Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 26 (1979)

Heft: 1

Artikel: Die Methodendifferenzierung durch "hermeneutische Mediation" im gesellschaftstheologischen Engagement

Autor: Schöpfer, Hans

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761303

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Hans Schöpfer

Die Methodendifferenzierung durch «hermeneutische Mediation» im gesellschaftstheologischen Engagement

Eine Weiterführung von hermeneutischen Ansätzen lateinamerikanischer Theologie

Die interdisziplinäre Verflechtung und die Theorie-Praxis-Interdependenz gesellschaftstheologischer Ausgangspunkte stellen für jede Methodenbestimmung große Probleme, auch wenn man nicht erwartet, daß alle Voraussetzungen zum authentischen Aufbau von Gesellschaften auf einen einzigen Nenner zurückzuführensei en. Die Hauptproblematik liegt einerseits in der ideologisch-kulturellen Voreingenommenheit sozioanalytischer Untersuchungen [1] und in der Verabsolutierung von Prinzipien, die aus theologischen und historischen Traditionen abgeleitet wurden. Anderseits bereitet die praktische Umsetzung von Zielnormen bzw. der Ausgleich zwischen systematischer Zielnormierung und pragmatischer Prinzipienanwendung große Mühe.

Auch wenn man die aus der Volksbewußtseinsbildung bekannte Triade 'Denken – Reden – Tun' gruppendynamisch ausbaut zu 'Kritisches Beobachten – Dialogführen – angepaßt konsequentes Handeln' oder politisch zu 'Soziopolitische Analyse – Organisation der Massen – Strukturverändernde Maßnahmen', so bleibt die Methode auf wackligen Füßen,

[1] J. van Nieuwenhove behauptet in: Théologies de la libération en Amérique latine. Paris: Beauchesne 1974, S. 77 (Le point théologique. 10.) sogar, daß die sozioanalytische Sprache überhaupt nie ideologisch neutral sei.

weil sie weder der gesellschaftlichen Komplexität, noch den Forderungen einer sauberen Theologie zu genügen vermag. Es genügt nicht, sich auf das 'Schaffen von kreativem Freiheitsraum' zu konzentrieren. Vorher und aktionsgleich muß bestimmt werden, wie der zu schaffende Freiheitsraum auszufüllen ist. Man könnte unter großzügiger Vereinfachung vielleicht sagen, es müßten zuerst die Zeichen der Zeit historisch linear interpretiert werden, dann müßten punktuelle Verbesserungsvorschläge erarbeitet und ausprobiert werden, damit schließlich neue Traditionen entstehen, die von den Fehlern der Vergangenheit, vom hergebracht Guten und von den Experimenten der Gegenwart profitieren können. Die ideologisch-utopische Arbeit ist gemeinsam mit der Bewältigung der gegebenen Verhältnisse und mit der Erprobung von neuen Möglichkeiten zu leisten. Diese Aufgabe ist für demokratieunfähige wie für demokratiemüde Staaten in gleicher Weise belastend.

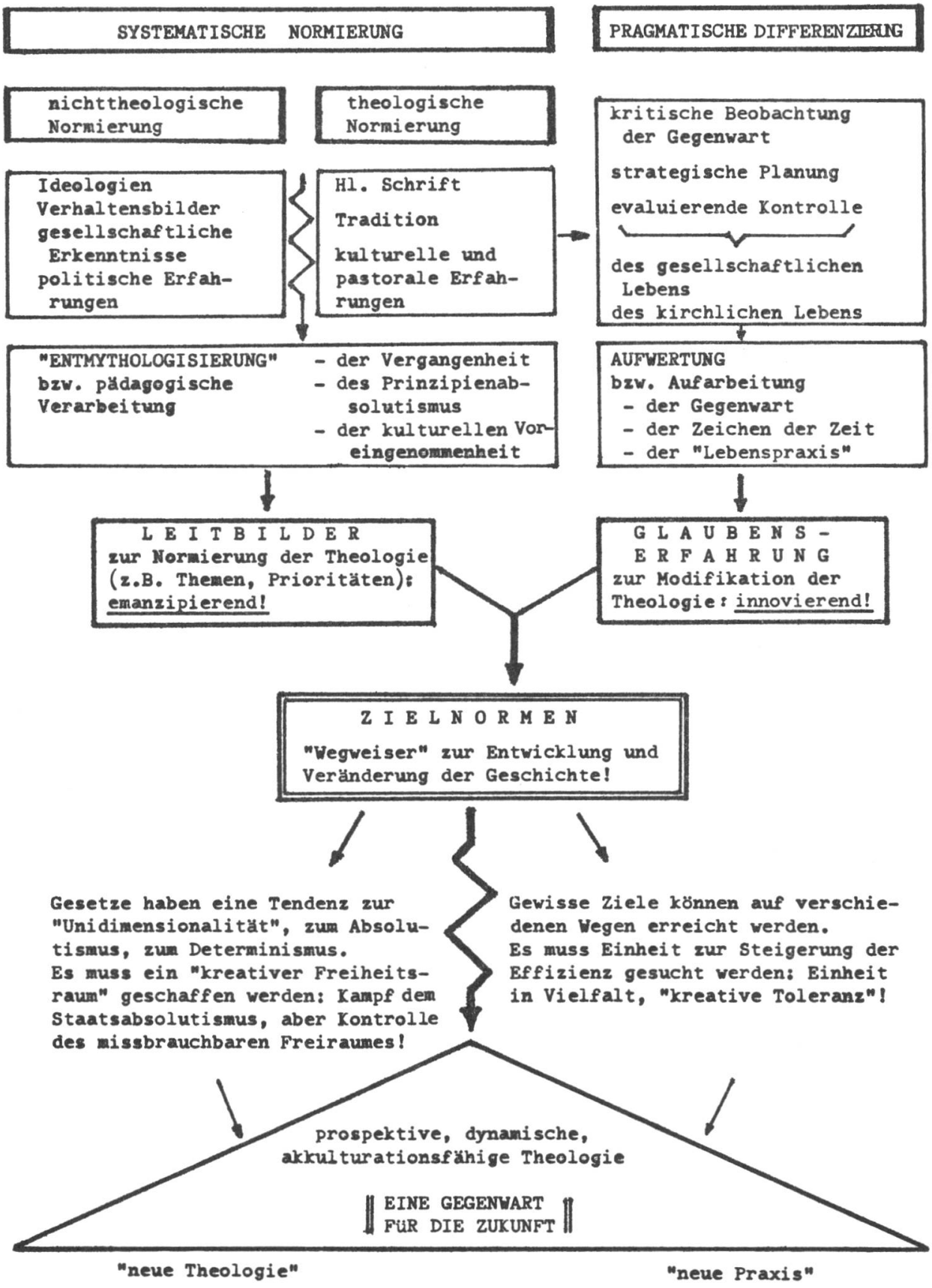
Das Schema 'Die hermeneutische Mediation' [2] versucht diese Problematik graphisch zusammenzufassen.

Die hermeneutische Hauptdialektik besteht zwischen der nach dem Absoluten strebenden Prinzipiennormierung und der sich an die Dynamik des Konkreten anpassenden Praxis. Innerhalb der systematischen Normierung wird zwischen nicht-theologischen und theologischen Bereichen unterschieden. Die am einfachsten zu beschreibende Normierung stützt sich auf die biblische Offenbarung und auf die daraus entstandene Tradition. Bereits diese Tradition weist Beziehungen zur relativierenden Glaubenspraxis auf: Sie wird kulturell von der Zeit mitgeprägt. Sie steht aber in enger Beziehung zu den gesellschaftsorientierten Fachgebieten, etwa zur Sozialethik, zu den historischen Ergebnissen analysierter Gesellschaftsformen, zu Ideologien und Weltanschauungen. Während die Theologie dort ihre Offenbarungsprinzipien geltend macht, läßt sie sich ihrerseits von diesen Bereichen beeinflussen. Sie übernimmt humanistische, profanwissenschaftliche, aktualitätsbezogene Ergebnisse, die für ihre entwicklungsbedingte kulturelle Artikulation dienstbar sind [3]. Damit

[2] Schemen wie das hier vorliegende sind auf den ersten Blick schwer zu überblicken. Sie können erst richtig erfaßt werden, wenn sie textbegleitend studiert werden. Sie sind in diesem Sinn auch nur ein methodisches Hilfsmittel, um weit auseinanderliegende, aber doch zusammenhängende Gedankengänge leichter zu überschauen. – Auch der Begriff der 'Zielnorm' kann erst nach dem Studium des ganzen Abschnittes richtig erfaßt werden.

[3] Daraus ergibt sich z. B. eine natürliche Entwicklung im Verhältnis zwischen Glaube und Wissenschaft, Glaubenspraxis und Gesellschaftspraxis (Christen- und Bürgerpflicht), Glaubensverständnis und Glaubensausdruck.

DIE "HERMENEUTISCHE MEDIATION"



relativiert ('entmythologisiert') sie innerhalb der eigenen Denkstrukturen ihr Verhältnis zur Vergangenheit, zu den Prinzipien und zur Kultur. Die Theologie schafft sich ihre beweglichen Leitbilder, indem sie Aufgaben und Prioritäten in fortlaufender Auseinandersetzung mit nichttheologischen Normen überprüft. Dadurch macht sie sich lebensfähig für die Auseinandersetzung mit der Praxis.

Die pragmatische Differenzierung ergibt sich aus der 'Dimension des Gelebten', aus den Zeichen und Forderungen des täglichen Zusammenlebens in Kirche und Gesellschaft. Sie setzt eine kritische Beobachtung der gesellschaftlichen Phänomene voraus, die sie von der Praxis her interpretiert. So wird der Augenblick, die Glaubenserfahrung, die christliche Praxis aufgewertet – Komponenten, die den Veränderungen der Zeit viel näher auf der Spur folgen als eine Grundsatzdiskussion [4].

Auf der praktischen Ebene sind strukturelle Veränderungen vielfach leichter möglich als auf der Ebene konventioneller Normierung. Hier wird ja mit den harten Wirklichkeiten des Alltags gerungen, hier geht es oft um das Primäre humaner Existenz. Darum werden die Probleme als solche und die Innovationsimpulse auch zuerst in der Praxis erfahren. Zugleich muß nun aber betont werden, daß auch die Praxis für sich allein nicht genügt, um die Innovationsimpulse aufzunehmen. Die eigentliche pragmatische Innovation ergibt sich erst aus der kritischen Verbindung von Theorie und Praxis. Es gibt nämlich keine gesellschaftliche Praxis, die nicht minimale Grundprinzipien sozialen Lebens berücksichtigen muß. Gesellschaft beruht immer auf 'contrat social', hängt immer von einer unverrückbaren Sozialbasis ab, die eine Ideologien- und Glaubenskoexistenz überhaupt erst ermöglicht. Umgekehrt ist die Theorie für die Praxis da wie das Gesetz für den Menschen. Gesellschaftstheorie ohne Praxis bleibt steril. Davon ist auch die Theologie nicht ausgenommen.

Aus dem Vergleich von theoretischen Leitbildern und modifizierbaren Erfahrungen, die ihrerseits bereits aus einem inneren Theorie-Praxisbezug erwachsen sind, ergibt sich schließlich das, was hier als Zielnorm bezeichnet wird, eine neue, Theorie und Praxis umfassende Norm, die innovatorisch offen ist, um sich selber zu kontrollieren und weiterzuentwickeln. Der Zielbegriff verweist auf die Relativität der Normen, auf

[4] Vgl. z. B. die durch neue Kulturelemente (Freizeitkultur, Mündigkeit der Gläubigen usw.) beeinflußte Entwicklung der Praxis bezüglich des katholischen 'Sonntagsgebotes'.

ihre Wandelbarkeit, auf das Utopische und damit auch auf die unbedingte Dimension der Toleranz. Der Normbegriff weist auf die für jedes gesellschaftliche Leben grundlegende soziale Abhängigkeit und damit auf die nötigen Einschränkungen des Individuums zugunsten der Gemeinschaft hin, auf die Dimension des Kompromisses mit der Utopie. Solche Zielnormen sind menschlicher und durchsetzungsfähiger als absolute Prinzipien. Sie bedürfen freilich auch größerer Kontrolle, damit weder das Utopische noch das Absolute überbordet.

1. DIE HERMENEUTISCHE DIFFERENZIERUNG DES THEORIE-PRAXIS-VERHÄLTNISSES

Methodische und ideologische Voreingenommenheiten erschweren das Verständnis der Praxisanalyse und der Theorieapplikation. Je nachdem, ob ich mehr oder weniger von der Praxis bzw. der Theorie ausgehe, und je nachdem, wie ich die beiden Grundkomponenten zueinander in Beziehung setze, gerate ich in einen 'hermeneutischen Zirkel' oder in eine 'ideologische Korruption'.

1.1 Der hermeneutische Zirkel

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, den negativen hermeneutischen Zirkel [5] zu vermeiden bzw. die Theorie der Praxis zu verobjektivieren. Clodovis Boff entwirft in Weiterführung einer Interpretation von L. Althusser [6] zur Artikulation der Theorie des Politischen folgendes Schema [7].

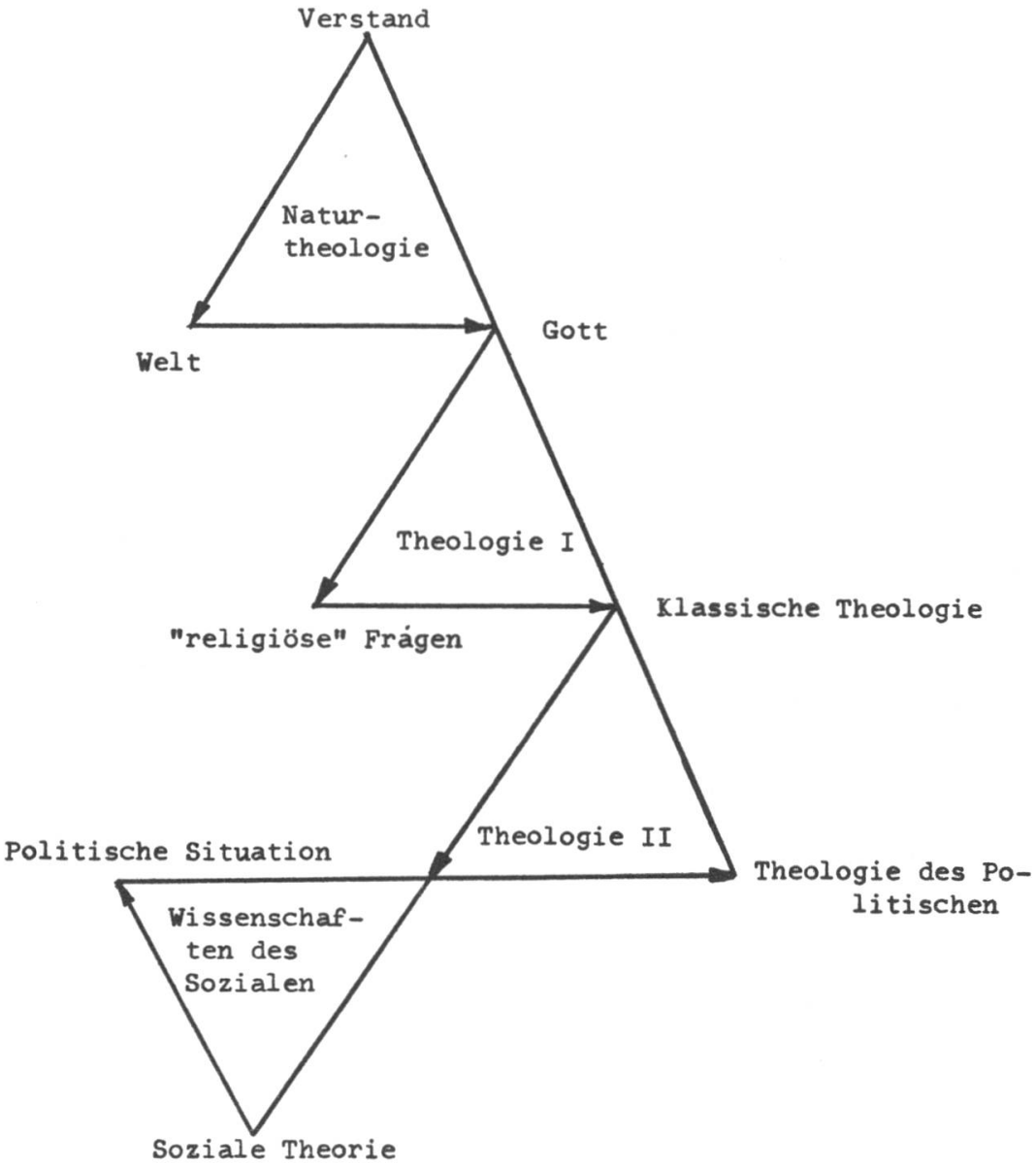
C. Boff versucht, die gesellschaftliche Problematik durch den Einbezug der Wissenschaft des Sozialen in die Theologie hereinzuholen. Die Problematik des Sozialen charakterisiert er durch die Polarisation 'Unterdrückung – Befreiung' [8]. Er setzt die 'soziologische Befreiung' für

[5] Vgl. unten im Text zwischen den Fußnoten 21 und 23.

[6] Vgl. ALTHUSSER, L.: Pour Marx (Processus de la pratique théorique). Paris 1965, 186–197 (Maspero, Coll. Theorie, 1) und: Lire le Capital. Paris 1973, t. I, 46–50 (Maspero, Petite Coll. Maspero, 30).

[7] Vgl. BOFF, Clodovis: La pertinence théologique dans le cadre d'une 'Théologie du Politique'. In: Lumen Vitae No. 3 (1976) S. 343. Zur weiteren Vertiefung der Thematik vgl. vom selben Autor: Teologia do Politico es suas mediações. Petrópolis (Vozes) 1978, 408 S. Das Schema soll zum Ausdruck bringen, daß die Theologie des Politischen mehr als die klassische Theologie Sozialwissenschaften und politischen Kontext zu berücksichtigen hat.

[8] Vgl. BOFF, C.: La pertinence ..., a. a. O. S. 341.



die theologische voraus und versucht sie zu einem 'Glaubensereignis' zu machen, das als gnadenhaftes Heilsereignis oder als Sünde erkenntlich wird [9].

Diese letzte Tatsache wird kaum bezweifelt werden. Jedoch die Frage, ob die Trennung von theologischen und soziologischen Elementen und die Priorisierung des Sozialen für den theologischen Befreiungsprozeß so stark betont werden können, dürfte Anlaß zur Diskussion geben. Zwar ist die theologische Verarbeitung von soziologischen Daten offensichtlich. Auch ist der Einbezug einer traditionell-klassischen Theologie

[9] Vgl. Boff, C.: La pertinence ..., a. a. O. 341–342.

als Hilfsmittel zur Verarbeitung moderner gesellschaftlicher Gegebenheiten angebracht. Doch wirft die Überbetonung des wie auch immer verstandenen Abhängigkeitsverhältnisses (selbst wenn es als Grundkomponente akzeptiert wird) die Frage der Einseitigkeit, der Unvollständigkeit auf. Gesellschaftliches Leben spielt sich nicht allein nach Austausch- und Abhängigkeitskategorien ab. Es gibt zum Beispiel subkultur- und personbezogene Lebensbereiche, die nichts mit Abhängigkeit zu tun haben. Diese Bereiche menschlicher Entfaltung können nicht durch bloße Güter- und Machtkontrolle, aber auch nicht bloß durch traditionelle theologische Weltinterpretationen erfaßt werden. – Es lohnt sich, hier auf J. L. Segundo zu verweisen [10]. Nach ihm kann nur eine grundlegende Infragestellung der traditionellen Anschauungen von Leben, Tod, Wissen, Gesellschaft und Politik oder wenigstens der Zweifel an unseren Werturteilen ein theologisches Niveau vermitteln, das die Wirklichkeit zu erfassen und entscheidende Alternativfragen zu stellen vermag. Wenn sich zum Beispiel die Schriftinterpretation nicht problembezogen verändert, endet sie – immer nach Meinung von J. L. Segundo – in einem hermeneutischen Zirkel: Sie beläßt die neuen Probleme ohne Antwort, oder, was schlimmer ist, sie gibt auf neue Probleme veraltete, unnütze Antworten [11]. J. L. Segundo überbetont zur Aufrechterhaltung dieser These den Vorrang der Methode, die er als eine Art 'doppelte Hermeneutik' konzipiert: Was aus der biblischen Offenbarung für moderne gesellschaftliche Kontexte sicher abgeleitet werden kann, ist nach ihm die biblische Pädagogik. Diese kann auch dort, wo keine thematischen Parallelen bestehen, geschichtlich transferiert werden [12].

Mit dieser Pädagogik sucht J. L. Segundo einen Zugang zur Praxis, einen direkten Weg, um die Theorie fruchtbar zu machen. Diese Darstellung grenzt meiner Meinung gefährlich nahe an eine Verabsolutierung der Methodik und an eine Vernachlässigung der biblischen Anthropologie, die mehr als nur pädagogische Unterlagen zu vermitteln hat. J. L. Segundo betrachtet zudem jede akademische Theologie als voreingenommen: «Die akademische Theologie kann ihre unbewußte Parteilichkeit verkennen, aber die Tatsache selber, sich als unparteiisch zu präsentieren, ist ein Zeichen ihrer konservativen Parteilichkeit schon im

[10] Vgl. SEGUNDO, J. L.: Liberación de la teología. Buenos Aires/México (Lohlé) 1975, S. 13.

[11] Vgl. nochmals SEGUNDO, J. L.: Liberación de la teología, a. a. O. S. 13.

[12] Ich stütze mich hier teilweise auf persönliche Erläuterungen von J. L. Segundo.

Ausgangspunkt. Seien wir uns bewußt, daß es so etwas wie eine autonome, unparteiische, akademische Theologie, die über den menschlichen Meinungen und über den Parteilichkeiten steht, nicht gibt. Selbst die akademischste Theologie ist zutiefst, wenn auch unbewußt, mit dem psychologischen, sozialen und politischen Status quo verquickt» [13]. Zwar braucht Segundo nicht widersprochen zu werden, was die unbedingte Praxisbezogenheit jeder Gesellschaftstheologie betrifft. Theologie ist wesentlich eine auf Leben, Entwicklung und Zukunft bezogene Wirklichkeit. Ob man damit aber jede theologische Option kategorisch als voreingenommen taxieren kann, scheint gerade durch die Ausschließlichkeit der Formulierung jener Subjektivität zu erliegen, gegen die das Wort geredet wird. – Gibt es nicht auch suchende, offene, nicht kategorisch abgegrenzte theologische Formulierungen und Visionen [14]? J. L. Segundo zeigt eine gewisse Angst vor dem Ideologischen, das in einer auf praktische Verwirklichung tendierenden Theorie immer irgendwie steckt. Deshalb ist aber das Kind nicht mit dem Bad auszuschütten.

Es gibt kritische, offene Methoden, die sowohl dem Soziologischen als auch dem Theologischen gerecht werden, und die weder thematisch noch strukturell verabsolutieren. Allerdings setzen sie sowohl in ihrer thematischen Komplexität als auch in ihrer strukturellen Interdependenz äußerste Vorsicht voraus. Im folgenden soll darauf eingegangen werden.

Vorausgehend muß auf die doppelte Zirkelproblematik hingewiesen werden. Es ist möglich, daß ein Glaubensverständnis von der Theorie her in Frage gestellt und durch Wissenschaften des Profanen positiv bestärkt wird, daß also die überkommene Praxis eines Glaubensvollzuges 'theoretisch-wissenschaftlich' bestätigt werden kann [15]. Umgekehrt kann

[13] SEGUNDO, J. L.: Liberación de la teología, a. a. O. S. 18.

[14] Vgl. z. B. die Perspektivität der Wahrheit «*auf der Suche* nach der immer größeren und so immer wieder neu unbekannten Wahrheit» bei Hans KÜNG (In: Christ sein. München/Zürich: Piper 1974, S. 107). Nur Formulierungen, die «ohne dogmatische Fixierung für jedes gute Argument offen» (KÜNG, a. a. O. S. 107) sind, können für neue Kulturen und neue Zeiten gerettet werden.

[15] Vgl. GERBER, Uwe (Hrsg.): Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit? Der Standort der Hermeneutik im gegenwärtigen Wissenschaftskanon. Loccum (Dokumente des Kolloquiums vom Okt. 1971) 1972. Rüdiger LORENZ schreibt dort im Artikel: Hermeneutik als Übersetzungsgeschehen aus der Sicht des Theologen, S. 93: «Die Wissenschaftlichkeit der Theologie liegt überhaupt nicht in einer Methodologie und den damit verbundenen Praktiken im exakten Sinn, sondern ist darin zu sehen, daß das dem theologischen Vorverständnis implizierte Lebensverhältnis im Rückbezug auf die Bibel und im Streit mit anderen Lebens-

die Wahrheit eines bibel- oder dogmenbezogenen Verständnisses durch positive Ergebnisse in der Praxis bestärkt werden [16]. Retro- und Prospektivität sind demnach Wesenselemente hermeneutischer Arbeit. Sie können sich aber auch negativ auswirken. Wenn der Bezug zu den retro- bzw. prospektiven Ausgangsprämissen dermaßen einseitig geworden ist, daß sie gegeneinander ausgespielt werden [17], nützen diese für eine innovatorische Entwicklung wenig. Mit andern Worten: Wenn ich an einem zu überprüfenden Ausgangspunkt so sehr festhalte, daß jede kritische Infragestellung durch andere Komponenten zum voraus subjektiv abgekapselt wird, nützt eben alles Suchen nicht viel [18]. Das geschieht in vielen Fällen aus Angst vor dem Extremismus [19]. Es kann aber auch anthropologisch oder wirtschaftlich bedingt sein [20] oder von einem falschen Kirchen- und Wissenschaftsverständnis abhängen [21]. Eine Weltanschauung, deren kulturelle Artikulation man zum voraus als absolut und unfehlbar betrachtet, kann logischerweise nicht ernsthaft auf ihren Wahrhaftigkeitsanspruch befragt werden. Da entstehen 'negativ vorprogrammierte', kurzschlüssige Antworten [22].

Um nun eine Voreingenommenheit durch biblische Normen (die formgeschichtlich zu interpretieren sind) und sozialethische Prinzipien (die von der kontinuierlichen Entwicklung der Gesellschaft überholt werden können) oder aber durch ideologisch-pragmatische Imperative zu vermeiden, müssen die beiden (Theorie- und Praxis-) Bezüge in eine historische und eine futurologische Dimension gebracht werden.

verhältnissen des Menschen 'wissenschaftlich gesichert', d. h. in seinem Grundbezug offengelegt wird.» Vgl. z. B. den Wandel des von mittelalterlichen Strukturen beeinflußten Autoritätsdenkens durch die Aufwertung der Mündigkeit des Laien (Demokratisierungstendenzen gegenüber erstarrtem Absolutismus).

[16] Vgl. z. B. Mt 7,16–20: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.»

[17] Temporal z. B. durch ein falsches Traditionsverständnis oder kategorial z. B. durch ein falsches Verständnis der Interdisziplinarität (z. B. Wissenschaft-Glaube-Dialektik).

[18] Es fehlt dann vor allem am Wollen, an der Offenheit gegenüber den Ansprüchen einer Zeit, an der Redlichkeit mit sich selber, am Mut zum Risiko, an der Hoffnung auf Gottes Beistand.

[19] Z. B. Kommunismus- oder Faschismusangst.

[20] Z. B. Mangel an Dialogbereitschaft aufgrund von übertriebenem Geschichts- und Sendungsbewußtsein, Ethnozentrismus, Verlust liberaler, privilegierender Strukturen.

[21] Vgl. den Einbruch des neuen Wissenschaftsverständnisses zur Zeit Galileis, die Kirche-Staat-Beziehung zur Zeit der südamerikanischen Conquista und das Kirchenverständnis zur Zeit des Kirchenstaates.

[22] Ich nenne sie 'negative hermeneutische Zirkel'. Weiterführend müßte hier mit dem Begriff der 'hermeneutischen Spirale' gearbeitet werden.

Aus dem fortlaufenden Vergleich von Theorie und Praxis entsteht eine gegenseitige Kontrolle, die sich, sofern genügend Dialog- und Kompromißbereitschaft und genügend demokratischer Freiraum besteht, kreativ-innovatorisch auswirkt. Damit wird sowohl der Hegelsche Idealismus als auch der dialektische Materialismus von Marx umgangen, ohne daß jedoch der kritische Ansatz, der bei diesen zu finden ist, ausgeklammert wird.

Die Frage, ob zuerst die biblische Offenbarung oder die fortlaufende Offenbarung durch die Zeichen der Zeit zu berücksichtigen sei, ist dabei so müßig wie die Frage, ob das Ei oder das Huhn zuerst sei. Entwicklungspsychologisch wird es so sein, daß ein Mensch zwar von der Kultur seiner Jugend vorgeprägt wird, daß er aber durch Studium und Praxis sowohl der Kulturbegegnung als auch des Christentums die 'Heimaterfahrungen' rasch relativieren wird. Das will nicht heißen, daß kein spezifisch christliches Engagement für die Praxis herauszuarbeiten sei [23], wo 'die Orte der Befreiung' umschrieben werden. Es gibt ja nicht nur *einen* Ort, Theologie zu lehren, und nicht nur *einen* Ort, Theologie zu tun; es kommt sehr darauf an, *wo* dies geschieht: in Europa sicher anders als in Lateinamerika [24].

Wenn im Verlaufe einer kritischen Auseinandersetzung mit spezifischen Gesellschaftsproblemen Prioritäten urgiert werden müssen, geschieht dies allerdings zugunsten der praktischen Realität: Wir haben die biblische Offenbarung nicht abstrakt zu interpretieren, sondern wir versuchen mit Hilfe dieser direkten Offenbarung die Entscheidungen in der Auseinandersetzung mit den Problemen der Gegenwart besser zu treffen. Dabei müssen wir uns bewußt sein, daß die explizite Offenbarung nie alle Antworten auf die Fragen unserer Zeit bereit halten wird. Sie

[23] Vgl. Van Nieuwenhove, J.: Les 'Théologies de la libération' latino-américaines. In: Théologies de la libération en Amérique latine. Paris, Beauchesne 1974, 81–85 (Le point théologique. 10.). S. 82 heißt es, daß die Theologie den christlichen Sinn und den christlichen Inhalt zu interpretieren hat. Es muß jedoch darauf aufmerksam gemacht werden, daß es im Bereich des gesellschaftlichen Lebens mehrheitlich Humanes gibt, das christlich ist, weil es gut ist, das aber nicht typisch christlich zu sein braucht, weil alles echt Humane Christen und Nichtchristen gemeinsam sein kann. – Vgl. auch Libânio, J. B.: Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas. In: Perspectiva Teológica (São Leopoldo/Brasil) No. 17 (1977) S. 40.

[24] Vgl. Libânio, J. B.: Teologia no Brasil, a. a. O. den ganzen Artikel 27–79, bes. 28–41 und 56–74. Nach Libânio muß nicht nur der europäische, sondern auch der seminaristisch-akademische Stil überwunden werden (vgl. 41–55).

gibt vielmehr Richtziele, Mentalitäten, Anthropologien [25]. Das heißt: Der explizit hermeneutische (historisierende, theoretische, deduktive) Weg hilft zu objektivieren, während der implizit hermeneutische (praktische, induktive) Weg engagiert. Damit kommt man übrigens einem wichtigen Anliegen von H. Cox für eine «Theologie des sozialen Wandels» [26] entgegen, die es wagt, auf geschichtliche Tendenzen als Werk Gottes hinzuweisen, ohne jeden programmatischen Vorschlag der Ideologen zu vergötzen [27].

1.2 Die 'ideologische Korruption'

Sobald ein gesellschaftstheoretischer Imperativ in die Praxis umzusetzen ist, braucht er ein Medium, womit das Gedankengut organisierbar zur Aktion, zur Veränderung führt. Dazu dienen ideologische Gehäuse, die sich gegenüber den zu verändernden Verhältnissen oft als allein verbindlich erklären. K. O. Apel sieht darin einen Angriff auf die Hermeneutik der Geisteswissenschaften, die im existentialistischen und marxistischen Sinn genau so ideologisch korrumpiert werden wie durch die positivistische Verdrängung des geschichtlichen Engagements [28]. Das kann auch bei einer Theologie der Fall sein, die sich betont der Aktion, der Praxisveränderung verschreibt. Es kann zu einer Überbetonung von sekundären Ideen kommen, die aus interdisziplinären Bezügen abgesplit-

[25] Das drücken am besten die biblischen Gleichnisse aus.

[26] Cox, Harvey: Stadt ohne Gott? Stuttgart/Berlin, Kreuz-Verlag 1969⁵, S. 119 (vgl. 119–139). Cox schreibt auf Seite 119: «Das Handeln Gottes tritt in dem hervor, was die Theologen gelegentlich die 'historischen Ereignisse' genannt haben, was man aber richtiger als 'sozialen Wandel' bezeichnet. Das heißt, daß die Kirche fortwährend dem sozialen Wandel zu antworten hat, aber dabei ist sie durch eine kirchliche Lehre gehemmt, die uns aus den abgenutzten Perioden des klassischen Christentums überkommen und mit der Ideologie der Erhaltung und der Dauer infiziert ist. Die christlichen Lehren sind nahezu völlig vergangenheitsorientiert und leiten ihre Autorität von der einen oder andern klassischen Periode ab, von einer angeblichen Nähe zu irgendeiner früheren Form kirchlichen Lebens oder von einer Theorie der historischen Kontinuität. Das hilft uns aber heute nicht mehr. Eine Kirche, deren Leben bestimmt und gestaltet wird durch das, was Gott jetzt in der Welt tut, darf nicht länger in solchen antiquierten Anschauungen gefangen sein. Sie muß sich zerbrechen lassen, muß ständig durch Gottes fortwährendes Handeln umgestaltet werden.»

[27] Vgl. Cox, H.: Stadt ohne Gott? a. a. O. S. 122.

[28] Vgl. Apel, K. O.: Scientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, In: Wiener Jahrbuch für Philosophie I, 1968, S. 38.

tert werden, und deren praktische Konsequenzen weder zu Ende gedacht noch klar genug formuliert wurden [29].

Die Ideologisierung kann ähnlich wie der hermeneutische Zirkel positiv oder negativ sein, also nach rückwärts oder vorwärts (z. B. 'reaktionär' oder 'progressiv'), theoretisch oder praktisch bevormunden. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie privilegiert eindeutig die Praxis als Kriterium historisch-evangelischer Wahrheit [30]. Das braucht nicht falsch zu sein, wenn es einer historischen Verpflichtung entspricht. – Im Vergleich mit östlichen Theologien und Theologen des Altertums läßt sich z. B. bei westlichen bzw. modernen Theologen ein stärkerer Trend zur Aktion, zur Veränderung feststellen.

Die lateinamerikanische Theologie könnte nun zur traditionellen Theologie Mitteleuropas in ein ähnliches Verhältnis gesetzt werden wie diese zur östlichen. Sie ist aktiver im Sinn von praxisbezogener. Sie versucht sich mehr im lebendigen Alltag christlicher Existenz, im konkreten Ringen um die Verwirklichung christlich-humaner Grundwerte zu artikulieren. Auch sie kann natürlich einem pragmatischen Aktivismus verfallen, muß aber nicht. Zeichen einer neuen, brauchbaren Theologie, die sich direkt dem Mitmenschen und dessen ureigenen Bedürfnissen zuwendet (und sich damit auch strukturell erneuert, etwa im Demokratieverständnis des Volkes Gottes), sind die ständig wachsenden Basisgruppen, die in Lateinamerika offenbar über eine dafür besonders geeignete Mentalität und über leichter erkennbare pragmatische Imperative verfügen als Mitteleuropäer. Dieser Umstand bewirkt, daß lateinamerikanische Theologie sich mehr um die Konsequenzen theologischen Denkens, um die Brauchbarkeit und Wirksamkeit der Theologie kümmert als um ihre intellektuelle Strapazierfähigkeit [31].

J. van Nieuwenhove kommt daher zum Schluß: «Die Theologie der Befreiung ist mehr eine Thematisierung neuer christlicher Überzeugun-

[29] Vgl. Van Nieuwenhove, J.: Les 'théologies de la libération' latino-américaines. In: Théologies de la libération en Amérique latine. Paris: Beauchesne 1974, S. 73 (Le point théologique. 10.)

[30] Vgl. z. B. Vidales, Raúl: Anotaciones a la Problemática Sobre el Método en la Teología de la Liberación. In: Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina. México 1976, S. 258.

[31] Vgl. z. B. Sobrino, Jon: El Conocimiento Teológico en la Teología Europea y Latinoamericana. In: Liberación y cautiverio, a. a. O. S. 189. Vgl. allgemein: Segundo, J. L.: Liberación de la teología. Buenos Aires/México (Lohlé) 1975. – Assmann, H.: Teología desde la praxis de la liberación. Salamanca (Sígueme) 171–237.

gen als eine kritische Reflexion der theologischen Methode» [32]. Diese Meinung scheint vorerst im Widerspruch zu stehen mit der von J. L. Segundo, welcher schreibt: «Die Befreiung betrifft nicht mehr so sehr den Inhalt als vielmehr die Methode, die angewandt wird für eine unserer Realität angepaßte Theologie» [33]. Dennoch läßt sich eine gewisse Konvergenz für beide Aussagen finden: Wenn es z. B. der Theologie gelingt, die Probleme einer Zeit (in unserem Fall die geselllschaftlichen Imperative eines Kulturkreises) so auszudrücken, daß die Formulierungen den Bedürfnissen des Volkes genau entsprechen und diese somit leichter bewußt werden (weil die theoretische Einsicht so gut überzeugt, daß sie unmittelbar zur Reform führt), dann braucht die Methode nicht primär zu sein. Die klar herausgearbeiteten Erfordernisse können in einem solchen Fall auf verschiedenen methodischen Wegen ihrem Ziel zugeführt werden. Wenn umgekehrt alle Chancen einer Praxis richtig wahrgenommen werden, können unter Umständen auch mit mangelhaften theoretischen Voraussetzungen noch positive Veränderungen erreicht werden. – Wenn J. L. Segundo am gleichen Ort sagt: «Ich bin der Meinung, daß die fortschrittlichste Theologie in Lateinamerika mehr daran interessiert ist, befreiend zu sein, als über Befreiung zu sprechen» [34], dann geht es ihm doch in erster Linie um die Sache, um den Erfolg einer Bemühung. Und wenn J. van Nieuwenhove im gleichen Zusammenhang das methodisch Neue aus der Struktur des theologischen Diskurses (z. B. der Befreiungspraxis) herausschält und es im Ansatzpunkt und in der theologischen Intention findet [35], dann kann er der Thematisierung der christlichen und gesellschaftlichen Bedürfnisse den Vorrang lassen. Im Endeffekt suchen beide Autoren das gleiche. Sie steuern es lediglich mit verschiedenen Schwerpunkten an, weil ihr Interpretationshorizont im weiten Sinn ideologisch beeinflußt ist. Um möglichst jede bei der interdisziplinären Diskussion verbrämte Ideologisierung im theologischen Raum zu verhindern, erachtet C. Boff den Beizug nicht religiös motivierter

[32] Van Nieuwenhove, J.: Les 'théologies de la libération' latino-américaines, a. a. O. S. 73. – L. Ossa beschreibt im Buch: Die Revolution – das ist ein Buch und ein freier Mensch (Hamburg: Furche 1973, S. 15) die 'Theologie' in Lateinamerika als «sprachlicher Niederschlag einer handelnden Basis» ... «ihre Produkte als ephemere Leistungen, die zur Verständigung handelnder Individuen und Kollektive dienen sollen».

[33] Segundo, J. L.: Liberación de la teología, a. a. O. S. 13.

[34] Segundo, J. L.: Liberación de la teología, a. a. O. S. 13.

[35] Vgl. Van Nieuwenhove, J.: Les 'théologies de la libération' latino-américaines, a. a. O. S. 73.

Analysen für nötig. Er sagt: «Die 'nicht-theistischen' oder 'laizistischen' Analysen der Religion, des Glaubens, der Kirche usw. sind die heute notwendige Drehscheibe (médiation) für eine Theologie, die nicht bloß nach Art einer Ideologie im luftleeren Raum sprechen will» [36].

Von einem ideologischen oder methodischen Primat zu sprechen scheint daher auch dann ungerechtfertigt, wenn themen- oder methodenzentrierte Schwerpunkte nicht zu umgehen sind. Da liegt wiederum das Positive und das Negative des Ideologischen: Positiv ist es, insofern es die Ursachenentflechtung und den Entfremdungsabbau erleichtert [37]; negativ ist das Verabsolutierende ideologischer Verbindlichkeitsansprüche. Eine praxisorientierte Theorie bleibt nämlich immer eine Art «partikuläre Praxis», eine «sich machende Wissenschaft», nicht eine «Summe von Konklusionen oder ein Kapital von Konzepten» [38]. Insofern dies für eine Ideologie zutrifft, verdirbt sie die Wahrheit, ist sie die Korruption selbst.

1.3 Die Theorie-Praxis-Interdependenz

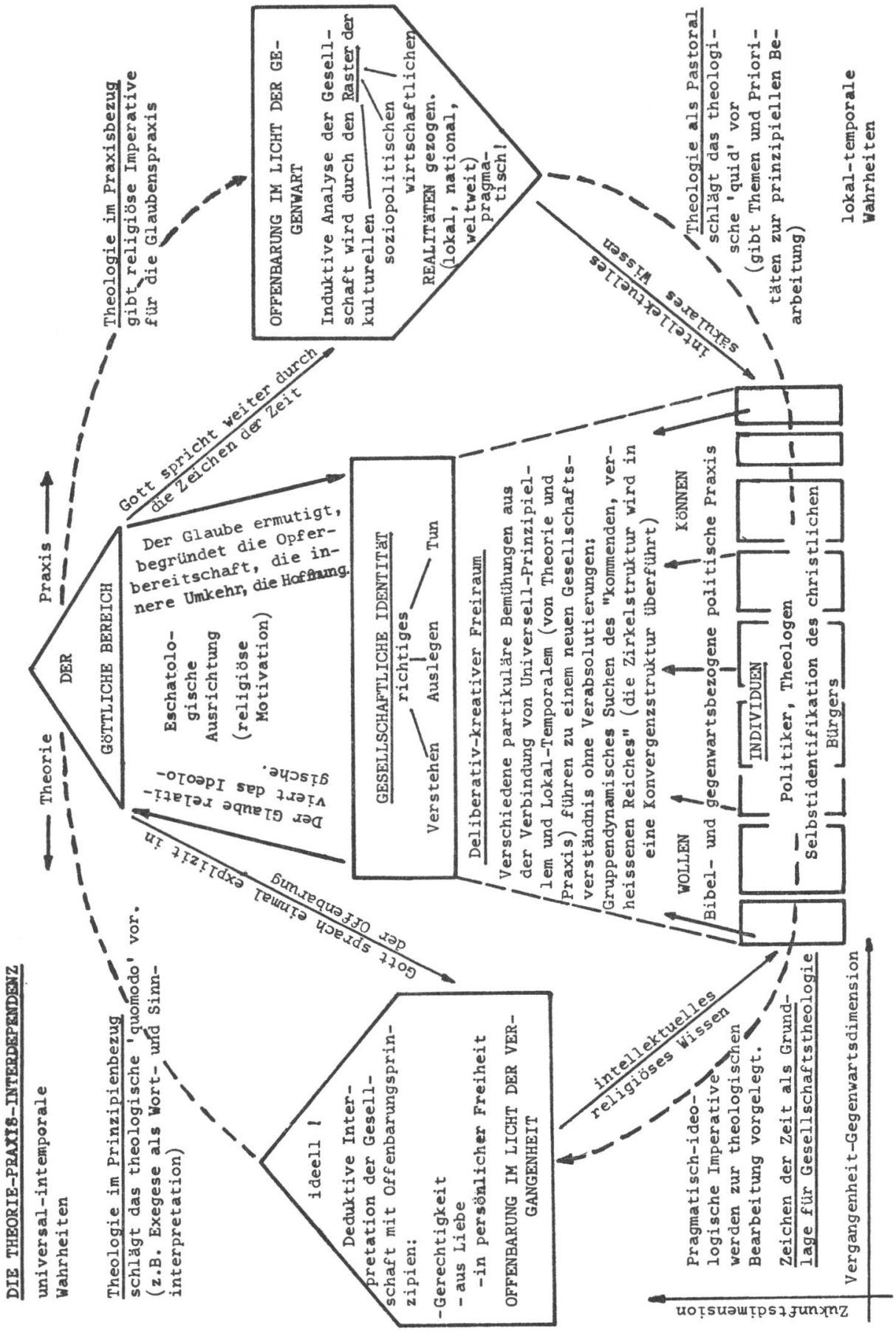
Theorie und Praxis bilden in jedem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß eine dialektische Einheit, wenn sich thematische oder methodische Schwerpunktverschiebungen ergeben, die im Einzelfall nicht leicht zu typisieren sind. Anhand eines Schemas (vgl. das Schema 'Die Theorie-Praxis-Interdependenz) sollen im folgenden die wichtigsten Interdependenz- und Konvergenz-Probleme aufgehellt werden.

Es gehört zu den lapidaren Wahrheiten, dass eine Theorie dort stehen bleibt, wo sie als abgeschlossen betrachtet wird. Für die Theorien mathematisch-naturwissenschaftlicher Fächer ist das wohl verständlicher als für die geisteswissenschaftlichen. – Während eine Praxis sich nur in zeitlichen Räumen abspielt und folglich immer einer gewissen Entwicklung unterworfen ist, kann eine Theorie ein für allemal umschrieben und als verbindlich bezeichnet werden. Das geschieht vor allem mit Prinzipien.

[36] Boff, Clodovis: La pertinence théologique dans le cadre d'une 'Théologie du Politique'. In: Lumen Vitae No. 3 (1976) S. 321.

[37] Wenn z. B. K. Rahner in: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1972, bes. 138 ff.) darauf hinweist, daß es heute in der Geschichte der Menschheit keine geschichtlich und gesellschaftlich getrennten Räume mehr geben sollte, weist er indirekt auf die Notwendigkeit positiver Bewußtseinsbildung hin (z. B. daß wir uns in einer 'globalen revolutionären Situation' befinden).

[38] Boff, C.: La pertinence théologique dans le cadre d'une 'Théologie du Politique', a. a. O. S. 325.


DIE THEORIE-PRAXIS-INTERDEPENDENZ
universal-intemporale Wahrheiten
Theologie im Prinzipienbezug schlägt das theologische 'quomodo' vor. (z.B. Exegese als Wort- und Sinninterpretation)
Theorie
DER
Praxis
GÖTTLICHE BEREICH
Eschatologische Ausrichtung (religiöse Motivation)
Der Glaube relativiert das Ideologische.
Der Glaube ermutigt, begründet die Opferbereitschaft, die innere Umkehr, die Hoffnung.
Gott spricht weiter durch die Zeichen der Zeit
Theologie im Praxisbezug gibt religiöse Imperative für die Glaubenspraxis
Gott sprach einmal explizit in der Offenbarung
ideell !
Deduktive Interpretation der Gesellschaft mit Offenbarungsprinzipien:
-Gerechtigkeit
- aus Liebe
-in persönlicher Freiheit
OFFENBARUNG IM LICHT DER VERGANGENHEIT
GESELLSCHAFTLICHE IDENTITÄT
richtiges
Verstehen
Auslegen
Tun
OFFENBARUNG IM LICHT DER GEGENWART
Induktive Analyse der Gesellschaft wird durch den Raster der kulturellen
soziopolitischen
wirtschaftlichen
REALITÄTEN gezogen. (lokal, national, weltweit)
pragmatisch!
intellektuelles sakulares Wissen
Theologie als Pastoral schlägt das theologische 'quid' vor (gibt Themen und Prioritäten zur prinzipiellen Bearbeitung)
lokal-temporale Wahrheiten
Deliberativ-kreativer Freiraum
Verschiedene partikuläre Bemühungen aus der Verbindung von Universell-Prinzipiellem und Lokal-Temporalem (von Theorie und Praxis) führen zu einem neuen Gesellschaftsverständnis ohne Verabsolutierungen; Gruppendynamisches Suchen des "kommenden, verheissenen Reiches" (die Zirkelstruktur wird in eine Konvergenzstruktur überführt)
WOLLEN
KÖNNEN
Bibel- und gegenwartsbezogene politische Praxis
INDIVIDUEN
Politiker, Theologen
Selbstidentifikation des christlichen Bürgers
intellektuelles religiöses Wissen
Pragmatisch-ideologische Imperative werden zur theologischen Bearbeitung vorgelegt.
Zeichen der Zeit als Grundlage für Gesellschaftstheologie
Vergangenheit-Gegenwartsdimension
Zukunftsdimension

Damit ist aber auch (besonders im geisteswissenschaftlichen Bereich) die Gefahr heraufbeschworen, daß solche Theorien bzw. Prinzipien nur jene punktuelle Situation eines wissenschaftlichen Verständnisses widerspiegeln, unter der sie, vielleicht mit sehr eingeschränkten Bedingungen, verbindlich erklärt wurden. Bei geisteswissenschaftlichen Theorien, die aus und für die Praxis entstanden, ist so etwas nicht sinnvoll, wenn die Theorien nicht von der Praxis überholt werden sollen: Da kommt nur eine Verbindung beider Elemente in dialektischem Ausgleich in Frage. Aus dieser Verbindung ergeben sich freilich beträchtliche methodische Schwierigkeiten, ist doch (zumindest für gesellschaftlich engagierte Theologie) nebst der historischen Dimension (die 'Theorien aus der Praxis' hervorbringt) die futurologische einzubeziehen (die eine ideologische oder religiöse sein kann und der Praxis vorausgeht), und nebst der Dimension universal-intemporaler Wahrheiten ('allgemeingültiger Prinzipien') die der lokal-temporalen Wahrheiten. Daraus ergibt sich ein Zusammenspiel von statischen und dynamischen, von theoretischen und praktischen, säkularen und religiösen Elementen. Es kann dabei von einer Überführung hermeneutischer Zirkel in Konvergenzstrukturen und von einer Relativierung dieser Strukturen in einem kreativen Freiraum gesprochen werden.

1.3.1 Die Überführung hermeneutischer Zirkel in Konvergenzstrukturen

Explizite, abgeschlossene Offenbarung und Analysen der Zeichen der Zeit befruchten sich fortlaufend. Die gesellschaftliche Realität der Gegenwart gibt Themen (Probleme, Chancen) und Erfahrungen (pragmatisch-ideologische Impulse) an die Theologie weiter, wo sie mit der expliziten Offenbarung und mit den Erfahrungen der Tradition konfrontiert werden. Finden sich in der expliziten Offenbarung keine typischen Parallelkontexte [39], muß sich die zur theologischen Überprüfung gestellte Thematik mit einer Theologie im Prinzipienbezug abfinden, das

[39] Ein typisches Beispiel für mangelnde Vergleichsmöglichkeiten wegen totaler Kulturdifferenz bietet die Amtspriesterfrage für Frauen im katholischen Christentum. Wer die kulturellen Gegebenheiten der Zeit Jesu nicht formgeschichtlich interpretiert und demzufolge von modernen kulturellen Gegebenheiten nicht zu unterscheiden weiß, kann natürlich das Frauenpriestertum nie aus dem Neuen Testament begründen. – Vgl. auch die Problematik, die bei gescheiterten Ehepartnern entsteht, wenn sie zwischen den Zielnormen prinzipieller Unauflöslichkeit und dem Liebesgebot stehen: Die Unauflöslichkeit der Ehe darf jedenfalls dem Liebesgebot nicht widersprechen.

heißt, sie lehnt sich an die nächstglobaleren Allgemeinprinzipien, an formgeschichtliche Vergleiche und Spiritualitäten [40].

Die Offenbarungsprinzipien sind entsprechend den gestellten Fragen auszuwählen und zu gewichten. Das Hauptgewicht für gerechte Gesellschaftsordnungen fällt vom christlichen Standpunkt aus vor allem auf die Liebe und auf das Verständnis persönlicher Freiheit [41]. Im Raster typisch christlicher Qualitäten entstehen religiös begründete Imperative, die den Weg für eine Glaubenspraxis im gesellschaftlich säkularen wie im kirchlichen Bereich weisen. Mit diesen Imperativen kann die gesellschaftliche Realität erneut bearbeitet werden. Die Verbindung von universalintemporalen und lokal-temporalen Wahrheiten ergibt ein neues Bewußtsein, mit dem der gesellschaftlich Verantwortliche sowohl als Bürger wie als Christ handeln kann. Die entscheidenden Veränderungen spielen sich grundsätzlich aber nicht in der Theorie und nicht in der praktischen Aktion allein ab, sondern ebensosehr im Bewußtsein der Individuen, woraus eine neue gesellschaftliche Identität erwächst. – In vielen Beziehungen sind heute die Probleme der Gesellschaft offensichtlich, und es würde oft gar nicht an Lösungsmöglichkeiten fehlen, wenn es nicht am guten Willen fehlte, oder wenn die Ansprüche gegensätzlicher Interessengruppen ausgeglichen werden könnten. Rein intellektuelles Wissen genügt also weder im religiösen noch im säkularen Bereich. Damit eine wirksame Identität zwischen bürgerlichem und christlichem Engagement zustandekommt, muß ein starkes persönliches Engagement, eine offene, altruistische Kampf- und Opferbereitschaft in Kauf genommen werden. Diese Opferbereitschaft wird schließlich religiös motiviert, so daß nicht nur Menschen und Ideen, sondern auch Menschen untereinander zusammenfinden.

1.3.2 Die Relativierung konvergierender Strukturen

Im Idealfall müßten Theorie und Praxis gesellschaftlichen Lebens das Ergebnis freier, demokratischer Entscheidungen sein. Das Ideal ist in der Wirklichkeit aber nie ganz zu erreichen. Wir haben es in extrem

[40] Vgl. z. B. die äußerst schwierige Theorie-Praxis-Dichotomie beim Prinzip der Gewaltlosigkeit. Beim Begriff der ehelichen Unauflöslichkeit wie bei der prinzipiellen Gewaltlosigkeit fehlt es sehr oft an den Voraussetzungen zur je spezifischen Prinzipiennormierung, die aus der praktischen Situation zu nehmen ist.

[41] Mathematische Gerechtigkeit kennen auch die reinen Humanisten, Kommunisten und Kapitalisten.

kommunistischen Gesellschaften mit der Diktatur einer Partei, die mit einer Ideologie regiert, zu tun, in extrem liberalen Gesellschaften mit der Diktatur der Stärkeren (z. B. wirtschaftlich oder politisch). Bei dazwischenstehenden Systemen muß für gewöhnlich immer eine gewisse Einbuße an Freiheit, Demokratie oder Sozialleistung in Kauf genommen werden, sei es, daß Probleme der Demokratiefähigkeit auftauchen (z. B. infolge mangelnder Integration marginaler Schichten) oder die Demokratieabstinenz zunimmt (z. B. in der Wohlstandsdekadenz). In jedem Fall muß von Authentizität, von Toleranz und von der Freiheit der Meinungsbildung gesprochen werden.

Authentizität: Bevor der Mensch Christ oder Politiker ist, ist er Mensch. Sein Anspruch auf Eigenständigkeit gehört zu den allerersten Grundrechten. Beim abendländischen Ethnozentrismus des Mittelalters war es schwer verständlich, daß Völker anders organisiert werden könnten als in Europa. Nach den bitteren Erfahrungen kriegerischer und wirtschaftlicher Auseinandersetzungen in der Neuzeit dürfte klar geworden sein, daß es arabische, afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Lebens- und Glaubensidentitäten gibt, die trotz großer Gegensätze in sich wertvoll sind. Es muß daher mit der Tatsache gerechnet werden, daß Länder wie China, die auf eine alte nichteuropäische Tradition zurückgreifen können, keine europäischen Gesellschaftsmodelle gebrauchen. Wenn nun das Christentum in solche Kulturkreise eindringt, hat es kein Recht, abendländische Vorstellungen verbindlich in ihre gesellschaftlichen Bemühungen einzubringen, und wenn, dann in partnerschaftlichem Gedankenaustausch als Angebot. Christliche Gesellschaftslehre hat in nichteuropäischen Kulturen vielmehr das christlich zu fermentieren, was die Menschen in gegebenen Systemen gegenseitiger Abhängigkeit ausliefert, was sie voneinander entfremdet, was ihre menschlich-freiheitliche Entwicklung stört. Selbst unter der Voraussetzung, daß z. B. keine rassische oder religiöse Diskrimination besteht, ist die biblische Offenbarung in einem nicht orientalisch-abendländischen Kontext schwer zu adaptieren, ohne die Authentizität einer Kultur zu verletzen. Das abendländische Christentum ist zu lange durch absolutistische und bürgerliche Gesellschaften geprägt worden, als daß es in seiner kulturellen und pädagogischen Artikulation mühelos auf andere Kulturen übertragen werden könnte. Es gibt gerade unter den Kulturen der Dritten Welt viele gesellschaftliche Werte, die christlich sind, nicht weil sie vom abendländischen Christentum geprägt worden wären, sondern einfach, weil sie

authentisch sind. Anderseits gibt es viele humane Werte, die gut sind, ohne daß sie den Stempel des typisch Christlichen tragen müßten.

Toleranz: Wenn daher in christlicher Umgebung gesellschaftliche Leitbilder entstanden sind, die hohe Verbindlichkeit in Anspruch nehmen dürfen, heißt das noch nicht, daß sie weltweit, überkulturell angewendet werden müssen. Verschiedene kulturelle Grundlagen können durchaus zu gleichen gesellschaftlichen Zielen führen. Im Gegenteil ist zu betonen: Je größer die Universal- und Unfehlbarkeitsansprüche einer Ideologie sind, desto geringer sind die Chancen ihrer Adaptation. Gesellschaftstheoretische und religiöse Kontroversen können eher im Blick auf ihre positiven Ergebnisse, im Praxisvergleich aufgelöst werden. Die moderne Pädagogik missionarischer Verkündigung hat erwiesen, daß es menschlicher und erfolgversprechender ist, religiöse Anschauungen nicht vom hohen Pferd des selbstsicher Überlegenen, sondern in partnerschaftlichem Austausch, in der 'Probe aufs Exempel' anzubieten. Da wird die Kontroverse zum Dialog, die Begegnung für Gebende und Nehmende zur Bereicherung, sie wird authentischer und standfester.

Freiheit der Meinungsbildung: Der Raum der Begegnung von Menschen und Meinungen ist ein deliberativ-kreativer Freiraum, in dem gewonnene Einsichten immer wieder ergänzt, überholt, ersetzt werden müssen. Denn das, was die Zukunft bringt und was für sie bereitgestellt werden muß, kann nicht allein aus der Vergangenheit heraus bewältigt werden. Wo nicht am guten Willen zu zweifeln ist, braucht auch nicht an der Freiheit des Denkens und Glaubens gezweifelt zu werden, selbst wenn sich Ideen diametral gegenüberstehen. Da muß gerade unter Christen, die jede innere Überzeugung eines jeden Menschen gleich ernst nehmen, auf das mögliche Gemeinsame, aber auch auf das Risiko, langfristig auf den Sieg der Wahrheit gebaut werden. Es ist darum ein innerer Widerspruch, wenn Christen nicht fähig sind, die Anliegen von Marxisten ernst zu nehmen. Man kann ohne weiteres geteilter Meinung sein, was die gesellschaftliche Organisation betrifft. Man darf aber nicht Christen, die wirklich Christen sind und Christen bleiben wollen, wegen ihrer politischen Meinungen diskriminieren, auch dann nicht, wenn diese Meinungen atheistischen Entwürfen entnommen sind.

Hier kommt dem gemeinsamen Glauben eine ganz besondere Bedeutung zu. Der Glaube relativiert das Ideologische, ermutigt zu Opfer und Umkehr, gibt Hoffnung auf das Bessere, verbindet die Menschen guten

Willens zutiefst in ihrem Ringen um die bestmögliche Gerechtigkeit. Ob die daraus entstehende Gesellschaft eine spezifisch christliche sein müsse, bleibt eine Frage, die nicht in diesem Zusammenhang zu beantworten ist [42]. So oder so ist aber einer mit Freiheit, Toleranz und Authentizität gestalteten Gesellschaft eine bessere Zukunft verheißen.

2. DIE SYSTEMATISCHE NORMIERUNG

Die systematische Normierung beruht auf einer nichttheologischen und einer theologischen Ordnungsstruktur. Beide orientieren sich an Daten, die von der Geschichte oder von der Offenbarung vorgegeben sind. Für eine pragmatische Interpretation der Gegenwart sind sie in ihrer geschichts-, system- und glaubensbedingten Verbindlichkeit wahrzunehmen, jedoch im Absolutheitsanspruch zu relativieren, damit die 'Dynamik des Zukünftigen', die Relevanz für die Praxis nicht verloren geht.

2.1 Nichttheologische Normierung

Nichttheologische Normierungen können auf Naturgesetzlichkeit beruhen oder aber das Ergebnis historischer Entwicklungen sein, die sich im Bewußtsein einer Gesellschaft über längere Zeit kristallisieren. Im zweiten Fall braucht die durch Tradition geschaffene Norm nicht intemporal und nicht allgemeinverbindlich zu sein. Im gesellschaftlichen Bereich entstehen mit Leichtigkeit Normen, die situations- oder interessegebunden sind und ihren Verbindlichkeitsanspruch auf sekundäre soziokulturelle Zwecksysteme abstützen (z. B. Legitimation durch usurpierte Autorität). J. L. Segundo sieht darin eine Gefährdung des Absoluten: weil sie «alles oder nichts» [43] sind. Sie bedeuten alles, solange die Trägersysteme funktionieren (Machtapparate, Kontrollmechanismen, Meinungs-

[42] Es geht hier lediglich um die hermeneutische Fragestellung.

[43] SEGUNDO, J. L.: Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux. In: Concilium Jg. 10 (1974) S. 436. Vgl. folgenden Text auf der gleichen Seite: «Gesten, Formeln, Riten, Autoritäten, die sich unmittelbar auf das Heil, auf das Absolute beziehen, d. h. die außerhalb des Zwecksystems liegen, worin sich alle übrigen Dinge bewegen, weisen für gewöhnlich Anzeichen dafür auf, daß diejenigen, die sie handhaben, wissen, daß sie, sobald sie in dieses Zwecksystem hineingebracht würden, nicht nur ihren absoluten, sondern selbst ihren relativen Wert verlören.»

bildungsträger usw.), brechen aber auch mit diesen zusammen (etwa beim Konsum- und Modeverhalten).

Ihr Absolutheitsanspruch ist von der Theologie her zu entlarven. Denn es gehört zu den primären Aufgaben der Theologie, auf Abweichungen vom Geist des Evangeliums hinzuweisen und «die Kriterien einer richtigen geschichtlichen Funktionalität des Evangeliums aufzudecken», aber «auch deren Grenzen, da jede Inkarnation ihre Schranken hat» [44]. Die nichttheologische Norm wird relativiert durch den kritischen Vergangenheitsbezug, wenn, im Sinn von W. Pannenberg, «die Gegenwartsperspektive der jeweiligen Sache selbst fraglich ist» [45]. Wird aber die Kompetenz nichttheologischer Normen universalgeschichtlich überbewertet [46], verfällt sie einem säkularen Absolutismus, der unhaltbar ist, weil es keine widerspruchslose Geschichte gibt. In diesem Sinn ist Gadamers «negative Einschätzung der Aussage» [47] ein kritisches Element für das Abtragen historisch-systematischer Gegensätze.

