

Befreiungstheologische Lektüre der Bibel

Im bisher üblichen Sprachgebrauch wird zumeist nur die lateinamerikanische Theologie als Befreiungstheologie bezeichnet, so daß dieses faszinierende Stichwort mit der Theologie des europäischen Christentums kaum assoziiert wird. An dieser Sprachregelung ist zweifellos richtig, daß sich die lateinamerikanische Befreiungstheologie in Europa weder kopieren noch imitieren läßt. Ein solches Vorgehen müßte sich letzten Endes als spiegelverkehrter theologischer Kolonialismus entlarven lassen, der genauso verhängnisvoll wäre wie die Einbahnstraße des früheren und hoffentlich endgültig vergangenen theologischen kolonialistischen Exports der europäischen Kirchen in die Dritte Welt. Diesbezüglich hat der visionäre Karl Rahner mit Recht eingeschärft, daß für uns europäische Christen die Zeit gekommen ist, „in der wir nicht nur unsere spärlichen Almosen und unsere guten theologischen Ratschläge von oben herab in diese Dritte Welt exportieren, sondern von ihr lernen sollten“¹.

Befreiende Konturen christlicher Gottesverkündigung

Die größte Provokation muß dabei darin wahrgenommen werden, daß im Gewissensspiegel der lateinamerikanischen Theologie unsere europäische Theologie als noch viel zuwenig befreiend erscheint. Deshalb ist auch die lateinamerikanische Theologie erst dann von uns wirklich ernstgenommen, wenn sie ihre Selbstbezeichnung mit Erfolg zu den Akten der Geschichte legen könnte, weil sie maßgeblich dazu angestoßen hat, die befreiende Dimension des christlichen Glaubens und der ihn reflektierenden und verantwortenden Theologie zur Geltung zu bringen.

Daß christliche Theologie überhaupt nur eine befreiende Theologie sein kann, dies leuchtet spätestens dann auf, wenn man bei den befreienden Quellen des christlichen Glaubens selbst einkehrt. Dort kann man provozierende Entdeckungen machen, deren elementarste nur in der Gottesfrage liegen kann. Von daher versteht es sich von selbst, daß der springende Punkt, gleichsam der Artikel, mit dem eine christliche Befreiungstheologie in Europa steht oder fällt, gerade angesichts der großen Ökumene des Leidens der Menschen in aller Welt wie angesichts so vieler struktureller Ungerechtigkeiten im politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben in der Kardinalfrage liegt, ob die Christen Europas

wirklich noch an den *christlichen* Gott glauben. Versucht man auf diesem notwendigen Weg zu einer auf Europa zugeschnittenen befreiungstheologischen Lektüre der Bibel weitere Schritte zu tun, ist es unabdingbar, zunächst einen kurzen diagnostischen Blick zu werfen auf den im mitteleuropäischen Christentum dominierenden Umgang mit der biblischen Botschaft und der in ihr verbürgten Gottesrede.

1. *Mangelnde Gottesreden oder Krieg der Gottesbilder?*

In den europäischen Kirchen häufen sich gegenwärtig die Klagen darüber, daß in der durchschnittlichen Verkündigung und Praxis viel zuwenig von Gott geredet werde, und es wird demgegenüber eine Multiplizierung der Gottesreden postuliert. Auf der anderen Seite jedoch drängt sich die Frage immer deutlicher auf, ob dieser Eindruck denn wirklich stimmt, oder ob es sich dabei nicht vielmehr um eine Fehldiagnose handelt. Sieht und hört man nämlich genauer zu, könnte man schnell und leicht zum umgekehrten Urteil kommen: Wahrscheinlich leben wir gerade gegenwärtig in Mitteleuropa in einer Kirche, in der – wie kaum zuvor – Gott besprochen und beredet, bedruckt und televisioniert wird. Mit Blick auf die deutsche Kirche, die viele Katechismen drucken und verbreiten läßt, hat Paul M. Zulehner sogar von einer „medialen Offensive“ gesprochen, die gestartet worden sei, „damit mehr von Gott geredet wird“². In der Tat: In wie vielen Religionsstunden wird denn Gott nicht besprochen, und in wie vielen Medien wird Gott nicht „ausgestrahlt“?

Die Klage, von Gott werde in den heutigen Kirchen Europas zuwenig geredet, scheint also weithin unberechtigt zu sein. Doch es ist genau diese heute weitverbreitete Klage, die die viel elementarere Frage in unseren Breitengraden gar nicht aufkommen läßt oder verdrängt, von welchem Gott denn in den heutigen Kirchen Europas zumeist die Rede ist. Überblickt man die durchschnittliche Verkündigung auch hierzulande, kann die vorrangige Gewissensfrage nicht heißen, *ob* von Gott die Rede ist; sie muß vielmehr lauten, von *welchem* Gott hier zumeist gesprochen wird: Welchen Gott verkünden wir?

Höchstwahrscheinlich werden die meisten europäischen Christen auf diese Gewissensfrage sofort antworten: Selbstverständlich den christlichen Gott. Doch diese Antwort, die zumeist schnell und im Brustton der Überzeugung abgegeben wird, verliert sofort ihre harmlose Selbstverständlichkeit, wenn man sich beispielsweise die umfangreiche Untersuchung über die Bedeutung der Bibel für die österreichischen Katholiken vor Augen führt, die das Wiener Institut für kirchliche Sozialforschung 1987 veröffentlicht hat³. Wer darin auch nur kurz blättert, stößt auf Schritt und Tritt auf die große Versuchung der Katholiken, die prophetische Sprengkraft der Bibel zu entschärfen und sie umzubiegen zu einem nur noch tröstlichen und deshalb harmlosen Text der Beruhigung und der Selbstbestätigung. Sie stehen in der Gefahr, den christlichen Glauben in eine Art österrei-

chischer und mitteleuropäischer Heimatreligion zu verwandeln, die keine gefährlichen Spitzen und deshalb auch keinen wirklichen Trost mehr kennt, weil ein ungefährliches Christentum auch nicht mehr wirklich zu trösten vermag.

