

Herrenlose Mächte

Die Befreiungstheologie entdeckt Karl Barth

Sabine Plonz

Mit Karls Barths Rede von den »herrenlosen Gewalten« versucht die Befreiungstheologie, die Anonymisierung der Ursachen von Verarmung und Verelendung theologisch zu deuten. Die Studienleiterin der Evangelischen Akademie Iserlohn, Sabine Plonz, erläutert, wie sich Barths christliche Gesellschaftskritik mit dem Anliegen der Befreiungstheologie verbindet.

Vor fünfzig Jahren hat Karl Barth in seiner Grundlegung der politischen Ethik die Christengemeinde als die Versammlung definiert, die »als solche ökumenisch (katholisch), das heißt bis zur Einheit solidarisch mit den Christengemeinden aller an deren Orte« sei. Barth bringt hier zwei Attribute von Kirche zusammen, die erst in der Befreiungstheologie und der weltweit orientierten Arbeit in der ökumenischen Bewegung stärker in das christliche Bewußtsein gedrungen sind.

Von ökumenischer Solidarität als unverzichtbarem Kennzeichen von Kirche zu reden ist gegenwärtig jedoch nicht ungebrochen möglich. Zum einen ist mit dem Weltrat der Kirchen (ÖRK) ein wesentlicher Akteur und Förderer von Initiativen für ökumenische Solidarität in eine Identitätskrise geraten. Der ÖRK scheint damit aber nur das zu spiegeln, was vor Ort vielfach auch der Fall ist. Denn von einer basisgetragenen Bewegung des Konziliaren Prozesses mag man auch nach der Ökumenischen Versammlungen in Erfurt nicht reden.

Zum anderen wird die Ökumenizität der Kirche in Frage gestellt durch die mächtige ökumenische Bewegung, die wir als »Globalisierung« des westlichen Markt- und Akkumulationsmodells bezeichnen. Auch in diesem Fall läßt sich ohne weiteres der Widerschein der globalen Wirklichkeit in der lokalen und regionalen Erfahrung erkennen. Die fortgesetzten Versuche, aus dem Nachkriegsmodell Soziale Marktwirtschaft mit seinem ausdiffe-

renzierten System sozialstaatlicher Sicherungen und tarifrechtlicher Kräftebalance eine Ansammlung von weltweit konkurrenzfähigen Investitionspunkten zu machen, zeugen von der lokalen Wirksamkeit dieser profanen Ökumene.

In »Christengemeinde und Bürgergemeinde« begründet Barth den Vorrang der Menschenrechte gegenüber jedem sachlichen Interesse oder Herrschaftsanspruch: »Nachdem Gott selbst Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge.« Und weiter im Duktus seiner Versöhnungslehre: Der Anbruch einer neuen Rechtsordnung im Geschehen der Rechtfertigung zieht das christliche Engagement für eine gesellschaftliche Rechtsordnung nach sich, die der Überwindung des Todes und der Aufrichtung der Menschen durch Jesus Christus entsprechen möge.

Parteilich für die Armen

Das Kommen Gottes zu denen, die verloren sind, begründet nach Barth schließlich die Parteilichkeit der Christengemeinde für die Armen und ihr Eintreten für eine Sozialordnung, die ein Höchstmaß an sozialer Gerechtigkeit ermöglicht. Das bedeutete damals die Entscheidung für eine von verschiedenen »sozialistischen Möglichkeiten«.

Mit diesen Eckpunkten seiner christologisch begründeten, ekklesiologisch verankerten und auf politische Konkrektionen zielenden politischen Ethik kommt Barth dem sehr nahe, was zu den Grundeinsichten der Befreiungstheologie (Lateinamerikas) gehört. Er stößt auf den Zusammenhang zwischen der Option für die Armen und der Beteiligung der Christengemeinde am gesellschaftlichen Prozeß zugunsten einer neuen Ordnung, die sich am Reich Gottes orientiert, das Jesus ankündigt und in seiner Lebenspraxis verkörpert. Die Christologie Barths ist inklusiv angelegt und kann sich daher nicht damit zufriedengeben, daß Men-

schen unter Bedingungen leben, die sie am vollen Menschsein hindern. Daher die Notwendigkeit der ökumenischen Solidarität.

Die Befreiungstheologie denkt eher in umgekehrter Richtung: Ausgehend von den Armen erkennt sie, was es mit der Gesellschaft auf sich hat. Strukturelle Ungerechtigkeit, die repressive Gewalt gegen die Armen und die ideologische Rechtfertigung des Unrechts erkennt sie als einen Zusammenhang, den es sowohl gesellschaftsanalytisch zu durchschauen als auch theologisch zu beurteilen gilt. Deshalb entwickelt sich in der Befreiungstheologie Lateinamerikas die Kritik an den »Götzen der Unterdrückung« als wichtiger Schritt einer befreienden christlichen Praxis. Mit der Götzenkritik aus der an der Lebenssituation der Armen beteiligten Perspektive ist ein erkenntnistheoretischer Fortschritt in der Befreiungstheologie erreicht, hinter den die Theologie auch hierzulande nicht zurückfallen darf.

