

Überlegungen zur Theologie der Befreiung

Was wollte Jesus eigentlich?

Die Theologie der Befreiung, die vor allem in Lateinamerika in der Auseinandersetzung und Begegnung mit marxistischen Strömungen entwickelt wurde, inzwischen aber in verschiedenen Abwandlungen auch in anderen Ländern verbreitet ist, hat durch das Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom „Zum Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil“ eine besondere Bedeutung erlangt¹. Im deutschsprachigen Raum ist die Theologie der Befreiung, die von den einen als die einzig mögliche Ausdrucksform des Erlösungsgeheimnisses in bestimmten Regionen der Kirche, von anderen als Verrat und Preisgabe der christlichen Tradition angesehen wird, durch die bedeutsame Monographie von Gustavo Gutiérrez² bekannt geworden. Es kann im folgenden selbstverständlich nicht um eine auch nur einigermaßen umfassende Darstellung dieser Theologie gehen. Es sollen lediglich einige Gesichtspunkte hervorgehoben werden, die eine kritische Beurteilung aus der Sicht der traditionellen Theologie ermöglichen.

I. Einige Grundzüge der Theologie der Befreiung

1. Sünde und Umkehr

Befreiung im Sinne von Erlösung ist der Zentralbegriff des Christentums überhaupt. Weil Erlösung in der gesamten christlichen Tradition ganz selbstverständlich als Befreiung von der Sünde verstanden wird, ist für die weiteren Überlegungen vom neuen Verständnis der Sünde in der Theologie der Befreiung auszugehen. Sünde wird in der christlichen Tradition als Übertretung des göttlichen Gebotes, als Schuld vor Gott, verstanden. Eine soziale Dimension hat die Sünde, insofern der Sünder auch gegen die Heiligkeit jener Gemeinschaft verstößt, die Gott erwählt hat. Sinngemäß fordert die Umkehr eine Hinwendung zu Gott und eine Neugestaltung des Verhältnisses zur Gemeinde Gottes.

Wenn diese Elemente im Sündenverständnis der Theologie der Befreiung auch nicht geleugnet werden, so treten doch andere Gesichtspunkte entscheidend in den Vordergrund: Sünde ist nicht nur ein Hindernis für das Heil im Jenseits. Sünde als Bruch mit Gott ist vielmehr in erster Linie eine geschichtliche Wirklichkeit, Zerschlagung der Gemeinschaft der Menschen untereinander, Abkapselung des Menschen in sich selbst und Bruch mit den Menschen in vielfacher Hinsicht. Die Sünde wird greifbar in den unterdrückerischen Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen. Die Sünde erscheint als fundamentale Entfremdung und Wurzel einer Situation, die durch Ungerechtigkeit und Ausbeutung gekennzeichnet ist³. Sinngemäß bedeutet Umkehr nicht nur eine Änderung der Gesinnung des Herzens, sondern eine radikale Befreiung im Sinne einer Abkehr von allem, was unsere wirksame Solidarität mit denen beeinträchtigt, die unter Ungerechtigkeit und Aggression leiden⁴.

¹ Siehe dazu K. Lehmann (Hg.), *Theologie der Befreiung* (Ei 1977) 175–195.

² G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*. Mit einem Vorwort von J. B. Metz (Mn 1973); ders., *Evangelium und Ringen um Befreiung*. Vortrag bei einem internationalen Treffen über die Theologie der Befreiung, in: *Mitten in der Welt* 15 (Herbst 1976) 24–40; die wichtigste Literatur zur Theologie der Befreiung bietet Lehmann, a. a. O. 37–38. Zu vergleichen ist K. Rahner (Hg.), *Befreiende Theologie* (St. 1977).

³ Vgl. dazu Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* 138–139, 169–170.

⁴ Gutiérrez, *Evangelium und Ringen um Befreiung* 28.

2. Erlösung als Befreiung

Aus diesem Verständnis von Sünde und Umkehr ergibt sich folgerichtig ein neues Verständnis der Erlösung. Das Heil als Frucht der Erlösung ist nicht etwas „Überirdisches“, demgegenüber das gegenwärtige Leben nur eine Prüfung wäre. Rettung als Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der Gemeinschaft der Menschen untereinander ist vielmehr etwas, das jetzt schon real und konkret wirksam wirkt, die gesamte menschliche Seinsweise betrifft, verwandelt und in Christus zur Vollendung führt⁶. Die Erlösung muß wenigstens anfanghaft in der Umgestaltung des irdischen Lebens wirksam werden. Jedes Bemühen um eine gerechte Gesellschaft wirkt befreiend und ist schon Erlösungstat, wenn auch nicht Erlösung im umfassenden Sinn. Das Reich Gottes nimmt in den geschichtlichen Befreiungsversuchen Gestalt an, weist auf ihre Grenzen und Doppeldeutigkeiten hin, kündigt ihre letztgültige Vollendung an und treibt sie wirksam bis zur Schaffung der vollen Gemeinschaft⁶.

Weil das Kommen des Gottesreiches weitgehend mit dem gesellschaftlichen Befreiungsprozeß gleichgesetzt wird und sich somit in der Geschichte der Menschheit und der Gesellschaft auch die Heilsgeschichte ereignet, kommt es sinngemäß zu einer tiefgreifenden, wenn nicht gar völligen Verschmelzung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Es gibt nach Gutiérrez in concreto nicht zwei Geschichten, eine Welt- und eine Heilsgeschichte, die parallel zueinander laufen oder eng miteinander verknüpft sind, sondern die Geschichte des Heils ist das Herzstück der Geschichte der Menschen. Das geschichtliche Werden der Menschheit muß definitiv im Horizont der Erlösung betrachtet werden⁷.

