*, das die Evangelien von seinem Leben zeichnen, wirklich sein eigenes Leben. Weil er selbst, nicht erst die Gemeinde, sein Leben mit der vorgegebenen Form ganz identifiziert, gibt es keinen anderen historischen Jesus als den dogmatischen Christus. Die liberale Ausgangsposition der Trennung vom historischen Jesus und dogmatischen Christus ist ... von ihm selbst her überholt» (109f.).

Jesus der Jude und wir Christen

Jesus hat also eine Dogmatik gelebt, d. h. sie erfüllt, sich mit (und in) ihr identifiziert. Er *ist* also schon der spätere dogmatische Christus. Ich meine, das klingt nur formal als Rückschritt, bedeutet aber inhaltlich eine ungeheure Herausforderung. Denn nicht eine christliche, vielmehr eine jüdische Dogmatik ist gemeint. Es geht also um die Herausforderung, eine Jesus-Theologie historisch (und damit auch jüdisch) endlich konsequent zu verantworten. Dazu gehören (selbstverständlich) auch neuere sozialgeschichtliche und materialistische Methoden. Entscheidend ist und plausibel wird jedoch die Frage, wie Jesus sein Handeln und sein Geschick selber «dogmatisch» verantwortet und gedeutet, d. h. als gläubiger, in Gottes Erwählung stehender *Jude* gelebt hat. Und das heißt dann auch: Der Graben war für uns Christen deshalb aufgebrochen (oder zumindest aller tragenden Wasser entleert), weil wir über Epochen hin, überhaupt nie richtig die jüdische Theologie des Juden Jesus ernstgenommen haben. Wer aber die jüdischen Wasser abgräbt, der kommt in der Tat nicht mehr hinüber, ohne der Geschichte Valet zu sagen.

Wolfgang Feneberg schaut nach dem wissenschaftstheoretischen Geschäft seines Bruders etwas konkreter zu. Er gibt gegen Ende einen Aufriss des Handelns und Selbstverständnisses Jesu. Zwei kritische Punkte spielen dabei eine Rolle: Jesus erwartete Gottes Reich und mußte sich darin wohl korrigieren. Das ist in der Tat eine oft verdrängte oder verharmloste Frage. Und das bedeutet deshalb: Jesus muß in seinem Selbstbewußt-

sein eine tiefgreifende Entwicklung erfahren haben, worüber die Evangelien noch Anhaltspunkte geben.

Dieser These widmet *Karl Rahner* sein Vorwort (9-14). Eine Entwicklung in Jesus? War er nicht von Anfang an Gottes wahrer Sohn? Rahner widerspricht Fenebergs These nicht, im Gegenteil. Aber die Weise, wie er sie prophylaktisch gegen den Häresieverdacht in Schutz nimmt, zeigt noch einmal, wieviel Dynamit in dieser Untersuchung ausgelegt ist. Ich möchte nur hoffen, daß es nicht in seinen Verstecken liegen bleibt, daß dieser Vorstoß also dann solide Ergebnisse erzielt hat, wenn der Jesus-Frömmigkeit unserer Tage wieder der Wind ins Gesicht bläst. Dann nämlich muß sich zeigen, wieviel Stand eine neue Jesus-Theologie gefaßt hat, die das Jude-Sein Jesu endlich auch konsequent theologisch, weil historisch ernstnimmt.

Hermann Häring, Nijmegen

Zum Dokument der US-Bischöfe

Zwanzig Jahre nach Johannes' XXIII. Friedenszyklika *Pacem in terris* hat die Kirche in dem am 3. Mai in Chicago mit 238 zu 9 Stimmen verabschiedeten gemeinsamen Hirtenbrief der US-Bischöfe ein neues, weltweit beachtetes Dokument: *Herausforderung zum Frieden: Gottes Verheißung und unsere Antwort*. - Wie anderswo in der Welt haben auch in den USA die meisten Katholiken die Friedensappelle der letzten Päpste und andere Verlautbarungen so überhört, daß sie die politische Brisanz der katholischen Lehre über Krieg und Frieden gar nicht wahrnahmen. Die amerikanischen Bischöfe bemühten sich nun seit Jahren, dieser ungewollt geheim gebliebenen Lehre die Resonanz zu geben, die sie in der öffentlichen Diskussion einer freiheitlichen Gesellschaft verdient. Ihr Dokument ist heute das Ergebnis eines langen, mehrstufigen (3 Entwürfe) Vorganges mit jeweils offener Informationspolitik. So hat es sich Gehör verschafft, nachdem es auch in zahlreichen *Hearings* Sachkundigen aus Wissenschaft und Politik Gehör geschenkt hatte. Wahrlich eine neue Art von Hirtenbrief.

Auf 150 Seiten wird das Thema sehr umfassend angesprochen; gleichzeitig werden die heißen Eisen aktueller Sicherheitspolitik angepackt. Diese erregten denn auch die Gemüter, weil sie angeblich zu nahe an die von der Regierung bekämpfte *Freeze*-Bewegung kamen. So lag im dritten Entwurf plötzlich eine abgeschwächte Kritik an der Abschreckungspolitik und damit an der Frage des Besitzes (nicht des Einsatzes) von Atomwaffen vor. Doch die Vollversammlung folgte dieser Abschwächung nicht und wollte nicht hinter das zurückgehen, was schon durch frühere Verlautbarungen als ihre Position bekannt war. In einer Erklärung von 1976 hatten die Bischöfe gesagt: «Es ist nicht nur falsch, zivile Bevölkerungen anzugreifen, sondern es ist auch falsch, ihnen aus einer Abschreckungsstrategie zu drohen, sie anzugreifen.» Im selben Sinne gab 1979 Kardinal Krol vor dem US-Kongreß u. a. folgende Erklärung ab: «Nicht nur der Einsatz von strategischen Waffen, sondern auch die in unserer Abschreckungspolitik enthaltene Absicht, sie einzusetzen, ist falsch.»

So entschied sich die Vollversammlung, jeden Ersteinsatz und jeden nuklearen Vergeltungsschlag auf einen konventionellen oder nuklearen Angriff aus moralischen Gründen abzulehnen. Sie empfahl die «Einstellung (nicht bloß Drosselung, wie der 3. Entwurf noch abschwächte) der Tests, der Herstellung und Stationierung neuer atomarer Waffensysteme», also für das, wofür sich in neun einzelstaatlichen Referenden (2. November 1982) immerhin bereits 18 Millionen Bürger ausgesprochen hatten (vgl. Orientierung Nr. 1, S. 1f.). Warum solch eine Mobilisierung der öffentlichen Meinung und nicht Geheimdiplomatie? Die Bischöfe zitieren die Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag 1982:

«Die Regierenden werden ja mit ihren Kräften allein den Frieden nicht errichten können. Einen sicheren Frieden kann man nur erreichen, wenn unerschütterliche Entschiedenheit aller Menschen guten Willens dahintersteht. Die Regierenden müssen von einer öffentlichen Meinung getragen sein, die sie ermutigt und ihnen gegebenenfalls auch ihre Mißbilligung ausdrückt.»

Karl Weber



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, 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. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1982/83:

Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 39,- / Halbjahr DM 22,- / Studenten DM 28,-

Österreich: öS 300,- / Halbjahr öS 170,- / Studenten öS 200,-

Übrige Länder: sFr. 33.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 45,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich