



ORIENTIERUNG

Nr. 20 53. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 1989

GERECHTIGKEIT STELLT SICH in der DDR als die Aufgabe, dem Gemeinwohl aller zu dienen. Die sozialistische und kommunistische Bewegung versteht sich von ihrem Ursprung her als eine Hoffnungsalternative zum Kapitalismus. Gerechtigkeit gilt für sie als Ziel eines Geschichtsprozesses, durch welchen die freie Entwicklung eines jeden als Bedingung der freien Entwicklung aller ermöglicht wird. Wir Christen wissen uns von der Bibel her verpflichtet, durch unseren Einsatz für Gerechtigkeit dem Gemeinwohl zu dienen. Die vollkommene Gerechtigkeit ist für uns das vollendete Reich Gottes; deshalb bleibt sie für uns innergeschichtlich eine Utopie. Wir suchen aber die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens, die sich um die Verwirklichung von Gerechtigkeit mühen. Kriterium für wahre Gerechtigkeit ist für uns die Solidargemeinschaft mit dem schwächsten Glied unserer Gesellschaft. Wir messen die wirkliche Freiheit derer, die alle Möglichkeiten der Selbstentfaltung haben, an der Befreiung derer, die in ihrer Selbstentfaltung und Selbsteinbringung für das Gemeinwohl behindert werden.

Stichwort: Partizipation

Die bedrohte Menschheit als ganze braucht Formen menschlichen Zusammenlebens, die dem gemeinsamen Überleben dienen. Auf der Suche danach sind soziale und ökonomische Modelle nötig, die mehr Gerechtigkeit und zugleich Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger verwirklichen. Um dieser Hoffnung heute näherzukommen, bedarf auch der in der DDR existierende Sozialismus einer Umgestaltung.

Sie ist erforderlich in Richtung auf mehr Demokratie, denn Bürokratismus, Zentralismus, unzureichende Kontrolle der Macht, Undurchschaubarkeit vieler Entscheidungen und Institutionen behindern die Mündigkeit und eigenverantwortliche Mitarbeit der Bürgerinnen und Bürger.

Umgestaltung ist erforderlich in Richtung auf mehr Offenheit auch im weltanschaulichen Bereich und eine dementsprechende Kultur des Meinungsstreites, denn das Abgrenzungdenken, die Verbindung des Machtmonopols der Partei mit dem ideologischen Wahrheitsmonopol und die Selbstrechtfertigungszwänge des Staates, in die er durch seine eigenen Glücksversprechungen gerät, verhindern die Bildung einer bewußten und kritischen Öffentlichkeit.

Umgestaltung ist erforderlich in Richtung auf mehr Rechtlichkeit, welche die individuellen Menschenrechte im Rahmen der Basisrechte und Teilnahmerechte klarer definiert und unabhängige gerichtliche Instanzen schafft, denn bürokratische Entscheidungen und das Eingabewesen machen die Bürgerinnen und Bürger abhängig und zu Bittstellern. Wenn den Bürgerinnen und Bürgern zugemutet werden muß, aus politischen Gründen auf die volle Wahrnehmung bestimmter Menschenrechte (z. B. Freizügigkeit) vorübergehend zu verzichten, so ist dies nur auf der Basis einer klaren und kontrollierbaren Rechtlichkeit und Gleichheit vertretbar.

Umgestaltung ist erforderlich in Richtung auf eine neue Prioritätensetzung. Bleibt die sozialistische Gesellschaft mit den westlichen Gesellschaften unter der Vorherrschaft ökonomischer Zielsetzungen, bleiben Wirtschaftswachstum, Produktivitätssteigerung, Befriedigung wachsender Konsumbedürfnisse die herrschenden Werte, so wird die überlebenswichtige Umgestaltung und Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung verfehlt und verhindert. Die Rolle des Staates als Bedürfnisbefriediger legt die Bürgerinnen und Bürger auf die Rolle des Trägers von Bedürfnissen fest und kultiviert dadurch steigendes Anspruchsdenken. Ökonomie muß in Ökologie und in die sozialen und politischen Zielsetzungen gerechten und friedlichen Zusammenlebens eingeordnet werden. (Vgl. «Zur Titelseite»)

DDR

Keine Gerechtigkeit ohne Partizipation: Von der Dresdner Versammlung 1989 zum konziiliaren Prozeß – Forderung nach Gerechtigkeit und Einsatz für das Gemeinwohl – Die Rolle des Staates angesichts mündiger Bürger (vgl. auch letzte Seite).

ZEITGESCHICHTE

Eine katholische Jugend im Dritten Reich: Zu einer Veröffentlichung von Ch. Beilmann – Dokumente und zeitgeschichtliche Reflexionen – Eine Jugend im Umfeld der Jugendbewegung – Ästhetische Ideale einer katholischen Subkultur – Spanien-Syndrom und militanter Antikommunismus – Kontinuitäten nach dem Ende des Dritten Reiches – Wenn rechte Gesinnung politisches Verantwortungsbewußtsein ersetzt.

Carl Amery, München

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Internationale, ekklesiale und universale Solidarität: Der politisch-gesellschaftliche Kontext Deutschlands – Theologie im interdisziplinären Gespräch mit Humanwissenschaften und Philosophie – «Solidarität» stammt aus der Rechtssprache – Leitwort der Arbeiterbewegung in Europa – Bedingung und Prinzip proletarischer Befreiung – Thema kirchlicher Lehre – Anerkennung der Anderen – Fundamentale Theologie im Horizont universaler Solidarität – Streitet für die Opfer der Geschichte – Verwurzelt in der Parteilichkeit Gottes für die Armen.

Edmund Arens, Frankfurt

PHILOSOPHIE

«Weisheitsliteratur» der ausgehenden achtziger Jahre (2): Philosophie kann keine Letztbegründungen leisten – Weisheit als Flucht vor einem problematisierenden Wissen – Rückgriff auf vorkritische Metaphysiken – In Konkurrenz zur Religion – Fragwürdiges Plädoyer für eine christliche Gnosis – Wenn Philosophie sich als esoterisches Wissen gebärdet – Sozialpolitische Folgen eines elitären Individualismus – Auflösung der Spannung zwischen Wissenschaft und Lebenswelt – Judentum und Christentum beziehen ihre Kraft aus immer neuen Aufbrüchen – E. M. Ciorans Plädoyer für Skepsis und Mystik.

Carl-Friedrich Geyer, Bochum

BUCHHINWEIS

Lexikon christlich-jüdischer Begegnung: Ein Gemeinschaftswerk von J. J. Peuchowski und C. Thoma – Für praktische Bedürfnisse in jüdisch-christlichen Gesprächsgruppen – Gleichberechtigte Partnerschaft.

Clemens Locher, Ebikon b. Luzern

In Gottes und dem Dritten Reich

Zu Christel Beilmanns *Eine katholische Jugend 1930–1945*

Diese energische münsteranische Person (sie stammt aus Altenbochum) ist insofern ein Glücksfall, als sie es fertiggebracht hat, eine ungeheure Menge Material – teilweise sehr persönliches wie Feldpostbriefe, aber auch Gedrucktes aus der damaligen katholischen Jugendarbeit, Konzertprogramme, Lektürelisten, Broschüren aus der amtskirchlichen Arbeit – nicht nur festzuhalten, sondern auch durchzuackern.¹ Sie hat es fertiggebracht, dabei fair zu bleiben, wobei sie sich selbst weniger schon als das übrige Personal ihrer Dokumentation. Daß aus solcher Arbeit eine so vernichtende Bilanz erwuchs, ist nicht ihre Schuld – im Gegenteil.

Vernichtend, zumindest deprimierend. Was hier auftaucht und belegt wird, ist eine Subkultur, deren Bedeutung für die spätere Entwicklung in der Bundesrepublik sehr hoch angesetzt werden muß. Persönlich betroffen bin ich deshalb, weil ich selbst in jenen Jahren (ich bin mit der Autorin fast gleichaltrig) immerhin eine beträchtliche Schnittmenge von jener Kultur mitbekam.

Offiziell wurde nach 1945 diese Subkultur als eine herausragende Form des antinazistischen kollektiven Widerstandes definiert, etwa in dem Werk «Jugend zwischen Kreuz und Hakenkreuz» von 1987. Dieser Widerstandsthese widersprechen die hier vorgelegte Evidenz und die daraus abgeleiteten Folgerungen von Christel Beilmann entschieden. Aber um dies näher zu erörtern, ist es nötig, etwas Zeitgeschichte der Zwanziger und dreißiger Jahre zu betreiben.

Im Umfeld der Jugendbewegung

Zeitgeschichtlich ist festzuhalten, daß sich etwa seit Mitte der zwanziger Jahre die katholische Kirche in Deutschland von den traditionellen Formen der Jugendbetreuung (etwa im Stil der Marianischen Kongregationen) vorsichtig abzuwenden begann und den Bewußtseins- und Formenschatz der Jugendbewegung als pastorales Hilfsmittel entdeckte. Der Gerechtigkeit halber muß hinzugefügt werden, daß dem eine tiefe Sehnsucht von seiten der Jugend entgegenkam, die sich aus den kleinbürgerlichen Milieuverhältnissen des deutschen Katholizismus zu lösen und eine eigene Kultur zu entwickeln versuchte.

Dabei war der Vorsprung des rheinisch-münsteranischen Katholizismus nicht zu verkennen. Teilweise lag das am Charakter der Region, noch mehr an den verschiedenen historischen Voraussetzungen – etwa dem schärferen Wind des Kulturkampfes, wie er in Bismarcks Preußen geweht und den dortigen

Katholizismus zu bedeutenden und ziemlich modernen organisatorischen Anstrengungen genötigt hatte.

Aber als die Kirche begann, die Formen der Jugendbewegung für sich zu entdecken, war die «klassische» Zeit dieser Bewegung eigentlich schon vorbei – die klassische Zeit der sogenannten Hohen-Meißner-Formel, das Vagantentum der kleinen, wilden Wandergruppen, vor allem aber das zentrale anti-autoritäre Gefühl, wie es die schockierenden Thesen von der Jahrhundertwende bis etwa zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges formuliert hatten. Dieser Schwund des antiautoritären Affekts war die wichtigste Voraussetzung dafür, daß «Jugendarbeit» im Stil der dreißiger Jahre möglich wurde; und schon hier stößt man auf ein Zeit-Signum, das die katholische Jugendarbeit mit der «Hitlerjugend» verbindet – «Gefolgschaftstreue». Der Weg konnte nun von der Schalmei und der unbedürftigen geschlagenen Klampfe, von der bewußt wegelaßenerhaften Kluft zum geschlossenen Carré, zu den Trommeln und Fahnen, zur Uniform und zur Großkundgebung eingeschlagen werden – und vor allem zu etwas, was der alten bündischen Bewegung zutiefst zuwider war: zu einer zentralen Führung, einer Geschäftsstelle, einer «Reichsleitung». Wer diese im Fall der Hitlerjugend verkörperte, ist bekannt: der Gelegenheitslyriker Baldur von Schirach; der Bund der Deutschen Katholischen Jugend erhielt einen Generalpräses, der nicht umsonst schlicht und ergreifend «der General» genannt wurde: Monsignore Ludwig Wolker.

Natürlich blieb sehr viel an Stimmung erhalten – Lagerfeuer, Heimabend, die emotionale Gegenstellung gegen die Welt der Eltern mit ihrem bürgerlichen Dekor – und ein Sendungsbewußtsein, dessen genaue Inhalte kaum je reflektiert wurden.

