

# THEOLOGIE DES KREUZES CHRISTI UND DER CHRISTEN

Lutherische Perspektiven im lateinamerikanischen Kontext

Von Ekkehard Heise

Die lateinamerikanische (auch die theologische) Realität lebt mit dem Erbe einer (oft sehr schmerzvollen) Geschichte, an die sie anzuknüpfen hat, und sei es um sich von ihr abzusetzen, zu befreien, d. h. aber sie umzugestalten. Eigenständige lateinamerikanische Ansätze, wenn sie sich denn, bei aller Kritik, der traditionellen Theologie verständlich machen wollen, müssen ihre Kontinuität oder Diskontinuität mit den früheren theologischen Ansätzen darstellen, wobei sie selbstverständlich mit vielen europäischen Theologen, Philosophen und (da beginnt vielfach schon das Neue) Soziologen ins Gespräch kommen. Seit dem 19. Jahrhundert gehören Gemeinden (später formten sich Kirchen) lutherischer Herkunft mit zu diesem Erbe.

Ökumenische Diskussionen in Lateinamerika sind für uns nicht ohne Auseinandersetzung einerseits mit der katholischen Kirche, der amerikanischen Geschichte und der durchaus ambivalenten Gegenwart zu führen. Andererseits gilt es Stellung zu beziehen gegenüber dem für viele faszinierenden Phänomen der Kinosäle füllenden Pfingstler. Und letztlich glaube ich, daß auch die Diskussion mit den übrigen historischen protestantischen Kirchen sehr ernsthaft geführt werden muß, mit dem Ziel, Unterschiede anzuerkennen, um so zu den Gemeinsamkeiten zu finden. Hier mache ich eine erste Einschränkung, indem ich einen Schwerpunkt setze. Ich möchte einige Grundlinien der Theologie Martin Luthers in Erinnerung bringen und ihren Beitrag zur ökumenischen Diskussion in Lateinamerika untersuchen. Dabei entdeckte ich, daß lutherische Theologie in das tragende Wurzelwerk jener Theologie gehört, die unter dem Namen »Theologie der Befreiung« weit über die Grenzen ihres lateinamerikanischen Ursprungs hinaus Bedeutung gewinnt.

Die Gründe dafür sind vielfältig. Die Theologie der Befreiung, in ihrer Geschichte und in der Art und Weise, wie sie entwickelt wurde, nämlich oft in Auseinandersetzung mit der kirchlichen Hierarchie, aber mit Unterstützung aus dem Volk und fast immer angesichts konkreter Probleme, unter dem Druck von Situationen, die ihre theologische Arbeit (Leonardo Boff) oder sogar das Leben des Theologen (Ignacio Ellacuría) in Gefahr bringen konnten, ähnelt auch in dieser Hinsicht der Theologie Martin Luthers.

Beide Ansätze sind nicht als etwas Abstraktes über Menschen in Not und Bedrängnis entstanden, sondern aus existentiellem Erleben und Miterleben.

Aufschlußreich ist ein Aufsatz von Leonardo Boff aus dem Jahre 1984: »*Lutero entre la Reforma y la liberación*«<sup>1</sup>. Boff betont in diesem Aufsatz, wie die großen Streitschriften Luthers aus dem Jahre 1520 (An den christlichen Adel deutscher Nation. Von des christlichen Standes Besserung, Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche, Von der Freiheit eines Christenmenschen), obwohl sie von religiösen Themen handeln, gleichwohl die soziale, politische und wirtschaftliche Befreiung des Volkes zum Gegenstand haben, weil ja die damalige Kirche in allen Unterdrückungssituationen eine tragende, rechtfertigende Rolle spielte. In den Bauernkriegen zeigt sich dann, nach Boff, die »*incompetencia política del reformador*«, und das nachfolgende Bündnis der entstehenden lutherischen Kirchen mit den Fürsten und der siegreichen Bourgeoisie führe dazu, daß deren Interessen und Ideologien im historischen Protestantismus inkorporiert würden. Die Rechtfertigung allein aus Glauben büße hier zum ersten Mal ihr befreiendes Potential ein. Ein Prozeß, der sich, so Leonardo Boff, wiederholt habe.

Boff erinnert die lutherischen Kirchen an ihre fortschrittliche Rolle in den Anfangsjahren der jungen lateinamerikanischen Staaten. Er schreibt: »Die geschichtlich gewachsenen Kirchen brachten bei ihrer Ankunft in unseren Ländern die Ideale des Liberalismus mit. In wirtschaftlicher Hinsicht verstärkten diese Ideale die Modernisierung und Industrialisierung gegen die alten Oligarchien der Landbesitzer. In politischer Hinsicht hielten sie die Fahne der repräsentativen Demokratie hoch. Ihrer kulturellen Neigung nach verteidigten sie die Erziehung für alle und die Förderung des Individuums und seiner Freiheit.«<sup>2</sup>.

Später, im Zuge der Masseneimmigrationen nach den Weltkriegen, verloren diese Kirchen ihren fortschrittlichen Charakter. Die Ideale des Liberalismus und der repräsentativen Demokratie entwickelten sich zur Ideologie des Neokolonialismus, und die protestantischen Kirchen, wo sie diesen alten Idealen verhaftet blieben, wurden zu Legitimatoren imperialistischer Ausbeutung und Unterdrückung oder wandelten sich zu jenen sich vor der sozialen Wirklichkeit verschließenden Klubs, wo das Wort »lutherisch« Synonym für »deutsch« und »erste Welt« geworden ist. Dennoch spürt man die positive Einschätzung des Betreuungstheologen franziskani-

<sup>1</sup> Boff, Leonardo, »Lutero entre la Reforma y la liberación«, en *Revista Latinoamericana de Teología* 1/1984, 83–101.

<sup>2</sup> Ebd., 89.

scher Tradition, wenn er gegenüber dem Luthertum darauf besteht, daß in der Reformation zwar »der religiöse Faktor sich als vorrangig darstellt«, aber es zu bedenken sei, daß damals unter religiösen Problemen sehr viel mehr verstanden wurde als heute, wo man nur noch an innere Geistlichkeit denkt. Boff ruft auf, die befreiende Bedeutung Luthers neu zu entdecken, »innerhalb des religiösen Bereiches und von dort ausgehend in allen Bereichen der Wirklichkeit«<sup>3</sup>.

Die Rechtfertigung allein aus Glauben als Schlagwort lutherischer Theologie hat, meines Erachtens, seine Schärfe verloren. Individualisierung und Verinnerlichung haben sie den konkreten Lebens- und Leidenssituationen entrückt.

Dies würde ich auch dort noch behaupten, wo argumentiert wird, daß doch gerade die unverdiente Rechtfertigung des Glaubenden, ohne jeden Einfluß seiner eigenen Leistungen, ein durchaus kritischer Ansatz gegenüber einer leistungsorientierten modernen Gesellschaft darstellt, in der jeder nach seinem Verdienst beurteilt und eingestuft wird. Diese Ansicht vertritt z. B. Manuel Ossa in seinem Vortrag vor der Convención de la Iglesia. Evangélica Luterana en Chile<sup>4</sup>.

Unsere Gesellschaften hier in Lateinamerika sehen doch aber ganz anders aus. Reicht es, einer Mutter von sieben Kindern in einer *villa miseria* zuzusprechen, daß sie vor Gott genauso dasteht wie irgendjemand sonst? Oder gar, daß ihre Werke, die das Überleben der Familie sichern, nichts gelten, gegenüber einem verinnerlichten Glauben an einen guten Gott? Der Arbeitslose, der Tagelöhner, muß er nicht geradezu einen gerechten Lohn und die Möglichkeit, dafür arbeiten zu können, einfordern? Es kommt mir wie ein Scheingefecht vor, wie das Nachstellen historischer Schlachten aus vergangenen Zeiten, wenn lutherische Theologen meinen, mit der Rechtfertigungslehre in Lateinamerika gegen eine moderne Leistungsorientiertheit ankämpfen zu müssen. Weniger als die Hälfte aller lateinamerikanischen Kinder beendet die *primaria*. 50 Millionen Kinder auf diesem Kontinent besuchen gar keine Schule<sup>5</sup>. Daß wir nicht aus Werken gerechtfertigt werden, versteht doch nur jemand, der in einer Gesellschaft lebt, in der Werke jedem möglich sind.

Hier versuche ich den Beitrag lutherischer Theologie zu aktualisieren, indem ich sie aus dieser Engführung auf die Rechtfertigungslehre befreien und auf andere, ihr eigene Themen aufmerksam machen möchte, die in

<sup>3</sup> Ebd., 92.

<sup>4</sup> Am 7. November 1997 in Santiago.

<sup>5</sup> Die Zahlen stammen aus der Revista Parroquial, año 102, Nr. 12, Buenos Aires 1987.

der heutigen ökumenischen Diskussion in Lateinamerika weiterführen können.

Die Evangelische Kirche am La Plata hat auf ihrer letzten Synode im Jahr 1995 deutliche Worte gefunden. Aufs energischste verurteilt man »die ungerechte, dämonische und sündhafte Ordnung, die uns unterdrückt«<sup>6</sup>. Gemeint ist die neoliberale Wirtschafts- und Regierungsordnung, unter der große Teile der Bevölkerung Argentiniens, Paraguays und Uruguays leiden. Die EKaLP betont im selben Dokument, daß sich ihre Kritik auf tägliche pastorale und diakonische Erfahrungen von Arbeitslosigkeit, Unterbeschäftigung, Verarmung und vielgestaltiger Not aufbaut. Indem sie ihren Protest laut ausspricht, erfüllt diese Kirche deutscher, lutherischer und reformierter Tradition einen Teil ihres evangelischen Auftrages, nämlich: sich für die Opfer eines unmenschlichen Wirtschaftssystems einzusetzen.

Neoliberale Wirtschaftspolitik und ihre verheerenden Folgen für den ärmeren Großteil der Bevölkerung wird in Lateinamerika nicht nur von staatlicher und unternehmerischer Seite betrieben und gerechtfertigt, sondern der Ausbau wirtschaftlicher Privilegien für die Starken bekommt neuerdings auch theologische Schützenhilfe. In Seminaren und Arbeitssessen für »christliche Unternehmer« in Buenos Aires verbreiten konservative Theologen aus den USA, z. B. Michael Novak<sup>7</sup> oder Richard Neuhaus, ihr Evangelium der sorglos Reichen. Für eine lutherische Kirche ist die kritische Auseinandersetzung mit dieser neuen Form des *theologus gloriae* ein weiterer Aspekt ihres evangelischen Auftrages, nicht nur in Lateinamerika, und sie kann diese Disputation vom festen Standpunkt einer *theologia crucis* aus führen. Als seine theologischen Gegenspieler benennt Richard Neuhaus denn auch die reformatorische Theologie, dort wo sie Wirtschaftsprobleme »*theologisiert*« und »*moralisiert*«, und die »*katholische*« Theologie der Befreiung, die, so sagt er, ihre Wurzeln besonders in dem Denken Albrecht Ritschls und im *Social Gospel* Anfang des Jahrhunderts in den USA hat.

Wenn ich recht sehe, sind es zwei große Themenbereiche, in denen bislang interessante Ansätze zu einer Begegnung zwischen dem europäischen Luthertum und der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung entwickelt worden sind.

<sup>6</sup> So im Abschlußdokument, veröffentlicht in *Revista Parroquial* N° 11, Jahrgang 100, November 1995, 3ff.

<sup>7</sup> Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, 1982.

Da ist zum einen die Frage des deus incarnatus. Hermann Brandt nennt in seinem Buch »Gottes Gegenwart in Lateinamerika«<sup>8</sup> die Inkarnation das Leitmotiv der Befreiungstheologie.

Das andere Thema ist die theologia crucis<sup>9</sup>. Die von den lutherischen Kirchen im Zuge der großen Immigrationswellen nach Lateinamerika transplantierten Gemeinden gerieten in existentielle Krisen in dem Maße, in dem ihre Mitglieder sich im Lande akkommodierten (sich durch Heirat z. B. der kath. Kirche annäherten oder in eine allgemeine Kirchendistanz verfielen) oder sich vor der wirtschaftlich-sozialen Realität in Zirkel verschlossen, denen das Wort »lutherisch«, wie schon eingangs gesagt, Synonym für »deutsch« und »erste Welt« geworden ist. Angesichts dieser Lage formuliert der brasilianische Kirchenhistoriker Martin Dreher was weit über den lateinamerikanischen Kontext von Bedeutung sein dürfte: »Meines Erachtens könnte es von der Wiederentdeckung des gekreuzigten Gottes her zu einer Erneuerung des Weltluthertums kommen«<sup>10</sup>.

Wenn der Europäer bei dem Begriff »Wiederentdeckung des gekreuzigten Gottes« an Jürgen Moltmann denkt, so steht in Lateinamerika mit seinen »gekreuzigten Völkern« dafür die Begegnung mit der Theologie der Befreiung. Lutherische Theologie wird also nicht nur nach den Beiträgen fragen müssen, die sie in der lateinamerikanischen Diskussion zu leisten vermag, sondern darf von der Begegnung mit der lateinamerikanischen Theologie Impulse zu ihrer eigenen Erneuerung erwarten. Dabei wird wichtig sein, daß es zu einer echten Begegnung kommt und nicht nur bei einigen Reisenotizen aus einem ansonsten beruhigend weitab gelegenen Kontinent bleibt<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Z. B. Hermann Brandt, *Gottes Gegenwart in Lateinamerika, Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie*, Hamburg 1992.

<sup>9</sup> Cf. Martin Dreher, »Luthers theologia crucis (Kreuzestheologie) und das Anliegen der Theologie der Befreiung«, in: *Ökumenischer Studienausschuss der VELKD und des DNK/LWB (Hrsg.), Lateinamerikanische Theologie der Befreiung als Herausforderung an Lutherische Theologie*, Hannover 1989, 61–79.

<sup>10</sup> Martin Dreher, 61.

<sup>11</sup> Reisenotizen haben natürlich ihre Berechtigung, ganz besonders in einer kontextuellen Theologie, aber sie sind nur dann sinnvoll und nicht nur Fortsetzung kolonialer Überheblichkeit, wenn sie zu einem Hinterfragen der eigenen Praxis in der Heimat führen. Dazu kommt es in dem o. a. Reader des ökumenischen Studienausschusses in den entsprechenden Artikeln nicht. Der andere kommt als Anschauungsobjekt aber nicht als gleichwertiger Gesprächspartner in Frage. N. Hasselmann handelt über die Begriffe »Volk« und »Volk Gottes« im Zusammenhang der brasilianischen Befreiungstheologie, ohne, wie er selbst zugibt, die entsprechende Literatur auch nur eingesehen zu haben.

