



ALS CHRIST UND Mann der Kirche fühle ich mich im Gewissen verpflichtet, meine Besorgnis über die Lage der Kirche in Nicaragua an die Öffentlichkeit zu bringen – ehe es zu spät ist. Wenn einerseits dank des selbstlosen, ja heroischen Einsatzes von Laien und Ordensleuten, welche die konkreten Lebensbedingungen der Armen dieses Landes teilen, die Kirchlichen Basisgemeinden auf dem Land und in der Stadt an evangelischer Lebendigkeit wachsen, dann kann andererseits das Verhalten der dortigen Bischöfe nur als Skandal bezeichnet werden. Umgeben vom Bürgertum, sind sie darauf aus, der Regierung des Landes ihre Legitimität zu bestreiten, und hüllen sich zu den Angriffen, die ihr Volk zu erleiden hat, in totales Schweigen.»

Felipe und María

Die prophetische Anklage in diesem Mahnruf des weit über seine brasilianische Heimat hinaus bekannten Dominikaners *Frei Betto* stellt dem Zeugnis und Blutzugnis der im nationalen Wiederaufbauprozess engagierten Christen Nicaraguas das «Gegenzeugnis» der diesen Prozeß ablehnenden Bischöfe gegenüber. Das Ärgernis besteht für ihn darin, daß sie nicht auf seiten derer stehen, die mit allem, was sie sind und haben, die Option für die Armen in die Tat umsetzen, wie zum Beispiel ein ihm bekannter Ehepaar in Estelí, *Felipe* und *María Barreda*. Die Nachricht von deren Entführung und Ermordung durch somozistische Söldner hat ihn erschüttert; aber noch mehr bekümmert ist er ob einer unmittelbar vor seinem Besuch (28. 8.) namens der Bischofskonferenz gemachten Verlautbarung gegen ein Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht (vgl. Interview auf den nächsten Seiten.)

Mag es nun auch in diesem akuten Konflikt inzwischen (9. 11.) im Rahmen einer Begegnung zwischen der Regierungsjunta (sie lud dazu ein) und dem Episkopat zu einer mindestens momentanen Entspannung gekommen sein, so ist damit die Feststellung von *Frei Betto* nicht aus der Welt geräumt, «daß die Kirche de facto gespalten ist»: Auf der einen Seite sieht er jene, die – mit allen Opfern in dieser Notlage – freiwillig am Wiederaufbau mitarbeiten und zugleich aktiv im Dienst der Evangelisation stehen, auf der andern Seite «die Bischöfe und einige Weltpriester, die dem sandinistischen

Nicaragua den Rücken gekehrt haben». Aber diese Sicht als endgültig zu betrachten, würden gerade jene ablehnen, die *Frei Betto* so sehr in sein Herz geschlossen hat: das Ehepaar *Felipe* und *María Barreda*.

Die beiden waren die Seele jenes *Cursillo* von Estelí, von dem wir hier vor genau einem Jahr (1982/22, S. 244ff.) die bewegenden Zeugnisse gegenseitiger christlich-sandinistischer Herausforderung wiedergegeben haben. Aus vermögenden Verhältnissen stammend, hatten sie im Kampf gegen *Somoza* alles hergegeben und alles verloren.

Nach der Befreiung widmeten sie sich erst recht den Ärmsten. Zumal *María* war mit der Urbanisation der Elendsviertel und später mit der Betreuung der Überschwemmungsoffer befaßt. Beide, vor allem *Felipe*, arbeiteten auch mit der Bibel. Von einem freiwilligen Ernteeinsatz im Grenzgebiet schrieb sie ihren sechs herangewachsenen Kindern noch einen Brief. Es war im letzten Dezember. Dann wurden sie mit ihrer Gruppe überfallen und nach Honduras entführt. Die Schreckensbotschaft von ihrer Ermordung – nach viermonatiger Folter – erreichte die Gemeinde Mitte Juli.

Ihr Blut schrie zum Himmel, so laut, daß auch das Schweigen der Kirchenführung, über das *Frei Betto* Klage erhebt, für einmal gebrochen wurde. Aus dem Ordinariat von Estelí erging eine Verlautbarung, die unter den Dokumenten des Episkopats einzig dasteht.

Nicht nur für *Felipe* und *María* fand Bischof *Ruben López Ardón* Worte dankbarer Anerkennung – «Ihr ganzes Leben», bestätigte er, «war ein Zeugnis ihrer Entscheidung für die Armen» –, er gedachte auch der «zahllosen anderen Brüder und Schwestern, die unter ähnlichen Umständen ihr Leben hingegeben haben, damit ein neues Nicaragua entstehen kann». Darüber hinaus prangerte er die drohende Kriegsgefahr und die Destabilisierungskampagne an und bat sogar die «Schwesterdiözesen» um eine «Bewußtseinsvermittlung», die helfen könne, den drohenden Krieg zu verhindern.

Über die Folterung des Ehepaars *Barreda* wurde inzwischen bekannt, daß man sie zu Konterrevolutionären machen wollte. Der Söldner, der sie schließlich tötete, konnte gefaßt werden. Er erklärte vor der Presse, er habe in der ganzen Zeit nur zwei Sätze von ihnen gehört: «Wir sind Christen und wir sind Sandinisten.» *L. K.*

NICARAGUA

Erlebte Bedrohung im Quartier: US-Invasion in Grenada Signal für Mobilmachung in Nicaragua – Provozierende Manöver in Honduras – Scharfe Kritik aus US-Kirche – Erwachen in Österreich und in der BRD. *Interview mit Ursula Schärer und Sergio Ferrari:* Jüngste Erfahrungen im Quartier Ciudad Sandino (Managua) – Spürbare Einschränkungen seit Überfall auf Corinto – Zusammenarbeit von Kirchlicher Basisgemeinde und Quartierorganisation – Engagierte Christen verhindern totalitäre Einlinigkeit – Militarisierung der Jugend? – Kirchenstreit um allgemeine Wehrpflicht – Bischofsbrief spricht von «Parteiarmee» – Einzelne Bischöfe distanzieren sich – Blutzugnis christlicher Sandinisten bringt die eigentliche christliche Gemeinde zur Sprache (vgl. auch Titelseite). *Ludwig Kaufmann*

LIBANON

Drusen – Von der Gnosis zum Sozialismus: Eine Volksgruppe mit traditioneller Führungsrolle unter den libanesischen Kommunitäten – Jahrhundertaltes Bündnis mit christlichen Maroniten brach Mitte des 19. Jahrhunderts auseinander – Seither (unter religiösem Vorzeichen) im Sozialen wurzelnde Erbfeindschaft – Schreckliche Bilanz bei der Ausmerzungen der Maroniten aus dem Schuf – Versuche zur Neuordnung – Kamal Dschumblat gründet progressiv-sozialistische Partei – Überwindung des Konfessionalismus und Annäherung an islamischen Sozialismus – Neuerdings Ansteckung durch den Chomeini-Virus. *Heinz Gstrein, Judenburg/Steiermark*

THEOLOGIE

Vom irrenden Gewissen: Was hat, neben anderen Disziplinen, die Theologie zu Freiheit und Würde menschlicher Entscheidung zu sagen? – Ansatz beim sogenannten irrigen Gewissen – Die absolute Verbindlichkeit des Gewissensurteils – Nicht mit subjektivistischer Willkür zu verwechseln – Vatikanum II zur Würde des Gewissens – Warum verliert es sie nicht, wenn es irrt? – Durchgehende Erfahrung von Freiheit und Verantwortung – Das Gewissen als Stimme Gottes – Theonome und autonome Sittlichkeit gegen sublimale Menschendressur – Echtes Gewissensurteil zieht im Streit um Werte die Gnade der Bruderschaft auf sich. *Karl Rahner, Innsbruck*

NEUES TESTAMENT

«Der zensierte Jesus»: *Anton Mayers* Liebe und Haß gegenüber dem Neuen Testament – Für den «Jesus von unten», gegen den «oberschichtigen» Herrn – Vom proletarischen Ursprung des NT und seiner stufenweisen Entproletarisierung – Der entscheidende Wandel von Jesus zu Paulus: Abkehr vom Auge zum Ohr, von der Freiheit zum Gehorsam – Oberschichtige Literaturpolitik in der Kanonbildung – *Kritik:* Unbestreitbare Anregungen, aber auch große Mängel – Vereinfachender Raster «Oberschicht-Unterschicht» – An sich lobenswerte sprachsoziologische Betrachtungsweise auf ungesicherten Wortschatz Jesu angewandt.

Hermann-Josef Venetz, Fribourg

Bedrohtes Nicaragua: Volk und Kirche im Quartier

«Mobilmachung in Nicaragua»: So lautete noch eine Meldung vor der Drucklegung dieser Nummer. Voraus ging eine andere, daß Präsident *Reagan* (nach einem Kompromiß zwischen Senat und Repräsentantenhaus) nun offiziell 24 Millionen Dollar für die «Geheimhilfe an die *Contras* in Nicaragua» zugestanden wurden; gemeint sind zur Hauptsache die Konterrevolutionäre mit ihrem Kern aus Mitgliedern der früheren Nationalgarde Somozas, die von Honduras aus die «Destabilisierung» des neuen Nicaragua bzw. den Sturz der Sandinistischen Befreiungsfront (FSLN) betreiben und sich jetzt Fuerza Democratica Nicaraguense (FDN) nennen. Von zwei Opfern ihrer grausamen Terrorakte, welche sie vor allem in den Grenzgebieten verüben, berichtet unsere *Titelseite*. Inzwischen wächst aber im ganzen Land von Stunde zu Stunde das Bewußtsein der Kriegsgefahr, die Angst vor einer eigentlichen Invasion von Honduras aus mit entsprechender «Hilfe» durch die US-Marines. Deren zusammen mit der honduranischen Armee durchgeführte Manöver sind diesmal nicht nur – wann hat es das je gegeben? – auf ein volles halbes Jahr angesetzt, sie werden, wie Kartenausschnitte beweisen, in Geländeabschnitten durchgeführt, die spiegelgleich mit solchen in Nicaragua sind.¹ Auch eine direkte Intervention der USA wird nach dem Popularitätstest Reagans mit der Invasion von Grenada nicht mehr ausgeschlossen. Allerdings haben sich dagegen (wie schon gegen die Destabilisierungspolitik) in den Vereinigten Staaten selber warnende Stimmen erhoben, nicht zuletzt von kirchlicher Seite.

Nach einem ersten Memorandum im November 1981 erklärte die *Katholische Bischofskonferenz der USA* am 7. März 1983 durch ihren Sprecher Erzbischof *James A. Hickey* (Washington), daß die aggressive US-Politik in den letzten Jahren keineswegs den gemäßigten Kräften in Nicaragua aufgeholfen, sondern vielmehr die dortige Regierung dazu veranlaßt habe, immer mehr Lebensbereiche zu kontrollieren. Denn die US-Politik sei «von einer hemmungslos feindseligen Rhetorik über Aktionen zur Verhinderung der für Nicaragua lebensnotwendigen Kredite internationaler Finanzinstitutionen bis zur verdeckten Finanzierung von Anschlägen an der Grenze Nicaraguas» gegangen. In einer Erklärung vom 22. 7. 83 erinnerte Erzbischof *John R. Roach* als Präsident der US-Bischofskonferenz an diese Äußerung und machte sich das Urteil von Bischof *Hickey* zu eigen, wonach der Einsatz von US-Dollars zur Destabilisierung einer fremden Regierung «unweise, ungerechtfertigt und destruktiv» sei. Erst recht widersetzte er sich jetzt jeglicher militärischen Intervention.

Im «National Catholic Reporter» (4. 11. 83) wandte sich der frühere Kongreßabgeordnete *Robert F. Drinan SJ* gegen die «Obsession» Reagans und seiner engsten Berater gegen Nicaragua, der die erfahrensten Lateinamerikaexperten im Staatsdepartement widersprächen. Er erinnerte an das Bekenntnis führender Sandinisten wie *Tomas Borge* (Innenminister), wonach sie ihre Revolution als Verwirklichung der Kirchenversammlungen von Medellín und Puebla verstünden, und er rief Katholiken gleicher Einsicht und Gesinnung auf, «etwas zu tun, um die Zerstörung dieser Revolution durch die US-Aggression gegen das Volk von Nicaragua zu verhindern».

Auch aus der übrigen Welt erheben sich Stimmen in ähnlichem Sinne, zum Beispiel aus Österreich von *Eduard Ploier*, dem Vorsitzenden der Katholischen Aktion und des Österreichischen Entwicklungshelferdienstes (ÖED), der einen scharfen Brief an die US-Botschafterin schrieb und die sofortige Entsendung einer Beobachterdelegation nach Nicaragua ankündigte (Kathpress 17. 11.). Aus Deutschland wollen u. a. Künstler als Beobachter und Zeugen nach Nicaragua reisen, und bereits rund tausend Menschen haben sich gemeldet, die im Namen der Friedensbewegung dort präsent sein und zu gewaltfreier Hilfe eingesetzt werden möchten (was, über die Solidaritätsko-

mittees organisiert, ab 1. Dezember vor allem für das Kaffeepflücken aktuell wird!).

Aber wie sieht es in Nicaragua selber aus, wie reagiert man in der Bevölkerung, wie in kirchlichen Kreisen?

