

Christliche Sozialethik und Politische Theologie. Schwestern, die sich viel zu sagen haben

Franz Furger, Marianne Heimbach-Steins, Andreas Lienkamp

Daß sie, gerade auch in Münster, stets in einem besonders harmonisch geschwisterlichen Verhältnis zueinander gestanden hätten, die christliche Sozial(-ethische)-Wissenschaft und die Politische Theologie, wird wohl niemand ernsthaft behaupten wollen. Daß Streit unter Geschwistern trotz gegenteiliger Interessen und Ansichten gegenseitige Ergänzung, ja Zuneigung nicht auszuschließen braucht, ist deshalb freilich nicht weniger wahr. Das zumindest in der Schweiz geflügelte Wort: »Was sich liebt, das zankt sich« mag übertreiben. Guter Streit aber ist das Salz in der Geisteswissenschaft, das Ferment für Selbstkritik und damit für ihren Fortschritt, und zwar gerade auch in der Theologie, für die eine faire Streitkultur entsprechend wichtig wäre. – Einiges ist diesbezüglich in den letzten Jahren gewachsen. Die folgenden Überlegungen, verfaßt zu Ehren des Politischen Theologen Johann Baptist Metz vom Team des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, sind dafür ein prospektives und zugleich für manche auch kritische Anregung dankbares Zeugnis.

Dissonanzen und Affinitäten

Zwei Jahre nach dem Erscheinen der Enzyklika »Rerum novarum«, also 1893, hat Franz Hitze in Münster einen neu eingerichteten Lehrstuhl übernommen, der die heute wenig verständliche Bezeichnung »für Christliche Sozialwissenschaften« erhielt. Dieser Titel war im damals akuten sog. Werturteilsstreit ein politisches Bekenntnis. »Wertfreie« Sozialwissenschaften, wie sie für die Soziologie Max Weber oder für die Wirtschaftswissenschaft Werner Sombart vertraten, wurden, weil faktisch unmöglich (bzw. unterschwellig den jeweils gerade gesellschaftlich geltenden Werten verpflichtet), zurückgewiesen. Daher sollte christlichen Wertvorstellungen bewußt ein kritisches Potential zuerkannt bzw. liberalistischem Positivismus (wenig anders als 75 Jahre später im Frankfurter Positivismusstreit) eine Absage erteilt werden.

Damals standen diese kritischen Wertvorstellungen, nicht anders als die im Gefolge der Enzyklika entstehende Soziallehre der Kirche, in der Denktradition der Neuscholastik und ihrer rational essentialistischen Naturrechtssystematik. Gerade in Deutschland, wo die von deutschen Fachleuten wie Oswald von Nell-Breuning und Gustav Gundlach ausgearbeitete zweite Sozialenzyklika »Quadragesimo anno« (1931) vor allem nach 1945 für den Aufbau einer neuen politischen Ordnung und deren Verfassung große Beachtung fand, wurde diese einem ausgeprägten und damit eher statischen Ordnungsdenken verpflichtete Systematik prägend für das Verständnis von »Katholischer Soziallehre«. Damit erschien diese Lehre jedoch manchen mehr als Stütze der bestehenden politischen und wirtschaftlichen Ordnung der westlichen sozialmarktwirtschaftlichen Demokratien denn als ein (auch gegen deren Verkrustung und Mißbrauch nötiges) kritisches Potential. Eine Politische Theologie, die nicht nur die politische (stabilisierende oder dynamisierende) Kraft auch scheinbar ganz abstrakter dogmatischer Aussagen oder liturgischer Formeln anzusprechen wagte, sondern aus »gefährlicher Erinnerung« auch bestehende, sozial-ethisch fest gegründete Ordnungsstrukturen auf mögliche Perversionen mit den Menschen entwürdigenden Folgen kritisch aufgriff, mußte da als gefährlicher Störenfried erscheinen, als eine Schwester, die aus dem harmonischen Familienverband fahrlässig ausbricht. Konflikte waren so vorprogrammiert.