Geschichtliche Normen (wie übrigens auch theologische von der Art des 'Gottesreich-Ideales' auf Erden) bleiben Utopie oder Kompromiß [48], wenn auch in der Gegenwart das Pragmatische, der 'Dienst am Menschen' den Vorzug verdient gegenüber dem Geschichtlich-Utopischen, das aus der Vergangenheit gewachsen ist. Nur eine auftrennende Analyse der historisch-kulturellen Hintergründe, etwa der konkrete Ursachennachweis für die Apartheit-Politik, für wirtschaftliche und ideologische Imperialismen, für Integrations- oder Liberalisierungsbestrebungen ('implizite Ideologien') [49], wird die historische Verquickung (im Sinn von universalgeschichtlicher Begründung) und damit den indirekten Dienst an der Ideologie auflösen [50]. Selbst bei kritischer Anwendung der entsprechenden Hilfsdiziplinen wird die Diastase zwischen empirischer Rationalität und philosophisch-theologischem Normbewußtsein nicht ganz zu überwinden sein. Darum genieren sich heute gewisse

[44] Segundo, J. L.: Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux, a. a. O. S. 436.

[45] Pannenberg, W.: Hermeneutik und Universalgeschichte. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 60 (1963) S. 118.

[46] Wozu bei Pannenberg wohl eine gewisse Gefahr besteht.

[47] Zitiert nach: Pannenberg, W.: Hermeneutik und Universalgeschichte, a. a. O. S. 112. Es geht um die 'kritische Distanz' gegenüber Begriffen mit absolutistischen Tendenzen.

[48] Vgl. Bonino, J. M.: La fe en busca de eficacia. Salamanca (Sígueme) 1977, 161–182.

[49] Vgl. Bonino, J. M.: La fe en busca de eficacia, a. a. O. 111–130, bes. S. 120.

[50] Vgl. Bonino, J. M.: La fe en busca de eficacia, a. a. O. S. 128.

Geisteswissenschaftler, «noch länger Historiker zu sein, und erklären ihre Disziplin für systematisch» [51]. Ihre Arbeit verliert damit zugunsten der Ideologie an explizit hermeneutischer Objektivität, an Sinnqualität.

Ahistorische, absolutistische und damit utopische Normen werden anderseits aus Angst vor den praktischen Konsequenzen (Angst vor dem 'historischen Kompromiß') gesucht, vor allem dann, wenn der Mut zu einschneidenden Veränderungen im Wirrwarr gesellschaftspolitischer Möglichkeiten fehlt oder wenn die Konsequenzen des realpolitischen Kalküls gar zum eigenen Nachteil gereichen könnten [52]. Schließlich sei noch auf die Normverabsolutierung aus 'historischer Ungeduld' hingewiesen, die eher in Personen als in Tatsachen begründet erscheint [53]. Sie läßt als Gegenpol zu einem langweiligen historischen Perspektivismus die historische Verbindlichkeit im Augenblick stecken (unabhängig davon, ob dieser Augenblick ein guter oder schlechter sei) und wird so für behende Opportunismen und vermeidbare Indoktrinationen anfällig.

2.2 Theologische Normierung

Wenn Gott der Sinn der Geschichte ist, bleibt nichts Gesellschaftliches beziehungslos zur Theologie [54]. Aus dem Glauben lassen sich zwar nur allgemeine Prinzipien für das gesellschaftliche Leben ableiten [55]; und die explizite Offenbarung gibt ihre eigenen, unabhängigen Normen; diese stehen jedoch nicht im Gegensatz zu den gesellschaftlich-säkularen Normen. Das Problem besteht in der Begriffsunterscheidung. Wir haben es mit der leidigen alten Unterscheidungsgeschichte zwischen dem, was 'rein human, rein gesellschaftlich' und dem, was 'rein christlich' ist, zu tun.

Indem die Theologie versucht, die Wahrheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit von einer transzendenten Seite zu beleuchten, ermöglicht sie

[51] SEIFFERT, H.: Hermeneutik und Wissenschaftstheorie. Nachgereichte Thesen zum Statement. In: GERBER, U. (Hrsg.): Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit? Loccum 1972, S. 174 (Loccumer Kolloquien. 2.).

[52] Vgl. SEGUNDO, J. L.: Condicionamientos Actuales de la Reflexión Teológica en Latinoamérica. In: Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina. México 1976, S. 99.

[53] Vgl. SEGUNDO, J. L.: Condicionamientos Actuales ..., a. a. O. S. 95–96.

[54] Vgl. BOFF, C.: La pertinence théologique dans le cadre d'une 'Théologie du Politique', a. a. O, S. 350.

[55] Vgl. SCANNONE, J. C.: Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación. In: Fe cristiana y cambio social en América Latina (Hrsg.: Instituto Fe y Secularidad). Salamanca (Sígueme) 1973, S. 254.

eine neue Betrachtungsweise. Daraus läßt sich aber kein theologischer Dualismus ableiten [56]. Es wird vielmehr ein Übergang von der Vorgeschichte zur Zukunftsgeschichte ermöglicht [57]. Die theologische Normierung verschafft dem Gesellschaftswissenschaftler neue Bezugsthemen dadurch, daß sie auf Verborgenes, Ungenütztes, Mögliches hinweist, auf 'neue Heimat', «worin noch niemand war» [58], und worauf niemand verweist, der Altruismus und Jenseitsbezug nicht zum Prinzip gemacht hat.

Es gibt überhaupt keine gültige theologische Normierung ohne Bezug auf nichttheologische Normen, so wie es keine Christen ohne Menschen gibt. Zu den politischen, wirtschaftlichen, psychologischen, mit einem Wort, zu den 'mathematischen' Aspekten fügt sie den christlichen Aspekt des Irrationalen, z. B. der Liebe, der inneren Gleichwertigkeit der Menschen, der Unsterblichkeit (der 'wahren Menschlichkeit') hinzu. Ihre Aufgabe ist, abgesehen vom sakramentalkirchlichen Bereich, wesentlich methodisch: theologische Normierung durchbricht das Berechnende, das 'Unmenschliche', indem sie das Statisch-Naturgesetzliche verunsichert, die Kompetenz menschlicher Rationalität relativiert.

Da wo der Mensch mit dieser Ausrichtung gesellschaftliche Verantwortung übernimmt, handelt er zugleich als Glied des 'Volkes Gottes', vielleicht nicht in kirchlicher Gemeinschaft, aber er betreibt 'Politik mit christlichem Optimismus' [59]. In diesem Sinn kann Ernesto Cardenal sagen, daß atheistische Sozialisten guten Willens mehr mit dem Christentum gemeinsam haben als ausbeutende Kapitalisten, die sich christlich nennen [60]. – Durch die auf das Säkulare bezogene theologische Normie-

[56] Vgl. SCANNONE, J. C.: Teología y política ... a. a. O. S. 254.

[57] Vgl. GREMMELS, C., und HERRMANN, W.: Hermeneutik und Gesellschaftstheorie (Theologie, Hermeneutik und Gesellschaft). In: Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit? a. a. O. S. 54.

[58] BLOCH, E.: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969, Bd. III, S. 1628. Auf dieser letzten Seite seines großen Werkes schreibt er: «Die wirkliche Genesis ... beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allein in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.»

[59] Vgl. zu dieser Frage SCANNONE, J. C.: Teología de la liberación y praxis popular. Salamanca (Sígueme) 1976, S. 48. – Vgl. auch die Enzyklika 'Octogesima adveniens', Nr. 4.

[60] Vgl. z. B. den Optimismus, mit dem Cardenal die Bemühungen Castros beurteilt. In Büchern wie 'En Cuba' (Buenos Aires/México – Lohlé, 1972) kommt, ohne daß man auf die Frage eingeht, ob Cardenal in Kuba objektiv informiert wurde,

rung bekommt die christliche Botschaft eine historische Funktion. Sie macht sich von einer einseitigen sakramentalistischen 'Nabelschnurmentalität' frei und greift direkt in die Vermenschlichung der Gesellschaft ein [61]. Sie versteht dann selbst in einer «Kultur des Schweigens» [62], in der Unterdrückung und Gefangenschaft dem sozialen Engagement einen Sinn zu geben und den Mißerfolg im Säkularen heilsgeschichtlich zu deuten. Die durch Kanon, Credo und Amt normierten Größen christlicher Existenz dienen dann nicht bloß für dogmatische Neukonstruktionen außerhalb des Notwendigen, sondern auch einer dynamischen Praxis, die sich weder mit dem Säkularen verbündet noch eigenwillig nebenher geht: Sie wird das säkulare Geschehen orten und befruchten. Das religiöse Kapital in seiner Vielfalt an Verständnisweisen und gelebten Praktiken gewinnt Abstand von einer randständigen Kompensationsfunktion, um als vermittelndes Element sozialer Erneuerung ernst genommen zu werden.

Die theologische Norm gibt auf diese Weise dem Umgang mit Dingen und Ideen eine auf das Soziale und Zeitlose abgestimmte Ausrichtung: Sie relativiert sich selber, vorausgesetzt natürlich, daß sie außertheologische Imponderabilien nicht autokratisch negiert und Dogmatismen ohne zwingende Beweisführung vermeidet. Denn sonst rufen theologische Normen den Widerstand jener säkularen Hilfswissenschaften hervor, die es leichter haben, ihre Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit zu rechtfertigen.

3. DIE PRAGMATISCHE DIFFERENZIERUNG

Verabsolutierte Praxis läuft Gefahr, sich in ziellosem Pragmatismus zu verlaufen. Praxis als reine Theorieapplikation petrifiziert sich umgekehrt in lebensfremder, ahistorischer Sterilität. Wenn Theorie ohne Verabsolutierung, aber auch ohne Vernachlässigung der Praxis ernst genommen werden kann, dann nur mit Hilfe einer historisch adaptierten, engagierten und zugleich kritischen Strategie.

immer wieder zum Ausdruck, daß das Soziale in der Tat zu den ganz typischen, wichtigen Charakteristiken christlichen Zusammenlebens gehört.

[61] Vgl. SEGUNDO, J. L.: Condicionamientos Actuales de la Reflexión Teológica en Latinoamérica, a. a. O. S. 94.

[62] BOFF, L.: Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen. In: RAHNER, K., u. a. (Hrsg.): Befreiende Theologie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1977, S. 53 (TB 627). – Das hat nichts zu tun mit dem Mißbrauch der Religion als Opium.

3.1 Historische Praxis: Primat der Gegenwart

Es braucht nicht mehr bewiesen zu werden, daß es in der Gesellschaftsdiskussion immer wieder zu Verabsolutierungen kommt, indem spezifische Ideologien als alleinverbindlich erklärt werden. Wer z. B. im 20. Jahrhundert die marxistische Gesellschaftsanalyse in ihrer Totalität als alleinseligmachend hinstellt, verfällt nicht weniger einem gesellschaftlichen Determinismus als die freidenkerischen Soziologen des 19. Jahrhunderts mit ihren extremen Liberalismen [63]. Der 'freie Wolf im freien Hühnerstall' wird dann lediglich zum 'Hühnerschlächter mit moderner Batteriehaltung'. Von keinem der beiden Extremismen kann behauptet werden, er sei historisch adaptiert.

Es wird überhaupt nie möglich sein, im Jahre x politische Konzepte als absolut und ewig zu erklären. Denn wir haben kein Recht, Gesellschaftsordnungen für eine ferne Zukunft, die uns nicht betrifft, für absolut zu nehmen, abgesehen davon, daß Gesellschaftsordnungen nicht statisch zu konzipieren sind. Selbst Marx hat zeitgebundene Probleme wie «die Unfreiheit des Metternichsystems, der bürgerliche Klassencharakter selbst der fortgeschrittensten parlamentarischen Regime in Frankreich und England, die Habsucht und Heuchelei der arrivierten Bourgeoisie, die gewaltigen Fortschritte der Technik und industriellen Produktion einerseits, das plötzliche Anwachsen eines ausgebeuteten, elenden, entmenschten Industrieproletariats» [64] anderseits zum Anlaß seines Gesellschaftsentwurfes genommen. Seine intellektuelle, prophetische und politische Brillanz hätte es ihm heute erlaubt, modifizierter zu schreiben und zu handeln. Und selbst zu seiner Zeit wollte Marx – das läßt sich aus dem Praxisbezug seiner Arbeiten ableiten – mehr eine Bewegung, ein neues Denken, das sich jeder gesellschaftlichen Entfremdung widersetzt, begründen, als wirtschaftstheoretische und geschichtsphilosophische Apodikte mumifizieren [65]. Marx arbeitete wohl im Blick auf eine bessere Zukunft, jedoch für seine Gegenwart. Das gilt für jede Gegenwart: Wir brauchen wohl unsere Leitbilder ('unsere Götter', um den abgegriffenen Ideologiebegriff zu umgehen), eine reelle Zukunftsbezogenheit, aber unser

[63] Vgl. z. B. den Sozialdarwinismus des 19. Jahrhunderts oder Spencers Soziologie der sich selbst regulierenden Gesellschaft.

[64] FLECHTHEIM, O. K.: Marxismus. In: Wörterbuch der Soziologie 2, Frankfurt/M. [5]1977, S. 523 (Fischer TB 6132).

[65] Vgl. Herders Kleines philosophisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/Wien 1965[7], S. 105 (H–TB 16).

ganzes Engagement gilt dem *Möglichen von Heute*. Das heißt, daß ich als Bürger eines kapitalistischen Staates den Kapitalismus zu sanieren habe. Im übrigen wird es ja zunehmend schwieriger, mit diesen zwei einzigen Gegensatzbegriffen zu operieren, weil sie sich in ihrer Entwicklung zu überschneiden beginnen [66].

Eine inkarnierte historische Praxis beachtet demnach einen zeitlichen Vorrang (Primat der Gegenwart, 'Chancen des Kairos'), einen örtlichen Vorrang (Primat der Heimat) und einen pragmatischen Vorrang (Konzentration auf das realpolitisch Absehbare, je Mögliche). Formal wird immer ein zeit-, orts- und realitätsbezogener Abbau von Entfremdungen angestrebt, die den Menschen in seiner Menschenwürde, seiner individuellen Freiheit und seiner ganzheitlichen Entwicklung schädigen.

Die daraus entstehende Befreiungspraxis geht weit über Theorie und Vergangenheit hinaus. L. Boff kann darum schreiben: «Die Wissenschaft, und in unserem Fall die Befreiungstheologie, entsteht aus dem Bemühen, die in der ursprünglichen Erfahrung wirksame Rationalität in kritische Diagnosen über Ursachen, strukturelle Prozesse und Dynamikfehler, Funktionsabläufe und Tendenzen, die sich herauslesen lassen, umzuformen. Die Befreiungstheologie ist also Ergebnis und nicht Erstrealität. Sie resultiert aus der Befreiungspraxis, die wesentlich reicher ist als sie selbst» [67]. Mit der Befreiungspraxis geht die Gegenwart als unmittelbare

[66] Vgl. die person- und leistungsbezogenen Akkommodationen in China, Kuba, Polen, oder die Sozialisierungstendenzen im Westen.

[67] Boff, L.: Qué es Hacer Teología Desde América Latina? In: Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina. México 1976, S. 132. Weniger genau übersetzt in: Rahner, K. u. a. (Hrsg.): Befreiende Theologie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, S. 47 (Urban TB 627).

Ich gehe mit K. Lehmann einig, was die erkennbare «Spannung zwischen dem end-gültigen Heilsereignis in Jesus Christus ('Schon jetzt') und der faktisch immer noch nicht vollerlösten Welt mit ihren Leiden und ihrer Ungerechtigkeit ('Noch nicht')» betrifft (Zitat: Lehmann, K. u. a. [Internationale Theologenkommission]: Theologie der Befreiung. Einsiedeln: Johannes-Verlag 1977, S. 24). Der Autor ist dann aber schwer verständlich, wenn er (ebd.) von einer Überbetonung der Heilsgegenwart spricht. Er zitiert keine Autoren. Es ist denn auch schwierig, genau zu untersuchen, bis zu welchem Grad Befreiungstheologen die Heilsgegenwart betonen oder *über*betonen. Eine Betonung der Heilsgegenwart ist durchaus zulässig, ja, nötig, damit die Spannung zwischen den eschatologischen Verheißungen und dem 'Noch nicht' besser erkannt wird und so die «Impulse zur Metanoia, zur Sendung, zur Liebe und damit zur notwendigen Veränderung des Menschen» (Lehmann, ebd.) nicht gelähmt, sondern verstärkt werden. Die bessere Einsicht in eine solche Spannung braucht sich damit in keiner Weise von der Lebenspraxis zu lösen (vgl. Lehmann, ebd.), sondern sie kann im Gegenteil nicht nur die Theorie eines Welt- bzw. Religionsverständnisses, sondern gleich auch die Praxis überzeugender machen.

