

Paul Weß

## Strukturen der Liebe

Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis

In der letzten Sozialenzyklika von Papst Johannes Paul II. „*Sollicitudo rei socialis*“ ist viel von den „Strukturen der Sünde“ die Rede, die sich aus den Sünden der einzelnen ergeben. Was besonders auffällt, ist eine ablehnende Haltung sowohl „gegenüber dem liberalistischen Kapitalismus wie dem kollektivistischen Marxismus“ (Nr. 21). Diese negative Beurteilung beider Systeme wurde vielfach kritisiert<sup>1</sup>. Die Enzyklika entwickelt jedoch kaum Vorstellungen von besseren Strukturen, die an die Stelle der abgelehnten Systeme treten, und davon, wie diese zustande kommen könnten. Es wird sogar ausdrücklich betont, daß die kirchliche Soziallehre „kein ‚dritter Weg‘ zwischen“ jenen falschen ist (Nr. 41). Als Hauptziel werden die Deutung der sozialen Wirklichkeit im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung sowie die Orientierung für das Verhalten der Christen angegeben.

Damit eine Soziallehre Antwort geben kann auf die wirklichen – praktischen – Probleme, muß sie sich in die Praxis umsetzen lassen. Wenn der Glaube nur eine neue Sicht der Wirklichkeit ist, aber nicht auch zu einer neuen sozialen Praxis unter den Gläubigen führt, kann er gesellschaftlich nicht wirksam werden. Vielleicht könnte man meinen, daß die Solidarität der entsprechende Schlüsselbegriff der Enzyklika sein soll. Das Rundschreiben bezeichnet den Frieden und damit auch die gesellschaftliche Ordnung, aus der er erwächst, als „die Frucht der Solidarität“ (Nr. 39). Genügt der Appell an diese, um neue Strukturen hervorzubringen? Ist die Solidarität gleichzusetzen „mit der Bereitschaft, sich im Sinne des Evangeliums für den anderen zu ‚verlieren‘, anstatt ihn auszubeuten, und ihm zu ‚dienen‘, anstatt ihn um des eigenen Vorteils willen zu unterdrücken“ (Nr. 38)? Worin besteht trotz der „zahlreichen Berührungspunkte“ (Nr. 40) die Differenz zwischen Solidarität und Liebe? Wenn aber erst die letztere die Gesinnung ist, aus der sich die Lösung der gesellschaftlichen Probleme ergibt, stoßen wir auf weitere Fragen: Ist die Liebe spezifisch christlich? Was hat sie mit dem Glauben zu tun?

Wir kommen damit wieder auf den oben angedeuteten Kritikpunkt zurück. Die Enzyklika scheint nicht konsequent genug zu sein. Sie nennt zwar mehrfach die „Strukturen der Sünde“, die als „Frucht vieler Sünden“ entstehen (Nr. 37f.). Die Instruktion der Glaubenskongregation über die christliche Freiheit und die

Befreiung vom 22. März 1986 spricht in diesem Zusammenhang von einem „Vor-rang, der der Freiheit und der Bekehrung des Herzens zuerkannt wird“ (Nr. 75). Es wird aber weder in dieser Instruktion noch in der Enzyklika die Konsequenz gezogen, daß die gegenteiligen „Strukturen der Liebe“, wie man sie nennen muß-te, nur unter jenen entstehen können, die sich auf die entsprechende Haltung ein-lassen. Mit anderen Worten: Der innere Zusammenhang zwischen Gesinnung und Struktur wird zwar in der negativen Richtung sehr deutlich gesehen, aber nicht in der positiven. Es wird nicht die Folgerung gezogen, daß einzelne mit ei-ner anderen Haltung nicht die Gesellschaft verändern, sondern nur Theorien der Veränderung vortragen oder, falls sie danach leben, zu Märtyrern werden kön-nen. Und erst recht wird die Rückwirkung der Strukturen auf die Haltung nicht in ihrer Tragweite erkannt. Eine Änderung der Gesinnung setzt entsprechende Erfahrungen voraus, die in der Gesamtgesellschaft offensichtlich fehlen.

Daraus wird die Aktualität unserer Fragestellung nach dem christlichen Beitrag zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme ersichtlich. Wenn wir sie systema-tisch-theologisch beantworten wollen, müssen wir zuerst drei Voraussetzungen klären:

1. Welche Gesinnung ist für neue, gerechte Strukturen nötig? Genügt die Soli-darität oder ist Liebe erforderlich? Gibt es einen Unterschied zwischen den bei-den und worin besteht er?

2. Was hat diese Gesinnung gegenüber den Mitmenschen mit dem Glauben an Gott im Geist Jesu Christi zu tun, der uns als Christen kennzeichnen soll? Wo-durch kann dieser Glaube (wenn er in unserem Zusammenhang eine grundlegen-de Bedeutung hat) geweckt und gefördert werden?

3. Worin besteht der genauere Zusammenhang zwischen Gesinnung und Struktur, und welche Konsequenzen sind daraus zu ziehen?

### Die Differenz zwischen Solidarität bzw. Solidarismus und Liebe

Unter *Solidarität* verstehen wir die wechselseitige Verantwortlichkeit in einer Gruppe von Menschen, die durch eine gemeinsame Lage, gemeinsame Interessen oder gemeinsame Weltanschauung bzw. Überzeugung miteinander verbunden sind und dadurch zu gemeinsamem Handeln geführt werden. Wenn diese ge-meinsamen Ziele besser oder überhaupt nur miteinander erreicht werden können, besteht eine gegenseitige Abhängigkeit, die ein gemeinsames Handeln nahelegt. Nicht jede Form von Interdependenz drängt also von sich aus schon zur Solidari-tät. So sind etwa Verbraucher und Hersteller wesentlich voneinander abhängig, ohne jedoch miteinander solidarisch sein zu müssen. Es fehlt das gemeinsame In-teresse. Sie schließen sich aus Solidarität in je eigenen Organisationen zusammen, um gegenüber den anderen und eventuell sogar auf deren Kosten zu bestehen<sup>2</sup>.

Als Motiv einer solchen Solidarität genügt durchaus das je eigene Interesse der Individuen, die da gemeinsam handeln. Wenn dieses das einzige Interesse ist, handelt es sich um einen wechselseitig verschränkten oder verkoppelten Egoismus auf Gegenseitigkeit. Eine solche bloße Solidarität hat deshalb mit Liebe nichts gemeinsam, sofern man unter Liebe eine Beziehung zum anderen versteht, die diesen um seinetwillen so wichtig nimmt wie sich selbst. Wenn wir einander nur „lieben“, weil wir einander brauchen, lieben wir einander nicht. Deshalb kann diese Solidarität durchaus individualistisch verstanden werden. Ein Appell an diese Solidarität wird dort nicht nützen, wo der einzelne keine Vorteile zu erwarten hat. Ein Beispiel: Als es in der Nachkriegszeit allen schlechtging, hat die „Solidarität“ funktioniert. Sobald es einigen oder einigen Gruppen bessergeht und sie ihren Wohlstand nicht unmittelbar gefährdet sehen, werden sie diesen nicht mehr freiwillig aus Solidarität mit den anderen teilen. Ein anderes Beispiel wäre die freiwillige Arbeitszeitverkürzung ohne vollen Lohnausgleich, die jenen keine Vorteile bringt, die ihre Arbeitsplätze für nicht gefährdet halten. Auch der Appell, die Umwelt aus Solidarität mit den kommenden Generationen zu schützen, wird nichts nützen, weil die späteren Generationen der jetzigen keine Gegenleistung erbringen können.

Aber es gibt noch ein anderes Verständnis von Solidarität (jetzt im weiteren Sinn gemeint). Dieses begründet die Verantwortung für die anderen nicht von den wechselseitigen Interessen der Individuen her, sondern führt sie auf ein höheres Ganzes zurück, dem alle zu dienen haben und von dem sie auch wieder profitieren. Hier wird die Gesellschaft bzw. die Gemeinschaft hypostasiert, als eine eigene Wirklichkeit gedacht, gleichsam als eine Person höherer Ordnung. Man könnte dieses übersteigerte Verständnis von Solidarität *Solidarismus* nennen. Allerdings darf dieser Solidarismus nicht mit dem von Heinrich Pesch in die Soziallehre eingeführten gleichlautenden Begriff verwechselt werden (da bedeutet er dasselbe wie katholische Soziallehre, die das Solidaritätsprinzip einschließt<sup>3</sup>). Wenn wir hier von Solidarismus sprechen, dann ist damit gemeint, daß die Solidarität auf eine über den Individuen stehende reale Einheit zurückgeführt wird. Daß eine Gruppe mehr ist als die Summe ihrer Glieder, wird in diesem Solidarismus ähnlich gedeutet wie in einem lebendigen Organismus, der ebenfalls mehr ist als die Summe seiner Organe. Diese Sichtweise wird von Josef Scharbert als beste Kennzeichnung der alttestamentlichen Auffassung von Gemeinschaft angesehen: „Väter und Söhne bilden im Alten Testament immer eine Einheit. Das Volk in vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechtern ist ein organisches Ganzes... Wenn man schon dieses alttestamentliche Gemeinschaftsdenken mit einem zusammenfassenden modernen Ausdruck charakterisieren will, wird man noch am ehesten den Ausdruck Solidarismus verwenden.“<sup>4</sup> Dieses „Clandenken und der Bundesgedanke... gingen in Israel eine enge Verbindung ein... Das ganze Volk Israel ist eine solidarische Gemeinschaft.“<sup>5</sup>

Man könnte dieses überhöhte Verständnis von Solidarität auch als Ganzheitsdenken bezeichnen, weil es in der Gesellschaft ein organisches Ganzes sieht, das den Beziehungen unter seinen Gliedern Sinn gibt und sie regelt. Ein solcher Solidarismus ist nicht nur vom Individualismus, sondern auch vom Kollektivismus zu unterscheiden. Letzterer will nicht nur die Beziehungen, sondern auch den Sinn des Individuums nur von dieser Ganzheit her begründen (man könnte vielleicht sagen: Wenn der Solidarismus materialistisch wird, wird er notwendig zum Kollektivismus). Weil der Solidarismus im Gegensatz zum Kollektivismus an der einmaligen Würde der einzelnen menschlichen Person durchaus festhält, muß diese Ganzheit, die die einzelnen Personen wie eine metaphysische Klammer zusammenschließt, eine eigene – von Gott eigens geschaffene – geistige Wirklichkeit sein. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von „Korporativperson“<sup>6</sup>.

Und genau darin liegt die Problematik einer tieferen Begründung der Solidarität im Solidarismus. Während die bloße Solidarität von der Einheit des Individuums her denkt und deshalb individualistisch bleibt, muß der Solidarismus eine Einheit höherer Ordnung annehmen, der alle zu dienen haben, damit sie in ihrem Rahmen an der Gemeinschaft teilhaben und so wahrhaft leben können. Während es aber die Einheit des Individuums in der Erfahrung gibt, ist eine über die gemeinsame Abstammung (Rasse), die gegenseitige Abhängigkeit und gemeinsame Geschichte (Nation) hinausgehende Einheit einer Gruppe im Sinn des Ganzheitsmodells nicht erfahrbare. Sie erweckt also den Eindruck einer gedanklichen Hilfskonstruktion oder gar einer Ideologie, die deshalb auch heute nicht mehr wirksam wird. Weil also sowohl die bloße Solidarität als auch der Solidarismus von einem Primat der Einheit ausgehen, können sie Einheit und Vielheit nicht wirklich vermitteln. Auch im Solidarismus hat die Liebe als Beziehung zu den einzelnen anderen als solchen keinen letzteren Selbstwert. Sie wird funktional auf das Gemeinwohl hin verstanden. Wir lieben einander, weil wir zusammengehören, Teile eines Ganzen sind.

Daß diese kritischen Gedanken keine lebensfremde Theorie sind, zeigt eine Aussage von Sr. Blandina Spescher, die in Nova Iguaçu in Brasilien eine Pfarrei mit 80 000 Menschen leitet, im Dezember 1987 bei der Tagung der Pastoraltheologen in Wien: „Ich glaube, wir nützen niemanden etwas, indem wir diese Basisgemeinschaften... idealisieren... Wir stehen in Brasilien auch in der Gefahr, daß diese Basisgemeinschaften entstehen, weil sie einander brauchen. Und daß sie dann zu... individualistischen egozentrischen Gruppen werden, oder auch Gemeinschaftsegoismus werden, die nur solange bestehen, solange sie einander brauchen. Und ich glaube, als Christen müssen wir den Schritt weiter machen, daß wir nicht bei der Solidarität stehenbleiben, sondern bei dieser Liebe, die fähig wird, miteinander zu teilen.“

Der gemeinsame Mangel von Solidarität bzw. Solidarismus besteht darin, daß sie zwischen Einheit und Vielheit nicht vermitteln können und die letztere der

Einheit unterordnen. Damit wird notwendig die Liebe als Beziehung zur Funktion dieser Einheit. Sie hat ihr zu dienen, entweder dem Individuum oder der Ganzheit eines Volkes bzw. der Menschheit. Sie hat als Beziehung keinen Selbstwert und kann deshalb auch keine Gemeinschaft bilden, in der diese und die einzelnen auf derselben Ebene stehen. Entweder wird die Gemeinschaft dem Wohl des einzelnen eingeordnet (bloße Solidarität) oder die einzelnen dem Wohl der Gemeinschaft (Solidarismus). Während im ersten Fall der einzelne in sich verschlossen bleibt, wird im zweiten Fall eine Gruppe oder ein Volk, die sich so verstehen, in sich geschlossen sein, wird sich nicht aktiv jenen zuwenden, die außerhalb von ihr leben.

Eine solche Sozialphilosophie bzw. -theologie ist noch nicht spezifisch christlich. Jesus Christus hat nämlich eine Praxis begonnen, in der die einzelnen und die Gemeinschaft auf gleicher Ebene stehen. Einfach dadurch, daß er als einzelner einzelne andere berief, mit ihm innerhalb von Israel eine Gemeinschaft zu bilden, die als Modell für eine Erneuerung Israels dienen kann, hat er das Gemeinschaftsverständnis seines Volkes auf ein neues Niveau gehoben. Es genügt nicht, Abraham zum Vater zu haben (vgl. Mt 3, 9), sondern es ist die eigene Entscheidung jedes einzelnen zur Gemeinschaft der Kinder Gottes notwendig. Was mit Jesus schon begonnen hat, hat sich nach seinem Tod durch die von ihm ausgelöste Scheidung im Volk Israel noch weiter verschärft. Eine solche Scheidung in einem Volk verlangt jedem einzelnen eine Entscheidung ab, die nicht mehr das Volk als Ganzes treffen kann.

Deshalb hat auch die Kirche, die durch diese Scheidung aus Israel hervorging (aber weiterhin auf ganz Israel ausgerichtet bleibt; vgl. Röm 11), ein anderes Gemeinschaftsverständnis als das Alte Testament: Gott will die einzelnen in Beziehungen, die einzelnen und ihre Beziehungen untereinander auf derselben Ebene und gleich ursprünglich. Leider wurde diese Weiterführung des Gemeinschaftsgedankens durch Christus in der Kirche selbst vielfach individualistisch mißverstanden (derzeit scheint Eugen Drewermann einen Vorrang des einzelnen vor der Gemeinschaft als Kennzeichen des Christentums anzusehen<sup>7</sup>). Das Neue Testament hat nicht ein Ganzheitsmodell, sondern ein Beziehungsmodell von Gemeinschaft<sup>8</sup>. Wir lieben einander, weil wir Menschen mit gleicher Würde untereinander in Beziehung stehen können. Eine so verstandene Gemeinschaft ist auch wesentlich offener für die Menschen, die noch nicht zu ihr gehören. Sie geht ihnen nach, wie es im Missionsbefehl zum Ausdruck kommt (vgl. Mt 28, 19).

