

Ottmar Fuchs

Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral!¹

Die Sozialpastoral, wie sie N. Mette und H. Steinkamp im Anschluß an Erfahrungen und Konzeptionen aus dem Kontext der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung entwickelt haben, steht in der Diskussion. Ich stimme den Anliegen der Sozialpastoral ohne Abstriche zu und vertrete sie selbst in meiner Theologie der Diakonie. Zugleich ist mir wichtig, den Pastoralbegriff ganzheitlich zu retten, in seiner sozial- und glaubensbezogenen Dimension. Beide Bereiche der Pastoral, die Glaubens- und die Sozialpastoral, stehen in einem gleichstufigen Erschließungsverhältnis zueinander. Weder ist die Sozialpastoral ein Anhängsel der Glaubenspastoral noch umgekehrt. Also auch die Glaubenspastoral darf nicht für die Sozialpastoral instrumentalisiert werden. Sie hat der Sozialpastoral gegenüber eine Eigenständigkeit, die es allerdings noch zu explizieren gilt. Befragt man die Christologie auf ihre strukturbildende Kompetenz für das Verhältnis von Glaubens- und Sozialpastoral, so stehen sie wohl in einem perichoretischen Verhältnis zueinander, unvermischt und ungetrennt. Damit nehme ich einen Disput auf, den ich u.a. auch mit Stefan Knobloch vor einiger Zeit begonnen habe und den er in seiner „Praktischen Theologie“² mit der Wiedergabe meines Gesprächsbeitrags publiziert hat, bevor ich dazu eine Chance hatte. Es drängt mich, diesen Disput hier etwas weiterzu-

¹ Geringfügig überarbeiteter Text, vorgetragen in der Universität Mainz anlässlich des 60sten Geburtstags von Stefan Knobloch am 22.4.1997. Der inhaltliche „Sitz im Leben“ dieses Beitrags ist ein schon einige Zeit andauernder freundlicher Disput mit S. Knobloch über das genannte Verhältnis von Diakonia und Martyria. In der Zwischenzeit habe ich diese Gedanken auch in anderen Zusammenhängen für wichtig gehalten, wenn auch unter veränderten Gesichtspunkten, was mittlerweile entsprechende Publikationen nach sich zog (Die Eigenheit des christlichen Glaubens in und gegenüber seinen ethischen Dimensionen, in: Bulletin ET 9 (1998) 1, 75-89) bzw. nach sich ziehen wird (wie im Beitrag „Martyria und Diakonia“ im neuen Handbuch der Praktischen Theologie, hg. v. H. Haslinger u.a., erscheint Mainz 1999).

Nach Rücksprache mit Stefan Knobloch und Hartmut Heidenreich habe ich mich trotzdem bereit erklärt, die Ursprungsfassung dieser Überlegungen, wenn auch zeitlich nachhinkend, den LeserInnen der PThI zugänglich zu machen, wie es von Anfang an vorgesehen war, nicht zuletzt, weil die angestoßene Sachdiskussion auch im Beirat der Konferenz der dt. PastoraltheologInnen eine weitergehende Rolle spielte und spielt (vgl. PThI 14 (1994) 79ff. - Red.).

² Vgl. S. Knobloch, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg i.B. 1996, 118ff.

führen und noch etwas qualifizierter nachlegen zu können: Wie verhalten sich Glaube und Solidarität? Oder ist ihr für beide Seiten bekömmliches Verhältnis ein frommes Märchen?

Ein Ammenmärchen ist diese Vermutung offensichtlich nicht. Jedenfalls gibt es diesbezüglich einige interessante Ergebnisse in der neuen Solidaritätsstudie von Zulehner, Denz, Pelinka und Talos (zwar in Österreich durchgeführt, aber wohl auch signifikant für weite Bereiche Europas): Wo religiöse *Netzwerke* (kirchlich, zwischenkirchlich und auch nebenkirchlich) vorhanden sind, hat belastbare Solidarität überdurchschnittliche Werte. Zusätzlich gilt, daß Religion vor allem dann Fernsolidarität (über die Nahsolidarität hinaus) fördert, wenn sie im Kontext *unautoritärer* Kommunikation und damit als Religion in Freiheit erlebt wird. Religiosität hat nach dieser Studie jedenfalls eindeutig eine signifikante solidarisierende Kraft (im Gegensatz zu Nichtreligiösen und vor allem autoritär Nichtreligiösen). Allerdings entwickelt die Religion nur dann ihre fernsolidarisierende Kraft, wenn sie sich „vor allem im Umkreis von nichtautoritären Menschen“ entwickeln darf. „Autoritäre Religiosität ermöglicht diese Fernsolidarität auf alle Fälle nicht.“³

Mehr kann man nicht empirisch belegt haben, daß *vernetzte* (also in Gleichstufigkeit intersubjektiv erlebbare und austauschbare) und *freiheitsatmende* (also nicht-hierarchistische) Religiosität den Humus für die für unsere Gesellschaft, für das Überleben der Demokratie und des ganzen Globus so entscheidende Nah- und Fernsolidarität bildet. Die in der Vernetzung erlebbare Nahsolidarität schließt sich dann nicht nach innen ab, sondern wird zum *generativen Kern* für die Fernsolidarität. Will also die katholische Kirche ihr inhaltliches Programm, das mit der spezifischen Verhältnisbestimmung zwischen ad intra und ad extra besonders in der Pastoralkonstitution geklärt ist, an sich wirksam werden lassen, dann ist die Frage nach ihrer autoritären oder volksmündigen Struktur nicht nur eine Frage der Freiheit des Glaubens nach innen, sondern gleichzeitig eine Frage ihrer insgesamt Solidarisierungsfähigkeit nach außen. Es handelt sich dabei also nicht nur um einen Dienst am Konkretionsprojekt Kirche, sondern auch an der Humanisierung der Gesellschaft und der globalen Verhältnisse.