Erfahrungsgrundlage der Diagnose voraus. Erst in zweiter Linie und nur insofern die Funktionsabläufe des Vergangenen in kausalem Zusammenhang mit der Gegenwart stehen, bleibt ihre Analyse im eigentlichen Sinn aktuell. Das Vergangene darf aber nicht leichtfertig kumuliert und in die Gegenwart hereingeholt werden, damit daraus keine historischen bzw. theologischen oder kirchlichen Integralismen als «unzeitige Vorwegnahme des Reiches Gottes» [68] erwachsen.

3.2 Engagierte Praxis: Primat des Sozialen

Wer wahrer Trauer fähig ist [69], kann angesichts der wachsenden Verelendung der Dritten Welt auch als Gesellschaftstheologe nicht neutral bleiben [70]. Gesellschaftliches Engagement gibt es aber nicht in idealer Form. Es verlangt immer Positionen und Identifikationen, die der Kritik ausgesetzt sind [71]. 'Zuschauer-Theologie' ist Belletristik! Jedes soziale Engagement wird überdies in dem Maße härter, als der soziale Abstand zum Partner, für den man sich einsetzt, zunimmt. Es verlangt eine ständige Öffnung auf die kulturelle und selbst politische Andersartigkeit des Sozialpartners, die «nicht ohne schmerzliche Selbstrelativierung» [72] zustandekommt. J. B. Metz spricht von «Entprivatisierung» als «primäre theologiekritische Aufgabe der politischen Theologie» [73], H. Cox von Entprovinzialisierung [74]. E. Biser läßt die Freiheit der Entscheidung, die angesichts solcher Herausforderungen zu gebrauchen ist, nicht neutral

[68] MOLTMANN, J.: Gott in der Revolution. In: Diskussion zur 'Theologie der Revolution'. München/Mainz 1969, S. 77.

[69] Vgl. HORKHEIMER, M.: Über den Zweifel. In: Sozialphilosophische Studien. Frankfurt/M. 1972, 122–130.

Vgl. METZ, J. B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1977, S. 54: «Trauer als Kategorie des Widerstands gegen die Trauer- und Melancholieverbote einer Leistungs- und Siegergesellschaft». – Vgl. auch MITSCHERLICH, Alexander, MITSCHERLICH Margarete: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München: Piper 1970.

[70] J. M. BONINO spricht in 'La fe en busca de eficacia', a. a. O. S. 122, von zwei Extremen zwischen der Verteidigung 'ethischer Prinzipien' ohne seriöse historische Mediation und absolutistischer Marxismusideologie. Er hält keines dieser Extreme für annehmbar, spricht aber von einem 'dritten Weg', der aus einer konkreten, spezifischen Analyse der Wirklichkeit erwächst, die nicht neutral sein kann.

[71] GÖPFERT, Michael, in: Christen entdecken die Freiheit, Stuttgart 1976, S. 104: «Es gibt ... keine politisch unschuldige Theologie.»

[72] MODEHN, Christian, in der Einleitung zum Buch: Christen entdecken die Freiheit, a. a. O. S. 6.

[73] METZ, J. B.: Zur Theologie der Welt. Mainz 1973, S. 101 (Topos TB 11).

[74] Vgl. COX, H.: Verführung des Geistes. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1974, S. 170.

auf sich beruhen: «Ihr gegenüber gibt es nur das engagierte Mitgehen und Mitsein, kein distanziertes 'Ohne mich'. Im Sicherheitsabstand, wie wir ihn allenthalben einnehmen, ist sie schon als Möglichkeit verwirkt» [75].

Solidarisches Mitgehen und Mitsein bedeutet aber nicht schon einseitiges Parteiergreifen. Es ist zu unterscheiden zwischen Parteiergreifen und Parteiischsein. Wenn J. L. Segundo der deutschen politischen Theologie vorwirft, sie verwässere das soziale Engagement, weil sie mit Bedacht das «Verhältnis zwischen einer relativen politischen Ordnung und der absoluten eschatologischen Ordnung» durch Begriffe wie «'Vorwegnahme' (Moltmann), 'analoges Bild', 'Analogie' (Weth), 'Entwurf' (Metz)» apostrophiere, um «jeglichen Kausalitätsgedanken zurückzuweisen» [76], dann scheint er sie mißverstanden zu haben. Damit wird zwar unser gegenwärtiges Tun relativiert, aber im Blick auf die Zukunft. Wie bereits für die historische Praxis bemerkt wurde, kann kein noch so durchschaubares Gesellschaftsystem, keine noch so überzeugende Weltbewältigung als absolut und allgemeinverbindlich hingestellt werden. Hingegen soll das nicht heißen, daß keine Kausalitäten aufzuzeigen seien. Ganz im Gegenteil gehört das Aufzeigen von Kausalzusammenhängen und Tendenzen für die Gegenwart zu den primären Aufgaben christlicher Theologie. Es sollte jedoch nicht vorkommen, daß man die Mündigkeit und Freiheit der Christen unterschätzt, indem man sie, nachdem sie in andern Bereichen jahrhundertelang mit Einbahnrezepten abgespiesen wurden, jetzt auf politischer Ebene bevormundet, und zwar nicht nur, weil es sich um säkulare Verantwortungen handelt, sondern ebensosehr, weil die Rezepte, die man ihnen geben könnte, nicht fertig sind und ständig zu modifizieren sein werden.

Man mag zurecht europäischen Theologen mangelnde Sozialbezogenheit vorwerfen im Sinn von mangelndem Sozialengagement überhaupt [77]. Es kann aber nicht erwartet werden, daß europäische Theologen sich anmaßen, endgültige und weltweite Gesellschaftsbilder (insbesondere nicht für die Dritte Welt) anzubieten, wenn es ihnen schon schwer fällt, die politische Verantwortung im eigenen Land wahrzunehmen. Wäre es nicht redlicher, die soziale Auseinandersetzung zunächst einmal

[75] Biser, E.: Provokationen der Freiheit. Antriebe und Ziele des emanzipierten Bewußtseins. München/Salzburg 1974, S. 16.

[76] Segundo, J. L.: Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux. In: Concilium Jg. 10 (Juni/Juli 1974) S. 437.

[77] Vgl. z. B. Sobrino, J.: El Conocimiento Teológico en la Teología Europea y Latinoamericana. In: Liberación y Cautiverio, a. a. O. S. 183.

generell zu fördern, was sich in der Forschung, in den Lehrplänen, in der Pastoral und in der gesellschaftlichen Bewußtseinsbildung ganz allgemein auswirken müßte? Wer sich für eine Korrektur gesellschaftlicher Distorsionen einsetzt, wird von selbst auf gewisse Zusammenhänge stoßen: Ich beweise Dir meine Überzeugungen durch mein persönliches Engagement. Womit begründest du die Wahrheit deiner Thesen? [78] Es sollte selbstverständlich sein, daß in einer solchen Auseinandersetzung gegensätzliche Positionen vertreten werden können. Es ist freilich ebenso klar, daß nicht alle Meinungen in gleicher Weise geteilt werden, und daß die politische Sensibilisierung im kirchlichen Bereich vernachlässigt wird [79].

So muß die Kritik am mangelnden Sozialengagement jene treffen, die überhaupt keine gesellschaftlichen Optionen sichtbar machen (die ihre 'Solidarität der Liebe' nicht konkret genug beweisen, indem sie nicht Partei ergreifen zugunsten der 'Geringsten'). Die Kritik gilt ebensosehr jenen, die zwar eindeutig Partei ergriffen haben, die aber keine anderen Optionen neben sich tolerieren. Denn eschatologische Verheissungen wie Freiheit, Friede, Gerechtigkeit und Versöhnung lassen sich nicht privatisieren [80]. Die Kirche muß eine «Institution gesellschaftskritischer Freiheit» [81] bleiben. Das bedeutet: Politische Neutralität nein, Optionenpluralismus ja, Primat des sozialen Engagements ja, ideologischer Exklusivismus nein.

Der Primat des Sozialen in der gesellschaftlichen Praxis könnte als Widerspruch zum Optionenpluralismus (zur Freiheit des Engagements) interpretiert werden, wenn unter Identifikation mit dem Schwächeren z. B. nur Klassenkampf verstanden wird. Die Freiheit des sozialen Engagements bedeutet aber mehr. Zu ihrer Interpretation eignet sich das Beispiel vom Liebesgebot sehr gut. Im neutestamentlichen Caritas-Verständnis ist das Maß der Nächstenliebe die Liebe zu sich selbst [82]. Darin steckt kein Egoismus, sondern eine natürliche, das Individuum schützende Normativität. Für die Interpretation des sozialen Engagements gilt das gleiche: Der Primat des Sozialen richtet sich nach den Bedürfnissen

[78] Vgl. Jak 2,18.

[79] Vgl. SEGUNDO, J. L.: Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux, a. a. O. S. 438.

[80] Vgl. METZ, J. B.: Zur Theologie der Welt, a. a. O., S. 105. Vgl. auch den Begriff «kritische Freiheit des eschatologischen Gewissens», a. a. O. S. 127.

[81] METZ, J. B.: Zur Theologie der Welt, a. a. O. S. 122.

[82] Vgl. die Frage nach dem größten Gebot bei Mk 12,28–33.

und Wünschen des Individuums. Es schließt daher grundsätzlich nichts Feindliches ein. Jede Haltung aus der Position des Feindes ist zum voraus schwach und asozial. Da werden selbst biblische Leitbilder mißverstanden. Z. B. der Kampf der in ägyptischer Gefangenschaft unterjochten Israeliten galt nicht dem ägyptischen Volk an sich, sondern der Situation der Unterdrückung. Auch wenn Gott nach den biblischen Berichten die Ägypter bestrafte, um sie einsichtiger für die Lage der Israeliten zu machen, bedeutet dies nicht, daß Gott ein Feind des ägyptischen Volkes gewesen wäre. Gott bestrafte Ägypten, um es von einem gesellschaftlich falschen Verhalten abzubringen. Der Auszug der Israeliten aus Ägypten war darum kein Krieg, sondern eine Flucht. Was ihr vorausging, war die notwendige Vorbereitung für eine gerechte Handlung. Gott war, wie das Neue Testament beweist, am Heil aller Völker interessiert, auch wenn er im Fall des israelitischen Volkes eine besondere Erwählung vorhatte. Mit der Entlassung des israelitischen Volkes aus der Gefangenschaft konnte das ägyptische Volk menschlich gewinnen. Dieser Zusammenhang läßt sich in heutigen Abhängigkeitsverhältnissen gleichermaßen nachweisen [83]. Das soziale Engagement bezieht sich in Abhängigkeitsverhältnissen immer auch auf die Mächtigen [84], jedoch, wie bereits betont, nie aus der Feindschaft heraus. Selbst nichtchristliche Humanisten wie A. Camus verstehen das Prinzip der Revolution so, daß der Knecht nicht gegen den Herrn als Menschen revoltiert, sondern gegen den Unterdrükker im Herrn [85]. Diese Haltung entspricht dem christlichen Liebesgebot. «Wäre die Verneinung des Herrn total», schreibt J. Moltmann, «so würde der Aufstand der Knechte nichts Neues in die Welt bringen, sondern nur die Rollen der Unmenschlichkeit vertauschen. Die humane Revolution aber will nicht die Knechte zu Herren machen, sondern das abscheuliche

[83] Aus direkten Quellen, die mir aus Mexiko zugingen, kann ich auf einen Indianerkongreß in Chiapas im Jahre 1977 hinweisen. In diesem Kongreß äußerten sich die Indianer dahin, daß durch ihre Unterdrückung nicht nur sie leiden, sondern auch die Ausbeuter entmenschlicht würden. Man müsse sich also nicht nur zur Wehr setzen, um die Last der eigenen Unterdrückung abzuwerfen, sondern auch, um die Dominatoren zu vermenschlichen. Damit decken sie sich bewußt oder unbewußt mit vielen Befreiungstheologen, auch wenn damit noch nichts über Klassenkampf ausgesagt wird. Vgl. GIRARDI, J.: Christianismo, pastoral y lucha de clases. In: La vertiente política de la pastoral, Quito 1970, S. 94. Oder: GUTIERREZ, G.: Theologie der Befreiung. München/Mainz 1973, 259–267.

[84] Vgl. 'die Reichen als Objekt der Pastoral', oder: der Sinn'ganzheitlicher Revolution' ('Umschulung' z. B. in Kuba, Angola, Vietnam).

[85] Vgl. CAMUS, A.: L'homme révolté. Paris: Gallimard 1956.

Herr-Knecht-Verhältnis abschaffen, damit in Zukunft Menschen menschlicher miteinander umgehen [86].»

Aus dem Primat des Sozialen wird deshalb der Symbolcharakter sozialer Aktionen abgeleitet. Das eigentliche Ziel sozialer Veränderung wird nicht ohne den Aspekt der Brüderlichkeit zwischen arm und reich erreicht. Strukturveränderung bedeutet keinen Fortschritt, solange die soziale Nivellierung nur unter politischem Zwang akzeptiert wird. Der Dialog spielt dabei eine konstitutive Rolle, um die Gewalt von seiten derer, die entprivilegiert werden müssen, abzubauen [87]. Dialog und gegenseitiges Abhängigkeitsbewußtsein verhelfen ganz allgemein zum Abbau des Extremismus. Die daraus erwachsende Solidarität gibt schließlich den Interpretationshintergrund für die explizite Offenbarung [88]. Dort, wo soziale, gruppendynamische Prozesse nur in der Praxis ganzheitlich erlebt werden können, gibt auch die Bibel ihren wahren Sinn nur im Hinblick auf und in der Gemeinschaft preis [89]. Wo die Sozialpraxis mit der Praxis gelebter Offenbarung ('Bibelpraxis') zusammenfällt, geht der soziale Wandel durch seine zukunftsweisende Zeichenhaftigkeit weit über das Konkrete des einzelnen Ereignisses hinaus. Dort wird die Verkündigung zur Vorwegnahme des verheißenen Reiches, selbst wenn das soziale Ideal noch nicht erreicht worden ist.

3.3 Kritische Praxis: Primat der Orthopraxis

Kritische Gesellschaftspraxis aus dem Glauben sucht ihren Weg zwischen Goethes faustischem 'Im Anfang war die Tat' und dem johannäischen 'Am Anfang war das Wort': Auf der einen Seite befindet sich das Prometheische des vom Tatendrang gejagten Revolutionärs, auf der andern Seite das Unfaßbar-Transzendentale göttlicher Berufung. Das eine läuft Gefahr, in materiellen Machtkampf umgebrochen, das andere ins Mythisch-Utopische übersteigert zu werden. Thomas von Aquin stellte

[86] MOLTMANN, J.: Gott in der Revolution. In: Diskussion zur 'Theologie der Revolution', a. a. O. S. 77. Ähnlich wird in der modernen Gefängnispädagogik die Gefängnisstrafe nicht mehr als Rache und bloße Sühne für vergangene Verbrechen verstanden, sondern als Chance zu Bildung und Besserung für eine kommende Wiedereingliederung in die Gesellschaft.

[87] Vgl. HABERMAS, J.: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971.

[88] Vgl. BOFF, L.: Qué es Hacer Teología Desde América Latina? In: Liberación y Cautiverio, a. a. O. 132.

[89] Vgl. BOFF, C.: La pertinence théologique dans le cadre d'une 'Théologie du Politique', a. a. O. S. 339.

sich dieser gigantischen Theorie-Praxis-Spannung schon in der ersten Quaestion seiner theologischen Summe. Gestützt auf den Jakobusbrief, dessen 'estote factores verbi, et non auditores tantum' (Jak 1,22) er nicht ausweichen konnte, ging er mit der Begründung des operativen und legislativen Charakters der Theologie auf den Anspruch der Praxis ein [90], unterstellte ihn jedoch im Geist des mittelalterlichen Mönchtums dem Kontemplativen [91]. Wenn sich daraus ein «contemplata aliis tradere» [92] ergab, wurde immerhin schon ein Schritt zur Praxis hin gemacht, wenn auch die Betrachtung noch keinen besonderen Gesellschaftsbezug kannte.

