

Mittel für ein besseres Leben, was für die Unterdrückten eine gute Nachricht ist, und es kann sogar

einen Wendepunkt in der Geschichte Panamas bedeuten, die Saat einer neuen Kultur.

<sup>1</sup> San Miguelito, Fracaso o Reto? *Diálogo Social* 28 (1971) 12.

<sup>2</sup> aaO. 5.

<sup>3</sup> aaO. 20.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROBERT DELANEY

geboren am 7. Oktober 1930 in Los Angeles (USA), war 1965–1968 als Volontär für Pastoral- und Gemeinwesenarbeit in Mexico, setzte 1969 seine theologischen Studien bis zur Promotion in Tübingen und Münster fort. Er arbeitete mit an: Neue Gemeindemodelle (Wien 1971) und wird seine Dissertation über San Miguelito (Panama) veröffentlichen.

## José-Maria González-Ruiz Von der politischen Bedeutung Jesu zum politischen Engagement der christlichen Gemeinde

Wenn man das gesamte Material, das zur Abfassung der Evangelien gedient hat, genau überblickt, so tritt Jesus nicht als ein Mann hervor, der im Palästina seiner Zeit auf nationaler Ebene eine öffentliche Rolle gespielt hätte. Es läßt sich von ihm bloß sagen, daß er ein Provinzprophet war, auf die Mehrheit der Landesbevölkerung jedoch anscheinend keinen bemerkenswerten Einfluß ausgeübt hat. Wieso wurde er aber dann, fragt E. Trocmé,<sup>1</sup> von den höchsten Instanzen verurteilt und von den Römern zu Jerusalem hingerichtet? Auf alle Fälle ist das einzig absolut Gewisse dies, daß die römische Amtsgewalt nur unter dem starken Druck der nationalistischen Autoritäten Palästinas Jesus zur Kreuzigung verurteilt hat. Von dieser Tatsache haben wir auszugehen, wenn wir ein möglichst der Wirklichkeit entsprechendes Bild von der politischen Bedeutung Jesu gewinnen wollen.

### 1. Der politische Sinn der «Menschensohn»-Christologie

Erstens dürfen wir nicht vergessen, daß im geschichtlichen Umraum, in dem Jesus sich bewegte, das Religiöse – und erst recht das «Kirchliche» – eng mit dem Politischen verknüpft war. Aus den synoptischen Evangelien erhellt deutlich, was für ein Ziel Jesus mit der Gruppe der von ihm berufe-

nen Jünger und mit der Funktion, die diese Gruppe innerhalb des israelitischen Volkes und weit über dessen Grenzen hinaus ausüben sollte, eigentlich verfolgte. Die Analyse der Absichten, die Jesus in diesem Zusammenhang äußerte, kann uns das politische Profil Jesu am getreuesten umreißen, so wie er selbst es prägte und so wie es vom Volk und sowohl von den nationalistischen als auch von den der Besatzungsmacht angehörenden palästinensischen Autoritäten interpretiert wurde.

Wenn wir vom ersten Evangelientext, dem Markusevangelium, ausgehen, so stoßen wir auf einen trefflichen Schlüssel, um die Haltung, die Jesus im politisch-religiösen Bereich seines Volkes mit Bedacht einnahm, legitim zu interpretieren. Es ist der Ausdruck «Menschensohn». Jesus bezeichnet sich selbst nie als den «Messias», sondern als den «Menschensohn». Heute ist man sich allgemein darüber einig, daß dieser Ausdruck im Munde Jesu mit seiner Verwendung im Spätjudentum zusammenhängt, für das dieser Titel einen eschatologischen Erlöser bezeichnete. Der erste Text, über den wir verfügen, ist Dan 7,13–14. In weiteren spätjüdischen Texten tritt die Gestalt des «Menschensohns» von neuem auf. In der Apokalypse, die sich als das «vierte Buch Esdras» ausgibt, entsteigt der Menschensohn den Wellen des Meeres und schwebt als Heilbringer über die Wolken empor (Kap. 13). Es wird von ihm gesagt, der Allerhöchste habe ihn lange Zeit bereitgehalten, um die Schöpfung dank ihm zu retten. Ausdrücklich wird er auch «Messias» genannt.

Doch die Gestalt des «Menschensohnes» tritt vor allem in den Kapiteln 37–41 des äthiopischen Henochbuches auf. Dieses spätjüdische Werk besitzt ganz allgemein eine große Bedeutung für das Verständnis des Urchristentums. Die wichtigsten Kapitel, worin vom «Menschensohn» die Rede ist, sind 46, 48f, 52, 62, 69, 71. In diesen Texten er-

scheint der «Menschensohn» als derjenige, dessen Namen der «Alte der Tage» zu Beginn der Schöpfung ausgesprochen hat. Auch in diesem Buch wird der «Menschensohn» ausdrücklich «Messias» genannt.

Kurzum: Zur Zeit Jesu war für die Juden der «Menschensohn» eine vertraute Gestalt; sie sahen in ihm eine wichtige Persönlichkeit in der Geschichte Israels, jemanden, der zu Gott, den er als Prophet, ja selbst als «Messias» vertritt, in besonders enger Beziehung steht. Im Hinblick auf die Zielsetzung unseres Aufsatzes beschränken wir uns jedoch auf die Texte bei Markus, worin der Ausdruck «Menschensohn» mit dem klassischen Bild zusammenhängt, das die apokalyptischen Autoren, vor allem Daniel, Esra und Henoch von ihm entworfen haben.

In Kap. 7 des Danielbuches wird der «Menschensohn» den «vier Tieren» gegenübergestellt, die ausdrücklich als vier mächtige Reiche gedeutet werden. Der Gottgesandte, der schließlich den Sieg über diese Reiche erringen wird, trägt hingegen ein Menschenantlitz: Er ist der «Menschensohn», d. h. ein Mensch, ein menschliches Wesen. Der Gegensatz ist klar: Durch die ganze Bibel hindurch wird die «Macht» gewissermaßen als ein «dämonischer Raum» betrachtet; deswegen werden die vier Großreiche, die großen Weltmächte sinnbildlich als wilde Tiere dargestellt. Diejenigen hingegen, die Gott repräsentieren, erhalten ein Menschenantlitz. Der Prophet, der Messias, der von Gott Gesalbte bleibt, trotzdem er Gesandter Gottes ist, weiterhin ein Mensch, der für alle zugänglich ist. Noch mehr: Er ist ein Mensch, der leidet; deswegen verbindet sich die Gestalt des «leidenden Gottesknechtes» des Trito-Jesajas leicht mit der andern des «Menschensohnes».

Wenn im Markusevangelium Jesus sich als «Menschensohn» bezeichnet, so spielt er fast immer an die Leiden, die Herabwürdigungen an, zu deren Opfer ihn die Menschen – vor allem die mächtigen – machen werden und die er in dienender Gesinnung für die Menschheit auf sich nehmen wird (Mk 9, 9. 12; 10, 33; 13, 26; 14, 21. 41. 62). Der «Menschensohn» wird stets als der Gesandte Gottes dargestellt, der in dessen Namen eine Macht ausüben und alle «Tierungeheuer» vernichtend schlagen wird. Doch dieser Sieg wird «eschatologisch» sein. Damit haben wir das Schlüsselwort. Obwohl der «Menschensohn» auf Erden erscheint und das normale Leben der Menschen teilt, hat er nicht die Sendung, schon hier – auf Erden, innerhalb der Geschichte – eine Alternative für die

«Macht» zu bieten. Zwar wird der «Menschensohn» vom ersten Augenblick an gegen die «Tiere» kämpfen; nach dem Plan Gottes werden jedoch diese Bestien ihre Macht weiterhin ausüben – und zwar zuweilen sogar gegen den «Menschensohn» und dessen Volk –, und erst am Ende der Menschheitsgeschichte, wenn Gott sich dazu entschlossen hat, den Faden des menschlichen Geschehens abzuschneiden, wird der «Menschensohn» vom «Reiche Gottes» Besitz ergreifen. Dann werden alle «Tierungeheuer» endgültig erledigt sein.