Auf die Theologie, insbesondere die Praktische Theologie, kommt die Aufgabe zu, sich kundig zu machen und analytisch genau die Vielfalt der religiösen Phänomene und Gruppierungen in der Kirche wie auch in der Gesellschaft zu sichten und diesen gegenüber eine entspre-

³ P.M. Zulehner u.a., Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Innsbruck/Wien 1996, 215.

chende Krieriologie zu entwerfen. In ihrer Verantwortung liegt mehr denn je (insbesondere wenn man die religiösen Aufbrüche in der Gesellschaft mit in Anschlag bringt) eine Art *alltagsbezogener christlicher Religionskritik*. Mehr denn je darf die Theologie nicht ihre Kompetenz im Umgang mit dem Religiösen verlieren (indem sie sich womöglich nur auf den Bereich der Diakonie stürzt), sondern gerade um der Diakonie willen hat sie neu das Feld des Religiösen „aufzurollen“. Es ist dies auch ein Postulat ihrer Mitverantwortung für die Inkulturation des Evangeliums in unserer Gesellschaft, in der die religiöse Dimension einen integralen Bestandteil der Kultur und ihrer Subkulturen darstellt. Dabei geht es auch um die Kompetenz, sich in der religiösen Hermeneutik des Lebens nicht auf die kirchlichen Bereiche zurückzuziehen, sondern ähnlich kritisch mit religiösen Erscheinungen in der Gesellschaft umzugehen, nicht in der Form der Indoktrination, sondern in einer auch soziologisch grundierten Wahrnehmung mit explikativer und kritischer Kraft. Denn sonst verkommt nicht nur die Religion, sondern auch die Solidaritätskraft religiöser Menschen.

Am Beispiel der „Transzendenz“

Im Zusammenhang des theologisch so eminenten Begriffes der „Transzendenz“ möchte ich in aller Kürze andeuten, worum es mir geht. Formal meint Transzendenz etwas Transitorisches⁴, also Gedanken und Gefühle, Erfahrungen und Handlungen mit einem überschreitenden Charakter. Dieser Charakter meint aber nicht irgend ein Eroberungs- und Unterwerfungsverhalten demgegenüber, wohin man überschreitet, sondern ist an ganz bestimmten inhaltlichen Qualitäten, im Horizont der christlichen Botschaft näherhin an solchen Qualitäten festzumachen, die Gott (die Transzendenz schlechthin) selbst auszeichnen: Liebe, Gerechtigkeit, Überstieg zu Fremden und zu Feinden.⁵ Es handelt sich um Grenzüberschreitungen der Ermächtigungen, nicht der Entmächtigung. Nur indem wir *uns* selbst auf diese Inhalte hin (zumindest in der Sehnsucht) transzendieren, erreichen wir

⁴ Um einen Begriff von W. Welsch aufzunehmen, der damit die Verbindungsfähigkeit zwischen unterschiedlichen Vernunft- und Lebenstypen mehr normativ als deskriptiv benennt: vgl. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995.

⁵ Vgl. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 148-155.

den Erfahrungsmodus, der mit Gott zu tun haben könnte.⁶ Es handelt sich dabei um Gottes eigene Qualität im Aggregatzustand unserer menschlichen Existenz. Einmal mehr wird deutlich: spirituelle und soziale Transzendenz gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig. Für deren Wahr-Nehmung gibt es zwei dialektische und zugleich dialogisch-komplementäre Zugangsweisen in der Erfahrung: das *Religiöse* und das *Soziale*.

So gibt es jene Gläubigen, die mitten im *Glaubenszusammenhang* christlicher Tradition stehen und von da aus ihr Leben und ihre Biographie beleuchten. Das damit verbundenen religiöse Sprachspiel (der Bibel und der Kirche) beinhaltet in seinen besten Formen insbesondere die Botschaft, daß Gott die Menschen ohne Bedingungen liebt und sie auch über den Tod hinaus mit seinem Leben beschenkt. Von daher tut sich für die Gläubigen eine *Gratuität* auf, die durch Glaube und Verkündigung geschenkt und ausgedrückt wird. Die Erfahrung Gottes in solchem Gottvertrauen dimensioniert dann die jeweiligen Lebenserfahrungen. Letztere werden auf den im Glauben vermittelten Gott hin transzendiert. Die MystikerInnen sprechen davon, daß in bestimmten Erfahrungen Gott auf ihr Leben durchscheinend war, sodaß sie aus unmittelbarer Evidenz heraus ausriefen: Das ist es, das ist die Wahrheit, das ist Gott, das ist das tiefste Sein. Nicht wenige Menschen kommen vom Glauben her zu der Einsicht, daß sie dann auch entsprechend mit sich und den Menschen umgehen dürfen. So führt der Glaube nicht selten hin zur Handlungs- und Lebensveränderung. Ein Bernhard Lichtenberg hat aus seinem Glauben heraus in seinen Abendandachten für die verfolgten Juden und nicht zuletzt auch für die feindlichen Soldaten gebetet.⁷ Wer Gottes Liebe vital erlebt, kann nicht anders, als dann auch anders mit Menschen umzugehen.

Es gibt aber auch die andere Seite, die nicht mit dem Glauben, sondern *mit der Praxis anfängt*. L. Wittgenstein wird das Diktum zugeschrieben: Ich könnte glauben, wenn ich anders lebte. Darin wird eine praktische Selbstverpflichtung als hermeneutische Bedingung des Glaubens ausgedrückt. Wer sich für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit einsetzt, der/die wird immer wieder erfahren, daß die Solidarität unter den Menschen „klappt“ und wie dann so etwas wie eine *Gratuität* zwischen ihnen entsteht, eine Gnade, weil solche Tiefenerfahrungen, die

⁶ Vgl. B. J. Hilberath, Karl Rahner. *Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 36ff., 129-145. So ist nach Röm 8,26-27 der Geist Christi in uns die Bedingung der Möglichkeit, sein Wesen unter uns wahrzunehmen.

⁷ Vgl. O. Fuchs, *Von dieser Hoffnung kann ich leben*, Luzern 1997, 169ff.

sich im solidarischen Handeln selbst ereignen, als Geschenk erlebt werden.⁸ Durch solche Erfahrungen konstituieren sich bestimmte Fähigkeiten (der Hoffnung und des Glaubens), künftige Erfahrungen entsprechend zuzuordnen.

Dies sind in der Tat die zwei klassischen Möglichkeiten, zur christlichen Existenz zu gelangen: Über die religiöse Erfahrung von Erfahrungen, welche das Leben verändern, oder über die Veränderungen des Lebens, welche den Glauben ermöglichen, sozusagen eine „idealistische“ und „materialistische“ Version christlichen Selbstvollzugs. Zwei Wege, die hinreichend in der Bibel präsent sind, insbesondere im Leben und in den Reden Jesu,⁹ nicht zuletzt im *Doppelgebot Jesu* hinsichtlich der Gleich-Notwendigkeit und Gleich-Wertigkeit von Gottes- und Nächstenliebe. In beiden Fällen dringt so etwas wie eine unausweichbare Bestimmung (Berufung), eine Art Evidenz ins Leben, so oder so, mit einer Unabweisbarkeit, daß sie nicht mehr losläßt. Viele Menschen haben entsprechende Erfahrungen, in und außerhalb der Kirche. In beiden Fällen vertieft sich das Leben: Von der Solidarität Gottes uns gegenüber zur Solidarität mit den Menschen, von der Solidarität mit den Menschen hin zum benannten oder unbenannten Vertrauen auf eine transzendente Tiefe. Beide Wege haben wohl eine in sich selbst liegende Dynamik zum jeweils anderen Pol, sie erweisen sich gegenseitig als transitorisch.

Am Horizont leuchtet für mich auf: die Kirche und nicht zuletzt die Theologie als nicht-integralistische Sammlungsbewegung des Transzendenzpotentials bei den Menschen, sowohl im Bereich des Handelns wie auch im Bereich des Glaubens, als Versammlung ihrer diesbezüglichen Erfahrungen und Geschichten, als Gemeinschaft ihres Austauschs und ihrer dabei entstehenden Vielfalt und Begrenzung. Beide Wege bzw. die Menschen auf diesen Wegen werden sich gegenseitig viel zu geben haben. Die Gnadentheologie wird so zur Basis der Ekklesiologie.¹⁰ Dann kann man darauf verzichten, die

⁸ Vgl. H. Steinkamp, Solidarität - Lernziel christlicher Gemeinden in der „Ersten Welt“, in: Bibel und Liturgie 67 (1994) 2/3, 143-148.

⁹ Vgl. Mt 22,36-40; 6,1-4 und 25,36ff.

¹⁰ So gibt es eine theologische Wertigkeit dessen, was mit Hilfe der analytischen bzw. deskriptiven Methoden bei den Menschen empirisch an spirituellen bzw. sozialen Transzendenzenerfahrungen entdeckt werden kann. So kann H. van der Ven eine „empirische Theologie“ mit Recht damit begründen, daß die empirischen Untersuchungen entsprechender Einstellungen im Volk deswegen *theologisch* so wichtig sind, weil darin eine „konstitutive Kraft“ für die Kirchenbildung zur qualifizierten Wahrnehmung gelangt (in einer Themagruppe auf dem Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Theologie im August 1995 in Freising). Erst durch diesen theologisch motivierten methodischen Schritt der Wahrnehmung und der Wahr-Habung der bereits

Transzendenz gesetzlich herstellen zu wollen. Vielmehr wird dem *de-facto*-Weg, wie Menschen zum Glauben bzw. zur Solidarität kommen, nachgespürt, damit diese beiden Gegebenheiten sich gegenseitig tragen und stärken. Dann ist in diesem Prozeß ein ständiger „Komparativ“ angelegt, eine Dynamik zu immer mehr Solidarität in Glaube und Praxis und zwischen ihnen. Dieser Komparativ ist die weltliche Erscheinungsform jenes Gottes, der nach Augustinus „semper maior“, immer größer ist.

Wie wichtig dieses „semper maior“, diese Transzendierfähigkeit menschlicher Solidarität im Bereich der Gottesbeziehung ist, zeigt z.B. die geringe Vermittelbarkeit von *eigennützigen* Motiven und zukünftigen Gefahren. Selbst massive Informationen im Medienbereich über die lebensgefährlichen Gefahren der Luftverschmutzung in der Zukunft verändern das Verhalten kaum. Hier reicht sogar die Nahsolidarität den eigenen Kindern und Kindeskindern gegenüber nicht aus. Wenn sich Ökologie nicht *jetzt* „auszahlt“, hat sie wenig Chancen für die Zukunft.¹¹ Selbst wenn sich die Angstdruckverhältnisse steigern sollten, ist damit noch nicht gesagt, daß sich die Fernsolidarität steigert. Die Nahsolidarität wird dann zuerst ausgebaut, um sich die ferneren Fernen vom Leib zu halten. Außerdem käme ein das Verhalten verändernder Angst- und Leidensdruck wohl viel zu spät, um noch viel zu retten.

Diese Selektivität wie auch das Zuspätkommen (nicht nur im Bereich der Ökologie, sondern auch im Bereich der rasant ansteigenden sozialen Widersprüche zwischen Nord und Süd, aber auch in den Ländern selbst, im Süden der „Entwicklung“ der Länder im Norden zwar noch weit davonlaufend, aber letztlich auch deren Entwicklungsstufen zur massenhaften Verelendung vorwegnehmend) deuten unmißverständlich an, daß die Begründung der Solidarität im Eigennutz der Beteiligten zwar elementar wichtig ist, aber im Ernstfall dann doch nicht weit genug reicht und eine über den Eigennutz hinausgehende Transzendierung benötigt.¹² Schon E. Bloch bescheinigte der Religion: Bringt sie *solche* Transzendenz in die Immanenz ein, dann entfal-

gegebenen Wirklichkeit kann die Entwicklung erfolgreich gebremst werden, die E. Goffman als „gierige Institutionalisierung“ bezeichnet hat, die die gelebte Religion von oben nach unten aufrißt.

¹¹ Vgl. zu dieser Problematik M. Schramm, *Der Geldwert der Schöpfung. Theologie - Ökologie - Ökonomie*, Paderborn 1994.

¹² Zur letztlich immer kapitalistischen bzw. (neo-)liberalistischen Sogkraft des Eigennutzmotivs vgl. F.J. Hinkelammert, *Wirtschaft, Utopie und Theologie: die Gesetze des Marktes und der Glaube*, in: R. Fernet-Betancourt (Hrsg.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*, Freiburg i.B. 1991, 58-85, 68ff (mit Rekurs auf A. Smith).

tet sie eine außerordentliche Kompetenz zur Kritik und Innovation vorhandener Verhältnisse.¹³ Sich um diese religiöse Kraft in Kirche und Theologie zu bemühen, ist angesichts der globalen Verhältnisse und Gefahren unerläßlicher als jemals zuvor.