Wenn die Beziehung also einen Selbstwert darstellt, muß sie schon in Gott grundgelegt sein. Das christliche Gottesbild ist nicht mehr streng monotheistisch, sondern relational monotheistisch. Gott ist Beziehung, und zwar als schenkende Liebe (Vater/Mutter-Sein), als empfangende Liebe (Sohn/Tochter-Sein), als teilende Liebe (Bruder/Schwester-Sein, Geist der Gemeinschaft unter Gleichen). Eine so verstandene Dreifaltigkeitslehre hat mit der populären Zweigötterlehre

(Vater und Sohn als je eigenes Wesen, der Heilige Geist als Liebe zwischen ihnen) bzw. Dreigötterlehre (der Heilige Geist als drittes eigenes Wesen) natürlich nichts zu tun. Sie wirkt wieder zurück auf das Menschenbild. Auch der Mensch ist gleich ursprünglich einzelner und Beziehungswesen. Der Mensch hat nicht nur Beziehung(en), sondern ist Beziehung. Diese ist nicht nur ein Akzidens. Eine christliche Soziallehre müßte von diesem spezifisch christlichen Gottes- und Menschenbild ausgehen<sup>9</sup>.

### Der Zusammenhang von Glaube und Liebe

Der Mensch ist ein schlechthin abhängiges Wesen und erfährt diese Abhängigkeit durch seine Angewiesenheit auf andere und anderes. Er kann daher den Grund seines Daseins nicht in sich haben und diesen auch nicht erreichen. Dafür fehlt ihm die Kapazität. Aus dieser Abhängigkeit von einem unerreichbaren Grund ergibt sich die Fragwürdigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Daseins (Kontingenz). Mit dieser ist notwendig eine abgründige *Daseinsangst* verbunden, die sich vor allem in der Angst vor dem Tod äußert, aber das Leben bereits von Anfang an prägt. Sie führt in die Versuchung zum Mißtrauen gegenüber dem Dasein und seinem Grund. Wenn der Mensch diesem Mißtrauen verfällt, wird er notwendig seinem Leben selbst Sinn geben wollen bzw. es verneinen (bis hin zum Selbstmord), wenn er merkt, daß er dies nicht kann. Aus dieser Selbstherrlichkeit entsteht die Geschwisterrivalität und das Mißtrauen unter den Menschen.

Die Bibel drückt dies in ihrer Bildersprache so aus: Der Mensch, der von sich aus nur Staub ist, erhält das Leben von Gott eingehaucht und kann nur in seiner Nähe wirklich glücklich sein (Paradies). Er kann nicht selbst bestimmen, was gut und böse ist, darf nicht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse essen. Wenn er aber dem Mißtrauen gegenüber Gott, das sich wie eine Schlange in sein Leben einschleicht, nachgibt, erkennt er erst recht seine Blöße (Nacktheit) und ist seiner Hinfälligkeit ausgeliefert. Die Beziehung zwischen Mann und Frau und unter den Geschwistern (Brudermord) ist gestört. Die Menschen wollen „einen Turm mit einer Spitze bis zum Himmel bauen und sich damit einen Namen machen“ und können gerade deshalb nicht mehr miteinander sprechen<sup>10</sup>.

Leider hat die Theologie dieses biblische Verständnis der absoluten Überlegenheit Gottes und der Begrenztheit des Menschen durch den Einfluß der griechischen Philosophie nicht im vollen Ausmaß bewahrt. Schon Athanasius schreibt (Rede über die Menschwerdung, Nr. 54): „Gott ist Mensch geworden, damit wir Götter werden.“ Vor allem die östliche Theologie nimmt eine gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen an. Die moderne Theologie hat daraus nur die Folgerung gezogen, daß der Mensch im Grund schon göttlich sein muß, wenn diese Vergöttlichung (Gnade) kein aufgesetzter Fremdkörper sein soll. Karl Rahner

versteht Gott „als unsere eigene Zukunft ‚vor uns‘ ... als das Einzuholende“<sup>11</sup>. Leonardo Boff sagt: „Die Vergöttlichung ist der Sinn des Menschseins.“<sup>12</sup> Man darf dieser modernen Theologie den Verlust der Transzendenz Gottes, der in letzter – sicher nicht gewollter – Konsequenz zu einer Auflösung des Christentums in einen Humanismus führt, aber nicht vorwerfen. Er ist in der traditionellen Theologie grundgelegt. Auch in der römischen Instruktion über christliche Freiheit und die Befreiung findet sich der Satz: „Der Mensch ist dazu berufen, wie Gott zu sein, das ist wahr“ (Nr. 37). Wenn der Mensch ohnehin dazu berufen ist, wie Gott zu sein, kann es kaum Sünde sein, wie Gott sein zu wollen (die Sünde bestünde nur in dem – höchst unsinnigen – Versuch, das von sich aus sein zu wollen, wozu man ohnehin bestimmt ist).

Nur wenn die Kirche und mit ihr die Theologie konsequent zum biblischen Denken zurückkehrt und die Transzendenz Gottes sowie die Begrenztheit des Menschen wieder zur Gänze sieht, kann sie die Bedeutung des Glaubens verstehen. Dazu ist natürlich auch eine Überwindung des populären Monophysitismus nötig, der Gott und Mensch in Jesus Christus vermischt. Auch Jesus hat diese Daseinsangst gehabt. Er kann nur unser Anführer im Glauben sein (vgl. Hebr 12, 2), weil er „in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat“ (Hebr 4, 15). Er wollte weder in seiner Vollmacht selbst wie Gott sein (vgl. Mt 4, 10 und Phil 2, 6 in richtiger Übersetzung<sup>13</sup>) noch ist er in seiner Not der Verzweiflung verfallen, sondern hat auch im Tod noch auf Gott vertraut.

