

Die Option für die Armen als theologische Kategorie

Überlegungen zum Verhältnis von Erlösung und Befreiung

Von Markus Knapp, Würzburg

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie tritt gegenüber der europäischen Theologie mit dem Anspruch auf, eine neue Art des Theologisierens darzustellen. Dieser Anspruch bezieht sich weniger auf die inhaltliche Ebene als vielmehr auf den »Impuls« für die theologische Arbeit. »Was den Anstoß zum Denken, zum Betreiben von Theologie gegeben hat, war wesentlich nicht die Tradition einer theologischen Theorie, sondern gelebter Glaube in einem Prozeß der Befreiung inmitten der Unterdrückung«¹. Ausgehend vom gesellschaftlichen Kontext in Lateinamerika und der sich hier entwickelnden Glaubenspraxis werden die Inhalte christlicher Theologie neu reflektiert, um ihre Bedeutung für die Befreiungspraxis zu erhellen und sie darin fruchtbar werden zu lassen. Dieser konkrete Erfahrungsbezug beinhaltet aber nicht nur eine Neukonzeption des Theorie-Praxis-Verhältnisses in der Theologie², sondern eine »relecture« der gesamten christlichen Botschaft; man vollzieht einen Perspektivenwechsel, der »eine völlige Neuorientierung der Theologie von Grund auf« bedeutet.³ Ihre Spitze hat diese Neuorientierung zweifellos in der »Option für die Armen«, die die Theologie der Befreiung im Gefolge der Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979) zum Ausdruck gebracht hat.

Es kann nicht erstaunen, wenn es im Zuge einer solch grundlegenden Neuorientierung zu Reibungen mit der traditionellen (und das heißt vor allem der europäischen) Theologie kommt. Als eine wirklich »katholische« will die Theologie der Befreiung ja keineswegs auf Lateinamerika beschränkt bleiben, so sehr sie dort ihren »Sitz im Leben« hat; ihre Neuorientierung zielt aber ohne Frage

¹ J. Sobrino, Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, in: K. Rahner u. a., *Befreiende Theologie*, Stuttgart 1977, 123-143, 134.

² Grundlegend zu dieser Frage: *Cl. Boff*, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983.

³ K. Lehmann, Methodisch-hermeneutische Probleme der »Theologie der Befreiung«, in: ders. und die internationale Theologenkommission, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 9-44, 15.

auf die Theologie und die Praxis der Kirche insgesamt. Wie jede Auslegung der christlichen Botschaft will sie deren universale Geltung explizieren und intendiert daher grundsätzlich ihre weltweite Rezeption. »Tatsächlich stellt die Option für die Armen eine *neue Form* der Verwirklichung jener alten und doch immer wieder neuen Liebe zu den Armen dar. Sie zeigt eine andersgeartete Ausdrucksform in der Praxis der Agape«. ⁴ Damit sie aber einen wirklich prägenden Einfluß auf die europäische Theologie (und Kirche) – über die stereotype Wiederholung von Schlagworten oder auch gut gemeinten Appellen hinaus – gewinnen kann, bedarf es einer genauen theologischen Klärung dieser neuen Verständnisweise; nur so kann sie als Kritik der traditionellen Ausdrucksformen des Glaubens zur Geltung kommen und gegebenenfalls auch einen wirklichen Transformationsprozeß in der europäischen Theologie in Gang setzen. Bisher scheint dies kaum geschehen zu sein.

Worin besteht nun das Neue dieser »Option für die Armen« und wie wird sie theologisch begründet? In einem ersten Schritt müssen diese Fragen anhand befreiungstheologischer Texte zu beantworten versucht werden (I). ⁵ Anschließend kann nach Implikationen und Problemen dieser befreiungstheologischen Konzeption gefragt werden (II). Das erlaubt schließlich, ihr Verhältnis zur Tradition der theologischen Theorie zu erläutern und zu prüfen, ob die befreiungstheologische Option für die Armen sich so in den Kontext der europäischen Theologie hinein übersetzen läßt, daß diese unter Wahrung der wesentlichen Gehalte ihrer Tradition ⁶ zu einer

⁴ Cl. Boff/J. Pixley, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987, 133. – Die Frage nach der neuen Ausdrucksform christlicher Agape in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie möchte als kleiner Beitrag zu einer Agape-Theologie verstanden werden, wie sie *Alexandre Ganoczy* konzipiert, und ihn dadurch zu seinem 60. Geburtstag herzlich grüßen. Vgl. besonders seine Beiträge in dem Sammelband »Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie«, Freiburg/Br. 1975, 36-75; ders., Selektionstheorie und christliche Agape, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 221-237.

⁵ Selbstverständlich kann im Rahmen eines kurzen Artikels nicht die ganze Bandbreite der lateinamerikanischen Theologie mit durchaus unterschiedlichen Akzentsetzungen berücksichtigt werden. (Vgl. dazu etwa J. Scannone, La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas, in: Stromata 28(1982), 3-40, der vier Gruppierungen unterscheidet.) Im Folgenden werden vor allem die Arbeiten der Theologen herangezogen, die hier bei uns am meisten rezipiert werden, also Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff, sowie das Buch von Cl. Boff/J. Pixley zum Thema (vgl. Anm. 4).

⁶ Vgl. zur Frage der Bewahrung der Identität theologischer Aussagen angesichts einer sich wandelnden Perspektive die wichtigen grundsätzlichen Überlegungen von M. Kehl, Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und ka-

ähnlichen grundlegenden Neuorientierung wie die lateinamerikanische Theologie gelangen kann (III).

I

Armut ist in Lateinamerika eine Massenerscheinung, die das Gesicht dieses Kontinents unübersehbar prägt.⁷ Es ist daher selbstverständlich, wenn die Kirche in ihrer Arbeit ein besonderes Gewicht auf die Bekämpfung der Armut legt. Entscheidend ist jedoch, daß man von dieser Selbstverständlichkeit aus das Besondere und Neue der Befreiungstheologie nicht recht in den Blick bekommt. Von den Befreiungstheologen wird im Hinblick auf die Konfrontation mit der Armut immer wieder von einer spirituellen Erfahrung gesprochen. Die Begegnung mit den Armen, so behaupten sie, beunruhigt also nicht einfach nur ihr soziales Gewissen (das zweifellos auch), sondern beinhaltet darüberhinaus eine religiöse Dimension. »In ihrer wirtschaftlichen Einschränkung markieren die Armen den Ort einer Theophanie und einer Christophanie.«⁸ Die Begegnung mit ihnen führt den Glaubenden also mitten hinein in die zentralen Geheimnisse seines Glaubens. Die Theologie der Befreiung will vor allem als eine Explikation dieser Grunderfahrung verstanden werden.

Wohlgemerkt, Armut wird hier nicht in billiger oder gar zynischer Weise spiritualisiert. »Wir verstehen ... die ›Armen‹ in einem ›realen‹ Sinn, nicht in einem übertragenen. Es geht also um Menschen, die grundlegende wirtschaftliche Not leiden. Menschen, die nicht über die zu einem würdigen Dasein notwendigen materiellen Güter verfügen.«⁹ Armut ist also gemeint als brutale, menschenverachtende »wirtschaftliche Einschränkung« (L. Boff), mit der dann natürlich auch kulturelle Diskriminierungen unterschiedlichster Art einhergehen. Diese »reale« Gestalt der Armut beinhaltet nun eine theologische Dimension. In den Armen steht nämlich nach Auffassung der Befreiungstheologen »die Sache Gottes selbst auf dem Spiel. Gott spiegelt sich in ihren mißhandelten Gesichtern

tholische Dogmatik, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 479-512, bes. 483-490.

