

Lothar Bossle

Praxeologischer Obskurantismus

Mangelnder Praxisbezug in der „Theologie der Befreiung“

Das Aussageergebnis, das schon vorweg dieser Themenstellung zugrunde liegt, mag Verwunderung bei Beobachtern und Empörung bei Anhängern der „Theologie der Befreiung“ auslösen; denn gerade die geistigen und politischen Bannerträger der in den letzten Jahren in Mode gekommenen „Theologie der Befreiung“ legten stets besonderen Wert auf den Hinweis, daß es ihnen erstmals in unserer Zeit gelungen sei, die Theologie in die Praxisnähe gerückt zu haben. Sie zögerten dabei nicht, diesem Anspruch eine Bedeutung einzuräumen, die mit einem Ausbruch aus der bislang nur reflexiven christlichen Theologie zu vergleichen ist. Man strebte an, die „Theologie der Befreiung“ als eine Symbiose christlicher und säkularer Hoffnungen zu bezeichnen, die in ihrer Verschmelzung unsere Zeit zur Erfüllungsstunde einer eschatologischen Profanie werden läßt.

Viele Auswirkungen liefen zusammen, um die „Theologie der Befreiung“ zu einer intellektuell-theologischen Moderichtung zu stilisieren. Modeideen leiden indessen stets an einem Mangel an Selbstreflexion; sie scheuen die wissenschaftsmethodologische Hinterfragbarkeit ihrer Prämissen. Dafür wurde die „Theologie der Befreiung“ ein unreflektives Assoziationsgebilde, das sich rangsteigernd die Unantastbarkeit eines semantischen Mythos erringen konnte. Jede Mythologisierung von Begriffsmustern, selbst im Gewand vorgegebener Rationalität, schließt allerdings die Gefahr eines semantischen Betrugs ein, worauf hinzuweisen Karl Steinbuch nicht müde wird (Kurskorrektur, Stuttgart 1973; Ja zur Wirklichkeit, Stuttgart 1975).

Mittlerweile ist nun aber auch die kommunikationssoziologische Erfahrung ausgereift, daß ein semantischer Mythos weder von einer lang- noch mittelfristigen Lebensdauer ist. Seinem öffentlichen Marktwert als modisches Erregungsmodell entspricht vielmehr seine Kurzfristigkeit. Doch der Verlust an modischer Neuheit führt nicht zur Erledigung der Fragestellung und zum Absterben einer Motivation.

Wenngleich aus diesem Grund festgehalten werden kann, daß dem Modephänomen „Theologie der Befreiung“ zwischenzeitlich schon etwas an Reizattraktivität verlorengegangen ist, steht aus einer Analyse der rhythmischen Prozesse in der Hervorkehrung von kommunikativen Erregungsmodellen zu erwarten, daß die Elemente und Motive, die heute für die „Theologie der Befreiung“ tragend sind, als Residuen im Sinn irrationaler Kerngehalte zu einer sozialen Handlungsentschlossenheit auch künftighin ein Erwartungspotential bleiben werden.

Diese Gewißheit macht die methodische Arbeit nicht entbehrlich, auch im Stadium einer auslaufenden Aktualität der „Theologie der Befreiung“ nach ihren Elementen, Kategorien und Motivationen zu fragen. Das wird hier zuerst einmal versucht durch eine Zerlegung der Begriffe, damit die Sinnbezüge deutlich hervortreten können. Dann erst ist ein sozialwissenschaftlich-theologisches Verfahren angebracht, das in dem Ergebnis endigt, daß in der „Theologie der Befreiung“ versucht wurde, aus unvereinbaren Elementen eine Komposition entstehen zu lassen.

Praxisbezug einer Theorie

Politische und soziale Theorien sind seit dem Beginn der industriegesellschaftlichen Dynamik vor allem Handlungstheorien – weniger Denktheorien. Seit die Veränderbarkeit der Welt auf die Tagesordnung der geschichtlichen Entwicklung geraten ist, haben spekulative Theorien an Bedeutung verloren. Man will den Weltzustand ja nicht mehr erklären und aufhellen, sondern man will verändern (vgl. M. Freund, *Propheten der Revolution*, Bremen 1970). Wir haben daher eine Fülle von differenzierenden Zeitdeutungen zu verzeichnen, die, ohne Modeideen geworden zu sein, der Vergessenheit schnell wieder anheimfielen, obgleich ihre aufgewiesene Problematik erhalten blieb – aber ihnen fehlte der Praxisbezug, der eine Theorie erst zur Bewegung werden läßt.