Das tiefste Wesen der Sünde ist der Unglaube, in dem der Mensch wie Gott sein will, was er als begrenztes Geschöpf nie sein kann. Die Daseinsangst bringt eine dauernde Versuchung zu diesem Mißtrauen mit sich. Das Gegenteil dieses Mißtrauens und damit des Unglaubens gegenüber Gott ist das Vertrauen auf bzw. der *Glaube* an ihn. Dieser Glaube überwindet die Sünde und damit auch deren Folgen an ihrer Wurzel. Denn die Sünde zerstört das Leben und die Liebe. In der leisen Hoffnung oder im festen Vertrauen auf Gott – durch Umkehr und Bekehrung – kann sich beides entfalten bzw. wieder heil werden. Der Mensch kann sein Leben und das der anderen als Geschenk Gottes annehmen und bejahen. Es hat eine unbedingte Würde, die nicht wir einander verleihen oder zuerkennen, sondern nur von Gott erhalten (und dann anerkennen) können. Der Mensch braucht sich nicht ängstlich selbst zu sichern und sein Leben für sich zu behalten, sondern kann es in Liebe loslassen und damit gewinnen (vgl. Mk 8, 35).

Dieser Glaube beseitigt die Angst nicht, aber er wiegt sie auf und läßt sie dadurch nicht wirksam werden. Die Grundalternative, in der der Mensch steht, heißt also Angst mit Glauben oder Angst mit Unglauben, in dem der Mensch selbst die Angst bewältigen will und ihr gerade deshalb verfällt. Zwischen diesen beiden Polen von Glaube und Unglaube steht der suchende, zum Glauben bereite Mensch, der um diesen Glauben ringt und deshalb gegen die Versuchung des Mißtrauens ankämpft, ohne schon voll zum Glauben gelangt zu sein (weshalb er

einen Teil seiner seelischen Kräfte für diesen Kampf verbraucht und daher – ohne seine Schuld – nicht im gleichen Maß zur Liebe fähig ist wie – ohne sein Verdienst – der Gläubige). Ethisch sind diese beiden Haltungen, „Vorglaube“ und Glaube, gleichwertig. Die Grundentscheidung geht beim glaubensbereiten Menschen schon in die Richtung des Glaubens. Dieser für Gott offene Humanismus ist die Haltung der Menschen, die in der Enzyklika „Menschen guten Willens“ genannt werden.

### Die Wechselwirkung von Gesinnung und Struktur

Wenn die Gesellschaft als Beziehungssystem verstanden wird, können die richtigen Beziehungen zwischen den einzelnen Subjekten und damit die Strukturen der Liebe nur zustande kommen, wenn die einzelnen diese Beziehungen und die Existenz der anderen bejahen. Wenn wir Menschen nach dem Willen Gottes, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat, wie in einer Familie miteinander leben sollen (vgl. Mk 3, 35: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“), ist das faktisch nur unter denen möglich, die sich darauf einlassen. Die also *in* Gegenseitigkeit – nicht *auf* Gegenseitigkeit wie in der bloßen Solidarität – einander lieben. Denn die geschwisterliche Beziehung ist genauso wie die Freundschaft und die Ehe eine beidseitige Beziehung. Das Teilen des Lebens ist nur unter Gleichgesinnten möglich. Es ist wie bei einer Brücke, die auf beiden Seiten aufruhon muß, oder wie bei einer Kette, die so stark ist wie ihr schwächstes Glied.

Bereits die Erkenntnis dessen, was die Gerechtigkeit verlangt, setzt Liebe voraus. Denn die Erkenntnis ist immer von Interessen geleitet. In Abwandlung eines bekannten Wortes von Antoine de Saint-Exupéry<sup>14</sup> müßte man sagen: Man sieht nur mit dem guten Herzen gut. Erst recht erfordert die Bereitschaft zur Ausführung dieser Gerechtigkeit, weil sie Opfer mit sich bringt, eine entsprechende Liebe. Ein freiwilliger Verzicht auf Großgrundbesitz (weder die Armen selbst noch der Staat können den Eigentümern das Land abkaufen) zugunsten mittelloser Landarbeiter kann nicht durch einen Appell an die Solidarität der Besitzer mit den Armen erreicht werden. Er würde auf beiden Seiten Liebe erfordern. Nur in dieser Liebe kann man miteinander teilen, ohne sich den anderen auszuliefern. Nur in einer solchen Liebe ist die Überwindung der Klassegegensätze in voller Freiheit möglich, ohne daß die Ausgebeuteten zu neuen Ausbeutern werden (gegebenenfalls als Funktionäre eines totalitären Staates).

Eine Änderung der Strukturen in Freiheit ist nur unter jenen möglich, für die der Eigennutz nicht das oberste Gebot ist. Diese können dann auch dazu beitragen, daß eine durch gesellschaftlichen Druck erzwungene Neuordnung des gesamtgesellschaftlichen Systems mit möglichst wenig Gewalt erfolgt (vgl. das En-

gement der Basisgemeinden auf den Philippinen beim Sturz des Diktators Marcos). Wenn eine größere Zahl von Menschen in einem Volk zur Nächstenliebe bekehrt wurde, ist auch eine auf demokratischem Weg beschlossene und von den Großgrundbesitzern zumindest hingennommene Neuverteilung des Bodens ohne einen Bürgerkrieg denkbar.