Dieser besteht zum ersten in der Einsicht, daß die Realität der Gesellschaft eben erst dann zu Tage tritt und theologisch-ethisch beurteilbar wird, wenn sie konsequent von ihrer Schattenseite aus in den Blick genommen wird. Die Wirkungen von Marktwirtschaft und freiem Welthandel erschließen sich erst in einer den »Süden« einbeziehenden Gesamtschau. Deshalb fordert die Befreiungstheologie, in Zeiten der unipolaren Weltordnung die Verschuldungskrise und die Strukturanpassungspolitik als einen Schlüssel zum Verständnis der Weltwirtschaft zu begreifen.

Aber auch bezogen auf die deutsche Gesellschaft leuchtet ein, daß die Wirklichkeit der heutigen Konkurrenzwirtschaft erst ausgehend von den Erfahrungen derer verstanden werden kann, die keinen Zugang zum Erwerbsarbeitsmarkt (mehr) bekommen und denen, die zwar ihr Leben lang sehr viel arbeiten, aber mit dieser Arbeit keine wirtschaftliche und soziale Unabhängigkeit »erwerben«: etwa zwei Drittel aller Frauen.

Der erkenntnistheoretische Fortschritt der befreiungstheologischen Kritik an den »Götzen der Unterdrückung« besteht zum zweiten darin, daß er der Theologie ihr Thema zurückgibt, und zwar inmitten der gesellschaftlichen Situation, in der Kirche als soziale Größe nun einmal angesiedelt ist – nicht in einer abgegrenzten Sphäre der

Frömmigkeit, sondern in der konfliktiven »Welt«.

»Götzenkritik« meint nicht totalitär sich gebärdende Religiosität für den »wahren Gott«, sondern aus der Not geborene analytische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen. Diese hat wesentliche Impulse von der Kritik der politischen Ökonomie des Karl Marx erhalten, was nicht verwundert: Im 19. und frühen 20. Jahrhundert wußten sich Sozialtheoretiker von Karl Marx bis Max Weber nur unter Zuhilfenahme religiöser Begriffe und religionskritischer Beobachtungen die Verwerfungen der Gesellschaft samt dem daraus resultierenden Elend zu erklären.

Diese Verwerfungs- und Verelendungsprozesse setzten sich im 20. Jahrhundert in der »Dritten Welt« fort. Mit ihnen einher geht in den letzten zwanzig Jahren eine immense Ideologisierung des Marktprozesses. Deshalb verweist die Befreiungstheologie auf den quasireligiösen Charakter in Lehre und Praxis der zeitgenössischen politischen Ökonomie, die im Marktgesetz ein Heilsgesetz sieht und das Reich Gottes mittels der Politik des Internationalen Währungsfonds (IWF) abbilden möchte. Genau hier ist Theologie bei ihrem Thema: Wie kann sie von Gott, dem Reich Gottes und der Erlösung der Menschen reden, wenn sie sich so starken Gegenbildern im Bereich der vermeintlich profanen Wirklichkeit ausgesetzt sieht?

In dieser fundamentaltheologischen Fragestellung berühren sich die Theologie Karl Barths und die lateinamerikanische Befreiungstheologie vielleicht am stärksten. Ein wesentliches Kennzeichen der Theologie Barths ist ihr religionskritischer Ansatz. In seiner Frühzeit ging es Barth darum, der Legitimation des Krieges und des Wirtschaftsliberalismus die Kritik durch den Gott der Schrift und die Betonung der Hoffnung auf ein besseres Leben, besonders für die Arbeiterschaft, entgegenzustellen. Angesichts des Ausgangs der europäi-

schen Novemberrevolutionen und der Unbeweglichkeit einer restaurativen Kirche veränderte sich die gesellschaftliche Herausforderung und damit seine »Religionskritik«. Barth stößt auf das Problem, daß die moderne westliche Welt dazu neigt, sich universal zu gebärden und sich dabei das Christentum zu assimilieren. Seine kirchenkritische Haltung und seine theologische Religionskritik gelten daher primär dem »Christ als Bourgeois« (so in der Kirchlichen Dogmatik). Sie gilt der Kritik des vom Besitzen Besessenen und des hoffnungslos getriebenen Aktivisten in der Kirche.

Im Kirchenkampf nahm dieses Problem zunächst die konkrete Gestalt

der Verfolgung der Juden als »Gegenkirche« zu etablieren versuchte.