Das folgende Interview führten wir unmittelbar vor Redaktionsschluß mit zwei Mitgliedern der westschweizerischen Organisation für Entwicklungsdienst und Laien-Missionshilfe «Frères sans frontières» (Pendant zum deutschschweizerischen «Interteam»), die nach einem bald dreijährigen Einsatz in Managua zu einem Urlaub in der Schweiz eingetroffen sind. Die beiden, *Ursula Schärer* (Schweizerin) und *Sergio Ferrari* (Argentinier), hatten wir seinerzeit (im Juli 1982) in der Basisgemeinde von Zone 6/Ciudad Sandino als Mitarbeiter der dortigen Jesuitenkommunität (Pfarrer P. Paco Oliva und Instituto Historico) angetroffen. Die Verbindung von Basisarbeit mit teils wissenschaftlicher, teils journalistischer Situationsanalyse hat ihnen sowohl den unmittelbaren Realitätsbezug wie einen gewissen breiteren Überblick verschafft, der noch durch spezielle Kontakte mit zwei weiteren Entwicklungshelfern im Norden (Villa Nueva, 50 km von der Grenze) ergänzt wurde. Ihr aktueller Bericht führt die Darstellung weiter, die hier vor einem Jahr (1982, Nr. 23/24, S. 266 ff.) über Pfarrei, Basisgemeinde und Quartierarbeit in Ciudad Sandino geboten wurde. *L. K.*

Erlebt in Ciudad Sandino (Interview)

Orientierung (O): Am 6. November haben Sie Managua verlassen, wo Sie seit fast drei Jahren im Bezirk Ciudad Sandino das Leben der armen Leute teilen. Wie haben Sie die letzten Wochen dort erlebt? Wie sehen Sie die Situation?

Sergio Ferrari (Fe): Seit dem Angriff auf den Hafen von Corinto am 6. Oktober hat sich die Lage im Innern von Nicaragua sehr schnell verändert. Es gab so etwas wie ein allgemeines Erweichen. Der Angriff erwies sich als technologisch genau geplant und mit anderen Angriffen (auf Porto Sandino bei León und Puerto Cabezas an der Atlantikküste) koordiniert: das konnte nicht nur die Sache kleiner konterrevolutionärer Gruppen sein. Im Vergleich zu früher war es ein qualitativer Sprung. Die Regierung machte die amerikanische CIA-Zentrale für die Leitung der Aktion verantwortlich. Und sie erließ Notstandsverordnungen auf dem Gebiet der Organisation und auf wirtschaftlicher Ebene: Sparmaßnahmen (Benzin, Elektrizität usw.), wobei die Staatsbeamten an erster Stelle von den Einschränkungen betroffen werden (weitere Benzinrationierung um 15%, Private 10%). Dabei weckte die Dynamik der Bedrohung neue dynamische Kräfte des Widerstands. In Corinto brachte man es mit ärmlichen Mitteln zustande, innert weniger Stunden 25000 Menschen zu evakuieren. In Managua, in den Quartieren nahe der besonders bedrohten Petrol-Raffinerie, ließ sich die Bevölkerung in großem Ausmaß zu Kursen in Erster Hilfe aufbieten.

O: Wie hat man in Ihrem Quartier auf die Bedrohung und die Notmaßnahmen reagiert?

Ursula Schärer (Sch): Die Leute an der Basis haben schlagartig gemerkt, daß sich die Lage verschlimmert hat. Als bekannt wurde, daß im Hafen von Corinto 6 Millionen Liter Benzin verloren gingen, die ja in Dollars zu bezahlen sind, konnte sich jeder ausrechnen, daß dies nicht ohne wirtschaftliche Folgen bleiben werde. Um die Krise zu vermindern, beschlossen verschiedene Quartierorganisationen von sich aus einen «Lichtverzicht» (Einschränkung der Beleuchtung). In unserer «Zone 6» verlegten wir uns stark darauf, mit den Leuten die Situation zu bereden, um ihnen die Lage bewußt zu machen. Dabei war es wichtig, auch die katholische Kirche und die verschiedenen protestantischen Gemeinden und Sekten einzubeziehen. Einerseits geschah dies durch Verteilung einer populären Schrift «Wachen und Beten», andererseits durch kulturelle Aktivitäten und ein öffentliches Podiumsgespräch, bei dem ein katholischer und zwei protestantische Pfarrer, zwei Vertreter der Verteidigungskomitees und der politische Sekretär der FSLN für

¹ Pressekonferenz der Delegation H. G. Schmidt, D. Sölle und G. Wallraff, Flughafen Düsseldorf, 23. 8. 83. Weitere Anzeichen einer Direktinvasion vgl. *Envio* (Inst. Hist.), Nov. 83, wo auch Angriffshandlungen (Flugzeuge, Schnellboote) und Gruppen der *Contras* (im Norden und Süden) aufgelistet sind.

ganz Ciudad Sandino mitwirkten. Jeder sprach fünf Minuten, dann konnten sich die Leute zu Wort melden. Eingeladen haben wir von der Kirchlichen Basisgemeinde.

O: Welchen Stellenwert hat diese Basisgemeinde?

Fe: Die ganze Ciudad Sandino ist eine einzige Pfarrei, aber mit mehreren Kapellen bzw. mehreren verantwortlichen Priestern. Je nach deren Konzept gibt es einerseits charismatische und «katechumenale» Gruppen – so in der Hauptkirche für Zone 1–3 –, andererseits Basisgemeinden wie in unserer Zone 6, ferner in Zone 5, die allerdings derzeit ohne Priester (er ließ sich nach Panama versetzen) auskommen muß. Das Basisgemeinde-Konzept ist grundsätzlich auf Zusammenarbeit mit den allgemeinen Quartierorganisationen aus, das andere Konzept beschränkt sich heute weitgehend auf das Religiöse, die Pflege des Glaubenslebens (Katechese in Etappen usw.).

Kirche und Quartierorganisation

Sch: Das war aber nicht immer so. Ursprünglich waren hier die meisten Priester auch mit der sozialen Lage der Bevölkerung befaßt: mit Wasser, Beleuchtung, Gesundheitsdienst, Anlage eines Friedhofs usw. Dann in der letzten Phase der Revolution bzw. des Aufstandes gegen den Terror Somozas bildeten sich im Quartier – unter Mitwirkung vieler aktiver Pfarreiangehöriger – Gruppen der Zivilverteidigung (Comité de Defensa Civil), inzwischen CDS (Comité de Defensa Sandinista) genannt, die u. a. Rotkreuzaufgaben wahrnahmen und Informationen zugunsten des Aufstandes durchgaben. Nach dem Sturz Somozas haben sie sich verbreitert, besser organisiert und nach und nach die verschiedenen sozialen Aufgaben wahrgenommen. Angesichts dieser Entwicklung kam es in der Kirche zu zwei entgegengesetzten pastoralen Einstellungen. Der Erzbischof von Managua, *Obando Bravo*, sah in den Quartierkomitees bald einmal politische Organisationen, von denen die Priester sich fernhalten sollten, was praktisch bedeutet, sie sollten sich auch von den sozialen Aufgaben zurückziehen. Einige Priester folgten dieser Tendenz, während andere ihre frühere Haltung beibehielten und auf ein christliches Engagement inmitten der verbreiteten Quartierbewegung aus waren.

O: Wird aber nicht gerade die jetzige militärische Bedrohung dazu benützt, mehr und mehr eine ideologische Richtung auch gerade in den Quartierorganisationen durchzusetzen?

Sch: Die Reaktion der Bevölkerung zum Beispiel auf die Invasion von Grenada hatte zuerst etwas Spontanes – viele kleine «Demos» im Quartier –, bevor es dann innert 6 Stunden zu einer Großdemonstration von 150000 Menschen in Managua kam. Das ist der eine Aspekt. Der andere: Wenn die Kirche befürchtet, daß die Bewegung totalitär wird, so sollte sie eben, gerade um dies zu verhindern, mitmachen. Dann kann es zum Austausch der leitenden Ideen und Überzeugungen kommen. So wie wir das mit den Podiumsgesprächen machen. Damit wird der Pluralismus gewahrt, daß die Leute ihre Fragen stellen, ihre Meinung sagen: In den Quartierkomitees geht es sehr offen zu.

O: Wie sind die Quartierkomitees organisiert?

Fe: Ciudad Sandino mit seinen 50000–60000 Einwohnern ist in 10 Zonen gegliedert. Unsere Zone 6 umfaßt 5000 Einwohner. Unter Quartierkomitee verstehen wir eine Gruppe von 5 Personen, die für eine Straße zuständig sind, für Straßenreinigung und -beleuchtung, Essensverteilung, Nachtwache usw. Da dies eine nebenamtliche Tätigkeit ist, die aber die Leute stark in Anspruch nimmt, sind sie froh, abgelöst zu werden. So gibt es genügend Wechsel – man bleibt ein halbes Jahr, ein Jahr oder anderthalb Jahre, bis jemand anders, der sich zur Verfügung stellt, gewählt wird – und so kommt nicht zuviel Bürokratie und «Machtkonzentration» auf. Übrigens sind die wenigsten Leute dieser Komitees Mitglieder des Frente Sandinista, nicht einmal der Koordinator der Zone 6, der übrigens jeden Samstag die (1–3) Delegierten der Quartierkomitees zu einer Quartiersammlung einberuft, nebenamtlich auch er. Nur an der Spitze der ganzen Ciudad Sandina steht ein hauptamtlicher Koordinator.

O: Sind oder werden die Quartierkomitees jetzt bewaffnet?

Fe: In Managua sind sie in der Regel unbewaffnet. Anders bei den ländlichen Genossenschaften im Norden, nahe der Grenze zu Honduras. Da sind die Wachen bewaffnet. Die Bauern verteidigen dort ihr eigenes Land, ihre Ernte, ihre Einrichtungen.

Militarisierung der Jugend?

O: Man hört (in hiesigen Presseorganen), daß neuerdings auch Kinder in Schießkurse geschickt würden, z. B. für drei Wochen in ein Gebiet nahe der Grenze.

Fe: Das steht im Widerspruch zum Gesetz, das ein Mindestalter von 18 Jahren für den Wehrdienst bestimmt. Auf dem Land, wo seit eh und je die ganze Familie in die Produktion eingespannt ist und so auch die Kinder bei allem dabei sind, liegt es weniger fern, daß schon Jugendliche Wache stehen. Da kann dann sogar so etwas vorkommen, wie es kürzlich aus dem Norden bekannt wurde: Ein 13jähriger Bauernbub sah morgens um 4 Uhr zwei Somozisten auftauchen. Er rannte zum nächsten Gewehr und, obwohl er noch nie eines bedient hatte, schoß er die beiden bewaffneten Männer nieder. Das kam natürlich in die Zeitungen. Es wurde bewundert, man war aber ebenso verwundert: es war eine Ausnahme.

Sch: Die Regierung wünscht grundsätzlich, daß Kinder und Jugendliche zur Schule gehen. Aber auf dem Land und angesichts der großen Armut läßt sich das noch nicht überall durchsetzen: Die Kinder müssen (zumal wo der Vater fehlt) mithelfen, die Familie zu ernähren. Dank ihrer frühen Mitarbeit zeigen dort übrigens schon 8–9jährige ein ausgesprochenes soziales Verantwortungsgefühl. Für die freiwilligen (unbewaffneten) Milizen zur Bewachung der Wohnungen im Quartier bzw. der ländlichen Genossenschaften melden sich vereinzelt schon 11–12jährige, indem sie sich älter geben: offiziell muß man 14 sein. Zu kulturellen Aktivitäten werden sie schon mit 12–13 Jahren zugelassen, zum Beispiel für Volkstanz, als «Alphabetisierungs-Lehrer» und in den «Gesundheitsbrigaden» (Hygieneschulung, Impfkampagnen usw.)

Kirchenstreit um allgemeine Wehrpflicht

O: Nun ist durch Gesetz die allgemeine Wehrpflicht eingeführt worden. Was bestimmt das Gesetz und wie wirkt es sich für die Leute aus?

Fe: Das Gesetz wurde seit August im Staatsrat beraten und Mitte September verabschiedet. Es erklärt alle Männer von 18–40 Jahren für wehrpflichtig. Einzuschreiben hatten sich bis zum 30. Oktober zunächst alle jungen Männer von (demnächst) 18–22 Jahre: man rechnet mit 200000. Von ihnen sollen 15000 für eine längere Ausbildung und eine zeitweilige Eingliederung in die Armee ausgewählt werden. Für die älteren Jahrgänge sind später Kurzurse für die Reserve vorgesehen.

Sch: Das unmittelbare Ziel dieses Gesetzes ist es, die Lasten für die Verteidigung gerechter zu verteilen. Es waren oft gerade die schon im Quartier engagierten Männer und jungen Leute, die sich als Freiwillige zu den Milizbataillonen meldeten. Das riß Löcher in die Quartierarbeit und in die Familien, wo der Mann mit sozialem Bewußtsein bzw. der Ernährer dringend benötigt wurde. Von diesen Freiwilligen sind auch schon manche in den Kämpfen an der Grenze gefallen. Nicht nur der Einsatz, auch das Risiko soll breiter verteilt und getragen werden.

O: Der obligatorische Militärdienst hat den Widerspruch der Bischöfe provoziert. Welche Argumente haben die Bischöfe dagegen vorgebracht?