Nirgendwo tritt diese Gefahr heute deutlicher zutage als in dem in unseren Breitengraden dominierenden Umgang mit der Bergpredigt Jesu. Dabei handelt es sich vor allem um jenes Mißverständnis, das besagt, die Bergpredigt könne, wenn überhaupt, nur dem einzelnen Christen zugemutet werden, und zwar nur in seinem privaten Leben, gleichsam allein zu seinem privaten Hausgebrauch. Dieses Mißverständnis wird freilich auch dadurch nicht wahr, daß es heute vor allem von Christen und „christlichen“ Politikern vertreten wird, die damit allerdings in der Gefahr stehen, den christlichen Glauben überhaupt zum völlig „unpolitischen Seelentrost“ umzufunktionieren⁴. Ist im Blick auf solche und ähnliche Verstellungen der Bergpredigt Jesu der Eindruck von Paul M. Zulehner aber nicht mehr als berechtigt, die Christen sollten gemäß der offiziellen Verkündigung der Kirche manchmal „mehr vor der Bergpredigt geschützt“ als wirklich ihren radikalen Zumutungen ausgesetzt werden?⁵

Diese verharmlosende und entschärfende Einstellung weiter Teile des gegenwärtigen Christentums Mitteleuropas zur Bergpredigt Jesu ist typisch und exemplarisch für ihren Umgang mit der biblischen Botschaft überhaupt. Diese unterliegt hierzulande insbesondere drei Verharmlosungstendenzen⁶: Erstens wird, indem Gott seiner biblisch verbürgten starken Leidenschaften für die Menschen und die Welt entkleidet und zu jenem weltjenseitigen „Mann ohne Eigenschaften“ gemacht wird, der mit dem erdschweren Diesseits der menschlichen Geschichte kaum mehr etwas zu tun hat als allein noch dies, die Menschen mit dem Trost des Jenseits zu beschenken, Gott und sein Handeln ins Jenseits verlagert und ans Ende der Zeiten vertagt. Eng mit dieser *Verjenseitigung* Gottes und seines Handelns zusammen hängt zweitens die noch verhängnisvollere *Privatisierung* des christlichen Evangeliums in dem Sinn, daß sich der Gottesglaube bloß noch auf das private Leben des isoliert einzelnen Menschen bezieht und wirksam werden kann gleichsam nur noch für seinen privat-idyllischen Hausgebrauch. Und um diese Hinauskomplimentierung des biblischen Gottes aus den dominanten gesellschaftlichen Lebensbereichen noch auf die Spitze zu treiben, kommt als dritte verhängnisvolle Tendenz die *Vergeistigung* und Verinnerlichung des Gottesglaubens in dem Sinn hinzu, daß Gottes Handeln in der Geschichte sich nur auf die innersten Seelenfurchen des einzelnen Menschen bezieht, jedoch alles soziale, gesellschaftliche und leibliche Leben der Menschen unberührt läßt.

Nimmt man diese drei fatalen Verharmlosungstendenzen des biblisch-christlichen Gottesglaubens zusammen, kann man das eigentliche Elend des spätbürgerlich-säkularisierten Christentums in Europa darin diagnostizieren, daß es weithin verlernt hat, die biblische Botschaft in einer gesunden Naivität wörtlich zu nehmen, und daß es die Notwendende Erkenntnis des katholischen Theologen Jo-

hann B. Metz weitgehend verlernt hat⁷, daß die tödliche Krankheit des Christentums gerade nicht in der Naivität, sondern vielmehr in der Banalität liegt: Während der christliche Glaube überall dort banal wird, wo er nur noch wiederholen darf, was sich für den modernen Menschen auch abgesehen von der biblischen Botschaft ohnehin von selber versteht, lauert die Naivität der Bibel gerade diesen gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten auf und stellt sie provozierend in Frage.

Naivität der biblischen Botschaft oder Banalität des gegenwärtigen Christentums? Diese gerade im Blick auf eine befreiungstheologische Lektüre der Bibel bei uns in Europa notwendige Provokation stellt die christlichen Kirchen hierzulande vor die fundamentalste Gewissensfrage, welchen Gott sie denn eigentlich verkünden. Denn mit dieser Frage steht nicht nur ihre Identität und Glaubwürdigkeit auf dem Spiel; vielmehr bringt sie es auch in aller Deutlichkeit an den Tag, daß das eigentlich elektrisierende Problem in den gegenwärtigen Kirchen nicht in der Alternative zwischen Glauben und Unglauben liegen kann, wie die heute verbreitete Klage über mangelnde Gottesreden insinuiert, sondern vielmehr in der fundamentaleren Alternative zwischen Glauben und Aberglauben, zwischen Gottesverehrung und Götzendienst, die sich in der Frage artikuliert, welchen Gott wir verkünden.