Wir sehen: Der Ausdruck «Menschensohn» betont immer wieder, daß der Gottgesandte auf jegliche geschichtliche Macht verzichtet. Diese – die «Macht» – ist von Gott den «Tieren» zum Fraß vorgeworfen worden, an dem sie ihren Ehrgeiz und Machthunger stillen können. Der «Menschensohn» und sein Volk, seine Gemeinde werden sich immer vom dämonischen Machtraum distanzieren müssen.

Wir dürfen nicht vergessen, daß die «apokalyptischen» Bücher, die diese Gestalt des «Menschensohnes» nachdrücklich den «Bestien» der Macht gegenüberstellen, in Zeiten der Verfolgung verfaßt worden sind und sich deswegen einer Symbolsprache bedient haben, um den Nachforschungen der Polizei zu entgehen. Wenn das «Gottesvolk» von den «Tieren» verfolgt war, ging es nicht darauf aus, sie unverzüglich umzubringen und an ihrer Stelle eine menschlichere «Macht» zu schaffen. Vielmehr benutzte es die Gelegenheit, um den «eschatologischen» Charakter des Sieges Gottes immer klarer zu verdeutlichen. Diese apokalyptische Überlieferung setzte sich in die Zeit Jesu hinein lebendig und stark fort und dauerte in den ersten Christengemeinden weiter. Deshalb besitzt auch das Neue Testament seine «Apokalypse», und zwar wurde diese christliche Apokalypse ebenfalls gerade zur Zeit der Verfolgung verfaßt. Nun aber erscheint in der Johannesapokalypse Jesus, der «Menschensohn» wieder in seinem einzigen Machtraum: dem eschatologischen (Offb 1, 12–13. 17–18; 14, 14).

Kurz: Wenn sich Jesus als «Menschensohn» bezeichnet, so will er damit die einzig richtige Interpretation seiner «Messias»-Funktion geben. In ihrer damaligen Geisteshaltung betrachteten ja die Juden den «Messias» unter einem politischen Horizont: als den Anführer Israels, der eine reale, unverzügliche Alternative gegenüber den verschiedenen fremden Mächten bieten würde, die das alte Reich Salomos besetzt hielten. Der «Menschensohn» hingegen wird, obwohl er nicht auf die Macht verzichtet, als derjenige vorgestellt, der erst nach Ab-

schluß der Menschheitsgeschichte herrschen wird. Sein Reich ist nicht von dieser Welt. Zwar distanzieren sich der «Menschensohn» und sein Volk nicht von der Menschheitsgeschichte, sondern gehören dieser vielmehr von innen her an und nehmen an ihrer Entwicklung aktiv Anteil, mit Einschluß selbst der Politik, da sie unablässig kämpfen, um der Welt, die während der ganzen Daseinsdauer der Menschheit von immer wieder neuen «Bestien» der Macht beherrscht wird, ein «menschliches Antlitz» zu erhalten und zurückzugeben. Wir müssen jedoch wiederholen: Der Menschensohn und sein Volk werden stets der größten aller Versuchungen widerstehen müssen: als Gemeinde des Menschensohnes eine konkrete Alternative gegenüber der Macht der wilden Tiere zu bieten: ein christliches Reich von dieser Welt.

## 2. Eine «Menschensohn»-Ekklesiologie

Die Evangelien legen uns neben einer bestimmten Christologie stets eine Ekklesiologie vor, die dieser Christologie völlig parallel läuft. Deswegen widerspiegelt sich diese Sicht des «Menschensohnes», die ganz gewiß den innersten Kern des Geschichtsbewußtseins Jesu bildet, folgerichtig im Typus der «Gemeinde», die Jesus gründet, und in den Direktiven, die er dieser gleich von Anfang an einprägt. Jesus schuf ja eine Gemeinschaft *sui generis*, die sich schwerlich in die jüdischen Modelle eingliedern ließ. Um mit einem *a fortiori* zu beginnen, können wir sagen, daß Jesus eine Gemeinde gründete, die sich nicht einmal als eine Demokratie bezeichnen ließe.