Dennoch stellt sich die Frage, ob solche für alle schmerzlichen und die glaubwürdige Verkündigung belastenden Auseinandersetzungen unbedingt nötig sind oder ob nicht Mißverständnisse bzw. mangelnde Differenzierungen die an sich möglichen komplementären Ergänzungen zuzubauen oder zumindest erheblich erschweren und verzögern. Vor allem folgendes scheint mir diesbezüglich bedacht werden zu müssen:

In der umfassenden Naturrechtskritik durch die Politische Theologie scheint mir zu wenig reflektiert zu sein, wie ohne eine irgendwie naturrechtliche Argumentationsfigur die gerade auch befreiungstheologisch zugunsten der sozial Schwachen mit Recht eingeforderte unbedingte Achtung der Menschenrechte philosophisch wie vor allem schöpfungstheologisch begründbar bleiben kann; man übersieht leicht, daß sie auf einem bloß politisch-pragmatischen Fundament nur ungenügend gesichert ist. Zugleich wird dabei aber auch weitgehend übersehen, daß die rationalistisch-essentialistische Naturrechtstheorie der Neuscholastik und die darin übliche Verteidigung des individuellen

Privateigentums auch an Produktionsmitteln trotz aller Hinweise auf deren Sozialpflichtigkeit der erfahrungsbezogenen ethischen Reflexion des Thomas von Aquin keineswegs entspricht. Dessen Verständnis von der ursprünglichen Gemeinwidmung der Güter der Welt, die allerdings normalerweise und aller Erfahrung nach zu deren besserem Gebrauch im privaten Eigentum am besten genutzt werden, fordert zwar eine kritische Auseinandersetzung mit der seit dem 17. Jahrhundert die katholischen Manualien prägenden Neuscholastik. Wie die hier freilich ebenfalls wenig zur Kenntnis genommene Naturrechtsdebatte in der katholischen Moraltheologie seit den 1950er Jahren deutlich machte, bedingt dies jedoch keinesfalls den Abschied vom Naturrechtskonzept schlechthin, wohl aber dessen methodologisch kritische, also sozial-*ethische* Aufarbeitung.

Auf der Seite der vor allem an den deutschen theologischen Fakultäten vertretenen Soziallehre ist dagegen jeder Ruf seitens der Politischen Theologie nach »sozialistischen« Elementen in der politischen Gesellschaftsgestaltung häufig als ein Abfall von der eigenen Tradition angesehen worden, obwohl auch da einige Ansätze (man denke etwa an Theodor Steinbüchel) ein vorsichtigeres Urteil nahegelegt hätten. Vor allem aber wurde viel zu wenig beachtet, wie unter dem Druck eines brutal marktwirtschaftlichen Kapitalismus bzw. der auch politisch mächtigen und in der Wahl ihrer Mittel alles andere als wählerischen transnationalen Konzerne ein solcher Ruf auch dann noch ein freilich kritisches Verständnis verdient, wo er – wie etwa bei einigen Vertretern der Befreiungstheologie – in eine gefährlich naive Bewunderung des sog. »real existierenden Sozialismus« abglitt. Unangemessen ist es in jedem Fall, alle derartigen Vorschläge für eine sozialistische Reform der Gesellschaftsordnung als einen unwiderflichen Einbruch des atheistischen Marxismus in das christlich sozialetische Denken zu verurteilen oder gar sanktionieren zu wollen. Dabei wird nämlich (und zudem mit wenig ökumenischem Feingefühl) übersehen, daß etwa der protestantische sogenannte »religiöse Sozialismus« eines Christoph Blumhardt und Leonard Ragaz, der auch Theologen wie Paul Tillich und Karl Barth und damit wesentlich die gegenüber dem Nationalsozialismus kritische »Bekennende Kirche« prägte, von solchen Vorwürfen überhaupt nicht berührt sein kann. Aber auch die seit den 60er Jahren, also seit dem Pontifikat Johannes' XXIII. auch in der kirchlichen Soziallehre deutlich spürbaren Einflüsse aus dem französischen Sprachraum, wo wirtschaftsplanerische Ordnungsformen seit langem im Gespräch waren,

werden kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn fachlich diskutiert.