2. Glaubwürdige Profilierung der biblischen Gottesrede

Setzt man sich dieser Perspektive aus, wird es offensichtlich, daß auch im mitteleuropäischen Christentum ein Krieg der Gottesbilder stattfindet. Diesen sensibel wahrzunehmen, sich ihm zu stellen und seine eigene Position in diesem Krieg zu überprüfen, dies stellt sich als das allerwichtigste Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde Europas heraus, wichtiger jedenfalls als die Klage über fehlende Gottesreden. Es macht denn auch das elementare Anliegen einer befreiungstheologischen Lektüre der Bibel in unseren Breitengraden aus, daß sie sich in den Dienst des Aufstands des bürgerlich domestizierten Gottes stellt, damit das wahre Gesicht des biblisch verbrieften Gottes wieder ans Tageslicht kommen kann. Von diesem Gesicht Gottes gilt es angesichts der katastrophalen Krisenerscheinungen der heutigen Welt vor allem vier Züge zu profilieren:

Der biblisch offenbare Gott ist erstens ein sittlicher, geradezu hochpolitischer Gott, der in die *Gerechtigkeit* für alle Menschen verliebt ist. Keine andere Religion ist so sehr eine Religion des Gottesrechts wie diejenige Israels. Dabei ist es der Bund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat, der die Rechtsgemeinschaft der Israeliten untereinander zutiefst begründet. Durch die Erwählung Israels zielt der Bund Gottes aber auf alle Völker, so daß die von Israel erwartete Gemeinschaft des Rechts Gottes alle Nationen umfassen wird. Darin kommt die unlösbare Zusammengehörigkeit zwischen der Gemeinschaft der Menschen mit Gott einerseits und der Rechtsgemeinschaft der Menschen untereinander andererseits zu

überdeutlichem Ausdruck. In der biblischen Sicht kann deshalb die Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott nie wirklich werden ohne die durch Recht und Gerechtigkeit geregelte Gemeinschaft der Menschen untereinander. Mit Recht hat Gerhard von Rad darauf aufmerksam gemacht, daß es bereits im Alten Testament „keinen Begriff von so zentraler Bedeutung für alle Lebensbeziehungen der Menschen“ gibt „wie den der Zedaka“⁸, der Gerechtigkeit. Diese gibt nicht nur den Maßstab für das Verhältnis der Menschen zu Gott ab, sondern von daher auch für das Verhältnis der Menschen untereinander und für das Verhältnis zu ihren Mitgeschöpfen. Einzig und allein durch seine Gerechtigkeit schafft Gott Frieden, und zwar einen solchen Frieden, der wirklich Bestand hat.

Für eine befreiungstheologische Lektüre der biblischen Tradition kann dieser Gesichtszug des biblisch verbürgten Gottes nur zur Konsequenz haben, daß alle Friedensverantwortung der Christen und Kirchen entschieden am Gottesrecht und damit am Kriterium der Gerechtigkeit orientiert sein muß. Von daher ergibt sich denn auch die entschieden christliche Definition und gehaltvolle Ausrichtung der politischen Verantwortung. Diese kann nur heißen, daß unter politischer Verantwortung jegliches Bemühen zu verstehen ist, das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen in der ganzen Welt gerecht zu ordnen. Im christlichen Verstand hat es Politik gerade nicht mit Gemeinheiten zu tun, sondern mit der Allgemeinheit und deshalb mit Gerechtigkeit. Deshalb müssen Christen an vorderster Front stehen im Kampf gegen die auch heute drohenden gefährlichen Tendenzen einer nationalistischen oder kontinentalistischen Umbiegung des biblischen Gottes zu einem bloß nationalen oder europäischen Gott. Der biblische Gott ist vielmehr Gott aller Menschen und in die Gerechtigkeit für alle Menschen verliebt. Er motiviert und inspiriert Christen und Kirchen deshalb zu einer gerechten Weltwirtschaftsordnung.

Gott, wie er in der biblischen Botschaft offenbar ist, investiert sich zweitens immer konkret für die Gerechtigkeit, und dies heißt immer auch in einer Welt, die durch Unrecht und Gewalt stigmatisiert ist, daß in solchen Situationen seine Liebe für Gerechtigkeit von selber die konkrete Gestalt seiner leidenschaftlichen Vorliebe für die Machtlosen, Unterdrückten und Armen annimmt und sich sein Engagement für Gerechtigkeit als *Parteilichkeit* für die Armen auslegt. Gott offenbart sich nicht nur als einer, der alle Menschen liebt, sondern auch und gerade als einer, der eine besondere Vorliebe für die Menschen hegt, um deren Lebenschancen es schlecht bestellt ist, und deshalb gerade für sie optiert. Denn es ist für den biblischen Gott eine Frage der Gerechtigkeit, daß er Partei für die Unterdrückten ergreift und auf ihrer Seite Stellung bezieht. Es macht die absolute „Neutralität“ Gottes aus, daß er gerade nicht neutral bleibt gegenüber dem Unrecht, das Menschen sich antun, sondern vielmehr vorrangig die Armen liebt. Deshalb ist der biblisch offenbare Gott nicht nur ein hochpolitischer, sondern auch ein ungemein parteilicher Gott. Es wirkt jedenfalls auf viele Christen heute

ärgerlich und Anstoß erregend, daß sich durch die ganze biblische Botschaft hindurch unübersehbar eine fundamentale parteiliche Gotteserkenntnis zieht: „Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Brot; der Herr befreit die Gefangenen. Der Herr öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf. Der Herr beschützt die Fremden und verhilft den Waisen und Witwen zu ihrem Recht“ (Psalm 146, 7-9).

