Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 84 (1990)

Heft: 1

Artikel: Der Kampf um Recht und Gerechtigkeit : der Religiöse Sozialismus und die Theologie der Befreiung

Autor: Böhm, Manfred

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-143515

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: 10.12.2025

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

Manfred Böhm

Der Kampf um Recht und Gerechtigkeit
Der Religiöse Sozialismus und die Theologie der Befreiung

Der gemeinsame Ausgangspunkt von Religiösem Sozialismus und Theologie der Befreiung ist eine neue (oder besser: das Ernstmachen mit einer alten) Art der *Bibellektüre*: Den biblischen Erzählungen wird von vornherein eine Bedeutung für das private und öffentliche Leben der Gegenwart zugestanden. Die biblischen Geschichten und das gegenwärtige Leben begegnen sich auf der Ebene der *Gleichzeitigkeit*. «Es gibt nichts Aktuelleres als die Bibel. Sie ist unvergleichlich aktueller als die Zeitung. Sie ist immer das Neueste. Sie ist immer vor uns.»[1] Damit haben die biblischen Texte für die Wirklichkeit jetzt eine normative Kraft.

Das klingt selbstverständlich und ist es doch nicht. Angesichts der Vorherrschaft einer in der bürgerlichen Kultur wurzelnden historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung, der es in der Regel um die historisch-objektive Wahrheit (Wahrheit an sich) geht, hat die Frage nach der aktuellen Bedeutung der Bibel für die Jetztzeit (Wahrheit für mich und meine Zeit) durchaus den Stellenwert einer Innovation.

Die messianische Botschaft des Reiches Gottes

Dieser Rückgriff auf die Bibel reduziert sich nicht auf das Neue Testament, das – isoliert vom Alten Testament – in der Christentumsgeschichte gerne als ein Dokument individueller Liebesethik betrachtet wurde und noch wird. Gottes Heilsgeschichte beginnt nicht erst mit dem – dazu noch privatistisch interpretierten – Neuen Testament. Gott ist ein in Geschichte und Gesellschaft befreiend handelnder Gott: Das ist die Grundaussage der Geschichte Israels, in der das Alte und das Neue Testament gründen. Die messianische Verheissung und Hoffnung auf ein Himmel und Erde erneuerndes Reich Gottes macht den Kern der gesamten biblischen Botschaft aus. Der Religiöse Sozialismus und die Theologie der Befreiung denken konsequent eschatologisch. Sie müssen den Begriff des Reiches Gottes von allen bürgerlichen Verkürzungen reinigen:

– *Gegen Verjenseitigung*: Gott zielt nicht nur auf einen Neuen Himmel, in den der Mensch irgendwann nach seinem individuellen Tod einmal kommen soll. Gott will nach dem Zeugnis der Schrift «einen Neuen Himmel und eine Neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt» (2 P 3,13; Off 21,1). Recht und Gerechtigkeit – die prophetische Forderung schlechthin – sollen schon innerhalb der Geschichte als Wirklichkeit erfahrbar werden (vgl. etwa Am 5,7.10ff./8,4ff.; Jes 5,8f./33,15f.; Mich 2,1ff./3,1ff.; Ez 18,5ff.; Jer 22,13ff.).

– *Gegen Spiritualisierung*: Es bedeutet eine idealistische Verengung, wenn das Reich Gottes lediglich als Hort aller geretteten Seelen betrachtet wird. Das Heil, wie es die Bibel verheisst, lässt sich nicht reduzieren auf die Sphäre reiner Innerlichkeit. Der Leib und das Materielle allgemein gehören zum Erlösungsprozess dazu. Die Bibel ist in diesem Sinn «voll von einem heiligen Materialismus»[2].

– *Gegen Individualisierung*: Das Reich Gottes ist – wenn wir diesen Unterschied einmal festmachen an der typischen Übersetzung von Lk 17, 21 – nicht «inwendig in euch» (so die traditionelle Übersetzung), sondern «mitten unter euch» (so Ragaz und inzwischen die Einheitsübersetzung). Es geht der Bibel nie nur um das private Heil des einzelnen, das er sich in privater Frömmigkeit sichern kann. Das Reich Gottes hat

immer schon eine soziale und politische Dimension. Sein Anspruch ist universal. Es gibt keine Wirklichkeitsbereiche, die davon unberührt bleiben.