Am Beispiel der „Unberechenbarkeit“

Wie Glaube und Solidarität in der Dynamik des *semper maior* zusammengeraten, kann man wohl am besten bei jenen „studieren“, die beides in ihrem Leben in einer besonders überzeugenden und authentischen Weise zusammengebracht haben. Z.B. kann man bei Madeleine Delbr el in die Schule gehen, einer Frau mit tiefer Spiritualität und radikalem sozialen Engagement.¹⁴ Sie schreibt einmal: „Er (Jesus Christus) hat mit seiner Person die falschen Absolutheitsvorstellungen der Welt zerschlagen und in Freiheit zurückgewiesen: Geld, Ehre, Macht; aber er hat sie nicht wieder aufgebaut und eine andere menschliche Gesellschaft errichtet, die eine neue Hierarchie der Ehre, der Macht und des Reichtums besäße. Er hat die Welt überwunden, indem er sie relativierte; denn der Sieg der Welt über die Menschen ist es, daß sie sich ihm als etwas Absolutes darbietet.“ Für sie ist die Erfahrung eines solchen Gottes, der alles entabsolutiert, „ein gewalt-sames Ereignis“.¹⁵

Wie ist das zu verstehen? Damit uns Gott vertraut und fremd kommen kann, ist er wohl beides im Leben: notwendig und unbrauchbar, funktional und zwecklos, konkret und entzogen, sinnvoll und sinnwidrig. Die jeweils ersten Begriffe markieren seine Nützlichkeit für uns, was in bestimmtem Sinn auch ganz legitim ist, etwa zugunsten der Ethik der Menschen, als Energiequelle für das diakonische Engagement, als Ressource gegen den W armetod der Solidarität bei drohender Sinn- und Erfolglosigkeit. Diese Inanspruchnahme Gottes für soziale Optionen bleibt berechtigt und notwendig. Was ich jetzt angehe, geschieht also nicht, um diese Beanspruchungen Gottes im Nachhinein zu verkleinern oder gar durch eine „mehr mystische Sicht“ der Dinge zu ersetzen, sondern es geht vielmehr darum, eine mystische Sicht zu entdecken, die in sich selbst solidarische Struktur besitzt.

¹³ Vgl. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1973.

¹⁴ Vgl. A. Schleinzer, *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbr el*, Suttgart 1994.

¹⁵ Ebd. 252 und 260.

Wenn Gott der uns immer wieder der Transzendierende, Fremde und Unverfügbare ist, dann ist dies nicht nur eine Qualität seiner absoluten Transzendenz jenseits der Welt, sondern diese Qualität hat auch ihre Präsenzform in der Welt: als Unerwartetes, als Geheimnis, Fremdheit, als Unverrechenbarkeit (auch für die professionelle Theologie), als Unbegreiflichkeit, als permanenter Horizont der Entabsolutierung, der Überholbarkeit der Welt immanenter Faktoren. Nichts davon darf sich selbst vergöttlichen. Denn genau dann würde die Dynamik der Transzendenz zerstört. Erst wenn die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz in dieser Weise niemals eingeebnet wird, ist jener Komparativ möglich, von dem oben die Rede war.

Vielleicht kann dies durch folgende Überlegung etwas Kontur bekommen. Im Grunde nehmen wir andere Menschen (die wirklich anders sind) nur dann um ihrer eigenen Existenz willen ernst, wenn wir sie auch dann anerkennen, wenn sie uns nichts nützen, wenn wir sie nicht als interessante Ergänzung unserer selbst vermarkten, wenn wir sie nicht narzistisch absorbieren und selbst noch in der Helferbeziehung instrumentalisieren können, auch wenn wir sie nicht in unser Verstehen als dessen Bereicherung integrieren können. Dies ist der Ernstfall der Fremdenbeziehung: Soll das Fremde als solches irgendwie verschwinden oder darf es als solches leben und überleben? Die Kategorie der Unbrauchbarkeit wird zum Testfall der Anerkennung. Wie fürchterlich wahr dies ist, zeigt sich in der schrecklichen Vernichtungsbereitschaft denen gegenüber, die nicht mehr zu brauchen sind, die keinen Nutzen mehr haben, nicht einmal mehr für Sklavenarbeit und Konsum, die nur noch lästig sind, wie etwa sie Straßenkinder in Bogota, die Obdachlosen in Sao Paulo und die Jugendlichen in Medellin.¹⁶

Die christliche Botschaft trifft diese Problematik haargenau. Denn Gott selbst hat in Jesus Christus diejenigen, die ihm total fremd und für ihn „unbrauchbar“ sind, bedingungslos in seine Anerkennung aufgenommen, nämlich als Sünder und Sünderinnen. Aus dieser Perspektive sind *wir* seine Transzendenz, seine Fremdheit, sein schreckliches Geheimnis. In Jesus, den, wie Paulus einmal sehr bezeichnend formuliert, Gott selbst zur Sünde gemacht hat (vgl. 2 Kor 5,21), ist sich Gott selbst fremd geworden.

So gibt es wohl eine doppelte Gegenwart Gottes in der Welt: einmal in seiner kategorialen Brauchbarkeit, aber auch in seiner transzendenten-

¹⁶ Vgl. A. Salazar, Totgeboren in Medellin, Wuppertal 1991.

len Unnützigkeit,¹⁷ in seiner Antwortfähigkeit auf den Sinn des Lebens, aber auch in seiner Brechung menschlichen Sinnes (und theologischer Denkfähigkeit), in seiner In-Anspruchnahme für das Humanum, aber auch in seiner „Zwecklosigkeit“ (in der Selbstwertigkeit und Nicht-Vermarktbarkeit der „Gloria Dei“), in seiner Konkretheit (besonders in Jesus von Nazaret), aber auch in seiner Entzogenheit, in seiner Bekanntheit (in den biblischen Geschichten), aber auch in seiner Fremdheit (etwa in den Geschichten der anderen Religionen). So gilt seine (auch in Jesus legitimierte) Selbst-Indienstnahme für menschliche Bedürftigkeiten, so gilt aber auch sein darüber hinausgehendes Grundgeheimnis unserer Existenz, unergründlich, unerschöpflich und unkalkulierbar, auch nicht in diakonischem Handeln aufgehend.