Wenn in diesem Recht schaffenden Tun Gottes geradezu seine Lieblingsbeschäftigung liegt und wenn die Armen die Lieblingskinder Gottes sind, jenes Gottes, den die Pfingstsequenz als „pater pauperum“, als „Vater der Armen“ besingt, müssen diese auch die bevorzugten Adressaten der politischen Verantwortung von Christen und Kirchen sein, und zwar dadurch, daß Christen ihre politische Verantwortung mit den Augen der Armen und damit von der Rückseite der Geschichte her wahrnehmen. Eine solche vorrangige Option für die Armen stellt sich als gar nichts weniger heraus denn als die politische Gestalt der Nachfolge der parteilichen Liebe Gottes selber zu den Ausgestoßenen, und sie erweist sich zweifellos als jene große Lektion, die wir Christen in einer befreiungstheologischen Lektüre der biblischen Botschaft zweifellos allererst noch zu erlernen haben.

Der biblische Gott offenbart sich drittens als ein Gott des *Friedens*. Denn aller Friede, nach dem die Menschen heute sich so sehr sehnen, kommt gemäß der Grundüberzeugung der biblischen Botschaft von Gott. Er hat ihn uns wirksam zugesprochen in seinem Sohn. Jesus Christus hat in seinem ganzen Leben und Wirken unter Tatbeweis gestellt, daß Gottes Uranliegen und Urabsichten für seine Menschen „Leben in Frieden“ heißen (1 Kor 7, 15). Von diesem Frieden Gottes sagt der Kolosserbrief, daß er „am Kreuz durch das Blut“ Jesu Christi gestiftet worden ist (1, 20). Ja, Christus selber ist „unser Friede“, und zwar deshalb, weil er „die beiden Teile“ (Juden und Heiden) vereinigt und „durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft“ niedergerissen hat (Eph 2, 14-18).

Wenn Gott selber „unser Friede“ ist, dann kann es kein zweites Wort geben, das den Christen so viel bedeuten muß wie das evangelische Wort „Frieden“. Eben deshalb können Christen gar nicht anders, als an den Frieden zu glauben und daran, daß er aus der Kraft des Geistes Gottes heraus möglich ist. Denn wer nicht mehr an den Frieden zu glauben vermag, der kann letztlich auch nicht mehr an Gott glauben, wenn es denn wahr ist, daß Gott selber unser Friede ist. Resignation in Sachen des Friedens und seiner Realisierungsmöglichkeiten in der heutigen Welt stellt sich im klarsichtigen Urteil des Evangeliums als nichts anderes heraus denn als praktischer Atheismus. Deshalb haben die christlichen Kirchen, wenn sie sich selber treu bleiben, überhaupt keine andere Wahl, als sich dezidiert in den Dienst am Weltfrieden zu stellen. Da sie selber das Werk des versöhnenden Handelns Gottes sind, sind sie auch dazu berufen, das Werkzeug dieses friedenstiftenden Handelns Gottes mitten in unserer friedlosen Welt zu sein. Denn

aus der Versöhnung Gottes mit den Friedlosen folgt von selbst die Sendung der Versöhnten als Friedensstifter in diese friedlose Welt. Darin liegt die Glaubenslogik der christlichen Kirchen beschlossen, wie sie der Erfurter Propst Heino Falke treffend artikuliert hat: „Aus dem gekommenen Frieden lebend und auf den ankommenden Frieden hoffend, handelt die Gemeinde Frieden stiftend.“⁹

Von daher ergibt sich die bohrende Anfrage des Evangeliums an die Christen selber: Glauben sie wirklich noch an diesen Gott des Friedens, oder „glauben“ sie nicht vielmehr an das schreckliche „Gleichgewicht des Schreckens“ auf dem Weg der atomaren Aufrüstung und erhoffen von ihm, nicht aber von Gott – und deshalb atheistisch – die Bewahrung des Friedens in der heutigen Welt? Wer den christlichen Gott des Friedens aber mit der planetarischen Aufrüstung in der heutigen Welt verwechselt, der betreibt atomaren Götzendienst, nicht aber politische Verantwortung. Denn Politik ist im christlichen Verstand entweder Friedenspolitik und steht im Dienst der Errichtung und Förderung einer universalen Weltfriedensordnung oder sie verdient diesen Ehrennamen (noch) nicht.

Christen bekennen den biblischen Gott viertens als *Schöpfer der Welt* und glauben, daß die Natur die von Gott geheiligte und bewohnte Schöpfung ist, in die Gott in seinem Sohn eingegangen und gleichsam selbst Geschöpf geworden ist und in der er in seinem Geist mitten in ihren zahlreichen Bedrohungen durch den Menschen und damit auch und gerade in ihrem Leiden und Seufzen „bis zum heutigen Tag“ (Röm 8, 22) gegenwärtig bleibt. Christen bringen mit diesem Glauben zum Ausdruck, daß die drohende Zerstörung der Schöpfung durch des Menschen Handeln ihr Glaubensbekenntnis berührt, genauerhin das Gottsein Gottes selber betrifft. In der Sicht des christlichen Glaubens erweist sich die bedrohlich nahe Zerstörung der Schöpfung Gottes als ein Attentat auf Gott selber, worauf in besonders eindringlicher Weise Jürgen Moltmann insistiert: „Die Vernichtung der Menschheit ist . . . auch die Vernichtung des menschengewordenen Gottes, und die Vernichtung allen Lebens auf dieser Erde ist auch die Vernichtung des lebendigen Gottes selbst.“¹⁰