Diese Vorstellung von Erlösung als Befreiung im gesellschaftlichen und politischen Sinn wird vorwiegend aus der Exodustradition begründet, in der Schöpfung und Erlösung als Einheit gesehen und die Befreiung aus einer Elendssituation⁸ als Erlösung verstanden wird. Jahwe wird für sein Volk zum Erlöser, weil er die Sklavenfesseln seines Volkes löst. In dem geschichtlichen Ereignis der politischen Befreiung aus Knechtschaft und entfremdeter Arbeit erlöst Jahwe sein Volk, das er dann in das gelobte Land führt. Jahwe befreit das israelitische Volk in einem politischen Sinn, um es zu einer heiligen Nation zu machen. Diese und verwandte Texte aus der prophetischen Literatur dürfen vom NT her nicht spiritualisiert und damit ihres ursprünglichen Sinnes beraubt werden.

Wer arbeitet und diese Welt verändert, wird mehr Mensch, trägt zur Gestaltung einer menschlichen Gesellschaft bei und wirkt erlösend. Wer gegen eine Situation des Elends und der Ausbeutung kämpft und eine gerechte Gesellschaft aufbaut, hat ebenfalls teil an der Bewegung der Erlösung, die freilich erst noch auf dem Wege zur Vollendung ist⁹. Aus der weitgehenden Gleichsetzung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte ergibt sich das entsprechende Verhältnis zwischen Eschatologie und Geschichte. Eschatologie ist nicht nur Hinwendung auf die Zukunft, sondern Gegenwartsbezug¹⁰. Nur im geschichtlichen, zeitlichen und irdischen Ereignis können wir uns der künftigen, letztgültigen Vollendung öffnen¹¹.

3. Jesus und die Befreiung

Der Höhepunkt und die eigentliche Problematik der Theologie der Befreiung wird dort sichtbar, wo die Botschaft und das Verhalten Jesu als Begründung für das neue Verständnis der Erlösung in Anspruch genommen wird¹². Weil Jesus nicht nur Mensch geworden, sondern in eine konkrete geschichtliche Situation mit allen darin ein-

⁶ Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* 138.

⁹ A. a. O. 171.

⁷ A. a. O. 140.

⁸ A. a. O. 145 f.

⁹ A. a. O. 148.

¹⁰ A. a. O. 154.

¹¹ A. a. O. 159.

¹² A. a. O. 168 ff.

geschlossenen politischen und sozialen Strukturen eingetreten ist, kann man die Sendung Jesu nach Gutiérrez nicht rein religiös verstehen. Jesus hat sich mit den Problemen seiner Zeit auseinandergesetzt; er war in diesem Sinne grundsätzlich politisch interessiert. Dies zeigt sich unter anderem daran, daß eine nicht zu übersehende Verbindung zu der Partei der Zeloten besteht, wenn auch eine gewisse Distanz Jesu zu dieser Gruppe des Volkes nicht zu übersehen ist. Vor allem hat sich Jesus während seines öffentlichen Wirkens gegen die mächtigen Gruppen des jüdischen Volkes gewandt. Herodes, den Verbündeten der römischen Unterdrücker, nennt er einen Fuchs (Lk 13, 22). Die Zöllner, die das Volk als Kollaborateure mit der heidnischen politischen Macht betrachtet, werden in die Gruppe der Sünder eingereiht. Die Sadduzäer sind sich dessen bewußt, daß Jesus ihre offizielle und privilegierte Stellung in Gefahr bringt.

Sinngemäß wird dann der Tod Jesu als Folge seiner politischen Tätigkeit verstanden¹³. Im Anschluß an O. Cullmann vertritt Gutiérrez die Meinung, Jesus sei von den Römern als zelotischer Bandenchef verurteilt worden, wie gerade der Zusammenhang zwischen Jesus und Barabbas, der sicher ein Zelot war, im Verlaufe des Gerichtsprozesses zeigt. Mag der Hohe Rat für die Verurteilung Jesu auch Gründe religiöser Art gehabt haben, so war doch der Prozeß Jesu entscheidend ein politischer Prozeß, wie sich aus dem titulus crucis „König der Juden“ ergibt.

Was die öffentliche Wirksamkeit Jesu betrifft, so geht es nach Gutiérrez keineswegs nur um die Bekehrung der Herzen, sondern auch um die Änderung der sozialen Strukturen. Für Jesus ist die Befreiung des jüdischen Volkes nichts anderes als ein Aspekt in einer universalen und permanenten Revolution. Leben und Verkündigung Jesu fordern die unentwegte Suche nach einem neuen Typ von Menschen in einer qualitativ veränderten Welt¹⁴.

II. Zur Kritik der Theologie der Befreiung

Bevor der Versuch einer kritischen Würdigung der Theologie der Befreiung unternommen wird, soll auf die grundsätzlichen Grenzen jeglicher Theologie und damit auch ihrer kritischen Funktion hingewiesen werden.

Ein unmittelbarer Zugang zur Hl. Schrift unter Außerachtlassung der christlichen Tradition und der damit verbundenen Wirkungsgeschichte der Hl. Schrift ist weder möglich noch theologisch vertretbar. Wir lesen die Bücher der Offenbarung stets in einer geschichtlichen Situation und damit notwendig mit einem Vorverständnis, dessen Läuterung und Klärung gerade das Ziel der Theologie sein muß. Die Geschichte der Kirche zeigt uns zudem hinlänglich, daß die Kirche in jeder Phase ihrer Geschichte in der Gefahr steht, die Hl. Schrift ideologisch auszulegen, um auf diese Weise eine bestehende Praxis zu bestätigen, bzw. eine Änderung der Situation theologisch zu begründen und zu rechtfertigen.