Jeder und jede, die damals dabei waren, wissen und spüren noch heute, wie stark uns alle diese Stimmung (oder Stimmungslage) in Bann hielt. Es war eine Stimmung, welche die üblichen literarisch und psychologisch bekannten Autoritätskonflikte verzerrte und verschob. So konnte es in verhockten katholischen Provinznestern geschehen, daß sich die heranwachsenden Kinder bei der Hitlerjugend und beim BDM ihr Freiheitserlebnis holten, mit innerem Jubel Zeuge wurden, wie sich ihre autoritären Eltern unter der Knute des Regimes zu beugen hatten. Wir, die wir für die katholische Jugend-Subkultur votiert hatten (oder auch nur in sie hineingeraten waren), erlebten das genau anders, für uns war das Über-Ich, das hinderliche, die Naziherrschaft, dafür solidarisierten wir uns oft besinnungslos mit dem Über-Ich nicht so sehr der Kirche als ihrer real existierenden Verfassung; einer Verfassung, mit der wir nach 1945 rasch genug in Konflikt gerieten. Dabei half natürlich, daß wir uns «verfolgt» fühlten, und zwar in voller subjektiver Ehrlichkeit. Die Tatsache, daß braune Rowdies gelegentlich Heime attackierten, daß sie das Austragen unserer Zeitschriften behinderten, daß man dem 1935 in Rom ernannten letzten Führer der «Sturmschar» an der deutschen Grenze das silbergraue Hemd auszog – das genügte, um dieses Gefühl zu bestärken. Im Gegensatz zu der Art, wie man etwa mit Kommunisten und Juden umging, begnügte sich das System damit, uns gelegentlich den Handschuh durchs Gesicht zu ziehen und uns daran zu erinnern, wer Herr im Hause war. Dazu kam der punktuelle Widerstand der Kirche in Fragen der konkordatären Rechte, die verbissen verteidigt wurden; die Enzyklika «Mit brennender Sorge» von 1937 und, natürlich, der Widerstand des Münsteraner Bischofs von Galen gegen das Euthanasieprogramm. Wir wußten natürlich auch, daß es wesentlich nachgiebigere Bischöfe gab, sie waren uns entsprechend weniger sympathisch. Und wir wußten, daß die Ordinate einzelne Priester, die etwas zu artikuliert und grundsätz-

¹ Ch. Beilmann, *Eine katholische Jugend in Gottes und dem Dritten Reich*. Briefe, Berichte, Gedrucktes 1930–1945, Kommentare 1988/89. Mit einem Nachwort von Arno Klönne (Reihe Hambach). Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1989, 384 Seiten, DM 36,80.

Neben dem Nachwort von Arno Klönne enthält der Anhang des Bandes noch Essays von Gerd Hirschauer («Einige Fakten zum kirchenpolitischen Hintergrund dieser katholischen Jugend») und Bernd Möllenbeck («Nachträgliche Überlegungen zu Opfer und Geopfertwerden»). Die Autorin Christel Beilmann, 1921 in Bochum geboren, war von 1946 bis 1951 die erste gewählte Diözesanführerin der katholischen Frauenjugend in Paderborn. 1947 Mitbegründerin des BDKJ und Eintritt in die CDU, verließ sie nach dem Verzicht der CDU auf das Ahlener Programm 1950 die Partei. Nach der Trennung der KJM in eine konservative KJM und die *progressive Gruppe 55* wurde Ch. Beilmann in die Leitung der letzteren gewählt. Von 1955 bis zu deren Ende war sie Mitherausgeberin und Redaktionsmitglied der *Werkhefte (Werkhefte katholischer Laien, seit 1961 mit dem Titel *werkhefte. zeitschrift für probleme der gesellschaft und des katholizismus*)*. Engagiert in der Ostermarschbewegung, setzte sie sich für die Verständigung mit Polen ein. Von 1951 bis 1985 arbeitete sie als leitende Angestellte und dann als Chefin einer Redaktion.

Der vorliegende Text von Carl Amery wurde im 3. Hörfunkprogramm des WDR am 7. August 1989 (*Kritisches Tagebuch*) gesendet. Titel und Zwischentitel stammen von der Redaktion. (Red.)

lich wurden, auf Dorfpfarreien verschickten. Ich muß auch gestehen, daß meine persönliche Lage und meine persönliche Informiertheit besser waren – einfach weil ich über mein Elternhaus mit präziseren Vorstellungen gerüstet war. Dennoch: Die Emotionalität des sogenannten Jugendreiches, die Wolkenwelt von Reich, Opfer, Gehorsam, der Mangel an Sensibilität für die Leiden von Gruppen, mit denen wir nichts zu tun hatten, all das übte auch auf mich einen Opium-Effekt aus.

Eine katholische Subkultur

Am besten läßt sich dies anhand der Texte illustrieren, die damals unser tägliches Brot bildeten; Christel Beilmann zeichnet sie mit peinlicher Gewissenhaftigkeit auf. Die scheinbar literarischsten sind eigentlich die widerlichststen. Da war die in 800 000 Exemplaren verbreitete Droge des «Wanderers zwischen beiden Welten» von Walter Flex, die auch auf unseren Heimatabenden fortlaufend gelesen wurde. Da war, ein beträchtliches Stockwerk höher, «Der Cornet» des Rainer Maria Rilke. Da waren – es muß gesagt werden – die «Hymnen an Deutschland» der Gertrud von le Fort und die sozusagen agitatorischen Gedichte von Reinhold Schneider, eines Mannes, den der reelle Nonkonformismus erst in der Nachkriegszeit hochzuchten lernte, als ihn dieser Nonkonformismus mit der nachkriegsdeutschen Linie der christlichen Parteien und des real existierenden Katholizismus in Konflikt brachte und völlig isolierte. Von Werner Bergengruen stammte ein Gedichtkreis, der damals anonym verbreitet wurde und «Der Ewige Kaiser» hieß – die wohl steilste Verherrlichung eines germanisch-christlich-mittelalterlichen Mythos, der als reale Verheißung gefühlt wurde. Weit, weit darunter das handschriftlich verbreitete Tagebuch eines «Soldaten Johannes», eben jenes Sturm-scharführers, dem man 1935 das Hemd ausgezogen hatte und der 1940 als MG-Schütze in Frankreich fiel. Und, leider, die Artikel und Reden des Generalpräses Ludwig Wolker. Ihnen ist fast die gesamte lyrische Produktion des Ehepaars Thurmair hinzuzufügen, die auch heute noch in den offiziellen katholischen Gesangbüchern herumgeistert. Christel Beilmann begeht die Taktlosigkeit, all das reichlich und wörtlich zu zitieren, was ich mir hier ersparen möchte.

Man ergänze dies um den Bestand an bildender Kunst, den sich diese Subkultur erlaubte – sehr Respektables wie den Reiter aus dem Bamberger Dom, die Madonna im Rosenhag von Stefan Lochner, eine gewisse schüchterne Art von Moderne, die ungefähr bis zu den Sonnenblumen des van Gogh kam, der entschiedene Kampf gegen den postnazarenischen Kitsch, das war's schon. Man ergänze die Musikkultur – die bündischen Liedbestände, den «kleinen Rosengarten» des Hermann Löns, die Gitarrenlieder und Chorsätze von Jöde, später allerdings auch die durchaus solide Einarbeitung in alte Stücke von Schütz und Telemann. Insgesamt: eine sehr geschlossene ästhetische Welt mit einigen offenen Zugängen zu den «Klassikern», die wir aber nicht als Teil dieses Reiches im engeren Sinne empfanden – eine Welt, die zu neun Zehntel auch von den netteren, gebildeten Nazis ästimmert wurde. All dies belegt Christel Beilmann in erschöpfender Weise.

Hier darf und muß ich etwa zusätzliche Arbeit der Erinnerung leisten, eben weil sich meine damalige Lage doch beträchtlich von der ihren unterschied. Für sie, die aus sogenannten «kleinen Verhältnissen» stammte, war diese Welt sozusagen zentral und bot wenig Chancen für einen Bildungs-Pluralismus. Ich hatte dagegen Zugang zur Bibliothek meiner Eltern, die umfangreich war, und verschlang alles, was ich in Morgen- und Abendstunden erwischen konnte, mit dem robusten Appetit einer Teenager-Leseratte: Thomas Mann und Dostojewski, Hans Grimm und je einen Mauriac und Bernanos, ja sogar, wie ich mich genau erinnere, «Zehn Tage, die die Welt erschütterten» von John Reed, einem jungen Amerikaner, der in glühender Parteinahme über die Oktoberrevolution berichtet. Meine künstlerische Erziehung war beeinflusst von der Begeisterung

meines Vaters für den Expressionismus, der damals kirchlich so gut wie exkommuniziert war. Daneben hatte ich einen Französischlehrer, der grimmig entschlossen war, uns die Schönheit Baudelaires, Verlaines und Rimbauds zu vermitteln; von der zwangsläufigen und durchaus positiven Bekanntschaft mit Homer und Vergil einmal ganz zu schweigen.

Dennoch – das ist das wirklich Vertrackte: der Solidaritätseffekt und -affekt, der von der in Christel Beilmanns Buch dokumentierten Welt ausging, von dieser unerschütterlichen und unerschütterten Subkultur, hat mich, wenn nicht voll, so doch zu neunzig Prozent erwischt. Ich bildete mir mit Sechzehn ein, daß man hier und heute, in unserer ehrlich empfundenen Widerstandslage, eben so dichten müsse wie Georg Thurmair, und verfertigte dergleichen. (Ich habe dafür gesorgt, daß kein Germanist dies je lesen wird.) Immerhin darf ich spekulieren, was mir das an literarischer Lebenszeit gekostet hat ... aber das gehört nicht hierher.

Eines der schlimmsten Geschwüre dieser katholischen Jugend-Subkultur war das Spanien-Syndrom (es kommt bei Christel Beilmann relativ barmherzig weg, wohl aus geschlechtsspezifischen Gründen). Unser Durst nach Heldentum und heroischen Vorbildern wurde gesättigt mit franquistisch-katholischen Kreuzzugs-Idolen, mit Moscardó im Alcázar, mit den deutsch-katholischen Fliegerhelden Mölders und Moreau; und die noch vorhandene kirchliche Presse machte jahrelang mit – ihr kam das Argument, man sehe doch, wie nützlich der Glaube für die Bekämpfung des Bolschewismus sei, gerade recht. (Auch hier war ich in einer verhältnismäßig privilegierten Lage, wußte einiges von beiden Seiten – wenn mir auch das Heldenlied der Internationalen Brigaden unbekannt blieb.) Gewiß, dieses Spanien-Syndrom war katholisch-international, bis auf die ungeheure Konversion des Georges Bernanos, bis auf seine «Großen Friedhöfe unter dem Mond» blieb die Kirche bis in die Nachkriegszeit hinein absolut parteiisch; aber in Deutschland wirkte es besonders verheerend, weil es die Unfähigkeit vorbereitete, den kommenden Weltkrieg richtig zu beurteilen.

Der Krieg ging zu Ende, die Hitlerei mit ihm. Christel Beilmanns Dokumentation schließt mit einem Text von Georg Thurmair, der diesen Untergang triumphal besingt – ohne auch nur ein Komma an seiner Ästhetik zu ändern. – Und an dem Punkt wird's aktuell.

Vom Kriegsende und der Restauration

Diese Subkultur hatte sich durch sechs Friedens- und sechs Kriegsjahre des Dritten Reiches rein bewahrt. Sie hatte ihre eigene Ästhetik entwickelt, ihre eigenen Stichworte, ihren eigenen Opfergeist. Sie hatte aber die ganze Zeit über nicht bemerkt, wie viele Stränge sie mit der Ästhetik, den Stichworten, dem Opfergeist ihrer wirklichen oder vermeintlichen Verfolger verbanden. Und so war sie praktisch (bis auf einige wenige wundersame Ausnahmen, wie etwa die Weiße Rose) zur Energiequelle eben jenes Dritten Reiches geworden. Der Wanderer zwischen beiden Welten des Walter Flex fällt im Ersten Weltkrieg und wird unter dem Birkenkreuz bestattet, der Soldat Johannes des Zweiten Weltkriegs fällt bei einem MG-Angriff auf ein französisches Dorf und wird, in ein Altartuch gehüllt, auf die Stufen einer französischen Dorfkirche gelegt, von Kerzen umstellt – die Subkultur, ihr breiter Konsens, findet im Grunde beides wunderbar. Die Stimmung ist's letzten Endes, die entscheidet, das, was man in der katholischen Tradition die Gute Meinung nennt – saubere Erfüllung der Standspflicht. Der Priester Metzger und der österreichische Bauer Jägerstätter, als Pazifisten hingerichtet, die Geschwister Scholl und ihre Freunde sind dagegen gänzlich untypisch.

In dieser unerschütterten und unerschütterlichen Guten Meinung gehen nun die, welche von solcher Subkultur geformt

wurden, in den sogenannten Wiederaufbau. Der Weg ist jetzt frei, man hatte recht behalten, und, um das erwähnte Gedicht von Georg Thurmair zu zitieren (ganz kommen wir doch nicht aus ohne Zitat) –

Nun soll es Wahrheit werden,
Was wir dem Herrn gelobt:
Wir baun sein Reich auf Erden,
Auch wenn die Hölle tobt.

Aus dem Bau wurde die Restauration, und wo jetzt die Hölle tobte, erfuhren wir wieder ganz genau: jenseits des Eisernen Vorhangs und bei denen, deren Wege nach Moskau führen.

Daß das alles gut gemeint war, macht die Sache nicht besser. Es gibt die grausame Definition: Kunst ist das Gegenteil von gut gemeint. Man kann ergänzen: Gute Gesellschaft und gute Politik ist das Gegenteil von gut gemeint.

