

Anfragen an die Theologie der Befreiung auf dem Hintergrund der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“

Franz Kamphaus, Limburg*

Vorbemerkung

Mancher denkt (ich kann's ihm nicht verdenken): „Was ist nur in der Kirche los. Die pastoralen und sozialen Probleme werden immer größer, und Lehramt und Theologen verwickeln sich in innertheologische Auseinandersetzungen. Die Welt brennt, und die Kirche scheint nichts Wichtigeres zu tun zu haben, als sich um die Reinheit der Lehre zu sorgen.“

Was „bringt“ die Theologie? Können wir uns diesen „Luxus“ überhaupt erlauben? Lenkt uns die Theologie nicht von der Sache ab?

Ich möchte gegenüber solchen Fragen zwei Gesichtspunkte zu bedenken geben:

– Die Instruktion sagt, „daß die tiefgreifenden ideologischen Abweichungen“, gegen die sie sich wendet, „unabdingbar dazu führen, die Sache der Armen zu verraten“ (4).

– Die Pastoral der Befreiung hat zur Theologie der Befreiung geführt. Wer diesen spezifischen theologischen Anspruch unterschlägt, wird weder dem Ernst der Sache noch dem Selbstverständnis der lateinamerikanischen Kirche und ihrer Theologen gerecht. Für sie bedarf eine wirksame Option für die Armen auch der theologischen Begründung.

Dem christlichen Glauben geht es um die Liebe; aber nicht auf Kosten der Wahrheit! Man kann sich nicht unter Berufung auf das Zeugnis einer bestimmten pastoralen Praxis und Bewegung dem Wahrheitsanspruch theologischer Reflexion entziehen. Und auch das sei nachdrücklich betont: Wenn bestimmte theologische Ansätze kritisiert werden, ist damit nicht zugleich die Bewegung kritisiert (das unterstreicht die Instruktion an verschiedenen Stellen; vgl. 3f.).

Wer sich auf die anstehenden theologischen Fragen einläßt, wird sehr bald merken, daß es dabei nicht um Randprobleme geht, sondern um Grundfragen des Glaubens und des christlichen Lebens, um Grundfragen der Vermittlung des Glaubens (Hermeneutik). Sie betreffen nicht nur die Kirche in Lateinamerika, sondern auch uns in Europa. Es ist dringend notwendig, daß wir

* Referat des Vorsitzenden der deutschen Kommission *Justitia et Pax*, Bischof Dr. Franz Kamphaus, vor dem Deutschen Katholischen Missionsrat am 21. 6. 1985

die Theologie der Befreiung nicht länger als ein rein lateinamerikanisches Problem ansehen, sondern darin Fragen erkennen, die den Glauben und das christliche Leben überhaupt betreffen und uns in Europa nicht weniger angehen. Es ist darum zu hoffen, daß über die Befreiungstheologie der dringend notwendige theologische Dialog zwischen den Kontinenten intensiviert wird.

1. Wie nach Gott fragen?

Es gibt unterschiedliche Weisen, nach Gott und der Wirklichkeit überhaupt zu fragen. Dabei prägt die Frage wesentlich die Antwort. Zwei Frage- und Antwortweisen vor allem sind zu unterscheiden und stehen nicht selten in Spannung zueinander: Wer/Was? Wie/Wo? Erstere ist die Wesensfrage, letztere die phänomenologisch-geschichtliche Frage.

Wichtig ist, die Frageweisen in ihren jeweiligen Vorzügen und Grenzen einander zuzuordnen und sie nicht gegeneinander auszuspielen (statisch-dynamisch; ungeschichtlich-geschichtlich).

Nehmen wir ein ganz einfaches Beispiel: „Was ist eine Katze?“ Wenn ich so frage, interessiert mich nicht, ob sie jung oder alt, zutraulich oder böse ist. Ich sehe von allem ab, was sie in Haus und Hof anstellen mag. Ich frage ausschließlich nach dem, was sie von ihrem „Wesen“ her ist. Darum bekomme ich auf eine solche Frage beispielsweise als Antwort: „Die Katze ist ein Säugetier“. Diese Antwort gilt unabhängig davon, ob die Katze nun auf Jagd ist oder im Körbchen liegt.

Ich kann ganz anders fragen: „Wo und wie zeigt sich das Wesen einer Katze?“ Da frage ich nicht nach ihrem gleichbleibenden Wesen, sondern nach Orten und Situationen, in denen sie sich als Katze zeigt. Wo springt in die Augen, was sie ist? Die Antwort könnte lauten: „Wo ihr eine Maus über den Weg läuft.“ – Eine ganz andere Antwort als die auf die Wer/Was-Frage. Nicht minder wahr, aber in einem anderen Frage-und-Antwort-Spiel.

Ebenso kann ich fragen: „Was ist der Mensch?“ Dann frage ich nach seinem Wesen und bekomme vielleicht die berühmte Antwort: „Der Mensch ist ein geistbegabtes Sinnenwesen (animal rationale).“ Ich kann nun aber auch fragen: „Wo zeigt sich der Mensch in seinem Menschsein?“ Die Antwort kann lauten: „Wo einer weint oder lacht, oder wenn einer zum anderen sagt: Ich verlasse mich auf dich.“ Wer nach dem Wo fragt, sucht Situationen und konkrete Geschichten auf.

Damit besitzen wir einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Glaubensaussagen.

Frage: Wer/Was ist Jesus Christus?

Antwort: Wahrer Gott und wahrer Mensch; Gottes Sohn; eine Person in zwei Naturen.

Frage: Wo zeigt sich die Einmaligkeit Jesu?

Antwort: In dem, was er gesagt und getan hat, worauf es ihm ankam. In seiner Zuwendung zu den Armen. In seiner Passion. In seiner Auferstehung.

Frage: Wer/Was ist Gott?

Antwort: Gott ist die Wirklichkeit, über die hinaus keine größere gedacht werden kann. *Summum bonum, actus purus, ens a se*. Gott ist allwissend, allmächtig...

Frage: Wo zeigt sich Gott?

Antwort: In seiner Geschichte mit den Menschen; in der Geschichte Israels, in der Geschichte Jesu Christi, in der Geschichte der Glaubenden. „Wo die Güte und die Liebe, da ist Gott.“

Beide Frage- und Antwortweisen haben ihre Wahrheit und ihr Recht. Wird die eine gegen die andere ausgespielt und fehlt es an der Kunst oder an der Geduld des Übersetzens, dann gibt es Mißverständnisse und Verwirrung. Wenn wir denen, die nach dem Wo fragen, eine Was-Antwort geben, werden sie sich nicht verstanden fühlen. Umgekehrt werden andere, die die Was-Frage bevorzugen oder vom Katechismus her vor allem mit Was-Antworten vertraut sind, auf Wo-Antworten eher irritiert oder ablehnend reagieren.

2. Glaube und Leben

Zur Frage der Hermeneutik

Wie gelingt die Vermittlung von Glaube und Leben? Wo setzen wir an: bei der Glaubenslehre (wer/was?), oder bei konkreten Lebensvollzügen (wo/wie?), „stofforientiert“? „problemorientiert“? (vgl. die inzwischen weitgehend ausgestandene Diskussion in der Religionspädagogik). Offenkundig gibt es hier wichtige Unterschiede.

2.1 Von der Orthodoxie zur Orthopraxie?

Die Instruktion wirft den Befreiungstheologen, die sie im Auge hat, vor, daß sie „die *Orthodoxie* als die rechte Glaubensregel durch die Idee der *Orthopraxie*“ ersetzen und „zum obersten Kriterium der theologischen Wahrheit“ erheben (22).

Ansatz bei der Praxis

Der Theologie der Befreiung geht es in der Tat um die Vermittlung von historischer Praxis und Theologie. Gustavo Gutierrez charakterisiert die Theologie der Befreiung als eine kritische Reflexion, die im Lichte des Glaubens bei der „historischen Praxis“ ansetzt. (Wo zeigt sich, wer Gott ist?) Er sagt, dies sei *eine* Funktion der Theologie. Andere Aufgaben (Theologie in der Form des rationalen Wissens: Wer ist Gott?) werden als unverzichtbar vorausgesetzt, müssen sich aber der Herausforderung der historischen Praxis stellen.