Fe: Namens der Bischofskonferenz brachte deren Sekretär, Bischof *López Fitoria* von Granada, als Antwort auf den (am 10. August publizierten) Gesetzesentwurf ein Schreiben heraus, in welchem das Recht auf Militärdienstverweigerung proklamiert wurde. Zur Begründung wurde aber nicht etwa die Problematik von Gewalt und Gewaltfreiheit angeführt. Vielmehr nahm das Schreiben einen Passus im Gesetzesentwurf zum Anlaß, um die Armee nicht als nationale, sondern als «Parteiarmee» zu bezeichnen und ihr die Legitimation abzuspochen, die Verteidigung des Landes wahrzunehmen.

O: Was sagt die FSLN zur Dienstverweigerung?

Sch: Das Gesetz sieht sie nicht vor. In der Praxis aber erlaubt die Tatsache, daß kaum 10 Prozent ausgewählt werden, die nötige Flexibilität. Bereits früher wurde vom Norden bekannt, daß sich Menschen präsentierten, die erklärten, sie dürften aus religiösen Gründen keine Waffen tragen. Man nahm Rücksicht und setzte sie in Erntehelfertruppen ein.

O: Wie reagierte die Bevölkerung auf das Gesetz und auf das Schreiben der Bischofskonferenz?

Fe: Die Reaktion an der Basis ist eindeutig. Wie es nur natürlich ist, haben die Familien Angst, ihre Söhne in den Krieg zu schicken. Aber nie haben wir gehört, daß jemand sich auf das Wort der Bischöfe oder auf deren Argumentation berufen hätte. Das Schreiben ist auch zu kompliziert geschrieben, als daß es ein breiteres und unmittelbares Echo gefunden hätte. Soweit es aber doch bekannt oder diskutiert wurde, haben wir zum Beispiel aus einer Landgemeinde, in der gerade ein «Bote des Wortes» (Laien Katechet) von Somozisten umgebracht worden war, gehört, wie perplex man war: «In dem Augenblick, da wir angegriffen werden und von der FSLN Waffen zu unserer Verteidigung erbiten, schreiben die Bischöfe so etwas!» Die Reaktionen zeigen, daß das Bischofsschreiben nicht auf die Mentalität der Leute abgestimmt war. Solche, die es analysiert haben, meinen, die Bischöfe hätten es zum Fenster hinaus (für die internationale Presse) geschrieben.

Sch.: Von den Priestern haben viele überhaupt die Gültigkeit des Schreibens angezweifelt, da es nur vom Sekretär unterschrieben war; und einzelne Bischöfe erklärten, sie hätten keine Kenntnis von dem Brief gehabt.²

O: Und wie reagierte die Regierung auf den Bischofsbrief?

Sch: Fürs erste verbot sie nicht die Veröffentlichung, wie es die Verfasser wohl erwartet hatten – der Brief erschien sogar zuerst in der Sandinistenzeitung «La Barricada» –, so wurden die Bischöfe nicht zu «Martyrern». Sodann verzichteten Regierung und FSLN-Leitung auf eine eigene, direkte Antwort: Man wollte keinen Zusammenprall mit den Bischöfen. Die Reaktion kam vielmehr aus der Mitte der Kirche: von den Kirchlichen Basisgemeinden, von der Konferenz der Ordensleute, vom Zentrum CEPA (Promotion der Bauern), von der Christlichen (revolutionären) Jugend, vom «Eje oecumenico», vom Ökumenischen Zentrum Valdivieso und vom Instituto Historico. (Vgl. die gemeinsame Antwort in *amanecer* Nr. 20, S. 17ff.)

² Nach *amanecer* Nr. 20, Sept./Okt. 1983, haben sich von den 8 Bischöfen, die die Konferenz von Nicaragua bilden, deren drei «direkt oder indirekt» von dem Dokument nach dessen Veröffentlichung distanzieren, und zwar *López Ardón* (Esteli) und *Schlaefer* (Bluefields, Atlantikküste) sowie *Santi* (Matagalpa), der zur Zeit der Abfassung außer Landes war. Ungewiß ist, ob das Dokument in seiner Schlußfassung die Zustimmung des Bischofs von León, Mgr. *Barni*, erhielt. Nach der Zeitung «Nuevo Diario» wurde der Text unter der Ägide von Erzbischof *Obando Bravo*, von den Bischöfen *Vega* (Chontales, neuerdings Präsident der Konferenz), *López Fitoria* (Granada, Sekretär) sowie Weihbischof *Bosco Vivas* (Managua) verfaßt. Inzwischen (9.11.) haben die Bischöfe gesamthaft ihre Stellungnahme einlenkend differenziert: vgl. *Titelseite*.

Fe: Am Endtermin der Einschreibung kam es dann allerdings doch noch zu einer Konfrontation. Der Abschluß der Einschreibung war auf den Sonntag, 30. Oktober, angesetzt. Er sollte zur Weckung und Motivierung der noch Säumigen dienen und durch Quartierfeste und Demonstrationen begangen werden. Andere Demos waren an diesem Tag nicht zugelassen. Am Vorabend gaben nun neun Mitglieder der erzbischöflichen Jugendpastoral (Pastoral Juvenil Arquidiocesana) bekannt, daß sie sich im Rahmen eines ganzen Oppositionsplanes dem Militärdienst widersetzen würden. Manche vermuteten ein förmliches Komplott gegen die Einschreibung. Jedenfalls wurde ein «Friedensmarsch» angekündigt. Als dann am Sonntag von der Kirche St. Judas aus unter Führung des Weihbischofs *Bosco Vivas* ein solcher Zug aufbrechen wollte, wurde er von sandinistischen Jugendlichen schon gleich vor der Kirchtür blockiert. Der Weihbischof verhängte dann für den Allerseelestag eine Art Interdikt: Es sollten aus Protest (u. a. auch gegen die Ausweisung von zwei Salesianerpriestern¹) alle Gottesdienste in der Diözese unterbleiben. Worauf einige Pfarrer sich mit Wortgottesdiensten auf den Friedhöfen halfen. Das Gottesdienstverbot für einen solchen Tag steht in der Kirchengeschichte Nicaraguas einzig da.

O: Nehmen aber andere Bischöfe nicht eine selbständige und andere Haltung ein, zum Beispiel der Bischof von Esteli?

Sch: Das war in den ersten Jahren der Fall. Aber im Kontext des Papstbesuchs wurde von ihnen Geschlossenheit verlangt.

O: Einige Zeit nach dem Papstbesuch fand in Rom ein «ad limina»-Besuch der Bischöfe Nicaraguas statt, bei welchem der Papst offener sprach und zur Mitwirkung am Gemeinwohl aufrief. Ist dieses Papstwort nicht zum Signal für Entspannung und Versöhnung geworden?

Fe: Leider nicht. Der Text³ wurde als allzu vage empfunden.

O: Gibt es nicht trotzdem Solidarität aus Weltkirche und Ökumene, offenbar gerade seitens der Kirchen der USA?

Sch: Tatsächlich kommen in letzter Zeit christliche Gruppen aus den USA und lassen sich an unsere Nordgrenze, in einen nach Honduras vorspringenden Zipfel transportieren. Sie halten dort Gebetswachen und Fasten oder helfen auch den Leuten. Sie sagen: Wir wollen als Bürger der USA hier sein und klar machen: «Wenn Ihr (die US-Soldaten) hier Invasion machen wollt, müßt Ihr zuerst uns, Eure Landsleute, auf die Seite schaffen ...!» (Interview: *L. Kaufmann*)

³ Osserv. Rom. 17.5.83. Vgl. *amanecer* Nr. 18, Mai/Juni 1983. Ebenda weitere Dokumente: Theologen von Concilium, Christen aus Nicaragua, und (in der Beilage *Informes* cav 23–24) der wichtige, umfassende Bericht von *F. Houtart* zum Papstbesuch (franz. Original in *La Revue Nouvelle*, Bruxelles Mai/Juni 1983; *Lettre au retour de Managua*).

Libanons Drusen: Von der Gnosis zum Sozialismus

In den libanesischen Schuf-Bergen südöstlich von Beirut stehen sich Christen und Drusen seit dem Abzug der israelischen Truppen im September nach wie vor feindlich gegenüber. Am augenfälligsten wird dieser Gegensatz im Raum von Saaklin, wo sich die maronitische Feste Deir al-Kamar und das drusische Zentrum von Beit ed-Din, zu deutsch «Haus des Glaubens», unmittelbar gegenüberliegen.

Die beiden Glaubensburgen am nördlichen und südlichen Abhang des abgelegenen Tales waren fast ein Jahrtausend lang Stätten der Begegnung zwischen jenen Kräften Libanons, von deren Zusammenhalt oder Feindschaft das Schicksal dieses Rückzugsgebietes für ein Dutzend verschiedener Volks- und Religionsgemeinschaften abhing und gerade jetzt wieder abhängt: von den im 7. Jahrhundert als eigene Kirche gebildeten Maroniten und den 500 Jahre später hier etablierten Drusen. Sie wurden von dem um 1020 verstorbenen Muhammad Ibn Ismail Darasi aus übriggebliebenen Gefolgsleuten alitorialischer Religion und der Gnosis zusammen mit Anhängern des schiitischen Kalifen von Ägypten, Al-Hakim, organisiert. Ihre rund 250000 Anhänger sind heute außer in Libanon noch in Syrien (Dschebel Drus) und in Israel zu finden.¹

Die libanesischen Drusen verfügen über eine feste Miliz von

etwa 2000 Mann. Damit kommen sie militärisch gleich hinter den maronitischen *Kataeb* (Phalangisten), die rund 2500 Streiter zählen. Bei den Kämpfen in diesem Herbst haben die Drusen jedoch an die 10000 Mann, Feldartillerie, Mörser und Granatwerfer sowjetischer Produktion aufgeboden. Noch wichtiger als ihre militärische Stärke sind aber ihre traditionelle Führungsrolle unter den vielen libanesischen Kommunitäten und Nationalitäten sowie ihre avantgardistische Position unter den fortschrittlichen und säkular eingestellten Kräften des Landes.

Vom Bündnis mit den Maroniten ...

Spätestens im 15. Jahrhundert sind die Drusen in den Bergen Libanons als die dominierende Glaubensgemeinschaft und Volksgruppe hervorgetreten.² Ihr Aufstieg ist eng mit dem Fürstenhaus *Maan* und dessen bedeutendstem Vertreter, *Fikr ed-Din* («Gedanke des Glaubens»), verbunden.

¹ Vgl. H. A. R. Gibb/J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1961, Stichwort «Druses».

² Zur Geschichte der Drusen in Libanon: J. Bailey/J. Shaul, *Sketches of Lebanon's History*, Beirut 1982; J. Nantet, *Histoire du Liban*, Paris 1963; Libanon – Schlaglichter auf die Geschichte eines Volkes, Schriftenreihe «Libanon Aktuell», Heft 2, Bonn 1983.

Dieser hatte seine Erziehung bei katholischen Maroniten erhalten und wurde so zum Begründer der ursprünglichen drusisch-christlichen Allianz und Zusammenarbeit. Das sowohl religiös als auch in Fragen der Staatsverwaltung und des Rechts gut entwickelte maronitische Gemeinwesen bot günstige Voraussetzungen für die Herausbildung eines brauchbaren Regierungsapparates. Die Maroniten besaßen intellektuelle und Verwaltungspersonal genug, um Verbindungen zu europäischen Höfen aufnehmen zu können. Fikr ed-Din seinerseits gewährte den Maroniten und anderen libanesischen Christen Unterstützung gegen den zunehmenden Druck der sunnitischen und schiitischen Muslime sowie der damaligen osmanischen Obrigkeit.

Nach der Konsolidierung seiner Machtbasis in den Bergen dehnte Fikr ed-Din seinen Einfluß ostwärts in die Bekaa-Ebene zwischen Libanon und Antilibanon und westlich bis zur Mittelmeerküste aus. Sein autonomes Staatswesen war den Türken jedoch bald ein Dorn im Auge. Sie griffen militärisch ein und ruhten nicht eher, bis sie Fikr ed-Din ergriffen und 1635 hingerichtet hatten. Nach seinem Tod erhoben sich die libanesischen Anhänger der persischen Zwölfer-Schia gegen seinen Nachfolger. Das Tal der Bekaa ging verloren, und viele Drusen wanderten nach dem syrischen Hauran aus, der seitdem den Namen Dschebel Drus, Berg der Drusen, trägt.

Erst im 18. Jahrhundert gelang es einem anderen drusischen «Clan», den *Schehab*, die auf das Fürstenhaus der Maan gefolgt waren, ihre Macht in ganz Libanon wieder zu festigen. Auch die Schehab wurden dabei von den Maroniten entscheidend unterstützt. Der Lohn der Sieger für diese Unterstützung blieb nicht aus. Die Maroniten profitierten bei der nachfolgenden Neuordnung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Ihre Gemeinschaft wurde für Außenstehende attraktiv: Viele Mitglieder der islamischen Aristokratie wandten sich ihnen zu und nahmen den christlichen Glauben an. Darunter war auch ein Zweig der drusischen Schehab, die dann in unseren Tagen (1958–64) den libanesischen Präsidenten stellten.

Unter der Herrschaft der Schehab wurde der maronitische Klerus zur beherrschenden Macht im Lande. Die Drusenführer taten alles, um ihn zu stärken, da sie in der Geistlichkeit den natürlichen Verbündeten gegen die einheimischen Lokalherren, die Zaims, erkannt hatten. Baschir II. Schehab (1794–1840) stärkte die Allianz zwischen drusischem Herrscherhaus und maronitischem Klerus auf Kosten des Adels derart, daß sich die Maroniten über das ganze Gebirge ausbreiten konnten.