Die Demokratie ist ein politisches System, worin die gesamte Gesellschaftsmacht einzig vom «Volk» herkommt. Die Schwierigkeit liegt darin, zu bestimmen, was unter «Volk» zu verstehen ist. In der Demokratie Athens bestand das Volk bloß in der Gesamtheit der freien Männer, obwohl die Sklaven die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung ausmachten. Nach der modernen Auffassung von Demokratie – die «formelle Demokratie» – wird das Volk von den aktiven Kräften des Kapitals gebildet, die eine wirksame Wahlpropaganda aufziehen können, damit bestimmte Kandidaten gewählt werden. Die marxistisch inspirierten «Volksdemokratien» (ein Begriff, der eigentlich eine Tautologie darstellt) behaupten, über die formelle Demokratie hinausgekommen zu sein, doch haben sie noch nicht die Formel herausgefunden, damit wirklich das Volk in seiner ganzen bunten Zusammensetzung das Gemeinwesen leitet.

Durch das ganze Neue Testament hindurch ist deutlich zu ersehen, daß die von Jesus gegründete Kirche vorgegeben ist und von oben her kommt. Die Apokalypse (21, 2) schildert sie als «das neue Jerusalem, das von Gott her aus dem Himmel herabkommt». Der Epheserbrief (4, 1–16) betont, daß die Kirche schon vor ihren Gliedern existiert, da sie durch eine im voraus erfolgte Einberufung durch Gott konstituiert ist. In den Parabeln des Evangeliums wird die Kirche mit einer wachsenden Saat verglichen, doch ist der Sämann stets Christus oder Gott.

Doch ist diesbezüglich noch etwas Wichtiges in Erwägung zu ziehen: Damit von Demokratie die Rede sein kann, muß das Volk nicht nur die ausschließliche Quelle der Regierungsgewalt sein, sondern diese «Regierungsgewalt» auch tatsächlich ausüben. Nun aber ist die von Jesus gegründete Gemeinde nicht ein Regierungssystem. Dies sagt uns das Lukasevangelium mit aller Deutlichkeit (Lk 22, 24–26).

Es war vorauszusehen, daß diese neue Dialektik sich nur mit Mühe einhalten lasse, vor allem wenn man in Rechnung stellt, daß das «Gottesreich», das die Juden erwarteten, in den Kategorien einer konkreten menschlichen Gesellschaft gedacht wurde. Wie sollen wir uns Gemeinden vorstellen können, worin es verschiedene Charismen und Funktionen nach einer bestimmten Gliederung gibt, ohne daß man voraussetzt, daß eine gewisse, wenn auch noch so geringfügige, «Regierungsgewalt» besteht? Trotzdem ist, wenn man die neutestamentlichen Texte durchgeht, kein Zweifel möglich.

Weil Jesus nicht eine «demokratische» Gemeinde gegründet hat, darf in seiner Kirche niemand – absolut niemand – aufstehen und den Anspruch erheben, eine «Macht» auszuüben. Behaupten, daß die Gemeinde Jesu nicht demokratisch ist, heißt auch zugeben: In der Kirche als einer Gemeinschaft von Menschen sollte keine «Macht» bestehen, nicht einmal auf seiten derer, die Gott mit Vorliebe beruft: die untern Schichten, das Volk. Infolgedessen darf man erst recht nicht zulassen, daß die obern Schichten sich die Macht anmaßen. Deshalb besteht das Neue Testament so hartnäckig auf dem «Dienst»-Charakter der Funktionen derer, die man als die «Höhergestellten» ansehen könnte.