Kurz: Dem Verdacht einer fatalen Komplizenschaft von Naturrechtslehre und Kapitalismus wird derjenige einer nicht weniger kompromittierenden Nähe zum Marxismus gegenübergestellt. Ein letztlich alle belastendes Klima der Verdächtigung, aber auch der Abschottung ist die Folge. Nicht zuletzt aus christlicher Notwendigkeit gilt es daher, eine solche »splendid isolation« dialogisch aufzubrechen. Ermutigende Ansätze dazu sind erfreulicherweise heute feststellbar. So ist im Diskurs der christlichen Sozialethik eine deutliche Wende zur theologischen Argumentation spürbar. Die Tatsache, daß die Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« von 1987 die Soziallehre als einen Teil der Moraltheologie bezeichnet (Nr. 41), ist Indiz dafür, wie denn überhaupt dieses Lehrschreiben auch unter Rückgriff auf die zweite Instruktion der Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie (»Libertatis conscientia«, 1986) diese theologischen Ansätze, wenn auch mit belastenden Rückschlägen (das Schicksal von Leonardo Boff ist dafür ein schmerzliches Zeichen) doch positiv zu integrieren beginnt. In vielem aus frankophonem Verständnis von sozialer Verantwortung gewachsen und ermutigt durch die kirchliche Lehrentwicklung, wie sie sich vor allem in lehramtlichen Dokumenten wie »Mater et magistra« (1961), »Gaudium et spes« (1965) und »Populorum progressio« (1967) festmachen läßt, kehrt die der Politischen Theologie verpflichtete Befreiungstheologie als ein Ferment in die Soziallehre zurück, in die breite Sozialverkündigung kirchlicher Hilfswerke zuerst, aber doch zunehmend auch in die theoretische Reflexion an den Hochschulen.

Umgekehrt lassen aber auch die drängenden Menschenrechts-Probleme die politisch motivierte Befreiungstheologie nach tragfähiger Begründung fragen, was besonders über kommunikationstheoretische Ansätze auf schöpfungstheologische Elemente zurückgreifen läßt. Das Verständnis für eine nun freilich nicht mehr rationalistische Naturrechtslehre nimmt zu und damit auch das Bedürfnis nach Dialog mit Sozialethik. Zeichen dafür, daß dies alles nicht bloß optimistische Theorie ist, gibt es gerade auch in verschiedenen Ansätzen der universitären Zusammenarbeit.

So sehr sich diese sozialetisch normative Überlegung der kritischen Vernunft verpflichtet weiß und so allgemeingültige »Prinzipien« für menschliches Verhalten bzw. sozialetisch für die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung sie aufbauen will, so wenig ist damit der Bereich der umfassenden sittlichen Vernunft schon hinreichend aus-

geleuchtet: weder für die personale Entscheidungsdimension (für die Karl Rahner im Unterschied zu den Prinzipien den Begriff des sittlichen »Imperativs« eingeführt hat) noch für die gesellschaftspolitischen Belange. Unter dem Stichwort »Mystik und Politik« wird diese sozialetische Vertiefung und Erweiterung in unseren Tagen zunehmend thematisiert. Nur stößt der sozialetische Diskurs selbst unter diesen Vorzeichen an die Grenze der Vernunft, dort nämlich, wo er sich mit der Erfahrung des Leidens Unschuldiger konfrontiert sieht. Diesen beiden Reflexionssträngen sozialetischer Bedenklichkeit sollen daher die folgenden Überlegungen gewidmet sein, nicht zuletzt, weil sie von Metz Angedachtes weiterzuführen versuchen. F. F.

Mystik und Politik

Auch wenn sich Mystik und (Sozial)-Ethik auf den ersten Blick eher fremd gegenüberzustehen scheinen, stehen sie in einem doppelten theologischen Verweisungszusammenhang, dessen eine Seite in der nicht zuletzt mit dem Namen Johann Baptist Metz assoziierten Formel »Mystik und Politik« als eine theologisch-ethische Selbstverständlichkeit ansichtig wird: In den Zeugnissen christlicher Mystikerinnen und Mystiker aller Zeiten wird der notwendige Zusammenhang der beiden Seiten des Glaubens eindeutig belegt, ob man nun von »Kontemplation und Aktion«, »Gottesliebe und Weltverantwortung« oder eben von »Mystik und Politik« spricht. Eine Mystik ohne Weltwirksamkeit wäre nicht evangeliumsgemäß, denn in der »mystisch-politischen Doppelstruktur des Glaubens« (Metz) bildet sich letztlich nichts anderes ab als das Doppelgebot der Liebe, der jeder Beliebigkeit entzogene Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe. Wenn also Mystik im Sinne von Erfahrung der Gotteswirklichkeit – um eine vorsichtige, allgemeine Definition zu versuchen – Weitergabe, Verkündigung, Wirksamkeit verlangt, und zwar nicht nur als etwas nachträglich Hinzukommendes, sondern als im Kern der Erfahrung selbst wurzelhaft angelegtes und »nach außen« drängendes Element (vgl. Apg 4,20), dann stellt sich immer auch die Frage: Wie kann und muß sich diese Dynamik zu Wort melden, um als das verstanden zu werden, was sie ist: Weitergabe der Botschaft von der liebevollen Zuwendung Gottes zu seinem Geschöpf.