Die Beziehung zu diesem Geheimnis ist es, die Jesus wochenlang in die Einsamkeit führt, fernab von allen Zwecken und Sinnvolligkeiten, geradezu kontrafaktisch etwa auch zur diakonischen Rastlosigkeit. Was könnte er anderen Menschen helfen in dieser Zeit? Und doch ist gerade diese Selbstvertiefung in das Geheimnis Gottes die mystische Bedingung der Möglichkeit, im Ernstfall ohne jede Berechnung alles zu geben, bishin zum Kreuz, aus dem ja auch eine menschlicher Kalkulation entzogene Sinnlosigkeit herausschreit. Wofür denn der frühe Tod? Könntest du nicht, wärest du kompromißbereiter, in deinen kommenden Jahrzehnten so viel Gutes tun?¹⁸

Hier steht die Bezeugung des diesbezüglich transzendenten Gottes mit seiner Deszendenz, nämlich das Martyrium, gegen die diakonische Kalkulation, nicht um etwa die Diakonie und die Option für die Armen und für die Anderen zu schmälern, sondern um sie bis auf die Tiefe dieses Geheimnisses Gottes selbst zu und damit auf die Tiefe der eigenen Selbsthingabe zu radikalieren. Die Perspektivenübernahme (von den Bedrängten) her wird zum Perspektive-*Sein*, indem die diesbezüglich Engangierten selbst Bedrängte und Opfer werden. Eine solche „Ethik“ ist nicht die überfordernde Konsequenz einer Über-Ich-Gesetzlichkeit, sondern erwächst aus der lebendigen Beziehung zwischen Mensch und Gott und ist damit letztlich ein Ausdruck dieser Gratuität. Auch in diesem Zusammenhang sei an Bernhard Lichtenberg gedacht. 14 Tage vor Ablauf seiner Gefängnishaft in Berlin Tegel kommt sein Bischof, Graf Preysing, zu ihm und rät ihm, sich einem Schweigegebot zu unterwerfen und nicht mehr zu predigen

¹⁷ Vgl. J. Schepens, Die Pastoral in der Spannung zwischen der christlichen Botschaft und den Menschen von heute, München 1994, 25-26.

¹⁸ Vgl. die entsprechenden Vorwürfe bei H.C. Zander, Warum ich Jesus nicht leiden kann, Reinbek 1992, 103-136.

oder in öffentlicher Weise für die Opfer des Naziregimes zu beten. Lichtenberg läßt sich darauf nicht ein und antwortet mit seiner Bereitschaft, noch heute, diese Stunde noch zu sterben.¹⁹

Ähnlich ergeht es Dietrich Bonhoeffer 1939 in New York. Ohne es seinen Freunden und auch sich plausibel machen zu können, weiß er sich in einer letztlich nicht durchschaubaren existentiellen Evidenz gedrängt, die USA zu verlassen und wieder nach Deutschland zurückzukehren, obgleich alles eigentlich anders gedacht war. So schreibt Bonhoeffer am 20. Juni 1939, nachdem er abgelehnt hatte, in New York zu bleiben: „Für mich bedeutet es wohl mehr, als ich im Augenblick zu übersehen vermag. Gott allein weiß es. Es ist merkwürdig, ich bin mir in allen meinen Entscheidungen über die Motive nie völlig klar. Ist es ein Zeichen von Unklarheit, innerer Unehrllichkeit oder ist es ein Zeichen dessen, daß wir über unser Kennen hinausgeführt werden, oder ist es beides?... Zuletzt handelt man doch aus einer Ebene heraus, die uns verborgen bleibt... Am Ende des Tages kann ich nur bitten, daß Gott ein gnadenvolles Gericht üben möge über diesen Tag und allen Entscheidungen. Es ist nun in seiner Hand.“²⁰ Hier wirkt sich die Transzendenz Gottes als eine unbedingte Herausforderung aus, die letztlich argumentativ, rational oder sonst wie kalkulierend nicht mehr eingeholt werden kann. Denn auch für das Bleiben in New York finden sich durchaus gute, auch christlich vertretbare ethische Argumente. So braucht es letztlich eine existentielle Entscheidung, die zwar alle Argumente durchgesprochen hat und die argumentative Ebene nicht geringschätzt, die aber dennoch über sie hinausgreift und damit die getroffene Entscheidung letztlich nicht mehr selbst rechtfertigen kann, sondern ihren Wahrheitswert vertrauensvoll in Gottes Hand legt.

Gott wird derart als der nochmals ganz andere im Leben erfahren, der mit unabweisbarer Evidenz, unkomplementär zu unserem Denken und zu unseren Erwartungen, die Menschen „überwältigt“. In solcher Frömmigkeit gründet nicht nur der Schutzraum Gottes vor Verdinglichung, sondern auch der Schutzraum des Menschen vor Be- und Ausnutzung. So benötigen wir künftig nicht nur eine intensive Sozialpastoral, sondern eine neu zu gestaltende Glaubenspastoral: gerade um der letztmöglichen transitorischen Kraft der Solidarität willen.

¹⁹ Vgl. O. Riedel, "Ich bin bereit, noch in dieser Stunde zu sterben", in: Deutsche Tagespost 4.4.1996 (Nr. 41) 3.

²⁰ D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften I, München 1958, 303-304.