Gegen Ende seines theologischen Schaffens greift Barth die Formel von den »herrenlosen Gewalten« wieder auf, mit der er schon in der Römerbriefzeit diejenigen Mächte und Gewalten charakterisierte, die sich anmaßen, »Gott« zu sein und sich zu Beherrschern der Menschen aufzuschwingen. Mit der Bitte um das Reich Gottes, so Barth in der Versöhnungsethik, bitten die Christen um die Beseitigung dieser herrenlosen Gewalten, die sich

dem Kommen des Reiches Gottes immer wieder und zählebig entgegenstellen. Barth konkretisiert: Sie wirken in politischem Absolutismus, in Ideologien und anderen zerstörerischen gesellschaftlichen Pro-

zessen. Insbesondere aber identifiziert Barth den »Götzen Mammon« als eine der herrenlosen Gewalten.

Die herrenlosen Gewalten, von denen Barth spricht – übrigens unter Aufnahme einer Floskel Adolph Wagners und Max Webers zur Charakterisierung der neuartigen Herrschaftsform über die Industriearbeiterschaft – stellen im Rahmen seiner Theologie eine ähnliche Herausforderung dar wie die »Götzen der Unterdrückung«, denen sich die Befreiungstheologie ausgesetzt sieht.

Ulrich Duchrow hat in einer Arbeitshilfe für die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz ebenfalls auf die Rede von den »herrenlosen Gewalten« zurückgegriffen, um das theologische Bekenntnis

zur Versöhnung gesellschaftlich zu profilieren. Von Versöhnung kann Kirche zur Welt nur sprechen, wenn sie sich über herrschende Absolutismen Klarheit verschafft hat und sie in Wort und Tat zurückweist. »Versöhnung im Kontext von Nicht-Versöhnung«, wie er es formuliert, ist daher eine gesellschafts- wie religionskritische Zeitanzeige. Insofern bahnt sich in Barths Auseinandersetzung mit den herrenlosen Gewalten eine kontextkritische Theologie an, die heute in ökumenischen Zusammenhängen aktualisiert und weitergeführt wird.

Man sollte aber nicht dabei stehen bleiben und die Rede von den herrenlosen Gewalten zu einer Formel gerinnen lassen, die dann zwangsläufig selbst an Erklärungskraft einbüßen und ihren prophetischen Gehalt verlieren würde. Sie erfaßt nämlich nicht jede Form von menschenfeindlicher Herrschaft. Als Gegenbild zum Reich Gottes nimmt sie Anleihen an der patriarchal geprägten Bilderwelt, die im Christentum von biblischer Zeit an die Hoffnungen auf eine bessere Welt politisch ausdrückte.

Hoffnung, Befreiung und Erlösung müssen selbst immer wieder kontextualisiert und neu erfunden werden – genau wie gegen ihre Verhinderung jeweils konkreter Protest formuliert werden muß. Der kann sich nicht in einem einzigen Begriff erschöpfen. Endlich ohne Herren zu sein, ist die Hoffnung vieler – von den römischen Sklaven bis zu den Frauen von einst und heute.

Die Kritik der »herrenlosen Gewalten« kann auch neue Formen menschenverachtender Praktiken und gesellschaftlicher Strukturen ausblenden: »Die polis hat Mauern« – diese Beobachtung Barths, mit der er die politische Verantwortung der Christengemeinde für die Bürgergemeinde begründet, hat sich in der deutschen und europäischen Erfahrung als erschreckend materiell und gewalttätig bewahrheitet. An dieser unsichtbaren Mauer gehen auch nach 1989 Menschen zugrunde, die bei uns Zuflucht suchen – Dutzende allein bei der heimlichen Überquerung der Oder in den letzten Jahren, andere in Abschiebehaf und nach dem Rücktransport in die Polizeistaaten und Folterländer. Für diese »Mauern« sind konkrete Akteure und Institutionen verantwortlich, die sich auf Gesetze berufen. Sie sollten in unserer Demokratie noch nicht als »herrenlos« angesehen werden.

Schließlich bleibt der »systemstürzende« Charakter von Barths Theologie auch gegen die systemkritische Rede von den herrenlosen Gewalten zu bedenken: Barths durchgängig christologischer Ansatz muß als Erkenntniszusammenhang auch der gesellschaftskritischen Entmythologisierung des »Götzen Mammon« beachtet werden. Herrenlos ist dieser, weil er sich im Gegensatz zu dem Gott der Bibel nicht an die Menschen, die im Elend leben, binden lassen will.

Im Gewährwerden der Bindung Gottes an die Menschen beginnt das Staunen über diesen »Gott«, setzt das

Nachdenken über seine Praxis ein. Daher Barths notorisches Beharren auf der Schriftauslegung und sein provozierender Versuch, immer wieder von vorn, »mit dem Anfang« anzufangen. Denn darin ist die Hoffnung bewahrt,

die Welt frei von den »herrenlosen Gewalten« sehen und erfahren zu können. Eine Welt, die in den biblischen Visionen des Festmahls aller Völker wie in den Feiern der aus Ägypten Aufgebrochenen vorscheint. ■