Die führenden Befreiungstheologen wollen die traditionellen Glaubensaussagen (deren universal-kirchlichen Sinn sie teilen) mit der gesellschaftlichen Situation Lateinamerikas vermitteln. Das hat Konsequenzen:

– Menschliche Gesellschaft und Gottes Heil werden in eine „realsymbolische Beziehung“ gebracht. In den ungerechten Strukturen manifestiert sich Sünde; die Befreiung daraus ist ein Realsymbol der Erlösung.

– Dabei vollzieht sich eine „Verleiblichung“ theologischer Begriffe. Der Glaube bekommt Hand und Fuß. Die irdische Materialität und die konkreten gesellschaftlichen Realitäten werden zum Vorzeichen vor der Klammer der theologischen Aussagen. Heil, Gnade, Sünde, Menschwerdung, Kreuz/Auferstehung, Umkehr, Nachfolge, Kirche werden mit der realgeschichtlichen Situation der Armen zusammengedacht. Die Bindung an die Leiblichkeit und Gesellschaftlichkeit befreit die theologischen Aussagen von einer Spiritualisierung, die sie entweder ins konfliktenthobene Jenseits der Geschichte oder in den von gesellschaftlichen Konflikten weithin abgetrennten Freiraum der privaten Innerlichkeit entrückt, der niemandem weh tut.

Es ist klar: Die Wo/Wie-Frage steht hier dominierend im Vordergrund. Die Befreiungstheologen setzen geschichtlich-phänomenologisch an. Sie gehen damit zugleich ein Problem an, vor das wir hier bei uns nicht weniger gestellt sind als in Lateinamerika.

Ansatz bei der Glaubenslehre

Wir kennen alle die Trennung von ‚Darlegung des Glaubensinhaltes‘ und ‚Nutzanwendung‘ („fürs Leben“). Was geschieht da in der Regel? Der Glaubensinhalt wird mehr oder weniger einleuchtend dargelegt (im Sinne der Wer/Was-Frage), und dann werden Beispiele aus dem Leben herangeholt, um Glaubensaussagen zu garnieren. Die Wo/Wie-Frage dient zur Illustration. Das Leben der Menschen wird zum Anschauungsmaterial. Es wird seiner Eigenbedeutung beraubt, als geschehe es nur, um eine in sich abgeschlossene Glaubensaussage interessant zu machen. Hier offenbart sich eine gefährliche Verkehrung: Menschen mit ihren Fragen sind schließlich nicht mehr Adressaten der Verkündigung, sondern deren Requisiten. Das wird dann besonders fragwürdig, wenn fremde Not herhalten muß, um einen Glaubensinhalt zu exemplifizieren. Eine solche Verkündigung geht im Grunde an Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen vorbei.

Zuordnung von Glaubensaussage und Lebensvollzug

Es geht darum, Erfahrungen nicht als Anschauungsmaterial hier und da in Verkündigung und Theologie einzuführen, sondern sie als Ort von Verkündigung und Theologie zu begreifen. Das versucht der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“. Das Spezifikum dieses Textes ist es, daß er nicht zunächst auf dem Hintergrund der Wer/Was-Frage das Glaubensbekenntnis auslegt, um es dann aufs Leben anzuwenden (und auch nicht umgekehrt die Situation breit

schildert, um dann im Nachtrag verschämt zu fragen: Was sagt denn der Glaube wohl dazu?), das Spezifikum dieses Textes ist der Versuch, so vom Glauben zu sprechen, daß nicht erst später und nicht nur nebenher, sondern zugleich und zentral vom Menschen und seiner Welt die Rede ist.

Die Instruktion verkennt nicht, daß „die Erfahrung derer, die direkt in der Evangelisierung und der Förderung der Armen und Unterdrückten arbeiten, für die Lehr- und Pastoralreflexion der Kirche notwendig“ ist. „In diesem Sinne kann man sagen, daß gewisse Aspekte der Wahrheit von der Praxis her bewußt werden, wenn man darunter die pastorale und soziale Praxis versteht, die sich am Evangelium ausrichtet“ (27). „Die Sorge um die Reinheit der Lehre geht nicht ohne die Bemühung, durch ein integrales theologales Leben die Antwort eines wirksamen Zeugnisses des Dienstes am Nächsten, besonders aber am Armen und Unterdrückten zu geben“ (28). – Aber es ist nicht zu verkennen, daß die Instruktion von der klassischen Verstehenshermeneutik (Ansatz bei der Glaubenslehre) herkommt, bei der die Praxis erst im nachhinein relevant wird.