Am Beispiel des Gewaltverzichts

So sehr man die Option für die Armen mit der Option für die Anderen gedanklich-konzeptionell zu vermitteln vermag, so sehr knirschen die beiden Optionen, wenn es um konkrete Zusammenhänge geht. Denn dann wird entweder die Option für die Anderen einer Liberalität verdächtigt, die die Option für die Armen verrät; oder die Option für die Armen wird eines Pauperismus verdächtigt, der den Nicht-Armen keine ausreichende Menschenwürde mehr zugesteht. Wohl jede Solidarisierung gelangt, wenn es ernst wird und sie auch Konflikte riskiert, in diesen heiklen „Knirschbereich“ zwischen den Armen und den Anderen. Das Problem spitzt sich der Gewaltfrage zu. Herbert Marcuse hat gründlich herausgestellt, wie sehr repressive Toleranz um der freiheitstreibenden Toleranz willen keine Toleranz verdient. So kann es bei der Option für die Anderen ebenfalls nicht um jene „reine Toleranz“ gehen, welche die Widersprüche zwischen Unrecht und Recht, Abhängigkeit und Freiheit, Wahrheit und Lüge, Gewaltlosigkeit und Gewalt neutralisiert und damit vergleichgültigt. Bei Marcuse geschieht nun aber in der Verbindung von gedanklicher Konzeption und geschichtlicher Konkretion ein eigenartiger Umbruch. Denn was er insgesamt an befreiendem Toleranzbegriff (Denkfreiheit, Rationalität, Wahrheit, Humanität, Individualität) in theoretisch-normativer Weise entwirft, verabschiedet er genau in dem Augenblick (und das ist der Normalfall), in dem sich diese Toleranz geschichtlich durchsetzen müßte, es aber nicht kann. Jene nicht-egalitäre, sondern inhaltlich verantwortete Toleranz wird *praktisch* obsolet, insofern seiner ethisch-inhaltlichen Dimension keine geschichtliche Wirkungskraft zugestanden wird: „aber seit wann wird Geschichte nach ethischen Maßstäben gemacht?“²¹

Löst sich, wenn es zum praktischen Stechen kommt, die ethische Dimension vom Toleranzbegriff ab, dann kann er um so ungenierter genau an der neuralgischen Stelle zur Gewalt greifen, wo Intoleranz der Intoleranz gegenüber notwendig wird. Zwar ist auch hier die ethische Beurteilung klar: „Ethisch gesehen: beide Formen der Gewalt (sc. der reaktionären und der revolutionären) sind unmenschlich und von Übel...“²² Doch kann Marcuse angesichts der geschichtlichen Erfahrung nicht anders, als diese ethische Qualität der Gewaltlosigkeit im faktischen Ernstfall der Geschichte resignativ von der Toleranz abzulösen.

²¹ H. Marcuse, Repressive Toleranz, in: R.P. Wolff/B. Moore/ders., Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a.M. 1966, 93-128, 114.

²² Ebd. 114.

Die Frage danach, wann etwas nicht zu tolerieren ist, beinhaltet im Kern die Frage, was zu tun sei, wenn sich unterdrückende Intoleranz nicht freiwillig zurückzieht. Um der Option für die Armen willen kann man sich nicht damit zufrieden geben, an die Freiwilligkeit der Unterdrücker und der Täter zu appellieren und letztlich von ihren Entscheidungen abhängig zu bleiben. Im äußersten Konfliktfall steht dann die Entscheidung an, um der Option für die Armen willen das Dasein der Täter zu schädigen oder zu beseitigen, damit sie ihr Sosein nicht mehr ausführen können. Dies wirft eben jene immer wieder praktisch zu beantwortende, theoretisch kaum befriedigend zu beantwortende Frage nach der Gewalt auf. Die Angst vor der Hilflosigkeit sucht verständlicherweise nach Wegen, die Menschen zum Guten zu zwingen. Diese Suche hat ihren tiefsten Grund in der Weigerung, ohnmächtig zu sein oder ohnmächtig zu werden.

Eine Toleranz dagegen, die im Kampf gegen die Intoleranz auch in der Krise ethisch dimensioniert bleibt und keine anderen Mittel beansprucht als die ihrer eigenen Identität, wird jede zur Verfügung stehende und zu phantasierende Widerstandsmöglichkeit nutzen, aber vor der tödlichen Gewaltanwendung gegenüber Menschen halt machen. In einer solchen Solidarität radikalisiert sich die Option für die Armen bis zum Punkt hin, wo die entsprechend Engagierten selbst riskieren, ohnmächtig und Opfer zu werden, um nicht (auf seiten der Täter) neue Opfer schaffen zu müssen. Eine solche Solidarisierung macht selten Siegergeschichte, aber sie macht Geschichte, vornehmlich in der Erinnerung der Opfer als der praktischen Annahme ihrer Botschaften. Die christliche Botschaft konzentriert diesen Tatbestand in der Erinnerung des Kreuzes.

Fazit: Was hier nur angedeutet werden konnte, kann vielleicht eine Ahnung davon aufkommen lassen, wie sehr der christliche Glaube an die menschliche Solidarität eine radikalisierende Dynamik anlegt. Es muß sich allerdings um jenen christlichen Glauben handeln, wie er in den diesbezüglich besten Texten der Bibel und der Tradition zum Vorschein kommt. Vieles nämlich, was innerbiblisch und innerkirchlich geglaubt und theologisiert wurde, ist demgegenüber kontraeffektiv. Denn wo der Glaube an den universalen und unbedingt liebenden Gott auf exklusivistische und chauvinistische Regionalisierungen zurückgestützt wird, wo er ganz bestimmte abstuftende Innen-Außenbeziehungen zu legitimieren hatte und hat, da wurde und wird er zur diabolischen Blockierung menschlicher Solidarität. Das theologische Bemühen wird sich demgegenüber insbesondere auf jene religiösen Dimensionen des christlichen Glaubens richten, die Gott selbst als unendliche und passionsfähige Solidarität begreift und von daher Menschen für eine martyriumfähige Solidarität öffnet. Was die Fides

qua anbelangt, so wird sich die christliche Verkündigung darum bemühen, daß dieser Glaubensinhalt auch auf die Glaubensermöglichung durchschlägt: in der Erfahrung einer die Menschen in ihrer eigenen Solidariät tragenden und mitgehenden Gratuität Gottes, so daß das, was solidarischen Menschen im Horizont dieses christlichen Glaubens in die Richtung des „semper maior“ möglich ist, niemals als Gesetz und ethische Überforderung verordnet werden kann.²³

Letztlich geht es hier auch um die Frage: Was trägt Menschen, die um der Solidarität willen in Bedrängnis und Einsamkeit geraten? Wer bleibt bis ans Ende solidarisch, wenn man mit seinen eigenen Solidaritätsversuchen gescheitert ist oder um dieser Solidarität willen ins Scheitern kommt? Wer durchbricht dann auch noch den Tod mit seiner Solidarität? Der leidende Gottesknecht bei Jesaja und der leidende Gottessohn am Kreuz beantworten diese Frage nicht, sondern lassen Erfahrungen ahnen, in denen Menschen in solchen Situationen Gottes Nähe einklagen und schließlich am dichtesten spüren wie etwa in den Klagepsalmen.²⁴ Gerade bei der glaubensexpliziten Trostfähigkeit in nicht veränderbarem Leiden und angesichts des Todes handelt es sich um jene Diakonie Gottes uns gegenüber, die niemand selber produzieren kann und muß, sondern die im Glauben als Gnade geschenkt ist.