Ich möchte beide Themen, Inkarnation und Kreuzestheologie, mit Hilfe einer aktuellen Fragestellung beleuchten, indem ich ganz europäisch nach der Diakonie und ganz lateinamerikanisch nach der befreienden Praxis der Christen frage.

Anschließend wäre noch zu untersuchen, ob überhaupt, und wenn ja: wie die Praxis des Menschen das *regnum dei* beeinflussen kann. Es stellt sich die Frage nach der Freiheit eines Christenmenschen zur verantwortlichen Mitarbeit an Gottes Schöpfung. So werde ich meine Vorschläge für einen Beitrag lutherischer Theologie zur ökumenischen Diskussion in Lateinamerika auf diese vier Punkte konzentrieren:

1. Konsequenzen der Inkarnation Gottes
2. Kreuzestheologie
3. Vorschläge zu einer befreienden Diakonie
4. Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen

### 1. Inkarnation

Gott inkarniert sich *sub contraria specie*. Sein Sohn wird von einer menschlichen Mutter geboren, nicht von einer Königstochter, sondern von einer Magd in ihrer Niedrigkeit. Das weitere Schicksal des Gottessohnes resümiert Paulus (Phil 2:5–11):

(Er) entäußerte sich selbst,  
nahm Knechtsgestalt an  
und ward gleich wie ein anderer Mensch,  
in Gebärden als ein Mensch erfunden;  
erniedrigte sich selbst  
und ward gehorsam bis zum Tode,  
ja zum Tode am Kreuz.

Welches sind nun die Konsequenzen für das Leben und Handeln der Christen?

In einer Predigt über den Philipperhymnus<sup>12</sup> erklärt Luther, daß die Inkarnation nicht ein einmaliger Akt gewesen sei, in dem der präexistente Christus seine *substantia dei* in *substantia humana* gewandelt habe, sondern für Luther ist die Inkarnation ein Vorgang, der sich in jedem Augenblick des Lebens Christi realisiert, wenn er sich zum Diener der Menschen macht, deren Herr und Gott er hätte sein können – und es auch ist, aber nach dem göttlichen Willen auf verborgenen Weise, nämlich im Leiden. Paul Althaus charakterisiert das lutherische Verständnis der Inkarnation

<sup>12</sup> *Sermo de duplici iusticia*, gedruckt 1519, WA II, 145–157.

folgendermaßen: »Der Wille, mit dem der ewige Sohn Mensch wurde, geht durch sein ganzes Leben weiter in immer neuem Vollzuge. Man kann sagen: die Inkarnation ist ein fortgehendes Geschehen, ein immer neuer Akt Christi«<sup>13</sup>.

Christus ist nach Luther nicht nur der Grund für die neue Existenz des Christen, sondern auch das Beispiel für eine neue Praxis, nicht als unangenehmer Zwang, sondern als unausbleibliche Folge. Das neue Leben des Christen entspringt dem Heilswerk Christi derart, daß Christus und die Christen im gleichen Geist handeln. Der Glaube vertraut darauf, daß Gott die Person neu gemacht hat. Nun ist sie in der Lage, befreit, mehr noch, es ist ihre Natur, wie Luther sagt: ».. *gegen meynem nehsten auch werden ein Christen/wie Christus mir worden ist ...*«.

Und in der lateinischen Fassung der »Freiheit eines Christenmenschen« geht Luther noch einen Schritt weiter, wenn er sagt: *mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis*, ein Christ werde dem anderen Nächsten zum Christus<sup>14</sup>.

Diese zwei Punkte möchte ich aus Luthers Denken über Inkarnation als möglichen Beitrag unserer Tradition hervorheben: Einerseits ist die Inkarnation Gottes bei Luther immer Inkarnation in Christo. Aber die Inkarnation Christi ist immer neuer Vollzug einer konkreten Praxis zum Heil der Menschen. Andererseits besteht die Tendenz Luthers zur Analogie Christi mit den Christen, insofern die letzteren sich einander zum Christus werden.

Im folgenden werden wir sehen, wie nicht nur in der Zuwendung zum Nächsten, sondern auch in der Frage des Leidens bei Luther Christus und die Christen sich sehr nah kommen.

In der oben erwähnten Predigt zu Phil 2 entwickelt Luther, wie die *κένωσις* Christi, d. h. seine Entäußerung, ihre Fortsetzung in der *κένωσις* der Christen findet, deren Vorbild sie ist. Auch die Christen nehmen Knechtsgestalt an und dienen dem Nächsten. Ihre Gerechtigkeit (die zweite Gerechtigkeit, mit der sie der ersten Gerechtigkeit Ausdruck verleihen, die ihnen umsonst durch Christus zukommt) folgt dem Beispiel Christi, nach dessen Ebenbild sie geformt ist. Der Wille Christi zum Dienen ge-

<sup>13</sup> Paul Althaus, *Die Theologie M. Luthers*, Gütersloh 1974, 172.

<sup>14</sup> *Certe a Christo sic vocamur, non absente sed inhabitante in nobis, idest, dum credimus in eum, et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit.* WA VII, 66, 33ff. An anderer Stelle sagt Luther: »Sihe, das sind denn recht gottformige menschen wilche von Gott empfahen allis, was er hatt, ynn Christo, und widderumb sich auch, alsz weren sie der anderen gotte, mit wolthaten beweisen«. WA X/1, 1.

langt in der Inkarnation bis ans Kreuz zu seinem höchsten Grad und erreicht dort seinen vollendetsten Ausdruck. Die angedeuteten Linien lassen sich also in Luthers Kreuzestheologie weiter verfolgen.

Damit gelangen wir zum Thema der *theologia crucis*, die ihrerseits nichts anderes ist als das Nachdenken über die Inkarnation Gottes in den Leiden Christi und der Christen.

## 2. Kreuzestheologie

Das Konzept der lutherischen *theologia crucis* findet sich in nuce in den Thesen der Heidelberger Disputation vom Jahre 1518. Interessant für unsere Fragestellung ist, daß Luther, wenn er über die Leiden (und die Werke) als Möglichkeit (bzw. Unmöglichkeit) der Gotteserkenntnis handelt, sich nicht nur auf Christi Leiden (und die göttlichen Schöpfungswerke) bezieht, sondern der Bezug der Begriffe Leiden und Werke schwankt in den Erklärungen der Thesen 21 und 22 zwischen Christus und den Christen<sup>15</sup>. Es ist unmöglich, daß der Mensch, sei es durch Gottes Schöpfungswerke, sei es durch eigene Anstrengungen (Werke) Gott erkennt. Gotteserkenntnis ist nur möglich durch die Passion Christi und die Leiden der Christen<sup>16</sup>. Nach dem, was wir oben über die existentielle Verbundenheit der Christen mit Christus bei Luther gesagt haben, kann diese Schwankung in der Begrifflichkeit kein Zufall oder gar Widerspruch sein, sondern es zeigt sich hier die ganze Tiefe der lutherischen Soteriologie, die uns, weil sie Inkarnation und Kreuz auch im Leben der Menschen aufdeckt, in unmittelbare Nähe zu Ansätzen der Befreiungstheologie führt.