Der Praxisbezug ist jedoch nicht nur eine Anleitung zum praktischen Handeln aus theoretischen Axiomen. In begrifflicher Strenge ist der Praxisbezug die Überprüfungsnahe einer Theorie zur Wirklichkeit. Das Ausmaß dieser Nähe ist bestimmt durch den Grad der Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis. Eine Theorie, die einen positiven und damit erfolgreichen Praxisbezug aufzuweisen hat, muß daher die Bedingung erfüllen, empirisch erfahrbar und durchsetzbar zu sein.

Um einen solchen Praxisbezug durchsichtig erscheinen zu lassen, muß die erste Gewährleistung in einer sorgfältigen Diagnose gegenwärtiger und potentieller Wirklichkeit bestehen. Darin steckt ein sozialwissenschaftlicher Anspruch, der bisher nur durch die Erlangung von Annäherungserkenntnissen erfüllt werden konnte. Wer beispielsweise Karl Mannheims sorgfältige „Diagnose unserer Zeit“ (Zürich, Wien, Konstanz 1952), die er während des Zweiten Weltkriegs im Londoner Exil zusammenstellte, daraufhin einmal ansieht, wird nicht nur zu erkennen vermögen, daß neben einer Fülle fortwirkender Gedankengänge auch Beschreibungen der Nachkriegszeit darin zu finden sind, die inzwischen ihre Widerlegungen erfahren haben. Darüber hinaus ist die Erkenntnis nicht schwer zu fassen, daß viele diagnostische Lichtblicke Mannheims im Dunkel der Vergessenheit blieben, obgleich er die soziologische Analyse unserer Zeit als selbstverständlich geübtes Handwerkszeug eines jeden Menschen pries, der ein hinlängliches Verständnis des industriellen Zeitalters gewinnen will.

Die Erkenntnis der Wirklichkeit bleibt jedoch nicht nur deshalb ein esoterisches Er-

eignis, weil die Fähigkeit der Menschen zur sozialwissenschaftlichen Differenzierung gering entwickelt ist. Hinzu kommt die Versuchung der Sozialwissenschaften selbst, dem Dilemma der Unergründlichkeit totaler Wirklichkeit zu entgehen, indem man zum Mittel der Ideologisierung, der Vereinfachung und der kategorialen Vertarnung schreitet. Sosehr daher der These von Hans Freyer zugestimmt werden kann, daß es „lebensfernste Soziologie“ ist, wenn man sich mit „einem Hechtsprung in die sogenannten Tatsachen“ stürzt und auf diese Weise die Analyse der Wirklichkeit auf den Bereich der empirischen Detailerfahrbarkeit beschränkt, währenddem ein System der sozialwissenschaftlichen Erschließung der Wirklichkeit ohne „philosophische Grundlegung“ nicht möglich ist, muß wohl sofort auch die Gefahr erblickt werden, die sich im wissenschaftlichen Versuch einer Totalschau ausdrückt (H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Darmstadt 1964, 3 ff.). Gerade soziale und politische Totalanschauungen, die eine Wirklichkeit in einem eindimensionalen Durchbruch zur Praxis auf eine andere Qualität des Seins erheben wollen, sind in einer erhöhten Gefahr, daß sie ihren Praxisbezug selbst durch Verkehrung von Absicht und Durchführung disqualifizieren. Zutreffend sagt Karl R. Popper: „Aber von allen politischen Ideen ist der Wunsch, die Menschen vollkommen und glücklich zu machen, vielleicht am gefährlichsten. Der Versuch, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, produzierte stets die Hölle.“¹

Handelt es sich beim Praxisanspruch der „Theologie der Befreiung“ auch um einen Totalentwurf, der den Himmel erstrebt und im Fall seiner Verwirklichung eine Hölle hervorrufen könnte? Zwar meinte der jüngst verstorbene Soziologe Arnold Gehlen (Einblicke, Frankfurt 1975, 25), daß nach seinem Ermessen die „Epoche der großen diesseitigen Gestaltungs-Ideologien“ abgeschlossen sei und daß „auf religiösem Gebiet . . . neue Erweckungs-Bewegungen von bisher unbekannter Zielsetzung ganz unwahrscheinlich“ seien. Aber gerade die Verzweiflung, welche eine Erschöpfung der wissenschaftlichen Erkenntnis- und Gestaltungsquellen auslöst, führt zu Rebellionen. Daraus entstehen Versuche, aus einer Kopplung mehrerer Komponenten ein aktionsanfeuerndes Surrogat entstehen zu lassen².

