

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	27 (1980)
Heft:	1-2
Artikel:	Die Praxis der Zielnormierung für das gesellschaftstheologische Engagement
Autor:	Schöpfer, Hans
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760971

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 17.01.2026

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

HANS SCHÖPFER

Die Praxis der Zielnormierung für das gesellschaftstheologische Engagement

Bei der pädagogischen Umsetzung von hermeneutischen Kategorien des Gesellschaftlichen (Ansätzen, Konsequenzen, Imperativen) besteht die Gefahr theoretischer oder pragmatischer Vereinseitigung. J. B. Metz verlangt daher eine nähere Abgrenzung der christlichen Gesellschaftspraxis «gegenüber anderen theologischen Versuchen zur Bestimmung praktischen Christentums: etwa gegenüber der universalgeschichtlichen, der eschatologischen und der transzendentalen Hermeneutik» (vgl. Pannenberg, Moltmann und Rahner) sowie «gegenüber den außertheologischen Handlungstheorien»¹. Er wehrt sich gegen eine «an vorgefaßter Sinntotalität orientierte Praxis»², gegen die Gefahr einer spekulativen³ und «elitär-idealisten Gnoseologie»⁴, sowie gegen Theoriemodelle, die von undialektischen Entwicklungsmodellen geprägt sind⁵. So gelangt er zur «Wahrheitsfrage unter ‘dem Primat der Praxis’»⁶, der er eine ‘Wahrheit-Relevanz’-Konvergenz zuteilt, «insofern, als Wahrheit ... zu jener Relevanz wird, die für alle Subjekte gilt: Wahr ist das, was für alle Subjekte relevant ist – auch für die Toten und Besiegten»⁷.

¹ J. B. METZ: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Grünewald 1977, 52. Der im Original vorhandene Sperrdruck wurde nicht aufgenommen. Das Buch wird im folgenden mit dem Kurztitel «Glaube» bezeichnet. – Lateinamerikanische Autoren gingen bis heute nur wenig auf diese Problematik ein.

² METZ: Glaube, a. a. O. 52.

³ Vgl. METZ: Glaube, a. a. O. 52.

⁴ METZ: Glaube, a. a. O. 141.

⁵ Vgl. METZ: Glaube, a. a. O. 53.

⁶ METZ: Glaube, a. a. O. 56.

⁷ METZ: Glaube, a. a. O. 57.

Hier möchte ich mit einer dialektischen Verfeinerung ansetzen, um jedem Verdacht von pragmatischem Subjektivismus und Situationsopportunismus zuvorzukommen. Ich setze mit J. B. Metz voraus, daß die durchschnittlichen nichttheologischen Handlungsmodelle zu wenig dialektische Entwicklungslogik aufweisen⁸, und daß Wahrheit nicht «von vornherein als Korrelat rein theoretischer Vernunft erfaßt oder gar als Produkt absoluter Reflexion»⁹ verstanden werden kann. Anderseits möchte ich berücksichtigt haben, daß das Christentum Wahrheiten offenbart, deren Relevanz nicht aus einer konkret-praktischen Situation aufzuscheinen braucht (z. B. das Pathische, das Transzidente, das Altruistische bis zur Feindesliebe) und daher theoretischer (transzendenten bzw. transzentaler) Begründung bedarf. Wir können daraus schließen, daß Wahrheit für alle Subjekte gilt, jedoch nicht für alle gleichermaßen relevant ist. Es ist zu unterscheiden zwischen dem 'Anspruch der Wahrheit' (Wahrheit der Relevanz) und der 'Relevanz der Wahrheit': Nicht alles, was wahr ist, braucht auch relevant zu sein. Was aber relevant ist, muß schonungslos auf seinen Wahrheitsgehalt überprüft werden. So kann für die Gesellschaftstheologie folgendes abgeleitet werden: Es gibt gesellschaftliche Situationen, deren Falschheit allein durch die praktische Erfahrung erkennbar wird (deren Wahrheit als Korrelat des Praktischen aufscheint). Es gibt aber auch Situationen, deren Falschheit durch die Praxis (z. B. Verhaltensbilder und Traditionen) verdeckt wird. In diesem Fall muß ihr Wahrheits-(Relevanz-)Anspruch von der Theorie bzw. der Religion her aufgehellt werden. Im zweiten Fall muß aufgrund rein theoretischer Postulate (die für sich wieder in Abrede gestellt werden können) die 'Unlogik' einer Praxis bewiesen werden. Das ist umso schwieriger, als eine solche Darstellung auf verschiedenen Komponenten (gesellschaftskonstituierenden Medien) beruht: auf dem gesamtmenschlichen Erlebnis- und Erkenntnis-Komplex sowie auf dessen Ausdrucksformen im Sprechen und Handeln.

1. Der Mensch als gesellschaftskonstituierendes Subjekt

Der Mensch konstituiert die Gesellschaft nicht als völlig freies (im Sinn von egozentrisch), sondern als abhängiges (altruistisches) Individuum. Zwar braucht er einen mikrosozialen Freiraum zu seiner Entfal-

⁸ Vgl. METZ: Glaube, a. a. O. 53.

⁹ METZ: Glaube, a. a. O. 57.

tung, und der muß nicht unbedingt mit makrosozialen Gegebenheiten in Beziehung stehen. Diese Freiheit ist aber keineswegs total. Selbst im mikrosozialen Freiraum bleibt der Mensch physisch und psychisch vom Mitmenschen abhängig¹⁰. Zwischen mikro- und makrosozialen Einheiten bildeten sich im Verlaufe der Geschichte vom Stamm und Clan bis zu religiös und marktwirtschaftlich organisierten Korporationen verschiedenste Formen aus, die sich heute verhältnismäßig genau umschreiben lassen. Das läßt sich nicht in gleicher Weise von kirchlichen Gemeinschaften sagen. Sie pflegen nicht immer durchschaubare oder homogene Beziehungen zu bestehenden sozialen Gruppierungen. Ihre Sendung für den Abbau zwischenmenschlicher Entfremdung veranlaßt sie immer wieder, zu neuen Handlungs- und Verhaltensmodellen überzugehen¹¹.