Wenn nach Luther *theologia crucis* heißt, Christus in dem zu erkennen, der »der Allerverachtetste und Unwerteste war«<sup>17</sup>, und wenn dabei an die Leiden Christi und die Leiden des Nächsten gedacht ist, dann ist es weniger als ein Schritt zum »*sacramento del prójimo*« zum Nächsten als Sakrament, wie es Gustavo Gutiérrez in der Folge von Y. M. Congar formuliert. Gutiérrez schreibt: »Eine Geste der Liebe gegenüber den Armen ist eine Geste gegenüber Gott«<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Paul Althaus, op. cit., 37, verweist auf diese Doppeldeutigkeit der Begriffe Leiden und Werke, ohne jedoch aus dieser »Kühnheit und Tiefe« lutherischen Denkens nachdenkend theologische Konsequenzen zu ziehen.

<sup>16</sup> WA I, 361f.

<sup>17</sup> Is 53:3; WA V, 36, 22.

<sup>18</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, hrsg. Sigueme Salamanca 1987<sup>13</sup>, 263, (1. Aufl. 1972), deutsche Ausgabe: *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973.

Hermann Brandt stellt fest: »Für die Befreiungstheologie besteht die Leistung des Glaubens in der Entdeckung der Sakralität der Wirklichkeit«<sup>19</sup>.

Dies bedeutet aber auf keinen Fall eine Vergöttlichung der (sozialen) Wirklichkeit und damit eine Anbetung des status quo als Ausdruck des göttlichen Willens und Quelle möglicher Gotteserkenntnis, sondern gemäß dem biblischen Zeugnis enthüllt sich die Wirklichkeit als Ort und Mittel der Inkarnation Gottes *sub contraria specie*. Der Unterschied, auf dem Luther in den Thesen der Heidelberger Disputation besteht, bleibt gewahrt.

Die Befreiungstheologie folgt dem Ansatz der *theologia crucis*. Sie handelt nicht in einem abstrakten Sinne von der Welt im allgemeinen als Ort der Inkarnation, sondern der Befreiungstheologie zufolge offenbart sich Gott dort, wo man es am wenigsten erwartet, dort, wo die Welt am wenigsten Herrlichkeit und Ruhm repräsentiert, d. h. in Armut, Unterdrückung, Rechtslosigkeit, dort wo das Leben an den Rand gedrängt wird. Leonardo Boff formuliert: »In der Inkarnation offenbart Gott seine ganze Empathie und Sympathie mit der pervertierten Menschheit. Er nimmt unsere sündhafte Fleischlichkeit und die Konsequenzen, die die Sünde in unserer Geschichte in Form von Krankheit, Einschränkung des Lebens, Gewalt, Unverständnis und Tod hervorgebracht hat, auf sich. Durch die Inkarnation des Sohnes macht Gott aus dieser Wirklichkeit seine Wirklichkeit, und er tut dies aus reiner Gnade (Röm 5, 10. 15), indem er sich zu einem Verfluchten unter den Verfluchten, zu einem Verurteilten unter den Verurteilten, zu einem Gekreuzigten unter den Gekreuzigten macht.«<sup>20</sup>.

Die Inkarnation bis ans Kreuz ist Ausdruck der Liebe Gottes, die sich in besonderer Weise gegenüber den Armen und Randständigen der Gesellschaft zeigt. Dies aber nicht in exklusiver Weise, sondern vielmehr, wie Boff versichert, »in einer für alle sozialen Klassen offenen Art«<sup>21</sup>. In, unter und mit der Situation der Armen trifft man auf Gott. Aus der Sicht der Reichen heißt dies anzuerkennen, daß das eigene Schicksal in existentieller Weise mit dem Schicksal der Armen verbunden ist. Die Inkarnation Gottes ruft alle, ihn dort zu suchen, wo er angetroffen werden will »in humilitate et ignominia crucis« (in der Niedrigkeit und Schande des Kreuzes), d. h. in den Leiden Christi und in den Leiden derer, die ihm gleichen, das sind die Armen, die nicht nur alles entbehren, sondern die zugleich

<sup>19</sup> H. Brandt, *op. cit.*, 15.

<sup>20</sup> Leonardo Boff, *Teologia desde el lugar del pobre*, Santander 1984, 133.

<sup>21</sup> *Ebd.*, 37.

auch beginnen, sich ihrer Situation bewußt zu werden und sich für ihre eigene Befreiung einzusetzen. Die meisten Gemeinden der Kirchen lutherischer Tradition, in denen wir Dienst tun, kommen, wenn ich recht verstehe, mit armen und in Not geratenen Menschen dort zusammen, wo sie sich sporadisch oder in geplanten Projekten um Diakonie bemühen.

### 3. Diakonie – Gute Werke und befreiende Praxis

»Vera theologia est practica et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur ... speculativa igitur theologia, die gehört in die Hell zum Teuffel.«<sup>22</sup>

So hat Luther in einer seiner Tischreden ausgedrückt, was wohl einer der entscheidendsten Grundzüge seines ganzen theologischen Denkens ist. Theologie ist und dient der Praxis. Luthers Theologie ist aus konkreter eigener und fremder Seelennot entstanden und ist nur recht aus diesem seelsorgerischem Blickwinkel zu verstehen.

Der Beitrag Luthers zur Diakonie verschwindet leicht hinter seinen viel stärkeren Äußerungen über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Die Diakonie, in der es ja um Werke geht, erscheint blaß angesichts der vorrangigen Auseinandersetzung über die Gnade Gottes, die alles wirkt: Rechtfertigung, Glaube und gute Werke. Das Interesse Luthers an der Diakonie ist aber nicht nur bei seinem Eintreten für die Einrichtung »gemeiner Kästen« für Bedürftige in den Gemeinden deutlich, sondern steht auch hinter den Aufrufen an den »christlichen Adel deutscher Nation« und an »die Ratsherren aller Städte deutsches Lands«, die Luther an ihren geistlichen Stand und die daraus resultierenden Aufgaben erinnert.

Ich möchte aber hinter diese sporadischen Funde nach der theologischen Argumentation Luthers bezüglich der christlichen Praxis fragen.

Für Luther gehören die guten Werke untrennbar zum Glauben dazu, er schreibt: »... also, das unmöglich ist werck vom glauben scheidt, als unmöglich, als brennen und leuchten vom fewr mag gescheiden werden ...«<sup>23</sup>.

Es ist nach Luther undenkbar, daß sich jemand mit einem Glauben ohne die entsprechenden guten Werke zufrieden gibt, er fährt fort: »Er [der Glaube] fraget auch nicht, ob gutte werck zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie than, vnd ist ymmer ym thun, Wer aer nicht solch werck

<sup>22</sup> WATr 72, 16f, Nr. 153.

<sup>23</sup> Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer, WA/DB 7, 10.

*thut der ist eyn glawbloser mensch, tappet vnd sihet vmb sich nach dem glawben und gutten wercken, vund weys widder was glawb odder gutte werck sind, vnd wesseht und schwetzt doch viel wort von glawben vnd gutten wercken*«<sup>24</sup>.