Damit der Mensch zur Liebe fähig wird, muß er Liebe erfahren. Damit der Mensch an die Möglichkeit universaler Liebe und damit an die Liebe Gottes dahinter glauben kann, muß er anfanghaft entsprechende Gemeinschaft erleben. Einerseits führt also die Liebe zu Strukturen der Liebe, andererseits wecken diese wieder den Glauben und damit die Liebe. Eine solche Wechselwirkung ist in einem relationalen Seins- und Personverständnis kein Widerspruch. Sie entspricht einer richtig verstandenen Erbsündenlehre, ist gleichsam ihr positives Gegenstück. Wie es einen Teufelskreis des Bösen gibt, aus dem der einzelne schwer entkommen kann, so gibt es auch einen Gotteskreis des Guten, der die Liebe fördert. Zwischen der Gesinnung der einzelnen und den Strukturen der Gesellschaft gibt es also im Negativen und im Positiven einen Aufschaukelungsprozeß.

Daher braucht es nicht nur zur Verwirklichung einer gerechten Ordnung die entsprechende Gesellschaft, sondern auch zu ihrer Verbreitung. Die reale Möglichkeit von Strukturen der Liebe und die damit verbundene Berechtigung des Vertrauens auf Gott kann sich nur an der Praxis erweisen. Sie wird sonst als Illusion angesehen. Mit anderen Worten: Wovon zu Weihnachten alle Menschen träumen, müßten wir Christen das ganze Jahr über wenigstens so weit verwirklichen, daß die anderen merken, daß es sich nicht nur um einen Traum handelt.

Der Glaube und die von ihm getragene zwischenmenschliche Liebe und Gerechtigkeit brauchen also eine „Glaubensgesellschaft“, die in einer noch nicht zur Gänze gläubigen Welt immer auch faktisch „Kontrastgesellschaft“ sein wird (aber nicht um des Kontrastes willen). Auch hier gilt daher der soziologische Grundsatz: „Kontrast-Bestimmungen von Wirklichkeit brauchen Kontrast-Gesellschaften.“<sup>15</sup> Eine solche Kontrastgesellschaft muß „durchaus nicht in allem und jedem autarke Gesellschaft sein“<sup>16</sup>.

Die wechselseitige Liebe der Christen ist also das Sakrament (Zeichen und Werkzeug) der Liebe des unsichtbaren Gottes in der Welt. Sie ist deshalb von grundlegender Bedeutung für den Glauben: „Wenn nämlich Gott in der Welt kein Volk hat, das heißt, wenn es nicht die richtige, Gott entsprechende Gesellschaft in der Welt gibt, kann es auch nicht die richtigen Projektionen Gottes geben, und das heißt: dann kann Gott in der Welt nicht als der wahre Gott erkannt werden. ...Dort, wo versöhnte Gesellschaft sichtbar wird, tritt auch das Bild des wahren Gottes hervor, der nicht versöhnt werden muß, sondern als erster versöhnend die Initiative ergreift. Und dort, wo eine Gesellschaft in gegenseitigem Vertrauen lebt, wird Gott als der gütige Vater erkannt, dem man rückhaltlos vertrauen darf.“<sup>17</sup>

## Die Praxis der Kirche als „dritter Weg“

Wenn diese Überlegungen stimmen, besteht der spezifisch christliche Beitrag der Kirche zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme in erster Linie darin, daß die Gläubigen diese beispielhaft untereinander lösen, indem sie in einer entsprechenden *Communio*-Praxis in Liebe miteinander leben, und diese Gemeinschaft allen Menschen (auch ihren Feinden) anbieten sowie durch diese Liebe den Glauben wecken, der auch andere zu ihr befähigt. Die Kirche hat also nicht nur eine Soziallehre zu verkünden, das heißt die gesellschaftliche Wirklichkeit zu deuten und Orientierung zu geben, sondern sie hat diese Lehre selbst zu verwirklichen und sie dadurch glaubwürdig zu machen. Aus dem wechselseitigen inneren Zusammenhang zwischen Gesinnung und Struktur ergibt sich, daß nur Menschen mit neuer Gesinnung neue Strukturen bilden können. Die Kirche hat daher selbst Sozialpraxis zu sein, ein „dritter Weg“ zwar nicht zwischen (als Kompromiß), aber über Kapitalismus und Marxismus (als den Gegensatz aufhebende Synthese der berechtigten Anliegen beider): eine soziale *Communio* in Freiheit, in der die „Strukturen der Liebe“ Wirklichkeit geworden sind.

Erst von diesem Hintergrund her läßt sich der Unterschied zwischen *Koinonia* und *Diakonia* bzw. zwischen *Diakonia* im Rahmen einer *Koinonia* und außerhalb einer solchen verstehen. Unter Geschwistern ist eine andere *Diakonie* möglich als gegenüber Fremden und Außenstehenden, die sich (noch) nicht auf diese Geschwisterlichkeit eingelassen haben. In einer geschwisterlichen Gemeinschaft kann man miteinander teilen, weil jeder sich darauf verlassen kann, daß die anderen ihn nicht ausbeuten, auf seine Kosten leben wollen. Wenn diese Gemeinschaft (noch) nicht vorhanden ist, ist zwar selbstverständlich auch die Bereitschaft zum Dienst eine Konsequenz gläubiger Nächstenliebe, aber es fehlt die Voraussetzung für ein Teilen, solange mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, dabei ausgebeutet zu werden. Auch die christliche Nächstenliebe hebt die Selbstliebe nicht auf.