In der Befreiungstheologie scheint ein Grunddilemma unseres gängigen Glaubensverständnisses und der Theologie (das von einer Fixierung auf die Wer/Was-Frage herrührt) gelöst: die Vermittlung von Glauben und Leben. Die Wahrheit erschließt sich weniger im Verstehen als vielmehr im Handeln. Sie ist konkret (Betonung der Orthopraxie). Doch hat auch dieser Ansatz deutlich erkennbare Schwächen. Es werden nicht nur alte Probleme anscheinend gelöst, sondern auch neue aufgeworfen. Darauf will die Instruktion hinweisen. Wird die Praxis *das* Wahrheitskriterium, dann werden die Glaubenswahrheiten relativiert und schließlich entleert (wahr ist, was sich „bewährt“).

Die Nähe zum Konkreten kann in die Irre führen, wenn sie nicht von einer schöpferischen Distanz zum Konkreten gepaart ist (Distanz – Nähe).

2.2 Monistische Tendenzen

In dem Bemühen, dualistischen Tendenzen in der herkömmlichen Theologie zu begegnen, entgehen manche Befreiungstheologen nicht immer der Gefahr monistischer Tendenzen. Ich möchte das an drei Punkten aufzeigen:

Geschichte:

Sie ist in der Befreiungstheologie ein Zentralbegriff. Das kann, gerade im Zusammenhang mit Anleihen beim Marxismus überzogen werden. „Man sagt, Gott sei Geschichte geworden. Man fügt hinzu, es gebe nur eine Geschichte, in der nicht mehr zwischen Heils- und Profangeschichte unterschieden werden darf. Die Unterscheidung aufrechterhalten hieße, in einen ‚Dualismus‘ zu fallen. Dergleichen Aussagen zeugen von einem historizistischen Immanentismus. Dadurch ist man bestrebt, das Reich Gottes und sein Werden mit der menschlichen Befreiungsbewegung zu identifizieren und aus der Ge-

schichte das Subjekt ihrer eigenen Entwicklung als Prozeß der Selbsterlösung des Menschen durch den Klassenkampf zu machen... In dieser Richtung gehen manche so weit, Gott selbst mit der Geschichte zu identifizieren und den Glauben als ‚Treue zur Geschichte‘ zu definieren...“ (19).

Wohl und Heil

Die Probleme in dieser Sache liegen deutlich auf der Hand: Das „Wohl“ des Menschen ist für sein „Heil“ nicht bedeutungslos. Wer beides auseinanderreißt, wird im Spiritualismus oder Materialismus enden. Heil und Wohl sind miteinander verbunden.

Das sagt aber nicht, sie seien identisch. Das Heil erschöpft sich nicht in sozialem Fortschritt und Verbesserung der Lebensqualität; es ist mehr als eine Sozialvision. Die Befreiung aus totalitären Unrechtssystemen allein schafft noch nicht die Freiheit der Erlösung (vgl. Paulus: Freiheit von Gesetz, Sünde, Tod). Die endzeitliche Vollendung bestätigt nicht etwa nur eine bestimmte geschichtliche Entwicklung; Gott bricht die Geschichte ab und schafft den neuen Himmel und die neue Erde. Diese eschatologische Wahrheit des Glaubens ist durch keine menschliche Tat zu ersetzen.

In unserer neuzeitlichen Theologie sind wir in Gefahr, Heil und Wohl dualistisch auseinanderzureißen. Die Befreiungstheologen sind in Gefahr, ins andere Extrem zu fallen. In Sorge vor einer dualistischen Aufspaltung des einen Erlösungsglaubens in Diesseits und Jenseits (mit den hinlänglich bekannten Vertröstungen) erliegen manche – angesichts der Not und des Elends so vieler Menschen – nur zu leicht der Versuchung, Heil und Wohl monistisch in eins zu setzen und notwendige Unterscheidungen faktisch nicht zu beachten. Dabei kämen solche Unterscheidungen einer wirklich erlösenden und befreienden Praxis nur zugute.