Positiv gewendet heisst das: Der Religiöse Sozialismus und die Theologie der Befreiung geben der biblischen Botschaft ihre ursprüngliche messianische Spannung und ihre prophetische Kraft zurück. Wo auf ein Reich der Gerechtigkeit praktisch gehofft wird, gibt man sich mit dem Status quo nicht zufrieden. Das so erhoffte und verkündete Reich Gottes ist eine massive Kritik an der normativen Kraft des Faktischen in allen seinen individuellen, sozialen und politischen Belangen. Eine solche Botschaft ist, wie Ragaz das ausdrückt, nicht mehr länger Opium des Volkes, sondern *Dynamit für die bestehenden Verhältnisse.*[3]

Das Reich Gottes wird im Religiösen Sozialismus wie in der Theologie der Befreiung aber nicht nur als ein kommendes geglaubt oder als Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft theoretisch gegenübergestellt, sondern auch in einer *befreienden Praxis* vorweg, wenn auch nur fragmentarisch, erfahrbar gemacht. So wie sich die messianische Hoffnung subversiv verhält zu den Ideologien der Gegenwart, so ist auch die messianische Nachfolgepraxis subversiv in Bezug auf die Verteilungs- und Machtstrukturen der jeweiligen Gesellschaft.

Ausgehend von diesem neuen, unverstellten Zugriff auf die Bibel, durch den der im Individuellen wie im Politischen befreiend wirkende Gott auch in der Gegenwart als befreiend erspürt wird, ergeben sich neue Sichtweisen der Wirklichkeit und veränderte Handlungsweisen.

Die Grundentschiedenheit für die Armen

Das Christentum – so wie es der Religiöse Sozialismus und die Theologie der Befreiung verstehen – prostituiert sich nicht mehr länger als der Zuckerguss dieser Welt, als jene Institution, die die Herrschaft der Herrschenden religiös beweihräuchert und im Gegenzug dafür mit einer Menge Privilegien ausgestattet wird. Der Religiöse Sozialismus und die Theologie der Befreiung vollziehen einen theologischen – und ihre Vertreter nicht selten einen biographischen – *Standortwechsel.*

Die christliche Botschaft richtet sich vorrangig (durchaus nicht ausschliesslich) an die Armen, Entrechteten, Unterprivilegierten. Der Gott der Bibel ist vor allem ein Gott der kleinen Leute, ein Gott, der Partei ergreift. Der Religiöse Sozialismus und die Theologie der Befreiung tragen dieser ebenso schlichten, wie in ihren Konsequenzen oft schmerzhaften Erkenntnis Rechnung. Sie predigen und reden nicht für und über das Volk hinweg, sondern arbeiten in und mit ihm. Sie finden im Volk die Quelle ihrer Arbeit. Sie geben ihm Stimme und Gewicht, machen sich zum Werkzeug der unteren Klassen. Der Religiöse Sozialismus und die Theologie der Befreiung dürfen ihren Zweck nicht in sich selbst finden, sondern haben nur so lange eine Existenzberechtigung, als sie gegen die Entfremdung und für die Befreiung der Sprachlosen kämpfen.

Die Entscheidung für die Armen macht auch vor dem *persönlichen Lebensentwurf* nicht halt. Gerade der gesellschaftliche Standortwechsel, der Privilegienverzicht, bezeugt die Echtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Nachfolge und beweist, dass der Religiöse Sozialismus und die Theologie der Befreiung nicht bloss neue, besonders raffinierte Tricks der Privilegierten sind, mit dem Zuckerbrot der Hoffnung die Massen stillzuhalten. Wenn beispielsweise in Lateinamerika Ordensmitglieder in die Slums und Favelas der Metropolen umziehen, um mit den Armen zu leben, oder wenn der religiöse Sozialist Leonhard Ragaz seine bürgerliche Karriere als gut dotierter Professor an den Nagel hängt, um sich dem höchst unsicheren Projekt der Arbeiterbildung zu widmen, so sind dies gelebte Zeugnisse einer tiefen biblischen Glaubensüberzeugung: Gott will den Armen zu ihrem Recht verhelfen, und zwar nicht erst im Jenseits (wie es das Establishment gerne hätte und jahrhundertelang zu predigen bemüht war), sondern hier und jetzt soll damit begonnen werden.

Die Einheit von Theorie und Praxis

Mit der neuen Sichtweise der biblischen Botschaft Hand in Hand geht eine veränderte Vorstellung vom Stellenwert christlicher Praxis. Das Handeln ist nicht länger wie in

vielen herkömmlichen Überlegungen eine blosse Anwendung der Theorie, so dass also das als richtig Erkannte und Geglaubte sozusagen in einem zweiten Schritt in eine entsprechende Ethik umgesetzt wird: Praxis als Folgerung der Theorie!

Schon Ragaz wendet sich gegen eine solche, im Grunde idealistische Spaltung menschlicher Lebenshaltungen. *Glaube und Werke* sind für ihn gleichermassen Ausdruck einer christlichen Existenz: «Es ist nicht der Glaube nach Ursprung und Wert das erste und die Werke das Zweite, sondern Glauben und Werke sind die beiden Elemente einer Spannung, die beiden Brennpunkte einer Ellipse, die beiden Pole der einen Lebensbewegung.»[4] Echter Glaube ist also immer auch praktisch, und Praxis im Horizont der Nachfolge ist stets gläubiges Bekenntnis. Theologisch gesprochen: *Orthodoxie und Orthopraxie* zusammen machen erst die christliche Identität aus. Wer einseitig die Orthodoxie als das wesentlich Christliche betont, begibt sich in die Gefahr eines platonisch-gnostischen Christentumsverständnisses; wer auf der anderen Seite einseitig die Orthopraxie herausstellt, gerät in die gefährliche Zone eines geschäftigen, aber gnadenlosen Aktivismus. Ausgehend von einem solchen umfassenden Nachfolgeverständnis ist ein Häretiker nicht nur jener, der einen Glaubenssatz theoretisch nicht anerkennen will, sondern auch der, der sich aus der Praxis der täglichen privaten und politischen Nachfolge heraushält. Es gibt das Phänomen der praktischen Häresie![5]

In der Theologie der Befreiung steht – auch in der historischen Entwicklung dieser Theologie – das Befreiungshandeln *vor* der Reflexion darüber. Die Theologie der Befreiung ist also keine Kopfgeburt, an den Universitäten Europas erdacht und von den Völkern der sog. Dritten Welt praktisch kopiert. Genau umgekehrt ist der Weg. Die Theologie der Befreiung versteht sich in ihrer Funktion einer theologischen Theorie als sekundäres Phänomen. Primär und somit die Quelle jeglicher Theologie ist die Praxis des Volkes und die damit verschränkte gelebte Spiritualität. Erst auf dem Fundament der praktischen Erfahrungen im Befreiungsprozess erhält eine nachträgliche theoretische Durchdringung ihren Wert: Sie ist dann nämlich *geerdete Reflexion* und nicht schwebende Spekulation.

Die Einheitlichkeit des Geschichtsprozesses

Sowohl der Religiöse Sozialismus als auch die Theologie der Befreiung sehen – ausgehend vom Zeugnis der Bibel – die *Geschichte als den herausragenden Ort des Handelns Gottes*. Beide wehren sich gegen den alten Dualismus von Heils- und Weltgeschichte.

Wenn das Reich Gottes tatsächlich umfassend alle weltliche Wirklichkeit betrifft, dann kann es daneben nicht eine davon ausgesparte Entwicklung irgendeiner Art geben. Gottes Inkarnation und der darin aufgebrochene Umgestaltungswille hin auf das Reich Gottes zielt aufs Ganze. Es existieren keine autonomen, rein weltlichen Sonderbezirke. Die ganze, reale Geschichte, Fanum und Profanum zusammengenommen, ist Ort Gottes.

Diese Einheitlichkeit bedeutet aber – da muss genau differenziert werden – *nicht Identität*. Das heisst: Nicht die Geschichte selbst ist das Heil; sie kann selbständig aus sich kein Heil hervorbringen. Das wäre allzu geschichtsoptimistisch gedacht! Das Heil, so sagt es die Schrift, kommt letztlich von Gott, nicht aus der Geschichte. Das letztere wäre nichts anderes als eine Spielart der Selbsterlösung mit allen – historisch belegbaren – negativen Begleiterscheinungen. Aber: Das Heil ist den Menschen als ein auch geschichtliches verheissen, es ist von der realen Geschichte des Menschen nicht ablösbar. Wer dies leugnete, verfiele dem Doketismus!

Dementsprechend wird auch die alte Spaltung von Welt- und Heilsdienst aufgebrochen. Wenn Gott in der Geschichte befreiend handelt, dann ist auch die befreiende Praxis der Menschen in und an der Welt, die sich an der biblischen Reichgottes-Botschaft orientiert, eine Form von Heilsdienst.

Der Marxismus als Instrument der Hermeneutik

Von Gegnern wird dem Religiösen Sozialismus sowie der Theologie der Befreiung vorgeworfen, sie seien im Grunde nichts

anderes als *religiös verbrämte Marxismen.* Letztlich seien sie geleitet von den Wertvorstellungen der marxistischen Ideologie, nicht von denen der Bibel. Der Vorwurf ist zwar falsch, aber im gesellschaftlichen Klima eines latenten, durch jüngste Entwicklungen kaum angekratzten Antikommunismus wirkt er wie ein Killerargument. Semper aliquid haeret!

Dahinter steht die Unfähigkeit zu einer differenzierten Beurteilung des Marxismus: Marxismus ist nichts anderes – so ist es zu hören – als ein wissenschaftlich-philosophisches Totalitätsprinzip mit allen, für einen Christen inakzeptablen atheistischen oder gar antitheistischen Implikaten.

Dagegen finden wir im Religiösen Sozialismus und in der Theologie der Befreiung das konsequente Bemühen um eine *Differenzierung im Marxismusbegriff.* Sich auf Nikolai Bucharin berufend, unterscheidet schon Erwin Eckert, der langjährige Vorsitzende und Chefdenker der religiösen Sozialisten in der Weimarer Republik, zwischen einem Marxismus als einer totalitären Weltanschauung, die er ablehnt, und einem Marxismus als einer *Methode* zur Analyse der bestehenden Verhältnisse. In diesem zweiten Sinne beruft er sich auf den Marxismus und nennt sich auch selbst einen Marxisten.[6] Ähnlich wie Eckert denkt in diesem Punkt Ragaz.[7] Der Marxismus wird als ein sozialwissenschaftliches Instrument gesehen. Clodovis Boff betont, dass für die Theologie der Befreiung der Marxismus die Funktion eines «Werkzeugs» habe, nicht aber ein Credo darstelle.[8] Marxismus ist ein Instrument zur Erkenntnis der Struktur und der Funktionen einer Gesellschaft.

Die übernommenen Elemente sind folgende[9]:
– Einsicht in die gesellschaftliche Funktion von Religion, Moral und Theologie und deren ideologischen Gebrauch
– die grundlegende (wenn auch nicht einzige) Bedeutung des Ökonomischen für die Struktur einer Gesellschaft
– die Interpretation der gesellschaftlichen Antagonismen als Klassenkampf
– die «Mehrwerttheorie» als Erklärung kapitalistischer Ausbeutung
– die fundamentale Bedeutung der Praxis für die Theorie («Sein beeinflusst Bewusstsein»)
– Aufnahme der dialektischen Methode (im Unterschied zur deduktiv-metaphysischen der traditionellen Theologie).

Die Gewaltfreiheit als fundamentales Prinzip

Immer wieder ist heute gegenüber der Theologie der Befreiung (wie früher gegenüber dem Religiösen Sozialismus) der Vorwurf zu hören, sie distanziere sich nicht eindeutig genug von der Gewalt, ja nehme zur Durchsetzung ihrer Ziele gewaltsame Mittel in Kauf. Das ist ein Vorwurf, der – so formuliert – höchst einseitig ist und diffamierend wirkt. Der Religiöse Sozialismus wie auch die Theologie der Befreiung lehnen Gewalt prinzipiell ab. Sie verfolgen ihre Ziele auf politischem Weg und im Falle der Notwendigkeit mit den Methoden des gewaltfreien Widerstands.[10]

Nun leben aber zum Beispiel die Völker in der sog. Dritten Welt in der Regel nicht in der gleichen Rechtssicherheit wie etwa die Mitteleuropäer, sondern meist in *Systemen struktureller Gewalt*, wo Ausbeutung, Armut und Marginalisierung an der Tagesordnung sind. Sie erleben also die Gewalt tagtäglich hautnah und haben daher nicht den distanzierten und «neutralen» Blick, dessen sich europäische Beobachter so gerne befleissigen. Diese strukturelle Gewalt kann zu Zeiten dermassen akut und lebensbedrohlich werden, dass dem Volk kaum eine andere not-wendende Möglichkeit mehr bleibt, als selbst *Gegengewalt* anzuwenden. Das ist keine Entschuldigung: Wer zur Gewalt greift, kann nur schwerlich schuldfrei bleiben. Er kann sich damit wohl kaum auf Jesus berufen, höchstens auf die Vernunft. Doch wer in Situationen umfassender Unterdrückung und Erniedrigung die Hände in den Schoss legt, weil er sich raushalten möchte, macht sich nicht weniger schuldig. Es kann in der Tat Situationen geben, aus denen unschuldig herauszukommen unmöglich gemacht ist durch die Umstände selber. Da helfen keine allgemeinen (im übrigen richtigen und guten) Grundsätze; es bedarf der Güterabwägung und der Gewissensentscheidung. Die Theologie der Befreiung kann sich dabei sogar auf das Lehramt der katholischen Kirche berufen: Die Enzyklika «Populorum Progressio» nimmt Gewalt dann in Kauf, wenn die Unterdrük-

kung dermassen total und bedrohend ist, dass sie mit gewaltfreien Mitteln nicht beseitigt werden kann (Populorum Progressio, Nr. 31).

1 Vgl. Leonhard Ragaz, Sollen und können wir die Bibel lesen und wie?, Zürich 1948 (2. Aufl.), S. 28f.; J.S. Croatto, Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik, München 1989, bes. S. 32ff.
2 Ragaz, Von der Revolution der Bibel. Das Unservater, Zürich 1943, S. 17.
3 Vgl. Ragaz, Sollen..., S. 26.
4 Ragaz, Das Glaubensbekenntnis. Zur Bekenntnisfrage, Zürich 1942, S. 8.
5 So Visser't Hooft, nach: Ottmar Fuchs, «Umstürzlerische» Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande, in: Deutscher Caritasverband (Hg.), Caritas '85. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg i.Br. 1985, S. 28.
6 Vgl. Erwin Eckert, Sind wir Marxisten?, in: Breipohl R. (Hg.), Dokumente zum religiösen Sozialismus in Deutschland, München 1972, S. 112ff. – Die Differenzierung im Marxismusbegriff hat auch Eingang gefunden in die offiziellen Lehrschreiben der Katholischen Kirche (vgl. Octogesima adveniens, Nr. 33).
7 Vgl. Ragaz, Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus, Wernigerode am Harz 1929, S. 13ff., 52ff.
8 Vgl. Boff, Zum Gebrauch des «Marxismus» in der Theologie, in: Rottländer P. (Hg.), Theologie der Befreiung und Marxismus, Münster 1986, S. 38f.
9 Vgl. dazu Boff, a.a.O., S. 39f.; H.-J. Prien, Lateinamerikanische Befreiungstheologie und Marxismus, EZW-Texte (hg. von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen), Impulse Nr. 27, Stuttgart 1988, S. 10f.
10 Vgl. Texte von Puebla, Bonn 1979, Nr. 531ff.; Norbert Greinacher, Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung, München 1985, S. 55ff.; Manfred Böhm, Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung, Münster 1988, S., 188ff.

Gesine Hefft

Nennt mich nicht «Schwester»!

Von Menschen, Geschwistern, Frauen und Männern in der Kirche

Visionen gegen die Unruhe

Nach meiner Vision von einem partnerschaftlichen Miteinander von Frauen und Männern in der Kirche bin ich gefragt worden. Da fällt natürlich auch mir zuerst Galater 3,28 ein: Gemeinschaft in Jesus Christus jenseits der Geschlechterdifferenz, ein von den Spannungen des Geschlechterkampfes gereinigtes Miteinander als Vorstufe zur Aufhebung aller Unterschiede, zur Wiederherstellung der Einheit, die Gott selbst in der Schöpfung auseinandergenommen hat («schuf sie als Mann und Frau»). Das Ziel: *Menschen* werden; die geschlechtsübergreifende, tendenziell die geschlechtslose Gemeinschaft; die menschliche Kirche.

Dann fällt mir noch die «geschwisterliche Kirche» ein. »Brüder» waren schon immer beliebt in Predigt, Kirchenlied und kirchlicher Alltagssprache. Nun, da sich die «Schwestern» bemerkbar machen, ist Erweiterung auf *Geschwister* angesagt.

Aber sind das wirklich *meine* Visionen?