Spätestens diese in der Optik des christlichen Glaubens unausweichliche Konsequenz muß die Christen und Kirchen dazu veranlassen, die in der europäischen Neuzeit total(-itär) gewordene Entfremdung des Menschen von der Natur zu überwinden, die Widerstandskraft ihres Schöpfungsglaubens gegen die bedrohliche Naturzerstörung aufzubieten und den Blick des Menschen von heute für die Schöpfung Gottes allererst wieder freizulegen. Nachdem nämlich die Naturwissenschaften und die Technik in der Neuzeit unaufhörlich gezeigt haben, wie man die Schöpfung Gottes als Natur, die der Herrschaft des Menschen anheimgegeben ist, verstehen und vor allem behandeln muß, liegt es heute vornehmlich in der Verantwortung von Christen und Kirchen, umgekehrt darzutun, wie die Natur als Schöpfung Gottes zu betrachten und wie mit ihr zu leben ist. Daraus fließt von selbst ihre Glaubenspflicht, gegen die räuberischen Mechanismen des gegen-

wärtigen Systems der reinen Verdinglichung der natürlichen Materie zum handhabbaren Material für den materialistischen Menschen von heute und für die Bewahrung der Schöpfung politisch zu kämpfen, damit die Schöpfung wieder Gott gehört. Denn Politik ist im christlichen Verstand heute nur noch als weise Mitwelt-Politik möglich, genauerhin als umfassendes Engagement für eine ökologische Weltordnung, die den Frieden der Menschen und der Völker untereinander gelungen verbindet mit dem Frieden der Menschheit mit der Natur, die Christen als das großartige Schöpfungswerk Gottes zu bestaunen und deshalb politisch zu schützen verpflichtet sind.

Politische Verantwortung im Leitstern des biblischen Gottes

Der biblisch offenbare Gott ist ein für alle Menschen gerechter Gott, und zwar in fundamentaler Parteilichkeit für die Armen, er ist ein Gott des Friedens, und er ist Schöpfer der Natur. Wollen wir europäische Christen diesen Gott nicht verschweigen oder gar verleugnen, dann ist es uns prinzipiell verboten, zu den entscheidenden Schicksalsfragen der heutigen Menschheit zu schweigen. Ein „Schweigeverbot“ im Hinblick auf die Krisenerscheinungen der heutigen Welt ist mehr als überfällig¹¹. Denn diese erweisen sich als fundamentale Glaubensfragen und tangieren den christlichen Glauben an den biblisch offenbaren Gott. Eine befreiungstheologische Lektüre der Bibel in Europa kann deshalb nur das dezidierte Bemühen bedeuten, den biblisch offenbaren Gott in Hautkontakt zu bringen mit den Krisenherden der heutigen Welt. Damit jedenfalls muß sie, wenn sie der biblischen Gottesrede treu bleiben will, beginnen.

1. *Anrufung Gottes im öffentlichen Leben*

Sobald Christen und Kirchen den biblisch offenbaren Gott, wie Martin Luther es stets postulierte, „ins Fleisch ziehen“, werden sie von selber von ihren ungläubigen Berührungsängsten vor dem – auch politischen – „Fleisch“ der Menschen befreit, rufen sie den biblisch offenbaren Gott auch und gerade in der Politik an und betreiben sie damit das, was Johann B. Metz die „politische Spielart der Zweiten Reformation“ genannt hat: „Das Beharren auf der Gnade im politischen Leben“¹². Präzis darin liegt die politische Sendung der Christen und Kirchen, die man am adäquatesten als Inkarnation des Gewissens auch im Bereich des Politischen bezeichnen kann. Darunter ist vornehmlich das Bemühen der Kirchen zu verstehen, alle elementaren Fragen des öffentlichen und politischen Lebens als Gewissensfragen zu verstehen und sie aus dem kleinlichen Gefängnis von parteipolitischen Sonderinteressen und kleinkarierten Parteilichkeiten zu befreien. Konkret weist diese kirchliche Anstrengung zur Inkarnation des christlichen Gewissens in der Politik drei unableitbare Dimensionen auf¹³:

Die erste Dimension liegt in der prophetischen Aufgabe der *Denunziation*, der öffentlichen Anklage derjenigen gesellschaftlichen Zustände und Strukturen, die dem entschiedenen Gerechtigkeitswillen der biblischen Botschaft widersprechen. Genauerhin besteht diese prophetische Aufgabe darin, Unrechtssituationen, seien es nun personale oder institutionalisierte Sünden, öffentlich zu benennen und anzuklagen. Dort, wo beispielsweise die Menschenwürde und die Menschenrechte geschändet werden und wo gesellschaftliche und politische Verhältnisse menschliches Leben einschränken oder gar zunichte machen, dort haben Christen und Kirchen auf den Plan zu treten und Protest einzulegen. Sie haben die erbärmliche Situation insbesondere derjenigen Menschen, die (noch) nicht für sich selber sprechen können, öffentlich darzustellen und in deren Sinn zu interpretieren, um auf diesem Weg den Betroffenen dazu zu verhelfen, daß sie selber ihre Stimme (zurück-)gewinnen und ihr eigenes Lebensrecht zur Sprache bringen können.

Mit der Denunziation ist bereits der zweite Schritt der *Annunziation* angesprochen, der unverfälschten öffentlichen Ankündigung der hervorstechend guten Botschaft der Bibel, und zwar nicht nur gelegentlich, sondern gelegen oder ungelegen. Genauerhin besteht diese zweite prophetische Aufgabe der Christen in der Ankündigung jenes Reichs des Friedens und der Gerechtigkeit, das mit Jesus gekommen ist, wobei diese Ankündigung sowohl durch das Wort wie durch die Praxis zu geschehen hat. Für Christen und Kirchen kann es somit nicht genügen, die erbärmliche Lage der Leidenden nur anzuklagen und zu interpretieren; sie haben vielmehr auch bei den politischen Instanzen zu interpellieren, indem sie ihnen ihre Verantwortung einschärfen und sich im Namen des biblisch offenbaren Gottes zu Anwälten derjenigen Menschen machen, die in ihren elementaren Lebensrechten bedroht und beschnitten werden.