Es muß zudem vorweg gesagt werden, daß es uns nicht zusteht, das ehrliche Engagement von Theologen in Frage zu stellen, die Menschen und Gesellschaftsgruppen in der äußersten Not aus dem Evangelium eine Glaubenshilfe anbieten wollen. Wenn es uns auch nicht möglich ist, aus unserer Situation und aus dem Blickwinkel der abendländischen Tradition die Theologie der Befreiung voll zu würdigen, so kann und darf uns dies nicht daran hindern, den Versuch einer kritischen Beurteilung dieser fraglos extremen Richtung der Theologie zu unternehmen. Ein solcher Versuch wird gerade den offenen und gesprächsbereiten Partnern aus den anderen Kontinenten deswegen eine Hilfe sein, weil sich ihre politisch und sozial extreme Situation notwendig auf die Entwicklung ihrer Theologie auswirkt

¹³ A. a. O. 219 ff.

¹⁴ A. a. O. 223.

und somit fast zwangsläufig den Horizont einengt, der für eine allseitige Würdigung einer geschichtlichen Situation unerlässlich ist. Nur ein weltweites Gespräch kann zeigen, ob und in welchem Sinn die Theologie der Befreiung in ihren durchaus verschiedenen Einzeldarstellungen eine katholische (d. h. weltweite) Theologie sein kann.

1. Die grundsätzliche Sicht der Theologie der Befreiung

Aus der Darstellung einiger entscheidender Gesichtspunkte der Theologie der Befreiung konnten wir bereits entnehmen, daß die Theologen dieser Richtung eine Interpretation der Hl. Schrift ablehnen, nach der das AT im Lichte des NT spiritualisiert und die Botschaft Jesu von allen politischen und sozialen Tendenzen freigehalten und rein religiös und geistig verstanden wird. Es wird sich daher lohnen, einige grundsätzliche Thesen der Theologie der Befreiung einer kritischen Würdigung zu unterziehen, bevor wir auf das Verständnis der Gestalt und der Lehre Jesu im einzelnen eingehen.

a) Die Interpretation der Hl. Schrift des Alten und des Neuen Testamentes

Was das AT¹⁵ betrifft, so kann wohl kaum bestritten werden, daß in der sog. Exodustradition ein entscheidendes Element der Erlösungsvorstellung des ATs sichtbar wird. Erlösung heißt in diesem Zusammenhang Lösen der Sklavenfesseln. Befreien heißt grundlegend aus der Knechtschaft in Ägypten herausführen. Bei Deutero-Jesaia ist dann die Befreiung die Rückführung des versklavten Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft. Heil wird in diesem Denken primär als Heil verstanden, das auf dieser Welt verwirklicht wird, als kollektives Heil des Volkes Israel, nicht primär als individuelles Heil des einzelnen. Vor allem ist aber dieses Heil, verstanden als politisch-gesellschaftliche Befreiungstat, grundsätzlich Tat Jahwes und für Israel Gnadengeschenk ohne eigenes Verdienst. Jahwe ist es, der Veränderungen schafft, der sein Volk aus einer notvollen Lage befreit und in das gelobte Land führt.

Im Blick auf das ganze AT und vor allem unter Berücksichtigung des geschichtsmächtigen Handelns Gottes muß aber die Exodus- und Sinaitradition als eine Einheit gesehen werden. Das Ziel der Befreiung aus Ägypten ist die Feier des Bundes, die am Berge Sinai begangen wurde. Gerade im Bund hat Israel das gnadenvolle Heilswirken Gottes erfahren. Der Bund ist der vorzügliche Ausdruck des Gnadenverhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk. Es gibt in Israel kein Heilsverständnis, das nicht mehr einschließt als politisches und ökonomisches Wohlergehen. Der Bund mit Jahwe ist inneres Anteilhaben an der Heiligkeit Gottes, Geschenk und sittliche Forderung in einem¹⁶.

Sosehr eine falsche Spiritualisierung der hier angesprochenen und anderer Texte des ATs methodisch nicht erlaubt ist, so muß doch gefragt werden, ob und in welchem Sinn, im Blick auf die gesamte Offenbarung und vor allem von der vollendeten Offenbarung des NTs her betrachtet, sich das endgültige Heil noch nicht auf dieser Erde im Laufe der Geschichte, sondern erst jenseits der Geschichte im kommenden Äon ereignet¹⁷.

Was die Botschaft Jesu betrifft, wird man zunächst einmal auf seine Botschaft von der

¹⁵ Vgl. zu dieser Frage H. Schürmann, Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortung des Menschen. Hermeneutische Anmerkungen zur Relevanz der biblischen Aussagen, in: K. Lehmann (Hg.), Theologie der Befreiung 45–78; hier 62 f.

¹⁶ H. U. v. Balthasar, Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie, in: K. Lehmann, Theologie der Befreiung 155–168; hier 160.

¹⁷ Schürmann, a. a. O. 62–63.

anbrechenden Königsherrschaft Gottes hinweisen müssen¹⁸. Sosehr die Botschaft Jesu soziale und damit auch politische Implikationen enthält, wie noch gezeigt werden soll, so wird doch ohne Frage das mit der Gottesherrschaft angekündigte Heil in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, religiös verstanden. Das irdisch-nationale und religiös-politische Element hat Jesus aus der im Judentum tradierten Lehre von der Gottesherrschaft ausgeschieden und damit der allgemein im jüdischen Volk verbreiteten Erwartung eines glanzvollen messianischen Reiches Israels widersprochen. Weil das Volk weitgehend von der politischen Messiasidee beherrscht war, hat Jesus die Bezeichnung Messias für sich grundsätzlich vermieden. Der Feind des Gottesreiches ist nach der Botschaft Jesu nicht das römische Kaiserreich, sondern das unpolitisch-geistige Satansreich, die Großmacht des Bösen und der Sünde.