Das Ganze wäre nicht so schlimm gewesen, wenn es nicht so ausgezeichnet verwendbar gewesen wäre. Gute Meinung, rechte Gesinnung: den neuen Herrn des Zeitalters, die freilich oft Herren des Alten waren, konnte nichts lieber sein als diese Kader von selbstbewußten, historisch-politisch naiven, arbeitsfreudigen und unerschütterten Menschen. Und es waren diese Menschen und ihr nachgewiesener Widerstand gegen

den Ungeist des Dritten Reiches, die es ermöglichten, so viel älteren Ungeist in die Nachkriegszeit zu transportieren.

Gerade weil der Mensch nicht nur von Bankkonten und materieller Leistung lebt, mußten eben diese Konten und diese Leistungen wieder von dem gestützt werden, was man Gute Meinung nennt. Die neue Ideologie oder vielmehr der dürftige Ideologieersatz des Antikommunismus ging damit nahtlos zusammen.

Eine Minderheit, zu der Christel Beilmann gehört, hat sich von dieser guten Meinung freigekämpft. Es geschah zu wenig und zu spät. Der heutigen Jugend ist das kaum mehr klar zu machen, aber wenn es eine Möglichkeit dazu gibt, dann steckt sie in diesem fleißigen, energischen und unerschrockenen Buch. Es sei deshalb all denen empfohlen, die, wie der Verfasser, von ihren Kindern gefragt werden: «Was war das eigentlich für ein Widerstand, den ihr da geleistet habt?»

Noch wärmer freilich wäre es denen zu empfehlen, die von dieser Guten Meinung profitiert haben und profitieren. Aber diese werden seine Evidenz abschütteln wie ein Enterich das Wasser. Und zwar so lange, bis auch ihr Gefieder von lecken den Supertankern dieser Zivilisation verölt wird.

Carl Amery, München

Internationale, ekklesiale und universale Solidarität

Wer theologisch über Solidarität nachdenkt, muß sich des Kontextes vergewissern, indem er oder sie dies tut.¹ Wer hierzulande theologisch über Solidarität nachdenkt, hat zur Kenntnis zu nehmen, daß solches Nachdenken in einem gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Kontext geschieht, der nicht eben solidaritätsfreundlich ist. Wer im Jahre 1989 an einer bundesdeutschen theologischen Fakultät über Solidarität nachdenkt, muß sich dessen bewußt sein, daß er oder sie solches an einem gesellschaftlich privilegierten Ort und in einer Institution unternimmt, in deren Lehrplan das «Lernziel Solidarität» (H. E. Richter) nicht vorkommt. Wer dann noch über internationale, ekklesiale, gar universale Solidarität nachdenkt, wird sich von Hermann Lübke und seiner Gefolgschaft sagen lassen müssen, er hänge so selbsttäuschungsresistent wie politromantisch einer längst verkommenen Großideologie nach, die im Traum des «Hoch die internationale Solidarität» ihre totalitären Züge allzu notdürftig kaschiert.

In der Tat, gesellschaftlich ist Solidarität derzeit alles andere als angesagt. Wer es sich leisten kann und nicht zum traurigen Rest zählt, frönt eher einer postmodernen Beliebtheit, als daß er oder sie sich in Solidarität übt, hechelt einem neuen Hedonismus hinterher, der sich das «Andere» und die «Anderen» allenfalls kulturindustriell zugeschniebert zu Gemüte führt. Und unsere bundesdeutsche Kirche sorgt sich mehr um ihren schrumpfenden Bestand als um die geschundenen Opfer des Weltwirtschaftssystems, das uns zu den reichsten Christen der Erde gemacht hat. Auch theologisch steht Solidarität einstweilen nicht auf der Tagesordnung. Wenn nicht alles täuscht, ist für das Gros der bundesdeutschen Universitätstheologie die Politische Theologie passé. Die Theologie der Befreiung ist nach kurzem, vehementem Auftritt auf der europäischen Bühne längst in den Urwald zurückgeschickt worden; wir feiern die Wiederentdeckung einer «Religion nach der Aufklärung» (Hermann Lübke), die der Zivilgesellschaft die ebenso entbehrte wie zur Stabilisierung des Status quo benötigte Weihe verleiht.

Dennoch, für mich steht die gesellschaftliche, kirchliche und theologische Relevanz des Themas «Solidarität» außer Frage. Solidarität wird zentral für eine Fundamentaltheologie, die als

Reflexion christlich-kirchlicher Praxis im Kontext der Wissenschaften, der Gesellschaft und der Welt betrieben wird. Im interdisziplinären Gespräch mit den Humanwissenschaften und der Philosophie kann die Theologie lernen, daß und inwieweit Solidarität menschliches Zusammenleben konstituiert und diesem die Richtung weist. In Auseinandersetzung mit den sozialen Bewegungen kann sie sich des Stellenwerts von Solidarität in der politischen Praxis vergewissern. Im Blick auf die Welt kann sie sich als «Theologie der Welt» (J. B. Metz) entfalten, als kontextuell und global zugleich denkende Theologie einer in Arm und Reich gespaltenen Welt, die nach Solidarität schreit.

Solidarität ist kein originär christlicher Begriff. Er stammt aus dem Bereich des Rechts und ist im 19. Jahrhundert zu einem der Leitbegriffe der Arbeiterbewegung avanciert. Die Politische Theologie gibt ihm ebenso wie die Theologie der Befreiung theologisches Gewicht.² Jüngst ist er ins Zentrum der päpstlichen Soziallehre getreten. Im folgenden werde ich der Thematik der Solidarität an den Anfängen der Arbeiterbewegung und in der kirchlichen Lehre nachgehen, um dann aufzuzeigen versuchen, was fundamentaltheologisch von Karl Marx und Karol Wojtyła zu lernen ist.

Solidarität als Leitwort der Arbeiterbewegung

Bevor die Arbeiterbewegung sich unter der Parole der Solidarität vereinigte, fand sie sich unter einem anderen Leitbegriff zusammen, den sie sowohl dem Christentum als auch der bürgerlichen Revolution entlehnt hatte.³ Es war dies der Ge-

² Vgl. zur Politischen Theologie: J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1984; H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Frankfurt 1978; M. L. Lamb, Solidarity with Victims. New York 1982; R. J. Siebert, From Critical Theory to Communicative Political Theology: Universal Solidarity. New York–Bern–Frankfurt–Paris 1989; zur Theologie der Befreiung: G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung. München–Mainz 1984; J. Sobrino, J. Hernández Pico, Theology of Christian Solidarity. Maryknoll/NY 1985; R. Antoncich, J. M. Munárriz, Die Soziallehre der Kirche. (BThB), Düsseldorf 1988; A. Nolan, Gott in Südafrika. Brig 1989; vgl. auch Sh. Welch, Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung. Fribourg–Brig 1988.

³ Vgl. zum folgenden: W. Schieder, Art. Brüderlichkeit etc., in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1, S. 552–581, 573ff.

¹ Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster/Westf., gehalten am 29. Juni 1989.

danke der Brüderlichkeit, eines der Schlüsselworte der Französischen Revolution von 1789. Bezeichnete Brüderlichkeit eines der Ziele der nach *liberté, égalité* und *fraternité* strebenden bürgerlichen Demokratie, so wurde sie in der Arbeiterbewegung zum Orientierungspunkt der sozialen Emanzipation des Proletariats. Bis 1848 diente der Begriff sowohl zur Bezeichnung einer Reihe von Zusammenschlüssen der Arbeiter als auch zur Angabe des Ziels ihres gemeinsamen Kampfes.

1837 spricht die englische «Working Men's Association» vom «Geist der Brüderlichkeit», der von den «Arbeitern in allen Ländern der Erde» geteilt werde. Ein Jahr später erklärt dieselbe Organisation in einer «Botschaft an die arbeitenden Klassen Europas»: «Mitproduzenten des Reichtums! In Anbetracht dessen, daß unsere Unterdrücker derart vereinigt sind, warum sollten nicht auch wir ein Band der Brüderlichkeit und der heiligen Allianz haben?» Die Forderung nach Brüderlichkeit als Prinzip der Vereinigung der Arbeiterklasse auf nationaler und internationaler Ebene im Geist und im Handeln hatte stark religiöse und christliche Konnotationen. Der französische Kommunist Richard Lahautière leitete in seinem Buch *De la loi sociale* die Brüderlichkeit von der Lehre Jesu her. Wilhelm Weitling und andere utopische Kommunisten sahen sie im Urchristentum begründet.

1849 veröffentlichte *Die Verbrüderung*, das Organ der «Deutschen Arbeiterverbrüderung» «Zehn Gebote der Arbeiter», deren zehntes lautet: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Nur so gelangt es dir, der Knechtschaft dich zu entziehen. Nur so kannst du wahrhaft frei sein, denn Freiheit und Gleichheit gehen nur von einem Dritten: der Brüderlichkeit, aus.»

Karl Marx und Friedrich Engels unterstützten zunächst den Gedanken der Brüderlichkeit, den sie alsbald verwarfen und durch andere Begriffe, darunter den der Solidarität, ersetzten. 1844 läßt sich Marx voller Bewunderung über die Brüderlichkeit aus, die er bei französischen Arbeitern fand (vgl. MEW.E 1,554). Engels stellt in einem Bericht von 1845 über ein Londoner Fest von Arbeitern aus verschiedenen Nationen deren Geist der Brüderlichkeit heraus (vgl. MEW 2,614). Aber schon 1846 beklagt er sich in einem Brief über das «Gestöhn der Brüderlichkeit» (MEW 27,63).

Als Marx und Engels Mitglieder des Bundes der Gerechten wurden, hatte dieser das Motto: «Alle Menschen sind Brüder!» Binnen kurzem gelang es beiden, den Bund der Gerechten in den Bund der Kommunisten zu verwandeln, der sich unter der neuen Parole formierte: «Proletarier aller Länder, vereinigt euch!» Marx und Engels verwarfen mehr und mehr den Gedanken der Brüderlichkeit, der ihnen zufolge die bestehenden Klassengegensätze verschleiert und perpetuiert, statt sie aufzudecken und das Proletariat zum Kampf dagegen zu inspirieren. In einem Artikel über die Junirevolution von 1848 in Frankreich schreibt Marx, «die *Fraternité*, die Brüderlichkeit der entgegengesetzten Klassen, von denen die eine die andere *exploitiert*», sei in Wahrheit der «Bürgerkrieg» (MEW 5,314). Und über *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* heißt es kurze Zeit später: «Die Phrase, welcher dieser eingebildeten Abschaffung der Klassenverhältnisse entsprach, war die *fraternité*, die allgemeine Verbrüderung und Brüderschaft. Diese gemüthliche Abstraktion von den Klassengegensätzen, diese sentimentale Ausgleichung der sich widerstrebenden Klasseninteressen, diese schwärmerische Erhebung über den Klassenkampf, die *fraternité*, war das eigentliche Stichwort der Februarrevolution.» (MEW 7,21)

Marx und Engels gelang es nicht ganz, den Begriff der Brüderlichkeit aus dem Vokabular der Arbeiterbewegung zu streichen. Sie selbst benutzten ihn später gelegentlich im Zusammenhang mit der Internationale. Im *Kommunistischen Manifest* gaben sie diese Terminologie indessen auf und setzten an deren Stelle den zentralen Begriff des Klassenkampfes. Im *Kommunistischen Manifest* ist auch von Solidarität keine Re-

de. Wenn hier allerdings Koalitionen, Assoziationen und die «immer weiter um sich greifende Vereinigung der Arbeiter» (MEW 4,470f.) angesprochen werden, so ist darin die Dimension der Solidarität auf nationaler und internationaler Ebene impliziert.⁴

Als Bedingung der Befreiung

Sie ist nicht nur eine Idee oder ein Prinzip, sondern, so führen Marx und Engels aus, sie ist Ausdruck der tatsächlichen Verhältnisse des existierenden Klassenkampfes. Eine solche solidarische Assoziation der Arbeiter gründet zum einen in den gegebenen Klassenverhältnissen und ist insofern objektiv; zum anderen handelt es sich um eine bewußt unternommene intersubjektive Tätigkeit, um die intersubjektive Antizipation einer Lebensform, um «eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist» (MEW 4,482). Die solidarische Assoziation der Arbeiterklasse ist zudem sozialproduktiv. «In der revolutionären Tätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen.» (MEW 3,195)

Als Klassensolidarität beinhaltet die Solidarität des Proletariats die Überwindung der Konkurrenz der Arbeiter untereinander, ihren Zusammenschluß zu vereintem Handeln sowie ihre Selbstorganisation als Klasse. Diese ist zugleich eine Reaktion auf die Vereinigung der Bourgeoisie. Solche Klassensolidarität muß international sein, da auch die Bourgeoisie, so Marx und Engels vor 140 Jahren, sich international mit dem «Weltmarkt» entwickelt. Von daher stellen beide im Blick auf das Proletariat heraus: «Vereinigte Aktion, wenigstens der zivilisierten Länder, ist eine der ersten Bedingungen seiner Befreiung.» (MEW 4,479)