In unserer säkularisierten westeuropäischen Gesellschaft des ausgehenden 20. Jahrhunderts stellt sich die Frage nach der Möglichkeit

solcher Wirksamkeit, nach der Ausformung des wechselseitigen Zusammenhangs von »Politik« und »Mystik«, nach Wegen der Verständigung mit einer nicht mehr darauf vorbereiteten Gesellschaft besonders dringlich: Komplexität der gesellschaftlichen Zusammenhänge, weltanschaulicher Pluralismus, die gesellschaftliche Atmosphäre bestimmender Indifferentismus einerseits sowie weit vorangeschrittene Individualisierung der Lebenskreise und extreme Privatisierung des Religiösen auf der anderen Seite scheinen keine günstigen Voraussetzungen zu sein, wenn es darum geht, den Zusammenhang von »Mystik und Politik« nicht nur als ein bewundernswertes Museumsstück der Christentumsgeschichte zu würdigen, sondern ihn als Strukturmoment des Glaubensvollzugs und als Kernstück christlicher Weltverantwortung für heute neu fruchtbar zu machen. Dennoch bleibt um der Authentizität christlicher Identität willen die Einlösung des Zusammenhangs ein unaufgebbares Postulat. Daß er im Rahmen moderner Ethikkonzepte im Rekurs auf die – schließlich dem Menschen als Geschöpf anvertraute – Ratio als gemeinsame Basis über weltanschauliche Verschiedenheiten hinweg gesucht wird, hat deshalb eine hohe Plausibilität, aber auch, und je mehr für diesen Zugang exklusive Geltung beansprucht wird, einen hohen Preis. Dies ist im Blick auf die zweite Seite des Verweisungszusammenhangs von Mystik und Ethik zu bedenken.

Alles ethische Bemühen und insbesondere christliche Sozialethik als Frage nach der Sittlichkeit gesellschaftlicher Strukturen zielt auf Verwirklichung von Gerechtigkeit, auf Befreiung der Unterdrückten, auf Humanisierung menschlicher Lebensbedingungen. Gerade angesichts der extremen Möglichkeiten, die wissenschaftlicher und technischer Fortschritt zum Wohl und Wehe der Menschheit eröffnen, gerät die eine solche Entwicklung hervorbringende technische Rationalität an ihre Grenzen. Ethische Rationalität, die auf die sittliche Selbstmächtigkeit des Subjekts verpflichtet ist, steht in dieser Situation vor Problemen, die sich einfachen und eindeutigen Lösungen oft genug verweigern.

Die wohl jedem Ethiker vertraute Erfahrung, an Grenzen der Problemlösungskapazität zu geraten – und dabei geht es nicht nur um spektakuläre Einzelfälle, sondern darum, daß sich die globale Situation der Menschheit und des Lebensraumes Erde als »grenzwertig« entpuppt –, zwingt zu Rückfragen an eine neuzeitlich-rationalistische Konzeption von Ethik, die diese als Disziplin aus dem Gesamtzusammenhang einer Metaphysik herausgelöst hat. Genügt es, an der tran-