⁷ Cl. Boff/J. Pixley rechnen 80% der Bevölkerung Lateinamerikas zu den Armen (aaO. 18; zu den verschiedenen Gruppen der Armen vgl. 20f).

⁸ L. Boff, Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen, in: K. Rahner u. a., Befreiende Theologie, aaO. 46-61, 58.

⁹ Cl. Boff/J. Pixley, Option, aaO. 18.

nicht mehr wider. Diese objektive Lage verletzt Gott zutiefst, und darum erhebt er sich, um sie zu verteidigen. Es geht also an erster Stelle gar nicht um eine moralische Frage, sondern um den göttlichen Plan, dem hier Widerstand entgegengesetzt wird.«¹⁰ Die Armen werden somit theologisch gesehen als Gottes Ebenbild, denen entgegen dem Willen ihres Schöpfers die Möglichkeit eines menschenwürdigen Lebens vorenthalten bleibt. So steht die Situation der Armut in Widerspruch zum Schöpfungsplan Gottes, »Unterdrückung des Armen ist ein Attentat auf Gott selbst.«¹¹ Armut ist daher für die Befreiungstheologen nicht einfach nur ein sozialer Skandal ersten Ranges, sondern, ineins damit, ein theologischer: In der Konfrontation mit der Armut stellt sich unausweichlich und radikal die Frage nach dem Gottsein Gottes.

Von dieser theologischen Dimension der Armut her erschließt sich den Befreiungstheologen die biblische Offenbarung in neuer Weise. So zeigt Gott sich bereits im Alten Testament als einer, der für die Armen Partei ergreift und sie aus Not und Unterdrückung befreit. Zentrale Bedeutung hat dabei die Exoduserzählung, aber auch auf Texte aus der Prophetie oder der Gebets- und Weisheitsliteratur fällt neues Licht.¹² Ihren Höhepunkt erreicht diese Identifikation des biblischen Gottes mit den Armen in Jesus von Nazareth. Er wurde, nach dem Lukasevangelium, als ein armes, ausgestoßenes Kind geboren; er hat die Armen seliggepriesen und ihnen die Teilhabe an der Basileia Gottes zugesagt (Lk 6,20b), die Reichen hingegen davon ausgeschlossen (Mk 10,25).¹³ Damit wird

¹⁰ Cl. Boff/J. Pixley, Option, aaO. 127.

¹¹ G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, 277.

¹² Eine umfassende Zusammenschau liegt jetzt vor bei Cl. Boff/J. Pixley, Option, aaO. 34ff. Vgl. auch H. Goldstein, Skizzen einer biblischen Begründung der Theologie der Befreiung. Zur spezifisch lateinamerikanischen Hermeneutik, in: K. Rahner u. a., Befreiende Theologie, aaO. 62-76, zum AT bes. 63-67.

¹³ Das dürfte jedenfalls der Sinn des Logions von Kamel und Nadelöhr im Munde Jesu gewesen sein. Es ist Teil der Jüngerbelehrung Mk 10,23-27, die sich an die Erzählung von der Begegnung Jesu und des reichen Mannes (Mk 10,17-22) anschließt. V. 25 fügt sich jedoch nicht bruchlos in seinen Kontext ein: V. 23 spricht lediglich davon, daß es *schwierig* für einen Reichen ist, in die Basileia Gottes hineinzugelangen; V. 24b und 26 verallgemeinern diese Schwierigkeit ins Grundsätzliche (zur Analyse vgl. J. Gnülka, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27-16,20 [EKK II/2], Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1979, 84f). Offenkundig war für die Gemeinden später die Radikalität der Aussage Jesu anstößig, und so wurde diese neu interpretiert. Jesus hat ursprünglich nur von den Reichen gesprochen und ohne jede Einschränkung festgestellt, daß sie *unmöglich* in die Basileia Gottes hineinkommen können. »Der Satz ist ... keine Drohung, sondern eschatologische Weissagung Der Satz fordert nichts von den Reichen, nicht Buße, nicht Besitzverzicht. Er sagt die Zukunft der Rei-

nicht nur die alttestamentliche Tradition von Jesus aufgegriffen und weitergeführt; sie erreicht in ihm vielmehr ihren Höhepunkt, insofern hier Gott selbst in die Geschichte eingegangen ist. »Gott ist also unter den Menschen als ein Armer erschienen.«¹⁴ Die Armut ist somit die »Seinsweise« Gottes in der Welt. In Jesus solidarisiert er sich nicht nur mit den Armen, sondern macht ihre Situation zu seiner eigenen. Gott beginnt mit der Errichtung seiner Basileia gerade dort, wo seinem Schöpferwillen eindeutig widersprochen wird: unter den Armen, denen die Möglichkeit eines menschenwürdigen Lebens vorenthalten wird.

In diesem Sinne wird es verständlich, wenn die Befreiungstheologen von sich selber sagen: »Die Armut wurde uns zum Schlüssel, um zu verstehen, was Befreiung und Offenbarung Gottes des Befreiers bedeuten.«¹⁵ In den Armen begegnet Christus (vgl. Mt 25,31ff) und damit Gott selber. Sie können daher nicht mehr als das Objekt pastoraler und karitativer Bemühungen angesehen werden; wenn in ihnen Gott selber begegnet, müssen sie vielmehr zu den eigentlichen Trägern des Evangeliums werden. Da Gott mit der Errichtung seiner Basileia unter ihnen begonnen hat, rufen sie durch ihre Armut alle Menschen zur Umkehr und zur Hinwendung zu dem von Gott herkommenden Geschehen. In diesem Sinn hat auch der lateinamerikanische Episkopat in Puebla vom »evangelisatorische(n) Potential der Armen« gesprochen (Nr. 1147).

Dabei ist man sich allerdings sehr wohl bewußt, daß die Armen dieses Potential nur entfalten können, wo sie selber ganz offen sind für Gott; die Theologie der Befreiung leugnet also keineswegs die Bedeutung der Armut »dem Geiste nach« (Mt 5,3). »So verstandene Armut ist das Gegenteil von Stolz und Selbstgefälligkeit und wird zum Synonym für Glauben, Selbstverleugnung und Vertrauen auf den Herrn.«¹⁶ Dadurch wird dem materiellen Aspekt der Armut nichts von seinem theologischen Gewicht genommen. Die geistliche Armut ist jedoch die Bedingung dafür, »daß wir die Offenbarung des Reiches aufnehmen können.«¹⁷ Nur der »dem Geiste nach« Arme vermag die Identifikation des in Jesus menschengewordenen Gottes mit dem materiell Armen im Glauben anzu-

chen voraus« (L. Schottroff/W. Stegemann), *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1981, 35f).

¹⁴ Cl. Boff/J. Pixley, *Option*, aaO. 125.

¹⁵ G. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*, München/Mainz 1984, 169.

¹⁶ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, aaO. 278.

¹⁷ G. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*, aaO. 99.

nehmen.¹⁸ Der »dem Geiste nach« Arme wird sich daher, sofern er nicht selber zu den materiell Armen gehört, an deren Seite stellen, sein Leben mit ihnen teilen. In diesem Sinne ist es dann auch zu verstehen, wenn gesagt wird: »Die Armen sind die, die an Christus glauben und auf ihn hoffen; das heißt: im engen Sinn sind sie die Christen.«¹⁹ Wie in der Bibel, so gehören also auch in der Befreiungstheologie die beiden Aspekte der Armut, der geistliche und der materielle, untrennbar zusammen.