Paul Philippi hat diese Untrennbarkeit von Glaube und Diakonie in der lutherischen Theologie analog zum Dogma von Chalcedon (451) über das Verhältnis der zwei Naturen Christi und damit der Wirklichkeit der Inkarnation, als »unvermischbar« und »untrennbar« bezeichnet<sup>25</sup>. Nach Philippi ist es »ein großes Geschenk unserer lutherischen Bekenntnisse, daß sie die Diakonie nicht als ein Drittes neben Verkündigung und Sakrament gestellt haben. Denn eben darin erweist die Diakonie ihren evangelischen und nicht gesetzlichen Charakter, daß sie nicht als ein anderer ›tertius usus‹ neben die Darbietung der Heilsbotschaft tritt, sondern in, mit und unter ihr Gestalt gewinnt, als unabdingbare ›nota‹ einer wirklich evangelischen Verkündigung und Sakramentsfeier, als Wesensmerkmal beider, als Verwirklichung (wirk-lich, wie wirk-sam!) des Corpus Christi«<sup>26</sup>.

Dies wäre nun schon mal eine lutherische Position, die es im ökumenischen Gespräch zu beziehen gälte.

Luthers Thesen für die Heidelberger Disputation zufolge gibt es zwei Arten von guten Werken: jene, die man mit dem Vorwand sich zu rechtfertigen tut, sind schon nicht mehr gut, sondern schlecht, auch wenn sie noch so großartig erscheinen. Die wirklich guten Werke kommen aus dem Glauben. Sie können konkret ausfallen, wie sie wollen, sie sind gut, weil aus Glauben, ohne Absicht sich zu rechtfertigen, getan. Wenn die Befreiungstheologie von der Praxis des sich verpflichteten wissenden Glaubens spricht, meint sie diesen zweiten Typ von guten Werken. Gustavo Gutiérrez, der peruanische Befreiungstheologe, erklärt: »... die Gemeinschaft mit dem Herrn bedeutet, unausweichlich, ein christliches Leben, das ausgerichtet ist auf konkreten und schöpferischen Dienst an den Nächsten ... Die christliche Gemeinde bekennt sich zu einem Glauben, der durch das Liebeswerk wirksam wird«<sup>27</sup>.

Ich glaube, wir Lutheraner könnten der Befreiungstheologie einen wichtigen Beitrag leisten, indem wir ihr Hilfestellung geben gegenüber dem oft

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Paul Philippi, »Diakonie als nota ecclesiae«, in »Die Innere Mission«, 45 (1955), 338–344; hier 343.

<sup>26</sup> P. Philippi, ebd. 344.

<sup>27</sup> Gustavo Gutiérrez, siehe 18, 34.

geäußerten Vorwurf, es würde durch die *teología de la liberación* einer neuen Gesetzlichkeit das Wort geredet.

Die Felder, in denen sich heutiger Glaube in Lateinamerika zum Liebeswerk verpflichtet, überschreiten die Grenzen klassischer europäischer Diakonie, wie ihrerseits diese Diakonie sich an Personengruppen wendet, die die Befreiungstheologie aus historischen Gründen nicht an erster Stelle nennt (z. B. Kranke oder Behinderte). Aber wir befinden uns dem gleichen Konzept gegenüber, wenn Luther feststellt, daß der Glaube nicht ohne Werke sein kann, wenn klassische Diakonie vom Dankdienst des Christen spricht oder die Befreiungstheologie der Praxis des verpflichteten Glaubens nachdenkt.

Die Frage für die Befreiungstheologie ist nicht, ob ein Werk (eine Glaubenspraxis) schön, groß, wunderbar oder wertvoll ist, sondern ob es in der Linie des Planes Gottes liegt. Der Plan Gottes für die Menschen ist deren Befreiung aus allen lebensvernichtenden Unterdrückungen. Der Glaube erkennt diesen Willen Gottes durch dessen Inkarnation im Leben Jesu Christi, dem, von einer Magd in Niedrigkeit geboren, Bruder der Armen und mit ihnen Gekreuzigten. Eine neutrale Praxis gibt es nicht. Die Werke sind gut oder schlecht. Das Kriterium ist, nach Luther, ob diese Werke aus einem »pio dei timore« (frommer Gottesfurcht) heraus getan werden oder aus einer falschen trügerischen Sicherheit (*mera et mala securitate*)<sup>28</sup>.

Hier gewinnt die Rechtfertigungslehre wieder ihre revolutionäre Schärfe, die ich ihr eingangs abgesprochen habe. Die Gottesfurcht, die nach Luther die Bedingung für das gute Werk ist, zeigt sich für die Theologie der Befreiung in der Antwort auf die Frage, ob eine Praxis sich in den göttlichen Befreiungsprozeß stellt. In diesem Prozeß die Offenbarung Gottes zu erkennen, bedeutet, sich zu demütigen und in sich den Wunsch wach werden zu lassen, wahrhaftig die Gnade Christi zu suchen (Heidelberger These 17). Es bedeutet davon abzusehen, die Gnade durch das Tun dessen, zu dem man selbst fähig ist, erreichen zu wollen; so sagt es Luther in der 16. Heidelberger These. Und Gustavo Gutiérrez drückt es in den Worten der Befreiungstheologie so aus: »Jene grundlegende Befreiung ist die Gabe Christi. Durch seinen Tod und Auferstehung erlöst er den Menschen von der Sünde und allen ihren Folgen.«

Gutiérrez zitiert aus einem Dokument der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín 1968: »Es ist dieser Gott, der, als die Zeit erfüllt war, seinen Sohn sandte, damit dieser, Fleisch geworden, käme zur Befreiung aller Menschen aus jeder Art von Sklaverei, in der die Sünde sie

<sup>28</sup> Heidelberger Disputation, Thesen 7 und 8, WA I, 353.

festhält: die Ignoranz, der Hunger, Not und Unterdrückung, in einem Wort, die Ungerechtigkeit und der Haß, die ihre Wurzel im menschlichen Egoismus haben. Deshalb ist das menschliche Leben ein Ostern, ein Übergang von der Sünde zur Gnade, vom Tod zum Leben, von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, vom Unmenschlichen zum Menschlichen. Durch die Gabe des Geistes läßt uns Christus wirklich in Gemeinschaft mit Gott und allen Menschen eintreten. Genauer gesagt, gerade weil er uns in diese Gemeinschaft eintreten läßt, in fortgesetzter Bemühung um ihre Vollkommenheit, besiegt er die Sünde, das Fehlen der Liebe und alle ihre Folgen«<sup>29</sup>.

Hugo Assmann erklärt: »Das Werk oder die Praxis des Menschen ist die historische Gestalt seines Glaubens«<sup>30</sup>.

Wie können wir also lutherisch von guten Werken reden? Glaube und Werke des Glaubens sind eins, in dem Sinne eine Konsubstanzialität, so wie es Paul Philippi ausdrückt: Die Diakonie gewinnt Gestalt in, mit und unter der Darbietung der Heilsbotschaft. Folglich ist die Praxis, die Anteil hat am Befreiungsprozeß, historische Gestalt des Glaubens an das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein durch die Gnade Gottes und ist ein gutes Werk von Gott, während die Praxis, die nicht Anteil hat am Befreiungsprozeß, historische Gestalt eines Glaubens an sich selbst ist, an Selbstrechtfertigung, an den eigenen Willen gebunden, und ist somit Herrschaft und Unterdrückung.