... zur blutigen Erbfeindschaft

Die Wende von der drusisch-christlichen Zusammenarbeit zu einer bis heute währenden Feindschaft vollzog sich noch in der Regierungszeit Baschirs II.: 1831 war die ägyptische Armee unter Muhammad Ali Pascha in Syrien eingefallen, hatte die osmanische Streitmacht geschlagen und ein Bündnis mit dem Drusenfürsten geschlossen. Doch die autokratischen Neigungen Muhammad Alis wie des alten Baschir und beider Vorliebe für den Zentralismus brachte die drusischen und die anderen islamischen Herren, zum Beispiel die schiitischen Metwallis, gegen die neue politische Konstellation auf. Im Mai 1840 brach der Sturm los. 10000 drusische Krieger stürmten aus den Bergen gegen die Ägypter. Diesen gelang es zunächst, die Drusen bei Zahle und Saida unter Führung des zum Islam übergetretenen französischen Generals Séves zu schlagen. Dann aber landete eine britische Flotte, und die Aufständischen erhielten neue Waffen. Die Ägypter mußten Libanon räumen, und Baschir II. ging ins Exil.

Schon 1841 machten sich die drusischen Kleinfürsten an die Wiedereroberung des zugunsten maronitischer Bauern eingezogenen Landes. Sie griffen die christlichen Siedlungen an, vor allem Zahle und Deir al-Kamar, die seitdem immer wieder die Schauplätze der schwersten Zusammenstöße zwischen Drusen und Maroniten geblieben sind. Zuletzt griff die türkische Armee direkt ein, und als lachender Dritter erklärte die Hohe Pforte am 15. Januar 1842 die Autonomie der libanesischen Drusen und Maroniten für aufgehoben.

Eine europäische Intervention versuchte damals zum ersten Mal eine Teilung Libanons. Danach sollte der Norden von

einem christlichen Fürsten, der Süden von einem Drusen regiert werden. Demarkationslinie war – wie nach der israelischen Invasion von 1982 – die Straße von Beirut nach Damaskus. Dieses Experiment schlug vor allem daran fehl, daß eine große Zahl von Christen im drusischen Schuf geblieben war. Schon gegen Jahresende 1843 wurden in Deir al-Kamar mehr als tausend maronitische Häuser überfallen und zerstört. Viele Kirchen und Klöster erlitten das gleiche Schicksal. Im Frühjahr 1845 verbündeten sich die Drusen erstmals mit ihren bisherigen Widersachern, den Schiiten, um libanesischen Christen, Priester, Mönche und europäische Missionare umzubringen, Gotteshäuser dem Boden gleichzumachen und Friedhöfe zu schänden. Sechs Wochen dauerten die Massaker.

Seitdem wird die drusisch-maronitische Auseinandersetzung zwar immer unter religiösen Vorzeichen geführt, doch traten neben den nationalen immer stärker die sozialen Wurzeln des Konfliktes in den Vordergrund. Unter dem Einfluß der europäischen Revolution von 1848 brach in Libanon zehn Jahre später unter der Führung des Schmiedes Tanjus (Antonius) Schahin ein Aufstand aus, dessen Ziel eine Befreiung der maronitischen Bauern des Südens von ihren drusischen und schiitischen Grundherren war. Der Versuch, sich 1859 mit den selbst bedrückten Kleinbauern der Drusen über die Glaubensschranken hinweg zu verbünden, schlug jedoch fehl. Ein religiös verbrämter Unterdrückungskrieg von unvorstellbarer Grausamkeit nahm seinen Anfang.³

Ganze drei Tage nach dem Angriff der Drusen waren sechzig von Christen besiedelte Dörfer im Gebirge und an der Küste niedergebrannt und dem Erdboden gleichgemacht. Dahinter steckte System: Man wollte die Maroniten davon abbringen, je wieder in den drusischen Schuf zurückzukehren – eine Zielsetzung, die seitdem bei allen Auseinandersetzungen bis zu diesem Herbst beibehalten worden ist. Als einzige Christengemeinde blieb damals das 1981 wieder so schwer umkämpfte Zahle übrig. Bald begannen es 17000 Drusen, Schiiten und Sunniten zu belagern. In der Hoffnung auf Entsatz durch christliche Milizen leistete die Stadt erbitterten Widerstand. Aber die Hilfe blieb aus. Stattdessen gelang es den Drusen, als Christen verkleidet und Kreuzesbanner schwingend, plündernd und mordend in die Stadt einzudringen. Kinder wurden umgebracht, Frauen vergewaltigt. Und im heute wieder belagerten Deir al-Kamar, dem «Mond-Kloster», wurden allein am 19. Juni 1860 über 2000 Christen massakriert. Als im August ein französisches Expeditionskorps die Ruhe wiederherstellte, sah die Bilanz der drusisch-maronitischen Auseinandersetzung schrecklich aus: 11000 Christen waren ermordet, 4000 an Hunger gestorben, aber nur 250 im Kampf gefallen. Die Drusen wiederum hatten 1300 Mann bei Kämpfen verloren, doch waren nur 176 ermordet worden.

1861 veröffentlichten Europäer und Türken ihren Plan für eine politische Neuordnung des libanesischen Völkergemeinwesens. Seinen Kern bildete ein Autonomiekonzept, das Maroniten und Drusen zu trennen versuchte. Letztere blieben im Schuf und in der Bekaa unter direkter Herrschaft der Hohen Pforte, während die Christen ein autonomes Gebiet am Hohen Libanon mit drei Zugängen zum Meer erhielten. Dieser libanesischen Kleinstaat mit 89 Prozent Maroniten unter seinen rund 300000 Einwohnern hat sich bis zur Aufhebung der Autonomie im Zuge der Kriegereignisse zwischen 1914 und 1918 gut bewährt und steht heute als einer der Lösungsvorschläge für das Libanonproblem erneut zur Debatte.

Was wird aus Kamal Dschumblats Erbe?

Der «Grand Liban», den der französische General Gouraud 1920 aus der Taufe hob, umfaßte in Libanons heutigen Grenzen erneut alle drusischen Gebiete. Maroniten und Drusen bekannten sich dem erwachenden arabischen Nationalismus gegenüber beide zur Eigenstaatlichkeit Libanons und zu einem gemeinsamen Staatswesen. Fortschrittsgläubigkeit auf beiden

³ Vgl. dazu die Berichte des späteren Kardinals und Gründers der Weißen Väter, Charles Lavigerie, in deutscher Zusammenfassung bei: Heinz Gstrein, Der Karawanenkardinal – Auseinandersetzung mit dem Islam, Mödling 1982, 15–35.

Seiten sollte die sozialen und religiösen Gegensätze der letzten hundert Jahre überbrücken.⁴ Maroniten wie Drusen lehnten beide den von Syrien geforderten Anschluß und ebenso die säkularen, antiklerikalen Zielsetzungen der «Syrischen Sozial-Nationalen Partei» des griechisch-orthodoxen Arztes Antun Sada (1904–1949)⁵ ab. Ideologisch und taktisch gingen jedoch beide bald völlig entgegengesetzte Wege, was denn auch den heutigen Konflikt heraufbeschworen hat:

► Bei den Maroniten setzten sich seit den dreißiger Jahren am europäischen Faschismus orientierte Parteien und Wehrverbände durch, die bis jetzt bestimmend geblieben sind. Heute sind nach schweren und grausamen internen Machtkämpfen davon hauptsächlich die bei uns als «Phalangen» bekannten «Al-Kataeb al-lubnania» übriggeblieben. Sie wurden 1936 von dem Hitler- und Schuschnigg-Verehrer *Pierre Dschumael* (Gemayel) gegründet, dem Vater des derzeitigen Präsidenten *Amin Dschumael*.⁶

► Auf drusischer Seite wiederum hat sich das nach den Maan und Schehab dritte bedeutsame Fürstenhaus der *Dschumblat* (Jumblatt) auf einen «Progressiven Sozialismus» festgelegt. Der 1977 ermordete *Kamal Dschumblat* gründete eine gleichnamige Partei, der es zum Unterschied von den Kataeb auch gelungen ist, mehr als eine politische Vertretung des Drusentums zu werden und Anhänger bei allen libanesischen Gruppen, darunter auch den Maroniten, zu finden. Es ist sicher kein Zufall, daß es eine solche Entwicklung bei den Drusen gegeben hat. Ihre synkretistische Mischreligion hat Dschumblat, der sich in der Regierung von 1969/70 auch bleibende Verdienste um die damalige Erhaltung der nationalen Einheit erworben hat, ebenso in Distanz zum sonstigen Konfessionalismus gehalten, wie sie seinen Blick für die Wechselbeziehungen von Gesellschaft und Religion geschärft hat. Dschumblats Thesen stimmen im wesentlichen mit denen des islamischen Sozialismus überein, haben jedoch durch gründliche Berücksichtigung sowohl von Marx wie von Durkheim und Lévy-Bruhl einen viel umfassenderen Charakter erhalten. Dschumblats Definition des Sozialismus hat im modernen politischen Denken Libanons nicht ihresgleichen:

«Alle diese Theorien [d. h. der Marxismus-Leninismus] mißverstehen die Wahrheit. Es ist nicht genug, eine Klasse durch eine andere, ein System durch ein anderes, ein Gesetz durch ein neues zu ersetzen, um für den Sieg von Gerechtigkeit, Tugend und Liebe zu sorgen. Gerechtigkeit und Liebe sind Aspekte der menschlichen Selbstbetrachtung als eines Doppelwesens: Die Reform muß sowohl von außen wie im Herzen der Menschen selbst erfolgen. Ein ethischer Sozialismus, der an die Beherrschung der sozialen Gegebenheiten durch den Menschen glaubt, ist allein imstande, uns auf dem richtigen Weg zu führen. Sonst werden wir Maschinen ohne Treibstoff und Körper ohne Seele. Wenn sich die Menschheit aber zuerst selbst reformiert, indem sie ihre Egozentrik überwindet und indem ihr eigentliches Selbst bestimmend wird, so werden wir weder sozialistische Systeme noch soziale Gesetzgebung mehr nötig haben.»⁷

Unter Anwendung solcher Grundsätze hatte sich nach dem Bürgerkrieg von 1975/76 ein neues Libanon mit dem sozialistischen Drusenführer *Kamal Dschumblat* als Mitte und Mittler zwischen allen Streitparteien angekündigt. Man weiß bis heute nicht, wer ihm den tödlichen Hinterhalt in den Schuf-Bergen gelegt hat; jedenfalls hängen die neuerlichen und noch viel schwereren Verwicklungen bis zur israelischen Invasion von 1982 und den neuerlichen Kämpfen und Attentaten 1983 direkt

⁴ Herbert Bodmann jr., Grundlagen der libanesischen Politik, in: Bustan 3/63, Wien 1963, 3–10.

⁵ Antun Sada, Al-Islam fi risalataihi al-messihia wa al-muhammadiya (Der Islam in seiner christlichen und muhammedanischen Botschaft), Beirut 1958¹, 243; ders., The principles and aims of the Syrian Social Nationalist Party, Beirut 1949, 21–33.

⁶ Pierre Gemayel, Al-Kataeb Al-Loubnaniat: Phalanges Libanaises, Beirut 1956, 22, 29, 34.

⁷ Kamal Dschumblat, Adwa ila haqiqat al-qadia al-qaumia al-idschtimaia al-suria (Erhellung der wahren Bedeutung des syrischen Sozial-Nationalismus), Beirut 1962, 48.

mit dem Vakuum zusammen, das *Kamal Dschumblat* hinterlassen hat. Sein Sohn *Walid Dschumblat* trat zwar die Nachfolge als Chef der «Fortschrittlichen Sozialisten» und der libanesischen Drusen an, hat sich aber bis heute nicht recht zu profilieren vermocht. Immer stärker sind an die Stelle der zusammenführenden Gedanken von *Kamal Dschumblat* die Auswirkungen der Islamischen Revolution aus dem schiitischen Iran getreten. Die drusische Messias-Erwartung des kommenden «Imam»⁸, durch die sie der weiteren schiitischen Glaubensfamilie verwandt sind, ist in den letzten Jahren in den Vordergrund getreten und wird praktisch im Ayatollah Chomeini personifiziert. So haben jetzt auch die Direktiven aus Teheran bei den libanesischen Drusen mehr Gewicht als das progressive Fürstenhaus *Dschumblat*. *Heinz Gstrein, Judenburg/Steiermark*

⁸ Ursprünglich der Vorbeter in der islamischen Gemeinde; bei den Schiiten als geistlicher und weltlicher Führer das Gegenstück zum sunnitischen Kalifen; nach dem Aussterben des Imamats im siebten (Siebener-Schia; Ismailiten) bzw. zwölften Glied (Zwölfer-Schia persischer Prägung) wird von der Wiederkunft des «verborgenen Imam» das Paradies auf Erden erwartet.

Vom irrenden Gewissen

Über Freiheit und Würde menschlicher Entscheidung¹

Trotz vieler notwendiger Einschränkungen ist die Theologie davon überzeugt, daß sie das letztlich Entscheidende über das Gewissen auszusagen hat. Dabei weiß sie, daß ihre theologischen Aussagen als solche die gemeinte Wirklichkeit gewissermaßen in das Geheimnis hineinleiten, das wir Gott nennen, womit ihre Aussagen unweigerlich die der religiösen Sprache wesentlich zugehörige Indirektheit und Dunkelheit bekommen.