Glaube und Politik

Der Glaube hat es mit der Politik zu tun. „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen“ (Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“). Die Verkündigung des Evangeliums ist politisch folgenreich, ohne daß sie selbst Politik wäre oder Politikersatz werden dürfte. Die Instruktion betont, daß der Fehler nicht darin bestehe, „daß man für eine politische Dimension der biblischen Berichte aufmerksam ist, sondern darin, daß aus ihr die wichtigste und ausschließliche Dimension gemacht wird“ (22). Sie spricht von einer „Sakralisierung des Politischen“ (28). Gerät die Politik ins Zentrum des Glaubens, dann endet die Kirche in einem politischen Messianismus, der für Politik und Glaube gleichermaßen verheerende Folgen hat.

Politische Ordnungen schaffen nicht das Heil der Welt, sie sind mehr oder weniger „Not-Ordnungen“ in einer von Sünde gezeichneten Welt. Diese Einsicht befreit die Christen von der Illusion, die Vernichtung des Bösen liege im

Rahmen ihrer Möglichkeit; sie läßt sie zugleich realistisch an möglichst gerechten politischen Verhältnissen mitarbeiten. Sie verhindert, daß das politisch-soziale Engagement ein irreleitendes Ziel anstrebt: die Schaffung paradiesischer Zustände, und dabei schließlich in der Hölle des Totalitarismus landet. Darum darf auch Gerechtigkeit nicht durch Liebe ersetzt werden. Eine klare Unterscheidung zwischen Politik und Glaube ist (darin haben wir Deutschen einige Erfahrung) für die Überzeugungskraft des Glaubens lebensnotwendig. Wer sie nicht wagt, gerät sehr schnell in einen verhängnisvollen politischen Messianismus. Glaube und Kirche werden ideologisch der Politik untergeordnet. Das Evangelium wird instrumentalisiert, in den Dienst ganz bestimmter Interessen gestellt.

Liegt der Pervertierung des Glaubens im politischen Messianismus wiederum eine letztlich monistische Tendenz zugrunde, so gilt es auch die andere Versuchung, die der dualistischen Aufspaltung in einen politisch folgenlosen, letztlich pietistischen Glauben und in eine vom Evangelium nicht berührte Politik im Blick zu haben, die ungewollt faktisch zu einer Option für die Reichen und Mächtigen führt.

2.3 *Das „Voraus“ Gottes*

Das entscheidende Problem des Glaubens besteht nach der Theologie der Befreiung nicht im Gegensatz Gottesglaube – intellektueller Atheismus (Wer/Was-Frage), sondern im Gegensatz Gottesglaube – Götzendienst (Wo/Wie-Frage). Verabsolutierung von Macht und Gewalt („Nationale Sicherheit“), Kult des Geldes und des Konsums, die Ideologien eines liberalen Kapitalismus und eines marxistischen Kollektivismus werden als Götzendienst angeprangert. In der Tradition prophetischer Rede bestehen die Befreiungstheologen darauf, daß der Name Gottes im Zusammenhang der realen Geschichte buchstabiert sein will. Das Bekenntnis zum wahren Gott des Lebens muß sich in den konkreten Situationen gegenüber den Götzen des Todes bewähren.

Wer sich für Gott entscheidet, widersetzt sich den teuflischen Götzen. Das Taufversprechen kennt ja nicht nur die Frage: „Glaubst du an Gott...?“, sondern auch die Frage: „Widersagst du dem Satan...?“. Man kann das eine nicht vom anderen trennen. Wir sind gefragt, wofür und wogegen wir sind. Den Namen Gottes im Zusammenhang der realen Geschichte buchstabieren! Wie sollen wir ihn seit der Menschwerdung Gottes anders buchstabieren, wie anders als durch Jesus Christus.