Theologie der Befreiung – ein Surrogat?

Ist die „Theologie der Befreiung“ ein solches Surrogat, zusammengesetzt aus theologischen und sozialwissenschaftlichen Bestandteilen? Sie ist unbezweifelbar ein vorläufiger Schlußpunkt in der Entwicklung von Bindestrich-Theologien, die sich insgesamt durch Anleihen in außertheologischen Daseinserklärungen hervorheben.

Es besteht demnach kein Zweifel, daß zwischen den engagierten Theologien unserer Zeit, gleichwohl ob es sich um die politische Theologie, die Theologie der Hoffnung, die Theologie der Revolution oder die Theologie der Befreiung handelt, ein Motivationszusammenhang besteht. Diese Gemeinsamkeit ist unbestritten der Ausbruch der Theologie aus den Gestaden der Reflexion und der religiösen Innerlichkeit – und diese

scheinbare Neuartigkeit im Verständnis des Auftrags der Theologie drückt sich in der Entschlossenheit aus, der christlichen Kompetenz in unserer Zeit durch die Zuhilfenahme sozialwissenschaftlicher Mittel gerecht zu werden.

Die „Theologie der Befreiung“ hat gegenüber den anderen Bindestrich-Theologien den Vorteil eines erhöhten Maßes an geographischer Konkretheit, indem sie auf dem lateinamerikanischen Subkontinent das Erprobungsfeld für ihre Verwirklichung erblickt. Darin sind sich eigentlich alle Analytiker der „Theologie der Befreiung“ höchst einig. Allerdings sollte die These, die auch Hans Zwiefelhofer äußert (Bericht zur „Theologie der Befreiung“, Mainz 1974, 12), daß die „Theologie der Befreiung“ die „erste größere moderne theologische Bewegung“ ist, „die außerhalb Europas entstanden ist“, nicht autoritativ zur Kenntnis genommen werden. Zwei Einwände gegen diese These sind schließlich nicht zu übersehen:

1. Die Theologen der Befreiung in Lateinamerika verschweigen allesamt ihren europäischen Nährboden nicht. Sie berufen sich alle zu Recht auf europäische Lehrmeister oder häufig sogar auf ein Theologiestudium in Europa.

2. Die „Theologie der Befreiung“ macht kein Geheimnis daraus, daß sie sich bei der Suche nach einem sozialwissenschaftlichen Interpretationsmodell völlig durch den Marxismus hat befriedigen lassen. Die Lehre von Marx jedoch kann ihren europäischen Ursprung nicht verleugnen, wenngleich auch Martin Buber nicht gezögert hat, den Duktus des Marxschen Denkens mit vorderasiatischen, genauer mit persischen Anschauungsweisen in Verbindung zu bringen³.

Es ist demnach nicht zu übersehen, daß sich die politischen Theologen Europas und die Theologen der Befreiung in Lateinamerika eines Legitimitätssystems der vertauschten Rollen bedienen. In Lateinamerika wünschen die Theologen der Befreiung ernst genommen zu werden, weil ihre Theologie autoritativen europäischen Ursprungs ist; und die politischen Theologen Europas verweisen darauf, daß gerade der lateinamerikanische Subkontinent infolge seiner infrastrukturellen Inferiorität das Plateau zur Verwirklichung ihrer Befreiungstheologie wäre.

Dahinter steckt ein schon länger bekanntes und keineswegs neues psychologisches Empfindungs- und Entlastungsmuster, mit welchem bodenlos gewordene Intellektuelle – und das können auch Theologen sein, die sich im Zustand der Ignoranz auf das fremde Feld der sozialwissenschaftlichen Analyse begeben – aus eigener geistiger und seelischer Leere in die pathetische Entschlossenheit flüchten, die eigene Selbstentfremdung durch theoretische Hilfe an entfernte Länder zu überwinden. Schon früher, als die politische Theologie erwähnenswert erschien, bereits im Jahr 1962, hat Eugen Gürster (Der Schriftsteller im Kreuzfeuer der Ideologien, München 1962, 21) an das von Friedrich Nietzsche geprägte Wort von der „Fernstenliebe“ erinnert, an eine Einstellung der politischen Exotik, „die dem modernen Menschen gemäßer sei als die zum Überdruß gepredigte Nächstenliebe alten Stils“.