Daß für den innern Mechanismus der von Jesus gegründeten Gemeinde von der «Demokratie» abgesehen wird, beruht auf der Autorität des «Herrentums» Christi, der der einzige ist, der wirklich über allen Gliedern der Gemeinschaft steht. Jedes Glied

der Gemeinde befindet sich in genau dem gleichen Abstand von Christus; niemand kann aufgrund seines kirchlichen Auftrags behaupten, er stehe Christus näher: «Zu bestimmen, wer sich zu meiner Rechten und Linken setzen darf, steht nicht mir zu; es wird denen gewährt, für die es mein Vater bestimmt hat» (Mt 20, 23).

Hier wird deutlich, daß – so paradox das auch auf den ersten Blick erscheinen mag – das Nein zu einer demokratischen Kirche auf das Ja zu einer Volkskirche hinausläuft. In der Kirche darf niemand mit irgendeiner Machtklasse hervorragen, nicht einmal das «Volk» selbst. Alle sollten sich dem einzigen Herrn der Gemeinde gleich nah und gleich fern wissen.

Dies verpflichtet diejenigen, die auf irgendeine Weise «vorstehen», sich einzig als «Diener» aller übrigen und damit als von ihnen abhängig anzusehen. Eine Kirche, deren «Leiter» den Anspruch erhöhen, ihre «Funktionen» unabhängig von der Basis auszuüben, wäre gewiß nicht die Kirche, die von Christus intendiert und von Paulus so peinlich genau beschrieben wurde. Und man wende nicht ein, es bestände sonst die Gefahr der «Demagogie», denn «Demagogie» besagt genau das Gegenteil: die Absicht, das Volk zu «führen». In der Kirche sollten die Leiter sich gewissermaßen vom Volk «führen lassen», obwohl sie in dessen Dienst stehen. Die Demagogie ist nichts anderes als die Maske der Tyrannei und der Autokratie. In einer Gemeinschaft aber, in der es definitionsgemäß keine «Regierung» oder «Macht» geben sollte, wird man nicht zur Demagogie versucht sein.

### 3. Politische Motivierung des Prozesses Jesu

Wenn wir nun zum eigentlichen Thema unserer Darlegung übergehen, stoßen wir auf einen handfesten Ausgangspunkt: Jesus gab sich als der «Messias» aus, wies es aber entschieden von sich, die Macht *technisch* innerhalb der Geschichte auszuüben, und beschränkte sich auf die Aufgabe, dem unseligerweise «bestialischen» Aussehen des Machtbereichs irgendwelcher Herrschaftsklasse ein «menschliches Antlitz» zu geben. Darum hat er eine Gemeinschaft gegründet, die gänzlich außerhalb der Macht funktioniert sowohl in ihrem inneren Mechanismus als auch in ihren Beziehungen zu denjenigen, die der Reihe nach die Macht innehaben. Es handelt sich um eine zutiefst dialektische Haltung, die keineswegs mit den festgelegten Haltungen der verschiedenen politisch-religiösen Gruppen des Landes in Konflikt geraten mußte.

Darum läßt sich Jesus in keine dieser Gruppen einordnen. Einerseits distanziert er sich von den Pharisäern, Sadduzäern, Schriftgelehrten und Herodianern, unterhält aber mit ihnen doch gewisse Kontakte, die nicht immer konfliktgeladen und feindselig sind. Andererseits übt er auf die Angehörigen israelitischer Gruppen, sogar auf Widerstandskämpfer, wie die «Zeloten» es sind, eine starke Anziehungskraft aus. Nach der annehmbaren Hypothese von O. Cullmann<sup>2</sup> gehören von den zwölf Aposteln zumindest vier irgendwelchen «zelotischen» Kreisen an: Simon der Zelote, die beiden Zebedäussöhne und Judas Iskariot; dabei haben wir davon abgesehen, daß sich der Beiname «Barjona», der Petrus gegeben wird, mit «Rebell» übersetzen läßt. Rechtfertigt dies die Behauptung Cullmanns, wonach Jesus von den Römern als Zelot zum Kreuzestod verurteilt worden ist? Um diese Frage zu klären, muß man eine dialektische Entzifferung des einzigen Berichtes versuchen, der bei den vier Evangelisten überraschenderweise übereinstimmt, nämlich der Passion Jesu.