Diakonie war selten ein zentrales Thema lutherischer Theologie. Dort, wo man sich aber um die Begründung des Dankdienstes des Christen aus dem Denken Martin Luthers bemüht, stößt man unweigerlich auf die Themenbereiche *theologia crucis* und *deus incarnatus*. Andererseits ist es die Erfahrung der Inkarnation Gottes in der gekreuzigten Alltäglichkeit der leidenden Völker Lateinamerikas, die dortige Theologie nicht anders möglich sein läßt als im Nachdenken der befreienden Praxis, die aus solcher Gotteserfahrung entsteht.

Erst eine Theologie, die man nicht über menschliche Not und Unterdrückung erstellt, sondern aus der Teilnahme an den Situationen, die das Leben auf vielfältige Art in Bedrängnis bringen, heraus entwickelt, kann authentisch, leib- und deshalb wahrhaftig aussagen, was die Inkarnation Gottes für eine befreiende Praxis, für diakonisches Handeln bedeutet.

Paul Philippi hat den »sakramentalen« Charakter der Diakonie nach lutherischem Verständnis sehr einprägsam herausgestellt: in, mit und unter

<sup>29</sup> G. Gutiérrez, siehe 18, 238.

<sup>30</sup> Hugo Assmann, *Opresión, liberación, Desafío a los cristianos*, Montevideo 1871, 65.

der Darbietung der Heilsbotschaft finde Diakonie statt. Auch für die Befreiungstheologie hat, wie wir sahen, die befreiende Praxis zugunsten des notleidenden Nächsten sakramentalen Charakter, insofern in ihm Gott begegnet. So hat es der handelnde Glaube dort, wo er sich dem in Not geratenen Nächsten zuwendet, bei Luther und in der Befreiungstheologie mit einem Inkarnationsgeschehen zu tun. Der Handelnde wird dem zum Christus, dem er sich zuwendet (Luther) und in dem ihm zugleich Christus begegnet (Befreiungstheologie).

So wie wir bei Luther keine entwickelte Theorie über Diakonie finden, so findet auch in der Befreiungstheologie weder eine Diskussion über den theologischen Ort der Diakonie statt, noch kommt es zur Entwicklung von Konzepten einer Diakonie im europäischen Sinne. Wie es für Luther nicht zur Debatte stand, ob es einen Glauben ohne die entsprechenden Werke geben könne, so ist für die Befreiungstheologen alle Theologie Theorie, ausgehend auf Grund von und zum Nutzen für die befreiende Praxis zum Wohl des Nächsten. Diakonie oder Befreiungspraxis und Gottes Wort, auf das der Glaube hört und dem er antwortet, sind nicht länger zwei voneinander getrennte Dinge, sondern sind, wie auch die guten Werke bei Luther, ein untrennbarer Teil des Glaubens. Glaube ist immer engagierter Glaube.

Gottes Inkarnation im Leiden der Menschen schafft die Möglichkeit echter menschlicher Solidarität durch ihre Beziehung zum leidenden Gott als gemeinsamem Nenner, vor dem alle menschlichen Wesen gleich sind. Deshalb kann Diakonie nichts anderes sein als gegenseitige Hilfe unter Gleichen. Sie verliert jeden Charakter von Herrschaft oder Überheblichkeit des Helfers über den Bedürftigen. Eine solche *diaconia crucis* leugnet nicht die tatsächlichen Unterschiede zwischen Reichen und Armen, Unterdrückten und Unterdrückern, Behinderten und Nichtbehinderten, aber sie betont, daß in letzter Instanz diese Unterschiede keine Bedeutung vor Gott haben. Das heißt nicht, daß sie unbedeutend wären, sondern, ganz im Gegenteil, eine Diakonie auf der Basis der Inkarnation Gottes im Kreuz befreit dazu, daß diese Unterschiede im Falle politischer, kultureller und wirtschaftlicher Unterdrückung beseitigt werden, im Falle von körperlichen oder geistigen Behinderungen nicht länger als trennend zwischen Menschen existieren.

Wenn eine Kirche nicht selbst den Weg der Inkarnation bis ans Kreuz geht, sondern wenn sie sich an den Wertmaßstäben der Welt orientiert (*diaconia gloriae*), wird sie nie dazu kommen, Behinderte, Arme, Randständige und Unterdrückte in anderer Weise als in einer von Assistentialismus, vermeintlicher Überlegenheit oder Herrschaft geprägten Haltung zu begegnen. Die Inkarnation Gottes bis ans Kreuz ruft die Glaubenden ih-

rerseits zur Inkarnation ihres Glaubens in das Leben der Leidenden. Das ist dann wahre Spiritualität, Geistlichkeit, weil vom Geist Gottes inspiriert. Es kommt zur gegenseitigen Annahme als zum Heil Befreite durch den Gott, der sich bis zur Kreuzigung in den allerorts und zu allen Zeiten Armen, Verachteten und an den Rand Gedrängten inkarniert.

Dieser befreiungstheologische Ansatz, der in der Wiederentdeckung des gekreuzigten Gottes gründet, kann, wie Martin Dreher aus Brasilien vermutet, die Kirchen lutherischer Tradition zu einer neuen kontextuellen und praxisrelevanten Theologie erwecken. Die Befreiung des Christenmenschen zum Dienst am Nächsten durch Gottes Inkarnation bis ans Kreuz ist Thema des jungen Luther. Schon in Luthers Äußerungen zu den Bauernkriegen ist von diesem Ansatz einer befreienden politisch-diakonischen Praxis keine Spur mehr. In der Geschichte des Luthertums wurde viel zu bald der befreiungstheologische Ansatz zugunsten einer viel stärkeren Betonung der verinnerlichten Rechtfertigung allein aus Glauben aufgegeben, zudem in einer die individuelle Rettung betonenden juristischen Version, wie ich eingangs bei der Erwähnung des Artikels von Leonardo Boff gezeigt habe. Hier hat, so meine ich, die Kritik an der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ihr Recht, wenn sie, wie die Münchner Theologen Wolfgang Steck und Hermann Timm feststellen, darauf hinweist, daß »das juristische Vokabular (Schuld, Strafe, Buße, Todesurteil, Sühne, Freispruch, Begnadigung ...) dem religiösen Verständnis ... heutiger Menschen immer fremder geworden.«<sup>31</sup> ist.

#### *4. Die Freiheit eines Mitarbeiters Gottes*

Es ist jetzt noch abschließend zu untersuchen, ob überhaupt, und wenn ja, wie, der Mensch im regnum dei mitwirken kann. Es stellt sich die Frage nach der Freiheit eines Christenmenschen zur verantwortlichen Mitarbeit an Gottes Schöpfung.

Im Jahre 1993 erschien das Buch des uruguayischen Theologen Juan Luis Segundo, »Qué mundo? Qué hombre? Qué Dios?«<sup>32</sup> Der Titel des Buches markiert die Fragerichtungen. J. L. Segundo fragt nach der Welt und wendet sich dabei an die Naturwissenschaften. Er fragt sodann nach dem Men-

<sup>31</sup> Wolfgang Steck/Hermann Timm, »Beinahe wie damals in Wittenberg«, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 20. 2. 1998, 26.

<sup>32</sup> Santander 1993.

schen, und die Antworten, die ihm die Naturwissenschaften geben, bestätigen seinen Glauben an die besondere doppelte Rolle des Menschen im Schöpfungsprozeß als Geschöpf und Mitschöpfer. So nimmt er Welt und Mensch ernst in ihren Gesetzmäßigkeiten, Zufällen und Freiheiten und fragt auf diesem Hintergrund nach Gott, dem Schöpfer der Welt und Vater Jesu Christi.