Mögliche und notwendige Fragestellungen

Um zur Sache zu kommen: Ich kann hier nicht sprechen zu den Aussagen des Alten Testaments über das Gewissen unter dem Stichwort «Herz»; über die theonome Eigenart des Gewissens schon im Alten Testament; über die Gewissenslehre Jesu, die auch noch mit dem Begriff des Herzens arbeitet; über die Einführung des aus der stoischen Popularphilosophie stammenden und in der Umgangssprache im ersten Jahrhundert vor Christus schon eingebürgerten Fachausdrucks für «Gewissen» (Syneidesis) in das christliche Schrifttum der Paulusbriefe; über die Umprägung dieses Begriffes durch das frühe Christentum; über die Lehre vom Gewissen bei den Kirchenvätern (z. B. bei Tertullian, Origenes, Chrysostomos und besonders bei Augustinus); über die mittelalterliche Theologie vom Gewissen, die besonders seit dem 12. Jahrhundert in Aufnahme eines Textes aus Hieronymus von der Synderesis und Conscientia handelte; über die schon bei Thomas erreichte Erkenntnis der mittelalterlichen Theologie, daß auch ein unüberwindlich irriges Gewissen seine Normgültigkeit behalte²; über die Verteidigung einer Gottbezogenheit des Gewissens gegenüber einem säkularisierten Gewissensbegriff und seiner Tendenz zur Aufstellung einer sittlichen Autonomie im Gegensatz zur Theonomie des Gewissens; über die Weiterentwicklung des Gewissensbegriffes in der christlichen Theologie durch neugewonnene Einsichten der modernen Psychologie und Tiefenpsychologie, Soziologie und Ethnologie bis hin zu der Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit, wie sie in der katholischen Kirche durch das II. Vatikanum erreicht wurde. Von alledem also kann ich hier nicht reden – ohne dadurch zu unterstellen, alle diese Themen seien für die Theologie vom Gewissen unerheblich.

¹ Als Vortrag am 11. 3. 1983 vor dem Forum St. Stephan in Wien gehalten.
² S. Th. 1, 2 q. 19 a. 5; De ver. q. 17 a. 4 ad 2. Vgl. Rudolf Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O.F.M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVI/5–6), Münster 1941, bes. 145–204.

Ebenso kann vieles hier nicht thematisiert werden, was der Theologe an sich über die außertheologischen Lehren über das Gewissen sagen müßte. Es kann hier also z. B. nicht davon geredet werden, daß das Gewissen nicht durch die Annahme eingeborener sittlicher Ideen erklärt werden kann. Es kann keine ausdrückliche Stellungnahme zu Kants Beschreibung des Gewissens als eines transzendenten Vermögens vorgetragen werden. Wir können nicht ausdrücklich von der Bildung des Über-Ich gemäß der Psychologie Freuds sprechen. Es darf keine ausdrückliche Stellungnahme zu den Überlegungen der modernen Existentialphilosophie, der Verhaltensforschung, der Ethnologie, eines biologischen Evolutionismus usw. erwartet werden. Es ist aber selbstverständlich, daß die Theologie sich all den durch die heutigen anthropologischen Wissenschaften gewonnenen Einsichten nicht verschließt, die für ein volles Verständnis des mit «Gewissen» Gemeinten wichtig sind. Natürlich gibt es eine Entwicklung des Gewissens; natürlich ist es mitbedingt durch biologisch vorgegebene Verhaltensweisen, für die der Verhaltensforscher Analogien im Tierreich nachweist; natürlich gibt es eine frühkindliche Entwicklung des Gewissens mit all den Bedingtheiten und Vorgegebenheiten einer solchen Entwicklung; natürlich ist die konkrete Gestaltung des Gewissens durch einzelne Gebote und Verbote, die es sich zum Teil selbst aufstellt, biologisch, gesellschaftlich und kulturell mitbedingt; natürlich ist eine reflexive und verbalisierte Erkenntnis des theologischen Charakters des Gewissens innerhalb der Geschichte der prähistorischen Menschheit, der Kulturen und Zivilisationen und auch der Individualgeschichte nicht deutlich greifbar; und diese Erkenntnis kann auch in der heutigen geistigen Situation nicht jedermann leicht und schnell nahegebracht werden. Aber, wie gesagt, von alledem kann und soll hier nicht ausdrücklich geredet werden, weil wir sonst letztlich das, worum es dem Theologen bei diesem Thema geht, nicht genügend ausführlich und deutlich aussprechen können. Ich meine den Bezug des Gewissens auf Gott.

Der Weg einer transzendenten Reflexion auf das Wesen des Gewissens als die Unbedingtheit, mit der der Geist seine Freiheit annimmt, soll diesmal nicht gegangen werden. Ich erlaube mir, an einer ganz anderen Erwägung anzusetzen, auch wenn diese zunächst sehr sekundär zu sein scheint. Ich versuche nachzudenken über die absolute Verbindlichkeit des sogenannten *irrigen* Gewissens.

Die absolute Verbindlichkeit des Gewissensurteils

Es wird sich bald zeigen, daß man sich terminologisch inadäquat und mißverständlich ausdrückt, wenn man von einem *irrigen* Gewissen spricht. Aber das ist zunächst nicht so wichtig.

Eine auch noch so radikal «objektive» Ethik kann real nie am subjektiven Bewußtsein des Menschen vorbeikommen wollen; denn die objektiven Normen des Sittlichen und die objektive Bezogenheit der Freiheit auf Gott, die den sittlichen Einzelnormen erst ihre letzte Absolutheit verleiht, werden nur durch die Vermittlung des personalen Gewissensurteils präsent; mit anderen Worten: Die auch noch so objektiv gedachten und behaupteten Normen des Sittlichen müssen die Freiheit des Menschen anrufen, um für die Freiheit real gegeben zu sein und wirksam werden zu können. Sittliche Normen und Imperative können immer nur als erkannte und erfaßte wirklich werden; und darum ist ein solches subjektives Urteil eine letzte Instanz, hinter die *konkret* nicht zurückgegangen werden kann. Objektive Normen müssen gerade auch in ihrer absoluten Verbindlichkeit erfaßt werden, und darum ist das Gewissensurteil für die Entscheidungen der Freiheit des Menschen absolut bindend.

Damit ist natürlich keine subjektivistische Willkür des Menschen legitimiert. Denn der Mensch hat die Pflicht, nach Kräften seine Erkenntnis nach der objektiven, ihm vorgegebenen Wirklichkeit auszurichten und sich von ihr normieren zu lassen; und grundsätzlich erkennt jeder Mensch, der seine Ver-

nunft zu gebrauchen imstande ist, auch diese Verpflichtung, weil er ja gar nicht vermeiden kann, seine Erkenntnis nach der vorgegebenen, sich ihm aufdrängenden Wirklichkeit auszurichten. Und so weiß der Mensch mindestens unreflex, aber wirklich, daß er vor seinen Entscheidungen sich informieren, sich an der Wirklichkeit des objektiv Sittlichen orientieren muß, daß er nicht einfach willkürlich handeln und sich selber die Gesetze seines Handelns machen kann, daß er nach Kräften, nach bestem Wissen mit allen ihm möglichen Anstrengungen dem objektiv Sittlichen seinen Gehorsam schuldig ist. Damit ist klar, daß nicht jedwede Meinung, jedweder Geschmack, jedwedes willkürliche Vorurteil, das ein Mensch hat, die Würde und das Prädikat eines Gewissensurteils für sich in Anspruch nehmen kann. Aber dennoch bleibt es wahr: Wenn ein Mensch in einer bestimmten Situation handeln und sich entscheiden muß und er im Rahmen der ihm zu Gebote stehenden Möglichkeiten die eine Entscheidung gegen die andere, auch mögliche, nach bestem Wissen und Gewissen (wie wir ja sagen) als die sein-sollende beurteilt, dann ist dieses Urteil für ihn absolut bindend, ist ein Gewissensurteil von absoluter Verpflichtung.

Wir brauchen, nebenbei bemerkt, an diesem Punkt die Frage nicht ausführlich zu behandeln, was ein Mensch tun muß und als seine Verpflichtung anzuerkennen hat, wenn er in einer Entscheidungssituation meint, zu keiner genügenden Einsicht kommen zu können, *welche* der beiden angebotenen Entscheidungsmöglichkeiten die richtige sei. Wenn in einer solchen Situation der Perplexität, des Versagens der sachgebundenen Entscheidungsgründe, entschieden werden muß und eine größere Klarheit sachlicher Art nicht erzielt werden kann, dann ist zu sagen und auch einsichtig zu machen, daß in einem solchen Falle die eine *und* die andere der beiden Möglichkeiten sittlich gerechtfertigt ist.

Wir gehen im weiteren also davon aus, daß das Urteil in einer Entscheidungssituation ein Gewissensurteil ist, wenn es dem urteilenden Subjekt eine absolute Verbindlichkeit auferlegt.

Das irrende Gewissen

Bevor wir ausdrücklicher und genauer fragen, welche Implikationen ein solches Urteil mit sich bringt, das dem Subjekt und seiner Freiheit eine absolute Verantwortung auferlegt, die auf niemanden und auf nichts anderes abgewälzt werden kann, ist nun zu bedenken, daß auch ein solches Gewissensurteil in einem noch genauer zu bestimmenden Sinn irrig sein kann. Die Möglichkeit eines irrigen und dennoch bindenden Gewissensurteils ist in der christlichen Moraltheologie mindestens seit Thomas von Aquin anerkannt und hat seine radikalen Konsequenzen in den Texten des II. Vatikanums über Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit erbracht. Dieser Erkenntnisprozeß der Kirche dauerte lange, weil der Satz von der Möglichkeit eines irrigen Gewissensurteils nicht so selbstverständlich ist, wie wir es heute vielleicht empfinden, und weil heute fast jeder geneigt ist, sogar seine beliebige Meinung, die er gar nicht radikal verantworten will, als Gewissensurteil auszugeben. Aber die christliche Moraltheologie anerkennt: Das Urteil eines Menschen über seine konkrete sittliche Haltung kann irrig und dennoch ein wirkliches, radikales Gewissensurteil sein, das ihn absolut verpflichtet in einer für ihn nicht abwälzbaren Verantwortung, in der das letzte Wesen radikaler Freiheitsentscheidung realisiert wird. Das ist alles andere als eine billige Selbstverständlichkeit. Die bloße Tatsache, daß das sittliche Urteil eines Menschen irrig sein, der objektiven Wertordnung und auch einem wirklichen Selbstverständnis des Subjektes in Wahrheit widersprechen kann, daß ein Mensch die sachliche Ordnung der Werte – seine Verpflichtung gegenüber den anderen und seine wahre Selbstinterpretation – verfehlen kann, ist natürlich an und für sich eine Selbstverständlichkeit, die der öffentliche Alltag und auch die individuelle Erfahrung immer wieder bezeugen. Wir irren oft, und zwar eben auch in der Dimension der sittlichen Werte. Aber daß ein solches irriges Urteil dennoch – wenn natürlich auch längst nicht immer, so doch

in vielen Fällen – ein eigentliches Gewissensurteil bedeutet und diesem Irrenden eine absolute Verpflichtung auferlegt, die hier und jetzt (christlich formuliert) für ihn ein Gebot Gottes bedeutet, dessen Nichtbefolgung ihn vor Gottes Gericht verwerflich machen würde, daß ein Urteil mit einem Inhalt, der sittlich falsch ist, doch einen kategorischen Imperativ bedeuten kann, dessen Verletzung den Täter moralisch böse machen würde, das ist doch keine Selbstverständlichkeit.

Man könnte auf verschiedene Weise deutlich machen, warum das keine Selbstverständlichkeit ist. Man könnte darauf hinweisen, daß der sittliche Unwert, auf den sich dieses Urteil bezieht, ja gar keine sittliche Forderung positiver Art an das Subjekt richten kann und somit ein wirkliches Gewissensurteil gar nicht möglich ist. Man könnte sagen, daß ein Gewissensurteil, das eine Verpflichtung von Gott her beinhaltet, sich doch nicht als verpflichtend auf etwas beziehen kann, das Gott objektiv ablehnt und uns zu verwerfen gebietet. Man könnte sagen, daß ein sittlicher Unwert im Unterschied zu einem sittlichen Wert von absoluter Majestät gar nicht jene Entschiedenheit und Unbedingtheit hervorrufen könne, die zu den Wesenseigentümlichkeiten eines Gewissensurteils gehören. Und dennoch halten die christliche Moraltheorie und auch die menschliche und christliche Lebensüberzeugung daran fest, daß es solche irrigen Gewissensurteile gebe, obwohl Irrtum und absolute Verpflichtung schlechthin widersprüchliche Begriffe zu sein scheinen, die in derselben Wirklichkeit nicht gleichzeitig gegeben sein können. «Nicht selten geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert», sagte das II. Vatikanum (Gaudium et spes 16). Wieso aber verliert es seine Würde nicht, wenn es irrt?

Die Würde des Gewissensurteils

Diese Frage kann doch offenbar nur eine verstehbare Antwort erhalten, wenn man sieht, daß der Mensch auch bei einem irrigen Gewissensurteil immer noch eine Wirklichkeit vollzieht und erreicht, die die positive Würde und den Verpflichtungscharakter des Gewissensurteils begründet; die Würde und der Verpflichtungscharakter des Gewissensurteils kann damit primär und fundamental gar nicht im kategorialen Einzelgegenstand (einem bestimmten sittlichen Wert oder Unwert, in der gegebenen oder nicht gegebenen Gültigkeit der konkreten Sache, um die es sich handelt) liegen, sondern muß anderswoher kommen, damit die Begründung der verpflichtenden Würde eines Gewissensurteils auch noch in einem irrigen Gewissensurteil gegeben und erreicht wird. Wieso aber ist dies möglich? Die Beantwortung dieser Frage führt zurück zur Frage nach dem eigentlichen Wesen und der Struktur eines Gewissensurteils.