In diesem Zusammenhang zeigt sich eine heikle Dialektik. – Die Kirche steht als Gemeinschaft von Menschen, die neben religiösen auch gesellschaftliche Bedürfnisse abdeckt, im Spannungsfeld zwischen säkularen (z. B. gesellschaftlichen) und sakralen (transzendenten) Strukturen. Einerseits besitzt die Kirche als religiöse Gemeinschaft zu wenig säkulare Fachkompetenz, um für den Aufbau der Gesellschaft maßgeblich mitzuwirken. Andererseits können sich Kirchen von ihrem Öffentlichkeitsanspruch her nicht zum voraus einer bestimmten «gesellschaftspolitisch neutralen Mitte»¹² verpflichten. Eine solche Voreingenommenheit käme nicht nur einer politischen Diskriminierung gleich, sondern widersprüche auch der Solidarität mit den am meisten Bedrängten, die das christliche Liebesgebot verlangt¹³. Eine politisch engagierte Stellung der Kirchen innerhalb minimaler Grundrechte menschlichen Zusammenlebens ist nicht auszuschließen¹⁴, auch wenn sie sich nicht notwendigerweise partei-

¹⁰ Vgl. z. B. R. BULTMANN: Formen menschlicher Gemeinschaft. In: Glauben und Verstehen. Bd. 2, Tübingen 1952, 263: «Echt menschliche Gemeinschaft ist ... diejenige Gemeinschaft, in der der Mensch durch die Hingabe seiner selbst an den anderen zu sich selbst kommt. Echt menschliche Gemeinschaft gibt es nur zwischen Menschen, die einander in ihrem Selbst offenbaren und füreinander und voneinander sie selbst sind.»

¹¹ Vgl. z. B. die neueste Haltung vieler Bischöfe und Bischofskonferenzen in Brasilien, Peru, Chile, Guatemala, Nicaragua usw. gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen (z. B. «Seguridad Nacional»).

¹² Jürgen MOLTMANN: Theologische Kritik der politischen Religion. In: J. B. METZ, J. MOLTMANN, W. OELMÜLLER: Kirche im Prozeß der Aufklärung. München/Mainz: Kaiser/Grünwald 1970, 50.

¹³ MOLTMANN sagt in 'Kirche im Prozeß der Aufklärung', a. a. O. 50: «Die kirchlichen Institutionen können nicht ... die Parteilichkeit der Liebe den einzelnen Christen überlassen.»

¹⁴ Die Umschreibung 'minimaler Grundrechte menschlichen Zusammenlebens'

politisch artikuliert. Im Sinn eines prophetischen Engagements gibt es insbesondere im pastoralen Bereich sehr viele Möglichkeiten, wo die Kirche als religiöse Institution ‘im Dienst der Menschlichkeit’ gesellschaftlich wirksam werden kann. Pastoral heißt: konkret und menschbezogen. Und der Mensch ist nicht mathematische Einheit, sondern ein im Erleben wie im intellektuellen Verstehen sehr partikuläres Wesen. Diese Partikularität kann *nur durch große Toleranz* in eine Gemeinschaft einbezogen werden¹⁵. Das ist eine Sache der Akkommmodation und der Analyse: Nicht alle Christen und unter den kirchlich Beauftragten nicht alle Amtsträger sind in gleichem Maße fähig, globale (makrosoziale) und zukunftsbezogene (hypothetische) Wirklichkeiten zu erfassen. Darum braucht es einen der Schwierigkeit des Problems angepaßten Erfahrungs- und Toleranzraum. Das Christentum ist keine kybernetische Religion mit Marktcharakter¹⁶; und wo sich das Falsche (‘Heidnische’)¹⁷ einer Religion nur aufgrund von kontradiktitorischen Verhaltensweisen oder Indifferenzen feststellen läßt, bedarf es erst recht anthropologischer Grundlagennachweise, welche die Bedrohung des Menschseins (Schillebeeckx)¹⁸ über den Rand der Religion hinaus darlegen.

Gesellschaftstheologie ist demzufolge mehr als politischer Messianismus mit religiösem Anstrich, der die Geschichte eines Volkes glorifiziert und seine Tradition mumifiziert, selbst wenn sie einen Beitrag zur Homogenisierung von Bevölkerungsschichten leistet und einen immer besseren Ausgleich von Macht und Besitz anstrebt. Ebenso sehr wie an der Sozialisierung der Gemeinschaft muß ihr an der Förderung des Menschen ‘als Subjekt mit persönlichen Entwicklungsansprüchen’ gelegen sein. Eigenständigkeit der Person und Menschenwürde setzen

ist natürlich sehr schwierig. Doch dürfte heute allgemein angenommen werden, daß der Anspruch auf genügend Essen, rudimentäre Schulbildung, medizinische Betreuung und Arbeit auf der ganzen Welt dazu gerechnet wird. Sicher gehören meiner Meinung viele weitere Rechte dazu, wie der Schutz der Eigenständigkeit der Person, Recht auf Verteidigung usw., zumindest die Rechte der UNO-Charta.

¹⁵ Vgl. als Beispiel die Anpassungsprobleme der Katholiken an gewisse Reformen nach dem Zweiten Vatikanum, wo oft zu wenig Toleranz geübt wurde gegenüber jenen, die man vorher Jahrzehntelang einseitig mit andern Denk- und Handlungsweisen geprägt hatte.

¹⁶ Vgl. Erich FROMM: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1976, 149.

¹⁷ Marx würde sagen: Entfremdung.