Um der eben erwähnten Universalität Gottes und der Geschichte willen sei noch versichert: Alles, was ich hier deutlich zu machen versucht habe, ist seinerseits nicht exklusivistisch gemeint, als könne eine solche radikale Solidarität nur im Horizont des christlichen Glaubens geschehen. Vielmehr gilt: Auch diesbezüglich weht der Geist des solidarischen Gottes, wo er will. Und es gibt viel zu viele Beispiele radikaler Solidarität auf der ganzen Welt und in anderen Kulturen und Religionen, als daß die christliche Welt diesbezüglich sehr eingebildet sein könnte. *Um so mehr ist darauf zu achten*, daß eine solche religiös fundierte Radikalisierung der Solidarität auch und gesteigert im christlichen Bereich geschieht, der von sich behauptet, in einer besonders authentischen Ausdrücklichkeit die religiöse Wahrheit solcher Solidarität benennen zu können. Daß sich diese Benennbarkeit mit der Lebensrealität von Christen und Christinnen verbindet, darin zeigt sie dann nicht nur die behauptete, sondern auch die gelebte Authentizität der christlichen Religion.

²³ Vgl. O. Fuchs, Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand, Frankfurt a.M. 1993, 135-153.

²⁴ Vgl. ebd. 145ff.

Konsequenzen für die wissenschaftliche Theologie

Im Grunde gibt es drei Möglichkeiten, das Verhältnis von Solidarität und Religion zu entscheiden. Mit diesen Entscheidungen steht bzw. fällt dann auch die Relevanz der Theologie, nicht zuletzt der wissenschaftlichen, für die Humanisierung von Mensch und Gesellschaft.

- Zunächst könnte aufgrund der erdrückenden geschichtlichen und biographischen Erfahrungen mit den Religionen, auch mit der christlichen, die Entscheidung verständlich sein: *Wozu sollen wir uns eine derart ambivalente Größe wie die Religion aufbürden, wenn es um die Gerechtigkeit und Solidarität unter den Menschen geht?* Wäre es nicht besser, sich gleich direkt auf dieses solidarische Handeln zu konzentrieren, ohne diesen religiösen Holzweg, der all zu oft katastrophale Auswirkungen hatte? Suchen wir also lieber die realistischen Motivationsmöglichkeiten unter den Menschen für die Solidarität und bauen wir sie durch entsprechende Informationen, Erziehungskonzepte und Strukturveränderungen aus. Auf Mystifikationen solchen Handelns kann verzichtet werden, was nicht bedeuten soll, daß es den jeweilig Handelnden untersagt sei, für sich persönlich entsprechende Mystifikationen vorzunehmen. Die Religionspsychologie kann diese Sparte gut übernehmen. Eine wissenschaftliche Theologie auf der Basis kirchlicher Eingebundenheit ist dafür nicht mehr nötig.
- Gerade wenn es um Solidarität geht, kann man auf den mystifikatorischen Hintergrund und Untergrund dieses zwischenmenschlichen Verhaltens nicht verzichten. Allerdings ist dieser religiöse Hintergrund strikt an seine diesbezügliche Funktion innerhalb des zwischenmenschlichen Verhaltens und der entsprechenden Politik zu binden. *Die Religion ist so lange tauglich, als sie für die Diakonie nützlich ist.* Die Gottesbeziehung wird für die Menschenbeziehung instrumentalisiert. Die benötigte religiöse Aura ist in ihrem religiösen Sprachspiel durchaus auswechselbar, kann auch verschwommen sein. Wichtig ist nur, daß sich das Religiöse auf das Solidarische bestätigend und positiv motivierend auswirkt. Innerkirchlich spiegelt sich diese Position in der Verlagerung des „Eigentlichen“ von der Verkündigung auf die Diakonie wider, wie sie insbesondere in den 80er Jahren als durchaus verständliche, zum Teil gegenabhängige Reaktion auf das exklusiv Eigentliche der Verkündigung vertreten wurde. Den Inhalten der Verkündigung wird dabei keine all zu große Transzendenzfähigkeit und damit Innovationsfähigkeit gegenüber dem eingeräumt, was als politische und zwischenmenschliche Solidarität

definiert und entworfen wurde.²⁵ Handlungen und Erzählungen Jesu haben dann einen garnierenden illustrativen Wert mit dem Vorteil, das Angezielte innerhalb des religiösen Sprachspiels widerspiegeln zu lassen und mit der Aura christlicher Mystifikation zu umgeben.