Im Jahre 1850 konstituierte sich die «Weltgesellschaft der revolutionären Kommunisten», die in ihrem Gründungsdokument sechs Artikel annahm. Im ersten Artikel wird als «Ziel der Assoziation» «der Sturz aller privilegierten Klassen» genannt, während Artikel 2 die internationale Solidarität als Mittel zur Erreichung dieses Ziels herausstellt: «Zur Verwirklichung dieses Ziels wird die Assoziation ein Band der Solidarität zwischen allen Fraktionen der revolutionären kommunistischen Partei bilden, indem sie, dem Prinzip der republikanischen Brüderlichkeit entsprechend, alle nationalen Schranken verschwinden läßt.» (MEW 7,553)

In den *Provisorischen Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation* von 1864 wird festgestellt, die Emanzipation der Arbeiterklasse sei «bisher gescheitert ... aus Mangel an Einigung unter den mannigfachen Arbeitszweigen jedes Landes und an der Abwesenheit eines brüderlichen Bundes unter den Arbeiterklassen der verschiedenen Länder» (MEW 16,64). Im *Vorboten*, dem Organ der deutschen Sektion der Internationale, erklärt dessen Redakteur Johann Philipp Becker, die IAA wolle «vor allem die bestehenden Arbeitergesellschaften ... vereinigen, ihre Existenz und Entfaltung durch Ausübung systematischer Gesamtverbindlichkeit (Solidarität) gewährleisten». Die Solidarität der Arbeiterklasse nennt Becker «Brüderlichkeit der Tat» und kontrastiert sie der bürgerlichen «Brüderlichkeit der Phrase». Der *Bericht des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation an den Lausanner Kongreß 1867* kommt nach Darlegung der Arbeit der einzelnen Sektionen zu dem Ergebnis: «All diese Tatsachen zeigen deutlich, daß die Gesellschaft nur aus zwei einander feindlichen Klassen besteht, den Unterdrückern und den Unterdrückten, und daß allein die Solidarität aller Arbeiter der Welt uns die vollständige Befreiung bringen kann.» (MEW 16,548)

Karl Marx schließlich spricht in einer Rede über den Haager

⁴ Vgl. zum folgenden: U. Eßbach-Kreuzer, W. Eßbach, Solidarität und soziale Revolution. Frankfurt 1974, S. 12ff.; W. Weigand, Solidarität durch Konflikt. Münster 1979, S. 193ff.

Kongreß der Internationale von «jenem Grundprinzip der Internationale: die Solidarität. Nur wenn wir dieses lebenspendende Prinzip unter sämtlichen Arbeitern aller Länder auf sichere Grundlagen stellen, werden wir das große Endziel erreichen, das wir uns gesteckt haben.» (MEW 18,161)

Seit den Zeiten der Ersten Internationale ist die Forderung nach Solidarität der Arbeiter auf nationaler wie internationaler Ebene ein konstitutives Moment der Arbeiterbewegung, von Gewerkschaften, kommunistischen, sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien.

Solidarität als Thema kirchlicher Lehre

Auch wenn der Solidarismus eines Heinrich Pesch, Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning die Katholische Soziallehre maßgebend beeinflusst hat, in der Lehre der katholischen Kirche spielt der Begriff der Solidarität bis zum II. Vatikanischen Konzil kaum eine Rolle (vgl. *Quadragesimo anno* 73). Selbst in den Konzilstexten finden sich nur gelegentliche, allerdings bedeutsame Hinweise. Im *Dekret über das Apostolat der Laien* heißt es etwa: «Unter den charakteristischen Zeichen der Zeit verdient der wachsende und unwiderstehliche Sinn für die Solidarität aller Völker besondere Beachtung; ihn sorgsam zu fördern und in eine reine und wahre Leidenschaft der Brüderlichkeit zu läutern ist eine Aufgabe des Laienapostolats» (AA 1). Diesem Dekret zufolge geht es also darum, den Sinn für Solidarität in Brüderlichkeit zu verwandeln (convertere). In der *Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* gibt es einen Abschnitt über «Das menschengewordene Wort und die Solidarität» (GS 32); in *Gaudium et Spes* lesen wir auch vom wachsenden «Geist der internationalen Solidarität» (GS 57). Als Aufgabe der Christen in den internationalen Organisationen wird genannt, «das Bewußtsein wahrhaft weltweiter Solidarität und Verantwortung zu wecken» (GS 90). Der Begriff «universalis solidaritatis» bezeichnet hier die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer weltweiten Solidarität «zum Aufbau einer friedlichen und brüderlichen Völkergemeinschaft» (ebd.). Im selben Sinn appelliert das *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche* an die Laien, «daß in ihrem Umgang das neue Band der Einheit und der universalen Solidarität sichtbar werde, die aus dem Geheimnis Christi stammt» (AG 21).

Solidarität kommt zur Sprache in der Enzyklika *Mater et magistra* Johannes XXIII. von 1961 (MM 23, 146, 155) und in dessen Friedenszyklika *Pacem in terris* (PT 98, 11). Einen deutlichen Stellenwert innerhalb der kirchlichen Lehre erhält die Solidaritätsthematik erstmals in der Enzyklika Pauls VI. *Über den Fortschritt der Völker*, deren Teil II überschrieben ist «Um eine solidarische Zukunft der Menschheit». Bei Johannes Paul II., dem Verbündeten und Förderer der polnischen Arbeiterbewegung *Solidarność*, wird das Thema «Solidarität» zum Brennpunkt der päpstlichen Sozialverkündigung.⁵ Seine Enzyklika über die menschliche Arbeit, *Laborem exercens*, enthält ein Kapitel über «Die Solidarität der arbeitenden Menschen», in der der «Aufruf zu Solidarität und gemeinsamem Handeln, der an die Arbeiter ... ergangen ist», erkannt wird als «Reaktion gegen die Erniedrigung des Menschen als das Subjekt der Arbeit und gegen die damit verbundene unerhörte Ausbeutung auf dem Gebiet der Löhne, der Arbeitsbedingungen und der Vorsorge für die Person des Arbeiters» (LE 8). Vollends rückt die Solidarität ins Zentrum päpstlicher Soziallehre in der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, die Johannes Paul II. 1987 zum zwanzigsten Jahrestag von *Populorum progressio* veröffentlicht hat. In einer der deutschsprachigen Aus-

gaben erscheint das päpstliche Lehrschreiben mit Recht unter dem treffenden Titel: *Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt*⁶.

In *Übereinstimmung mit Populorum progressio* unterstreicht die neue Sozialzyklika die «Pflicht zur Solidarität» (SRS 9) als moralische Verpflichtung weltweiter Verantwortung im Blick auf die Beziehungen zwischen armen und reichen Ländern und das Elend in den Ländern der Zweidrittelwelt. Insbesondere die Aufspaltung der Welt in zwei antagonistische Blöcke, einen kapitalistischen Liberalismus und einen marxistischen Kollektivismus, birgt für beide die Tendenz zu Imperialismus und Neokolonialismus und «ertötet den Aufschwung solidarischer Zusammenarbeit aller für das Gemeinwohl des Menschengeschlechtes» (SRS 22). Statt auf eine gerechte und friedvolle Zukunft zuzugehen, «scheint sich das Bild der heutigen Welt, einschließlich der Wirtschaft», laut Enzyklika «schneller und schneller auf eine tödliche Vernichtung hinzubewegen» (SRS 24). Auf der anderen Seite zeigt *Sollicitudo rei socialis* einige Zeichen der Hoffnung auf, wozu zählt die sich ausbreitende «Überzeugung von einer tiefen wechselseitigen Abhängigkeit ... und folglich auch die Forderung nach einer Solidarität, die diese aufgreift und auf die moralische Ebene überträgt» (SRS 26).

Anerkennung des Anderen/der Anderen

Im zentralen Kapitel V wird die gegenwärtige Welt als eine gesehen, die «Strukturen der Sünde» unterworfen ist und Götzendienst betreibt. Die Enzyklika verlangt nach einer dringlichen Änderung der menschlichen Beziehungen zueinander, zu sich selbst, im Blick auf die menschlichen Gemeinschaften und die Natur. Wo immer die gegenseitige Abhängigkeit erkannt wird, «ist die entsprechende Antwort als moralisches und soziales Verhalten, als <Tugend> also, die Solidarität» (SRS 38). Solidarität wird hier ausdrücklich von jedem Gefühl vagen Mitleids und jeder oberflächlichen Rührung abgegrenzt und verstanden als feste und beständige Entschlossenheit, sich für das «Gemeinwohl» einzusetzen, «weil wir alle für alle verantwortlich sind» (ebd.).

Die Ausübung von Solidarität im Inneren jeder Gesellschaft ist laut *Sollicitudo rei socialis* dann effektiv, «wenn sich ihre verschiedenen Mitglieder gegenseitig als Personen anerkennen» (SRS 39). Das päpstliche Lehrschreiben stellt besonders die Solidarität der Armen untereinander heraus, die gegenseitige Hilfe beinhaltet sowie öffentliche Manifestationen, die das gegenwärtige Unrecht anprangern und die gerechten Forderungen der Armen zum Ausdruck bringen. Auf der Ebene der internationalen Beziehungen muß sich laut Johannes Paul «die wechselseitige Abhängigkeit ... in eine Solidarität verwandeln, die auf dem Prinzip gründet, daß die Güter der Erde für alle bestimmt sind» (ebd.). Die Solidarität, so heißt es weiter, «hilft uns, den <anderen> – Person, Volk oder Nation – nicht als irgendein Mittel zu sehen, dessen Arbeitsfähigkeit und Körperkraft man zu niedrigen Kosten ausbeutet und den man, wenn er nicht mehr dient, zurückläßt, sondern als ein uns <gleiches> Wesen, eine <Hilfe> für uns (vgl. Gen 2,18.20)» (ebd.). Der Papst hält eine Verwandlung des gegenseitigen Mißtrauens in Zusammenarbeit für erforderlich. «Und diese ist gerade der ureigene Akt der Solidarität zwischen Einzelpersonen und Nationen» (ebd.). Wo sie geschieht, ist der Weg zu Frieden und Gerechtigkeit offen. Von daher kann Johannes Paul sagen: «Opus solidaritatis pax, Friede, die Frucht der Solidarität». Im weiteren kommt die Enzyklika ausdrücklich auf universale Solidarität zu sprechen. «Die universale Solidarität», so heißt es, «erfordert als unerläßliche Voraussetzung die Autonomie und freie Verfügbarkeit über sich selbst ... Zugleich aber erfordert sie die Bereitschaft, die notwendigen

⁵ Zum Problem einer kirchlichen Soziallehre, auf das hier nicht eingegangen wird, vgl. u. a. M.-D. Chenu, La «doctrine sociale» de l'église comme idéologie. Les Editions du Cerf, Paris 1979; K. Gabriel, W. Klein, W. Krämer, Hrsg., Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (Arbeiterbewegung und Kirche, Band 9). Düsseldorf 1988.

⁶ Vgl. die von W. Korff und A. Baumgartner kommentierte Ausgabe, Freiburg 1988.

Opfer für das Wohl der ganzen Weltgemeinschaft auf sich zu nehmen» (SRS 45).

Zum Schluß dieser knappen Zusammenstellung der Solidaritätsthematik in der kirchlichen Lehre⁷ nur noch ein Hinweis auf eine höchst bedeutsame Erklärung der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* zum Thema *Die Kirche und der Rassistische*. In diesem Dokument mit dem Untertitel *Für eine brüderliche Gesellschaft*⁸ wird die Solidarität als etwas expliziert, das über Brüderlichkeit hinausgeht. Nachdem die Erklärung die Wichtigkeit der Achtung der Unterschiede zwischen Völkern, Kulturen und menschlichen Gemeinschaften und die darüber hinausgehende Bedeutung der Brüderlichkeit herausgestellt hat, fährt sie fort: «Auch Brüderlichkeit reicht nicht aus. Man muß weiterschreiten zur wirksamen Solidarität aller, zumal zwischen Reich und Arm» (Nr. 23).