Freilich so, daß er nicht in Geschichte, in Politik, in unserem Handeln aufgeht. Das „unvermischt und ungetrennt“ des Konzils von Chalcedon, das ein Grundmodell jeglicher Glaubensreflexion darstellt und für die Unterscheidung und Zuordnung von Gott und Mensch grundlegend bleibt, ist die maßgebende Ortsangabe für theologische Reflexion und christliche Praxis. Nur so ist zu wahren, worauf die Instruktion nachdrücklich hinweist: „Die Transzendenz und die Ungeschuldetheit der Befreiung in Jesus Christus, der wahr-

rer Gott und wahrer Mensch ist; die Souveränität seiner Gnade, die wahre Natur der Heilmittel, besonders der Kirche und der Sakramente“ (27). Das Reich Gottes ist nicht unser Werk.

Der Glaube hängt am „Voraus“ Gottes. Gott ist allen menschlichen Plänen und Bemühungen voraus. Weil er uns „freit“, können wir frei werden und andere befreien. Wer das „Voraus“ Gottes vergißt (das Evangelium), gerät unter das Gesetz eines neuen Aktivismus und Moralismus. Er steigert sich schließlich in einen „Gotteskomplex“ hinein, so als könnte oder müßte der Mensch die Sache Gottes gleichsam erst herstellen. Vgl. den Zusammenhang von Gottesliebe und Nächstenliebe.

3. Marxismusrezeption

Ein kritisches Gespräch mit der Theologie der Befreiung muß sich mit dem Faktum auseinandersetzen, daß dort Elemente der marxistischen Gesellschaftslehre positiv aufgenommen und bisweilen gar als normativ behauptet werden. Daraus ergibt sich zunächst ein grundsätzliches Problem:

3.1 Inhalte und Methode

Bei der Rezeption einer bestimmten Philosophie oder Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie stellt sich die Frage, ob und wie Methode und Inhalt der jeweiligen Lehre unterschieden oder gar getrennt werden können. Konkret: Kann man Elemente der marxistischen Gesellschaftstheorie übernehmen, ohne seine theologische Identität aufzugeben? Sind Methoden neutral? Hier scheint die Befreiungstheologie nicht selten zu unbedacht vorzugehen. Der Zusammenhang zwischen Inhalt und Form einer Aussage wird zu äußerlich, zu oberflächlich gesehen, so als betreffe es den Inhalt im Grunde nicht, mit welcher Methode man ihn angehe. Dazu sagt die Instruktion: „Man glaubt, nur das aufzugreifen, was sich als Analyse darbietet, und wird dabei verleitet, gleichzeitig die Ideologie anzunehmen.“ Sie betont, daß „gewisse Sprachformeln keineswegs neutral“ sind, sie „bewahren jene Bedeutung, die sie in der ursprünglichen marxistischen Doktrin erhalten haben“ (15). Vgl. das Methodenproblem in der Exegese.

Es ist notwendig, genau hinzusehen, was man sich mit der Verwendung marxistischer Vorstellungen und Begriffe einhandelt. Nach marxistischer Doktrin ist der Klassenkampf ein quasimetaphysisches Grundgesetz der geschichtlichen Veränderung. Geschichte gibt es nur als Kampf der Klassen. Der Klassenkampf führt zur Diktatur des Proletariats, die schließlich den Übergang zur Aufhebung aller Klassen schafft. Kann man die Klassen-Begriffe übernehmen ohne die Ideologie, aus der sie hervorgegangen sind?

In dieser Frage ist zu berücksichtigen, was die Würzburger Synode sagt: „Es kann nicht verkannt werden, daß Karl Marx eine Reihe fundamentaler Fak-

ten der in der Industrialisierung begründeten neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit erkannte und in einer politisch wirksamen Weise formulierte. Obwohl in katholischen Äußerungen zur Sozialen Frage schon früh das Bemühen einsetzte, solche beschreibenden Elemente der Marx'schen Lehre aufzugreifen und zum Anlaß für christlich begründete soziale Initiativen zu nehmen, ist dies infolge der unvermeidlichen weltanschaulichen Konfrontation mit dem Marxismus lange nicht in einer genügend umfassenden Weise geschehen. So wurden etwa die Begriffe Klasse, Klassengesellschaft oder Klassenauseinandersetzung in manchen katholischen Äußerungen auch dann noch nicht als zutreffende Beschreibung der gesellschaftlichen Situation akzeptiert, als Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ sich die entsprechenden Klärungen katholischer Sozialwissenschaftler zu eigen machte“ (Kirche und Arbeiterschaft 1.5.1).