Erstens stoßen wir auf die Verurteilung durch die religiös-nationalistischen Autoritäten. Man versuchte, Jesus eines Attentatsplans gegen den Tempel zu beschuldigen; doch die Anklage mußte fallengelassen werden, da sie allzu absurd war. Darum griff man zu guter Letzt dazu, ihm das Geständnis zu entlocken, daß er sich als Messias ausbebe. Jesus bekannte dies rundweg, fügte jedoch im Anschluß daran seine handfeste, undifferenzierte «Menschensohn»-Christologie hinzu, so wie er das schon im Lauf seiner öffentlichen Verkündigung klar und deutlich getan hatte.

Darnach begann das eigentliche Prozeßverfahren vor dem Gerichtshof des römischen Statthalters Pontius Pilatus. Wie die Evangelien übereinstimmend berichten, waren es die nationalistischen Führer, die vor dem Gerichtshof der Besatzungsmacht als Ankläger Jesu auftraten. Und die Anklage wurde so gefaßt, daß sie den Repräsentanten des Reiches an einer empfindlichen Stelle zu treffen vermochte: «Wir haben festgestellt, daß dieser Mensch unser Volk verführt, es davon abhält, dem Kaiser Steuer zu zahlen, und sich als Messias und König ausgibt» (Lk 23, 2). Pilatus fragte Jesus klipp und klar, ob er ein König sei. Nach dem einhelligen Bericht der Evangelien hat Jesus dies bejaht. Pilatus stand fassungslos dieser Situation gegenüber, vor die er während seiner Amtstätigkeit als Repräsentant Roms noch nie gestellt worden war. Vielmehr war er daran gewöhnt, daß die nationalistischen Behörden die aufrührerischen Anführer

des Zelotismus irgendwie deckten. Wie kam es nur, daß im Fall Jesu es die eigenen Religionsvorsteher waren, die ihn vor dem Gericht der Besatzungsmacht anklagten und sich dabei gerade auf die Beschuldigung verlegten, er behaupte, der «Messias» zu sein? Markus (15, 10) macht diesbezüglich eine sehr aufschlußreiche Bemerkung: Pilatus «merkte, daß die Hohenpriester ihm Jesus aus Neid ausgeliefert hatten». So erklärt sich das wiederholte Bemühen des Pilatus, sich diese Gerichtssache vom Halse zu schaffen, deren letzte Tiefen seinem praktischen Geist eines römischen Funktionärs entgingen. Darum atmete er erleichtert auf, wie er vernahm, daß Jesus Galiläer sei und somit der Jurisdiktion des Herodes unterstehe. Eine Bemerkung bei Lukas (23, 12) klärt einen wichtigen Punkt in diesem verworrenen Prozeß: Der Fall Jesus war die Gelegenheit, bei der die diplomatischen Beziehungen zwischen dem römischen Statthalter und dem örtlichen Vizekönig, die offiziell unterbrochen waren, wiederaufgenommen wurden. In Wirklichkeit war dieser Bruch nur «diplomatisch» und vorge spiegelt gewesen, denn Pilatus und Herodes teilten im Grunde dieselbe kaiserliche Tafel; trotzdem aber mußte man beim Volk den Eindruck erwecken, man nehme eine «feste» Haltung ein. Der Fall Jesus demaskierte jedoch dieses Doppelspiel. Jesus einte die offiziellen Feinde, da sich beide von ihm getadelt fühlten. In Wirklichkeit lag der Widerstandsbewegung nichts mehr am Herzen, als gegen die Besatzungsmacht zu kämpfen und sie durch eine nationalistische Regierung abzulösen. Nun aber war diese nationalistische Macht, wie sie in der religiös-politischen Welt, die sich durch die vier Evangelien durchzieht, dastand, stets die Hauptzielscheibe der harten Kritiken Jesu. Trotz seiner nicht zu bestreitenden Sympathien gegenüber den Zeloten war er mit ihnen in einem entscheidenden Punkt nicht einverstanden: mit dem Kampf für die Macht der Nationalisten, da diese ebenso sehr oder noch mehr korrupt war als selbst die Besatzungsmacht.