Das Gottesreich ist freie Tat Gottes und unverdiente Gnade für den Menschen. Alle Menschen müssen sich durch Glaube und Umkehr unter diese universal verstandene Königsherrschaft Gottes stellen. Dieses Königtum Gottes ist jedenfalls primär auch nicht eine soziale Größe im heutigen Verständnis des Wortes. Jesus sieht das Elend des Menschen nicht in der irdischen Not, sondern in der Gottesferne. Selbstverständlich ist damit nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, daß politische und soziale Bemühungen in der Kirche und in der Welt von der Botschaft Jesus her einen Anstoß erhalten können, freilich nur im Blick auf das von Jesus verkündete Heil.

Sehr bedeutsam ist schließlich, daß das Königtum Gottes nach der Botschaft Jesu eine gegenwärtige Größe und ein eschatologisches Hoffnungsgut zugleich ist. Als eschatologische, d. h. als endzeitliche und transzendente Größe ist das Gottesreich die der gegenwärtigen Ordnung entgegengesetzte, zukünftige Ordnung der Dinge, in der Gottes Wille allein herrscht¹⁹. In das endzeitliche Gottesreich eingehen heißt in das ewige Leben eingehen. Gegenwärtig ist das Gottesreich insofern, als jeder, der durch Glaube und Umkehr in die Nachfolge Jesu eintritt, sich bereits jetzt unter die Königsherrschaft Gottes stellt.

Im Blick auf dieses doppelte Verständnis des Gottesreiches gewinnen die Wunder ihre eigentliche Bedeutung. In den Wundern, von denen die synoptischen Evangelien berichten, wird ein Stück heiler Welt und heiler Menschheit sichtbar, das in uns die Hoffnung nährt, daß Gott einmal die Fülle des Heiles schenken wird. Durch die Wunder sagt uns Jesus, daß Gott das kreatürliche Leid der Welt nicht will, daß er einmal eine heile Welt und Menschheit schaffen wird. Sosehr uns diese Zeichen ein Appell sein können und müssen, auf die Beseitigung von Hunger, Krankheit und irdischer Not zu drängen, so ergibt sich doch gerade aus der Botschaft Jesu, daß das eigentlich eschatologische Heil, das den ganzen Menschen, die Menschheit und die ihm zugeordnete Welt betrifft, eine Tat Gottes ist, daß dieses Heil eben durch menschliche Anstrengung allein nicht erreicht werden kann²⁰.

Jene Theologen, die sich für das politische und soziale Engagement des Christen nicht nur allgemein auf das NT, sondern auch auf bestimmte einzelne Stellen des NTs und hier wiederum auf die Botschaft Jesu selbst berufen, müssen sich zumindest die Frage stellen, warum die Schriften des NTs entgegen vielen Schriften des ATs dem gesamten weltlichen Bereich wenig Aufmerksamkeit schenken. Die drängende Naherwartung verdunkelte weitgehend den Blick der ersten Christen auf eine innerweltliche Futurologie, für eine Verantwortung gegenüber der Welt, deren Gestalt im Vergehen (1 Kor 7, 31) geglaubt wurde. In dieser Denkwelt konnten gesellschaftliche Aktionen zunächst keine Bedeutung gewinnen²¹. Insgesamt zeigen auch die Schriften des NTs für Fragen einer

¹⁸ Vgl. zu dieser Frage J. Finkenzeller, Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi. Zweifel — Fragen — Probleme — Antworten (Mn 1974) 14 f. Siehe dort weitere Literatur.

¹⁹ J. Schmid, Exkurs: Gottesreich, in: Das Evangelium nach Markus (Rb 1956) 34.

²⁰ Schürmann, a. a. O. 64.

²¹ A. a. O. 51–52.

christlichen Weltgestaltung verhältnismäßig wenig Interesse. Es ist daher grundsätzlich ein naiver Biblizismus, wenn man auf typisch moderne Fragen politischer und sozialer Art eine Antwort aus konkreten Aussagen des NTs erwartet, bzw. ein bestimmtes Verhalten Jesu in diesem Sinne interpretiert. Die umwälzende Botschaft Jesu und der Apostel liegt grundsätzlich auf einem anderen Gebiet²².

b) Das Verhältnis von Profangeschichte und Heilsgeschichte

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß eine enge Verbindung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte theologisch bedeutsam ist. Sosehr das Heil nach dem Zeugnis des NTs nicht ein Ergebnis der Menschheitsgeschichte ist, sondern seine Vollendung jenseits der Geschichte liegt und eine Machtat Gottes sein wird, so wird doch die Geschichte der Menschen bedeutungslos, wenn zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte eine Art Dualismus aufgerichtet wird. Gott wirkt eben gerade in der Geschichte der Menschen, wie das AT an vielen Stellen zeigt.

Auch das II. Vatikanum legt Wert auf eine enge Verbindung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die Schaffung einer gerechten Gesellschaft ist in gewisser Weise eine antizipative Verwirklichung des Reiches Gottes (vgl. *Gaudium et spes* 39). In diesem Sinn versteht sich der christliche Glaube primär als geschichtliche Praxis im Sinn einer Umgestaltung und Erneuerung der sozial-politischen Verhältnisse²³. Die sozialen Enzykliken der Kirche sind nicht verständlich ohne die Vorstellung, daß sich der christliche Glaube in der sozialen Tat bewähren muß.