Wenn wir mit Claude Geffré annehmen wollen, daß die Theologie ein Spiegelbild für das kirchliche Leben in der Geschichte ist [93], dürfen wir heute annehmen, daß wir aufgrund der Theologien der Geschichte, der Welt, der Säkularisation, der Entwicklung, der Revolution, des Politischen und der Gesellschaft ganz allgemein (etwa mit der 'Schwarzen Theologie' oder der 'Befreiungstheologie') an Praxisbezogenheit bedeutend aufgeholt haben. Geffré kommentiert diese Entwicklung wie folgt: «Es ist, als ob die Kirche jetzt, wo sie in der Gesellschaft mehr und mehr marginiert wird, sich ihrer historischen Verantwortung gegenüber der Zukunft der Menschen und der Veränderung unserer Gesellschaften besser bewußt wird» [94]. Diese Entwicklung ist nicht zu bezweifeln. Sie wirft jedoch gerade für die Praxis neue Fragen auf, die auch im Ansatz noch nicht bewältigt sind, wenigstens was die Qualität der Praxisanalyse, die prophetische Interpretation und die Praxiseffektivität betrifft. Das zeigen Auseinandersetzungen im Bereich der Entwicklungspolitik [95], der 'Nationalen Sicherheit' [96] und des sozialen Engagements von Kirchenmännern [97] aufs deutlichste. Kircheninterne Polarisationen dienen natürlich nicht

[90] Vgl. Thomas von Aquin: Summa Theologiae I, q. 1, a. 4.

[91] Vgl. Thomas von Aquin: II–II, q. 188.

[92] Vgl. Thomas von Aquin: II–II, q. 188.

[93] Vgl. Geffré, C.: Le nouvel Age de la Théologie. Paris: Cerf 1972, S. 103. Vgl. auch Concilium Nr. 5 (1978): Neue Orte des Theologietreibens.

[94] Geffré, C.: Le nouvel Age de la Théologie, a. a. O. S. 103.

[95] Vgl. z. B.: Orientierung Nr. 23/24 (15./31. Dez. 1977) 251–253: Deutscher Streit um 'Theologie der Befreiung'.

[96] Vgl. Schöpfer, Hans: Lateinamerika auf dem Weg zum Faschismus? 'Nationale Sicherheit' als polittheologische Herausforderung an die Kirche. In: Civitas (Luzern) Nr. 1/2 (Okt. 1978) 25–75.

[97] Vgl. die Einschätzung von sozial engagierten Bischöfen wie Msgr. Casaldáliga und Msgr. Fragoso durch Msgr. G. de Proenca Sigaud in Brasilien (Kathpress vom 7. 3. 1977 N. 45,4), die Schwierigkeiten, die der Bischofsgruppe von Riobamba gemacht wurden, die heftigen kircheninternen Auseinandersetzungen zwischen offiziellen Kirchenstellen und gewissen Priestergruppen in Lateinamerika.

dazu, das christliche Wort, ja nicht einmal das Wort der Christen gesellschaftlich wirksamer zu machen [98]. Darum braucht es als gemeinsam zu erarbeitende Basis die kritische Reflexion der Praxis [99], die 'Orthopraxis'. Das schließt mit ein, daß «das Leben der Kirche selbst immer offensichtlicher zu einem theologischen Ort» [100] wird. Die dem Christen auferlegte Selbstkritik betrifft das aktive (spezifisch christliche und soziale) Engagement und dessen innere Motivation [101]. Sie hat in erster Linie den Widerspruch zwischen bürgerlicher und christlicher, zwischen theologisch-akademischer und pastoral-kirchlicher Praxis aufzudecken, der zu einem beträchtlichen Teil auf die Arbeitsteilung [102], auf die Verkündigungs- und Administrationsstrukturen zurückzuführen ist.

In dieser kritischen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit spielt der 'Sinn des Lebens', die Funktion der Theologie eine erstrangige Rolle. Es ist zu unterscheiden zwischen 'praktischer Theologie' in pastoraler Systematik und 'Theologie des Praktischen' auf der Suche nach einer von den Bedürfnissen der Praxis inspirierten Wertordnung. Jede theologische Hermeneutik wird sinnlos (Moltmann sagt «abstrakt»), «solange sie nicht zur Theorie einer Praxis wird, und steril, wenn sie nicht den 'Zugang zur künftigen Wahrheit' ermöglicht» [103]. Das setzt eine intensive Suche nach dem 'noch Möglichen' zwischen dem (mangelhaft) Gegenwärtigen und dem (ideell) Zukünftigen voraus, ein Steigern der methodischen Effektivität, damit die bestmögliche Einheit zwischen Theorie und Praxis zustande kommt. Dazu «muß eine geschichtliche Hermeneutik die Mittel und die Methoden praktischer Befreiung entwerfen» [104]. Ähnliches for-

[98] Vgl. Sölle, D.: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'. Stuttgart/Berlin 1970⁶, S. 166 u. 172.

[99] Vgl. z. B. Gutierrez, G.: Theologie der Befreiung, a. a. O. 10–21. Vertiefend: Metz, J. B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Grünewald) 1977, S. 47 ff. Vgl. auch: Lehmann, Karl: Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie. In: Klostermann, F., u. Zerfass, Rolf (Hrsg.): Praktische Theologie heute. München/Mainz: Kaiser/Matthias-Grünewald-Verlag 1974, 81–102. Ebd.: Greinacher, Norbert: Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie, S. 103–118.

[100] Gutierrez, G.: Theologie der Befreiung, a. a. O. S. 12.

[101] Vgl. Bonino, J. M.: La fe en busca de eficacia, a. a. O. S. 125.

[102] Vgl. Gremmels, C., und Herrmann, W.: Hermeneutik und Gesellschaftstheorie, a. a. O. S. 49.

[103] Moltmann, J.: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze. München/Mainz 1968, S. 139. Moltmann fährt fort: «Theologie dient der künftigen Freiheit, sofern sie dieser in historischer Kritik, in Ideologiekritik und endlich in Institutionenkritik den Weg bereitet.»

[104] Moltmann, J.: Perspektiven der Theologie, a. a. O. S. 139. Die ganze Formulierung Moltmanns lautet so: «Wenn wir in der Bibel die schriftgewordene

dert H. Assmann mit dem Begriff der «praxeologischen Reflexion» als «Ansatz und inneres Moment des Denkens und Redens» [105] und H. Zahrnt mit dem Satz: «Was nicht in ein entsprechendes Verhalten umgesetzt werden kann, das taugt auch in der Theologie nichts» [106].

Jedoch kann auch eine sehr konkrete Glaubenspraxis am Appell Gottes vorbeigehen, wenn sie einer veralteten oder ideologisierten Tradition folgt. Konkret heißt nicht schon richtig. Echte Glaubenspraxis muß sich daher immer neu als Ausdruck für «all die großen Werte wie Wahrheit, Solidarität, Brüderlichkeit und Liebe» [107] überprüfen. Revolutionär mutet eine solche Praxis für jene an, die ob dem Studium des Christentums als Lehrgehalt vergessen haben, über das «Christentum als Aktion» [108], über das Christentum als das, was es sein könnte, zu reflektieren. Sogar das Dogma kann, wie Schillebeeckx meint, letztlich nur in einer solchen 'historisch realisierenden' Perspektive, in der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, noetische und moralische Kategorien zusammenfallen [109], authentisch interpretiert werden. Aber auch in diesem Fall darf mit C. Geffré die Frage gestellt werden, ob man, wenn man die Praxis zum Ort der Wahrheit macht, nicht politischen Manipulationen oder einer politischen Verkürzung des Evangeliums zum Opfer fällt. Man kann Geffré beipflichten, wenn er betont, daß auch die Praxis nie ohne die Führung durch den Geist auskommt, der das Handeln der christlichen Gemeinde ebenso inspiriert und ihr den Bedeutungsgehalt der evange-

Verheißung der Freiheit und in der Verkündigung die Mission dieser Freiheit finden, dann muß eine geschichtliche Hermeneutik die Mittel und die Methoden praktischer Befreiung entwerfen.»

[105] ASSMANN, H.: Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution. In: Diskussion zur 'Theologie der Revolution'. München/Mainz 1969, S. 218. Vgl. auch 219–220.

[106] ZAHRNT, H.: Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft. München 1970, S. 150. Der Autor scheint mir allerdings unvorsichtig zu formulieren, wenn er am gleichen Ort behauptet, Theologie dürfe es nur noch als Praxis begleitende Reflexion geben.

[107] BOFF, L. schreibt in 'Befreiende Theologie' a. a. O. auf Seite 51: «Glaube als freiheitsstiftende Praxis umgreift all die großen Werte wie u. a. Wahrheit, Solidarität, Brüderlichkeit und Liebe. Denn diese sind nur einige andere von den vielen Namen, die Gott trägt. Allerdings dürfen sie nicht in einem leeren Universum ungenützt liegen bleiben, sondern müssen in konkreten Prozessen, die sich auf die Befreiung von handgreiflicher Unterdrückung beziehen und so erst dem Glauben Wirksamkeit verleihen, geschichtlich Gestalt annehmen.»

[108] GEFFRE, Claude: Der Schock einer prophetischen Theologie. In: Concilium Jg. 10 (Juni/Juli 1974) S. 384.

[109] Vgl. METZ, J. B.: Reform und Gegenreformation heute. Mainz/München 1969, S. 14. Vgl. auch: SCHILLEBEECKX, Edward: Gott – die Zukunft des Menschen. Mainz 1969, S. 42.

liumsgemäßen Liebe in einer konkreten historischen Situation gleichermaßen aufdeckt wie den akademischen Theologen [110].

Glaube, religiöse Rhetorik und gesellschaftliche Konkretionen gehören im Idealfall nahtlos und global zusammen, damit die Praxis zu wirklicher Orthopraxis wird und nicht die seltsame Situation entsteht, «daß historische Kritik, dogmatische Neukonstruktion, kirchliche und gesellschaftliche Praxis zwar spannungsvoll aufeinander bezogen, aber letztlich nicht vermittelt nebeneinander bestehen» [111]. Es ist offensichtlich, daß der Mensch der Neuzeit, geprägt durch die technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritte, weitgehend ein operatives Verhältnis zur Welt gewonnen hat, und daß er «die Wahrheit des Glaubens nur dann vernehmen kann, wenn die Bedeutsamkeit dieses Glaubens für ihn ansichtig wird, auch insofern er derjenige ist, der seine Welt – wozu auch die gesellschaftlichen Strukturen gehören – selbst schafft oder doch in entscheidendem Maße mitprägt. Der Glaube muß für die gesamte Wirklichkeit seines Lebens bedeutsam sein, oder er ist es überhaupt nicht» [112]. Die in der Praxis erlebte Einzelerfahrung gewinnt ihren eigentlichen Sinn in einem ganzheitlichen «Lebenszusammenhang», in dem nach Meinung W. Pannenbergs «sowohl die dogmatische als auch die ethische Reflexion des christlichen Bewußtseins verwurzelt» ist. Und Pannenberg folgert: «Aus diesem Grund läßt sich in der Tat weder die Ethik noch die praktische Theologie einlinig als Entfaltung dogmatischer Axiome begreifen» [113].

Die Analyse des gesellschaftlichen Lebens hat zur näheren Bestimmung der theologischen Orte im allgemeinen und zur Diagnose der Reibflächen im besondern auf die gleichen Disziplinen zurückzugreifen, womit ihre Spielregeln zur Hauptsache aufgestellt wurden. Das sind nichttheo-

[110] Vgl. GEFFRÉ, C.: Der Schock einer prophetischen Theologie, a. a. O. S. 383.

[111] GREMMELS, C., und HERRMANN, W.: Hermeneutik und Gesellschaftstheorie, a. a. O. S. 57.

[112] BERDESINSKI, Dieter: Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. München: Don Bosco Verlag 1973, S. 29. Vgl. allgemein den Abschnitt: Der operative Charakter von Wahrheit, S. 28–31. Berdesinski zitiert im gleichen Buch auf Seite 133 (Fußnoten 57 und 58) weiterbelegend die Autoren Moltmann, Sölle, Assmann, Kerstiens, Metz. Vgl. auch MOLTMANN, J.: Gott in der Revolution. In: Diskussion zur 'Theologie der Revolution', a. a. O. S. 73: «Die Wahrheit muß praktikabel sein. Sie muß Initiative zur Veränderung der Welt enthalten, sonst wird sie zum Mythos der bestehenden Welt.»

[113] PANNENBERG, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, S. 435.

logische Disziplinen. Die Theologie beginnt erst nach Bestimmung der theologischen Orte ihre eigentliche Rolle zu spielen [114]. Dadurch wird das Christliche im Weltlichen rehabilitiert. Anderseits bleibt natürlich die schwierige Frage bestehen, wie weit überhaupt das spezifisch Christliche Gesellschaftliches im säkularisierten Staat durchdringen kann, wie weit es zum Beispiel nur die nötigen Grundfreiheiten für ein spezifisch christliches Leben innerhalb der Globalität der Gesellschaft verlangen darf [115]. Für die hermeneutische Bestimmung des Guten (Gerechten, Freiheitlichen, Sozialen usw.) in der Gesellschaft kann, wenn es sich um den Aufbau eines säkularisierten Staates handelt, das spezifisch Christliche vor allem Ferment, Beigabe, Optimierungselement sein. Es muß dann freilich weitergefragt werden, ob der Christ nicht in jedem Fall darauf ausgehen soll, einen spezifisch christlichen Staat zu fordern. Das scheint im heutigen Pluralismus der Religionen und Ideologien ein unrealistischer Wunsch zu bleiben. Christliche Spezifikationen sind, wie bereits gesagt wurde, vor allem als Orientierungshilfe im säkularen Entwicklungsprozeß der Gesellschaft zu verstehen: als eschatologisches Zeichen eines nie ganz erfüllbaren Ideales, ein Kompromiß wie die Gottesliebe am Nächsten.

Der Theologe braucht daher die säkularen Kategorien des Soziologischen, Politischen, Wirtschaftlichen und Kulturellen nicht besonders zu 'theologisieren'. Das könnte einer falschen Ideologisierung mit religiösem Anstrich gleichkommen. Der Theologe muß sich lediglich bewußt sein, daß er durch die Beschäftigung mit gesellschaftlichen Fragen in einen Bereich eintritt, in dem «Gott den Menschen einlud, selber zu handeln» [116], und daß er dazu andere als theologische Kompetenzen zur

[114] Eine Bestimmung theologischer Orte in nichttheologischen Bereichen aufgrund rein theologischer Kriterien, also ohne entsprechende Fachkenntnis, wäre ein Widerspruch in sich. Vgl. ASSMANN, H.: 'Liberación'. Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico. In: Panorama de la teología latinoamericana (Equipo Seladoc) Salamanca (Sígueme) 1975, 316–317.

[115] Vgl. z. B. die 1977 in der Schweiz geführten Debatten über die gesetzliche Abtreibung und über die Trennung von Kirche und Staat. – Was geschieht, wenn der Staat, dessen christliche Bürger glaubten, in einem 'christlichen Staat' zu leben, keiner mehr ist, weil die Christen (zumindest die engagierten) in die Minderheit verdrängt wurden?

[116] BONINO, J. M.: La fe en busca de eficacia, a. a. O. S. 124. Vgl. RICH, Arthur: Revolution als theologisches Problem. In: Diskussion zur 'Theologie der Revolution', a. a. O. S. 146, wo er betont, daß der Mensch «bei sich selber» bleibt («bei seinen eigenen Entwürfen, Extrapolationen und Projekten»), auch wenn er versucht, «die Möglichkeit der Wirklichkeit voranzustellen» (nach Heidegger) oder die Ontokratie in die Futurokratie aufzulösen» (wie Bloch und Marcuse).