Diese Deutung des Prozesses Jesu wird durch die Episode bestätigt, worin dem Widerstandskämpfer Barabbas Amnestie gewährt wird. Pilatus führte mit diesem einen «Test» durch, der ihn in seinen Vermutungen bestärkte: Jesus war wirklich kein Zelot, da er sonst wie Barabbas behandelt, ja ihm vorgezogen worden wäre. Nachdem dieser «Test» gemacht war, fiel Pilatus ein, wie er den Konflikt praktisch lösen könnte. Er mußte einerseits den nationalistischen Führern und dem von ihnen manipulierten «Volk» gefällig sein, ander-

seits mußte er nach Rom ein treffliches «Dossier» senden, das ihn in den Augen des Kaisers rechtfertigen würde. Zwar lag kein Grund vor, Jesus nicht als «Zeloten» oder als «Messias» zu verurteilen; da aber die Dinge nun einmal so standen, mußte er ihnen ihren Lauf lassen. Auf diese Weise «traf er zwei Fliegen mit einem Schlag»: er stellte die Juden zufrieden und rechtfertigte sich vor dem Kaiser. Er wird diesem zu verstehen geben, er habe so das unbändige Volk Israel gebändigt, da dessen Vorsteher die gefährlichen nationalistischen Rädelsführer, die von ihnen gedeckt und protegiert worden waren, im Stiche gelassen hätten.

Mit einem Wort: Jesus ist gewiß um politischer Motive willen verurteilt worden, jedoch nicht deshalb, weil er sich an die Stelle der einander ablösenden Gewalten hätte setzen wollen, sondern weil er wegen seiner kritischen Haltung gegenüber jedweder Machtklasse sämtlichen Machtträgern lästig und unerträglich wurde.

#### 4. Politisches Engagement der Christengemeinde

Im Neuen Testament wird ausführlich eine politische Ekklesiologie entfaltet, die der von uns in groben Zügen gezeichneten politischen Christologie ganz parallel ist. Die Christengemeinden nehmen der Macht gegenüber eine dialektische Haltung der Unterwerfung und Unabhängigkeit zugleich ein. Auf der einen Seite geht die Kirche nicht darauf aus, dem Staat öffentliche Ämter («Waffen führen, Steuern erheben, züchtigen») streitig zu machen, sondern sie unterstellt sich voll und ganz seiner Leitungsgewalt, sogar «aus Gewissensgründen» (Röm 13, 5). Auf der andern Seite aber ist sie eifersüchtig auf die «Heils-» Sendung bedacht, die Christus ausschließlich ihr anvertraut hat. Das «Kerygma» wird nur von der Kirche her verkündigt kraft einer ausdrücklichen Sendung, die stafettenartig auf Christus selbst zurückgeht. Diese «kerygmatische» Unabhängigkeit der Kirche vom Staat erheischt zwangsläufig eine gegenüber der Staatsgewalt immerfort kritische Haltung.

Aus diesen kurzen Erwägungen lassen sich einige Prämissen ableiten, die für das politische Engagement der Christen als Christen unumgänglich sind:

1. Die politische Haltung Jesu und der ersten Christengemeinden hing wesentlich mit der Verkündigung des Gottesreiches zusammen. Deswegen darf das christliche politische Engagement nicht zu einer rein humanitären, progressistischen oder revolutionären Bewegung absinken. Es muß eine spezifisch religiöse Bewegung sein.