- Innerhalb der wissenschaftlichen Theologie schlägt sich dieses Anliegen insbesondere in jenem Bestreben wieder, die eigene Wissenschaftlichkeit insbesondere, oft ausschließlich, im Bereich der applizierten Humanwissenschaften zu suchen und zu etablieren. Der Exeget weist sich durch seine exegetischen Qualitäten aus, nicht etwa durch seine theologischen Positionen. Die Theologie ihrerseits bildet im Grunde nur jenen motivationalen Rahmen, der aber als solcher nicht in das methodisch durchreflektierte wissenschaftliche Selbstbewußtsein eingeht. Die Theologie besetzt innerhalb der Humanwissenschaften dann das, was dort als Werturteil diskutiert wurde und wird: nicht weniger, aber auch nicht mehr. Ein solcher Weg ist, abgesehen von seiner theologischen Problematik (nämlich mit dem Rückzug einer eigenständigen theologischen Kompetenz als solcher aus dem Bereich der Wissenschaft), eine ziemlich gefährliche Strategie für die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten. Denn irgendwann einmal wird man sagen: Wenn die Bibelwissenschaftler Textwissenschaftler sind, wenn die praktischen TheologInnen SoziologInnen sind, wenn die Kirchengeschichtlicher Historiker sind, dann ist auf Dauer nicht ersichtlich, warum diese WissenschaftlerInnen nicht wieder in ihre eigenen Fakultäten zurückkehren sollten und dort durchaus mit dem Einbringen spezifischer Werturteile willkommen sein können.
- Die dritte Entscheidung bemüht sich um *eine zweipolige Eigentlichkeit christlicher Existenz. Gottesbeziehung und Nächstenbeziehung können nicht aufeinander reduziert werden, sondern bilden unterscheidbare, gleich wichtige Aufeinanderbezogenheiten.* Was Jesus im Doppelgebot auf den Punkt bringt, ontologisiert die Christologie von Chalcedon. Göttliche und menschliche „Natur“ gehören in Jesus Christus unvermischt zusammen und sind ungetrennt zu differenzieren. Damit gibt es nicht nur eine Solidarität, die sich selber trägt. Darin eröffnet sich vielmehr ein Passiv des Von-Jemandem-Getragenwerdens. Die christliche Offenbarung bietet sich als ein Ort an, wo dieses Getragenwerden auf einen Gott hin geöffnet wird, der in den vielen Geschichten der Bibel und der Tradition die Menschen in ihrem Vertrauen und ihrer

²⁵ So Knobloch, *Praktische Theologie* 118-133.

Hoffnung hält, und der sich den Menschen gegenüber zugleich als ein eigenes Geheimnis darstellt. Von daher wird die Theologie neu auf die Ausdrücklichkeit des Glaubens zugehen und sich *darin* wissenschaftlich derartkonstituieren, daß sie diese Ausdrücklichkeit so mit den humanwissenschaftlichen Diskursen in Verbindung bringt, daß weder die Humanwissenschaften um ihre inhaltlichen Anliegen gebracht werden (indem man sie etwa nur methodisch ausbeutet), noch die Glaubensinhalte zur bloßen Illustration der humanwissenschaftlichen Ergebnisse bzw. derer Werturteile herhalten müssen. Die Theologie wird sich sowohl gegen die (auch caritative) Verstopfung oder Banalisierung der Transzendenz in Theologie, Kirche und Gesellschaft einsetzen, wie sie gleichzeitig dafür eintritt, theologische Einsichten an die (auch caritative) Erfahrung der Menschen zu binden und von diesen her zu konkretisieren und zu radikalieren.

So nutzt es nichts, von der Solidarität Gottes zu reden, wenn sie nicht im Aggregatzustand der Zwischenmenschlichkeit und der Politik rekonstruiert wird. So handelt es sich aber auch nicht mehr um Theologie, wenn die zwischenmenschliche Solidarität „nur“ humanwissenschaftlich entworfen und verfolgt wird. Theologisch handelt es sich zwar dabei um eine objektive Tätigkeit in dem, was *Christen und Christinnen* Reich Gottes nennen. Aber gerade um diese theologische Qualifikation aussprechen und benennen zu können, braucht es die Theologie als (auch wissenschaftliche) eigenständige Größe, die diese Verhältnisbestimmung thematisiert und dafür Kriterien entwirft. Vielleicht konnte oben etwas angedeutet werden, wie sehr gerade vom christlichen Glauben her nochmals eigenständige und radikalierende Fragestellungen und Tragfähigkeiten auf die zwischenmenschliche Solidarität zukommen, die diese in eine Dynamik hineinsteigern, die so nicht das Metier der Humanwissenschaften sein können. Umgekehrt gilt aber genauso: von den zwischenmenschlichen Anliegen und Optionen der Solidarität gewinnt die Theologie höchst markante Kriterien, um in ihrem eigenen religiösen Material zu unterscheiden zwischen der Religion als Entsolidarisierungsmotor und der Religion als Solidarisierungskraft. So wird die Theologie aus der jüdisch-christlichen Tradition all die Schätze heben, die die solidarische Potenz der christlichen Religion aktiviert und stützt. Und sie wird sich der Frage stellen: Wie sind Glaubensgemeinschaften in ihren eigenen Sozialformen zu gestalten, um nach innen und nach außen solidarisch sein zu können?

Dann verbindet sich die Sozialpastoral im Bereich der Kirchen in einer neuen expliziten Weise mit der Glaubens- und Verkündigungspastoral, nämlich in einer Weise, die der letzteren jedes Recht zur solidari-

tätsfeindlichen Indoktrination verweigert. Die Verkündigungspastoral ist primär als jene Gnade zu verkündigen und zu erfahren, die die Menschen glaubensbewußt erreicht, wenn sie Gott die Solidarität sich selbst gegenüber abnehmen können. Damit wird die Sozialpastoral auch in einer neuen Weise ihrem großen Vorbild gerecht, nämlich der Theologie der (Praxis der) Befreiung in lateinamerikanischen Basiskirchen. Denn dort war und ist die Sozialpastoral schon immer zutiefst verbunden mit einer ausdrücklichen Volksfrömmigkeit, die Gott (oft vermittelt über Maria und die Heiligen) als jene göttliche Solidarität glaubt, die die Armen nicht verläßt und die Reichen in Frage stellt.²⁶ So plädiere ich auch für unseren hiesigen Kontext für eine Rückgewinnung der dynamischen Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral, von Martyria und Diakonia.

Am Schluß stellt sich für die wissenschaftlichen Theologen und Theologinnen die Frage: trauen sie dem jüdisch-christlichen Traditionsgut, dem christlichen Glauben, den Kirchen und ihren eigenen Theologien als solchen noch eine eigenständige, auch wissenschaftlich zu erörternde Kompetenz zu? Welche Inhalte sind von daher zu vertreten und mit welchen Methoden sind sie mit der Lebenswirklichkeit und den anderen Wissenschaften in eine gegenseitig erschließende Verbindung zu bringen, weniger pelagianisch formuliert: Wie ist diese Verbindung zu entdecken und in ihrer Gratuität zu steigern?

²⁶ Vgl. dazu F. Weber, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1996, 114-274.