Damit werden die kritischen Bemerkungen von Norbert Brox und Ottmar Fuchs über die *Diakonie* in der frühen Kirche weitgehend hinfällig. Selbstverständlich mag es da auch die Versuchung zum Gruppenegoismus gegeben haben und daher Mängel in der *Diakonie* nach außen. Aber es wäre unrichtig, mit N. Brox Gal 6, 10 („Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind“) nur auszulegen „wie ein Protokoll der frühen Situation: Der Dienst der Gemeinde galt prinzipiell allen Menschen, war aber faktisch überwiegend auf die Christen, auf innerkirchliche Solidarität konzentriert. Dabei wird die soziale Isolation eine Rolle gespielt haben, in der sich das vorkonstantinische Christentum oft befand, und auch die Begrenztheit der damals verfügbaren Mittel.“<sup>18</sup> O. Fuchs will sogar eine „immer dominanter werdende Verengung des Universalcharakters der

Nächstenliebe auf die gemeindliche ‚Bruderliebe‘ feststellen“ und „für diese Entwicklung in den ersten drei Jahrzehnten den Minoritätsstatus und die zeitweilige Bedrängungssituation der christlichen Gemeinden ‚entschuldigend‘ geltend machen“<sup>19</sup>.

Die ersten Christen müssen nicht dafür „entschuldigt“ werden, daß zwischen Koinonia und Diakonia nicht nur ein „räumlicher“ (Koinonia wäre dann einfach die Diakonia innerhalb der Gemeinde), sondern ein wesentlicher, struktureller Unterschied besteht, und daß daher die Diakonie innerhalb einer gläubigen Communio von anderer Art ist als jene an den Menschen außerhalb derselben. Hier wird offensichtlich von Autoren, die eigentlich das Ungenügen einseitig helfender Liebe schon erkannt haben, die Tragweite der Strukturen nicht hinreichend gesehen. Es genügt auf die Dauer nicht, den Opfern von Ausbeutung zu Hilfe zu eilen, wenn das ausbeutende System erhalten bleibt. Eine Verbesserung desselben erfordert aber eine Änderung der Gesinnung und kann deshalb nicht nur durch Diakonie herbeigeführt werden. Der größte Dienst einer geschwisterlichen Gemeindekirche besteht darin, ihre Koinonia allen Menschen anzubieten und sie dadurch – womöglich – für die gleiche Liebe zu gewinnen<sup>20</sup>.

### Die Notwendigkeit von Basisgemeinden

Damit die Kirche eine Communio sein kann, in der die gläubige Gemeinschaft von den einzelnen miteinander erfahren, eingeübt, gelebt und bezeugt werden kann, muß sie untergliedert sein in überschaubare (Basis-)Gemeinden, in denen jeder einzelne noch begrüßt werden kann (vgl. 3 Joh 15). Wie die Geschichte lehrt, ging die universale Geschwisterlichkeit in der Kirche verloren, als die Gemeinden zu groß wurden<sup>21</sup>. Nach den Erfahrungen von Gemeinden in Lateinamerika und Europa muß eine solche geschwisterliche Gemeinde geteilt werden, sobald sie so groß geworden ist, daß man nicht mehr merkt, wenn jemand fehlt. Sie darf nicht nach Sympathie oder nach Ständen gebildet werden, sondern in ihr sind alle eins in Christus (vgl. Gal 3, 28). Der christliche Beitrag zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme besteht nicht in der Bildung christlicher Arbeiter- oder Unternehmergemeinden, sondern darin, daß in den Gemeinden die Arbeiter/innen und die Unternehmer/innen Geschwister werden.

Basis wird also hier nicht verstanden als soziale Schicht (Kirche der Armen oder des Volkes in diesem Sinn), auch nicht als antihierarchische Kirche von unten, sondern als Grund- oder Stammeinheit von Kirche. In diesen Basisgemeinden wird die Communio (Koinonia) der Christen konkret gelebt. Die Gläubigen teilen ihr Leben in Liebe miteinander. Durch die Überschaubarkeit dieser Stammgemeinden ist es auch möglich, zumindest im kleinen Rahmen und damit modellhaft eine neue Gesellschaft inmitten der größeren Gesamtgesellschaft zu verwirk-

lichen, die noch von einem anderen Geist geprägt ist (was freilich oft zu Konflikten und Verfolgung führen wird).

In diesen Gemeinden stehen alle unter dem Anspruch der Einmütigkeit, auch die Amtsträger. Sie sind zuerst einmal Brüder (vielleicht auch einmal Schwestern). Ihre Aufgabe ist es, den Gemeinden und Diözesen die innere Einmütigkeit sowie die Einmütigkeit mit der Gesamtkirche und durch diese mit Jesus Christus abzuverlangen und letztere sichtbar zu machen. Selbstverständlich setzt ein solches Amtsverständnis voraus, daß die Mündigkeit im Glauben nicht nur bei den Amtsträgern, sondern bei allen miteinander verantwortlichen Gliedern der Kirche vorhanden ist. Daher erfordert die Erneuerung der Kirche im Sinn der *Communio* nicht nur die Bildung von Basisgemeinden, sondern auch ein nachgeholtes Katechumenat mit Erwachsenentaufenerneuerung bei jenen, die als Kinder getauft wurden. Daß das Zweite Vatikanische Konzil diese Konsequenz seiner Vision von Kirche als *Communio* noch nicht gesehen hat, ist eine der Ursachen der nachkonziliaren Krise.