Trotz dieser unbestreitbar positiven Züge, auf welche die Theologie der Befreiung mit Recht aufmerksam macht, ist es theologisch nicht möglich, Weltgeschichte und Heilsgeschichte einfach zu identifizieren. Diese Gefahr ist auch durch verbale Absicherungen nicht zu bannen. Weder Gottesreich und Kirche, noch Heilsgeschichte und Weltgeschichte sind identisch, sosehr eine echte Beziehung zwischen Gottesreich und Kirche, zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte besteht. Sosehr die Botschaft Jesu, vor allem das Gebot der Nächstenliebe, Motivation für eine Tat aus dem Glauben sein muß, so kann die Praxis des Glaubens nicht derart auf die politische und gesellschaftliche Veränderung der gegenwärtigen Verhältnisse eingeengt werden, daß praktisch alle anderen sittlichen und religiösen Tätigkeiten des Menschen von diesem radikalen Engagement her verstanden werden und ihren eigentlichen Sinn erhalten. Wenn die christliche Heilserwartung und Heilsvollendung in der gesamten christlichen Tradition nicht völlig mißverstanden wurde – das wird wohl niemand annehmen –, dann dürfen politische und soziale Betätigungen nicht absolut gesetzt und als letzte Norm des Christlichen betrachtet werden.

c) Sünde und Umkehr

Es ist gewiß ein Gewinn, wenn in der Theologie der Befreiung unter den vielen Gesichtspunkten, unter denen die Sünde betrachtet werden kann, auch die soziale Dimension im heutigen Verständnis deutlicher hervorgehoben wird. Sünde ist in der Tat eine innergeschichtliche gesellschaftliche Wirklichkeit, die tief in das alltägliche Geschehen hineingreift. Es ist auch durchaus einseitig, wenn immer nur auf das einzelne Versagen des Menschen geschaut wird und die Folgen dieses Versagens in der

²² W. Kerber, Politische Theologie und die Botschaft Jesu, in: Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studie des ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Im Auftrag des Ausschusses herausgegeben von J. Baur u. a. (St 1973) 85–109; hier 88 f.

²³ Zum Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil. Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom – Deutsche Fassung, in: K. Lehmann (Hg.), Theologie der Befreiung 173–195; hier 178.

Gesellschaft lediglich als bedauerliche Folge zur Kenntnis genommen werden. Die Übertretung des Gebotes der konkreten Nächstenliebe und auch der anderen Gebote geht nicht spurlos an den Menschen vorüber, sie prägt vielmehr der Welt und der Gesellschaft ihre Spuren ein und wird in den asozialen Strukturen der Welt und der Gesellschaft greifbar. Es gibt in der Tat so etwas wie „institutionalisiertes Unrecht“, so daß innerweltlich verfehlte Sozialstrukturen nach einer Reform und Änderung rufen. Wir können heute einfach nicht mehr sagen, daß die sozialen Strukturen naturhaft vorgegeben und somit „gottgewollt“ sind. Wir wissen genau, daß die sozialen Bemühungen oder deren Unterlassung eine bestimmte Struktur bedingen²⁴.

Rückschauend können wir uns des Urteils nicht erwehren, daß die christlichen Konfessionen unter anderem auch der Etablierung bestimmter sozialer Verhältnisse gedient haben, und daß gerade deswegen der humanistische Atheismus entstanden ist und eine weltweite Verbreitung gefunden hat. Wenn wir die untrennbare Verbindung zwischen Gottes- und Nächstenliebe ernst nehmen, so ist es nicht möglich, in der Umkehr und Vergebung der Sünden nur eine Änderung der Gesinnung und eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu sehen, ohne daß dies konkrete Folgen für die Gesellschaft hätte.

Wird aber das eigentliche Wesen der Sünde nahezu ausschließlich in den sündhaften Strukturen gesehen, und Umkehr und Vergebung als Veränderung der sozialen Verhältnisse verstanden, so wird eine wesentliche Dimension der Sünde nach dem Zeugnis der Hl. Schrift und der christlichen Tradition übersehen. Das entscheidende Element der Sünde ist die freie personale Entscheidung gegen eine sittliche Norm, als deren Urheber und Garant Gott gesehen wird. Freilich drückt sich diese Übertretung des göttlichen Gebotes in vielen Fällen in den Verhältnissen der Gesellschaft aus. „Güte und Bosheit in der menschlichen Existenz können nicht objektiv und nicht ausschließlich aus dem Faktum des Klassenkampfes erklärt werden. Die Sünde kann nicht ganz auf das personale und strukturelle Faktum der Unterdrückung der einen Klasse durch die andere zurückgeführt werden. Aus der Verabsolutierung dieses Faktums müßte ein beschränktes und verarmtes Bild der menschlichen Existenz entstehen“²⁵. Der Mensch ist auf eine vielseitige Versöhnung angewiesen: Mit sich selbst, mit dem Nächsten und vor allem mit Gott. Die notwendige Versöhnung kann sich folglich auch nicht nur aus der Überwindung der gesellschaftlichen Klassenunterschiede ergeben, so eng auch die Forderung nach einer Neugestaltung der Gesellschaft mit dieser Versöhnung zusammenhängt.

2. Die Stellung Jesu zu gesellschaftlichen und politischen Fragen seiner Zeit

Wohl die bedenklichste Seite der Theologie der Befreiung besteht darin, daß aus der Botschaft und dem Verhalten Jesu direkt Folgerungen für die gesellschaftliche Umwälzung als Forderung des christlichen Glaubens gezogen werden. Die andere Frage, ob bestimmte Forderungen der Theologie der Befreiung eine legitime Schlußfolgerung aus dem Heilsangebot des NTs sein können, steht hier zunächst nicht zur Debatte. Es geht in diesem Zusammenhang lediglich um die Frage, ob man in Jesus einen Sozialreformer, einen politischen Kämpfer oder gar einen Zeloten sehen kann. Selbst wenn er all dies gewesen wäre, so hätte sein Verhalten für unsere Zeit noch nicht ohne weiteres eine konkrete Bedeutung, weil ja unsere politischen und sozialen Verhältnisse von den entsprechenden Verhältnissen der damaligen Zeit erheblich verschieden sind.

Wie bereits aus der kurzen Darlegung des grundsätzlichen Verständnisses der Bot-

²⁴ A. a. O. 186–187.