Fundamentale Theologie im Horizont universaler Solidarität

Im Zuge der industriellen Revolution des 18. und 19. Jahrhunderts hat sich die Arbeiterbewegung konstituiert als Gegenmacht gegen die bestehenden Klassenverhältnisse. Sie organisierte sich sowohl national wie international mit dem Ziel, der gegenwärtigen Ausbeutung des Proletariats machtvoll entgegenzutreten, gegen die Verweigerung elementarer Lebensnotwendigkeiten und die Unterdrückung seiner Rechte zu kämpfen, das Ausgespieltwerden der Arbeiter gegeneinander zu überwinden und die kollektiven Interessen gemeinsam durchzusetzen. Indem sie angetreten ist, in Solidarität miteinander für die eigene Befreiung zu kämpfen, hatte die Arbeiterbewegung die Antizipation einer neuen Form gesellschaftlichen Lebens im Blick, in der es eine freie, solidarische Assoziation aller, statt sklavischer Unterdrückung geben sollte. Ebendies ist die Zielperspektive internationaler Solidarität.

Die Stärke der Marx'schen und internationalistischen Konzeption liegt in ihrer Parteilichkeit, darin, daß sie konkrete Subjekte ausmacht und der Organisationsfrage zentralen Stellenwert einräumt. Marxistisch verstandene Solidarität ist wesentlich Klassensolidarität. Darin kommt zugleich ihre Problematik zum Vorschein. Sie geht von der geschichtsphilosophisch begründeten Unterstellung aus, daß das Proletariat Subjekt der Befreiung aller ist. Die marxistische Konzeption beansprucht eine in den faktischen Klassenverhältnissen fundierte Objektivität, die weder im sozialstaatlich gezähmten Kapitalismus des Westens noch im Staatssozialismus des Ostens gegeben ist. Zudem muß das Konzept von Klassensolidarität sich fragen lassen, ob es nicht letztlich partikular bleibt.

Die neuste päpstliche Soziallehre ist demgegenüber von vornherein universal ausgerichtet. Ihre Stärke sehe ich in der Unterscheidung verschiedener Dimensionen von Solidarität auf subjektiver, intersubjektiver, gesellschaftlicher, internationaler und weltweiter Ebene. Daß Solidarität elementar in der Anerkennung des Anderen gründet und darauf zielt, wird deutlich herausgestellt. Freilich hat die päpstliche Soziallehre über diese analytischen Ansätze hinaus eher appellative Qualitäten. Auf die moralische Pflicht zur Solidarität wird verwiesen, diese wird als Tugend eingeführt, statt daß sie human- und sozialwissenschaftlich stringent analysiert und theologisch reflektiert wird. Zwar finden sich Hinweise auf eine schöpfungstheologische (SRS 39), trinitarische (SRS 40) oder communio-ekklesiologische (ebd.) Begründung von Solidarität, was fehlt,

⁷ Hier wäre auch auf die Dokumente der Lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla einzugehen (vgl. dazu: R. Antoncich, J. M. Munárriz [vgl. Anm. 2], S. 87ff.); vgl. auch die Instruktion der Glaubenskongregation *Über christliche Freiheit und die Befreiung* (1986), die die «Erziehung zur Solidarität» (Nr. 81) anspricht und differenziert zu deren Förderung Stellung nimmt (Nr. 89ff.); vgl. auch die bemerkenswerten Beiträge des Limburger Bischofs Franz Kamphaus, in: Ders., *Der Preis der Freiheit*. Mainz 1987.

⁸ *Arbeitshilfen* 67, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989 (veröffentlicht in Rom 1988).

ist indessen eine systematische theologische Fundierung. Die päpstliche Soziallehre stellt zurecht die Notwendigkeit und Dringlichkeit universaler Solidarität heraus, greift dabei aber zu kurz, indem sie zum einen versäumt, die ekklesiale Dimension von Solidarität zu entfalten, und zum anderen Solidarität nicht wirklich radikal universal denkt, nämlich als eine, die die gegenwärtige Welt und Generation transzendiert.

Für eine Kirche, die Jahrhunderte länger als die Arbeiterbewegung international organisiert ist und Menschen verschiedener Klassen, Völker und Kulturen umgreift, steht auch die eigene, nach außen und innen gerichtete internationale Solidarität zur Debatte. Solche ekklesiale Solidarität kommt in der päpstlichen Soziallehre bisher nicht zur Sprache. Sie wird erst zum Thema für eine Kirche, die Einheit nicht mehr monolithisch-eurozentrisch begreift, sondern aufbricht zu einer «kulturell polyzentrischen Weltkirche» (J. B. Metz)⁹. In einer solchen wahrhaft katholischen Weltkirche kommt die Solidarität des Volkes Gottes untereinander, die Solidarität der verschiedenen Glieder des einen Leibes Christi in den Blick. Die Einsicht in die Notwendigkeit ekklesialer Solidarität impliziert zuallererst die Einsicht, daß die Kirche selbst gespalten ist, und zwar nicht nur in Konfessionen und Denominationen, sondern in Nord und Süd. Im Angesicht ihrer Spaltung hat die Kirche Partei zu ergreifen, hat sie der Parteilichkeit Gottes zu entsprechen. Ekklesiale Solidarität wird oft mobilisiert durch Unterstützung für verfolgte Christen und Kirchen in anderen Ländern und durch akute Hilfe. Sie wird elementar geleitet von der Erkenntnis und Anerkennung, daß die «Anderen» – Christen, kirchlichen Körperschaften und Kirchen – zum einen Leib Christi gehören. Aus der Erfahrung des Zusam-

⁹ Vgl. J. B. Metz, *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in: F. X. Kaufmann, J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit*. Freiburg 1987, S. 93-123; W. Bühlmann, *Weltkirche*. Graz-Wien-Köln 1985.

Die katholische Kirchgemeinde Kilchberg bei Zürich

sucht auf Anfang 1990, oder nach Übereinkunft, eine/n vollamtliche/n

Pastoralassistenten/-assistentin

Auch eine 80%-Anstellung kommt in Frage.

In dieser überschaubaren Pfarrei besteht die Möglichkeit, die Seelsorge im Geist des Konzils zu planen, in Teamarbeit sinnvoll aufzuteilen, zu tragen und mitzuverantworten.

Zur Aufgabe gehören vor allem:

- Vorbereitung und Durchführung von Gottesdiensten
- Erwachsenenbildung (z. T. in ökumenischer Zusammenarbeit)
- Jugendseelsorge: Religionsunterricht, Begleitung eines «Jugendtreffs», Firmvorbereitung und Ministrantenbetreuung
- Öffentlichkeitsarbeit im Pfarrblatt und in den lokalen Medien
- Koordination und Begleitung der Arbeit von Gruppen und Gremien in der Pfarrei.

Die Anstellung erfolgt nach den Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten der deutschsprachigen Bistümer der Schweiz und nach den Richtlinien der Zentralkommission des Kantons Zürich.

Erwartet werden: theologische und seelsorgerliche Kompetenz, Einsatzbereitschaft, Fähigkeit zur Zusammenarbeit und selbständiges Arbeiten.

Auf Anfragen freuen sich:

Der Präsident der Kirchenpflege: Herbert Ammann, Schorenstraße 50, 8802 Kilchberg, Tel. (01) 715 24 60
Josef Mächler, Pfarrer, Schützenmattstraße 25, 8802 Kilchberg, Tel. (01) 715 29 75

mengehörens, des Teilens des einen Brotes und Weines, wächst solche ekklesiale Solidarität. Sie widerspricht eo ipso jeder Form von Paternalismus, handelt jeder Art von Rassismus, Sexismus und Imperialismus entgegen und schließt jedwede pastorale, organisatorische, finanzielle oder theologische Bevormundung aus. Ekklesiale Solidarität ist sowohl international wie universal ausgerichtet. Entscheidend ist, daß sie in eine universale Solidarität eingebettet ist. Was dies wirklich meint, ist in der bisherigen kirchlichen Lehre nicht radikal genug gedacht. Universale Solidarität ist nicht nur geographisch, sondern auch zeitlich universal. Sie ist antizipatorisch und anamnetisch zugleich. In der internationalen Solidarität der Arbeiterbewegung ist das antizipatorische Moment präsent. Universaler Solidarität geht es um die Zukunft der «Nachgeborenen» und um die Zukunft der Welt. Im Anschluß an Walter Benjamin hat Helmut Peukert gezeigt, daß eine solche Solidarität selbstwidersprüchlich wird, wenn sie nicht die Opfer der Geschichte, die Vernichteten der Vergangenheit einbezieht.¹⁰ Universale Solidarität schließt antizipatorische wie anamnetische Solidarität ein. Solche Solidarität kann nur theologisch gedacht werden.

Antizipation und Anamnese

Dabei gilt es, die Warnung von Karl Marx ernst zu nehmen, um nicht in einer gemütlichen Abstraktion von den Klassengegensätzen, in sentimentaler Ausgleichung der sich widerstrebenden Klasseninteressen und in schwärmerischer Erhebung über den Klassenkampf zu enden. Solidarität ist elementar weder eine Tugend noch ein Prinzip, sondern gesellschaftliche Praxis von Subjekten und Kollektiven. Die Solidarität der Unterdrückten in ihrem Kampf um Befreiung muß anders aussehen als die der Reichen mit den Armen. Letztere bedeutet zuallererst Umkehr; sie ist an die Erkenntnis, Anerkenntnis und das Bekenntnis der eigenen Schuld gebunden. Diese Dimension von Solidarität wird deutlich ausgesprochen im Schlußdokument der Basler Europäischen Ökumenischen Versammlung *Frieden in Gerechtigkeit* (vgl. Nr. 45). Darin kommt neben der internationalen, weltweiten Dimension zugleich die ökologische Dimension zur Sprache als «Solidarität mit der ganzen Schöpfung Gottes» (Nr. 27).

Universale Solidarität als antizipatorische und anamnetische ist begründet in der Parteilichkeit Gottes, in der Person und

¹⁰ Vgl. H. Peukert (vgl. Anm. 2), S. 300ff.; Ders., Praxis universaler Solidarität, in: E. Schillebeeckx, Hrg., *Mystik und Politik*. J. B. Metz zu Ehren. Mainz 1988, S. 172–185.

Praxis Jesu Christi, in seiner Auferweckung, im solidarisch geteilten Brot und Wein seines Leibes, in der Gemeinschaft seiner Kirche, in der Erwartung der Auferweckung der Toten und der Wiederkunft Christi. So begründete universale Solidarität wird zur zentralen Kategorie für eine Fundamentaltheologie, die sich kontextuell ihres eigenen Ortes und Interesses versichert und zugleich global orientiert ist, die im Gespräch mit den anderen Wissenschaften interdisziplinär betrieben wird und erforscht, was Solidarität ausmacht, wie sie entsteht und sich entfaltet, wie sie erlernt und realisiert worden ist und wird, die sich mit den gesellschaftlichen Bewegungen produktiv auseinandersetzt, die, weltkirchlich-ökumenisch orientiert, zugleich von der kirchlichen Lehre lernt und die kirchliche Lehre und Praxis durch ihre Reflexion und Kritik inspiriert.

Solidarität ist elementar menschlich und theologisch zugleich. Die Anerkennung des Anderen und der Anderen als Personen, die dieselben Rechte, Bedürfnisse und Lebensnotwendigkeiten haben, konstituiert menschliche Identität. Solidarität muß erlernt werden in einem Prozeß, der die bestehenden Verhältnisse transzendiert und auf kontextuell und global orientierte, universale Aufmerksamkeit, Achtung und Verantwortung angelegt ist. Dazu bedarf es der Umkehr. «Umkehr zu Gott», so sagt das Schlußdokument von Basel, «bedeutet heute, einen Weg zu suchen ... in eine Gesellschaft, in der die Menschen gleiche Rechte besitzen und in Solidarität miteinander leben, ... in eine Vielfalt der Kulturen, Traditionen und Völker ..., in eine erneuerte Gemeinschaft von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft, in der Frauen auf allen Ebenen einen gleichen Teil der Verantwortung tragen wie die Männer, und in der sie ihre Gaben, Einsichten und Werte und Erfahrungen frei einbringen können, ... in eine Gesellschaft, in der Friedensstiftung und die friedliche Lösung von Konflikten gesucht und eingehalten werden, und in eine Gemeinschaft von Völkern, die solidarisch zum Wohl der anderen beitragen, ... in eine Gemeinschaft der Menschen mit allen Kreaturen, in der deren Rechte und Integrität geachtet werden, ... in eine Gemeinschaft, die sich bewußt ist, daß sie der ständigen Vergebung und Erneuerung bedarf und die Gott für seine Liebe und für seine Gaben lobt und preist.»¹¹

Edmund Arens, Frankfurt

DER VERFASSER hat zuletzt veröffentlicht: *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Patmos Verlag, Düsseldorf 1989.

¹¹ Zit. nach epd-Dokumentation Nr. 24/89; vgl. Die Botschaft der Basler Versammlung, in: *Orientierung* 53 (1989), S. 109f.