Im Sinne dieser Tradition der Soziallehre kann die Klassenauseinandersetzung innerhalb einer Gesellschaft, wenn sie nicht von Haß und gegenseitigem Vernichtungswillen getragen ist, der notwendige Ausgangspunkt zur Veränderung eines gestörten gesellschaftlichen Systems sein. Ziel ist die Versöhnung aller Gruppen im Konsens des *bonum commune*.

3.2 Neuentdeckung der Kirche?¹

L. Boff überträgt die marxistische Analyse der kapitalistischen Gesellschaft voll und ganz auf die soziale Struktur der Kirche in dieser Gesellschaft. Er stellt die „asymmetrische Produktionsweise“ dieser Gesellschaft (57) und die sich daraus ergebende Trennung in Klassen auch in der Kirche fest: „Sie hat sich so der sie umgebenden Gesellschaft angepaßt, daß deren Produktionsweise auch im kirchlichen Bereich der ‚religiös-symbolischen Produktion‘ zur Herrschaft gelangt ist. In einem langen geschichtlichen Prozeß, den man auch beschreiben könnte, kam es zu einer Asymmetrie der religiösen Produktion. In analytischer Begrifflichkeit (die jedoch frei von jeder moralischen Konnotation ist) könnte man von einem Prozeß sprechen, in dem der Klerus dem christlichen Volk die religiösen Produktionsmittel enteignete. Ursprünglich war das christliche Volk in der Kirche an der Macht, an den Entscheidungen und an der Wahl der Amtsträger beteiligt. Nach und nach wurde es dann nur noch konsultiert und geriet in der Frage der Macht schließlich ganz an den Rand. Eine Fähigkeit, über die es anfangs verfügte, wurde ihm enteignet. Da die Gesellschaft arbeitsteilig funktionierte, wurde auch in der Kirche eine religiöse Arbeitsteilung eingeführt. So entstand ein Staat von Beamten und Ex-

1 Vgl. L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, Mainz ³1983; ders., *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985. Zur Kritik der Ekklesiologie Boffs; vgl. M. Kehl, *Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik*, in: W. Löser / K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann, *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985 (im Erscheinen begriffen); ferner: H. Verweyen, *Ekklesiologie der Befreiung*, ThRv 81 (1985) 89–98.

perten, die das religiöse Interesse aller befriedigen wollten, indem sie, und zwar nur sie, symbolische Güter produzierten, die das inzwischen enteignete Volk konsumierte... Offensichtlich harmonisiert eine solchermaßen asymmetrisch strukturierte Kirche gut mit der sie umgebenden Gesellschaft, in der dieselbe asymmetrische Produktionsweise herrscht. So konnte die Kirche leicht als religiöse Ideologie zur Rechtfertigung der herrschenden Ordnung erscheinen.“²

Was bedeutet eine solche empirische Analyse der Kirche für ihre theologische Wirklichkeit als „Sakrament des Heils“? L. Boff hält zwar daran fest, daß die empirische und theologische Dimension „zwei Seiten ein und derselben Kirche“ sind, daß der institutionelle Bereich die „Basis“, das Gefäß, die „Greifbarkeit“ für das sakramentale Heilshandeln darstellt.³ Aber wie diese beiden Seiten konkret bei der Kirche in Gestalt einer „asymmetrischen Produktionsweise“ verbunden sein sollen, bleibt rätselhaft. Kann eine Kirche in einer solchen sozial-analytischen Perspektive überhaupt noch eine theologische Bedeutung haben, kann sie auf begründete Weise noch „Sakrament“ genannt werden? Steht sie nicht in einem permanenten Widerspruch zu ihrer geistlichen Bestimmung?