Es entspricht durchaus der terminologischen Imitationssucht der politischen Bindestrich-Theologen, daß beispielsweise gerade jetzt eine Gruppe deutscher Katholiken,

die das Monopol der katholischen Zeitaussage zu pachten sich anschickt, nämlich der Bensberger Kreis, in ihrem Memorandum die „Fernstenliebe“, ohne den Wortschöpfer infolge seiner faschistoiden Belastung zu erwähnen, als die „heutzutage . . . wahre Nächstenliebe . . . in letzter Konsequenz“ hervorzuheben.

Diesem psychologischen Mechanismus der „Fernstenliebe“ entspricht es völlig, wenn ein Gymnasialschüler aus der westfälischen Stadt Hamm, der nach Indien flüchten will, um dort eine asketische Existenz leben zu wollen, auf den Hinweis, dies sei auch nach dem Vorbild des heiligen Franz von Assisi und des heiligen Ignatius von Loyola in Europa möglich, diese jederzeit gegebene Chance europäischer Askese mit der Bemerkung abtut: das ist aber nicht exotisch⁴.

Die „Theologie der Befreiung“ ist jedoch nicht nur eine Verlockung für europäische Christen, die Lateinamerika nie gesehen haben. Sie ist auch eine Versuchung für theologische und intellektuelle Christen in Lateinamerika, die daran glauben, die Modernisierungsprobleme Lateinamerikas in einem Jahrzehnt lösen zu können, während ihr Vorbild Europa im Sinn industriegesellschaftlicher Durchsetzung mindestens drei Jahrhunderte dazu benötigte⁵. Längst ist es an der Zeit, mit Nachdruck darauf zu verweisen, daß die europäisch inspirierten Ideen der „Theologie der Befreiung“ keine Hilfe bedeuten, das bedrängte und bedrückte Lateinamerika in einen Aufwind infrastruktureller Aufwärtssoziologie zu bringen.

Zudem sind jedoch die „Theologen der Befreiung“ von dem Pech verfolgt, daß ihr angeblich sozialwissenschaftliches Interpretament, die Marxsche Lehre, in Europa bisher nur Widerlegungen, aber keine Bestätigungen erfahren hat. Die „Theologie der Befreiung“ wäre höchst ernst zu nehmen, wenn die wissenschaftliche Sanktionierung des Marxismus stattgefunden hätte. Dieser vermeintliche Sanktionierungsprozeß hat sich jedoch mehr in den Köpfen von Theologen, Philosophen und Pädagogen statt in den vorsichtiger agierenden Gehirnen wirklicher Sozialwissenschaftler vollzogen.

Statt dessen ist das Dilemma der „Theologie der Befreiung“ zu verzeichnen, daß sie einen wissenschaftskooperativen Maternalisierungsakt mit dem Marxismus vollzogen hat, wobei Ideologie für Wissenschaft angenommen wurde. Wo sich der Marxismus bisher verbündete, ist er gescheitert. Er wird auch den Mißerfolg der „Theologie der Befreiung“ gewährleisten.

Praxeologie – der moderne Instrumentalismus

In nicht wenigen Köpfen ist die Zauberkraft des Marxismus in seiner angeblichen Fähigkeit begründet, nicht nur ein Ansporn des Denkens, sondern eine Anleitung zum Handeln zu sein. Mit der Auflösung einer Weltstruktur, die auf vorgegebenen Wertgebundenheiten beruhte, haben sich im Zusammenklang mit dem Aufstieg der Sozialwissenschaften nicht nur vereinzelt Ideen und Theorien entwickelt, die durch eine praxeologische Umsetzung den Sprung von der Theorie zur Harmonie wagten. Das

hat zu der wissenschaftstheoretischen Fragestellung angereizt, bei sozialen und politischen Ideen jeweils auch nach dem Weg zu fragen, der eine praxeologische Anwendung ermöglicht.