Die absolute Würde und Verpflichtung, die in einem Gewissensurteil angesprochen und angenommen wird, kommt nicht eigentlich und allein aus der kategorialen Einzelheit des konkreten Wertes als solchen, um den es sich bei einer sittlichen Entscheidung handelt. Warum sollte ein einzelnes Menschenleben, das doch vergänglich ist, als solches für sich einen absoluten Anspruch auf Respektierung erheben können? Wie könnte ein einzelner aus seiner kontingenten, recht bedeutungslosen Wirklichkeit heraus den Anspruch auf absolute Respektierung seiner Person in Treue und Liebe erheben und begründen können? Wie könnten von sich allein her zwei Personen den Anspruch auf Ehrlichkeit ohne Lüge in ihrer gegenseitigen Beziehung begründen?

Es gibt gewiß sehr viele Zusammenhänge zwischen den sachhaften und personalen Wirklichkeiten, aus denen folgt, daß man sie respektieren müsse, wenn man diese oder jene Wirklichkeit gelten lassen und erreichen wolle. Wenn man ein friedliches Zusammenleben mehrerer haben will, müssen natürlich (das ist einsichtig) gewisse Spielregeln des Verkehrs untereinander eingehalten werden. Aber solche Einsichten und Forderungen bleiben hypothetisch. Sie basieren immer auf einer Voraus-

setzung folgender Art: Wenn du deiner Leber nicht schaden willst, darfst du bei deinem täglichen Trinken ein bestimmtes Quantum an Alkohol nicht überschreiten. Aber muß ich wollen (soweit es von mir abhängt), daß die Leber gesund bleibt? Sind Gesundheit, Friede, eine ganz bestimmte Weise des Glückseins usw. Werte und Wirklichkeiten, die unbedingt als gültig anerkannt werden müssen? Es bleibt dabei: Die Welt kategorialer Einzelwirklichkeiten und Einzelwerte, die auch in einem Gewissensurteil angezielt werden und darin als absolut verpflichtend und sein-sollend beurteilt werden, kann von sich selber allein her keine Absolutheit begründen. Wenn es solche Gewissensurteile dennoch gibt, dann müssen sie die Eigentümlichkeit absoluter Verpflichtung anderswoher beziehen.

Gibt es eine solche ursprünglichere und allgemeinere Verpflichtungsquelle wirklich, die den kategorialen sittlich bedeutsamen Einzelwirklichkeiten vorausliegt, dann (das sei gleich hier gesagt) kann diese Quelle der eigentlichen Würde und Absolutheit des Sittlichen auch noch in einem irrigen Gewissensurteil anwesend und angezielt sein, weil sich ja der Irrtum auf die aposteriorischen, kategorialen Einzelwirklichkeiten und nicht auf diese ihnen vorausliegende eigentliche Begründung der Absolutheit des Gewissensurteils bezieht. Mit anderen Worten: Im sachlich richtigen und im irrigen Gewissensurteil ist trotz der Widersprüchlichkeit der Urteile, soweit sie sich auf die sittliche Einzelwirklichkeit beziehen, ein und dieselbe urtümliche sittliche Urwirklichkeit gegeben und bejaht. Das irrige Gewissensurteil ist nur in bezug auf diese Einzelgegenständlichkeit irrig und nicht in bezug auf die Wirklichkeit, die dem Gewissensurteil seine absolute Würde und Verbindlichkeit verleiht. Der Begriff «irriges Gewissen» ist also eine Bezeichnung, die der gemeinten Sache inadäquat ist. Es gibt gar keine schlechthin irrigen Gewissensurteile. Wo und wenn ein solches Urteil schlechthin irrig wäre, wäre es gar kein Gewissensurteil, weil es ja eine absolute Verbindlichkeit gar nicht meinen und bejahen würde.

Der transzendente Grund des absoluten Geltens

Aber worin besteht nun die fundamentale Begründung der Absolutheit des Sittlichen, die dem sachlichen Anspruch der Einzelwerte und -wirklichkeiten vorausliegt? Das ist durch das bisher Gesagte noch nicht klar geworden. Um hier weiterzukommen, müssen wir auf das zurückgreifen, was schon kurz angedeutet wurde, bevor wir uns der Problematik des irrigen Gewissens zugewendet haben.

In jedem Gewissensurteil – und auch im sogenannten irrigen – wird der fundamentale und unaufhebbare grundsätzliche Unterschied zwischen Gut und Böse, Sein-sollend und Nicht-sein-sollend als für das Subjekt unbedingt zu bejahend ausgesagt und angenommen – gleichgültig, ob dieser Unterschied auch als für das konkrete aposteriorische Objekt des Handelns bejaht wird oder nicht. Daß es diesen Unterschied grundsätzlich gibt, wird in jedem Gewissensurteil als unaufhebbar und verpflichtend bejaht. So wie in jedem Urteil das Widerspruchsprinzip so sehr als allgemein gültig und nicht überholbar bejaht wird, daß selbst seine Leugnung es noch einmal bejaht und so seine transzendente Notwendigkeit anerkennt, ebenso impliziert ein Gewissensurteil, das sich auf freies Handeln bezieht, die transzendente Notwendigkeit des Unterschiedes zwischen Gut und Böse. Selbst wenn jemand in einem solchen Urteil explizit sagen würde, dieser grundsätzliche Unterschied sei relativ und könne auch geleugnet oder vernachlässigt werden, würde er in einem solchen Urteil noch einmal implizit behaupten, dieses sein Urteil sei gültig und allein die absolut richtige Handlungsnorm für die Freiheit mit Ausschluß jeder anderen. Es gibt, mit anderen Worten, eine transzendente Erfahrung von Freiheit und Verantwortung, die gerade nicht ein Datum partikulärer Art innerhalb des Bewußtseins sein kann. Die empirische psychologische Reflexion kann – abstrakt gesprochen – jedes Einzeldatum auf ein anderes zurückführen und könnte so letztlich gar nicht Freiheit und Verantwortung entdecken. Es gibt aber

eine transzendente Erfahrung von Subjekthaftigkeit, von Freiheit und Verantwortung, die auch dann noch gegeben ist, wo man so etwas bezweifelt und als Einzeldatum raumzeitlich-kategorialer Erfahrung nicht entdecken kann. Man kann seiner Freiheit und Verantwortung zu entfliehen suchen, indem man sich als Produkt von Fremden, von Nicht-Ichs interpretiert. Aber eben diese Selbstinterpretation, die wir vornehmen, ist die Tat des Subjekts als solches; und in diesem Falle lehnt es sich ab oder interpretiert seine Freiheit als Verdammnis zu leerer Willkür von etwas Fremdem oder erreicht sich in solcher Interpretation gar nicht wirklich. Gerade dann aber handelt man als freies Subjekt und bestätigt sich als solches in dem sich weginterpretierenden Nein zu sich selber; man darf den Inhalt dieser Interpretation, also die Nicht-Freiheit, nicht verwechseln mit dem Tun des Interpretierens, das Gesetzte nicht mit dem Tun des Setzens. Natürlich ist dieses sich so unentrinnbar aufgegebene Sich-selbst-überantwortet-Sein der Person immer durch die Begegnung mit einem kategorialen Objekt vermittelt; aber mit dieser Vermittlung, die nicht identisch ist mit dem transzendentalen Sich-selbst-überantwortet-Sein, wird Freiheit und eigentliche Verantwortung erfahren. Und darin ist das eigentliche Phänomen des Gewissens gegeben. Es ist der unbedingte Anruf zu sich selbst, zu seiner Subjekthaftigkeit und Verantwortung, der Anruf, dessen Annahme zwar in die Freiheit, aber nicht in die Beliebigkeit des Menschen gestellt wird; denn auch wenn dieser Anruf durch die Freiheit abgelehnt wird, ereignet sich darin die unentrinnbare Gegebenheit dieses Anrufes. Dieses Gewissensphänomen ist also auch dort gegeben, wo sich der Mensch bezüglich der sachlichen Gebotenheit oder Nicht-Gebotenheit einer kategorialen Gegenständlichkeit irrt; und darum ist dort, wo ein wirkliches Gewissensurteil vorliegt, dieses in seinem wahren Wesen als absolute Forderung, Freiheit und Verantwortung anzunehmen, immer noch gegeben, auch wenn es «irrig» ist.

Das Gewissen als Stimme Gottes

Es müßte weiter entfaltet werden, welche Implikationen in dieser transzendental unausweichlichen Selbstgegebenheit des Subjekts für sich selber in Freiheit und Verantwortung enthalten sind. Es müßte gezeigt werden, daß eine solche eigentliche Subjekthaftigkeit des Menschen nur möglich ist durch die Transzendentalität des Geistes und der Freiheit, die letztlich unbegrenzt sind, durch eine Offenheit des Subjekts auf das Sein überhaupt und im ganzen. Es müßte gezeigt werden, daß ohne eine solche unbegrenzte Transzendentalität das Subjekt gar nicht wirklich sich selbst gegeben und in Freiheit aufgegeben sein kann. Es müßte dann deutlich gemacht werden, daß eine solche unbegrenzte Transzendentalität das besagt, was wir die offene Verwiesenheit auf das unendliche und unumfaßbare Geheimnis, auf Gott, nennen können, der gewissermaßen anonym bejaht wird, wo immer die unbegrenzte Transzendentalität und damit Freiheit und Verantwortung angenommen werden. Von da aus wäre dann der theonome Charakter des Gewissens verständlich zu machen.

Wenn man das Gewissen als die Stimme Gottes interpretiert, dann ist das im letzten durchaus richtig. Denn das heißt weder, daß Gott in einer miraculösen Weise sich kategorial in unseren Bewußtseinsablauf einschaltet, noch bedeutet es, daß das im Gewissensurteil gegebene und es zu sich selber vermittelnde Urteil über eine kategoriale sittliche Einzelwirklichkeit immer und notwendig richtig sein müsse. Es bedeutet, daß in jedem Gewissensurteil – selbst in dem irrigen – eine absolute Verpflichtung und Verantwortung der Freiheit sich ereignet, die das Subjekt nicht selbstzerstörerisch von sich abwälzen kann; und damit ist eine Bejahung Gottes implizit immer und notwendig gegeben.

Mit der Ausdeutung des Gewissens als Verwiesenheit auf Gott läßt sich der Haupttext des II. Vatikanums über das Gewissen verstehen, auch wenn dieser selbst in einer unmittelbar religiösen Sprache formuliert ist. Dort heißt es: «Im Innern seines Ge-

wissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird (vgl. Röm 2, 14–16). Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat (vgl. Mt 22, 37–40; Gal 5, 14). Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten. Nicht selten jedoch geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum bemüht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird.» (Gaudium et spes 16) Es ist wohl unnötig, diesen Text des Konzils noch eigens ausführlich zu interpretieren.

Die Freiheit des Gewissens

Auf einige Dinge aber sei aufmerksam gemacht, die sich aus diesem Verständnis des Wesens des Gewissens ergeben. Dazu gehört vor allem das, was man heute die Gewissens- und Religionsfreiheit nennt. Weil im Gewissen eine letzte Subjekthaftigkeit des Menschen gegeben ist, die es verbietet, ihn letztlich rein sachlichen Normen und Bestrebungen untertan zu machen und zu verplanen, muß das Gewissen von allen gesellschaftlichen und kirchlichen Instanzen respektiert werden; denn diese alle dienen zunächst einmal unmittelbar den sachhaften Strukturen der Wirklichkeit. Gewissens- und Religionsfreiheit darf dabei nicht die Gewissensfreiheit bei anderen verletzen; das wäre – wie man zu formulieren pflegt – eine Verletzung des Gemeinwohls. Damit sind natürlich weitere Fragen, wie die von Konfliktfällen zwischen der Freiheit des Gewissens und dem Gemeinwohl, also letztlich der Freiheit anderer, gegeben, Probleme, die hier nicht mehr kasuistisch behandelt werden können. Daß in dieser Beziehung Theorie und Praxis der Kirche Entwicklungen und Wandlungen durchgemacht haben, ist eigentlich nicht verwunderlich.

Die Gesellschaft und auch die Kirche haben weiterhin durchaus das Recht und die Pflicht, die einzelnen Gewissen über die objektiven Sittennormen zu belehren und zu ihrer Beobachtung aufzufordern, also über die sachliche Richtigkeit der kategorialen Vermittlung des Gewissens zu sich selbst; das ist durchaus verträglich mit einer Respektierung der Gewissensfreiheit. Aber je komplizierter heute die Situation des Menschen und seines Handelns individuell und kollektiv wird, um so schwieriger wird es, für die konkrete Situation eines Menschen genau anzugeben, was hier und jetzt objektiv richtig oder falsch ist. Die Kirche und auch eine profane Gesellschaft (in der Verteidigung der menschlichen Grundwerte) können zwar nicht darauf verzichten, Normen von objektiver Sittlichkeit anzubieten und zu verteidigen; aber mindestens die Kirche sollte heute den Schwerpunkt ihres Bemühens darauf verlegen, die eigentlich transzendente Erfahrung auf Gott hin, die Erfahrung eigentlich theonomer und gerade so wirklich autonomer Sittlichkeit im Menschen deutlicher werden zu lassen.