Die Annahme der christlichen Offenbarungsbotschaft impliziert somit immer eine eindeutige Solidarisierung mit den materiell Armen. Wenn die Befreiungstheologen von der »Option für die Armen« sprechen, so ist dies gemeint, jedoch nicht im Sinne eines Plädoyers für eine traditionelle Form der »Armenfürsorge«; der Begriff »Option« stellt vielmehr auf »eine gesellschaftliche Stellungnahme beziehungsweise eine historische Wahl breitesten Ausmaßes und großer Reichweite«²⁰ ab. Das setzt ein gewandeltes Verständnis der Ursachen von Armut voraus: Sie wird nicht mehr als das Problem Einzelner angesehen, sondern als Ergebnis bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Die Option für die Armen zielt daher auf eine Änderung dieser Verhältnisse. »Nunmehr beginnt eine sub-versive Geschichte. Die Geschichte wird jetzt nicht mehr von oben, sondern von unten ›gewendet‹.«²¹ Wiederum ist jedoch die *theologische* Begründung dafür genau zu beachten. »Diese subversive Geschichte ist der Ort einer neuen Glaubenserfahrung, einer neuen Spiritualität und einer neuen Verkündigung des Evangeliums.«²² Es handelt sich um eine von Gott herkommende Gegenbewegung gegen eine Welt, in der sein Schöpferwille mißachtet wird. Die subversive Geschichte ist nichts anderes als die Konsequenz der Identifikation Gottes mit den Armen. Daher wollen die Befreiungstheologen die Option für die Armen auch als die der gesellschaftlichen Dimension der Armut angemessene Form christlicher Liebe verstanden wissen: »einer Liebe mit offenen Augen und fleißigen Händen, Sauerteig der Geschichte und Samenkorn einer alternativen Zivilisation – eben der ›Zivilisation

¹⁸ Dabei gehen die Befreiungstheologen allerdings davon aus, daß die Armen in der Regel offener für die Glaubensbotschaft sind als die Reichen (vgl. *Cl. Boff/J. Pixley*, Option, aaO. 149.161f) – eine durchaus plausible Annahme, wenn man die Situation von Glauben und Kirche in den reichen und den armen Ländern vergleicht.

¹⁹ *G. Gutiérrez*, Die historische Macht der Armen, aaO. 181.

²⁰ *Cl. Boff/J. Pixley*, Option, aaO. 134.

²¹ *G. Gutiérrez*, Die historische Macht der Armen, aaO. 27.

²² Ebd.

der Liebe.«²³ Die Zielrichtung der Option für die Armen ist also die Zielrichtung des Erlösungshandelns Gottes in Jesus Christus. Die Option für die Armen kann daher auch als ein Mitwirken am Erlösungswerk Christi verstanden werden: »Armut ist eine Tat der Liebe und der Befreiung und hat als solche erlösenden Wert.«²⁴ Die Armen orientieren den Glaubenden in Richtung eines menschenwürdigen, dem Schöpfungsplan entsprechenden Lebens; durch seine Option macht er sich frei von dem, was dem in Jesus offenbar gewordenen Willen Gottes entgegensteht, und wird dadurch frei für die diesem Willen entsprechenden Taten der Liebe. In diesem Zusammenhang wird gelegentlich auch vom sakramentalen Charakter der Armen gesprochen: »Der Arme ist mit seinem Kampf ums Menschsein ein geschichtliches Sakrament: sichtbares und wirksames Zeichen dafür, daß das Heil Gottes in der Welt am Werk und daß die Welt Ort der Erlösung ist, sofern die Menschen Gottes Plan, daß ›Adam‹ (das heißt: das Menschengeschlecht) sein Bild und Gleichnis ist, in die Tat umsetzen.«²⁵ Auch wenn die theologische Qualifizierung dieses Geschehens recht unterschiedlich erfolgt²⁶, so sind sich die Befreiungstheologen doch darin einig, daß im Prozeß der Befreiung der Armen sich das Heil Gottes Bahn bricht. »Die Überwindung von Elend und Ausbeutung ist ein Zeichen für das Kommen des Reiches.«²⁷ Wo immer den Armen die Möglichkeit eines menschenwürdigen Lebens eröffnet wird, erreicht Gottes Heilshandeln die Menschen hier und jetzt, und darin erfüllt sich sein Schöpfungsplan. Die Option für die Armen beinhaltet also die Verpflichtung des

²³ *Cl. Boff/J. Pixley*, Option, aaO. 134.

²⁴ *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, aaO. 283.

²⁵ *R. de Almeida*, Art. »Armut B. Aus der Sicht der Theologie der Befreiung«, in: *NHthG* 1, 37-61, 58.

²⁶ So sprechen zwar auch *Cl. Boff/J. Pixley* von den Armen als dem Sakrament Jesu, unterscheiden dies aber ausdrücklich von den »rituellen Sakramenten«. Gott »erscheint da als der arme Gott und nicht als der reiche, der seine Gunst gewährt. Das Sakrament der Armen vermittelt uns den Gott des Willens, nicht den Gott der Hilfe. Gott ist da Anruf, nicht Trost, er ist Infragestellung, nicht Rechtfertigung« (Option, aaO. 129). Das bedeutet aber keineswegs eine Abwertung des Sakraments der Armen, im Gegenteil: Es ist »das *einzig* zur Erlösung *unbedingt notwendige* ›Sakrament‹. Die rituellen Sakramente lassen Ausnahmen zu, und zwar sehr viele. Dieses aber kennt keine Ausnahme. Es ist das *unbedingt universale* ›Sakrament‹ der Erlösung« (ebd.).

²⁷ *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, aaO. 159. *L. Boff* spricht solchen geschichtlichen Befreiungsschritten »eine sakramentale Funktion« zu: »Sie besitzen ihr eigenes Gewicht, zugleich bezeichnen und konkretisieren sie vorwegnehmend aber auch, was Gott den Menschen endgültig bereitet hat« (Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre, Düsseldorf 1978, 223).

Glaubenden, sich für die Verwirklichung eines Reiches der Liebe und der Gerechtigkeit einzusetzen. Nimmt man dies aber ernst, so läßt sich diese Option nicht als partikularistische Verengung ansehen, so als wäre das Evangelium Heilsbotschaft nur für eine bestimmte Gruppe von Menschen. Liebe und Gerechtigkeit sind per se universal, schließen niemanden aus; Gott »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4). Was aber »die Entscheidung für die Armen in den Augen vieler unerträglich macht, ist das Bestreben, das Evangelium zu verkünden in der Dialektik zwischen der Allgemeingültigkeit und einer Partikularität, mit einer Präferenz, durch die diese Universalität hindurch muß.«²⁸ Das Heil Gottes kommt nur da an, wo den Armen Gerechtigkeit widerfährt; wo dies aber geschieht, werden auch die Reichen aus dem System der Ungerechtigkeit befreit und mit hineingenommen in die neu entstehende »Zivilisation der Liebe«. In diesem Sinn ist es auch zu verstehen, wenn die Option für die Armen als »vorrangig und nicht ausschließlich« bezeichnet wird.²⁹ Sie lenkt unser aller Blick auf die Armen, in deren Schrei nach Gerechtigkeit Gott selbst zu finden ist; nur wer ihm dorthin folgt, wird ihm begegnen. Daher kann man durchaus auch sagen: »Die Zukunft Gottes ist die Zukunft der Armen.«³⁰ So ist die Option für die Armen nichts anderes als das Einschwenken auf diesen Weg, den Gott selbst in Jesus von Nazareth endgültig und unwiderruflich eingeschlagen hat – um allen Menschen sein Heil zu schenken.

II

Es sollte deutlich geworden sein, daß die Option für die Armen in der Befreiungstheologie eine genuin theologische Begründung hat. So erscheint zumindest in bezug auf die zitierten, bekanntesten und einflußreichsten Theologen der Vorwurf, sie verwechselten »den *Armen* der Schrift mit dem *Proletariat* von Marx«³¹, nicht gerechtfertigt. Abgesehen davon, daß die Befreiungstheologen eine

²⁸ G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen, aaO. 84.

²⁹ G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen, aaO. 83.

³⁰ D. Sölle, Die Zukunft der Armen, in: H. Deuser u. a. (Hrsg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt (FS J. Moltmann), München 1986, 404-413, 412.

³¹ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« vom 6. August 1984 (abgedruckt in: J. B. Metz [Hrsg.], Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?, Düsseldorf 1986, 161ff), IX/10.

solche Gleichsetzung im Hinblick auf die »Dritte Welt« schon aus soziologischen Gründen ablehnen³², unterliegt es keinem Zweifel: Die Option für die Armen ist aus der Schrift heraus gewonnen und wird vom christlichen Glaubensmysterium her gedeutet. Das gilt auch dann, wenn die Befreiungstheologen immer wieder die Notwendigkeit der Heranziehung sozialwissenschaftlicher Theorien (u. a. auch mit marxistischer Prägung) zur Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit betonen. Deren hypothetischer Charakter steht für sie jedoch außer Zweifel³³, so daß sie keinerlei Begründungen für theologische Optionen zu liefern vermögen; sie dienen lediglich dem Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der der Glaube verkündet werden muß.

Es ist sicherlich eines der größten Verdienste der Befreiungstheologie, daß sie mit ihrer Option für die Armen fundamentale biblische Aussagen neu ins Blickfeld gerückt hat, die zumindest in Europa weithin vergessen oder unterbewertet wurden. In der Tat wird man der biblischen Botschaft nicht gerecht, wenn das besondere Verhältnis Gottes zu den Armen außer Betracht bleibt. Daran ändert auch der Hinweis Norbert Lohfinks nichts, daß es sich dabei keineswegs um etwas spezifisch Biblisches handelt: »Gott auf der Seite der Armen – das ist ... nicht ein Gedanke, den erst Israel in die Welt gebracht hätte. Wenn Israel von seinem Gott das gleiche sagte, dann übernahm es nur, was in seiner altorientalischen Umwelt tiefe und allgemeine Überzeugung war.«³⁴ Doch wird man diese religionsgeschichtliche Parallele nicht überstrapazieren dürfen; sie hat eine deutliche Grenze.³⁵ Das Neue Testament ver-

³² Vgl. etwa *I. Ellacuría*, Theologie der Befreiung und Marxismus. Grundlegende Reflexionen, in: P. Rottländer (Hrsg.), Theologie der Befreiung und Marxismus, Münster 1986, 77-108, 106; *Cl. Boff/J. Pixley*, Option, aaO. 212.

³³ Vgl. nur *G. Gutiérrez*, Theologie und Sozialwissenschaften. Eine Ortsbestimmung, in: P. Rottländer (Hrsg.), Theologie der Befreiung und Marxismus, aaO. 45-75, 50f.

³⁴ *N. Lohfink*, »Option für die Armen«. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel, in: W. Seibel (Hrsg.), Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Freiburg/Br. 1987, 43-67, 52. Vgl. *ders.*, Option for the Poor, Berkeley/California 1987, bes. 16ff, wo außerbiblisches Vergleichsmaterial zusammengestellt ist.

³⁵ Das betont auch *N. Lohfink*, »Option für die Armen«, aaO. 52f. Er sieht sie darin, daß die Fürsorge der Götter für die Armen im Alten Orient der Stabilisierung der bestehenden gesellschaftlichen Systeme diene, während der Gott der Bibel mit der Herausführung der armen und unterdrückten Israeliten aus Ägypten »eine Kontrast-Gesellschaft zur Gesellschaft Ägyptens und allen vergleichbaren Systemen der Weltgeschichte« konstituiert (aaO. 55). Dieser Gesichtspunkt ist zweifellos sehr wichtig, doch muß gefragt werden, ob damit auch die neutestamentliche Aussage ganz eingeholt wird. Deren inkarnationstheologischem Sinn-

tieft die Sicht des Verhältnisses Gottes zu den Armen auf ungeahnte Weise: In Jesus kommt Gott selbst als Armer in die Welt. Die Solidarität Gottes mit den Armen geht über in seine Identifikation mit ihnen. Der christliche Glaube weiß also nicht nur um die besondere Fürsorge Gottes für die Armen, sondern um sein Hineingehen in die Situation der Armut, seine »Entäußerung« (vgl. Phil 2,7): »Er, der reich war, wurde um eurerwillen arm, damit ihr durch seine Armut reich werdet« (2 Kor 8,9).³⁶ Die befreiungstheologische Zentralsatzung, daß der in Jesus Christus offenbar gewordene Gott unter den Armen zu finden ist und die Kirche deshalb eine vorrangige Option für die Armen zu treffen hat, kann daher in einer biblisch verantworteten Theologie nicht mehr außer acht gelassen werden; ihre Prüfung und Rezeption ist im Interesse einer unverkürzten Weitergabe der christlichen Botschaft auch, ja gerade in den reichen Ländern dringlich.

Auch wenn also die Option für die Armen von der Bibel her begründet ist, deutet der Vorwurf einer allzu starken Annäherung an die marxistische Geschichts- und Gesellschaftstheorie doch auf ein wichtiges Problem in der Befreiungstheologie hin. Es handelt sich um die Frage einer theologisch angemessenen Bestimmung des Verhältnisses von Welt- und Heilsgeschichte. Das Anliegen der Befreiungstheologen dabei ist klar: »Die eschatologische und letztgültige Befreiung, welche Jesus Christus uns brachte, hat nur dann geschichtlichen Sinn, wenn sie in befreienden Prozessen Gestalt gewinnt und innerhalb der bestehenden Situation antizipiert wird.«³⁷ Gegen die Tendenz einer vollständigen Verinnerlichung des christlichen Verständnisses von Erlösung soll deren Erfahrbarkeit in der Geschichte eingeklagt werden. Das ist legitim und notwendig und wird besonders aus der Erfahrung der Armut als eines

gehalt als entscheidendem Maßstab hat sich jedenfalls auch das Konzept einer Kontrast-Gesellschaft zu stellen. Dem scheint Lohfink durch eine eigenwillige Interpretation des Weltgerichtsgleichnisses in Mt 25 (vgl. Option for the Poor, aaO. 75ff) jedoch eher auszuweichen.

³⁶ Der Reichtum der Christen besteht nach Paulus in ihrem Gnadenstand und den durch ihn vermittelten Gaben (vgl. 2 Kor 8,7; 1 Kor 1,5). Mit der Armut Jesu meint er sicherlich die Erniedrigung des menschengewordenen Gottessohnes und die Schmach seines Kreuzestodes. Ob Paulus selbst auch an die materielle Armut Jesu denkt, bleibt fraglich (vgl. etwa H.-J. Klauck, 2. Korintherbrief [Neue Echter Bibel], Würzburg 1988, 68). Doch legt sich dem Leser dieser Gedanke bei der zusammenhängenden Lektüre des Textes schon deshalb nahe, weil die Armut Jesu von Paulus in Verbindung gebracht ist mit der Armut der Gemeinden Mazedoniens (2 Kor 8,2), die zweifellos auch den materiellen Aspekt beinhaltet.

³⁷ L. Boff, Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen, aaO. 58.

gottfeindlichen Zustands heraus verständlich. Ein Fortschritt in der Befreiung von Unterdrückung und Ausbeutung kann dabei als Verwirklichung der göttlichen Heilsverheißung erscheinen. Das läßt jedoch andererseits die Frage aufkommen, wie die Befreiungstheologie dann noch die Gefahr eines naiven Fortschrittsoptimismus bannen kann, der die christliche Erlösungsbotschaft im Geschichtsprozeß aufgehen läßt.³⁸ Ein solcher Verdacht wird nahegelegt durch Formulierungen wie diese: »Das Ziel der Option für die Armen ist es, aus den Armen selbst Vorkämpfer einer Befreiung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit zu machen.«³⁹ Hier scheint kein theologischer Begründungszusammenhang mehr gegeben, sondern eine rein innergeschichtliche Befreiungstheorie zugrunde zu liegen. Die Frage ist, wie das wichtige Anliegen der Befreiungstheologie von solch mißverständlichen oder gar falschen Schlußfolgerungen abgegrenzt werden kann.

Das damit gestellte Problem war zumindest den führenden Befreiungstheologen schon früh bewußt. So unterscheidet Gustavo Gutiérrez bereits in seinem grundlegenden Buch »Theologie der Befreiung« drei Bedeutungsstufen des Begriffs »Befreiung«⁴⁰: Auf der wirtschaftlichen und politischen Ebene meint Befreiung die Überwindung von Abhängigkeit und Unterdrückung. In einem weiteren Sinn meint Befreiung sodann die Entfaltung des Menschen in all seinen Dimensionen, die eigenverantwortliche Gestaltung seines Lebens in Freiheit und Gerechtigkeit. Auf der theologischen Ebene schließlich meint Befreiung die Erlösung von der Sünde als der letzten Ursache jeglicher Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Diese drei Bedeutungsebenen durchdringen sich gegenseitig, sie können nicht voneinander isoliert werden. Befreiung ist also ein umfassender Prozeß, dessen volle Verwirklichung aber erst durch das Erlösungswerk Christi und die dadurch neu geschenkte Gemeinschaft mit Gott ermöglicht wird. Theologisch gesehen kann Befreiung im umfassenden Sinne also nicht als Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses verstanden werden. Doch entwertet diese Feststellung keineswegs die geschichtlichen Befreiungsinitiativen und -schritte; Befreiung ist ja ein umfassender Prozeß, in dem sich verschiedene Ebenen zwar unterscheiden, aber nicht voneinander trennen lassen. »Man kann sagen, das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen *sei* Wachstum des Reiches, *sei* Heilsergebnis. Jedoch ist es weder das *Kommen* des Reiches selbst noch

³⁸ Vgl. etwa K. Lehmann, Methodisch-hermeneutische Probleme, aaO. 17f.

³⁹ Cl. Boff/J. Pixley, Option, aaO. 218.

⁴⁰ G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, aaO. 41f.

die *ganze* Erlösung. In ihm realisiert sich historisch das Reich und, weil das so ist, kündigt es auch die Vollendung an.«⁴¹ Hier ist deutlich das Bemühen zu erkennen, falsche Identifikationen abzuweisen, ohne daß die geschichtliche und die theologische Ebene auseinanderfallen.

Es bleibt dennoch zweifelhaft, ob es der Befreiungstheologie damit wirklich gelungen ist zu klären, welchen theologischen Stellenwert geschichtliche Befreiungstaten haben und inwieweit das eschatologische Heil bereits in ihnen gegenwärtig ist. Bei aller Betonung, daß das Gottesreich sich schon im geschichtlichen Befreiungsgeschehen realisiert, wissen die Befreiungstheologen nämlich durchaus auch um dessen bleibende Ambivalenz: »Christliche Hoffnung ... bewahrt uns vor jeder Verwechselung der Herrschaft Gottes mit einer bestimmten geschichtlichen Etappe, vor jeder Idolatrie hinsichtlich eines unvermeidlich mehrdeutigen menschlichen Erfolgs.«⁴² Jeder Fortschritt in der Geschichte kann neben seinen positiven Aspekten immer auch Verluste oder neue Gefährdungen mit sich bringen. Die entscheidende Frage ist dann aber, wie sich diese Dialektik des Fortschritts, der auch alle geschichtlichen Befreiungsbewegungen unterliegen, theologisch angemessen erfassen läßt. Daß dies der Theologie der Befreiung noch nicht gelungen ist, zeigen neben manch mißverständlichen oder schlicht unhaltbaren Formulierungen vor allem die Unsicherheiten und Widersprüche in dieser Hinsicht auch bei herausragenden Theologen.⁴³

Als die entscheidende Frage kristallisiert sich somit das *theologische* Verständnis der Profangeschichte und der in ihr stattfindenden

⁴¹ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, aaO. 171. Vergleichbare Formulierungen finden sich auch bei L. Boff: »Der Prozeß menschlicher Befreiung ist die geschichtliche Konkretisierung der Befreiung durch Gott ... Der geschichtliche Prozeß antizipiert die endgültige Befreiung im Reich Gottes und bereitet ihn (?) vor« (Erfahrung von Gnade, aaO. 223).

⁴² G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, aaO. 232f. Vgl. auch J. Sobrino, *Theologisches Erkennen*, aaO. 143, der im Hinblick auf das Verhältnis von Freiheit und Gnade von einer Aporie spricht, angesichts der man auf die Praxis als Ort der Bewährung verwiesen werde; das muß jedoch in dem Bewußtsein geschehen, »daß keine zukünftige Situation definitiv das Reich Gottes sein wird«, daß »die Lösungen immer nur partiell sind.«

⁴³ So findet sich neben den um Differenzierung bemühten Aussagen bei Gustavo Gutiérrez auch diese Formulierung: »Die eschatologischen Verheißungen erfüllen sich allmählich im Laufe der Geschichte« (*Theologie der Befreiung*, aaO. 160). Darüberhinaus bezeichnet er die Überwindung von Ausbeutung und Elend als »Zeichen für das Kommen des Reiches« (aaO. 159). In diesem Begriff – oder auch dem des Sakraments – sieht H. Kessler die Intention der Befreiungstheologie am angemessensten erfaßt (Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie, Freiburg/Br. 1987, 41f).

Prozesse heraus.⁴⁴ Trotz der angesprochenen Schwierigkeiten kann die Befreiungstheologie zur Klärung dieses Problems Wesentliches beitragen. Von ihrer theologisch begründeten Option für die Armen her begreift sie gesellschaftliche Verhältnisse, die Armut hervorbringen, als sündig und spricht im Hinblick darauf von einer »Situation der Sünde« oder auch von »struktureller bzw. sozialer Sünde«: »Sünde wird greifbar in unterdrückerischen Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen. Sünde erscheint so ... als fundamentale Entfremdung und Wurzel einer Situation, die durch Ungerechtigkeit und Ausbeutung gekennzeichnet ist.«⁴⁵ Wo immer Menschen die Möglichkeit eines menschenwürdigen Lebens vorenthalten wird, steht dies in Widerspruch zum Schöpferwillen Gottes. Armut und Ungerechtigkeit sind die Konsequenz der Abwendung des Menschen, sozialer Klassen, ganzer Völker von Gott, wodurch sie in ihrem Egoismus gefangengehalten werden. Die Geschichte der Menschheit, die bisher noch stets durchherrscht war von Ausbeutung und Ungerechtigkeit, rückt so als ein Sündenzusammenhang in den Blick. Dies hat die theologische Tradition in der Lehre von der Erbsünde zum Ausdruck gebracht. Im Folgenden soll nun die

⁴⁴ Obwohl das in diesem Rahmen nicht eingehender dargelegt werden kann, erscheint hier zumindest ein Hinweis notwendig: Die Schwierigkeit einer theologischen Deutung der Profangeschichte betrifft nicht die Befreiungstheologie allein. Dasselbe Problem zeigt sich auch in den Texten des II. Vatikanums, besonders in der Pastorkonstitution, wenn es etwa heißt: »Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann« (GS 39). Wie der irdische Fortschritt und die »große Bedeutung« »einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft« theologisch genauer zu qualifizieren sind, bleibt hier ebenfalls unklar. Man wird darin kaum einfach eine theologische Schwäche sehen dürfen, sondern dies vor allem als eine grundsätzliche »Problemanzeige« werten müssen: Es ist der Theologie offensichtlich bisher nicht gelungen, das Verhältnis der christlichen Heilsbotschaft zur Moderne und ihrer Fortschrittsdynamik in befriedigender Weise zu bestimmen. Das bleibt, über die Befreiungstheologie hinaus, eine zentrale Aufgabe; das II. Vatikanum war hier kein Abschluß, sondern ein Anfang. Vgl. zur theologiegeschichtlichen Situation des Konzils die Ausführungen von G. Alberigo, Christentum und Geschichte im II. Vatikanum, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS K. Rahner), Freiburg/Br. 1984, 143-158.

⁴⁵ G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, aaO. 169. Von einer »Situation der Sünde« wird aaO. 222 gesprochen. Der Begriff »soziale und strukturelle Sünde« findet sich etwa bei L. Boff, Erfahrung von Gnade, aaO. 129; er wird aber auch von der Versammlung der Bischöfe in Puebla aufgegriffen (vgl. Nr. 487.1258). Zur Sache vgl. vor allem M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (FThSt 29), Frankfurt/Main 1982, bes. 249-268.

These zu begründen versucht werden, daß die Erbsündenlehre unerläßlich ist bei einer theologisch sachgemäßen Klärung des Verhältnisses von Welt- und Heilsgeschichte und sich von ihr her eine Rezeptionsmöglichkeit der befreiungstheologischen Option für die Armen in den europäischen Kontext hinein eröffnet.

III

Im Rahmen dieses Aufsatzes können selbstverständlich nicht alle Probleme der Erbsündenlehre diskutiert werden. Es sollen vielmehr ihre entscheidenden Aspekte zusammengefaßt werden, um sie im aufgewiesenen Problemzusammenhang fruchtbar zu machen.⁴⁶

(1) Die Sinnspitze der Erbsündenlehre ist die theologische Grundaussage, daß *alle* Menschen auf das Erlösungswerk Jesu Christi angewiesen sind, um vor Gott gerechtfertigt zu sein.⁴⁷

(2) Diese Aussage impliziert notwendigerweise die Annahme, daß ohne die Erlösung durch Christus *alle* Menschen in Abwendung von Gott leben, d. h. Sünder sind. Die Erbsündenlehre ist nichts anderes als die Erläuterung dieser Universalität der Sünde.

(3) Die Universalität der Sünde kann nur behauptet werden, wenn jeder Mensch vom ersten Augenblick seiner Existenz an als Sünder anzusehen ist, sein Sündersein ihm also vor jeder eigenverantwortlichen Entscheidung *vorgegeben* ist; bliebe es von der Freiheit des je Einzelnen abhängig, ließe sich von einer Universalität der Sünde sinnvollerweise nicht sprechen, weil eine solch generelle Aussage über die Freiheitsentscheidungen der je Einzelnen unmöglich ist. Man spricht daher in der Theologie im Hinblick auf die Erbsünde von Sünde im analogen Sinne, um sie von der persönlichen Sünde zu unterscheiden. Damit ist keine unterschiedliche Qualifizierung des sündhaften Zustandes (das Fehlen der heiligmachenden Gnade) gemeint, sondern es wird auf die unterschiedliche Konstituierung dieses Zustandes abgestellt.

(4) Die Erbsünde ist nicht mit der Schöpfung gegeben, sie steht in Widerspruch zum Willen Gottes; da sie in die Verantwortung des

⁴⁶ Zur eingehenderen Begründung des Folgenden muß verwiesen werden auf: *M. Knapp*, »Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt«. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983, 131ff. 253ff.

⁴⁷ Mit Recht schreibt daher *W. Kasper*: »Das Volk der Armen ist nicht automatisch das Volk Gottes« (Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive, in: J. B. Metz [Hrsg.], Die Theologie der Befreiung, aaO. 77-98, 96). Vgl. auch *Cl. Boff*, *P. Pixley*, Option, aaO. 159.

Menschen fällt, ist sie *schuldhaft*. Das meint die theologische Tradition, wenn sie davon spricht, daß die Erbsünde »von Adam her« auf alle Menschen übergeht.

(5) Das Problem der Erbsündenlehre besteht darin, die Universalität der Erbsünde, die Vorgegebenheit des Sünderseins sowie die Schuldhaftigkeit dieses Zustandes »von Adam her« zusammenzudenken und zu erläutern. Soll dies nicht als reine theologische Willkür erscheinen, ist es notwendig, eine Wirklichkeitserfahrung zu benennen, als deren theologische Deutung die Erbsündenlehre verständlich wird. Dies kann gelingen – so die hier vertretene These –, wenn der Mensch als Glied der *einen* Menschheit betrachtet wird, deren Geschichte sich in Abwendung von Gott vollzieht. Als sündhafte lebt die Menschheit entgegen dem Schöpferwillen Gottes in dem Bestreben, selbst wie Gott sein zu wollen (Gen 3,5), indem sie sich zum absoluten Herrn über die Natur machen möchte; dieses Herrschaftsstreben impliziert nicht nur die Tendenz zur bedingungslosen Ausbeutung der äußeren Natur, sondern – damit einhergehend – die Korruption der eigenen menschlichen Natur (Konkupiszenz) sowie die Herrschaft von Menschen über Menschen.⁴⁸ Insofern jeder Mensch unweigerlich in diesen universalen Herrschaftszusammenhang hineingeboren und verwickelt ist, ist er vom ersten Augenblick seiner Existenz an Sünder im analogen Sinne des Begriffs. So läßt sich die Erbsündenlehre als eine *Theologie der Geschichte* lesen.

Wie kann nun eine so verstandene Erbsündenlehre im Kontext der Theologie der Befreiung fruchtbar gemacht werden? Zunächst vermag sie zur Klärung des Verhältnisses von Welt- und Heilsgeschichte beizutragen. Wenn die Menschheit und ihre Geschichte als ganze einen sündhaften Zusammenhang bilden, macht dies verständlich, warum Befreiungsbewegungen und Fortschritte in ihr nicht mit dem Kommen des Gottesreiches identifiziert werden können. Das darf nicht als Leugnung oder Diskriminierung von positiven Aspekten mißverstanden werden; diese sind unbestreitbar

⁴⁸ Versteht man die Erbsündenlehre in diesem Sinn als eine Aussage über die Geschichte der Menschheit, kann auch das Problem, das nach S. Wiedenhofers ihre Hauptschwierigkeit darstellt, einer Klärung zugeführt werden: »die Frage, wie sich die Universalität der Erbsünde (ihre Notwendigkeit) und ihre Schuldhaftigkeit zugleich aussagen lassen« (Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie, in: ThRv 83[1987], 353-370, 366). Die Universalität beruht auf dem Zusammenhang der einen Menschheitsgeschichte, der jedoch nicht naturgegeben, sondern durch menschliche Freiheitstat konstituiert ist; sie hätte anders verlaufen können bzw. (nach dem Willen Gottes) sollen.

und ebenso wie die guten Intentionen von Menschen »Anknüpfungspunkte« für solidarisches christliches Handeln. Dabei darf aber nicht der kritische Blick des Glaubens dafür verstellt werden, daß alle Fortschritte auch befangen bleiben im Herrschafts- und Machtbestreben einer von Gott abgewendeten Menschheit; so erweisen sie sich immer wieder als dialektisch, indem ihre negativen Folgen als Verluste zutage treten oder sie neues Leid und Unrecht mit sich bringen. Solange die Menschheit in ihrer Geschichte der Macht der Sünde unterworfen bleibt, vermag sie auch deren getreuem Verbündeten, dem Tod und seiner Macht in ihren vielfältigen Gestalten, nicht zu entrinnen.⁴⁹ Von der Erbsündenlehre her, die diese Situation der »adamitischen« Menschheit expliziert, müssen somit *alle* in ihr sich ausbildenden Systeme als »strukturelle Sünde« verstanden werden.⁵⁰ Wenn dies aber so ist, bleibt die Erwartung, daß das Reich Gottes in der Geschichte heranwächst, theologisch unbegründet.

Nun gehört jedoch zur christlichen Botschaft auch die Überzeugung, daß mit dem Auftreten Jesu die Gottesherrschaft bereits anfanghaft die Gegenwart erreicht hat (vgl. Lk 11,20); sie entwickelt sich zwar nicht aus der Geschichte heraus, wohl aber ist sie mit Jesus schon in die Geschichte hineingekommen und hat begonnen, sich in ihr auszuwirken. Das befreiungstheologische Anliegen, daß das eschatologische Heil in dieser Welt bereits konkret Gestalt annehmen müsse, ist also nicht nur legitim, sondern unabdingbar. Doch wie kann dies angesichts der erbsündlichen Situation der

⁴⁹ Diese Universalität des Sündenzusammenhangs ist der Theologie der Befreiung natürlich bekannt; dies zeigt sich etwa, wenn *L. Boff* schreibt: »Kapitalismus, Industrialisierung und selbst das sozialistische Regime sind Figuren einer grundlegenden Entscheidung des Menschen, eines Kulturrethos, das seine Geschichte von Konkretionen hat. Der Mensch hat sich für einen Lebenssinn entschieden, der auf Wissen und Macht über Welt und Mitmenschen ausgerichtet ist ... Jede Revolution, die nicht an diesen Daseinssinn als Wissen (Rationalität) und Macht (Wille zur Herrschaft) über alles, was der Mensch sich nur wünschen mag, rührt, sondern ihn unverändert läßt, ist keine echte Revolution, wie der Sozialismus im russischen Imperium zeigt ... Hier stehen wir vor einem utopischen Projekt, das alles umgreift und eine eschatologische Dimension im Sinne von umfassender Befreiung von Sünde und Tod hat« (Erfahrung von Gnade, aaO. 121f). Die Erbsündenlehre ist nichts anderes als eine systematisch theologische Entfaltung dieses Zusammenhangs, die allerdings helfen kann, seine Implikationen klarer zu erfassen.

⁵⁰ Der Einwand, gesellschaftliche Strukturen könnten zwar ungerecht, aber nicht selbst sündig sein (so *H. U. von Balthasar*, Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie, in: K. Lehmann u. a., Theologie der Befreiung, aaO. 155-171, 169), übersieht, daß von der Erbsündenlehre her von Sünde auch im analogen Sinn gesprochen werden kann.

Menschheit theologisch überzeugend erläutert werden? Die vorrangige Option der lateinamerikanischen Kirche und Theologie für die Armen weist hier in die entscheidende Richtung. Im entstellten Antlitz des Unterdrückten und Ausgebeuteten wird Christus und damit Gott selbst erkannt, der in die sündhafte Menschheitsgeschichte eingegangen ist. Er ist dort zu finden, wo die Todesmächte das Leben seiner Geschöpfe nicht zur Entfaltung kommen lassen. Er erleidet ihr Schicksal, um darin seine göttliche Schöpfermacht gegen die Macht der Sünde und des Todes zur Geltung zu bringen und so eine neue Lebensmöglichkeit zu eröffnen. Überall da, wo Menschen sich in dieses Geschehen hineinziehen lassen, werden sie der Macht der Sünde und des Todes entrisen und frei für eine uneingeschränkte Liebe. So können sie sich nun in der Kraft Gottes für ihre Mitmenschen und für die Schaffung von mehr Gerechtigkeit im menschlichen Zusammenleben einsetzen. Geschieht dies, werden die von Gott her eröffneten neuen Lebensmöglichkeiten ein Stück weit Wirklichkeit, und so ist das eschatologische Heil jetzt schon gegenwärtig.

Solange aber die Geschichte der Menschheit weiterhin unter der Macht der Sünde voranschreitet, triumphieren immer wieder Egoismus und der Wille zur Macht über die Liebe. Wie Jesus am Kreuz, so drohen auch seine Nachfolger immer wieder zu scheitern. Im Glauben aber wissen sie, daß Gott in der Auferweckung Jesu sich der Macht der Sünde und des Todes überlegen gezeigt hat; sie erwarten daher *seinen* endgültigen Sieg über diese und die Errichtung seiner uneingeschränkten Königsherrschaft. In dieser Zuversicht nehmen die Christen teil am Kampf der Armen und Unterdrückten um Gerechtigkeit und Freiheit. Überall, wo dabei die Liebe Haß und Egoismus überwindet, zeigen sich ihnen die von Gott her eröffneten neuen Lebensmöglichkeiten.⁵¹ Zwar werden diese vom Herrschafts- und Profitstreben immer wieder bedroht und auch zerstört⁵², so daß in der von der Sünde durchherrschten Menschheit die Macht der Liebe ihre Dynamik nur

⁵¹ Es ist das berechtigte Anliegen der Konzeption einer *Kontrast-Gesellschaft* (vgl. oben Anm. 35), der Welt diese neuen Lebensmöglichkeiten vor Augen zu führen. Doch stellen sich zwei Fragen: 1) Zeigen sich diese Lebensmöglichkeiten nicht gerade im Mitleben und -leiden mit den Armen, Unterdrückten, Notleidenden? 2) Droht hier nicht die Gefahr eines neuen Triumphalismus, wenn der Kontrast zur sündhaften Menschheit zu sehr hochstilisiert wird? Vgl. zur »Kirche als Ur-Darstellung der Erlösung« auch die differenzierten Darlegungen von G. Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Mainz 1987, 133-139.

⁵² Vgl. dazu auch die Ausführungen von P. Rottländer, *Befreiung – Überforderung des Menschen?* Zu einem gegenwärtigen Problem der theologischen Anthropologie, in: *Orientierung* 51(1987), 255-259.

schwer oder gar nicht entfalten kann.⁵³ Doch lassen sich die Christen in der Nachfolge des Gekreuzigten davon nicht entmutigen; sie wissen in ihrem Glauben und erfahren immer wieder neu in ihrem Leben: Im Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit ist Gott selbst am Werk, bis er vor aller Welt offenbar sein wird in seiner Macht und Herrlichkeit. Wie und wann dies geschehen wird, bleibt von der Geschichte her unableitbar; als unter der Macht der Sünde stehende ist diese nicht die Vorbereitung des Reiches Gottes.

Wenn von der Erbsündenlehre her die Unterdrückung von Menschen und die Ausbeutung der Natur als zwei Aspekte eines einzigen Herrschafts- und Unheilszusammenhangs verstehbar werden, ergibt sich schließlich eine weitere Konsequenz: Da vom Bestreben des Menschen, sein zu wollen wie Gott, die ganze Schöpfung in Mitleidenschaft gezogen ist, wird man die vorrangige Option für die Armen auch als eine »Option für die bedrängte Kreatur« im weiteren Sinne interpretieren dürfen. Überall, wo das Leben von Mensch und Natur beeinträchtigt wird, wird der Schöpferwille Gottes mißachtet.⁵⁴ Das darf jedoch keineswegs so verstanden werden, daß damit aus mitteleuropäischer Sicht die vorrangige Option für die Armen wieder relativiert wird; diese bleibt nicht nur für Kirche und Theologie in Lateinamerika notwendiger Ausdruck eines authentischen Christusglaubens. Es geht hier vielmehr um den Hinweis, daß auch *theologisch gesehen* der Kampf gegen Armut und Ungerechtigkeit und der Kampf gegen die wahrlose Ausbeutung und Zerstörung der Natur einen einzigen Zusammenhang bilden.⁵⁵ Das verpflichtet auch die Christen in den reichen Ländern

⁵³ Es erscheint daher problematisch, ob theologisch begründet von der »historischen Macht der Armen« gesprochen werden kann, wie es ein Buchtitel von *Gustavo Gutiérrez* tut. Es kann hier nur die Frage gestellt werden, ob in dieser Hinsicht die Theologie des Kreuzes in der Befreiungstheologie nicht noch tiefergehender reflektiert werden müßte.

⁵⁴ In diesen Zusammenhang gehört auch die von *Alexandre Ganoczy* geforderte »Theologie der Natur«; vgl. etwa sein gleichlautendes Büchlein (Zürich/Einsiedeln/Köln 1982).

⁵⁵ *Raúl Fornet-Betancourt* hat in verschiedenen Publikationen darauf hingewiesen, daß zum kulturellen Kontext der Befreiungstheologie in Lateinamerika ein bestimmtes Verständnis des einfachen Volkes gehört; es ist Träger eines authentischen Ethos mit seinen in Mythen und Symbolen verankerten Werten eines naturverbundenen, einfachen Lebens (vgl. etwa: »Hören auf das Volk« – Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in: W. Seibel [Hrsg.], Daß Gott den Schrei seines Volkes hört, aaO. 69-92, bes. 79-87; *ders.*, Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, in: *Concordia* 6 – 1984, 78-98). Hier liegt sicherlich ein Anknüpfungspunkt für die auch in Europa immer deutlichere Kritik an einem rein instrumentellen Naturverhältnis.

zu einer grundlegenden Neuorientierung im Hinblick auf den Schöpferwillen Gottes; sie können nicht mehr ihren Reichtum und Lebensstil als Orientierungspunkt für die Menschen in den armen Ländern ansehen und ihnen im Sinne von Entwicklungsmodellen zu helfen versuchen. Es ist vielmehr ihr christlicher Auftrag, in weltweiter Perspektive nach grundlegend neuen Formen des Zusammenlebens zu suchen, die Gerechtigkeit und Frieden unter den Menschen und mit der Natur fördern.⁵⁶ Das entscheidende Kriterium ist dabei immer die Überwindung von Egoismus und Machtstreben als den Antipoden eines Lebens in vorbehaltloser Liebe; wo dies ein Stück weit gelingt, wird der unter der Macht der Sünde stehenden Welt vor Augen geführt, wie sie ihren wahren Sinn findet.⁵⁷ So kann der Glaube das Seufzen »der *ganzen* Schöpfung«

⁵⁶ Es mag erstaunen, wenn man in einer marxistisch inspirierten Kritik der Befreiungstheologie liest, daß es ein unmöglicher Gedanke sei, die Erlösungswirklichkeit bereits im Befreiungskampf gegenwärtig sehen zu wollen; denn dieser sei als »Schauplatz von Gewalt und Gegengewalt nicht Teil, sondern Gegenteil von Erlösung. Statt im politischen Kampf konkret zu werden, ist sie darin von ihrem Gegenteil nicht mehr unterscheidbar. Als Bestandteil des unerlösten Weltlaufs, dessen Ende sie doch sein mußte, verliert sie jede klare Kontur« (*Ch. Türcke*, Halbe Sache. Solidarische Kritik der Befreiungstheologie, in: Merkur 40(1986), 642-652, 650). Hier zeigt sich, daß der Verweis auf die Praxis nicht dem »typisch europäischen« Problem des »Denkens« Gottes gegenübergestellt werden kann, wie manche Befreiungstheologen meinen (vgl. etwa *J. Sobrino*, Theologisches Erkennen, aaO. 139f). Da die Praxis in der von der Sünde durchherrschten Menschheit mehrdeutig bleibt, wirft sie vielmehr selbst das Problem ihrer angemessenen Deutung auf, und das ist immer ein theoretisches. So muß etwa angesichts der Kritik *Türckes* erläutert werden, daß es in der Befreiungstheologie nicht um einen »kämpfenden Gott« geht, den man braucht, »um zum Widerstand bereit zu sein« (aaO. 651), sondern um den christlichen Glauben an die Erlösung durch Tod und Auferstehung des menschengewordenen Gottes. Nur davon ausgehend (und nicht einfach unter Verweis auf eine mehrdeutig bleibende Praxis) können bestimmte Erfahrungen als Konkretion der Erlösungswirklichkeit verstehbar werden, insofern sich in ihnen die Überwindung der menschlichen Selbstsucht und der Macht des Todes durch Gottes zuvorkommende Liebe zeigt.

⁵⁷ Die Notwendigkeit, diese letzte Bestimmung des Menschseins gerade auch in einer an geschichtlicher Befreiung interessierten Theologie zu benennen, läßt heute die Forderung nach einer Erneuerung der Metaphysik als Voraussetzung theologischer Rede laut werden (vgl. *W. Kasper*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 16-18). Man wird dem eine gewisse Folgerichtigkeit nicht absprechen können, auch wenn sich sofort die Frage einstellt, ob dies der Theologie wirklich weiterhilft in einem »nachmetaphysischen Zeitalter«, in dem eine einheitliche, allgemeine Verbindlichkeit sichernde Metaphysik kaum mehr möglich erscheint. Ein begründetes Urteil erlauben hier jedoch nur konkrete Versuche. So hat es etwa *Thomas Pröpper* unternommen, den christlichen Glauben an Erlösung unter Zuhilfenahme einer philosophischen Freiheitsanalyse zu explizieren (Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985). Auf dem Wege einer »transzendentalen Reduktion« (vgl. 97) möchte er die Idee

verstehen als ihr »sehnsüchtiges Warten auf die Offenbarung der Kinder Gottes« (vgl. Röm 8,22.19). Doch wird diese erst erfolgen, wenn die Macht der Sünde und des Todes endgültig gebrochen sind.

Gottes als vollkommene Freiheit, die das schlechthin Erfüllende der endlichen Freiheit ist, als notwendig (103f) und als immer schon vorausgesetzten Grund realisierter Freiheit (106) aufweisen. Freiheit ist dabei verstanden als formell unbedingte, durch die die Identität des Menschen vermittelt und sein Tun als sittliches qualifiziert wird (98). Doch ist hier nicht das außer acht gelassen, was als »vorichlicher Impuls« (Th. W. Adorno) notwendig zum Gedanken der Freiheit hinzugehört, und wird sie ohne diesen Aspekt nicht letztlich nach dem Modell von Herrschaft gedacht?