2. Die «Menschensohn»-Christologie – und die ihr entsprechende Ekklesiologie – schließt den absoluten Verzicht auf die Ausübung der säkularen Macht in sich. Deswegen müssen die Christengemeinden als solche von jedem Schatten von Macht frei und unabhängig sein.

Nur unter diesen beiden Bedingungen werden die Christengemeinden die Machthaber wirklich mit Besorgnis erfüllen können über den oppressiven und ausbeuterischen Charakter der Macht-ausübung.) Von daher erklärt es sich, daß die

<sup>1</sup> Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie (Neuchâtel 1971) 125.

<sup>2</sup> Dieu et César (Neuchâtel 1956) 11.

Übersetzt von Dr. August Berz

«Macht»-Träger sosehr daran interessiert sind, entweder die religiöse Lauheit der engagierten Christen bloßzustellen oder aber die engagierten Christen in ihre repressiv-ausbeuterische Politik einzuspinnen, indem sie gewandt sie wieder für sich zu gewinnen suchen.

Nun aber gilt: Eine richtige revolutionäre Strategie hat sich an den Grundsatz zu halten, daß man jeweils das Gegenteil von dem tun muß, was der Feind von einem erwartet.

#### JOSÉ-MARÍA GONZÁLEZ-RUIZ

geboren am 5. Mai 1916 in Sevilla (Spanien), ist Canonigo Lectoral der Kathedrale von Malaga und Professor für Neues Testament am Höheren Pastoralinstitut zu Madrid. Er veröffentlichte mehrere Bücher, von denen einige auch in andere Sprachen übersetzt wurden, u. a.: Anmerkungen zu einer Theologie der Welt (München 1970).

## Theodore Steeman Die politische Rolle der christlichen Gemeinde zwischen Integralismus und kritischem Enga- gement

### I

Das Problem, dem wir uns in diesem Beitrag zuwenden haben, ist im Grunde genommen die Frage nach den strukturellen Voraussetzungen gesellschaftlicher und kirchlicher Art für die politischen Verflechtungen, denen die christliche Glaubensgemeinschaft ausgesetzt ist. Es ist die Frage gestellt worden, ob die neue Weise, in der die Kirche sich den Problemen der Gesellschaft zuwendet – wie sie vom Zweiten Vatikanum und späteren päpstlichen Verlautbarungen formuliert wurde und wie sie sich schon in der sogenannten politischen Theologie<sup>1</sup> angebahnt hatte –, nicht tatsächlich zu einer neuen Art von Integralismus führe. Dies würde bedeuten, daß kirchliche Macht

und Autorität dazu benützt werden, den Einsatz von Christen im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden vorwärtszutreiben und daß dieselbe kirchliche Struktur, welche in früheren Epochen der Geschichte den status quo stützte, sich nun auf eine mehr kritische Zuwendung zur Gesellschaft hin wandelt.

Die Frage reicht aber noch tiefer: Es wird befürchtet, daß die Bemühungen um eine Indienstellung der christlichen Gemeinde für ein Programm der Gesellschaftskritik und Gesellschaftsreform eher zum Anwachsen als zur Verminderung der Ausübung von Autorität durch die kirchlichen Machtstrukturen führen könnten. Der Integralismus – das sollte hier vermerkt werden – legte alle Entscheidungsbefugnisse hinsichtlich des politischen Verhaltens der Christen in die Hände der Hierarchie, und es war ein ausgesprochener Sieg der Laien, als diese die Anerkennung ihrer rechtmäßigen Autonomie in der Ebene der politischen Fragen erreichten. Wenn die Kirche aber nun wieder in die politische Arena zurückkehrt, ist dies dann nicht eine Rückkehr zu jener Art von Integralismus, welcher den einzelnen Christen seiner persönlichen Verantwortung in politischen Angelegenheiten beraubt? Wird nicht hier ein Linksintegralismus eingeführt, nachdem der Rechtsintegralismus gerade erst mit Erfolg überwunden worden ist?

Es gibt auch noch eine andere Weise, wie wir