PHILOSOPHIE ODER THEOSOPHIE?

Die «Weisheitsliteratur» der ausgehenden achtziger Jahre (II)

Der verstärkten Hinwendung zu bewährten Werten und Tugenden entspricht theoretisch die Einsicht in die lebenspraktische Unerträglichkeit einer Haltung, die alles in der Schwebeläßt: die Antworten der Philosophie sind immer nur vorletzte, nie letzte. G. Kohler¹ macht diese Einsicht zur Voraussetzung eines Philosophiebegriffs, der diesseits der Weisheit und jenseits der Wissenschaften angesiedelt ist. Die Philosophie, die sich von ihrem Selbstverständnis her auf sogenannte «letzte» Fragen bezieht, intendiert einerseits eine Totalität des Wissens, treibt aber gerade andererseits, in der Konsequenz dieser Intention, immer neue, andere, d. h. zuletzt *viele* Antworten hervor. Jede dieser Antworten «entpuppt sich immer wieder und sozusagen gegen ihren eigenen Willen als ein anderes Verfahren, die alten Fragen in neuen Modi zur Diskussion zu stellen».² Dieses «perpetuum mobile» markiert das gerade Gegenteil zur Weisheit, die ein Wissen bzw. eine Wahrheit will, die immun sind gegenüber diesem unendlichen Prozeß der

Reflexion. Philosophie als Weisheit erträgt gerade um ihrer lebenspraktischen Bedeutsamkeit willen dieses Verfahren fortgesetzter Problematisierung nicht und wächst sich im letzten aus zu einem Konkurrenzunternehmen zur *Religion*.

Wenn man davon ausgeht, daß Religion entscheidend auf *Orientierung* hin angelegt ist, dann ist die Provokation durch die Frage offensichtlich, ob denn von der Philosophie überhaupt Orientierung zu erwarten sei, zumindest von einem *offenen* Philosophieren, dessen Bezugspunkt immer nur ein Unvollendetes, Vorläufiges und Unabschließbares sein kann. Es überrascht daher nicht, daß es vor allem eine «weltanschaulich gebundene» Philosophie ist, die das Weisheitsthema zu dem ihren gemacht hat. Die Überlegungen von Frau *Andreas-*

¹ G. Kohler, *Jenseits der Wissenschaft, diesseits der Weisheit. Über das Ärgerliche der Philosophie*, in: Holzhey/Leyvraz, a.a.O., 117–123.

² Ebd., 119.

Griesebach belegen diesen Sachverhalt ebenso wie diejenigen von Machovec und Alexejew. Aus der entgegengesetzten Richtung, aber ebenso in sich geschlossen und von der absoluten Richtigkeit einer ganz bestimmten Philosophie überzeugt, ist der Beitrag, den der Neuscholastiker J. B. Lotz³ zum Thema <Weisheit> vorgelegt hat.

Lotz konstruiert einen in der Systematik neuscholastischen Denkens gründenden Zusammenhang von *Weisheit* und *Liebe*, von zwei Größen, die nach seiner Überzeugung auf dem Hintergrund eines christlichen Theismus notwendig konvergieren. «Aufs Letzte geschaut, ist absolute Weisheit dasselbe wie absolute Liebe und absolute Liebe dasselbe wie absolute Weisheit. Weil das einzig von Gott gilt, ja geradezu das Wesen Gottes ausmacht, ist der Mensch Gott um so ähnlicher und näher, je tiefer auch in ihm Weisheit und Liebe eins sind.»⁴ Sowohl die Weisheit wie die Liebe zielen nach Lotz auf ein Letztes, Absolutes, philosophisch auf das Sein selbst, theologisch auf Gott. Die Liebe und die Weisheit sind die Modi, durch die hindurch der Mensch die Welt, wie sie an sich ist, erreicht. <Weise> nennt Lotz dasjenige Streben, das die Liebe und das Wissen miteinander vereint. «Das personale Lieben (wurzelt) in der *Offenbarkeit* des unbegrenzten *Seins*, das nicht nur auf die Weise des Wissens, sondern mehr noch auf die Weise des Liebens» an die «Unverborgenheit des Seins» heranzuführt, «durch die der Mensch erst ganz bei sich selbst und beim Seienden ist und an dem reinen Bei-sich des übermenschlichen Geistes teilnimmt.»⁵ An anderer Stelle spricht Lotz von der «ausgereiften Liebe» als dem «Zugang zur Weisheit; denn sie vollzieht die Grundordnung der Wirklichkeit und gibt damit alles unverzerrt wieder; sie schließt das Innerste des Menschen auf, wodurch er alles bis ins Innerste zu sehen und zu fühlen vermag.»⁶

Der intendierte Zusammenhang von Weisheit und Liebe ist allerdings nur plausibel auf dem Hintergrund einer *vorkritischen* Metaphysik. Gemeint ist damit die Strategie ontologischer Hypostasierung, ein Verfahren, in dem begrifflichen Konstrukten ohne Rücksicht auf die reale Wirklichkeit ein unbedingtes Sein zugesprochen wird. Gegen solche Verfahren läßt sich ganz schlicht einwenden, daß sie mit unseren Erfahrungen nicht übereinstimmen. Hier handelt es sich im wesentlichen um Wünschbarkeiten. Eine Welt, die sich in der Totalität erschließt und in der Einheit von Lieben und Wissen als unbedingtes An-sich gleichsam <offenbart> – und eben darin auf Gott hin überstiegen werden kann –, mag Ausdruck einer Sehnsucht nach Harmonie oder was immer sein und durch ihre logische Geschlossenheit faszinieren, es ist nicht die Welt, in der wir leben. Selbst wenn man unterstellt, daß individuelle und gesellschaftliche Problemkonstellationen in der Gegenwart so etwas wie eine Weisheitsdimension des Denkens neuerlich evozieren, sieht man sich gezwungen einzuräumen, daß ihr systematischer Ort das Beziehungsgefüge von (nicht- bzw. nicht nur wissenschaftlicher) Philosophie und den einzelnen Wissenschaften ist, das Lotz einfachhin ignoriert. Gegenwärtige Probleme kommen nur in der Sprechweise moralisierender Traktate vor.

Ort der Weisheit im Ensemble der Wissenschaften

Die philosophische Frage nach dem Ort der Weisheit im Ensemble der einzelnen Wissenschaften war eines der Probleme, denen sich ein weiteres Kolloquium zum Thema Philosophie und Weisheit stellte⁷, zum Teil mit Autoren, die auch bei der Tagung des Schweizerischen Arbeitskreises vertreten waren (etwa W. Welsch). In seinem Versuch einer Antwort auf die Frage, ob Philosophie heute noch *Liebe zur Weisheit* genannt

werden dürfe, setzt W. Oelmüller der <Weisheit der Alten>, die ihre Autorität durch göttliche Offenbarungen und Weisungen einerseits, durch im Leben bewährtes Erfahrungswissen andererseits beglaubigten, ähnlich wie Kohler die Konzeption eines offenen Philosophierens entgegen. Wesentliches Kriterium solchen Philosophierens ist die Entwicklung, Diskussion und Kritik von philosophischem Orientierungswissen für das Erkennen, Handeln und Leiden der Menschen. Letzter Bezugspunkt solcher Orientierung kann keine göttliche oder ontologisch bestimmte <wahre Weisheit>, ein Heils- oder Erlösungswissen sein. Sie sucht ihre Antworten in dem, was Oelmüller «geschichtlich-apriorische Erfahrungshorizonte» nennt. Sie kann sich nicht in der Beschwörung einer vermeintlichen Weisheitsdimension an den Wissenschaften vorbei im Denken orientieren. Wenn daher <Weisheit>, dann eine *kritische*, vor allem selbstkritische Lebensweisheit, die sich u. a. bewährt in der <Kritik der eitlen und dummen Selbsterhaltungsstilisierungen des Menschen angesichts der Erfahrungen von Tod und Untergang...>, wobei «der <philosophische Kopf>... eine große Spannung zwischen Wissenschaft und Lebensweisheit aushalten»⁸ muß.

Die unterschiedlichen Beiträge des Bandes (u. a. von Baumgartner, Honnefelder, Koslowski, Krings, Marquard, Ntumba [afrikanische Weisheit], Schnädelbach, H. Waldenfels [ostasiatische Weisheit], Welsch) stimmen weithin darin überein, daß sie das Thema «Weisheit» zu entmystifizieren versuchen. Dabei wird nicht nur die Tragfähigkeit der traditionellen, metaphysisch begründeten Weisheitsvorstellungen unter Gegenwartsbedingungen in Zweifel gezogen. Artikuliert werden auch Schwierigkeiten mit der These, die Lokalisierung einer besonderen, genuin ausgezeichneten Weisheitsdimension innerhalb des Beziehungsgefüges von Philosophie und Wissenschaften (sei es in der Weise einer neuen <christlichen Gnosis>, sei es im vermeintlichen Erfüllen unterschiedlicher <postmoderner> Desiderate) stelle die angemessene Antwort auf gegenwärtige lebensweltliche und kulturkreisübergreifende Probleme dar. Eine Formel für diese Skepsis könnte lauten: Gerechtfertigt ist die Auseinandersetzung mit dem Thema Weisheit heute – wie O. Marquard⁹ formulierte –, wenn ihr Ziel nicht die Vergöttlichung, sondern die Vermenschlichung des Wissens ist, d. h. <Weisheit> als immer notwendige, keineswegs jedoch philosophiespezifische Unterscheidungsleistung. «Weisheit ist jenes Wissen, das – durch Unterscheidung des Wichtigen vom Nichtigen – zum richtigen Leben bzw. zur Vermeidung des falschen Lebens befähigt.»¹⁰

Der Einwand mag sich aufdrängen, was immer man im einzelnen an Risiken und Möglichkeiten im Blick auf aktuelle ideenpolitische Konstellationen formulieren wollte, die Gefahr einer <Vergöttlichung> sei, wenn überhaupt eine, die geringste. Daß dieser Eindruck täuscht, belegt eine Publikation von P. Koslowski, hervorgegangen aus einem Gutachten für das Bonner Bundeskanzleramt.¹¹ Hier wird die gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklung in der Weise beschrieben, daß «mit der Vermehrung der Freizeit und der Bildungspausen... Kunst, Spiel, Wissenschaft und Spiritualität, der ganze Reichtum der Kultur, einen wichtigeren Ort in unserem Leben einnehmen. Dies ist eine besondere Chance für die Philosophie und Religion. Eine solche Entwicklung... (leitet) die Rückkehr zu einer religiös-spirituell-künstlerisch bestimmten Gesellschaft ein».¹² Die Herausforderung für die Philosophie und Theologie sieht Koslowski in der «Vermittlung zwischen dem Offenbarungspositivismus und Fideismus einerseits und den spekulativen und theosophisch-gnostischen Traditionen des Christentums andererseits».¹³ Er selbst plädiert für eine

³ J. B. Lotz, *Von Liebe zur Weisheit. Grundströmung eines Lebens*, Frankfurt 1987.

⁴ Ebd., 14. ⁵ Ebd., 80f. und 85f. ⁶ Ebd., 105.

⁷ W. Oelmüller (Hrsg.), *Philosophie und Weisheit* (= Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 12), Paderborn-München-Wien-Zürich 1989.

⁸ Ebd., 178. ⁹ Ebd., 278. ¹⁰ Ebd.

¹¹ P. Koslowski, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung* (= Perspektiven und Orientierungen. Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes, Bd. 2), München 1987.