szendentalen Rückbindung des sittlichen Subjekts in Gestalt von »Postulaten« als Ermöglichungsgrund ethischer Reflexion festzuhalten? Bedarf nicht die im Vollsinn des Begriffs verstandene theonom-autonome Vernunft des sittlichen Subjekts einer grundsätzlichen Selbstbegrenzung, um wahr und human bleiben zu können? Ist es wirklich das Eingeständnis des Scheiterns, wenn rationales Bemühen in der Ethik im Grenzfall an ein Ende gerät? Wenn nach sorgfältigem Abwägen aller Argumente ein »Rest« von Entscheidungsunsicherheit bleibt, der die Betroffenen in ihre ganz-menschlich zu tragende Verantwortung stellt, ohne daß sie noch weitere Absicherung und Entlastung durch rationale Problemlösung erwarten können? Schnell ist dann das Verdikt des Dezionismus verhängt; aber entspringt es nicht noch einmal der Selbstverherrlichung des rationalen Diskurses, der »keine anderen Götter« neben sich duldet? Freilich wird die Ethik als solche auch an diesem Punkt nicht aus der Verantwortung entlassen: Angesichts der im Grenzfall notwendigen Dezisionen, die selbst nicht mehr »rationalisierbar« sind, bleibt die Aufgabe einer rational entwickelten Kriteriologie zur Prüfung und Absicherung der Letztentscheidung – etwa unter dem Gesichtspunkt ihres »solipsistischen« oder »kommunikativen« Charakters – bestehen.

Gerade hier könnte und müßte eine Rückbesinnung auf jenes »Andere der Vernunft«, das im Stichwort »Mystik« anklingt, einsetzen, um – zugunsten einer Wiederentdeckung unverkürzter Humanität menschlichen Daseins und menschlicher Gesellschaftsgestaltung – nicht die Rationalität ethischen Bemühens zu desavouieren, sondern sie zurückzuführen in einen übergreifenden Zusammenhang von Ermöglichung, Sinnverheißung und -zumutung: Es geht um die standhafte Öffnung des Denkens auf die Dimension des Leidens einer der Verheißung und Erlösung harrenden Schöpfung. Dieses Leiden gilt es ungeschönt zu benennen und nach Kräften zu bekämpfen; zugleich aber muß ausgehalten werden, daß es im Letzten weder zu beseitigen noch – rationalistisch oder mythologisch – wegzuerklären ist.

Den Umgang mit dieser Dimension geschöpflicher Wirklichkeit einzuüben (denn das ist keine Frage der Theorie, sondern der Praxis, einer den ganzen Menschen einfordernden »Askese«), ist ein wesentlicher Grundzug christlicher Mystik als einer Lebensgestalt – nicht im Sinne krankhafter Leidverliebtheit, sondern im Sinne eines realistischen Blicks, dem es im Angesicht des Auferstandenen-Gekreuzigten um die Menschen zu tun ist und der deshalb Gott nicht aus dem Spiel läßt . . .

Die uralte Frage nach der Möglichkeit des Redens von Gott »angesichts der Leidensgeschichte der Welt« als Sand ins Getriebe moderner katholischer Theologie gestreut zu haben, ist ein Verdienst von Johann Baptist Metz. Daß auch eine sich theologisch verstehende Sozialethik von dieser »Betriebsstörung« betroffen ist, hat sich noch nicht allgemein herumgesprochen, und genau hier dürfte eine Erklärung für die sattsam bekannte theologische Schwäche gegenwärtiger Sozialethik liegen. Dennoch: Die Entmythologisierung der rationalistischen Alleinherrschaft hat begonnen. Die darin liegende Herausforderung für die Sozialethik ist erheblich: Sie wird sich von neuem nach dem viel beschworenen »christlichen Menschenbild« fragen müssen, das bisweilen und unter der Hand zu einem geschichts- und kulturlosen, uniformen Konstrukt zu degenerieren droht. Sie wird sich fragen müssen, von, mit und für welchen Menschen sie spricht. Von der Antwort auf diese Frage wird abhängen, ob sie zu jener »Armut im Geiste« fähig sein wird, die helfen kann, äußerste rationale Anstrengung nicht zu scheuen, ohne dabei einem unmenschlichen Rationalismus zu verfallen. Angesichts des Leidensdruckes, der auf der Welt lastet, darf eine christliche Sozialethik weder resignierend die Augen verschließen noch mit der Machergeste »wir schaffen das schon« den Eindruck erwecken, Menschen könnten den Abgrund zuschütten, an dessen Rand die Menschheit lebt und in den hineinzuschauen wir alle täglich genötigt sind. Im Wissen um diesen Abgrund menschliches Leben und Zusammenleben in Gerechtigkeit zu gestalten, das ist die Situation und die Aufgabe, der sich christliche Sozialethik stellen muß. Sie auszuhalten verlangt jene Bescheidenheit oder »Armut im Geiste«, die sich des notwendigen Zusammenhangs von »Mystik und Politik« bewußt bleibt.