¹⁸ Vgl. E. SCHILLEBEECKX: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. 1971, 96 ff.

entsprechende Gesellschaftsstrukturen voraus. Da stellen sich indirekte politische Forderungen an die Kirche als Institution, die dort einspringt, wo das Individuum verloren ist. Sakramentalistische Gegner der Gesellschaftstheologie, die sich weigern, eine theologische Ausgangslage durch die Analyse der Weltsituation neu zu überdenken, machen sich «durch nichts schuldiger ... als durch den Versuch, sich durch Teilnahmslosigkeit gegenüber den geschichtlichen Kämpfen um das Subjektseinkönnen aller Menschen ihre politische Unschuld zu erkaufen»¹⁹. Es geht darum, gerade in der heutigen Zeit, wo der Mensch in die Anonymität der Masse, des Produktions- und Konsumfaktors abgedrängt wird, und wo er, durch tausend revolutionäre Veränderungen im kleinen verunsichert, seine Identität zu verlieren meint, ihm seinen Platz in der Gesellschaft zurückzugeben²⁰. Das verlangt eine außerordentliche doktrinäre Beweglichkeit, einen neuen Sinn für das Eigenständige, Familiäre, Individuelle, und zwar gerade in dem Augenblick, wo eine Sozialisierung am nötigsten ist.

Auf einer noch eingeschränkteren Ebene ist das Verhältnis von Amtsträgern und Laien neu zu ordnen. Im gesellschaftlichen Bereich, wo der ‘theologische Laie’ ein Fachmann ist, ist in vielen Fällen der Theologe ein Laie. Oft ist der gesellschaftliche Fachmann aber weniger Laie in theologischen Bereichen als der Theologe in gesellschaftlichen. Dem Laien in der Kirche steht daher eine bedeutend größere Verantwortung zu als es die vorkonziliäre Theologie gestattete. Es geht über eine leicht manipulierbare ‘Ergänzung’ von Laien und Amtsträgern hinaus um eine wirkliche Aufwertung der theologischen Kompetenz des Laien²¹.

¹⁹ METZ: Glaube, a. a. O. 69.

²⁰ Vgl. METZ in ‘Glaube’ a. a. O. 70: «Wer hätte eine fragilere Identität als der sog. ‘moderne Mensch’? Eingepaßt in die komplexen, selbst schon nahezu subjektlos funktionierenden Gesellschaftssysteme, steht er in der Gefahr, sein Gesicht und (biblisch gesprochen) seinen Namen immer mehr zu verlieren; seine Träume und Phantasien kommen nicht mehr nach, werden nivelliert; im Namen von Evolution und technologischem Prozeß züchtet er sich immer mehr zurück auf ein anpassungsschlaues Tier, auf eine sanft funktionierende Maschine. Zuweilen sucht er sein Subjektsein aufzurichten an den künstlichen ‘Großsubjekten’ unserer Kulturindustrie, diesen jämmerlichsten Imitationen von Subjektsein im Angesichte seiner radikalsten Gefährdung.»

²¹ Vgl. Hans SCHÖPFER: Laienfrömmigkeit im Licht des Zweiten Vatikanums. Trier: Joh. Jos.-Zimmer-Verlag (Kreuzringbücherei Nr. G 53) 1969. Vgl. METZ: Glaube, a. a. O. 56: «Es ist gar nicht primär und ausschließlich der Berufstheologe, sozusagen der ‘Spezialist für Gott von Amts wegen’, der hier (sc. in der politischen Theologie) als der *adäquate* Träger vorgestellt und vorausgesetzt ist. Im Verhältnis zu den Intentionen dieser Theologie fällt der Unterschied zwischen Amts- und Laien-

F. Vanderhoff unterscheidet im Hinblick auf eine praktische Ekklesiologie für die lateinamerikanische Kirche (die Allgemeingültigkeit beanspruchen darf) vier Ebenen²²:

- Die strukturelle Ebene des religiösen Gehaltes.
- Die strukturelle Ebene des Kollektiv-Kodex für die Vermittlung religiöser Inhalte.
- Die Ebene der entsprechenden religiösen Praktiken.
- Die Ebene der auf den soziologischen Gegebenheiten basierenden kollektiven Unterstützung.

Diese Unterscheidung erleichtert die Zuteilung der Kompetenz im gesellschaftstheologischen Engagement²³. Die verschiedenen Ebenen bilden aber ein organisches Ganzes, in dem sich soziopolitische und theologische Kompetenzen nicht bloß ergänzen, sondern überschneiden²⁴. Wenn es der Kirche, die ja über den Interessen von Macht und Partei steht, nicht gelingt, diese Kompetenzen richtig zu verteilen, verspielt sie einen schönen Teil ihrer politischen Chancen²⁵.

«Christus brachte kein kulturelles Modell», schreibt L. Boff, «noch eine Moral ohne Herzen»²⁶. – Es ist unmöglich, dort, wo Menschen Individuen bleiben dürfen, alle gesellschaftlichen Entwicklungen auf ein Modell zu reduzieren, auch wenn die Mutterkirche (wie jede Ortskirche) selber von einer spezifischen Kultur geprägt wurde. Einer der schlimmsten

theologie dahin ... Politische Theologie übersteigt intentional den Kreis der Berufstheologie, sei sie Amts- oder sei sie Laientheologie!»

²² Vgl. Francisco VANDERHOFF: La teología de la liberación y la eclesiología práctica; un análisis del modo de producción teológica actual. In: Misiones extranjeras № 26 (1975) 124.

²³ Das gilt für Laien und Amtsträger.

²⁴ Vgl. F. VANDERHOFF: La teología de la liberación ... a.a.O. 125. – Ähnlich wie sich individuelle und soziale Kompetenzen überschneiden, haben sich auch kirchliche und nichtkirchliche Kompetenzen zu verbinden. Ist dies nicht der Fall, kommt es zu profanen Äquivalenten prophetischer Messianismen, wie dies E. Cohen und E. Bloch von Formen des Sozialismus behaupten (vgl. E. FROMM: Haben oder Sein, a.a.O. 151).