²⁵ O. Gonzalez de Cardedal, Befreiungstheologie in einer Zeit kirchlichen Umbruchs. Darstellung und Wertung, in: K. Lehmann (Hg.), Theologie der Befreiung 80–153; hier 133.

schaft Jesu vom Gottesreich sichtbar wurde, ist es nicht möglich, in Jesus einen Sozialreformer in unserem heutigen Verständnis zu sehen. Mag auch der Satz von W. Kerber²⁶, das Evangelium sei für eigentlich sozialetische Fragen, also Fragen der sozialen und politischen Ordnung in heutiger Sicht „farbenblind“ gewesen, zunächst geradezu aufreizend wirken, so bedarf diese Aussage dennoch einer sorgsamten Erwägung. „Die Schrift scheint die politischen und sozialen Verhältnisse eher als gegeben oder von der Sünde verderbt anzunehmen, als sie als Objekt politischer Tätigkeit kritisch in Frage zu stellen . . . Es finden sich nämlich, besonders wenn man das Alte Testament gegenüberstellt, überhaupt erstaunlich wenig Stellen im Neuen Testament, die sich thematisch mit der politischen und sozialen Ordnung befassen“²⁷. Man soll eben dem Kaiser geben, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist (Mt 22, 21 par) und sich gegen die gottgesetzte Ordnung nicht auflehnen (vgl. Röm 13, 1–6).

Diese und andere Stellen haben sich in der Tat im Laufe der Geschichte immer wieder im Sinne der Etablierung und Ideologisierung der bestehenden Verhältnisse und Gesellschaftsordnungen angeboten. Wer die Botschaft Jesu allzu leicht im Sinn der Forderung nach sozialen Revolutionen in Anspruch nehmen will, muß sich zumindest fragen lassen, ob die Kirchen des NTs die Botschaft Jesu von Anfang an mißverstanden haben, wenn sie sich nicht gegen die bestehenden Verhältnisse gewandt, die Sklaverei nicht abgeschafft und die Stellung der Frau in der Gesellschaft von damals nicht oder jedenfalls nicht grundlegend geändert haben²⁸.

Es bleibt zudem zu beachten, daß der Gedanke einer christlichen Soziallehre der neuesten Zeit angehört und gerade die katholische Soziallehre ausdrücklich naturrechtlich und nicht unmittelbar theologisch argumentiert.

Zur Zeit Jesu gab es ohne Frage soziale Ungerechtigkeit, die nach Reform, ja Revolution gerufen hat. Jesus wird zweifellos gerade im Lukasevangelium als Freund der Armen, der Entrechteten und der unteren Schichten des Volkes geschildert. Im Sinn der Propheten weiß er sich gesandt, „den Armen die frohe Botschaft zu verkünden“ (Lk 4, 18 par). In der Darstellung des Weltgerichtes (Mt 25, 31–46) identifiziert er sich ausdrücklich mit den Armen, Kranken, Fremden und Unterdrückten: „Alles, was ihr einem von diesen Geringsten getan habt, habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40). Trotzdem ist es aus heutiger Sicht erstaunlich, daß Jesus aus all diesen Forderungen keine sozial-ethischen Konsequenzen gezogen hat. Seine Forderungen betreffen offenbar nicht unmittelbar eine Veränderung der sozialen Strukturen²⁹.

Sosehr die Worte über arm und reich ohne Bezug auf die irdischen Güter ihren eigentlichen Sinn verlieren, so muß doch gefragt werden, wie Jesus arm und reich als Voraussetzung für den Eintritt in das Gottesreich verstanden hat. Es geht Jesus wohl nicht so sehr um die Überwindung der Armut als vielmehr um die Beseitigung der Gefahren, die mit dem Reichtum verbunden sind. Darum werden die Armen als Anwärter für den Eintritt in das Gottesreich selig gepriesen. Wenn Jesus sagt, daß wir nicht Gott und dem Geld zugleich dienen können (vgl. Mt 6, 24), so bleibt zu beachten, daß die Begründung für diesen Satz nicht sozialetisch-pragmatisch, sondern theozentrisch ist³⁰.

Die Stellung Jesu zu den verschiedenen sozialen Klassen seiner Zeit ist wesentlich differenzierter, als dies unter dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung erscheinen mag. Jesus setzt sich nicht nur für die Armen ein, er nimmt auch während seines

²⁶ Die politische Theologie und die Botschaft Jesu 92.

²⁷ A. a. O.

²⁸ Vgl. 1 Kor 7, 21–24; Philemonbrief; Kol 3, 22 – 4, 1; 1 Kor 11, 2–16; 14, 33–36.

²⁹ Kerber, A. a. O. 94.

³⁰ M. Hengel, War Jesus Revolutionär?, in: Wer war Jesu von Nazareth? Die Erforschung einer historischen Gestalt (Hg. von G. Strube, Mn 1972) 241–259; hier 254.

öffentlichen Wirkens unbefangen die Unterstützung der Frauen an, die ihm mit ihrem Vermögen dienen (vgl. Lk 8, 3). Er ist auch mit den sicher nicht armen Geschwistern Lazarus, Maria und Marta befreundet.

Wenn Gutiérrez darauf hinweist, daß Jesus während seines ganzen öffentlichen Lebens den Machtgruppen des jüdischen Volkes die Stirne geboten hat, so darf wohl auch nicht übersehen werden, daß Jesus zwar die Haltung dieser Gruppen nicht gebilligt, die Vertreter dieser Gruppen aber auch nicht vom Reiche Gottes ausgeschlossen hat. Den Anstoß der Schriftgelehrten und Pharisäer erregt es ja gerade, daß sich Jesus mit den Zöllnern, die sich als Ausbeuter des Volkes eine privilegierte soziale und wirtschaftliche Stellung verschafft haben, einladen und bewirten läßt, ja sogar einen von ihnen in den engeren Kreis der Jünger aufnimmt, anstatt sie zur kompromißlosen Änderung der sozialen Strukturen aufzufordern. „Hilfe für wirtschaftlich Notleidende war ebenso wenig Mittelpunkt oder Ziel seines Wirkens wie die Krankenheilungen, die zeichenhaft das Herannahen des Gottesreiches deutlich machen, nicht aber eine Gesundheitsfürsorge ins Leben rufen sollten“³¹.