### Das Mitwirken der Kirche an der Veränderung der Gesellschaft

Über diesen ersten und grundlegenden Dienst der Kirche an der Menschheit, selbst diese neue Gesellschaft zu sein und sie den Menschen rundherum anzubieten (Verkündigung als Einladung), wird sie in und aus (zumindest einseitiger) Liebe zu diesen (bis hin zur Feindesliebe) mit ihnen in der Gesamtgesellschaft zusammenleben und -wirken. Soweit es irgendwie möglich ist (vgl. Röm 12, 18), wird sie den anderen Menschen dienen und aus ihren Erfahrungen heraus auf eine Veränderung der Gesellschaft zu mehr Menschlichkeit und Gerechtigkeit hinwirken. Auch die einzelnen Christen werden jeweils an ihrer Stelle versuchen, die Strukturen, wenn möglich, zu verbessern. Das setzt allerdings den guten Willen bei den anderen voraus. Dieses Hineinwirken in die Gesellschaft ist aber immer getragen vom Rückhalt dieser Christen in ihren Gemeinden. Sie können auch davon erzählen und dorthin einladen.

Daß solche Gedanken nicht nur in einer theoretischen Auseinandersetzung mit diesen Fragen und insbesondere mit der Theologie der Befreiung entstehen, sondern auch aus der Praxis der Kirche in der Dritten Welt erwachsen können und so diese Überlegungen bestätigen, sollen folgende Aussagen von Jon Sobrino zeigen: „Diese christlichen Gemeinden, die die Sünde in ihrer eigenen Mitte spüren und vergeben können, sind diejenigen, die sich am meisten für die Ausrottung der Sünde in der Gesellschaft einsetzen, die am ehesten zu der großen Vergebung bereit sind... Die Vergebung in den Gemeinden... unterstreicht auch – weil in den Gemeinden alle sich ihrer eigenen Sünden stärker bewußt sind – daß alle auf Vergebung angewiesen sind und daß alle von Gott Vergebung erhalten... Vergeben

heißt befreien, diejenigen lieben, die von einer sündigen Wirklichkeit unterdrückt werden, und diese darum befreien... Aber vergeben, das tun... diejenigen, die Gnade und Vergebung durch ihre Brüder und Schwestern und durch Gott erfahren haben. Andere befreien, das verlangt befreite Menschen, und die... befreiten Menschen sind jene, die am besten andere befreien können.“<sup>22</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> J. Schasching, In Sorge um Entwicklung und Frieden. Kommentar zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ (Düsseldorf 1988) 101–103.

<sup>2</sup> K. E. Logstrup, Solidarität und Liebe, in: Christl. Glaube in mod. Ges. 16 (Freiburg 1982) 97–128, 99 f.

<sup>3</sup> F. Klüber, Solidarismus, in: Kath. Soziallexikon (Innsbruck 1980) 2574–2577.

<sup>4</sup> J. Scharbert, Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt I. Väterfluch und Vätersegen (Bonn 1958) 276.

<sup>5</sup> J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Freiburg 1968) 43. <sup>6</sup> Ebd. 40.

<sup>7</sup> H. Wahl, Pastoralpsychologie – eine Grunddimension praktischer Theologie, in: MThZ 39 (1988) 23–46, 36 f.

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung P. Weß, Ihr alle seid Geschwister (Mainz 1983) 41–47.

<sup>9</sup> P. Weß, Liebe in Gott und in der Welt. Überlegungen zur Dreifaltigkeitslehre und ihren sozialen Implikationen, in: ZkTh 107 (1985) 385–398.

<sup>10</sup> E. Drewermann, Strukturen des Bösen, 3 Bde. (Paderborn 1982).

<sup>11</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 8 (Einsiedeln 1967) 278.

<sup>12</sup> L. Boff, Das neue Antlitz Gottes, in: Publik-Forum 14 (1985) Nr. 25, 18–20.

<sup>13</sup> P. Weß, Der Christushymnus im Brief an die Philipper, in: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Lesejahr C, H. 3 (Stuttgart 1989) 106–114.

<sup>14</sup> A. de Saint-Exupéry, Der Kleine Prinz (Zürich 1950) 49.

<sup>15</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Frankfurt 1969) 136.

<sup>16</sup> G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? (Freiburg 1988) 153. <sup>17</sup> Ebd. 136 f.

<sup>18</sup> N. Brox, Diakonie in der frühen Kirche, in: Concilium 24 (1988) 277–281, 279.

<sup>19</sup> O. Fuchs, Kirche für andere: Identität der Kirche durch Diakonie, ebd. 281–289, 282.

<sup>20</sup> Ganz abgesehen davon, daß die christl. Diakonie an den Nichtchristen den Erfahrungshintergrund der Koinonia braucht. Sie gilt ja den Außenstehenden, die nach dem Willen Gottes eigentlich meine Brüder und Schwestern sind und dies (noch) nicht wissen oder nicht wissen wollen. Vgl. dazu K. Lehmann, Nochmals: Caritas und Pastoral, in: Caritas 88 (1987) 3–12, 9: „Unsere Gemeinden tun sich meist so schwer in der Diakonie, weil ihnen selbst die Brüderlichkeit fehlt... Nur eine brüderliche Gemeinde kann auch eine dienende Gemeinde sein.“

<sup>21</sup> J.-P. Audet, Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung, in: Der priesterliche Dienst, Bd. 1 (Freiburg 1970) 115–175.

<sup>22</sup> J. Sobrino, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung, in: Concilium 22 (1986) 111–119, 118.