²⁵ Vgl. L. BOFF: Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen. In: K. RAHNER u.a. (Hg.): Befreiende Theologie. Stuttgart: Kohlhammer (Urban T-TB Nr. 627), 56: «Die Kirche weiß sich zur Auseinandersetzung mit dem totalitären Staat getrieben ... In einigen Situationen bleibt der Kirche nichts anderes übrig, als die würdige und risikoreiche Haltung Jesu Christi anzunehmen. Ohne das Evangelium zu verraten, kann sie es nicht unterlassen, ihre Stimme denen zur Verfügung zu stellen, die selbst weder Chance noch Stimme haben.»

²⁶ L. BOFF: Jesucristo el liberador. Buenos Aires (Latinoamérica Libros) 1976³, 56.

Fehler, der einer Kirche im gesellschaftlichen Bereich unterlaufen kann, ist die Hingabe ihrer kulturellen Eigenständigkeit durch übertriebene Kulturnivellierung. Sie macht sich damit selber zum Fremden in der Heimat und verliert ihre Rolle als Katalysator. Die Kirche hat in ihrer Bewußtseinsbildungs-, Solidarisierungs- und Vermittlerrolle eine spezifisch strategisch-taktische Funktion. In einer solchen Funktion reichen allgemeine Formulierungen über das Wesen der Gesellschaft nicht aus. Solange aber die Dynamik des Kapitalismus nicht ausreicht, um die menschenunwürdige Abhängigkeit von zahllosen Verarmten zu beseitigen, solange es natürlich auch extremen sozialistischen Systemen nicht gelingt, Grundrechte menschlicher Entwicklung (wie Religions-, Rede- und Bewegungsfreiheit) mit dem Abbau sozialer Widersprüche in Einklang zu bringen, haben weder Theologen noch Ideologen ein Recht auf Optionendeterminismus.

Umgekehrt brauchen wir im Gewirr der Meinungen zweifellos gemeinsame, theoretische und strategische Richtlinien. Ich nenne sie Zielnormen. Sie sind das Ergebnis einer echten, dialektischen Auseinandersetzung zwischen Ideologie, Glaube und Praxis, das Ergebnis eines 'gentlemen agreement' und zugleich das Zeichen einer mit christlichem Optimismus gesuchten Begegnung zwischen Menschen, die sich bewußt sind, daß die Wahrheit nie auf einer einzigen Seite liegt, und die daher lieber mit den Waffen des Geistes als mit dem Schwert kämpfen.

2. Das Medium der Sprache

Die Dokumente der Bischofskonferenz von Medellín²⁷ zeigen, wie schnell sich im Gefolge eines neuen Bewußtseins soziologische Begriffe mit der Theologie familiarisieren²⁸. In solchen Fällen besteht die Gefahr, daß gewisse Formulierungen zu Worthülsen werden, wenn sie in einer traditionalistischen Umgebung ihr revolutionäres Pathos verlieren oder ideologisch verbrämt werden²⁹. H. Assmann weist mit besonderer Schärfe

²⁷ Vgl. ADVENIAT (Hg.): Dokumente von Medellin. Essen (Adveniat-Dokumente 1–3) 1972.

²⁸ Vgl. Begriffe wie: Abhängigkeit, strukturelle Gewalt, Neokolonialismus.

²⁹ Vgl. z.B. J. L. SEGUNDO: Las élites latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social. In: Fe cristiana y cambio social en América Latina. Salamanca 1973, 205. Vom gleichen Autor: Condicionamientos Actuales de la Reflexión Teológica en Latinoamérica. In: Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina. México 1976, 95–96. – H. Ass-

darauf hin, daß jedes Machtssystem (davon schließt er Kirchen nicht aus) «die Sprache als Anker der Macht benutzt»³⁰, um seine Interessen zu verteidigen. Aber wo geht es mit Schlüsselbegriffen, wenigstens wenn sie gesellschaftliche oder persönliche Interessen betreffen, anders? Es genügt, auf die schillernden Begriffe des Sozialismus oder der Gewalt hinzuweisen. Das ist die notwendige Entwicklung jedes neuartigen, revolutionären Wortes, die durchlaufen werden muß, damit das tiefere Verständnis für eine neue Situation vorbereitet werden kann.

Schlimm wäre es allerdings – und da hat J. L. Segundo recht³¹, wenn die Kirchen bzw. die Christen nicht *mehr* zur Verbesserung der Gesellschaft zu sagen hätten, als was ein guter Soziologe aus seiner humanistischen Forschung erschließen kann, oder wenn in einer Sprache (Assmann spricht von «geweihter Sprache») so viele Selbstverteidigungsreflexe aufschienen, daß man auf Manipulation schließen müßte³². Es ist nicht zu leugnen, daß es vergangenen Gesellschaftstheologien (wenn es sie wirklich gab) am *kritischen* Urteil fehlte³³. Das Evangelium war und blieb oft toter Buchstabe, und die daraus abgeleiteten Handlungsschemen standen unter dem sklavischen Druck eines Dogmatismus ohne Bewegungsfreiheit. Es gehörte daher zu den ersten Aufgaben der Befreiungstheologien, um mehr interdisziplinären Spielraum zu kämpfen, der eine größere linguistische Kreativität erlaubte.

Auf diesem Weg zu einer «neuen Analogiesprache»³⁴, vermerkt J. C. Scannone, ist eine «kritische Negativität» und eine «offene Symbolik»³⁵ einzukalkulieren. Er meint damit, daß eine transzendenten (theologische) Sprache es sich gefallen lassen müsse, vom ethischen und politischen

MANN: *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca 1973, 103–119; und: *Evaluation critique de la théologie de la libération*. In: *Spiritus*, mai/août 1974, 322–332; auch: *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*. In: *Diskussion zur 'Theologie der Revolution'*. München/Mainz 1969, 235–240.

³⁰ H. ASSMANN: *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*, a. a. O. 235.

³¹ Vgl. J. L. SEGUNDO: *Condicionamientos Actuales ...*, a. a. O. 95–96.

³² Vgl. H. ASSMANN: *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder ...*, a. a. O. 236.