Es ist gut, ja lebensnotwendig, daß die konkreten Verpflichtungen des Alltags für ein erträgliches menschliches Zusammenle-

ben befolgt und als sittlich gefordert erkannt werden. Aber wenn dabei nicht die eigentliche Würde des Gewissens, die unabwältbare Verantwortung des einzelnen vor Gott, die Unmittelbarkeit des Subjekts auf Gott hin realisiert würde, dann wäre alle nützliche und lebensnotwendige objektive Sittlichkeit und ihre Respektierung im Grunde genommen doch nur eine sublimere Art von Menschen-Dressur, die vor der letzten Würde des Menschen und vor Gott keine Geltung hätte. Einmal etwas überspitzt, aber letztlich doch richtig könnte man sagen: Ein in der Dimension kategorialer Sittlichkeit irriges Gewissensurteil ist wichtiger und wunderbarer als ein objektiv richtiges «Gewissensurteil» (das aber natürlich letztlich gar kein solches wäre), das die transzendente, auf Gott bezogene Dimension weder explizit noch implizit in Freiheit bejahen würde.

In den Fällen, in denen einer ein wirkliches Gewissensurteil beim anderen zu präsumieren hat, besteht zwischen beiden eine Gemeinschaft auf Gott hin, auch wenn in der materialen Inhaltlichkeit der beiden Gewissensurteile ein Widerspruch besteht und eines (oder manchmal vielleicht beide) darum irrig sein muß. Wenn zwei Gegner dies wirklich realisieren würden, wenn sie so sich dessen bewußt wären, daß sie vor Gott und in seiner Gnade eine Bruderschaft haben, die im letzten wichtiger ist als die bittere Uneinigkeit in der materialen Inhaltlichkeit ihrer Gewissensurteile, dann könnte eigentliche und wahre Toleranz zwischen Gegnern bestehen, die weit über das hinausreicht, was man bürgerlich und liberal Toleranz zu nennen pflegt. Der bittere Streit, in dem es wahrhaftig um hohe Werte und Güter der Menschen geht und der gewiß nicht in einer billigen Friedfertigkeit verharmlost werden darf, wäre dennoch umfaßt von der Weite, dem Licht und dem Frieden, auf die sich jedes wahrhafte Gewissensurteil ausstreckt, wie bitter immer auch die Fehde noch sein mag, die wir in einem solchen Fall gerade um des Gewissens willen bestehen und ertragen müssen.

Karl Rahner, Innsbruck

«Der zensierte Jesus»

Im Walter-Verlag ist dieses Jahr ein Buch erschienen, das eine Menge Sprengstoff enthält. Sein Autor, der 73jährige Pädagoge und Soziologe Anton Mayer, schreibt nicht als Wissenschaftler, sondern als Betroffener. Das Neue Testament hat ihn «tödlich verletzt»; denn «aus diesem Buch leiteten die «Herren» das Recht ab, unser Geschlecht, soweit die Erinnerung zurückreicht, auszubeuten». Mayer wird das Neue Testament hassen bis zu seinem Tod. Das Neue Testament enthält – nach Mayer – «auch das Gesetz, das unser Geschlecht, soweit die Erinnerung zurückreicht, jede Not überstehen, in der Sprache eben dieses Buches uns nach jeder Niederlage «auferstehen» ließ». Mayer wird das Neue Testament lieben bis zu seinem Tod (Vorwort).

Mayer ist sich bewußt, daß diese Haß-Liebe jene Distanz zur Sache verringert, die für eine «objektive Erkenntnis» förderlich wäre. Er ist sich bewußt, daß sein Buch ein Torso bleibt und daß seine Arbeit Anstoß erregen wird (Nachwort).

Liebe: In Mayers Werk ist sie herauszuspüren, wenn er von Jesus spricht, der für ihn der «Jesus von unten» ist, der «proletarische Jesus», der Jesus der Armen und Ohnmächtigen.

Haß: In Mayers Werk ist er herauszuspüren, wenn er vom Kapitalismus spricht und von denen, die, in dessen Diensten stehend, den Nazarener entproletarisiert und zum «oberschichtigen» Herrn emporgehiebt haben: die Christologen des Neuen Testaments, allen voran Paulus und Lukas, die Kirchenleitungen und die Theologen ... bis auf den heutigen Tag.

Mayer liest das Neue Testament – wie er selber zugibt – mit der Brille des Soziologen. Das bedeutet, daß ganz bestimmte Einsichten als unumstößlich vorausgesetzt werden: Das Christentum ist wie jede andere Religion aufs engste mit der Sozietät

(K. Marx) verflochten; der Wandel des Jesus von Nazaret zum Christus des Glaubens ist auch und vor allem auf die sozialen Motive hin zu hinterfragen; die Sprache der Bibel ist nach den sozialen Strukturen zu untersuchen usw. Die Einsicht, daß «Interessen (und) nicht Ideen das Handeln des Menschen beherrschen» (M. Weber), rief denn auch nach einer geeigneten Methode der Bibellektüre, wobei Mayer kein Hehl daraus macht, daß er «auch das marxistische und psychoanalytische Verfahren» auf das Neue Testament anwende. Daß Mayer bei seinen Untersuchungen auch die in der Exegese seit Jahrzehnten geläufige historisch-kritische Methode anwendet, was er zwar nicht gerne zugibt, was aber auf Schritt und Tritt zu beobachten ist, sei nur am Rande vermerkt. In der Tat muß man Mayer zugute halten, daß er sich bei Exegeten und Theologen der modernen Zeit umgesehen hat (Einleitung).

Soziologie des Neuen Testaments

► Das grundlegende *erste Kapitel*, das gleichsam die leidenschaftliche Liebe des Verfassers dokumentiert, handelt vom «proletarischen Ursprung» des Neuen Testaments. Dabei ist an Jesus gedacht, der «von unten kommt». Von Interesse sind hier die sprachlichen Untersuchungen. Während die – nach allgemeiner Meinung ursprünglichen – Jesus-Logien die Sprache des Proletariats verraten – seine kurzen Sätze entsprechen ungefähr dem Satz-Maß der Bild-Zeitung –, zeigen besonders die Evangelisten, ganz besonders Lukas, aber auch moderne Übersetzer deutlich die Tendenz, Jesus dem Proletariat zu entreißen, um ihn in die Galerie der Literaten und Schönredner der Oberschicht zu stellen. Das alles ist aber nicht nur eine Frage der Sprache; die Sprache verrät nur, was vor sich gegangen ist und weiterhin vor sich geht. Die Christologie, die aus dem ausgehungerten Proletariat den Christus und Herrn macht, ist das Produkt der feinen Gesellschaft bzw. der Oberschicht, die darauf versessen war und ist, den armen Nazarener salonfähig zu machen.

► Im *zweiten Kapitel* werden die «Stufen der Entproletarisierung» anhand des Christologisierungprozesses bei Paulus und Lukas veranschaulicht. «Der Menschensohn mußte gehen, um dem Herrgott Platz zu machen.» Auch hier ist die Sprache verräterisch. Während Jesus von Nazaret alle Titel strikte abgelehnt hatte, finden wir nun – wie Theologen tiefsinnig sagen – «Hoheitstitel», die deutlich von der Vereinnahmung Jesu durch die Oberschicht zeugen. Hier spricht man von «Herr», von «Oberhirt», von «Führer», «Priester» und «Hohenpriester»; Ausdrücke, die Mayer in die Nähe des sattsam bekannten «Führerkults» bringt. Daß sich in dieser Sprache in großer Anhäufung Schlüsselworte der römischen Aristokratie einschleichen, erstaunt zwar nicht, sollte aber doch zu denken geben; schließlich haben selbst neutestamentliche Autoren gegen die Machtchristologie und gegen die Jesusvergessenheit Stellung bezogen.

Paulus und Lukas kommen bei Mayer nicht eben gut weg. Mayer versucht das auch verständlich zu machen. Für mich neu: Der entscheidende Wandel der neutestamentlichen Religion von Jesus zu Paulus stellt sich «als eine Wende der Sinneserfahrung dar, konkret in der Abkehr vom Auge zum Ohr und damit von der Freiheit zum Gehorsam». In der Tat: In den Evangelien ist die Rede von Gerüchen, vom Tastsinn, vom Geschmackssinn, vor allen Dingen vom Sehen. Paulus – so Mayer – reduziert die Sinne auf das Hören. Verständlich – und wohl auch berechtigt –, daß Mayer hinter dieser Sinnesentwertung politische und soziale Gründe sucht, besonders wenn er festzustellen meint, Paulus sei nicht einmal so sehr am Hören als vielmehr am Gehorchen interessiert. Für Mayer ist die Abkehr vom Auge zum Ohr gleichbedeutend mit der Abkehr von der Freiheit zum Gehorsam. Konkret schlägt sich diese Abkehr nieder in der «sozialen Servilität» – die Anzahl von Mahnungen an die Sklaven z. B. ist unverhältnismäßig größer als die der Mahnungen an die Herren – und in «politischer Konformität», die –

als berühmt-berüchtigtes Beispiel dient Röm 13 – vor dem Unrecht des Staates die Augen verschließt.

Die «überschichtige Sozialisierung des Lebens Jesu» erhält ihren eifrigsten Repräsentanten im Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte. Bereits die Tatsache, daß Lukas eine Geschichte schreibt, macht ihn verdächtig, ist es doch «die Oberschicht, die Geschichte als ihre Domäne betrachtet(e)». Dabei ist u. a. festzustellen: «Nicht mehr das Scheitern Jesu, sondern der Erfolg der «Führer» kennzeichnet die neue Religiosität» – die einschlägigen Wortfelder um «Streben» und «Erfolg» machen das deutlich. Die Einstellung Lukas' findet ihren Niederschlag nicht nur in einer «überschichtigen Religiosität», sondern auch in einer «überschichtigen Sozialität»; wie kein anderer entwickelt Lukas «ein feines Gespür für den Rang sozialer Herkunft»; wie kein anderer verdeckt er den «sozialen Grundwiderspruch», wenn er die «Einmütigkeit» der jungen Kirche lobt und so seine «konfliktfreie Kirchenlehre» mit seiner «konfliktfreien Gesellschaftslehre» einhergeht; wie kaum ein anderer neutestamentlicher Schriftsteller schlägt sich Lukas auf die Seite der Macht, und anstelle der Solidarität mit den Bedrückten tritt bei ihm die persönliche Begünstigung, die in lebenslanger Dankbarkeit abzutragen ist: anstelle der Barmherzigkeit bzw. Gerechtigkeit tritt die Protektion und das Almosen.

«Oberschichtige Literarität» ist ein anderes Stichwort, mit dem das lukanische Werk charakterisiert werden kann, und Mayer scheut keine Mühe, das auch gründlich nachzuweisen. Lukas wählt seine Wörter nach ihrem Sozialprestige; von den «kleinen Leuten» setzt er sich ab; sein Wortschatz und Stil sind geprägt durch Besitz und Bildung, durch Law and Order. «Gehört sein Evangelium als polyphone Musik nicht in jene Häuser, in denen man diese pflegt, um die Schreie des Unrechts nicht zu hören?»

► Das dritte Kapitel behandelt dann die «Folgen der Entproletarisierung». Da geht es zuerst einmal um die Kanongeschichte. Hier stellt Mayer eine Menge von Ungereimtheiten fest: Die Datierungsversuche neutestamentlicher Bücher sind für Mayer «Musterbeispiele «interessegeleiteter Wissenschaft»»; ein besonderer Dorn im Auge sind ihm die falschen Verfasserangaben, allen voran der Verfasser des 2. Petrusbriefes, der seine Leser dadurch «betrügt», daß er sich als Augenzeuge Jesu ausgibt; dann aber auch die vielen Textmanipulationen, deren Aufdeckung die Kirche von Anfang an unterdrückt habe. Was die soziale Herkunft der Kanonisatoren wie *Origenes*, *Klemens von Alexandrien* und *Hieronymus* anbelangt, ist es für Mayer ausgemacht, daß sie der Oberschicht angehören; es ist sonst nicht zu verstehen, warum unter den 21 Schriften des Neuen Testaments sich 17 «Briefe» befinden, von denen die meisten eher Traktaten gleichen, und warum von den vielen Apokalypsen nur gerade eine, die des Johannes, in den Kanon Aufnahme gefunden hat. Bezeichnend für die Oberschicht-Zugehörigkeit der Kanonisatoren ist auch die konsequente Abwehrhaltung gegenüber der urchristlichen «Frauenliteratur».

Eine andere Folge der Entproletarisierung ist die «überschichtige Literaturpolitik». Warum sind von den Kanonisatoren konformistische Schriften (wie die Apostelgeschichte) begünstigt, Schriften der Erneuerung (wie der Jakobusbrief) und des Widerstands (wie die Offenbarung des Johannes) abgewehrt bzw. gar unterdrückt worden? Die Analyse dieser drei genannten Schriften und ihrer Kanonisierung führt Mayer zur Schlußfolgerung, daß das Neue Testament aus Kompromissen entstanden und damit ein politisches Buch sei: «in seiner Theologie, seiner Religiosität und seiner Kirchlichkeit». «Wenn das Neue Testament ein «Buch der Kirche» ist – was nicht bestritten werden kann –, dann ist die Kirche die Mutter aller christlichen Kompromisse: dann bleibt es ein vergeblicher Versuch, ihre Profanität durch Spiritualität zu überspielen.»