M. H.-St.

Praxis als immer nur vorläufige »Antwort« auf die ofenzuhaltende Theodizeefrage

Unter heftigen Protesten der »Rechten« äußerte Victor Hugo in der französischen Nationalversammlung im Juli 1849, daß er nicht zu denen gehöre, die glauben, man könne das *Leiden* aus dieser Welt verbannen. Er gehöre jedoch zu denen, die behaupten, daß man das *Elend* abschaffen kann. Sicher, diese Ansicht teilt auch die christliche Sozialethik und versteht ihre Aufgabe in der Unterstützung und Begleitung eines darauf gerichteten Engagements. Aber was ist im

Hinblick auf die Begrenztheit aller menschlichen Bemühungen mit dem tatsächlichen unabschaffbaren Leid? Wie kann man angesichts des erfahrenen Leidens und geschehen(d)en Unrechts eine Ethik betreiben, die als *theo*-logische ja von Gott reden will? Zugespitzt: Wie kann man von Gott als Befreier, von Gottes Option für die Opfer reden in Anbetracht weltweiter Situationen von Unfreiheit und Ungerechtigkeit, von Armut und vorzeitigem Tod?

Auf diese Fragen gibt es verschiedenste Antwortversuche, eine »elegante Lösung« jedoch nicht. Der augustinische Versuch, die volle Verantwortung für das innerweltliche Leiden allein den Menschen zuzuschreiben und Gott damit a priori von jeder Anfrage auszunehmen, führt, wie Metz gezeigt hat, in unhaltbare Aporien. Deshalb kann und darf auch eine christliche Sozialethik als eine *theologische* Reflexion über Gerechtigkeit im Angesicht menschlichen Leids die Theodizee-Frage nicht einfach auf eine »Anthropodizee« reduzieren. Sie muß vielmehr das Spannungsverhältnis von Leid, Verantwortung, Praxis und Gottesfrage zu bedenken suchen.

Es sind vor allem zwei Elemente, die aufgrund der biblischen Traditionen nicht ohne weitreichende Folgen aus dem Gottesbild ausgeblendet werden können. Wenn zum einen Gott nicht als ein apathischer Götze erscheinen soll, ist er nur als ein Gott denkbar, der sich *mit der Leidensgeschichte der Menschheit solidarisiert*. Die Vorstellung eines allmächtigen Gottes als Zuschauer irdischen Leidens wäre zynisch. Wenn andererseits Gott jedoch nicht einfach eine Verdoppelung unserer Ohnmacht sein soll, die im Kampf gegen das Leiden an unüberwindbare Grenzen stößt, *muß er rettend eingreifen können, auch zugunsten der Toten und Vergessenen*. Wie lassen sich diese beiden Elemente zusammen denken, ohne vorschnell Anfragen an diese Paradoxie mit dem Verweis auf die in Gott mögliche »coincidentia oppositorum« stillzustellen? Wie kann ein Gott, der sich bis zur Ohnmacht mit der Leidensgeschichte der Menschheit solidarisiert und mit den Opfern dieser Geschichte leidet, zugleich der Garant für die Einlösung der Verheißungen auf Rettung und Befreiung sein? Und andersherum: Wie kann Gott dieser mächtige und gütige Garant sein und dennoch das aktuelle Leiden von Menschen nicht abwenden?

Man könnte mit Metz sogar noch weiter fragen: »Wieso ist die Rede vom solidarischen Gott, der mit uns leidet, nicht nur eine projektive Verdoppelung unter dem anonymen Druck eines gesellschaftlich herrschenden Solidaritätsideals (so wie früher, in feudalistischen Gesellschaften, Gott als unnahbarer König und Herr vorgestellt

wurde ...)?« Der mitleidende, solidarische Gott – eine menschliche Projektion? Abgesehen davon, daß »Solidarität« leider weit davon entfernt ist, ein »gesellschaftlich herrschendes« Ideal zu sein, erweckt die Anfrage auf den ersten Blick den Eindruck, als gäbe es in den biblischen Traditionen keinerlei Anhaltspunkte, wer und wie denn Gott ist. Ist das Gottesbild denn Beliebigkeiten oder konjunkturellen Schwankungen so sehr ausgeliefert, daß wir zwischen Gott und den Götzen nicht mehr zu unterscheiden vermögen?