³³ Vgl. J. L. SEGUNDO: *Condicionamientos Actuales ...* a. a. O. 96.

³⁴ J. C. SCANNONE: *Transcendencia, praxis liberadora y lenguaje*. In: *Nuevo Mundo* (Argentina) № 1 (1973) 244. Scannone spricht von «nuevo lenguaje analógico».

³⁵ Ebd., 245. Die Begriffe lauten im Original: «negatividad crítica» und «simbolicidad abierta».

Standpunkt aus kritisiert zu werden³⁶. Die offene Symbolik solcher Sprache ließe eine historische, praktische und damit effektive Interpretation zu. Als fragendes Medium im Dienste der ‘Wortlosen’ und Unfreien gewänne sie an Durchschaubarkeit. Der Verlust des Wortinhaltes kann nicht durch rhetorisches Sprachspiel kompensiert werden. Es nützt auch nichts, den immer leichter diagnostizierbaren (dogmatistischen) «Stillstand der Sprache der Theologie durch sich selbst als Theologie der Sprache zu therapieren»³⁷: Wenn Mumifikation vermieden werden soll, bleibt der Weg über die Praxis des Evangeliums, die eine Praxis des Widerspruches ‘zur Welt’ ist, und die selbst gegensätzlichste Denkweisen einbezieht.

Da muß Sprachverwirrung in Kauf genommen werden. Total aseptisch ist nur der Tod. Sprachperfektionismus verliert sich in Asepsis. Sprache ist dienendes Werkzeug und kann sich nicht von allen möglichen negativen Einflüssen hermetisch abschirmen, am wenigsten vor der harten Wirklichkeit gesellschaftlicher Not. Sie hat sich von ihr vielmehr tragen, beleben und wiederbeleben zu lassen. Das geschieht in der Diskussion. In der Geschichte wächst der Glaube, in der Praxis die Sprache, im Widerspruch das Kerygma. Im Widerspruch der Praxis wird das religöse Wort enttranszentalisiert: Vom Utopisch-Personalistisch-Monologisch-Hermetischen gelangt es ganz einfach auf die Ebene eines zwar hilflosen, widersprüchlichen und provozierenden, aber auch familiären, dialogischen, menschlichen Sprechens. Vielleicht könnte hier der von J. B. Metz versuchsweise verwendete Begriff «postmetaphysisches

³⁶ Ebd., 245. – Vgl. C. GREMMELS und W. HERRMANN: Hermeneutik und Gesellschaftstheorie. In: Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit? Loccumer Kolloquien 2. Loccum 1972, 59: «Religion kann sich als herrschende in der Vater-Symbolik manifestieren; sie kann aber auch in der Sprache der Unterdrückten von Brüderlichkeit reden. Theologische Kritik hätte die Bedingungen für eine gesellschaftliche Praxis anzugeben, auf die die Kreativität befreiender religiöser Rhetorik hinaus will; sie hätte diese Bedingungen gegen die herrschende Rhetorik zu behaupten. Theologische Kritik mündet damit in Politik; sie bestimmt Kirche als Ort der Lebenspraxis einer *sanctorum communio*.»

³⁷ C. GREMMELS und W. HERRMANN: Hermeneutik und Gesellschaftstheorie ... a.a.O. 62. – Weiterführend heißt es dort: «Dieser innertheologische Reflexionssinn verkennt, daß das theologische Sprachsystem zum Versagen gezwungen wird, ist es nicht mehr willens oder fähig, die Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens bewußt zu spiegeln. Denn gerade die gesellschaftliche Unbewußtheit der Theologie widerspiegelt die widersprüchliche Einheit von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein, verdeckt noch einmal das Individuum hinter den sozialen Prozessen in ihrer maskenhaften Personifikation. Bewußtsein gewinnt Theologie nur als Bewußtsein ihrer objektiven Widersprüche.»

Sprechen»³⁸ eingesetzt werden, der durch Entprivatisierung und Entexistentialisierung zu einer neuen «Versachlichung der christlichen Selbstaussage»³⁹ führt, weil er nicht mehr von der «Problemlosigkeit des Verhältnisses von Wahrheit und Gesellschaft»⁴⁰ lebt. Damit entsteht eine Sprache, welche die «innere Multivalenz der Glaubenssprache»⁴¹ zum Ausdruck bringen und Ungelöstes noch in die Zukunft verweisen kann, nicht mit eklektizistischen Vokabeln, sondern in einer Art und Weise, die Hoffnung, Wagnis und Heimat in einem schafft, was nichts anderes bedeutet als: die Grundlagen zu echt christlichem Handeln.

3. Die Tat als geschichtliches Medium

In der Einleitung zu den Dokumenten von Medellín heißt es: «Es genügt nicht nachzudenken, größere Klarheit zu erreichen und zu reden; man muß handeln. Die Stunde des Wortes hat noch nicht aufgehört, aber sie hat sich mit dramatischer Dringlichkeit zur Stunde des Handelns gewandelt. Jetzt ist der Augenblick, mit schöpferischem Sinn die Aktion zu entwickeln, die es zu verwirklichen gilt und die mit der Kühnheit des Geistes und der Ausgewogenheit Gottes zu Ende geführt werden soll»⁴². – Dieser Text wirft die provozierende Frage auf, ob das Christentum im Verständnis der lateinamerikanischen Bischöfe bis 1968 tatsächlich eine Religion des Wortes war⁴³, oder ob es sich um eine wirkliche Kritik am mangelnden Praxisbezug des vorher praktizierten Christentums handelt. Die sorgfältige Ausarbeitung und Überprüfung der Texte lässt, auch

³⁸ J. B. METZ: Zur Theologie der Welt. Mainz: Grünewald (Topos TB 11) 1973, 117. – Peter L. BERGER arbeitet in seinem Buch ‘Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie’ (Frankfurt/M.: Fischer 1973) an verschiedenen Stellen mit dem Begriff der «Ent-Entfremdung».

³⁹ J. B. METZ: Zur Theologie der Welt, a. a. O. 117.

⁴⁰ Ebd. 117.

⁴¹ Ebd. 118. Die ‘Multivalenz der Glaubenssprache’ kommt z. B. bei E. CARDENAL und P. CASALDÁLIGA besonders zum Ausdruck. Vgl. etwa: E. CARDENAL: Das Buch von der Liebe. Lateinamerikanische Psalmen. Siebenstern TB 168, 51977. P. CASALDÁLIGA: Los poemas malditos del obispo Casaldáliga. Bilbao (Desclée de Brouwer) 1977.

⁴² ADVENIAT (Hg.): Dokumente von Medellin. Essen (Adveniat, Dokumente/Projekte Nr. 1–3) 1972, 13. – Über das Tun gibt es sehr viele Abhandlungsmöglichkeiten. Hier geht es nur um den spezifisch hermeneutischen Aspekt der dialektischen Interferenz gesellschaftlichen Tuns.

⁴³ Vgl. «... Sie hat sich ... zur Stunde des Handelns gewandelt.» Gab es denn vorher nur Stunden des Wortes?

wenn man ihren prophetischen Charakter berücksichtigt, kaum Zweifel offen, daß hier ein Vorwurf von den Verantwortlichen der lateinamerikanischen Kirche an die eigene Adresse vorliegt: daß nämlich ihre Theologie zu sehr eine Theologie des Wortes und zu wenig eine solche der Tat war, die eine betont jenseitsbezogene Pastoral hervorbrachte, und die sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung erst unter «dramatischer Dringlichkeit» voll bewußt wurde. Der Text wird bei dieser Interpretation nicht nur zu einem Zeichen für radikale Ehrlichkeit, sondern auch zu einem hoffnungsvollen Aufbruch zu einem neuen Verständnis gesellschaftlicher Verantwortung. Diesem Text können, ja müssen sich die Christen aller Kontinente anschließen. Wer wollte den ersten Stein werfen?

Sobald aber Christsein über den traditionell innerkirchlichen Raum hinausgeht, wird es zwiespältig («den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit», 1 Kor 1,23), provozierend («nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert», Mt 10,34) und leidvoll («selig, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen», Mt 5,10; «wie die Leiden Christi reichlich über uns kommen», 2 Kor 1,5). Diese Tatsachen sind seit eh und je ein Hemmschuh für intensives gesellschaftliches Engagement⁴⁴. Denn es ist jedem Kenner der Praxis offensichtlich, daß der Unterbruch des Wortes durch die Praxis⁴⁵ zu einer ständigen Ernüchterung, oft sogar Frustration führt, dafür aber auch Anlaß zu Erneuerung und historischer Selbstverwirklichung wird. Die Tat ist mit ihren Zeit-Raum-Energie-Dimensionen gegensätzlicher und verletzlicher, im Grunde auch militanter (weil zeichenhafter) als das Wort. Das Wort kann leichter zurückgenommen, korrigiert oder ausgetauscht werden als die Tat. Was einmal handelnd vollzogen wurde, bleibt mehr als das Wort historisches Denkmal und kann nur durch weitere Taten symbolhaft fixiert oder abgegolten werden: sofern die Tat Erfolg brachte, durch Wiederholung, wenn nicht, durch andere Taten. Diese schwierige ‘Dialektik der Tat’ beim konkreten sozialen Engagement verführt die Religion gerne zur Abstraktion; sie ist mitunter ein Grund für das historische Versagen von religiösen Motivationen.

⁴⁴ Zum Verständnis der Voraussetzungen, die in Lateinamerika zu einer intensiveren Gesellschaftstheologie geführt haben, vgl. Hans SCHÖPFER: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. Voraussetzungen zu ihrem Verständnis. In: Kulturbeilage ‘Christ und Kultur’ (Vaterland, Luzern) vom 14. Jan. 1978.

⁴⁵ Vgl. J. B. METZ: Glaube, a.a.O. 55.

4. Die 'Entzauberung der Gesellschaft'

Gesamthaft betrachtet muß somit das, was Mensch, Wort und Tat funktionsfähig macht, die Gesellschaft, relativiert werden. Die 'Gesellschaft' ist heute wohl doch zu komplex geworden, um durch ungewichtige Minderheiten oder durch extreme Utopien in kürzester Zeit verändert, 'befreit' zu werden. Anderseits muß aber auch gesagt sein, daß es meistens Minderheiten und utopische Entwürfe sind, welche in der Gesellschaft erneuernd wirken. Ihre Schwäche liegt meistens darin, daß sie die Gesellschaft so manipulieren möchten, wie viele moderne Gesellschaftsstrukturen selber Volksmassen manipulieren. Faktoren wie der *inneren Bewußtseinsbildung* (der 'positiven geistigen Unterwanderung'), der *Zeit*, der (von manchen Befreiungsbewegungen gerade selber einseitig für sich in Anspruch genommenen) *Freiheit* ist, wie mir scheint, prinzipiell mehr Bedeutung zuzumessen als der *Radikalität* von Befreiungskuren. Das schließt harte Forderungen, zähe Verhandlungen und Drucksituationen nicht aus, selbst die traurige Tatsache nicht, daß noch unzählige schuldlose Opfer ihren Tribut zahlen werden. Sofern ein Christ bzw. eine christliche Gemeinschaft zur Überzeugung kommt, die Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse sei ohne (selbst gefährliche) Notwehrreaktionen nicht zu bewerkstelligen, muß die Freiheit solcher Gewissensentscheide respektiert werden. In solchen Fällen ist aber auf jeden Fall vorauszu setzen, daß die übrigen Möglichkeiten struktureller Verbesserung erschöpft sind, und daß man die Schwierigkeit gesellschaftlicher Neukonstruktion nicht unterschätzt.

Wo z.B. gesellschaftliche Fehlentwicklungen abzubauen sind, müssen auch gangbare Alternativen angeboten werden⁴⁶. Das setzt *neue Verständnisse* von einer besseren Gesellschaft, von einem neuen Menschen, von den Grenzen der Freiheit und der Entwicklung, von verschiedenen direkten und indirekten Qualifikations-Kategorien voraus, deren Echtheit nicht bloß theoretisch und nicht nur aus der Perspektive bestimmt werden kann. Ihnen hat die Hauptaufmerksamkeit zu gelten, wenn jahrhundertealte Gesellschaftsstrukturen keine befriedigenden

⁴⁶ Es handelt sich hier um eine typische Interferenz-Struktur zwischen Destruktion und Konstruktion, bei der je nach Verhältnissen der eine oder andere Aspekt in den Vordergrund gerückt werden kann. Eine Veränderung, die einseitig von der Destruktion ausgeht, kann lebenswichtige interne und externe Beziehungen zerstören, was einen Neuaufbau oft gar verunmöglicht.

Lösungen gebracht haben, das heißt: risikoreichen, aber *adaptierten* Versuchen, die den neuen Prioritäten, Kontradiktionen und Kausalzusammenhängen, einer neuen kämpferischen Dimension des Engagements wirklich besser gerecht werden als die abzulösenden. Dieses Engagement muß differenziert werden.

5. Die Differenzierung des gesellschaftlichen Engagements

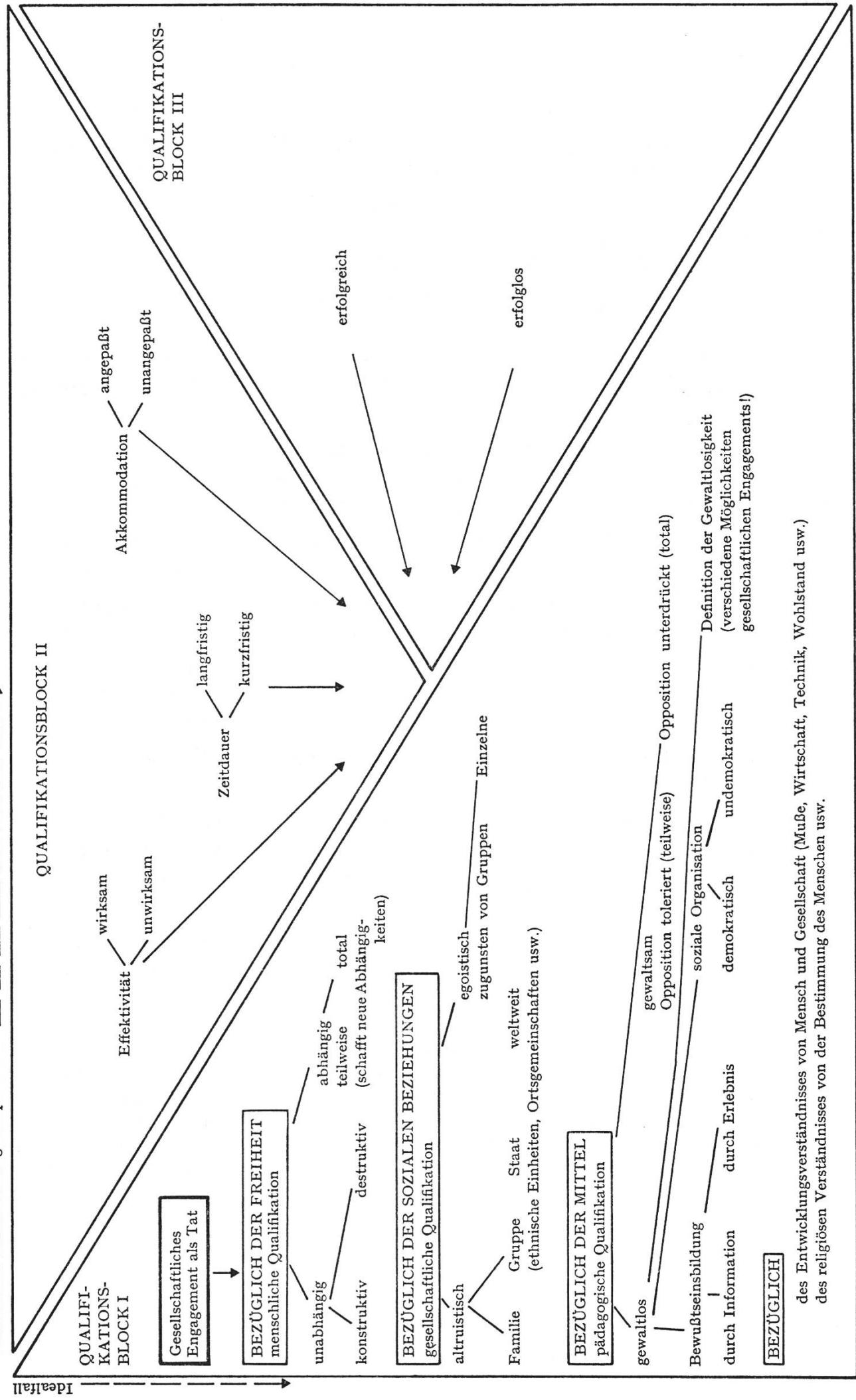
Die daraus erwachsenden Interferenzen sollen hier anhand eines Schemas dargestellt werden (vgl. das Schema 'Differenzierung des gesellschaftlichen Engagements'). – Hinter jedem gesellschaftlichen Engagement steht notwendigerweise eine Utopie, ein Weltbild. Was auf den ersten Blick widersprüchlich erscheint, läßt sich in Wirklichkeit oft als Ergebnis gezielter, konkreter, aber interferierender Überlegungen verstehen:

Echt menschliches Engagement muß aus innerer Überzeugung, aus der Einsicht in begründete Zusammenhänge und aus unvoreingenommenen Imperativen erwachsen. Stark ausgeprägte, fremd-kulturelle und politische Leitbilder lassen nämlich authentische Ansätze besonders bei Kulturüberlagerungen in neue Abhängigkeiten abgleiten. Die Qualifikation eines gesellschaftlichen Engagements verlangt auch eine genaue Unterscheidung soziostrukturer Interferenzen. Das läßt sich leicht mit den Kenntnissen über allgemeine archaische Soziostrukturen nachweisen, z.B.: Unter archaischen Volksstämmen ist sich innerhalb des eigenen Stammes zumeist jeder jedem Bruder. Der Besitz wird geteilt, soziale Verantwortungen werden altruistisch übernommen, Probleme gemeinsam gemeistert. Sobald sich aber Probleme mit Nachbarstämmen ergeben, wird der nicht zum eigenen Stamm gehörende Nachbar oft als Feind betrachtet, den man vielleicht bis aufs Fleisch bekämpft. In einem solchen Fall kann nicht von christlichem Altruismus gesprochen werden. Das brüderliche Zusammenhalten innerhalb des eigenen Stammes geht in erster Linie auf instinktiv stammesbezogene Reaktionen zur Sippenerhaltung zurück. Christlicher Altruismus geht über das Stammes- und Rassendenken hinaus⁴⁷. Zwar sind die stammesinternen Sozialbeziehun-

⁴⁷ Es ist daher höchste Vorsicht geboten beim Beurteilen der sozialen Situation archaischer Volksstämme, die oft viel weniger 'paradiesisch' ist als sie von Außenstehenden bezeichnet wird (vgl. Lebenskampf, Euthanasie, Angst aus Unkenntnis von Naturzusammenhängen, Aberglaube, Mißtrauen usw.).

DIFFERENZIERUNG DES GESELLSCHAFTLICHEN ENGAGEMENTS

Dialektische Differenzierungskomponenten — — — — — →



gen soziologisch gesehen sicher positiv, vom christlichen Standpunkt aus sind sie jedoch oft zu partikulär. – Gleches ließe sich in analoger Anwendung auch von manchen Nationalismen und Ideologien, schließlich auch aus der Sicht der Pädagogik, der Authentizität, der reinen Menschlichkeit usw. sagen.

Für die Beurteilung der Echtheit solcher Motivationsgrundlagen sind also in dialektischer Weise verschiedene Bezugspunkte gleichzeitig zu berücksichtigen. Aus den Vergleichen ergeben sich *Schwerpunkte* bezüglich der Opportunität, der Effektivität, der Akkommodation, der Zeitdauer usw. Konkret: Es geht z. B. um die Frage, ob es sich lohnt, als Bürger oder Christ für ein gesellschaftliches Idealbild das Leben zu verlieren⁴⁸. Ist die Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse ohne Gewalt und zugleich kurzfristig möglich? Werden kurzfristige Aktionen auch den Forderungen authentischer Akkommodation gerecht oder bedingt die Effektivität einer Aktion in einem Bereich ein Aufgeben anderer Bearbeitungsbereiche? Kann die Zeichenhaftigkeit einer bedingten Mitarbeit am Aufbau einer Gesellschaft, deren tragende Leitideen vielleicht abgelehnt werden, nicht ebenso groß sein wie die eines Zwangsaufenthaltes in der psychiatrischen Klinik?⁴⁹ Kann eine langsamere Entwicklung durch demokratischere Lebensbedingungen kompensiert werden, kann aber auf der andern Seite der Tod und das Elend vieler Unterdrückter mit staatsabsolutistischen (faschistischen nach rechts und links) Utopien menschenwürdig verhindert werden?

Nicht zuletzt entscheiden dabei Erfolgskriterien. Eine gesellschaftliche Maßnahme kann theoretisch gut sein, in Wirklichkeit aber keine Durchschlagskraft haben, weil die Voraussetzungen zur Veränderung nicht gegeben sind⁵⁰.

Die Berücksichtigung realpragmatischer Handlungsinterferenzen bedeutet, daß im letzten auch Zielnormen *nur ein Hilfsmittel* sind für

⁴⁸ Vgl. Camilo Torres in Kolumbien oder Jan Palach in der Tschechoslowakei.

⁴⁹ Selbstverständlich geht es hier nur um prinzipielle Überlegungen (Einsatz zugunsten einer neuen Generation, im Dienste der eigenen Kinder, als Zeugnis im kleinen Umkreis des täglichen Lebens usw.). Diese Überlegungen führen noch keineswegs zu einer Haltung der Angst oder der Wehrlosigkeit. Es ist durchaus denkbar, daß im Einzelfall selbst dieses bescheidene Zeugnisgeben zu Komplikationen bis ins Gefängnis oder bis in den Tod führen kann. Solche Situationen sollen aber nicht absichtlich provoziert werden.

⁵⁰ Z. B. mangelnde Qualifikation der Aktionsträger, ungenügende soziale Freiheiten, Katastrophensituationen, unzugängliche Arbeitsmittel, Übermacht der Opposition usw.

eine Lebenspraxis, die sich dauernd weiterentwickelt. Einmal ist dem Absolutismus des Gesetzes die Spitze zu brechen, damit das Prophetische und Kreative erhalten bleibt; ein anderes Mal gilt es, dem Legalen und Dogmatischen Nachdruck zu verleihen, damit das Freiheitliche nicht im Anarchismus verwildert. Einmal ist die Unidimensionalität einer Entwicklung zu verhindern; ein anderes Mal muß der Ordnung zugunsten der Einheit in der Vielfalt das Wort gesprochen werden. Wesentlich ist bei allem gesellschaftlichen Tun der *historische Überblick*. Jede konkrete Aktion ist ein kleines Glied im großen Ganzen, bei dem sich die Generationen ablösen. Erliegt ihr Impetus aber dem utopischen Wunschdenken des Ungeduldigen, verflacht sie im Chaos des Widerspruchs. Menschliches Tun ist eben zutiefst immer nur halbes Tun: Alles Irdische ist auf dem Weg. Darum ist auch das Traumbild des Gelobten Landes in der Wüste am schönsten.