Die Motivation für solches Fragen erwächst aus der Beteiligung des Lateinamerikaners am Kampf um die Befreiung der Völker dieses Kontinentes von Unterdrückung, Armut und Ungerechtigkeit. Was die leidenden Völker Lateinamerikas wissen müssen, ist, ob diese Welt veränderbar (d. h. verbesserbar) ist, ob der Mensch diese Veränderung herbeiführen kann, und letztlich, ob diese Veränderung dem Willen Gottes entspricht und er seinen Segen zu ihr gibt. Auch hierzu sollte lutherische Theologie ihren besonderen Beitrag formulieren.

Das Weltbild nicht nur katholischer Theologie, sondern wohl auch des Großteils unserer Gemeindeglieder, ist, trotz zunehmender Kenntnis ganz andersartiger biblischer Aussagen, immer noch weitgehend geprägt von einem strikten Monismus, so wie ihn Thomas von Aquin von Aristoteles übernommen hat. Gott ist das höchste, vollkommene Wesen. Leiden, Veränderung, ja die Freiheit (da sie ja Abständigkeit von der festen Ordnung bedeutet) können in diesem System nur als Folge von Mangel und Unzulänglichkeit erscheinen.

Nun ist interessant, daß es ausgerechnet moderne naturwissenschaftliche Theorien sind, die traditionellerweise eher in Konflikt mit jeder Art göttlichen Anspruchs gesehen werden, die Juan Luis Segundo Argumente gegen einen Monismus und zu Gunsten eines viel einleuchtenderen, gottgewollten Dualismus als Weltprinzip liefern. Die Welt ist kein fertiges Ganzes, das, einmal ins Rollen gebracht, sich seinem Ende entgegen entwickelt, sondern, was wir als Schöpfung kennen, ist gleichsam die Vorlage Gottes, auf der nun der Mensch selbstverantwortlich weiter schöpferisch tätig sein soll. Dem Sein (ser) entspricht ein Nicht-sein, nicht im Sinne einer ontischen Unmöglichkeit, sondern vielmehr als Noch-nicht-sein (deber-ser = soll-sein). Die Schöpfung geht weiter, sie muß es, denn bis zur Vollendung des Projektes »Reich Gottes« fehlt viel. Gott ruhte am siebenten Tage, aber das soll nicht heißen, daß die Schöpfung zu Ende war, sondern sie ist gut, nach Erschaffung des Menschen sogar sehr gut, weil mit dem Menschen nun ein verantwortlicher Mitschöpfer geworden ist. Gott ruht, weil der Mensch schafft, die Verwirklichung seiner Menschlichkeit vorantreibt. Gottes Ruhe ist keine Gleichgültigkeit, sondern mit dem Bangen und Hoffen eines Liebenden verfolgt er das Handeln des Menschen in seiner Freiheit.

Der Mensch ist frei, soll es nach Gottes Willen sein. Anders läßt sich das Leiden eines Hiob nicht erklären, als daß Gott es dem Zufall überläßt, die Schicksalsschläge eines Menschen zu bestimmen. Nur so hat Gott im Menschen das ernst zu nehmende Gegenüber, das er sich schaffen wollte. Begrenzt durch sein Sein, seine Geschöpflichkeit, ist der Mensch sinnstiftender Mit-(Weiter-)Schöpfer. So kann Gott mit Hiob reden und angesichts dessen Klagen auf die Größe der Schöpfung verweisen, die aber nur darin für Gott einen Sinn haben kann, daß er durch sie mit einem realen Gegenüber kommunizieren kann. Für die Ethik heißt dies, daß der Mensch nicht nach dem Erlaubten und Verbotenen fragt, sondern nach dem, was dem gemeinsamen Schöpfungsprojekt förderlich ist (1. Kor 6,12; 10,23–29).

Real oder ernst zu nehmen ist der Mitschöpfer Gottes, weil Gott in der Existenz eines jeden Menschen nur so viel Raum einnehmen will, wie dieses so viel kleinere Wesen dem Unendlichen Sein einräumt.

»Und Gott selbst muß es wohl so gewollt haben. Es hat keinen Sinn, unendlich zu sein und noch mehr ›Sein‹ zu schaffen. Das ›Uni-versum‹ kann Gott nichts bedeuten, wenn die Sterne und kosmischen Nebel nicht vor einer Tür enden, die sich nur von innen öffnet«, schreibt Segundo zu Apk 3,20<sup>33</sup>. Und Martin Luther erkannte in seiner Magnifikatauslegung: »*Denn die weil er d' aller hohist / und nichts uber yhn ist / mag er nit uber sich sehen / mag auch nit neben sich sehen / die weil yhm niemant gleich ist / muß er von not ynn sich selb / unnd unter sich sehen ...*«<sup>34</sup>

So erwartet Gott die Ergebnisse menschlichen Schaffens. Der Knecht des Gleichnisses, dem nur ein Zentner anvertraut wurde, hat recht (es ist kein billiger Vorwand): Gott will ernten, wo nicht er, sondern der Mensch gesät hat (Mt 25,24–30). Gott gibt seine Schöpfung aus der Hand und überläßt sie dem Menschen, der angesichts des Zufalls des Schicksals Entscheidungen fällt. Er kann eine Situation als Chance begreifen, sie im Sinne des wartenden Gottes der Liebe (1 Joh 4,8) auszunutzen oder sie ungenutzt verspielen.

Durch die Zulassung des Zufalls entfernt sich Gott nur scheinbar vom Schicksal des Menschen. In Wirklichkeit kommt er ihm unendlich viel näher durch die Verantwortung, die er ihm mit seiner Schöpfung in die Hände legt. Gott ist ein Liebender, und als solcher hat er das Leiden des Menschen zugelassen, nicht weil es einen Eigenwert hätte, sondern weil nur so des Menschen freies Handeln eine unwiderrufliche schöpferische Dimension erreicht. Aus Liebe leidet auch Gott mit und an seinen Men-

<sup>33</sup> Segundo ebd., 117.

<sup>34</sup> WA 7, 547.

schen, so wie die ganze Schöpfung sehnsüchtig darauf wartet, daß die Kinder Gottes offenbar werden, »er leidet, bis die Freiheit der Kinder Gottes sich in Bewegung setzt und sich schließlich bemerkbar macht (Röm 8, 19–21)«. <sup>35</sup>

So ist die Welt unfertige Schöpfung (nicht in dem Sinne eines fehlerhaften Seins, sondern im Sinne eines auf Zukunft offenen Werdens), die nach Gottes Willen auf die Vollendung durch den Menschen wartet. Diese Vollendung geschieht in einer Praxis der Befreiung des Menschen und der Schöpfung aus Unterdrückung, Ausbeutung, Leiden und Unrecht. Darüber hinaus befreit die Theologie Juan Luis Segundos die Welt, ihre Gesetzmäßigkeiten und Zufälle von falschem Determinismus, befreit den Menschen zu wahrhaft geschichtlicher Verantwortung in ihr und befreit nicht zuletzt Gott den Schöpfer von der Anklagebank, auf die er angesichts von Leid und allem Bösen in der Welt geraten ist.