Insgesamt läßt sich sagen, daß eine Änderung der bestehenden sozialen Verhältnisse weder im Horizont der Botschaft Jesu noch im Mittelpunkt der Predigt der Kirchen des NTs stand. „Die Christen sollten innerhalb des gegebenen sozialen Rahmens die ihnen zufallenden Pflichten im Geiste der Liebe erfüllen und dadurch vom Kommen des Gottesreiches Zeugnis ablegen. Demgegenüber ist die soziale Stellung, die einer einnimmt, belanglos. Es kommt nicht darauf an, ob einer Jude oder Heide, Knecht oder Freier, Mann oder Frau ist. Wer Christus angehört, ist Erbe gemäß der Verheißung (Gal 3, 28 f)“³².

Noch viel weniger kann Jesus mit politischen Revolutionsbewegungen seiner Zeit identifiziert oder in Beziehung gesetzt werden. Mit den Zeloten der jüdischen Freiheitsbewegung stimmt Jesus darin überein, daß er den unmittelbar bevorstehenden Anbruch des Gottesreiches verkündete. Bezüglich des Inhaltes des Gottesreiches hingegen unterscheidet er sich grundsätzlich von ihnen. Mit dem heiligen messianischen Krieg der Zeloten hat Jesus nichts zu tun³³. Weil das Kommen des Gottesreiches als Tat Gottes verstanden wird, fehlt in der Botschaft Jesu der Gedanke des aktiven Zusammenwirkens zwischen Gott und Mensch bei der Herbeiführung des Gottesreiches, wie er vom Zelotismus ganz selbstverständlich vertreten wurde. Die sogenannten Wachstumsgleichnisse verlangen die Geduld in der Erwartung des Gottesreiches. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26–29) will ja gerade aussagen, daß das Reich nicht durch menschliches Zutun, sondern aufgrund der in ihm selbst liegenden Kraft wächst.

Wie bereits ausgeführt wurde, fordert das Kommen des Gottesreiches als reine Gabe Gottes im Menschen verschiedene Voraussetzungen innerer, religiöser und sittlicher Art, wie etwa radikale Umkehr, Nachfolge und Erfüllung des Gesetzes Gottes, das Jesus aus Vollmacht auslegt. Diese Umkehrforderung richtet sich an den einzelnen, d. h. Jesus fordert die „Veränderung“ des bösen Herzens, nicht etwa der sozialen Strukturen seiner Zeit.

Im Gegensatz zu den Zeloten bietet Jesus kein politisch-soziales Programm an. Jesus ist eben nicht wegen eines politischen Programms, etwa gar als zelotischer Bandenchef, hingerichtet worden, mögen auch die jüdischen Behörden aus verschiedenen Gründen vor dem römischen Statthalter politische Gründe vorgebracht haben, wie der *titulus crucis* zu erkennen gibt. Nach dem entscheidenden Prozeß vor dem jüdischen Synedrium ist Jesus wegen seiner Lehre, konkret wegen seiner Stellung zum Gesetz des Mose als Gesetzesverächter, als Pseudolehrer, als Pseudoprophet und Volksverführer verurteilt

³¹ Kerber, a. a. O. 96.

³² A. a. O. 97.

³³ Hengel, a. a. O. 253.

worden³⁴. Wie wenig Jesus in die Reihe von politischen Revolutionären eingereiht werden kann, sieht man nicht zuletzt daran, daß der Gewaltverzicht zum Kernstück seiner Verkündigung gehört und die Feindesliebe den Höhepunkt seiner ethischen Forderungen bildet. „Diese Magna Charta der Agape ist, wenn man es so will, das eigentliche Revolutionäre an der Botschaft Jesu“³⁵. „Jesu Weg ist der der Gewaltlosigkeit, des persönlichen Appells, der sich primär an das Gewissen des einzelnen richtet, der Weg der geduldigen Überzeugung und konkreten Lebenshilfe“³⁶.

3. Die sozialen Implikationen der Botschaft Jesu

Wenn die eben kurz zusammengefaßte Interpretation der Botschaft Jesu und des gesamten NTs in dem Sinn, daß sich daraus keine konkreten Normen des sozial-ethischen und politischen Verhaltens ableiten lassen, richtig ist, so soll dies als eine ausgesprochen positive Feststellung verstanden werden. Da unsere gesellschaftliche und politische Situation von der entsprechenden Lage zur Zeit Jesu in einem hohen Maße verschieden ist, hätten ins einzelne gehende Anweisungen des NTs für uns so viel wie keine Bedeutung; ja im Gegenteil, sie wären ein schwerer Ballast, weil wir eben wie bei anderen Fragen – etwa im Verständnis der kirchlichen Strukturen oder speziell des kirchlichen Amtes – vor der schwierigen Frage der Unterscheidung zwischen den überzeitlich-gültigen Aussagen und den zeitgebundenen historischen Vorstellungen stünden. Daß die Brisanz dieser Verquickung bei sozial-ethischen und politischen Fragen erheblich größer ist als bei innerkirchlichen Angelegenheiten, bedarf keines näheren Beweises. Viel bedeutsamer hingegen ist es, wenn die Botschaft Jesu und das Heilsangebot des gesamten NTs Implikationen enthält, die auf der jeweils verschiedenen sozialen und politischen Ebene, in der jeweils verschiedenen geschichtlichen Situation, fruchtbar gemacht werden können.