¹² Ebd., 115f. ¹³ Ebd., 20.

christliche Weisheit/Gnosis, durch die der Mensch im Sichtbaren und in der Welt trotz des Sündenfalls die Weisheit Gottes in der Natur erkennt. *Nachmetaphysisch* ist diese an den Weisheitsspekulationen der spätantiken Gnostiker orientierte Spiritualität, sofern sie einen zentralen Grundsatz der klassischen Metaphysik und philosophischen Theologie (den ich hier keineswegs gegen Koslowski reaktualisiert sehen möchte) bestreitet: die Möglichkeit des Wissens des Absoluten. Sie streicht diese Vorstellung von Wissen, die im historischen Kontext auf das wissenschaftliche Wissen bezogen und daher vernunftförmig war, aus und füllt die Leerstelle mit einem sublimeren Wissen, der Theosophie. *Theosophia* heißt Gottesweisheit oder Wissen von Gott. Die Theosophie ist diejenige Form der Gnosis, in der die Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Mensch und Gott, gewahrt ist.¹⁴ Sie bietet sich an als Antwort auf die enttäuschten Utopien der Neuzeit, das Scheitern der Autonomie der Naturbeherrschung und als Alternative zum scientistischen Technizismus. Das Wissen bzw. die Erkenntnis als je besondere Weisheit, wie sie die «christliche Gnosis» prätendiert, sollen aus der Konkursmasse des *modernen* Menschen, des «aktivistischen Manipulators der Dinge», den *nachmodernen* Menschen formen, «ein die Dinge zu ihrem vollendeten Sein Versammelnder. Seine Erkenntniskraft ist Teil der Schöpferkraft und Mitwirkung am Schöpfungswerk Gottes. Was im Erkennen des Menschen aufblitzt, ist ein Göttliches, das vorher verschlossen oder verborgen war und das nur in seinem Erkennen offenbar wird.»¹⁵

Fragwürdiger Versuch einer «neuen Gnosis»

Die Forderungen, die aus der «christlichen Gnosis» abgeleitet werden, sind keineswegs neu. Ihr Anspruch auf Originalität darf zu Recht in Zweifel gezogen werden. Sie artikuliert nicht nur Motive einer allgemeinen Kulturkritik, einschließlich der bereits genannten Rückkehr zu «bewährten Tugenden». Auch was sie inhaltlich vorbringt, zählt seit langem, der esoterischen Attitüde entkleidet, zu den wichtigen Einsichten einer nicht mehr rationalistischen Theologie. *Philosophisch* ist sie fraglich, weil sie eine Weise des Wissens propagiert, das bewußt nicht auf Verallgemeinerungsfähigkeit, wie begrenzt auch immer, und rationalen Nachvollzug setzt, sondern auf *Esoterik*. Wie ihr Vorbild, die spätantike Gnosis, ist sie «als Quelle von Einsicht und rettender Information... nicht rationale Erkenntnis, sondern als mitgeteilte, göttliche Offenbarung ein Wissen, das durch sich erlöst und hilft. ... Das alles wird nicht erklärt, begründet, bewiesen, sondern beteuert. ... Wer sich nicht darauf einläßt, ist prinzipiell inkompetent und begreift nichts. Wer es vernimmt und begreift, stellt keine kritischen Fragen.»¹⁶ Unglücklich schließlich ist die Wahl des programmatischen Titels «Theosophia». Assoziationen an unterschiedliche Synkretismen unterstellen eine Verwandtschaft zur New-Age-Bewegung, die nicht beabsichtigt ist. Allerdings behält auch hier – wie bei den Vertretern des New Age, in den sogenannten «neuen Mythologien» und einem verbreiteten Unmittelbarkeitspathos – die Sehnsucht nach «tiefen Gefühlen und Empfindungen» (*Max Weber*) die Oberhand. Freilich könnte es sein, daß das berechtigte Anliegen, sich der die pluralistischen Gesellschaften *auch* kennzeichnenden Dominanz des Beliebigen entgegenzustellen, sich nur durchhalten läßt, wenn entweder die Grenzen zu einem allgemeinen Betroffenheitsschwindel fließend werden oder aber ein elitäres – eben *esoterisches* – Bewußtsein obsiegt. *Ideenpolitisch* mag Esoterik ja ein Synonym für Exotik, d. h. für einen harmlosen Eskapismus sein, *realpolitisch* sind fatale Konsequenzen nicht

¹⁴ Ebd., 17.

¹⁵ P. Koslowski, Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen, in: Ders. (Hrsg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich-München 1988, 368–399, 397.

¹⁶ N. Brox, «Was befreit, ist die Gnosis». Die Reaktion der frühen Kirche auf eine esoterische Religion, in: *Diakonia* 18 (1987) 235–241, 237 und 239.

von der Hand zu weisen. Bei Koslowski werden sie wenigstens offen artikuliert. Dazu zwei Zitate:

«Die Aufhebung der Eigenverantwortung für die Altersvorsorge durch eine kollektive Vollversicherung beseitigt die Notwendigkeit, sein Leben als ganzes im Blick zu behalten, die Notwendigkeit, sich der Mahnung des Solon, die Herodot berichtet, zu erinnern, daß man keinen vor seinem Ende glücklich preisen solle. Die Vollversicherung macht diesen Blick auf das Ganze überflüssig. Das Alter ist nicht mehr in geistiger Vorwegnahme des Alters und in dem, was Heidegger den «Vorlauf zum Tode» nennt, auch in der Jugend zu einer gewissen Gegenwärtigkeit zu bringen. Die Vollversicherung beseitigt den individuellen Anstoß zur Sorge für sich.»¹⁷

«Der Mensch ist weder so stark, wie der Individualismus glaubt, daß er allein für sich sorgen kann, noch ist er so gut zu seinem Nächsten, daß freiwillige Wohltätigkeit für sich allein genommen ausreichen würde. Nach Augustinus dürfen wir nicht wünschen, daß es keine organisierte, staatliche Wohltätigkeit gebe, damit uns genügend Gelegenheiten zur Wohltätigkeit bleiben. Die bleiben auch im Sozialstaat. Unsicher ist jedoch, ob unsere Wohltätigkeit ausreicht, ohne staatliche Wohlfahrtspflege der Not zu wehren. Andererseits darf die staatliche Daseinsvorsorge nicht so weit perfektioniert werden, daß dem freien Tun und Empfangen von Wohltätigkeit kein Raum mehr gelassen wird.»¹⁸

Neu an dieser «neuen Gnosis» sind die politischen Implikationen, nicht so sehr die theoretische Konzeption. Allerdings lassen sich diese politischen Implikationen mit den Traditionen des Gnostizismus, einer weltflüchtigen Bewegung, die sich den politischen und vor allem auch religiösen Institutionen (Gemeinde, Kirche) verweigerte, kaum vereinbaren. Die «neognostische Wissenschaft» geht zurück auf eine Gruppe amerikanischer Naturwissenschaftler, die zu Beginn der siebziger Jahre bekannt wurden unter dem Namen der «Gnostiker von Princeton».¹⁹ Mit den Mitteln modernster Erkenntnisse aus der Physik, Astronomie, Biologie und Medizin wollten sie, gestützt auf die antike, christliche und fernöstliche Philosophie, den Beweis erbringen, daß nicht der Zufall, sondern ein denkendes, ordnendes Wesen der Schöpfer des Universums sei. Der Überwindung der Kluft zwischen Kultur- und Naturwissenschaften (vgl. *Snow's These* von den zwei Kulturen) durch eine veränderte Spiritualität, die sie sich zum Ziele setzten, korrespondierte auch hier eine Weisheitsdimension, die im wesentlichen ein elitärer («esoterischer») *Individualismus* ist. «Die Weisheit der Gnostiker .. besteht darin – da ein *New Deal* unmöglich ist – zu versuchen, individuell auf einen Isolationismus zurückzukommen, auf einen provisorischen Protektionismus, auf ein Regime strenger Zensur und starker innerer Disziplin. Sie besteht auch darin, sich gegen seichte Kultur und gegen die Bombardierung mit Information .. zu schützen» und «sich seelisch langsam, Stück für Stück, wieder neu aufzubauen und mittels der formativen Instinkte seinen psychischen Organismus und seine seelische Architektur auszubilden».²⁰

Hochkonjunktur für reduktive Synthesen

Diese und ähnliche Bewegungen sind unter anderem durch den Unwillen oder auch das Unvermögen charakterisiert, das auszuhalten, was *W. Oelmüller* die «große Spannung zwischen Wissenschaft und Lebensweisheit» genannt hat. Ein anderer Ausdruck für diese Unfähigkeit ist mit dem Stichwort vom *Neoreduktionismus* gegeben. Eine Vielzahl der Weisheitslehren, die gegenwärtig Konjunktur haben, ist offensichtlich der Gefahr der reduktiven Synthese erlegen. Von einer solchen läßt sich dann sprechen, wenn die Zweifel an der Synthesefähigkeit und -leistung der Philosophie wachsen, die Forderung nach Einheit und Anschaulichkeit – um die Jahrhundert-

¹⁷ Koslowski, Die postmoderne Kultur, a. a. O., 59.

¹⁸ Ebd., 62.

¹⁹ Vgl. dazu: R. Ruyer, *Jenseits der Erkenntnis. Die Gnostiker von Princeton*, Wien-Hamburg 1977.

²⁰ Ebd., 216f.

wende sprach man von einem «Weltanschauungswissen» bzw. einer «wissenschaftlichen Weltanschauung» – aber deswegen nicht preisgegeben, sondern an «die» Wissenschaften bzw. an das, was jeweils dafür gehalten wird, delegiert werden. Die reduktive Synthese steht für einen Orientierungsversuch im Spannungsfeld von Wissenschaft, Philosophie, Religion und Lebensweltlichem, der es sich kurzschlüssig zutraut, die Spannung, das Disparate und Unvereinbare in *Harmonie* zu überführen. Sie transformiert vorläufige Erkenntnis in ein endgültiges Heils- und Erlösungswissen. Der Philosophiebegriff dagegen, der der unaufhebbaren Pluralität, die aus dieser Spannung resultiert, Rechnung trägt, geht von einer Vielzahl von Optionen aus, die im letzten unvermittelbar sind. Soll der Einheitsgesichtspunkt dennoch nicht aufgegeben werden, dann läßt er sich allenfalls mit der Metapher des *Horizonts* umschreiben, konstitutiv für das Gesichtsfeld, aber zugleich in dem Maße, in dem man ihm sich nähert, auch zurückweichend. Will man in dieses Beziehungsgefüge eine besondere Weisheitsdimension einbringen, von der, wie *J. Burckhardt* gesagt hat, gilt, es gehe nicht darum, klug für einmal, sondern weise für immer zu werden, dann stellen sich zumindest die drei folgenden kritischen Fragen: Ist das persongebundene, individualisierende Moment der sogenannten Weisheitslehren überhaupt ohne autoritative Verkürzung und unzulängliche Stilisierung des Philosophen denkbar? Wie läßt sich über letzte Fragen jenseits suggestiver Zumutungen und willkürlicher Anmutungen sprechen, ohne daß Reflexion und Kritik, wissenschaftliche Kontrollinstanzen und rationaler Nachvollzug privatistisch suspendiert werden? Bezeichnet «Weisheit», gerade angesichts der traditionell vorgegebenen Weisheitsvorstellungen und der Kontexte, in denen heute der Ruf nach Weisheit laut wird, nicht die Negation jener Differenzierungsprozesse in Geschichte und Gegenwart, zu deren Errungenschaften ja nicht nur die moderne Technik der Naturbeherrschung, sondern etwa auch die *Menschenrechte* zählen?

Es ist nicht übertrieben zu behaupten, daß die Weisheitsdimension der Philosophie, die gegenwärtig von vielen eingeklagt wird, die Gefahr birgt, eine nicht wünschenswerte Reduktion von Problembewußtsein einzuschließen und ein bestimmtes, monokausales Verständnis von Wahrheit und Wirklichkeit festzuschreiben. Problembewußtsein und *Skepsis* bedingen einander, gerade wenn ein übersteigerter Skeptizismus suspekt ist. Integrale Weisheitsvorstellungen, die postmetaphysisch, aber schwundstufenhaft auf eine bestimmte metaphysische Tradition bezogen, ein in sich geschlossenes Denken zu revitalisieren suchen, geraten angesichts dieser unaufgebaren Skepsis in das Zwielicht einer dem religiösen Fundamentalismus vergleichbaren Unaufgeklärtheit. Aber auch die Religion, zumal die jüdisch-christliche Überlieferung, kann sich nicht in einem Denken wiedererkennen, das sich letztlich in der Restitution bewährter Tugenden erschöpft. «*Exodus-Religionen*» beziehen ihre Kraft aus den vielen «Abschieden», dem unentwegten Aufbruch, nicht aus dem Angekommensein bei einem vermeintlich Definitiven. Sie stehen quer zu einem Denken, das in pseudo-religiöser Überhöhung gleich den unterschiedlichen Fundamentalismen sich in einem individuellen Heilsegoismus erschöpft, wie er beispielsweise auch gewisse Amalgamierungen von Religion und Psychoanalyse (*E. Drewermann*) charakterisiert. Bei Drewermann ist es ja die Weisheit Ägyptens, die einem «rationalistisch verkürzten» Christentum als Spiegel vorgehalten wird. Freilich ist das Licht, das dieser Spiegel reflektiert, so stark, daß die geschichtlich-gesellschaftlichen Züge dieses Christentums, seine verändernde Kraft, gänzlich ausgeblendet werden.