Beide Dimensionen der öffentlich-politischen Sendung der Kirche, die Denunziation wie die Annunziation, führen von selber zur *Pronunziation*, zum konkreten – auch und gerade politischen – Eintreten für diejenigen Menschen, die um ihre Rechte und Lebenschancen betrogen werden. Dabei liegt die Grundform aller kirchlichen Pronunziation in der Fürbitte im Gottesdienst; aus ihr fließen aber von selber die vielfältigsten Formen des diakonischen und politischen Handelns der Kirche. Erst diese bringen es an den Tag, ob die christliche Kirche wirklich, wie Dietrich Bonhoeffer es permanent einforderte, „Kirche für andere“ ist und ob sie von derjenigen Parteinahme Gottes Zeugnis ablegt, die in der biblischen Botschaft begründet ist.

2. „Magna Charta“ christlicher Befreiung

Nur dort, wo dieser Dreiklang von Denunziation, Annunziation und Pronunziation zum Tragen kommt und kein Klang ausfällt, besteht eine gute Chance, daß im gegenwärtigen Christentum Europas die prophetisch-befreiende Dimension der biblischen Botschaft zurückgewonnen werden kann. Denn prophetisch-

befreiend vermag die Bibel dann zu wirken, wenn Christen und Kirchen ihre Gegenwart im Licht des biblisch offenbaren Gottes gestalten und dabei nach politischen Entsprechungen zur Verheißung Gottes in der Gegenwart suchen.

Solche Entsprechungen hat bereits der Apostel Paulus unüberbietbar und konsequenzenreich entfaltet, indem er im Galaterbrief eine alte Taufformel aufgreift, mit der er zeigt, daß in der christlichen Taufe und damit in der christlichen Kirche alle historischen und menscheitsalten Diskriminierungen unterlaufen und radikal außer Kraft gesetzt werden: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Jesus Christus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3, 26–28). Nimmt man diese paulinische Magna Charta der Befreiung ernst, dann enthält diese Taufformel, die ursprünglich über allen Neugetauften ausgesprochen worden ist, eine feierliche Erklärung, die die wahre Subversion der christlichen Taufe an den Tag bringt. In ihr geht es schlechterdings um die Aufhebung aller historisch-gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten und damit um die Überwindung der drei entscheidenden Ursünden der Menschheit, die auch heute noch die Weltgesellschaft elementar bedrohen.

Die erste und wohl fundamentalste Ursünde der Menschheit grassiert auf der *ethnischen* Ebene. Sie ist der *Rassismus*, das heißt die Diskriminierung bestimmter menschlicher Rassen – beispielsweise der Schwarzen und überhaupt der Fremden und Ausländer – zugunsten zumeist der eigenen Rasse, und zwar allein aufgrund der ethnischen Abstammung und Herkunft. Durch die Taufe aber gibt es in der christlichen Kirche „nicht mehr Juden und Griechen“. Apartheid und Rassismus entpuppen sich deshalb im Urteil des Evangeliums als elementare Versündigungen gegen den Geist, den Christen in der Taufe erhalten haben.

Doch wieviel Rassismus gibt es heute gerade in den mitteleuropäischen Kirchen? Eine besondere und besonders hartnäckige Variante des Rassismus ist der Nationalismus, der nicht nur in Europa groß geworden ist und in zwei schreckliche Weltkriege hineingeführt hat, sondern der auch heute noch unter europäischen Christen weit verbreitet ist. Demgegenüber wird eine befreiungstheologische Lektüre der biblischen Botschaft sich für die Universalität der politischen Verantwortung gegen ihre stets drohende nationalistische Verengung stark machen. Dies gilt zumal in der heutigen Welt, in der es immer deutlicher wird, daß wir nicht eine neue Zelebration von nationalen Ideen brauchen, sondern das klare Bewußtsein von der Einheit der einen Welt und damit auch das Bewußtsein davon, daß auch das europäische Haus Teil des globalen Weltdorfs ist, daß also die nationalistische Bauchnabelperspektive eine „strukturelle Sünde“ darstellt, wie dies Walbert Bühlmann mit visionärem Gespür einschärft: „Früher galt Unkeuschheit als die große Sünde, heute ist es der nationalistische Egoismus, der nur an sich denkt und nicht an die ganze Menschheit.“¹⁴

Die zweite menschheitliche Ursünde hat ihr Ausbreitungsfeld auf der *soziologischen* Ebene und präsentiert sich als Diskriminierung bestimmter gesellschaftlicher Stände zugunsten anderer gesellschaftlicher Stellungen und wirtschaftlicher Positionen, und zwar allein aufgrund des sozialen Status. Solcher *Imperialismus* aber hat in den christlichen Kirchen kein Heimatrecht mehr; denn in ihnen gibt es „nicht mehr Sklaven und Freie“. Im klarsichtigen Urteil Pauli erweist sich der Imperialismus als eine strukturelle, soziale Sünde wider den Geist, mit dem die Christen in der Taufe gesalbt werden.