► Im letzten Hauptteil seines Buches («Das Ergebnis») kommt Mayer auf drei «Vorurteile» zu sprechen, von denen Jesus frei war, die sich aber im Laufe der neutestamentlichen Kirchengeschichte zu Ideologien verfestigt haben, die «herrschende Gruppen in ihrem Denken so intensiv mit ihren Interessen an eine Situation (binden), daß sie ihre Fähigkeit verlieren, bestimmte Tatsachen zu sehen, die sie in ihrem Herrschaftsbewußtsein verstören könnten» (*K. Mannheim*). Es ist die Rede von Sexismus, von Antijudaismus, der sich zum Antisemitismus verschärft und – «verderblicher als beide» – der Kapitalis-

mus. Für alle drei «Vorurteile» muß vor allem Paulus als «Initiant» hinhalten, dessen Widerspruch zu Jesus Mayer schonungslos offenzulegen versucht.

Dem Schlußwort («Jesus außer Sicht?») und dem Nachwort folgt ein Anhang, in welchem zu jedem Kapitel der Stand der derzeitigen Forschung reflektiert wird, ferner ein kombiniertes Namen- und Sachregister. Anhang und Register, aber auch die «Belege» am Schluß eines jeden Kapitels, geben zu verstehen, daß sich der theologische «Laie» Anton Mayer in der einschlägigen Literatur umgesehen hat. Die ausführlichen Literaturlisten, die beim Verlag erhältlich sind – 17 Seiten stark und nach den Kapiteln des Buches gegliedert – bekunden den Ernst, mit dem der Verfasser sich ans Werk gemacht hat.

Kritisches Potential

Mayers Buch gibt zweifelsohne eine Menge neuer, wichtiger und interessanter Denkanstöße – auch für den Bibelwissenschaftler. Zwar mag dieser in den letzten 20 Jahren – aber auch schon zu Beginn dieses Jahrhunderts durch die *Chicagoer Schule* – auf eine Fülle von Fragen und Fakten aufmerksam geworden sein: so unerbittlich, eindringlich und konsequent – und wissenschaftlich doch manchen Anforderungen entsprechend – ist ihm ein Buch von diesem Genre wohl nicht häufig unter die Augen gekommen. Trotz aller Bedenken sollte sich nicht nur der Neutestamentler der Herausforderung Mayers stellen, wie *Norbert Greinacher* im Geleitwort und in seiner Stellungnahme im Publik-Forum Nr. 14 (1983) unter dem Titel «Ein Pamphlet im besten Sinne des Wortes» eindringlich mahnt. Man muß sich in der Tat die Frage stellen, ob die «Einsichten», die die Neutestamentler hier und dort zugeliefert bekamen, auch konsequent genug in ihr Forschen eingedrungen sind. Es hätte darum wenig Sinn und entspräche dem wahren Sachverhalt kaum, wenn man behaupten würde, Mayer renne mit seinem Buch offene Türen ein. Sprachsoziologische Studien sind an der Bibel bisher kaum gemacht worden. Die sozialgeschichtlichen Studien zur Bibel stecken erst noch in den Anfängen; die Fachexegeten machen davon mit einer verblüffenden Zurückhaltung Gebrauch. Die «Materialistische Bibellektüre» hat es ebenfalls noch nicht sehr weit gebracht; in theologischen Fachkreisen steht man ihr – vielfach aus ideologischen Gründen – eher ablehnend gegenüber.

Mayer macht an neutestamentlichen Texten – an neutestamentlichen Verfassern, an der neutestamentlichen Textüberlieferung, an der Kanongeschichte – Beobachtungen, die als Beobachtungen gewiß nicht neu sind. Neu ist vielmehr die Beharrlichkeit, mit der er seine Beobachtungen soziologisch zu erklären versucht. Im Unterschied zu manchen neueren sozialgeschichtlichen Studien zum Neuen Testament, in denen die Soziologie vom Theologen bzw. vom Kirchenhistoriker «gebraucht» wird, um sie der theologischen Wissenschaft bzw. bestimmten theologischen oder auch kirchenpolitischen Interessen nutzbar zu machen und unterzuordnen, bleibt sich Mayer bis zum Schluß als Soziologe treu. Es wäre ein fragwürdiges Vorgehen, wollte die Theologie die «profanen» «Hilfswissenschaften» nur so weit berücksichtigen, als diese ihre eigenen vorgefaßten, feststehenden Urteile und handfesten Interessen bestätigen. Die soziologische Betrachtungsweise biblischer Texte gehört zur «historisch-kritischen Methode», die ja selbst vom kirchlichen Lehramt formell empfohlen wird, deren kritisches Potential aber von den Exegeten noch lange nicht ausgeschöpft ist. In diesem Sinn bin ich für Mayers Buch zuerst einmal dankbar; als Neutestamentler kann ich es mir gar nicht leisten, mich auf die Herausforderung Mayers nicht einzulassen.

Unzulänglichkeiten

Auch wenn ich mich dazu verleiten ließe, Mayers Buch als einen Vorstoß und Anstoß «in die richtige Richtung» zu bezeichnen, bin ich doch weit davon entfernt, allen seinen Aussagen zuzustimmen. Ich möchte hier nur zwei Themenkomplexe berühren.

Erstens: Der Raster «Oberschicht – Unterschicht» ist zu einfach und führt zu bösen Verzerrungen, wenn er an die komplexe Welt Palästinas im 1. christlichen Jahrhundert herangetra-

gen wird. Wir haben ja da ein überaus buntes Gemisch von religiösen und politischen Gruppierungen, Vereinigungen, Parteien, Interessenverbänden, deren Zielsetzungen sich teilweise überschneiden, teilweise sich gegenseitig ausschließen. Mag man die Sadduzäer auch zur Oberschicht rechnen, bin ich nicht mehr so sicher, wenn es um die Pharisäer geht, um die niederen Priesterklassen, um die Zeloten mit ihren eigenen Druckmitteln.

Dementsprechend ist es kaum zugänglich, die urchristlichen Gemeinden einfachhin in zwei Klassen zu scheiden, und wenig hilfreich ist es, sich dabei auf Korinth zu beziehen. Die ausgezeichneten Studien von *Gerd Theissen* weisen in eine andere Richtung. Über kaum eine andere im Neuen Testament erwähnte Stadt sind wir so gut unterrichtet; wenn der Beitrag des Soziologen einzig und allein darin besteht, den Theologen einzuwähmen, es gebe dort zwei Klassen, muß man sich fragen, wofür denn all diese Informationen gut sind. Auf die Zweiklassen-Theorie kann der Biblikler auch ohne Hilfe des Soziologen kommen; ohne weitere Hilfe des Soziologen kann er aber auch feststellen; daß diese Theorie nicht taugt.

Zweitens: Hervorgehoben habe ich die Verdienste Mayers in bezug auf die sprachsoziologische Betrachtungsweise des Neuen Testaments. Man darf es aber dem Exegeten nicht verargen, wenn er in manchen Punkten Mayer die Gefolgschaft versagt. Wie ist es möglich, den «Wortschatz» Jesu eruieren zu wollen und dabei von den Gleichnissen Jesu ganz einfach abzusehen? Wie soll man folgende Beobachtungen Mayers zusammenreimen: «Jesu Wortumfang hält sich in den engen Grenzen eines Proletariats», Jesus selber aber lebte in der Weisheitsliteratur seines Volkes? – übrigens ein Hinweis mehr, wie wenig sich die Begrifflichkeit «Proletariat» für die damalige Zeit gebrauchen läßt: welcher Proletariat kann es sich leisten, in der Weisheitsliteratur seines Volkes beheimatet zu sein? Daß der Weisheitsspruch – im Gegensatz zur Theologie – «von unten» kommt, bleibt eine Behauptung; der Exeget fragt instinktiv, wie eine solche Behauptung sprachsoziologisch auch erhärtet werden kann.

Was die Sprache der Evangelisten betrifft, sollten einfache Überlegungen – übrigens auch soziologischer Art! – nicht außer acht gelassen werden, bevor man auch hier in zwei Klassen denkt. Es ist doch ein Unterschied, ob ich mündlich überlieferte Logien schriftlich weitergebe oder ob ich mich als «Literat» betätige. Steht der «Literat» zum vornherein schon unter Verdacht, «oberschichtig» zu sein, nur weil er literarisch tätig ist? Und müßte – gerade im Neuen Testament – nicht die

anderssprachige Tradition stärker mitberücksichtigt werden? Die von Mayer zu Recht hochgerühmte Offenbarung des Johannes: kein anderes neutestamentliches Buch ist mit so immens vielen Andeutungen an das Alte Testament gespickt. Gibt es sprachsoziologische Kriterien, die mich davon abhalten, die Mayer entgegengesetzte These zu vertreten: Die Offenbarung sei ein ober-schichtiges Buch, das die Unterschicht an der Stange halten will? Übrigens: müßte Mayer nicht auch positiv aufzeigen, warum das Buch dann trotzdem von den ober-schichtigen Kanonisatoren in den Kanon aufgenommen worden ist? Die Koine – Mayer gibt es selbst zu – ist ein wenig erforschtes Phänomen; die Gräzisten wenden sich lieber dem klassischen Griechisch zu. Der Leser wäre Mayer dankbar, wenn er ihm sagen würde, woher er seine neue Kompetenz nimmt, wenn er das Griechisch der neutestamentlichen Autoren so treffsicher beurteilt.

Ein Buch zum Fenster hinaus?

Für wen schreibt Mayer sein Buch? Für Theologen? Für Exegeten? Gewiß hat er ihnen eine ganze Menge zu sagen. Ob sie sich aber das Buch zu Herzen nehmen, wie es das verdient? Mayer selbst geht die Sache auf die ungeschickteste Weise an. Wenn man jemandem etwas «beibringen» will, muß man ihn nicht gleichzeitig vor den Kopf stoßen. Theologen sind «lebenslang versorgte Glieder der Oberschicht», als «Theologen der Anpassung» «gehen (sie) den entscheidenden Fragen aus dem Wege», ihre Wissenschaft ist «interessegeleitet», wichtige Fakten «verschleiern» sie. Mayer hackt auf den Theologen herum. Er wird seine Gründe haben. Er soll aber nicht überrascht sein, wenn diese mißmutig das Buch schließen und sich seiner Herausforderung gar nicht erst stellen.

Etwas anderes fällt stärker ins Gewicht. Es ist schwer zu verstehen, daß Mayer, dem, wie er sagt, «die ganze Arbeit hindurch daran gelegen (war), das wissenschaftliche Verfahren einzuhalten», den gesicherten Erkenntnissen der Exegeten der letzten 50 Jahre so wenig Rechnung trägt. Der soziologische Ansatz seines Buches wirkt sich dermaßen penetrant und totalitär aus, daß die Texte selbst aus dem Blickfeld geraten. Die Exegese bzw. die Literarkritik der letzten 50 Jahre hat feststellen müssen, daß die Texte nicht nur in «oberschichtige» und «unterschichtige» eingeteilt werden können; es gibt Legenden, Wunderberichte, Gleichnisse, Hymnen usw. Jede literarische Art ist wieder eine Welt für sich. Davon hätte Mayer doch Kenntnis nehmen müssen, es sei denn, seine umfangreichen Literaturlisten hätten rein dekorativen Charakter. So wird die literarische Eigenart der sog. Kindheitsgeschichten sträflich mißachtet, und die prophetische Demonstration der sog. Tempelreinigung wird (wieder) in «einen Angriff auf die «Zentralbank» von Jerusalem» umfunktioniert. Das Buch, das sich «wissenschaftlich» gibt, mutet dem Wissenschaftler viel, zuviel an Unwissenschaftlichkeit zu, und die Verärgerung bei den Theologen erstaunt nicht. Dabei ist der Mangel an wissenschaftlicher Stringenz nicht nur auf theologischem bzw. exegetischem Gebiet sehr groß – einem «Laien» könnte man das noch nachsehen; auf Mayers ureigenstem Gebiet, der Soziologie (vgl. den Untertitel des Buches: «Soziologie des Neuen Testaments»), hapert es mit der Wissenschaftlichkeit fast ebenso sehr.

Oder hat Mayer sein Buch für Nicht-Theologen geschrieben? Ich weiß nicht, ob dann der Vorwurf der Fahrlässigkeit nicht noch stärker erhoben werden müßte. Dann wird nämlich der Leser durch einen in der Tat «oberschichtigen» Stil – mit unbewiesenen Behauptungen, mit Statistiken und Tabellen, mit Urteilen und Verurteilungen – derart an die Wand gedrängt, daß er gar nicht mehr widersprechen kann. Das Buch wäre so zum Fenster hinaus geschrieben: «Laien» gegenüber wird auf manipulative Art gesagt, was Fachleuten in wissenschaftlichem Dialog zur Kenntnis gebracht werden sollte. Wenn dem so ist, wäre Mayers Buch ein Paradebeispiel «oberschichtiger Literatur».

Dabei – ich bleibe dabei und betone es noch einmal – birgt Mayers Buch ein Anliegen, das trotz den schweren Bedenken, die man dagegen haben kann, nicht untergehen darf.

Hermann-Josef Venetz, Fribourg



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

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

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

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

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:

Schweiz: Fr. 35.- / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 22.50

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

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

Übrige Länder: sFr. 35.- plus Versandkosten

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

Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion