

sich als ein Moment in dem Prozeß zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet.<sup>11</sup>

## Zweiter Teil: Kritische Reflexion

### FÜNFTES KAPITEL

## Hermeneutik, Wahrheit und Praxis

Das neue theologische Bewußtsein bleibt nicht unwidersprochen in Lateinamerika. Auch außerhalb unseres Kontinents sind schon ernste Bedenken geäußert worden. „Unsere Sprache ist so neu“ – schreibt Segundo – „daß sie manchem wie ein Zerrbild des Evangeliums vorkommt.“<sup>1</sup> Zwar ist die neue lateinamerikanische Theologie äußerst polemisch, doch nicht isolationistisch. Ihre Fürsprecher sind sich der Probleme bewußt, die durch die neue Form tätiger Theologie aufgeworfen werden und zeigen Bereitschaft zur Diskussion. Sie würden sich aber weigern, sich der akademischen Theologie des Westens als einer *Art norma normans* zu unterwerfen, der alle Theologie Rechenschaft schuldet. Auch würden sie eine theologische Debatte ablehnen, die getrennt von der Gesamtsituation geführt wird, in der sich die Reflexion vollzieht. In den folgenden Kapiteln werden wir einigen Fragen nachgehen, die durch den theologischen Dialog entstanden sind, der sich über die Kluft zwischen den Reichen und Armen hinweg zu entwickeln beginnt. Wir wollen versuchen, die Fragen abzugrenzen und Wege zu ihrer weiteren Diskussion vorzuschlagen. Es liegt auf der Hand, daß wir aus der Perspektive unserer eigenen lateinamerikanischen Situation an sie herantreten. Aber vielleicht wird es möglich, auf ihre Übereinstimmung mit alten und grundlegenden theologischen Fragen und Motiven hinzuweisen.

Die „Ideologisierung“ des Evangeliums ist vielleicht der am häufigsten geäußerte Vorwurf gegenüber dieser Theologie. In beißender Kritik der Gedanken von ISAL kommt der evangelikale Peruaner Pedro Arana zu folgendem Schluß:

„In der Ideologie von ISAL wird Gott mit Revolution übersetzt, das Volk Gottes durch die revolutionäre Masse und das Wort Gottes durch revolutionäres Schrifttum. Jedermann wird erkennen können, daß dies alles marxistischer Humanismus ist.“<sup>2</sup>

Der Geist der „Deutschen Christen“ und ihre furchterliche Angleichung an die Nazi-Ideologie werden häufig beschworen, um die Theologie der Befreiung zu verdammten. Das ist ein ernstes Problem. Es handelt sich hier nicht nur um einige etwas unglückliche oder riskante Formulierungen von Theolo-

gen, die sich als Avantgarde fühlen oder Anstoß erregen möchten, sondern um die grundlegende Methode der Interpretation und um die Struktur der in dieser Theologie angewandten theologischen Reflexion. Die neue lateinamerikanische Theologie wirkt geradezu wie ein hoffnungslos Gefangener in einem hermeneutischen Zirkel, dessen Bann nicht gebrochen werden kann. Schriftwort und Tradition werden in das Prokrustes-Bett einer Ideologie gezwungen, und der Theologe, der sich auf dies Verfahren einläßt, ist für immer dazu verdammt, nur das Echo seiner eigenen Ideologie zu hören. Diese Theologie ist nicht zu retten, weil sie dem Wort Gottes in seiner Transzendenz und Freiheit Gewalt antut.

Wir werden später noch sehen, daß diese Kritik nicht unwichtig ist. Fast kommt es mir so vor, als hätte unsere lateinamerikanische Theologie der Befreiung die Bedeutung dieses Risikos noch nicht genügend erkannt und folglich auch noch keine entsprechenden Vorkehrungen dagegen entwickelt. Doch ehe wir uns dieser Aufgabe unterziehen, sollten wir die Frage in der richtigen Weise stellen. Sie gehört, wenn ich recht sehe, nicht primär auf die kognitive Ebene des Verstehens und der Interpretation, sondern auf die *geschichtliche* Ebene von Praxis und Gehorsam; oder, genauer gesagt, sie betrifft die Wechselbeziehung und die Einheit beider.

Ich will versuchen, das Problem durch eine kurze Geschichte zu verdeutlichen.<sup>3</sup> Ein junger Theologieprofessor aus Puerto Rico saß aus politischen Gründen einige Zeit im Gefängnis, da er an Demonstrationen gegen militärische Versuche der Vereinigten Staaten in seinem Land teilgenommen hatte. Als er anderen, nicht-christlichen Mitgefangenen erklären wollte, daß seine Teilnahme an dieser Aktion in seinem christlichen Glauben verankert sei, schnitt ihm einer von ihnen das Wort ab mit der Bemerkung: „Hör mal, dein Glaube bedeutet absolut nichts, denn du kannst dein politisches Handeln rechtfertigen, und der Mann, der dich ins Gefängnis brachte, kann es ebenfalls, indem er sich auf die gleiche Wahrheit beruft.“ Was kann man diesem Einwand entgegenen? Zwei mögliche Antworten sollten wir von vornherein ausschließen: „Ich folge so meinem Gefühl“, „das ist meine Entscheidung“ oder „das heißt für mich christlich“. Mit dieser Antwort brauchen wir uns nicht aufzuhalten: sie bringt uns in den Treibsand von Subjektivismus und Voluntarismus, in dem alle objektiven geschichtlichen Inhalte zur Leerformel werden. Aus diesem Grund würden sich die meisten Menschen der zweiten Antwort zuwenden: „Es gibt eine absolute christliche Wahrheit oder christliche Prinzipien, die irgendwie in der Schrift und/oder in den Aussagen der Kirche enthalten sind. Allerdings gibt es dann mehr oder weniger unvollkommene *Anwendungen* dieser Wahrheit“. Diese Antwort drückt das aus, was man als die klassische Vorstellung von der Beziehung zwischen Wahrheit

und Praxis bezeichnen könnte. Wahrheit gehört nach dieser Sicht in eine Welt der Wahrheit, in ein in sich vollkommenes Universum, das in „richtigen“ Feststellungen kopiert oder reproduziert wird in einer Theorie (das heißt in einem Nachdenken über dies Universum), die dieser Wahrheit gemäß ist. Dann erst, als zweiter Faktor, als nachgeordneter Schritt, kommt die Anwendung in einer besonderen geschichtlichen Situation. Wahrheit existiert also vor ihrer geschichtlichen Wirksamkeit und ist unabhängig von ihr. Ihre Legitimität muß an der Beziehung zu diesen abstrakten „Himmel der Wahrheit“ geprüft werden, völlig getrennt von ihrer geschichtlichen Konkretisierung.

Diese Konzeption der Wahrheit ist nun in der von uns diskutierten Theologie in eine Krise geraten. Wenn Assmann von einer Verwerfung „eines jeden *Logos*“ spricht, „der nicht der *Logos* einer *Praxis* ist“<sup>4</sup>, oder Gutiérrez von einer „erkennnistheoretischen Spaltung“<sup>5</sup> schreibt, sprechen sie damit nicht nur aus, daß die Wahrheit Anwendung finden muß oder daß die Wahrheit in Bezug zu ihrer Anwendung steht. Vielmehr sagen sie, daß es keine Wahrheit außerhalb oder jenseits konkreter geschichtlicher Ereignisse gibt, an denen Menschen als Handelnde beteiligt sind. Es gibt deshalb keine Erkenntnis außer im Handeln selbst, in dem Prozeß der Veränderung der Welt durch Teilnahme an der Geschichte. Sobald eine solche Formulierung auftrifft, erheben sich Bedenken: 1. hier sei die biblische Wahrheit auf ethisches Handeln reduziert – die klassische Häresie der verschiedenen Formen des Humanismus; 2. hier gehe die vertikale Dimension in der horizontalen auf; und 3. dies sei die marxistische Anschauung von Erkenntnis.

Ehe solche Urteile gefällt werden, sollte man zumindest zwei Fragen an die klassische Anschauung richten: Erstens, entspricht sie dem biblischen Wahrheitsbegriff? Hier genügt es, einige konvergierende Linien in der Bibelwissenschaft zu erwähnen. Welche Korrekturen auch notwendig sein mögen – es gibt wohl kaum Zweifel darüber, daß Gottes Wort im Alten Testament nicht als eine begriffliche Kommunikation sondern als ein schöpferisches Ereignis, eine Geschichte-machende Verkündigung verstanden wird. Seine Wahrheit besteht nicht in einer gewissen Übereinstimmung mit einer Idee, sondern darin, daß sie Gottes Verheißung oder Gericht wirksam erfüllt. Dementsprechend wird von Israel nicht eine ethische Folgerung gefordert, sondern ein gehorsames Teilnehmen – sei es durch Handeln oder Leiden – an Gottes aktiver Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Glaube ist immer ein konkreter Gehorsam, der sich auf Gottes Zusage verläßt und durch den Akt des Gehorsams bestätigt wird: Abraham nimmt das Opfer des Sohnes auf sich; Mose wagt den Zug durch das Rote Meer. Theoretische Anhaltspunkte, die man bereits mitbringt oder zu finden hofft, helfen nicht weiter. Ebenso wenig hilft

es, den Namen Gottes zu beschwören oder auszuliegen, es sei denn so, wie er selbst in seiner Macht gegenwärtig ist, das heißt in seinem machtvollen Handeln. Konsequenz wird der Glaube Israels durchweg nicht als *Erkenntnis* (gnosis), sondern als *Weg* dargestellt, als eine besondere Weise des Handelns im Volk und außerhalb des Volkes, eine auf allen Ebenen wirksame Lebensordnung, der Gottes Weg mit Israel entspricht. Vor diesem in den Psalmen so eindeutig bezugten Hintergrund erklärt sich zum Beispiel, warum Jesus das Wort *Weg* auf sich selbst bezieht. Das gleiche Motiv erscheint in paränetischem Kontext in den Paulinischen Briefen. Der Glaube ist ein „Wandeln“. Man braucht nicht besonders zu betonen, daß auch die Begriffe Erkenntnis und Erkennen diese Komponente der tätigen Teilhabe enthalten.

Dieser Wahrheitsbegriff findet eine deutliche Bestätigung in der Johannesevangelischen Betonung des „*Tuns* der Wahrheit“. Gottes Wort, sein *Logos*, ist ein inkarniertes Wort, das Fleisch, das unter uns in der Geschichte wohnte. Das Wissen um diesen *Logos* bedeutet Gemeinschaft, Teilhabe an diesem neuen „Leben“, das inmitten der alten „Welt“ verfügbar geworden ist. Es ist eine „neue Geburt“. Zu diesem Verständnis gelangt man nicht durch lediglich exegetische Bemühungen um die neue Lehre. „Warum versteht ihr meine Sprache nicht? (*lalia*) Weil ihr mein Wort nicht hören könnt!“ (Joh. 8,43) Man muß dazu bereit sein, aktiv in diese Beziehung, in dieses Leben einzutreten. Nur wer das Wort *tut*, wird die Lehre kennen. Die Johannes-Briefe behandeln das gleiche Thema, indem sie die Gotteserkenntnis zur Bruderliebe in Beziehung setzen: Gott bleibt unbekannt, wenn der Mensch nicht durch die Liebe am konkreten Leben des Bruders teilnimmt. Damit wird die historische Offenbarung in Jesus Christus nicht beeinträchtigt – im Gegenteil – gerade hier wird kritisch geprüft, ob man sie ernst nimmt. Die Offenbarung ist eben nicht ein abstraktes, theoretisches Wissen, sondern konkrete Existenz: die Existenz in Liebe<sup>6</sup>.

Dieser Gesichtspunkt könnte in Beziehung zu anderen Gruppen biblischer Texte noch mehr herausgearbeitet werden. Es dürfte aber hinreichend klar sein, daß die herkömmliche Konzeption keine biblische Grundlage für ihr begriffliches Verstehen von Wahrheit in Anspruch nehmen kann oder für ihre Unterscheidung zwischen einer theoretischen Erkenntnis der Wahrheit und ihrer praktischen Anwendung. Rechtes Erkennen ist vom rechten Handeln abhängig. Oder besser noch, Erkennen wird im Handeln offenbar. Falsches Handeln ist Mangel an Erkenntnis. Andererseits kann man nun zweitens ebenso fragen, ob diese herkömmliche Unterscheidung phänomenologisch richtig ist. Gibt es wirklich ein theoretisches Erkennen, das seiner Anwendung vorangeht? Augenscheinlich geben sowohl Schrift als auch die soziologische Analyse die gleiche Antwort: Es gibt kein derartiges neutrales

Erkennen. Die Wissenssoziologie verdeutlicht es genügend, daß unser Denken immer aus einem bestimmten Kontext von Beziehungen und Aktionen heraus geschieht. Was Bultmann so überzeugend über das „*Vor-Verständnis*“ ausgeführt hat, das jeder Mensch an seine Textauslegung heranbringt, muß noch vertieft und konkretisiert werden und zwar nicht in der abstrakten philosophischen Existenz-Analyse, sondern in den konkreten Bedingungen der Menschen, die in eine bestimmte Zeit gehören, zu bestimmten Gruppen und Klassen, die auf bestimmte Weise handeln, auch christlich handeln, und die inmitten solcher Bedingungen und von ihnen her über diese Texte nachdenken und sie lesen.

Wenn diese Beobachtungen über das biblische Verständnis von Wahrheit und die Bedingungen des Erkennens richtig sind, wie dies die phänomenologische Analyse auch aus ihrer Perspektive bestätigt, tauchen mehrere grundlegende Gesichtspunkte in Bezug auf die Frage der Hermeneutik auf. Einige, die einer sorgfältigen Untersuchung bedürfen, sollen hier angedeutet werden<sup>7</sup>.

Jede uns angebotene Textauslegung, sei es als Exegese an sich oder als systematische oder ethische Interpretation, muß nach ihrer Beziehung zu der Praxis, aus der sie kommt, befragt werden. Hierbei sind die Hilfsmittel jener zwei neuzeitlichen Meister in der Kunst des „Vermutens“, nämlich Freud und Marx, von größter Bedeutung. Konkret gesagt: Wir können die theologische Interpretation aus der reichen Welt nicht ohne Mißtrauen annehmen und müssen deshalb fragen, welche Praxis sie unterstützt, reflektiert oder leugnet. Warum, zum Beispiel, sind die offensichtlich politischen Motive und Untertöne in Jesu Leben den liberalen Auslegern bis vor kurzem so weitgehend verborgen geblieben? Ist es nur ein bedauerliches Übersehen seitens dieser Gelehrter, oder ist es – sicherlich meist unbewußt – Ausdruck der liberalen ideologischen Unterscheidung von Ebenen oder Bereichen, die die Religion ins Gebiet der Subjektivität und des individuellen Für-sich-Seins verweist? In ähnlicher Weise findet Juan Luis Segundo den Schlüssel zur verbreiteten Vorstellung von einem zeitlosen und einem unpersönlichen Gott nicht nur in den spekulativen, philosophischen Einflüssen, die bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben, sondern in der Auffassung von einem gespaltenen Leben. In ihm arbeitet und produziert der Mensch auf einer äußeren, öffentlichen, materiellen Ebene, um „zu einer als ‚privat‘ bezeichneten Sphäre durchzudringen“, in der er sein Menschsein realisieren soll. Ist es deshalb nicht ganz verständlich, daß Gott mit diesem Bereich identifiziert wird oder sogar zu seinem Garanten wird und somit der Welt der äußeren, materiellen Geschichte weit entrückt<sup>8</sup>? Wenn Freud und Marx diesen Gott als eine ideologische Projektion anprangern, durch die wir unsere Unfähigkeit, mit unse-

rer eigenen menschlichen, geschichtlichen und materiellen Wirklichkeit fertig zu werden, verschleiern, liefern sie die Handhabe zur Reinigung unserer theologischen Hermeneutik. Dies wiederum öffnet die Tür zu einem neuen Verständnis unseres theologischen Erbes.

Noch wichtiger ist die Frage nach der Verifizierbarkeit des Christentums, das heißt nach der Interpretation seines geschichtlichen Wirkens. Diesem Problem kann man nicht ausweichen. Das Christentum hat sich ihm schon immer stellen müssen. Allerdings hat man es seit dem 2. Jahrhundert apologetisch behandelt, das heißt als Frage nach der Rationalität des christlichen Glaubens. Die theologischen Systeme haben sich verändert nach Maßgabe der Veränderungen in den philosophischen Systemen, die jeweils den Bezugsrahmen für die Auslegung letzter Wirklichkeit boten. Entscheidend war es zu zeigen, daß der christliche Glaube in der Terminologie dieser Bezugssysteme verständlich wurde. Mindestens drei Tatsachen zwingen uns heute, diesen Weg der Verifizierung zu verlassen. Erstens macht das Ende der Metaphysik jede Beziehung auf eine Wirklichkeit jenseits menschlicher und weltlicher Dinge weitgehend irrelevant. Wir können in einer solchen Wirklichkeit nicht mehr länger ein gültiges Korrelat zu unserer theologischen Sprache sehen. Zweitens stehen uns jetzt die Hilfsmittel für die Bewertung und Analyse der Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens zur Verfügung. Seit sozial-analytische Wissenschaften die konkrete geschichtliche Dynamik des Christentums aufgezeigt haben (zum Beispiel die Beziehung zwischen Protestantismus und Kapitalismus, zwischen sozialer Anomalie und dem Entstehen von Sekten usw.) und seitdem die Strukturanalyse erlaubt, die ideologischen Funktionen der religiösen Sprache aufzudecken, können wir nicht mehr die Verkündigung und das Zeugnis der Kirche an den begrifflichen Inhalten ihrer Lehre messen, indem wir die sogenannten Folgerungen der Lehre als „nicht authentisch“ oder „zufällig“ in Abrede stellen. Die Bedeutung des Christentums kann nicht von seiner historischen Bedeutung abstrahiert werden. Was immer die Absicht eines Sprechers sein mag – das gesprochene Wort teilt sich mit durch einen Code, der historisch definiert ist. Und dieser Code ist nicht aus Ideen entstanden sondern aus der gesamten Erfahrung bestimmter Menschen zu einer bestimmten Zeit – einer Erfahrung, die die geschichtlichen Auswirkungen des christlichen Glaubens in sich trägt. Und endlich wird das biblische Zeugnis selbst uns daran hindern, unsere Zuflucht zu einem ideellen Überbau zu nehmen. Seine Bezugspunkte sind immer zeit- und ortsgebunden. Es spricht von Geschehnissen, die stattgefunden haben, die jetzt geschehen und sich in Zukunft in der Geschichte und in der Welt der Menschen ereignen werden, Geschehnisse, die in chronologischer Beziehung zu Pharaos, Nebukadnezars oder Augustus stehen.

Gewiß ist Gott selbst in all diesem Geschehen der eigentlich Handelnde. Aber nirgendwo wird der Versuch gemacht, Gottes Handeln von einem im Voraus bestimmbareren Entwurf oder einer Idee abzuleiten. Vielmehr gibt er sich in seinen Taten zu erkennen, die zwar nicht ohne das „Wort“ geschehen, aber durch ein mit der Tat bekräftigtes Wort.

Schließlich bringen sowohl die Kritik als auch die Einführung von Kriterien der geschichtlichen Verifizierbarkeit neue Gebiete und neue Hilfsmittel für hermeneutische Aufgaben. Es geht uns nicht darum, deduktiv die Konsequenzen eines ideellen Wahrheitsbegriffs nachzuweisen, sondern um die Analyse einer historischen Praxis, die sich als christlich aus gibt. Diese kritische Analyse schließt eine Anzahl von Arbeitsgängen ein, die in der klassischen Theologie völlig unbekannt sind. Geschichtliche Praxis greift über den Bereich des Subjektiven und Privaten hinaus. Wenn wir es mit Geschehnissen zu tun haben, nicht nur mit Ideen, Gefühlen oder Absichten, geraten wir sofort in den politischen Bereich im weitesten Sinne des Begriffs. Billy Graham, die südafrikanische Reformierte Kirche, Martin Luther King oder die „Christen für den Sozialismus“ stehen uns nicht in erster Linie als ein System von Ideen oder als theologische Positionen gegenüber, sondern als geschichtlich Handelnde, deren Handeln in bestimmte Richtungen zielt und bestimmte Auswirkungen hat, die sich objektiv feststellen lassen. Es ist die gesamte Gesellschaft, in der sich ihr Handeln vollzieht. Wirtschaftliche, politische und kulturelle Faktoren sind für die Kennnis ihres Handelns ebenso wichtig wie die Auslegung ihrer Verlautbarungen und Veröffentlichungen. Was an ihnen christlich ist, muß sich verifizieren lassen in Bezug auf Fragen wie die des Imperialismus, der Apartheid, der rassistischen Integration, der Selbstbestimmung und vieler anderer soziopolitischer Größen.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Analyse die Hilfsmittel soziopolitischer Wissenschaften einbezieht. Eine erst kürzlich erschienene Studie über die chilenische Pfingstbewegung zum Beispiel untersucht die Mechanismen von Autorität und Kontrolle in diesen Gemeinschaften in Beziehung zu Modellen der säkularen Gesellschaft: der *caudillo* (Führer), der paternalistische Landbesitzer, das demokratische Modell. Die Studie vergleicht das Verhalten der Pfingstgruppen mit dem normalen klassenspezifischen Verhalten in der chilenischen Gesellschaft. Sie prüft die Einstellung gegenüber Geld, Arbeit und Politik im Vergleich zu klassischen protestantischen Modellen. Aus den Ergebnissen zeichnet sich das Bild einer Auslegung des Evangeliums ab, wie es sich *wirklich* in der Geschichte zu bestimmter Zeit an einem bestimmten Ort auswirkt. Doch gibt uns das Ergebnis dieser Forschung nicht nur eine Summe von Tatsachen. Vielmehr läßt es eine mehr oder weniger kohärente, vielleicht auch teilweise modifizierte, im übrigen aber einheitliche Wahr-

nehmung der Welt erkennen, das heißt eine Ideologie<sup>9</sup>. Hermeneutik bedeutet in diesem neuen Kontext auch Feststellung des ideologischen Interpretationsrahmens, der zu einer bestimmten Glaubenspraxis gehört. Hierbei ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Wahrnehmung der in einer theologischen oder religiösen Praxis verborgenen Ideologie nicht gleichzeitig bedeutet, daß die betroffene Person oder Gruppe eben diese Ideologie bestätigen oder propagieren will. Man könnte sogar sagen, daß in den meisten Fällen die Betroffenen selbst sich ihrer gar nicht bewußt sind. Ihre Worte und Taten verfolgen vielleicht ein ganz anderes Ziel. *Faktisch* aber unterstützen und verteidigen sie im Kontext einer bestimmten Situation eine bestimmte politische oder wirtschaftliche Linie und dienen dadurch im weiteren Kontext der Gesamtgesellschaft als ideologische Rechtfertigung einer solchen Linie<sup>10</sup>. Man muß diese Unterscheidung festhalten, denn sie hat mit dem konkreten geschichtlichen Charakter christlichen Handelns und christlicher Verkündigung zu tun. Es wird dadurch möglich – und das ist im Bereich der Lehrentwicklung nichts neues – daß eine zu einem geschichtlichen Zeitpunkt eingenommene Position in einem anderen Kontext einen ideologischen Akzent bekommt.

Im gleichen Zusammenhang ist es wichtig zu wissen, daß das Erkennen der in einer bestimmten historischen Praxis wirksamen Ideologie diese Praxis als solche nicht disqualifiziert. Jede einigermaßen konsequente Handlungsweise enthält eine einheitliche Perspektive der Wirklichkeit, eine explizite oder implizite Projektion. Die so verstandene Ideologie hat auch eine positive Bedeutung. Sie wird zum Mittel, durch das unser christlicher Gehorsam Kohärenz und Einheit gewinnt. Voraussetzung ist jedoch, daß sie ins Bewußtsein gerufen und sowohl vom Evangelium her als auch durch die wissenschaftliche Realitätsanalyse kritisch geprüft wird. Mit dieser Formulierung stehen wir mehreren Problemen gegenüber, die nun erörtert werden müssen.

Wenn es stimmt, daß jede Form von Praxis – bewußt oder unbewußt – eine Sicht und Projektion der Wirklichkeit, das heißt eine Analyse und eine Ideologie artikuliert, so bedeutet dies, daß die Reflexion über diese Praxis notwendig die Frage nach Richtigkeit oder Unzulänglichkeit einer solchen Analyse und Ideologie aufwerfen muß. Dies ist ein komplexes Problem, für das wir schwerlich eine unwiderlegliche Antwort finden können. Aber die Frage ist unvermeidlich. Hier ist unserer Meinung nach der Punkt, an dem die Theologie der so geschichtsbewußten europäischen und amerikanischen Theologen versagt. Sie geben zu, daß Glaube als geschichtliches Handeln im Erscheinung tritt. Und mehr noch, sie gestehen dieser Praxis politischen, das heißt öffentlichen Charakter zu. Dann aber wollen sie auf einer neutralen oder vermittelnden Ebene bleiben, wo sie sich nicht für diese oder jene kon-

krete politische Praxis entscheiden müssen, das heißt eine bestimmte Analyse und einen bestimmten ideologischen Entwurf zu übernehmen haben. Wir haben schon gesehen, daß solch ein Versuch auf Selbsttäuschung hinausläuft. Die Gegenposition, die wir einnehmen, bringt freilich ein besonderes Risiko mit sich. Niemand wird im Ernst behaupten wollen, daß seine Analyse der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Realität mehr als eine gedankliche Operation ist, die jederzeit revidiert, korrigiert oder verworfen werden kann. In diesem Sinn bringen wir die marxistische Gesellschaftsanalyse ein. Dieser Punkt ist äußerst wichtig und die Quelle vieler Mißverständnisse. Unsere Berufung auf den Marxismus hat nichts mit einer angeblich abstrakten oder überzeitlichen Theorie oder mit dogmatischen Formeln zu tun, was im bestimmten marxistischen Kreisen allerdings behauptet wird, sondern mit einer wissenschaftlichen Analyse und einer Anzahl verifizierbarer Hypothesen, die sich auf Bedingungen beziehen, die zu bestimmten historischen Zeitpunkten und an bestimmten Orten bestehen und die, angemessene Korrektur, Modifizierung und Ergänzung vorausgesetzt, ein zulängliches Hilfsmittel zum Verständnis unserer eigenen geschichtlichen Situation bieten, zumal diese Situation in enger Beziehung zu dem anfangs analysierten Modell steht und entscheidend geprägt wird.

Mir scheint, daß in christlich-revolutionären Kreisen beträchtliche Verwirrung wegen einer Ambivalenz oder eines Schwankens im marxistischen Selbstverständnis herrscht. Dialektischer und historischer Materialismus werden von manchen als metaphysische Theorie, als eine absolut philosophische Formulierung verstanden. Als solche scheint sie sofort in Konflikt mit dem christlichen Glauben an Gott zu geraten. Es gibt daher eine Anzahl Christen, die zwar ohne Bedenken sich der Sache der Unterdrückten annehmen, aber Elemente der marxistischen Analyse, wie zum Beispiel den Klassenkampf, die Rolle des Proletariats und anderes ablehnen oder dem allen zumindest sehr zurückhaltend gegenüberstehen. Das Problem liegt darin, daß sie statt dessen gewöhnlich „ethische Prinzipien“ geltend machen, die wegen fehlender exakter geschichtlicher Vermittlung nicht selten in Frustration, Handlungsunfähigkeit oder verschiedenen Arten von Reformismus enden. Beim anderen Extrem fallen viele Christen dem gleichen Irrtum zum Opfer, indem sie die marxistische Ideologie – im oben erwähnten uneingeschränkten Sinn verstanden – bereitwillig mit einer Art religiöser Imbrunnst angenommen haben. Das wiederum endet im totalen Glaubensverlust oder in der Preisgabe der geschichtlichen Inhalte des christlichen Evangeliums. Ganz sicher meinen es viele dieser Menschen sehr ernst. Vielleicht sind sie dem Gottesreich tatsächlich näher als die meisten ihrer orthodoxen Gegner. Aber keine der Alternativen scheint zufriedenstellend zu sein. Wir können das

Entweder/Oder von politischer Naivität und Erfolglosigkeit einerseits und der Preisgabe der christlichen Identität andererseits nicht akzeptieren.

Es scheint aber noch ein dritter, wenn auch schwieriger Weg gangbar zu sein. Er beginnt mit der Erkenntnis, daß eine konkrete und spezifische Wirklichkeitsanalyse für den christlichen Gehorsam notwendig ist, nicht nur im allgemeinen, sondern in ganz spezifischen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kategorien. Außerdem muß anerkannt werden, daß diese Analyse nicht neutral oder unparteiisch oder scheinbar objektiv sein kann, weil diese sogenannten deskriptiven Anschauungen, bekannt aus dem soziologischen Funktionalismus, die gegenwärtige Wirklichkeit als Norm nehmen und somit lediglich Werkzeuge zur Erhaltung des status quo sind. Eine wirklich objektive Betrachtung der geschichtlichen Realität erfordert stichhaltige Hypothesen über „Konstanten“ oder – mit allen geborenen Vorbehalten (*caute*) – Gesetze, die unser Handeln in der Geschichte leiten. Einige von uns können den Marxismus auf dieser Ebene übernehmen. Er ist ja eigentlich eine Analyse der Wirkungsweise sozio-ökonomischer, politischer Gegebenheiten an einem bestimmten Punkt in der Geschichte, nämlich dem von Marx beschriebenen Stadium des Kapitalismus. Diese Analyse wurde bezeichneterweise projiziert auf eine Hypothese über die Beziehung der Menschheitsgeschichte und all ihrer Ertrungenschaften zu dem Prozeß der Produktion materieller Güter. Als Hypothese ist sie an unserer Kenntnis der Vergangenheit sowie den später geltenden Bedingungen und verschiedenen Situationen geprüft worden. Sie hat Verfeinerungen, Ergänzungen und Weiterentwicklungen erfahren. Aber viele von uns sind bei alledem der Meinung, daß sie sich als das beste verfügbare Mittel für eine erfolgreiche und rationale Verwirklichung menschlicher Möglichkeiten im Ablauf der Geschichte erwiesen hat und noch erweist. Eine marxistische Praxis bringt sowohl Bestätigung als auch Quelle möglicher Korrekturen der Hypothese.

Zugegeben, der Marxismus zeigt sich nicht so gelassen und rational, wie wir ihn beschreiben haben. Er ist oft von einem apostolischen Glaubenseifer, von dogmatischer Überzeugung und messianischer Leidenschaft erfüllt, deren Ursache wir hier nicht erörtern können. Im siebenten Kapitel werden wir aber auf einen Teilaspekt dieser Frage zurückkommen. Wir stehen hier vor einer besonderen Form eines alten Problems: Wie verhält sich der christliche Glaube zu der Art von Rationalität, die seinen Gehorsam und seine Reflexion prägt? Die früher gebräuchlichen philosophischen Systeme waren offensichtlich von der Praxis einigermäßen entfernt und auf Spekulation beschränkt, während der Marxismus eine Weise des Handelns als die dem Geschichtsablauf entsprechende Sinngebung anbietet. Wir haben schon gesehen, daß diese Unterscheidung oberflächlich ist, sowohl in Bezug auf den ideologischen In-

halt metaphysischer Spekulation als auch im Hinblick auf den geschichtlichen Anspruch des christlichen Glaubens. Wenn wir sagen, daß wir an diesem Punkt die marxistische Analyse und Ideologie übernehmen, kommt es deshalb nicht zur Sakralisierung einer Ideologie. Auch wollen wir damit nicht soziologische, wirtschaftliche oder politische Kategorien „theologisieren“. Wir bewegen uns einzig und allein auf dem Gebiet menschlicher Rationalität – in dem Bereich, in dem Gott den Menschen ganz *auf sich selbst* gestellt hat. Die einzig legitime Frage ist deshalb, ob diese Analyse und das Zukunftsbild mit den Tatsachen der Menschheitsgeschichte übereinstimmen. Wenn oder soweit sie es tun, werden sie zur *wenntbehrlichen geschichtlichen Vermittlung* christlichen Gehorsams.

Wenn wir nun die soziopolitischen und bis zu einem gewissen Grad auch ideologischen Probleme auf dieser rationalen, geschichtlichen Ebene einordnen haben, bleibt die Frage, ob diese Dimension sozusagen autonom oder auf andere Überlegungen bezogen, wenn nicht sogar von ihnen „fremdbestimmt“ ist. In dieser Formulierung kann die Frage zu dem Mißverständnis führen, so als ob wir wieder in das Schema einer überzeitlichen, sittlichen oder religiösen Wahrheit verfehlen, die durch eine rationale, wissenschaftliche Methode angewandt wird. Der Wunsch nach völliger Ausschaltung dieses verhängnisvollen Fehlers hat die meisten der schon erwähnten lateinamerikanischen Theologen dazu veranlaßt, diese Frage zu vernachlässigen oder sie summarisch abzutun. Das Problem bleibt jedoch bestehen. Christlicher Gehorsam als historische Praxis verstanden und deshalb in einer historischen, konkreten, rationalen Vermittlung verkörpert, enthält dennoch eine Dimension, die, um es in christologischer Sprache zu sagen, niemals von der historischen Vermittlung getrennt, aber auch nie mit ihr vermischt werden darf. Anders ausgedrückt: Inwieweit wirken die grundlegenden Ereignisse, genauer gesagt die „Ureignisse“ wie Gottes Handeln mit Israel, Geburt, Leben, Tod und Auferstehung Jesu, die Hoffnung auf das Reich, bestimmt auf das eine integrale Faktum ein, das wir die historische Praxis eines Christen nennen? Wenn wir an diesem Punkt zum Schweigen verurteilt sind, verzichten wir wirklich auf jeden Versuch, von solcher Praxis als *spezifisch christlichem* Gehorsam zu sprechen.

Wir stehen gerade am Anfang der historischen Praxis christlichen Gehorsams, die uns bei der Reflexion über dieses Problem helfen wird. Nur durch die Praxis werden wir lernen. Auf der Grundlage der Erfahrung, die wir bereits besitzen, sowohl in unserer eigenen Situation als auch in der Tradition der christlichen Gemeinde, lassen sich immerhin einige Überlegungen anbieten. Zunächst wäre zu sagen, daß dieses Problem eng mit dem revolutionären Bedürfnis zusammenhängt, die eigene Praxis von innen her kritisch zu beur-

teilen, um sie in einer vertieften, bedeutsameren und wirkungsvolleren Weise erneut zu entwerfen. Diese Kritik von innen muß auf doppelte Weise erfolgen: Einerseits hat sie im Kontext aktiven Engagements zu geschehen, in Beziehung zu den wirklichen Fragen, die sich in der Praxis stellen. Andererseits sollte damit die in solcher Praxis Gestalt gewinnende Theorie vertieft und weitergeführt werden. Im Kontext unserer Diskussion bedeutet das zumindest zweierlei: im Negativen, daß die Theologie nicht für sich in Anspruch nehmen kann, einige „rein kerygmatische Wahrheiten oder Ereignisse“ unabhängig oder unbeeinträchtigt von konkreter historischer Praxis zu besitzen, aufgrund deren wir den konkreteren christlichen Gehorsam eines Menschen oder einer Gemeinde beurteilen können. Alles was wir heute in Lateinamerika haben, sind reaktionäre, reformerische oder revolutionäre Engagements und deshalb auch reaktionäre, reformerische oder revolutionäre Auslegungen dessen, was wir die „Ureignisse des christlichen Glaubens“ genannt haben. Sollen Selbstkritik und Dialog sinnvoll und fruchtbar sein, können sie nur stattfinden, wenn wir bewußt unsere eigene Praxis annehmen und aus ihr heraus reflektieren – oder uns zu einer anderen bekehren lassen. Die häufigen Warnungen und Ermahnungen europäischer und in geringerem Maße amerikanischer Theologen gegen unsere „ideologische Schlagseite“ können wir daher nicht allzu ernst nehmen – unsere Kritiker sprechen ja auch nicht gerade aus einer ideologisch-aseptischen Umgebung heraus.

Aber dieser Sachverhalt hat auch eine positive Konsequenz. In der historischen Vermittlung unseres christlichen Gehorsams, nämlich dem Befreiungskampf, so wie wir ihn bereits definiert haben, ist eine ideologische Projektion enthalten (jetzt im positiven Sinn), die die Bedingungen für eine stichhaltige Kritik unserer Praxis liefert. Die soziale, das heißt kollektive Anknüpfung der Produktionsmittel, die Unterdrückung einer Klassengesellschaft, die Entfremdung der Arbeit, die Unterdrückung der Sklaven-Mentalität und die Wiedereinsetzung des Menschen als dessen, der in seiner eigenen Geschichte der Handelnde ist – dies sind die theoretischen Hypothesen, auf deren Basis revolutionäre Praxis beruht. Sie werden somit zum *immanenten Test* solcher Praxis. Konsequentes Engagement verlangt in dieser Hinsicht beständige Kritik nach diesen Grundsätzen.

Es ist nicht unsere Sache zu sagen, ob ein Christ besser für derartige engagierte Kritik qualifiziert ist. Dies wird sich nur in der konkreten Erfahrung herausstellen oder überhaupt nicht. Aber ich denke, man kann sagen, daß ein Christ dazu verpflichtet ist und zwar zumindest aus zwei Gründen: Der erste, auf den wir noch zurückkommen werden, betrifft das Wesen des christlichen Kerygmas selbst. Der zweite besteht in der Tatsache, daß ein Christ kein Bild seiner selbst zu bewahren hat, keiner Rechtfertigung durch unade-

quate Taten bedarf. Er findet den Maßstab für sein Tun allein in dessen Bedeutung für den Nächsten, und er hat allein aufgrund von Rechtschaffenheit nichts zu beanspruchen. Im Vertrauen auf die uningeschränkte, freie Gnade kann ein Christ seine Praxis völlig und rückhaltlos dem Feuer der Kritik aussetzen, so wie er auch in der Hoffnung auf die Auferstehung sein leibliches Leben ohne Bedenken hingeben kann. Daß so viele Ungläubige so handeln, während viele Christen es nicht tun, gehört zum Geheimnis der Gnade und zum Geheimnis des Bösen. Aber die Tatsache, daß diese Freiheit dem Glauben jederzeit angeboten ist, ist geradezu die Mitte des Evangeliums.

Die Erwähnung des christlichen Kerygmas führt uns zum letzten hier zu erwähnenden Punkt. Wir haben gesagt, daß es nur praxisbezogene Auslegungen der Schrift, des Kerygmas und der Ereignisse der Glaubensentstehung und seiner Ausbreitung gibt. Aber sind dies wirklich *Auslegungen* und nicht nur eigennützige *Erfindungen*? Das ist keineswegs eine akademische Frage für einen Christen, dessen Glaube in Jesus Christus wurzelt, der „ins Fleisch gekommen ist“ und nicht in irgend einen gnostischen Mythos, der zu jeder passenden Gelegenheit wieder neu erdichtet werden kann. Sie ist vielmehr entscheidend für einen Gehorsam, der christlicher Gehorsam sein will, eine Nachfolge jenes Christus, nicht aber eines neuen Gesetzes oder einer menschlichen Anordnung.

Die Schrift selbst bietet anschauliche Beispiele für praxisbezogene Auslegungen der Ureignisse, zum Beispiel in den Kontexten der neutestamentlichen Berichte über die Auferstehung des Herrn. Ein so gründlicher und vorsichtiger Exeget, wie der Schweizer P. Bonnard, weist darauf hin, daß „das Neue Testament, wo es von der Auferstehung Jesu spricht . . ., nicht nur sagt, daß er auferstanden ist; vielmehr wird *eine Anzahl von Dingen* genannt, die man . . . um sechs Themenkreise gruppieren kann“. Er zählt dann diese verschiedenen Dinge auf, die genannt werden: „Alle werden auferstehen“; „Christus ist um unserer Rechtfertigung willen auferstanden“; „wir sind mit ihm auferstanden“; „Mächte und Herrschaften sind besiegt“; „der Auferstandene ist der zuvor Gestorbene“; „der Herr ist gegenwärtig“. Bonnard weist darauf hin, daß in jedem Fall diese Texte „Träger eines gegenwärtigen Wortes“ sind. Eine sorgfältige Untersuchung der Texte zeigt, daß „gegenwärtiges Wort“ nicht nur als Auswirkung der Auferstehung zu verstehen ist, als eine Schlußfolgerung, noch weniger als eine „Anwendung“ der Wahrheit der Auferstehung. In jedem Fall ist es die geschichtliche Tatsache der Auferstehung selbst, die in der Botschaft wirkend gegenwärtig ist. Mit anderen Worten: Die Auferstehung Jesu ist selbst (bedeutet oder bewirkt nicht nur) unsere Auferstehung, unsere Rechtfertigung. Der Sieg über die Mächte ist die Kraft seines Todes, die allgemeine Auferstehung, die tätige Gegenwart Christi<sup>11</sup>.

Ist es so völlig abwegig, heute die Auferstehung als den Tod der Monopole, die Befreiung von Hunger oder als Einführung von Gemeineigentum neu auszulagen?

Ob die Deutung solcher Ereignisse als Auferstehung willkürlich ist oder nicht, kann nicht einem rein subjektiven oder situationsbezogenen Urteil unterliegen. Wenn wir sagen, daß im Neuen Testament die Auferstehung als einer von mehreren Gegenständen ausgelegt wird, müssen wir auch sagen, daß wir tatsächlich von der Auferstehung reden. An diesem Punkt müssen wir mit Barth gegen Bultmann jede Reduktion auf einen „Osterglauben“, oder ein Äquivalent, das auf andere Ereignisse bezogen ist, ablehnen. Diese Ereignisse sind folglich auch die Verkündigung, in der sie uns nahe gebracht werden, sind in unserer Auslegung mit dem ganzen Gewicht ihrer objektiven Geschichtlichkeit und in der Fülle ihrer dynamischen Wirksamkeit gegenwärtig. Darum kann theologische Hermeneutik nicht auf die Bemühung verzichten, mit den kritischen Mitteln, die die Auslegungswissenschaft bereitgestellt hat – geschichtlich, literarisch, traditionsgeschichtlich, sprachlich – an den Text heranzugehen. In dieser Beziehung muß unsere Theologie an zwei Fronten kämpfen. Die eine – und darin sind unsere Theologen sehr scharfsinnig – ist die Kritik der ideologischen Voraussetzungen der westlichen Art wissenschaftlicher Auslegung. Selbst bei nur flüchtiger Lektüre der Geschichte der Auslegung in der europäischen Theologie seit dem 18. Jahrhundert bleibt kaum ein Zweifel in dieser Hinsicht. „Wissenschaftliche“, „geschichtliche“ oder „objektive“ Exegese zeigt eine Fülle von ideologischen Voraussetzungen. Auf der anderen Seite ist dieser Kampf um die Auslegung insofern nicht ohne positiven Ertrag, als er vorausgegangene ideologische Deutungen entlarvt und uns damit geholfen hat, den Text für einen neuen und schöpferischen Gehorsam freizumachen. Obwohl die bedeutenderen lateinamerikanischen Theologen sich fortwährend solche Studien zunutze machen, neigen sie dazu, deren theologische Bedeutung gering einzuschätzen. Ihr Bestehen auf „gegenwärtigem Gehorsam“ als der einzig legitimen Auslegung des biblischen Textes ist sicherlich ganz gerechtfertigt. Das muß zunächst mit großem Nachdruck gesagt werden. Aber wir sollten die Tatsache nicht übersehen, daß sich der Text der gegenwärtigen Deutung nicht trotz seiner konkreten, örtlich und zeitlich bestimmten Geschichtlichkeit öffnet, sondern wegen ihr. Gewiß, diese Behauptung bringt die Frage nach einer doppelten Ortsbestimmung auf und damit die Gefahr eines neuen Dualismus. Wir werden auf diese Frage in den beiden letzten Kapiteln zurückkommen. Hier jedoch, und unter gewisser Vorwegnahme der später zu ziehenden Schlüsse, müssen wir darauf bestehen, daß eindringendes Verstehen der ursprünglichen Geschichtlichkeit biblischer Ereignisse grundlegend für ihren

gegenwärtigen Anspruch und für ihre Wirksamkeit ist. Wie bedenkllich und unvollkommen der kritische Gebrauch der Mittel auch sein mag, die uns zu einem besseren Verständnis dieser Geschichtlichkeit verhelfen – er ist unerläßlich für eine Reflexion über unseren christlichen Gehorsam in der gegenwärtigen Zeit. Auf diese Weise kommen wir zu dem, was Georges Casalis „einen hermeneutischen Kreislauf“ genannt hat, im Gegensatz zu dem berühmten „hermeneutischen Zirkel“ der Bultmannschule, einen Kreislauf nämlich zwischen dem Text in seiner Historizität und unserer eigenen, im Gehorsam geschehenden, geschichtlichen Auslegung des Textes<sup>12</sup>.

Ist der Verlauf des Kreislaufs auf irgend eine Weise verifizierbar? Mit anderen Worten: Kann die Korrelation zwischen dem Text und seiner ihm eigenen Historizität und unserer eigenen geschichtlichen Deutung irgendwie kontrolliert, verifiziert oder falsifiziert werden? Das Problem ist so alt wie die Exegese selbst und kann von der neutestamentlichen Traditionsgeschichte her klar veranschaulicht werden. Es hat keinen Sinn an dieser Stelle, die verschiedenen Arten dieser Korrelation, wie sie im Lauf der Geschichte zu finden sind, aufzuzählen. Wichtig dagegen ist es, zumindest die Grenzen klar zu umreißen, innerhalb derer eine legitime Antwort gefunden werden kann. Als erstes sollten wir wieder nachdrücklich auf die Tatsache hinweisen, daß jede Auslegung immer ein integraler Akt ist oder, wie das Neue Testament es ausdrückt, ein „Unterscheiden im Geist“, das der glaubenden Gemeinde verheißen ist. Gehorsam wird nicht als das Resultat eines Syllogismus angesehen, sondern wird in dem prophetischen Wort der Unterscheidung im Glauben empfangen. Diese Prophezie wird dabei theologisch, ja sogar geschichtlich, nur teilweise gerechtfertigt. Ihre letzte Rechtfertigung ist eschatologischer Natur, wie es das Neue Testament mannigfach deutlich macht. Zweitens können wir nicht eine direkte geschichtliche Übereinstimmung erwarten, weder in der Form eines Gesetzes – man denke an das Mißlingen des calvinistischen Experiments in Genf oder an die „Schwärmer“ in den verschiedenen Geschichtsepochen – noch als Präzedenzfall. Aus diesem Grund scheint es mir ein gefährlicher Kurzschluß zu sein, den Versuch zu unternehmen – wie wichtig er auch sein mag – direkte politische Schlüsse, revolutionäre oder pazifistische, aus der ambivalenten Beziehung Jesu zu den Zebulen zu ziehen.

Um solche Kurzschlüsse zu vermeiden, können wir uns auf zwei vermittelnde Faktoren stützen. Der eine ist die Deutung der allgemeinen Richtung der biblischen Texte, vor allem der Bezeugungen der Urereignisse des Glaubens. Tatsächlich scheinen sie in ihrer Geschlossenheit und Übereinstimmung in bestimmte Richtungen zu weisen, für deren Definition Begriffe wie Befreiung, Gerechtigkeit, Schalom, die Armen, Liebe uns Hilfestellung ge-



ben. Der Horizont solcher vermittelnden Konzeptionen muß immer in geschichtlicher Erhellung, fortschreitender Vergeschichtlichung und wechselseitiger Ergänzung der biblischen Texte gesucht werden. Der andere vermittelnde Faktor, auf den wir schon hingewiesen haben, ist die Bestimmung der geschichtlichen Bedingungen und Möglichkeiten unserer gegenwärtigen Situation, wie sie durch die rationale Analyse aufgedeckt wurden. Die Korrelation von geschichtlichen und begrifflichen Vermittlungen kann uns zwar nicht den narrensicheren Schlüssel zu christlichem Gehorsam liefern, wohl aber einen stichhaltigen Bezugsrahmen dafür.

Auf der Basis dieses Verständnisses von Treue zur Offenbarung kann ein Mensch in einer Situation, wie wir sie am Anfang des Kapitels schilderten, niemals sagen: „Meine Feinde und ich selbst ziehen unterschiedliche mögliche Schlüsse aus der gleichen Wahrheit“, oder „so folge ich meinem Gefühl“, sondern „das ist christlicher Gehorsam“, und folglich „Repression und Imperialismus sind Ungehorsam und Häresie“. Das ist ganz sicherlich eine gefährliche Antwort. Aber jede Bekenntnisentscheidung, die die Kirche im Lauf der Geschichte gewagt hat, war gefahrvoll. Gehorsam ist immer ein Risiko.

#### SECHSTES KAPITEL

### Liebe, Versöhnung und Klassenkampf

In einem Buch, das sich klar gegen die „Christen für den Sozialismus“ wendet, verurteilt der Chilene Guillermo Blanco, „*Das Evangelium nach Jesus*“ – so heißt der Buchtitel –, in dem das Liebesgebot Christi in „haßt einander“ verkehrt werde. Mit beißender Ironie versportet er das „neue Evangelium“<sup>1</sup>:

„Vorwärts!  
Geht hin und lehret den Gebrauch des Maschinengewehrs;  
Widerstehet dem Bösen, schlaget die Dummen auf beide Backen;  
Wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebt, verlangsamt ihr nur den historischen Prozeß;  
Beret für eure Feinde, nur, nachdem ihr sie wirksam beseitigt habt;  
Nehmt euer Gewehr und folget mir nach;  
...“

Weniger sarkastisch, aber mit nicht geringerer Leidenschaft warnte der chilenische Erzbischof kurz vor der Konferenz: „Das Christentum wird auf einen revolutionären Klassenkampf reduziert... Christen werden in den Kampf für eine marxistische Revolution geschickt.“<sup>2</sup> Der Widerspruch zwischen Gewalt und Klassenkampf auf der einen Seite und dem Evangelium der Versöhnung und Liebe auf der anderen wird sowohl in offiziellen kirchlichen Erklärungen als auch in der konservativen und liberalen Polemik gegen den Marxismus hervorgehoben. Die bloße Erwähnung dieser zwei Quellen läßt darauf schließen, daß hiermit mehrere Fragen verknüpft sind, sozio-analytische, theologische und ideologische. Um diese Probleme zu sichten, ohne einseitig in die Gefahr ideologischer Demagogie zu verfallen, andererseits das radikale Liebesgebot des Evangeliums abzuschwächen, brauchen wir mehr Zeit und Können, als uns zur Verfügung stehen. Zumindest müssen aber einige einleitende Bemerkungen gegeben werden, um den Boden für eine echte Diskussion dieser Frage vorzubereiten. Das soll in diesem Kapitel geschehen.

Die „Christen für den Sozialismus“ gebrauchen den Begriff des Klassenkampfes in unterschiedlichem Kontext. Wenn die bestehende Situation beschrieben werden soll, erkennt man ihn als eine Tatsache an. Als solcher ist er dennoch nicht eine elementare Naturgegebenheit, sondern vielmehr ein Prozeß, durch den die Unterdrückten ihre Identität und Stärke entdecken und