Die kritische und vor allem selbstkritische Lebensweisheit kommt ohne die Reklamation einer besonderen Weisheitsdimension aus, sei diese nun mehr philosophisch oder mehr religiös konturiert. Sie ist mit dem skizzierten offenen, auf Skepsis gegründeten Philosophiebegriff ebenso wenig verein-

bar wie mit der religiösen Überlieferung, von der hier gesprochen worden ist. Insofern hat *E. M. Cioran* nicht unrecht, wenn er schreibt: «Sich zur Weisheit herabwürdigen heißt, sich dem universalen Rhythmus *anzupassen*, den kosmischen Kräften, heißt, alles zu durchschauen und sich mit der Welt abzufinden, weiter nichts. Alle Weisen zusammen sind nicht eine einzige Verwünschung des Königs Lear oder eine Grübelelei Iwan Karamasows wert. Die Stoik als praktische und theoretische Rechtfertigung der Weisheit ist unsagbar platt und widerlich bequem. Gibt es ein größeres Laster als die Resignation?» Ihr stellt Cioran die *Religion* oder die *Skepsis* entgegen, denn «ein Philosoph kann der Mittelmäßigkeit nur durch den Skeptizismus oder durch die Mystik, die zwei Formen der Verzweiflung angesichts der *Erkenntnis*, entkommen, ... zwei Weisen zu sagen, daß die *Welt* keine *Lösung* ist»²¹.

Das Desiderat einer genuinen Weisheitsdimension der Philosophie, d. h. in diesem Kontext konkret einer *säkularen postmetaphysischen Spiritualität*, vollendet nicht etwa die Philosophie, sondern überfordert und unterbietet sie zugleich. Im Verhältnis zu dem überlieferten religiösen Symbolgefüge nehmen sich Versuche, diesem Desiderat zu entsprechen, größtenteils als kurzlebige Synkretismen aus. Mit beiden wird sich den Herausforderungen der Jahrtausendwende kaum begegnen lassen können, auch wenn es historisch richtig ist, daß Millenien derartige Suchbewegungen provozieren.

Carl-Friedrich Geyer, Bochum

²¹ E. M. Cioran, Von Tränen und Heiligen, Frankfurt 1988, 48 und 27. Zu Cioran informiert näher: H.-R. Schlette, Ein Skeptiker als Mystiker. Zur Einführung in das Werk Émile M. Ciorans, in: Orientierung 46 (1982) 143–148.

Lexikon für Juden und Christen

Die jüdisch-christliche Begegnung ist in den Jahren nach dem Weltkrieg gewiß in Gang gekommen. Aber das neue Vertrauen zwischen den beiden Partnern ist noch zerbrechlich und das Mißtrauen zäher, als viele in dieser Begegnung Engagierte geglaubt hatten. Um so wichtiger ist es, die Kleinarbeit der gegenseitigen Information und des Abbaus von Vorurteilen Schritt für Schritt weiterzuführen. Diesem Zweck dient ein kürzlich erschienenenes «Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung»¹, das von zwei engagierten Mitträgern dieser Begegnung verfaßt wurde: *Jakob J. Petuchowski*, Professor für jüdisch-christliche Studien am Hebrew Union College in Cincinnati/Ohio, und *Clemens Thoma*, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik sowie Leiter des Instituts für jüdisch-christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern.

Das Lexikon ist in dieser Form – zumindest im deutschen Sprachraum – ein Novum. Neu daran ist bereits die Art, wie die rund 95 Stichwort-Artikel ausgearbeitet wurden: Beide Autoren sind jeweils beteiligt, aber für gewöhnlich ist nur der eine für die Endredaktion verantwortlich; gelegentlich wird ein Stichwort auch zweigeteilt und dann von beiden Autoren getrennt behandelt (z. B. «Abraham», «Autorität», «Dialog»). Es trifft also zweifellos zu, wenn die Autoren in ihrer «Einführung» (S. VIII) festhalten: «Dieses Lexikon ist von Anfang an ein jüdisch-christliches Gemeinschaftswerk und ist selbst zum Ergebnis intensiver Begegnung geworden.»

Ein jüdisch-christliches Gemeinschaftswerk

Eine besonders bemerkenswerte – und von den beiden Autoren gewiß ebenfalls als Herausforderung empfundene – Neuheit an diesem Lexikon besteht darin, daß es sich, anders als etwa das «Kleine Lexikon des Judentums»², nicht nur an Christen, sondern auch an Juden

¹ J. J. Petuchowski/C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Herder, Freiburg–Basel–Wien 1989, 256 Seiten, DM 38.–.

² Das von zwei christlichen Judaisten, *Johann Maier* und *Peter Schäfer*, verfaßte «Kleine Lexikon des Judentums» (Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1987) ist noch am ehesten vergleichbar. Es ist aber thematisch viel breiter angelegt und soll einem christlichen Publikum zur Grundinformation über das Judentum dienen; die einzelnen Artikel sind bedeutend kürzer als diejenigen des neuen «Lexikons».

richtet. Es ist ja kein Geheimnis, daß viele Juden aus begreiflichen Gründen dem an die Stelle der mittelalterlichen (Zwangs-)«Disputationen» getretenen «Dialog» (zu beiden Begriffen enthält das Lexikon informative Artikel) skeptisch gegenüberstehen. Um so wichtiger ist es, daß Juden grundlegende Informationen über das ihnen weitgehend fremde Christentum erhalten (z. B. in Artikeln wie «Abendmahl/Seder», «Kirche/Kirchen», «Neues Testament», «Passionsspiele», «Paulus», «Auferstehung»). Umgekehrt werden Christen in kurzer Form über wichtige Inhalte jüdischen Glaubens, Lebens und Denkens informiert (z. B. in den Artikeln «Diaspora/Exil», «Midrasch», «Talmud», «Schema^c Jisrael», «Schekhina», «Schittuf», «Zionismus»). Gruppen und einzelne, die mit diesem Lexikon arbeiten, werden in seinen Stichwörtern aber gewiß nicht nur das «Andere» entdecken, sondern auch das «Eigene» – herausgefordert durch ein auch kontroverses Gespräch – tiefer verstehen können.

Das «Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung» gliedert den von ihm behandelten Stoff in 95 Stichwörter.³ Schon diese Zahl deutet an, daß dieses neuartige Nachschlagewerk ein umfassendes Lexikon des Judentums bzw. des Christentums nicht ersetzen kann. Es ging den beiden Autoren in erster Linie um «Stichwörter, die im heutigen christlich-jüdischen Gespräch wichtig sind und ständig auftauchen und die sowohl einer historischen wie theologisch-wissenschaftlichen Klärung bedürfen» (S. VIII). Das Lexikon will also vornehmlich den praktischen Bedürfnissen von jüdisch-christlichen Gesprächskreisen dienen. Von diesem «Sitz im Leben» des Buches her ergeben sich manche seiner Begrenztheiten, die im einzelnen aufzuzählen auch deshalb nicht sinnvoll ist, weil sich die Autoren ihrer durchaus bewußt sind. So wäre es zum Beispiel verfehlt, von Artikeln wie «Christus/Christologie», «Dreifaltigkeit» oder «Erbsünde» umfassende Darlegungen der betreffenden christlichen Lehrtraditionen und erst recht der einschlägigen Neudeutungsversuche moderner Theologen zu erwarten. Andererseits könnten Artikel wie «Gesetz», «Gnade» oder «Pharisäer», wenn sie gelesen werden, dazu beitragen, daß manche mangels besseren Wissens vorgetragene Polemik in Zukunft aus christlichen Predigten und Religionsstunden verschwindet.

³ Nicht explizit behandelte Stichwörter findet man in einer «Nomenklatur» (S. XIV/XV) sowie im ausführlichen Personen- und Sachregister (Sp. 459–474), von denen aus man die entsprechenden Stellen im Text findet.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

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

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1989:
Schweiz: Fr. 39.– / Studierende Fr. 28.–
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–
Übrige Länder: sFr. 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

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

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Dialog Gleichberechtigter

Eine weitere Begrenztheit des Lexikons ist hier zu erwähnen, weil sie in dem Buch, das sich etwas pauschal als «Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung» bezeichnet, nicht ausdrücklich genannt wird. Ich meine den jeweiligen «konfessionellen» Standort der beiden Autoren. Aus der reinen Erwähnung ihrer Wohn- und Tätigkeitsorte (Cincinnati bzw. Luzern) wird für den nicht-spezialisierten Benutzer des Lexikons noch nicht durchsichtig, daß J. J. Petuchowski dem Reformjudentum (auch «Liberales Judentum» genannt) angehört, während C. Thoma Katholik ist. Dies zu wissen wäre aber wichtig, um Artikel wie «Diaspora/Exil», «Heiliges Land», «Israel» und «Zionismus» einerseits sowie «Kirche/Kirchen» und «Maria» andererseits sachgemäß zu beurteilen. Daß sich beide Autoren gerade in strittigen Fragen um Objektivität bemühen, soll damit nicht geleugnet sein.

Das vorliegende «Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung» ist einem Dialog verpflichtet, dessen «allererste Voraussetzung» ist, «daß ihn gleichberechtigte Partner führen, daß man sich gegenseitig ernst nimmt und respektiert und daß man der religiösen Überzeugung des Gesprächspartners den Wahrheitsgehalt nicht abspricht» (Sp. 69). Zu einem solchen Dialog gehört auch, daß Kontroversen und Meinungsverschiedenheiten, besonders hinsichtlich der Gestalt und Bedeutung Jesu von Nazaret, nicht kaschiert oder eingeebnet werden: «Wir wollen weder einer jüdischen noch einer christlichen Seite «nach dem Mund reden» und dabei unangenehme Wahrheiten verschleiern», erklären die Autoren zutreffend (S. IX). In ihren Augen zielt das jüdisch-christliche Gespräch auf eine gemeinsame Solidarität der Religionen mit der Menschheit – im Sinne des Zeugnisses für eine humanistische, freiheitliche Tradition, die in einem Zeitalter neuer Fundamentalismen auf dem Spiel steht.

Clemens Locher, Ebikon b. Luzern

Zur Titelseite

«Eine Hoffnung lernt gehen» – unter diesem Titel stand der im Oktober 1987 ergangene Aufruf an die neunzehn Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der DDR, mit dem sie zur Mitarbeit an der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eingeladen worden waren (vgl. J. Garstecki in: *Orientierung* 52 [1988] 89–93). Keine falsche Erwartung, wenn wir uns die von der Versammlung inzwischen geleistete Arbeit vor Augen halten und mitberücksichtigen, was auch in Gesellschaft und Staat der DDR in Bewegung geraten ist.

Die Ökumenische Versammlung, die eine erste Etappe der Christen in der DDR im weltweiten konziliaren Prozeß darstellt, war auf einen Zeitraum von nur knapp eineinhalb Jahren angelegt. Man wollte die Ergebnisse an die europäische Versammlung nach Basel weiterleiten können, die bekanntlich in der Pfingstwoche 1989 stattfand. Was in drei Vollversammlungen (Dresden 12. bis 15.2.88/Magdeburg 8. bis 11.10.88/Dresden 26. bis 30.4.89) und zahlreichen Sitzungen der zwölf Arbeitsgruppen aufgrund von vielen Tausenden von Zuschriften erarbeitet wurde, kann sich nicht nur sehen lassen, es kann dem konziliaren Prozeß in andern europäischen Ländern den Weg weisen. Neben einer theologischen Grundlegung wurden zwölf konzentrierte Texte verfaßt, die nahezu alle Lebensbereiche berühren und die lokalen wie globalen Zusammenhänge im Auge haben. Die Texte sind u. a. als «epd Dokumentation» Nr. 21/89 erschienen (76 S., DM 8,50, Bestellungen an GEP-Vertrieb, Postfach 17 03 61, 6000 Frankfurt a. M. 1, Telefon 069/715 71 89).

Der Text auf der Titelseite, der sich mit der Gerechtigkeit als innergesellschaftlicher Aufgabe in der DDR befaßt, findet sich in einem größeren Abschnitt des theologischen Grundlagenpapiers, der von der Umkehr zum Schalom als Frucht der Gerechtigkeit handelt. Angesichts der politischen Ereignisse ist von Gewicht, daß die Ökumenische Versammlung die Christen in der DDR aufruft, durch ihren Einsatz für Gerechtigkeit dem Gemeinwohl zu dienen, sich in Solidargemeinschaft der schwächsten Glieder der Gesellschaft anzunehmen und also gerade nicht dem Staat den Rücken zu kehren. Um so deutlicher können dann aber die Forderungen an den Staat ausfallen. Das Wort «Umgestaltung» ist nicht zu übersehen! Bekannt ist, daß sich der für Kirchenfragen zuständige Staatssekretär Kurt Löffler insbesondere an den Forderungen nach mehr Gerechtigkeit in der DDR gehalten hat und darum den sächsischen Landesbischof Hempel nur wenige Stunden vor Verabschiedung der Texte in Dresden zu einem kurzfristig anberaumten Gespräch bestellte.