Verfügung haben muß. Bei der theologischen Auswertung gesellschaftlicher Analysen darf die Vorläufigkeit des nichttheologischen Gewißheitsgrades nicht übersehen werden. Oft sind theologische Konklusionen, die sich stark auf nichttheologische Theorien abstützen, nicht zuverlässiger als ihre Prämissen [117]. Die Analyse der Gesellschaft vom christlichen Standpunkt aus verändert die gesellschaftlichen Kategorien in sich nicht, sondern stellt sie in ein neues Licht, läßt neue Zusammenhänge und Motivationen entdecken, sie führt unter Umständen zu neuen Schwerpunkten.

Der säkulare Bezug ist für das Glaubensverständnis in gleicher Weise bedeutend wie für die Glaubenspraxis. Beiderseits muß es zu einer Art Zellteilung kommen, zum «epistemologischen Bruch» [118], zum «Wort der Praxis», das nicht so sehr phonetisch (als «Sagen der Wahrheit») als vielmehr in der Tat (im «Tun der Wahrheit») ernst genommen wird [119]. Die klassische Beziehung zwischen Wahrheit und Tat bleibt damit zwar bestehen, aber sie erhält eine besondere Note [120]: Neben das Persönlich-Relative der Praxis tritt das Normierende des Glaubens, welches die Praxis zur Orthopraxis macht. Aufgrund der menschlichen Individualität kann die Orthopraxis dennoch unterschiedlich ausfallen. Im Zwischenraum zwischen dem (individuell und gesellschaftlich) praktisch Möglichen und dem ideell Normierten wird die Orthopraxis zur «gehorchenden

[117] Vgl. LEHMANN, K. (mit H. SCHÜRMANN, O. GONZÁLEZ, H. U. von BALTHASAR): Theologie der Befreiung. Einsiedeln, Johannes-Verlag 1977, S. 32.

[118] GUTIERREZ, G.: Praxis de liberación y fe cristiana. Lima 1973. S. 16.

[119] Die in Anführungszeichen gesetzten Begriffe stammen aus: ASSMANN, H.: Teología desde la praxis de la liberación. Salamanca (Sígueme) 1973, S. 63. Hans KÜNG spricht sich in seinem Buch: Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche, Freiburg i. Br. 1971, S. 65 (Herder TB Nr. 390) ähnlich aus: «Will sich die Kirche in dieser nachkonziliaren Zeit vor der Welt in überzeugender Weise als wahrhaft, ehrlich, aufrichtig, anständig und so als glaubwürdig erweisen, genügt es nicht, daß sie die Wahrheiten denkt, ausspricht, dekretiert und promulgiert. Sondern es kommt darauf an, daß sie diese Wahrheiten wahrhaft realisiert, daß sie sich in der Wahrheit unbedingt, unmißverständlich, eindeutig und rückhaltlos engagiert.»

[120] J. M. BONINO erläutert dies in seinem Buch: La fe en busca de eficacia, a. a. O., auf S. 113 mit einem Beispiel: Ein junger puertorikanischer Theologieprofessor verbrachte aus politischen Gründen einige Tage im Gefängnis. Im Gespräch mit andern Gefangenen versuchte er sein Verhältnis zwischen Glauben und politischem Engagement darzustellen. Er wurde dabei von einem Mitgefangenen unterbrochen, der behauptete, daß sein Glaube keine politische Aktion wirklich rechtfertige, weil auch derjenige, der ihn eingesperrt habe, seine Handlung mit dem gleichen Glauben gerechtfertigt habe. Bonino kommentiert, es gelte zwischen 'absoluten christlichen Wahrheiten' und approximativen Anwendungen zu unterscheiden, wobei die Trennung zwischen 'richtigen' Theorien und richtiger Anwendung nicht im klassischen Dualismusverständnis vollzogen werden könne.

Teilnahme»[121] am Aufbau der Welt, zum kreativen Ereignis des Logos, der sich ja nur in der Zeit, 'vorweg', in dialektischer Auseinandersetzung konkretisiert. Orthopraxis braucht deshalb weder einem biblischen Konzeptualismus, noch einem Glaubenshorizontalismus, noch einer ideologischen Verabsolutierung zum Opfer zu fallen[122]. Sie bedingt aber auf jeden Fall Opferbereitschaft und Risikofreude. Sie ist bereit, ganz neue Fragen an die Gegenwart zu stellen. – Neue Wirklichkeiten zu erfassen wird nur dem gelingen, der fähig ist, sich zur tieferen Kenntnis seiner Umwelt (und damit seines christlichen Auftrages) von der eigenen Kultur, der angestammten Tradition und mit kritischer Vorsicht selbst von seinem Glauben her in Frage zu stellen, um in die Situation des Vergangenen und Zukünftigen, in die des ganz Anderen Einsicht zu bekommen, und um schließlich das besondere Eigene (das im jeweiligen Zeitpunkt spezifisch Christliche) in das Gesamte gesellschaftlicher Auseinandersetzungen einzubringen, so daß die menschlichen Aspirationen für alle ein neues Gesicht bekommen[123].

Das Zusammenführen von theoretischem Suchen und praktischem 'Unter-Beweis-Stellen' ist von höchster Bedeutung. Ein nur akademisch arbeitender Theologe, so fleißig und berühmt er sein mag, überzeugt als Christ nicht besser als der einfache Pastor, der mit einem bescheidenen Wissen die biblische Botschaft Schritt für Schritt fruchtbar macht[124]. Der Kontroverstheologe wird sich verteidigen, indem er sagt, daß er 'für die Kleinen an der Front' arbeitet, daß er auf indirektem Weg ein neues Bewußtsein formt, das seinerseits zur Verchristlichung des Zusammenlebens beiträgt. Das ist eine annehmbare Theorie – aber eben auch eine Theorie. Die Theorie ist ohne direkten Praxisbezug (ohne Orthopraxis) immer nur ein Teil des christlichen Heilsauftrages[125]. *Wenn* Theologie in abstracto, *dann* unter kritischer Trennung des Arbeitsmaterials von mehr und weniger Praxisbedeutung, in ständigem Rückbezug

[121] Bonino, J. M.: La fe en busca de eficacia, a. a. O. S. 115.

[122] Vgl. Bonino, J. M.: La fe ..., a. a. O. S. 114–115.

[123] Vgl. Liégé, Pierre-André: La pratique comme lieu de la théologie? In: Le déplacement de la théologie. Paris: Beauchesne 1977, S. 87. (Le point théologique. 21). Er spricht dort von «questions inédites».

[124] Das gilt übrigens auch in andern operativen Bereichen wie der Politik: Politik aufgrund reiner Gesellschaftstheorie führt zur Utopie durch Verlust von praktischem Sinn.

[125] Die Geschichte beweist zur Genüge, wie oft rein theoretische (z. B. dogmatische) Kontroversen sogar mit guten Ansätzen in der Abstraktion versandeten, in Bibliotheken verstaubten oder im Streit abgebrochen wurden, weil es den Gesprächspartnern an menschlichen Qualitäten und praktischem Sinn mangelte.

auf die Praxis und im Hinblick auf seinen Sinn für eine konkrete, christliche Lebensgestaltung [126]. Die Aufspaltung in das berüchtigte 'den einen die theologische Reflexion, den andern die Praxis' ist eine bloß mechanistische Arbeitsteilung, die auch dann mangelhaft bleibt, wenn das eine mit dem andern im Dialog verbunden wird. Solche Rückkoppelungen führen leicht zu unüberschaubaren Diskussionen, in denen alles über alles gesagt werden kann [127], aber nichts ganz erfaßt und bewiesen wird. Es braucht dann zumindest ein großes Maß an gutem Willen, an Bereitwilligkeit zum Kompromiß, an Vertrauen in die Kompetenz dessen, der sich auf andere Erfahrungen stützt. Da kommt die Meditation in besonderer Weise zu Hilfe. Es scheint mir richtig, wenn Theologen wie H. Cox und D. Sölle nicht nur auf Aktion, sondern auch auf Meditation und Sinndeutung bezogene Theologie betreiben [128], daß sie sich auf Gebiete wagen, die mehr Intuition als rationale Analyse verlangen. Aktion bedarf auch der Ruhe, Programm ruft nach Pause, Glaubenspraxis nach Glaubensbetrachtung. Ohne letzte Ausrichtung auf das Unerwartete, auf das freie Gottgegebene wird der Pragmatiker selbst mitten in der Praxis entfremdet. Er wird zum (auch mechanistischen) Aktivisten. Darin besteht die eigentliche Problematik der Orthopraxis. Deshalb darf in der Beschreibung der Orthopraxis die deduktive Methode, die sich auf die explizite Offenbarung stützt, nicht übersehen werden. Das Neue an der heutigen Orthopraxis ist nicht die totale Umkehr von der deduktiven zur induktiven Arbeit, sondern der bessere Einbezug des induktiven Vorgehens zur Kontrolle und zur kulturellen Nachführung des Theoretischen. Eine nur negative Darstellung vergangener Theologie wäre, auch wenn diese gesellschaftlich ungenügend sensibilisiert war, eine Karikatur [129]. – Einseitig betonte Praxis (die dann keine Orthopraxis wäre) würde lediglich auf einer andern Ebene vergangene Mängel durch neue Punktualisierungen und Subordinationen verdoppeln.

Orthopraxis umfaßt demnach ein mehrfach richtiges Tun (vgl. das Schema 'Die Entwicklung gesellschaftstheologischer Orthopraxis'). Sie

[126] Z. B. sucht G. Gutierrez diesem Anliegen entgegenzukommen, indem er in jüngster Zeit einen besseren Kontakt mit der Basis pflegt und sich regelmäßig mit Verkündigern aus Pfarreien trifft.

[127] Vgl. Audinet, Jacques: Théologie pratique et pratique théologique. In: Le déplacement de la théologie, a. a. O. S. 100.

[128] Vgl. z. B. 'Stadt ohne Gott' und 'Das Fest der Narren' von H. Cox oder 'Politische Theologie' und 'Die Hinreise' von D. Sölle, auch die von H. Küng im Benziger-Verlag herausgegebenen Meditationen, in denen für gewöhnlich die Autoren einen besonders praxisnahen, 'menschlichen' Ton anschlagen.

[129] Vgl. Liégé, P. A. in: Le déplacement de la théologie, a. a. O. S. 89.

setzt theoretische Grundlagen voraus, die biblisch und gesellschaftsspezifisch gefestigt sein müssen. Sie inspiriert sich zugleich aus der Praxis, die prinzipielle Gleichberechtigung mit der Theorie beansprucht. Sie setzt sich kritisch-dialektisch mit beiden auseinander. Sie relativiert historisch, analytisch und kulturell, im pragmatischen wie im spirituellen Bereich. Das führt zu einer Objektivierung, die sich dreifach zur Geltung bringen läßt:

a) Qualitativ richtiges Tun

Gesellschaftliche Idealvorstellungen werden durch traditionelle, kulturspezifische und theoretisch-utopische Leitbilder motiviert. Überall sind spezifisch christliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Die Qualität des sozialen Engagements zeigt sich vor allem in der christlichen Begründung des Sozialen am Maß einer Liebe, die bis zur Feindesliebe altruistisch und trotzdem freiheitlich ist. Die Kritik eines christlich motivierten Engagements ist oft utopischer und voreingenommener als die Praxis, wenn diese nicht ein qualitativ richtiges Tun ist. Sie braucht dazu die Auseinandersetzung im theoretischen Dialog. Dieser Dialog kann ohne verbale Gewalt Entfremdungserscheinungen verzeigen und durch die daraus erwachsende Bewusstseinsbildung zur Verbesserung des praktischen Engagements führen. Zur Aufdeckung von gesellschaftlichen Entfremdungen ist einerseits der Bezug zu der von Tradition und Kultur geprägten Praxis von höchster Bedeutung. Die Qualität des praktischen Engagements wird anderseits in dem Maße größer, als der Bezug zur Theorie enger wird, wobei neben den rationalen auch die emotionalen Elemente eine wesentliche Rolle spielen. Beide Elemente werden im Anspruch des Glaubens (im Bezug zu Gott) nochmals, und zwar inhaltlich wie zeitlich, objektiviert.

b) Quantitativ richtiges Tun

Hauptziel der Gesellschaftstheologie ist die Vermenschlichung der Gesellschaft, die aufgrund theoretischer Überlegungen und praktischen Engagements zu immer mehr Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und personwie gesellschaftsbezogener Freiheit zu führen ist («wider die subjektlosen Subjekttheologien» [130]), damit die Entwicklung der *gesamten* Menschheit möglichst *ausgeglichen*, *rasch* und schmerzlos vor sich geht. Da nun diese

[130] METZ, J. B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1977, S. 59.

DIE ENTWICKLUNG GESELLSCHAFTSTHEOL. ORTHOPRAXIS			historisch (Situationen)	analytisch (Retrospektive, Prospektive)	kulturell (kulturelle Artikulation)	
normierend	THEORIE	nichttheologisch (Hilfswissenschaften)	DIAGNOSEN: gesellschaftlich fachspezifisch	PROGNOSEN: Erarbeiten von Kausalzusammenhängen	AKTIONSPLÄNE: Utopien Ideologien	Grundlage für die Praxis
		theologisch	im Licht von Schrift und Tradition	Hermeneutische Ortung: Bestimmung des "locus theologicus"	Gesellschaftstheologie: Theologie der "Zeichen der Zeit"	
relativierend	PRAXIS	sozial (pragmatisch)	Erfahrung der gesellschaftlichen Probleme	Konkrete, realpolitische Optionen	Gesellschaftliches Engagement (Bewusstseinsbildung, Politik, Sozialpraxis)	Grundlage für die Orthopraxis
		emotional (spirituell)	gefühlsmässiges Erfahren der Gegensätze in der Praxis	Vertiefung, Bestärkung der Gefühlserlebnisse	innere, emotionale Stellungnahme	
	ORTHOPRAXIS	sozial (pragmatisch)	Einsicht in die Verflechtung und Schwierigkeit gesellschaftlicher Probleme	Soziales Engagement, in dem alle Beteiligten und Interessen einbezogen werden (ideologische Relativierung)	Bewegliche, anpassungsfähige, emanzipatorische und innovatorische ORTHOPRAXIS	
		emotional (spirituell)	Erfahrung der eigenen Widersprüchlichkeit, Voreingenommenheit und Inkonsequenz	Kontrolle, Läuterung der Gefühle	Rational (humanistisch) und theologisch (christlich) geläuterte Gefühle (z.B. Verständnis für die Lage der andern, Feindesliebe)	

Entwicklung dialektisch vorankommt, bleibt es dem pädagogischen Geschick der Engagierten überlassen, die je wirksamsten Mittel zu kombinieren. Während beim qualitativ richtigen Tun die Frage 'Wie sage und tue ich es?' besondere Aufmerksamkeit verlangt, muß hier das 'Wieviel' (das realpolitisch und pädagogisch Verkraftbare) besonders berücksichtigt werden. Auch hier gibt es einen großen Spielraum zwischen pazifistischem und aktivistischem Engagement. Darüber entscheiden Erfahrungsreserven und intuitive Kräfte.

c) Zeitlich richtiges Tun

Die Zeit spielte in der Geschichte der Nationen und Revolutionen eine außerordentlich wichtige Rolle. Wie in biblischer Terminologie, wo von der Fülle der Zeit [131] gesprochen wird, gibt es in jeder Epoche Zeiten der Not und der Vorbereitung, der Nacht, der Wüste, des Wartens, Zeiten der Freude und der Erfüllung, Zeiten der Aussaat und der Ernte, Zeiten des Wartens und des Handelns [132]. Durch überstürztes Handeln kann die beste Theorie zugrunde gerichtet werden, aber auch durch mangelnden Mut zum konkreten Einsatz. Methoden, bei denen sich Theorie und Praxis dialektisch ergänzen, die Schwerpunkte zu setzen wissen und dennoch korrekturfähig bleiben, werden sich in den meisten Fällen am besten bewähren.

[131] Vgl. z. B. Gal 4,4.

[132] Vgl. die Entstehung des 'Gottesvolkes' in der Wüste, in Gefangenschaft, im Exil, und z. B. die heutige 'Theologie der Gefangenschaft' in Brasilien.