Die Analyse Boffs ist mit der katholischen Lehre, wonach die Gegenwart des Heiligen Geistes auch in ihren Strukturen (Sakramente, Amt, Verkündigung, Glaubensbekenntnis, Dogma, Recht) innergeschichtlich unaufhebbar vorgegeben ist und erkennen läßt, daß die ganze Kirche in der Wahrheit gehalten wird, nicht mehr zu vermitteln. Der unwiderrufliche Sakramentscharakter der Kirche macht ihre unterscheidende Besonderheit gegenüber allen anderen sozialen Formen symbolischer Antizipation des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit aus. Sicher: „Während Christus heilig, schuldlos und unbefleckt war und Sünde nicht kannte, umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoß. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (Lumen gentium 8). Die Kirche aus Sündern, angeschlagen und mit Fehlern und Runzeln behaftet, darf und muß dennoch die „heilige“ heißen, weil sie erwählt und in Dienst genommen ist, die Heiligkeit Gottes zu vermitteln. Trotz ihrer Unzulänglichkeit verbürgt Gott selbst durch seinen Geist in ihr seine Zuwendung und Nähe.

Wenn das gilt, dann ist schwer einzusehen, wie zugleich damit ein Feindbild- und Klassenkampfmodell innerhalb der Kirche berechtigt sein kann. Denn wie kann ich von der (zweifellos oft verdunkelten, aber bleibend heilsvermittelnden) Gegenwart des Geistes in allen Bereichen der Kirche (auch in ihren Institutionen) überzeugt sein und zugleich vom Kampf zwischen getrennten Klassen in dieser Kirche sprechen, was doch voraussetzt, daß der gemeinsame „sensus fidei“ (als kirchlicher Konsens hinsichtlich des „bonum commune“ in der Kirche) zerbrochen ist?

2 L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche 60

3 a.a.O. 56f.

Das Glaubensgeheimnis von der unverbrüchlichen Treue Gottes zu seiner Kirche ist mit dem Klassenkampfmodell nicht mehr zu vermitteln. Am Ende steht – wohl gegen die Intention des Verfassers – ein doppelter Kirchenbegriff: einerseits die institutionalisierte geistlose Kirche, andererseits die eschatologische Kirche des Geistes, die sich innergeschichtlich in den Basisgemeinschaften entwickelt. Die Einheit der Kirche ist so nicht mehr durchzuhalten. Die Kirche wird in ihrer konkreten Gestalt ihres Gehaltes als „Sakrament des Geistes“, der sie in der Wahrheit hält, entleert.

Einheit in der Vielfalt

Mehr denn je ist die Kirche in unseren Tagen auf dem Weg, Weltkirche zu werden. Sie ist die „nach Berufung und Sendung universale Kirche, die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzeln schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedene Erscheinungsweisen und äußere Ausdrucksformen annimmt“ (Evangelii nuntiandi 62). Einerseits nimmt die Kirche „in den Teilkirchen konkrete Gestalt an“, andererseits ist sie die eine universale Kirche. „Nur die ständige Beachtung beider Aspekte der Kirche wird uns den Reichtum dieser Beziehung zwischen universaler Kirche und Teilkirchen erfassen lassen“ (ebd).

Je größer die Vielfalt, desto notwendiger die Einheit, zumal in Übergangs- und Krisenzeiten. Diese Einsicht gilt auf der Ebene jeder Gemeinde und Ortskirche, sie gilt auch für die Weltkirche. Derselbe Geist, der in der Vielfalt der Gnadengaben in den Ortskirchen am Werke ist, hält sie in der Einheit zusammen. Deshalb ist gerade um der Vielfalt in der einen Weltkirche willen das Petrusamt lebenswichtig. Das gemeinsame Gespräch zwischen der lateinamerikanischen und europäischen Kirche sollte sich von eben diesem Geist leiten lassen, den Augustinus im Gespräch unter Christen am Werke sieht: „Leidenschaftliche Liebe vermag dies: Wenn jene durch uns, die wir sprechen, betroffen werden und wir durch ihr Hören, dann wohnen wir einer im anderen. Und so kommt es, daß sie, was sie hören, gleichsam in uns sagen und wir gewissermaßen in ihnen lernen, was wir lehren“ (De catechizandis rudibus XII 17).