Doch wieviel Imperialismus grassiert auch heute in den europäischen Kirchen? Sein Ausmaß ist daran abzulesen, daß die Opfer einer ungerechten Verteilung der Lebensmöglichkeiten in der heutigen Welt äußerst zahlreich sind. Entsprechend ist es einer befreiungstheologischen Lektüre der biblischen Botschaft zu tun um die Ermöglichung erstens der geschlechtlichen Gerechtigkeit zwischen Männern und Frauen, zweitens der biographischen Gerechtigkeit zwischen Jungen und Alten, drittens der ökonomischen Gerechtigkeit zwischen den Reichen in der Ersten und den Armen in der Dritten Welt wie zwischen den Erwerbsarbeitsplatzbesitzenden und den Erwerbsarbeitsplatzlosen in den eigenen europäischen Gesellschaften, viertens der ethnischen Gerechtigkeit zwischen Weißen und Schwarzen wie zwischen Einheimischen und Asylanten und den sogenannten „Gastarbeitern“, fünftens der ökologischen Gerechtigkeit zwischen den Lebensfristungsinteressen der Menschen und den Überlebensbedürfnissen aller anderen Lebewesen auf der Erde wie der Natur insgesamt, sechstens der zukunftsdemokratischen Gerechtigkeit zwischen der heutigen und den zukünftigen Generationen und siebentens, aber keineswegs zuletzt, der biologischen Gerechtigkeit zwischen den Geborenen und den noch Ungeborenen.

Die dritte Ursünde der Menschheit tobt sich auf der *biologischen* Ebene aus und ist greifbar als *Sexismus*, das heißt als Diskriminierung der Frauen als des sogenannten „schwachen Geschlechts“ zugunsten des sogenannten „starken Geschlechts“ der Männer, und zwar allein aufgrund der geschlechtlichen Prägung des Menschen. Demgegenüber gibt es in der christlichen Kirche „nicht mehr Mann und Frau“. Folglich muß sich der Sexismus oder – konkreter – der Androzentrismus nicht nur historisch als heilloser Anachronismus entlarven lassen, sondern auch und noch mehr theologisch als Kapitalsünde gegen den in der Taufe den Christen geschenkten Geist.

Doch wieviel Sexismus grassiert auch heute im europäischen Christentum und wieviel Umkehrarbeit steht diesbezüglich noch an? Da aber immer deutlicher wird, daß der Sexismus eine der entscheidenden Ursachen für die globalen Krisen in der heutigen Welt darstellt, ist eine befreiungstheologische Lektüre der biblischen Botschaft berufen und verpflichtet, sich in den Dienst der Befreiung der Frauen zu stellen und geradezu mit ihr zu beginnen. Denn in ihr kommt zum Ausdruck, worauf Rosemary R. Ruether mit Recht hinweist, „was in der männli-

chen Verteidigung der Armen und Unterdrückten übersehen worden ist: daß Befreiung bei den Unterdrückten der Unterdrückten beginnen muß, nämlich bei den Frauen der Unterdrückten“¹⁵.

3. *Mystisch-politische Doppelverfassung europäischer Befreiungstheologie*

Mit dieser Dreierliste der hauptsächlichsten menschheitlichen Ungerechtigkeiten, die aufgrund der Taufe in der Kirche als überwunden gelten, zeigt Paulus, daß die Taufe den unwiderruflichen Beginn der endgültigen Wiederherstellung der von Gott gewollten Ordnung einer wirklich solidarischen Gesellschaft signalisiert, die in Frieden und Gerechtigkeit lebt. Zugleich wird damit deutlich, daß die politisch befreiende Praxis der christlichen Kirchen aus ihrem religiösen Quellgebiet selbst folgt. Von daher erweist sich die Frage, die gegenwärtig in den europäischen Kirchen heftig diskutiert wird, ob die Kirchen politisch werden dürfen, als eine schiefe und krumme Frage. Denn recht eigentlich können der christliche Glaube und folglich auch die Kirche überhaupt nicht politisch *werden*. Sie *sind* entweder in ihrem mystischen Brennpunkt gleichsam von Haus aus politisch – oder sie können es überhaupt nie werden, ohne gleichsam fremdzugehen. Die viel entscheidendere Frage muß deshalb lauten, ob Christen und Kirchen so sehr vom biblisch offenbaren Gott bewegt und berührt sind, daß sie auch politisch brisant zu wirken vermögen¹⁶. Denn es gibt nun einmal kein politischeres Wort als die unreligiöse Vokabel Gott; und das christliche Reden von Gott stellt den urpolitischen Akt der Kirche dar.

Dies gilt im emphatischen Sinn vom biblischen Gottesgedanken, der von Haus aus ein politischer Gedanke ist, wie insbesondere Johann B. Metz einschärft: „Gott kann gar nicht gedacht werden, ohne daß dieser Gedanke die unmittelbaren Interessen dessen irritiert und verletzt, der ihn zu denken sucht. Das Gott-Denken geschieht als Revision der unmittelbaren auf uns selbst gerichteten Interessen und Bedürfnisse.“¹⁷ Als ein Gott der universalen Gerechtigkeit und der Auferweckung der Toten offenbart sich der biblische Gott als ein Gott, der mit unserer Welt eine Geschichte hat und in dieser Welt um Gerechtigkeit für alle Menschen kämpft.

Wer immer sich aufmacht, um mit diesem Gott in Berührung zu kommen und sich ihm anzuhängen, wird von selber ein mystischer, ein in diesem Gott verwurzelter Christ. Weil er sich damit aber in einen Gott hineinverwurzelt, der sich als ein hochpolitischer Gott offenbart, folgt daraus von selbst, daß er auch ein gemein politischer Mensch werden wird. Wenn nämlich der biblische Gottesgedanke selber ein mystischer und zugleich politischer Gedanke ist, kann wahrhaft christliche Mystik nie Weltflucht bedeuten; sie ist vielmehr ein integrierendes und versöhnendes Erbarmen mit der Welt und mit allem in der Welt.