Mag man daher auch den einzelnen Darlegungen der Theologie der Befreiung und vor allem der Einzelargumentation aus der Hl. Schrift skeptisch gegenüberstehen, so müssen die Grundanliegen dieser Theologie in ihren einzelnen Vertretern noch nicht falsch sein. In diesem Sinn ist das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe, die Parteinahme Jesu für die Armen und Schwachen, der Maßstab für das Urteil im Endgericht, die Verbindung zwischen Glaube und Liebe, das königliche Gesetz der Liebe (Jak 2) und vieles andere im NT von hoher gesellschaftlicher und politischer Relevanz. Die Geschichte zeigt uns, daß die zunächst religiös und gesinnungsethisch verstandene Umkehr des NTs im Zuge der Wirkungsgeschichte des Evangeliums zu sozialen und politischen Veränderungen beigetragen hat, wie etwa zur Abschaffung der Sklaverei in der antiken Form³⁷.

Dabei darf freilich um der historischen Redlichkeit willen nicht verschwiegen werden, daß gerade die christliche Theologie in hohem Maße auch zur Erhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnungen beigetragen hat, weil man sich bis ins 18. Jh. keine andere Gesellschaftsordnung vorstellen konnte als die nach Ständen geordnete, so daß jede gewaltsame Änderung der bestehenden Ordnung als Angriff auf Gott angesehen werden mußte. Die Geschichte belehrt uns zudem, daß nicht wenige Neuaufbrüche sich erst nach der Trennung von Philosophie und Theologie, der Entstehung eines selbständigen Staates, der Ausbildung des Naturrechts und der vielfältigen Neuansätze im Zuge der Aufklärung durchgesetzt haben.

Sosehr also die Botschaft Jesu und das gesamte NT durchaus Triebkräfte und Motivationen gesellschaftlicher und politischer Art enthalten, die in der gegebenen Stunde realisiert werden müssen, so bleibt doch zu beachten, daß die konkreten Inhalte für

³⁴ Vgl. zu dieser Frage E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Fr 31975) 277 ff.

³⁵ Hengel, a. a. O. 255.

³⁶ A. a. O. 256.

³⁷ Kerber, a. a. O. 102.

die Verwirklichung dieser biblischen Anstöße nicht aus der Offenbarung selbst abgelesen werden können, sondern aus anderen Wissenschaften zu entnehmen sind. Die Ableitung konkreter politischer und sozialer Grundsätze allein aus theologischen Prinzipien ist nicht möglich. „Der Theologe ist also mit den Erkenntnismitteln seiner Wissenschaft inkompetent, um tiefgreifende sozialwissenschaftliche Kontroversen, z. B. über die Entwicklungsgesetzmäßigkeiten, zu beurteilen . . . Die Übernahme soziologischer Theorien muß immer von der Vorläufigkeit des Gewißheitsgrades Zeugnis ablegen. Jedenfalls haben theologische Konklusionen, die soziologische Analysen implizieren, keine größere Gültigkeit als die soziologischen Hypothesen selbst“³⁸.

So liefert die Hl. Schrift und vor allem das NT der Theologie „durchaus auswertbare Verstehensmodelle, wenn auch keine konkreten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Programme; darüber hinaus wohl aber (explizit und implizit) starke Impulse zu gesellschaftlichem und kritischem Einsatz“³⁹. Der Theologe ist damit außerstande, mit seinen Mitteln allein tiefgreifende sozialwissenschaftliche Kontroversen zu entscheiden. Wenn diese Grundsätze eine allseitige Beachtung finden, können die verschiedenen Formen einer Theologie der Befreiung von dem Verdacht der marxistischen Ideologie befreit werden und einen wertvollen Beitrag für die katholische Theologie leisten.

³⁸ Lehmann, *Methodisch-hermeneutische Probleme der „Theologie der Befreiung“*, in: K. Lehmann (Hg.), *Theologie der Befreiung* 32.

³⁹ Schürmann, a. a. O. 71.

WILHELM ZAUNER

Der eine Glaube und die vielen Theologien

1. Theologischer Pluralismus und Glaubensunsicherheit

Viele Mitglieder der Kirche fühlen sich heute in ihrem Glauben verunsichert. Verschiedene Umfragen aus den letzten Jahren haben ergeben, daß dieses Problem sehr ernst genommen werden muß¹. Es beschäftigt nicht nur viele theologisch mehr oder minder Ungebildete, sondern es quält auch viele Seelsorger und Theologen. Die Verunsicherung im Glauben hat sicher mehrere Ursachen. Eine davon ist wohl die unreflektierte Voraussetzung, daß der eine Glaube auch nur eine einzige Theologie zulasse und nur in dieser einzigen Theologie legitim zum Ausdruck gebracht werden könne. Man hat früher oft von *der* katholischen Theologie gesprochen und damit doch nur eine bestimmte Schultheologie gemeint — meist die, die man selbst gelernt hatte. Mancher begegnete ein Leben lang keiner anderen Theologie. Heute wird durch das Angebot an Literatur und Bildungsvorgängen, durch die Medien wie durch den Tourismus der einzelne auch anderen Theologien gegenübergestellt und damit seine eigene Auffassung relativiert und zur Stellungnahme herausgefordert. Jeder begegnet heute innerhalb seiner Kirche einer Vielfalt von Theologien und findet sich dann oft nicht mehr zurecht.

Einer der vielen Gründe für die Amtsniederlegung von Priestern in den letzten Jahren darf auch in den theologischen Umbrüchen unserer Zeit vermutet werden. Vor

¹ Vgl. den Bericht des Instituts für Kirchliche Sozialforschung (IKS) „Religion und Kirche in Oberösterreich“, Wien 1970, I, 102. 48 Prozent der Befragten haben erklärt: „Durch die vielen Änderungen in der Kirche wird man im Glauben unsicher“.