Was hat nun lutherische Theologie zu diesem befreiungstheologischen Ansatz beizutragen? Als Beispiel greife ich das zentrale Thema der Freiheit heraus. Die menschliche Freiheit verwirklicht sich in der Geschichte. Diese bleibt aber unbedeutend und blaß, solange die Unvereinbarkeit von Gottes Vorsehung und der menschlichen Freiheit nicht zugunsten der letzteren, wie die Befreiungstheologie es vorschlägt, geklärt wird. Segundo sieht auf katholischer Seite in dieser Frage lediglich Unentschlossenheit. Wo steht Luthers Theologie? Meine These ist, daß Luthers Freiheitsbegriff in hervorragender Weise ausdrückt, was der Befreiungstheologe Segundo in anthropologischer Hinsicht entwickelt. Dabei gehe ich von einem Urteil Gerhard Ebelings aus, daß auch und gerade die Bezeugung des unfreien Willens bei Luther der Herausstellung der »herrlichen Freiheit der Kinder Gottes dient«. <sup>36</sup>

Hier gilt es die Begriffe scharf zu fassen. Die von Gott dem Menschen gegebene Freiheit zum selbstverantwortlichen Handeln, die die Befreiungstheologie unterstreicht als Aufgabe des Mitarbeiters Gottes, bedeutet nicht, daß der »freie Wille« für den Menschen postuliert wird, den Luther in seiner Schrift »De servo arbitrio« von 1525 grundsätzlich bestreitet. Den freien Willen, das ist *quod potest et facit erga deum, quaecunque libuerit, nulla lege, nullo imperio cohibitum* <sup>37</sup> (einer kann und tut Gott gegenüber, was immer er will, durch kein Gesetz, durch keine Macht gehindert), diesen freien Willen hat nicht der Mensch, sondern dieser kommt Gott allein zu. Letztlich ist es ja eine Machtfrage: Der Wille ist frei, nur wenn er zu er-

<sup>35</sup> Segundo siehe 32, 215.

<sup>36</sup> WA 7, 547.

<sup>37</sup> Gerhard Ebeling, Luther, Tübingen 1981 (4. Durchges. Auflage, 1. Aufl. 1964) 248.

reichen vermag, was er will. Der Mensch hat einen Willen, der, nach Luther, wie ein Lasttier vom Bösen oder von Gott geritten werden kann. Er lebt in der Begrenztheit seiner Geschöpflichkeit, die der freie Schöpferwille so gesetzt hat. Der Glaube erkennt dies an, indem er von dem Versuch, wie Gott sein zu wollen, abläßt und gerade so die Freiheit des menschlichen Mitarbeiters gewinnt.

Es ist interessant, daß in die Argumentation Luthers in »De servo arbitrio« die Idee der Erbsünde keine Rolle spielt. Er argumentiert genau wie Juan Luis Segundo mit der Geschöpflichkeit des Menschen. Seit dem Urknall hat die Evolution der ganzen Welt als Schöpfung Gottes nur den Sinn, den Menschen als freies Gegenüber und Mitarbeiter Gottes zu erschaffen. Hier drückt sich in der Sprache Segundos die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit des Menschen aus. Frei ist der Mensch, weil Gott mit einem unfreien Gegenüber nicht zufrieden sein kann. Unfrei ist der Mensch als Geschöpf, das seine Bestimmung ausschließlich vom Schöpfer und in Bezug auf ihn gewinnt. Auf der Seins-Seite (ser) herrscht ausschließlich Gott. Auf der Werden-Seite (deber ser) soll der Mensch herrschen, in aller Freiheit, damit er seine volle Menschheit gewinnt, die gerade darin besteht, daß Gott ihn als Gegenüber haben will.

Während in jeder monistischen Theologie der Glaube nichts anderes sein kann als unterwürfige Anerkenntnis der gottgewollten Seinsordnung und so immer wieder in Gefahr gerät, für jede Form zwischenmenschlicher (sozialer, politischer, ökologischer) Unterdrückung mißbraucht zu werden, entspricht der Theologie Segundos mit ihrem Dualismus von Sein (ser) und Werden (deber ser = soll sein), von göttlicher Schöpfungsvorgabe und gottgewollter menschlicher Gestaltungsfreiheit, auf Seiten des Menschen ein Glaube, dessen Hauptgewißheit sich auf die befreiende Beziehung Gottes zum Menschen und damit die Ermöglichung von Befreiung der Menschen untereinander richtet. Es ist ein Glaube, über den Martin Luther so schreibt: »*Alle christliche Lehre, Werk und Leben kurz, klar, im Übermaß begriffen ist in den zwei Stücken Glauben und Lieben, durch welche der Mensch zwischen Gott und seinem Nächsten gesetzt wird als ein Mittel, das da von oben empfängt und unten wieder ausgibt und gleichsam ein Gefäß oder Rohr wird, durch welches der Brunn göttlicher Güter ohne Unterlaß fließen soll in ander Leute*«<sup>38</sup>.

Der Vorwurf, der von lutherischer Seite häufig der Befreiungstheologie gemacht wird, ist der der Werkgerechtigkeit und neuen Gesetzlichkeit, so als ob die Werke des Menschen das regnum dei beeinflussen könnten.

<sup>38</sup> WA 18, 662.

Aber das sagt Segundo nicht. Wenn Gott sich an die menschliche Geschichte bindet, dann ist das sein freier, von keiner Notwendigkeit bewegter Wille. Und es ist auf Grund dieses göttlichen Willens, daß der menschlichen Mitarbeit entscheidende Bedeutung zukommt. Nicht auf der Seite des Seins (ser), sondern als Sinnstifter, auf der Seite des Entwickelns, Befreiens und Werdens (deber ser) spricht Segundo von den Menschen als einer »Art Götter« (una especie de »dioses«) und benutzt (unbewußt?) denselben Ausdruck wie Luther, der schreibt: »*Siehe, das sind dann recht gottförmige Menschen, welche von Gott empfangen alles, was er hat, in Christo, und wiederum sich auch, als wären sie der anderen Gotte, mit Wohltaten erweisen.*«<sup>39</sup>

Es geht nicht um die Vergottung des Menschen, sondern um den höchsten Grad menschlicher Reife und Verantwortlichkeit, den Martin Luther und Juan Luis Segundo, wiederum in Übereinstimmung, mit dem Bild des Erbens ausdrücken. Luther kommentiert Psalm 82,6 so: »*Gottes Kinder sind wir durch den Glauben, der uns Erben macht aller göttlicher Güter*«<sup>40</sup>.

Und der Befreiungstheologe bezieht sich auf Paulus in seinem Brief an die Galater (Kap. 3-4), wenn er schreibt: »Das Volljährigwerden der Kinder (Gottes) bedeutet für Paulus, daß der Mensch anfangen soll, tatsächlicher Erbe zu sein und damit »Herr über alles« (Gal 4:1)<sup>41</sup>.

Dr. Ekkehard Heise, Av. Rivadavia 6747, 9. Piso, depto. 95, 1406 Buenos Aires, Argentina

<sup>39</sup> WA 10, 1, 1; 100, 8-101, 2; Kirchenpostille, Sammlung von Predigten aus dem Jahre 1522. Das erste Zitat stammt aus dem Vorwort, das zweite aus einer Predigt über Titus 3, 4-7.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ebd.