Daß die Aussage von der Solidarität Gottes mit den Leidenden und von seiner Option für die Armen und Unterdrückten theologisch richtig ist, läßt sich aufgrund des biblischen Befundes und mit Hilfe der befreiungstheologischen Literatur leicht und eindrücklich belegen. Aber wäre damit auch schon die Beantwortung der Frage nach der Vermittlung von mitleidend-ohnmächtigem und erlösend-befreiendem Gott geleistet? Wie kann man beim notwendigen Nachdenken über die Theodizee den Selbstbetrug spekulativer Versöhnung von Gott und Leidensgeschichte verhindern? Ist nicht jeder begrifflich-argumentative Vermittlungsversuch zwischen erlösend-befreiendem Gott und menschlichem Leid unangemessen?

Die Befreiungstheologie weist hier mit einer Unterscheidung, auf die mich Fernando Castillo aufmerksam gemacht hat, einen m. E. gangbaren Weg. Es handelt sich um die Differenz zwischen spekulativer und spiritueller Rede von Gott, um den Unterschied zwischen dem Gott des Wissens und dem »Gegenstand einer Hoffnung, die das Geheimnis wahr« (Gustavo Gutiérrez).

Für die Befreiungstheologie ist die Welt der Armen, sind die Armen selbst der Ort der Erfahrung Gottes. Die Grundlage der Befreiungspraxis und -theologie, so formuliert es Leonardo Boff, ist »die spirituelle Erfahrung der Begegnung mit dem Herrn in den Armen«. Deshalb sind Nachfolge Jesu und die Umkehr zu den Armen ihre Grundvoraussetzungen. Neben dieser Erfahrungswelt entdeckt die Befreiungstheologie in der biblischen Offenbarung »Grundkonstanten« Gottes, dessen programmatische Selbstbezeichnung seinen Willen äußert, ein befreiender Gott zu sein, denn sein Name JHWH (»Ich bin, *der da ist* [mit dir]) ist eng mit dem Exodusgeschehen verknüpft. Auch im Neuen Testament wird JHWH als Beschützer und Befreier der Unterdrückten bekannt, so in der »Zusammenfassung« der Botschaft Jesu in den Seligpreisungen. Wenn im Lukasevangelium (Lk 4, 16–22) Jesus durch seine Option für die Armen und Zerschlagenen charakterisiert wird, dann ist dies für die Befreiungstheologie

gleichzeitig eine Aussage über Gott, denn »der Gott des Lebens wird sichtbar bei Jesus von Nazareth« (Jon Sobrino).

Ausgehend von diesem Hintergrund betonen sowohl die Politische wie auch die Befreiungstheologie, daß der christliche Gottesgedanke ein praktischer Gedanke ist, daß Gott also, wenn er nur gedacht wird, nicht wirklich erfaßt werden kann. Eine spezifische, solidarisch-befreiende Praxis ist also die Voraussetzung für einen authentischen Diskurs über Gott. Vor dem Reden, dem Logos, steht somit ein Handeln, eine Praxis, und davor an erster Stelle ein Hören, um zu erfahren, was der Wille Gottes ist, der auf seine praktische Verwirklichung drängt. Die so gewonnene Option für die Armen und Unterdrückten, die die Option gegen deren Armut und Unterdrückung und für ihre Subjektwerdung notwendig impliziert, entspringt also dem Glauben an den befreienden Gott. Um nicht nur geglaubter Glaube zu sein, drängt dieser Glaube auf seine Be-glaub-igung in der Praxis und die darin erfaßte Wahrheit auf ihre Be-wahrheit-ung. Spiritualität meint in diesem Kontext also nicht »neue Innerlichkeit«, sondern Nachfolge Jesu in der Einheit von Kontemplation und Aktion, Mystik und Politik, Gottes- und Menschenliebe.

Die Theodizeefrage wird dabei jedoch nicht unter der Hand unter aktivistischem Engagement oder ausblendender Frömmigkeit verdeckt, sondern in ihrer politischen und damit praktischen Fassung offengehalten: »Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer« (Metz). Nicht auf der Basis spekulativer Erklärungsversuche, die alle an ihre Grenzen stoßen, sondern auf der Grundlage geschichtlicher und lebensgeschichtlicher Erfahrungen wird – angesichts der erdrückenden Realität von Armut und Unterdrückung dennoch kontrafaktisch – die Hoffnung auf den befreienden Gott praktisch zu leben versucht, ohne sich vorschnellen Tröstungen oder Illusionen zu überlassen.