Genau in diesem gelungenen Zusammenspiel von Mystik und Politik liegt die wahre Prophetie und Faszinationskraft so vieler Neuaufbrüche zahlreicher Orts-

kirchen in der Dritten Welt, in der Befreiungstheologie Lateinamerikas und auf den Philippinen, in der sogenannten „Minjung-Theologie“ Koreas und in der „Schwarzen Theologie“ Nordamerikas und Südafrikas. Diese christlichen Befreiungsbewegungen sind nämlich deshalb so ungemein politisch engagiert, weil sie so ungemein religiös leben, denken und handeln. Dies ist vornehmlich daran abzulesen, daß an ihrem Beginn weder Soziologie noch Politologie und schon gar nicht der Marxismus stehen, sondern schlicht das mystische Wiedererkennen des leidenden Antlitzes Jesu Christi im schmerzreichen Angesicht des armen, unterdrückten und lädierten Menschen im Sinn des Evangeliums vom Weltgericht (Mt 25).

Umgekehrt werden sich die europäischen Christen und Kirchen die selbstkritische Frage zu stellen haben, ob sie wohl deshalb politisch so apathisch geworden sind, so ungemeine Berührungängste vor politischen Problemen entwickelt und große Angst davor haben, den biblisch offenbaren Gott ins – auch politische – Fleisch zu ziehen, weil sie im Grund nicht mehr tief genug in Gott verwurzelt sind.

Haben wir Christen in Europa deshalb nicht eine geistliche Vitaminspritze von vielen kirchlichen Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt nötig, um die uralte, biblisch verbürgte und gerade heute höchst aktuelle Weisheit neu zu beherzigen, daß die Gottesfurcht der Anfang der Weisheit ist und dementsprechend die Menschenfurcht der Anfang der Dummheit? Dieser Weisheit zum Durchbruch zu verhelfen, will eine befreiungstheologische Lektüre der biblischen Botschaft bei uns in Europa dienen und verpflichtet sein. Ihre allererste Aufgabe ist dabei die Beendigung des verhängnisvollen und hartnäckigen Grundschemas zwischen Glaube und Politik, indem sie den biblisch verbürgten Gott in Hautkontakt zu bringen versucht mit den in Europa virulenten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Konflikten, und zwar jenen Gott, der sich als ein „heruntergekommener“ Gott erwiesen hat und sich eben deshalb dem Elend des menschlichen Fleisches zuwendet. Deshalb brauchen die Christen und Kirchen Europas eigentlich gar keine Option für die Politik zu treffen. Sie brauchen nur eine Option für den biblischen Gott zu treffen, der ein sittlicher und deshalb hochpolitischer Gott ist. Dann ergibt sich die andere Option für die Politik – fast – von selbst.

ANMERKUNGEN

¹ K. Rahner, Nachwort zu: Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung, hrsg. v. M. Lange u. R. Iblacker (Freiburg 1980) 181.

² P. M. Zulehner, Wider die Resignation in der Kirche (Wien 1989) 94.

³ Katholiken und Bibel. Ergebnisse einer Expertenbefragung über die Bedeutung der Bibel für die österreichischen Katholiken, hrsg. v. Institut für kirchl. Sozialforschung (IKS) Wien (Wien 1987).

- ⁴ W. Huber, Protestantismus und Protest. Zum Verhältnis von Ethik und Politik (Reinbek 1987) 15.
- ⁵ P. M. Zulehner, Kirche – Gottes Friedensbewegung auf Erden (München 1984) 30.
- ⁶ Vgl. N. Lohfink, Die unerfüllten Prophezeiungen. Von den Hoffnungen des Alten Testaments und ihrer Geltung für die Christen, in: Orientierung 45 (1981) 255–258; G. Betz, Verehren wir den falschen Gott? Einspruch gegen die Verharmlosung der Sache Jesu (Freiburg 1987), bes. 19–27.
- ⁷ J. B. Metz, Im Angesicht der Gefahr. Theologische Meditation zu Lukas, Kapitel 21 und zur Apokalypse des Johannes, in: Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit, hrsg. v. L. Reinisch (Freiburg 1984) 17–23.
- ⁸ G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1 (München 2 1957) 368.
- ⁹ H. Falcke, Theologie des Friedens in der einen geteilten Welt, in: Friedentheologie – Befreiungstheologie, hrsg. v. J. Moltmann (München 1988) 17–66, 61.
- ¹⁰ J. Moltmann, Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?, in: Ev. Theol. 47 (1987) 50–60, 58.
- ¹¹ Vgl. K. Koch, Schweigeverbot. Christliche Befreiungspraxis an Brennpunkten unseres Lebens (Freiburg 1988).
- ¹² J. B. Metz, Unterwegs zur Zweiten Reformation, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion (München 1980) 84.
- ¹³ Vgl. dazu W. Huber, Partei nehmen für Gerechtigkeit, in: ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (Neukirchen-Vluyn 1983) 239–248.
- ¹⁴ W. Bühlmann, Wer Augen hat zu sehen ... Was Gott mit uns Christen vorhat (Köln 1989).
- ¹⁵ R. R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer andern Theologie (Gütersloh 1985) 51.
- ¹⁶ Vgl. K. Koch, Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums (Freiburg 1989).
- ¹⁷ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 47 f.

Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag in der Leonhardskirche in Basel am 19. Mai 1989 im Rahmen des Besucherforums anlässlich der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ vom 15. bis 21. Mai 1989.