Wie müßte nun eine »nachidealistische« christliche Sozialethik, die die Herausforderung der Politischen und befreienden Theologien produktiv annehmen will, aussehen, wo wäre ihr Ort und was wäre ihre Verantwortung? Wie müßte sie beschaffen sein, um den Verdacht der Apathie gegenüber der Leidensgeschichte der Menschen glaubwürdig entkräften zu können?

Wenn es stimmt, daß das reale Leiden von Menschen zwar nicht vollständig zu beseitigen, aber sehr wohl zu begrenzen ist, dann kann eine von der Würde eines/r jeden ausgehende Ethik gar nicht anders, als mit den von Leid Betroffenen nach (auch kollektiven) Subjekten,

Instrumenten und Verfahren zu suchen, die dabei helfen können, Menschenwürde und -rechte verletzende Strukturen radikal (an ihrer Wurzel) zu verändern sowie alternative Perspektiven und Modelle sozialer bzw. wirtschaftlicher »Entwicklung« zu erarbeiten. Über eine solche Veränderungsethik hinaus geht es ihr aber ebenso auch um die Verteidigung wertvoller Strukturen, die ausgehöhlt oder beseitigt zu werden drohen. Ausgehend vom Glauben und den ihm zugrundeliegenden biblischen Traditionen entdeckt eine sich so verstehende christliche Ethik mit den Politischen und befreienden Theologien die Untrennbarkeit von Erlösung und Befreiung und darin ihre Mitverantwortung für die gerechte Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen.

Als universalistische Ethik folgt sie methodisch der (formalen) *Unparteilichkeitsregel* und setzt die Anerkennung der Würde eines jeden Menschen ohne Parteilichkeit in jedem ethischen Abwägungsvorgang voraus. Sie kommt allerdings durch dieses Vorgehen in ihren praktischen Folgerungen über das, was zu tun ist, zwangsläufig zu einer *parteilichen* Option für die Armen, Benachteiligten und Unterdrückten (im Sinne der Liebe als Wohl-Tun), denn sie bedürfen mehr als andere des solidarischen Einsatzes für die ihnen vorenthaltene Gerechtigkeit. Erst in einer absolut egalitären und gerechten Welt-Gesellschaft (im Reich Gottes, dessen Vollendung Gott vorbehalten ist) wäre diese praktische Parteilichkeit nicht mehr notwendige Konsequenz, aber dann wäre Ethik auch überflüssig. Um jedoch weder teleologischen Simplizismen noch vorschnellen deontologischen Handlungsanweisungen zu verfallen, wird sie sich im Sinne kritischer Praxisorientierung im Dialog mit den Betroffenen der Mühe kritischer Abschätzung der Zielkonflikte sowie der erwartbaren relevanten Folgen und Nebenfolgen der präferierten Handlungsalternative unterziehen.

Somit den Opfern von Leid und Ungerechtigkeit verpflichtet, hört sie auf deren Schrei, macht sich in kritischer Weise ihre Perspektive zu eigen und läßt sich – vor allem von ihnen – die Themen und Forschungsgegenstände »aufgeben«, bemüht sich gleichzeitig aber auch selbst aktiv darum, relevante Problemfelder aufzuspüren. Dabei wird sie zunächst ohne paternalistischen Gestus Anwältin für jene sein, die von sie betreffenden Diskursen systematisch ausgeschlossen werden, also Stimme derjenigen, deren Interessen unberücksichtigt bleiben. Langfristig verfolgt sie jedoch das Ziel, daß diejenigen, für die sie optiert, selbst zu vernehmbaren Subjekten ihres eigenen Befreiungsprozesses werden können.

Getragen von der Sorge um die Rettung der Anderen, der Armen und Unterdrückten, versucht eine so verstandene christliche Sozial-ethik, mit den befreiungstheologischen Ansätzen eine praktische Antwort auf die Rückfrage an Gott zu geben. Sie ist sich dabei ihrer Grenzen und Verwiesenheit auf Gottes gnadenhaftes Handeln bewußt, ohne sich mit einer wie auch immer gearteten spekulativen »Lösung« der Theodizee zufriedenzugeben. A. L.