Praxeologie, auf eine griechische Sprachwurzel zurückgehend, ist dadurch von erhöhter Bedeutung geworden, daß sie als Sozialtechnik zur Umsetzung von Theorie in Praxis verstanden wird. Sie nährt sich dabei von dem Anspruch, eine Wissenschaft vom rationalen Handeln zu sein. Wo sie vorliegt, gibt es eine durchschaubare Entscheidungslogik. Die Richtung, die Theorie zur Praxis nimmt, bewegt sich nach dem Gesichtspunkt des Nutzens; daraus kann eine Motivverschiebung entstehen, die zu einer Verdrängung des theoretischen Ausgangspunkts zugunsten des praktischen Nutzens führt.

Eine Praxeologie in den Geisteswissenschaften hat es bislang noch nicht gegeben; sie setzte erst ein, als in den zurückliegenden Jahren ein Prozeß des denaturierten Selbstverständnisses der Geisteswissenschaften einsetzte, in dem Psychologen, Philosophen, Historiker und Pädagogen begannen, nach einem sozialwissenschaftlichen Legitimitätsgrund Ausschau zu halten. Hingegen war der praxeologische Bezug schon stets als theoretischer Ansatz in den Wirtschaftswissenschaften enthalten; besonders deutlich in der Grenznutzenschule, wonach sich der Wert einer Ware nicht nach dem Ausmaß der Arbeit, sondern nach seinem Marktnutzen bemessen läßt⁶.

Die Sozialwissenschaften legitimieren sich geradezu durch den Nachweis, über eine Praxeologie zu verfügen. Als Handlungs- und Entscheidungswissenschaften sind sie darauf angewiesen, eine Technologie der Theorie zu entfalten. Nicht nur der Nutzen einer Theorie im Sinn der Praktikabilität muß dabei aufscheinen, sondern der Weg von der Theorie zur Praxis muß dabei rational durchblickbare Praxeologie sein. „Theorien tatsächlich empirisch zu überprüfen“ ist folglich ein Anspruch, der im sozialwissenschaftlichen Sinn die Notwendigkeit einer Praxeologie begründet (vgl. E. M. Wallner, *Soziologie*, Heidelberg 1975, 14).

Nun gibt es soziale Theorien, die nur individuelle Bedürfnisse zur Verwirklichung auslösen. Die Realisation des Grundsatzes der Nächstenliebe kann demgemäß nur ein persönlicher Handlungsakt sein. Und auch die Kernaussagen der katholischen Soziallehre – die Subsidiarität, die Personalität und die Solidarität – sind keine strukturbildenden Oktroyationsübungen, die von einem Instrument kollektiver Allmächtigkeit ausgehen. Das ist ihre praxeologische Schwäche, zugleich jedoch ihre anthropologische Redlichkeit. Von einer größeren praxeologischen Ergiebigkeit sind hingegen soziale Theorien, die kollektivmobilisierenden Ursprungs sind und dabei das aktionistische Element in den Vordergrund stellen, während der sonst in Theorien übliche Vorrang der Erkenntnis in den Hintergrund gedrängt wird.

Je weniger die theoretischen Prämissen einer Lehre überprüfbar sind, um so mehr erhöht sich die Gefahr, die Erkenntnis der Wirklichkeit zu verfehlen. Gerade solche aktionistischen Theorien nehmen daher zur Erhöhung ihrer Legitimation Zuflucht zur Behauptung, über ein klares praxeologisches Anwendungssystem zu verfügen.

Die Bescheidenheit einer theoretischen Aussage erhöht demgemäß ihre praxeologische

Überprüfbarkeit. Die Arroganz einer Theorie, die sich allein schon in Absolutheitsansprüchen ausdrückt, erhöht hingegen die praxeologische Vernebelung.

Obskurantismus – der Anspruch der Scheinwissenschaftlichkeit

Wenn eine Theorie nicht zur Praxis werden kann, jedoch darauf abzielt, entsteht ein Dunkelfeld unvorhergesehener Entwicklungsprozesse. Eine ursprünglich positiv verstandene Theorie entartet durch negative Folgewirkungen, die obskur sind. Obskurantismus kann daher nie eine positiv-qualifizierbare Aussage sein, sondern läßt sich nur quantitativ an dem Abstand messen, der sich durch den Mangel an Verifizierbarkeit einer Theorie ergibt. Obzwar nicht als Obskurantismus abgewiesen, gibt es dieses Verfahren der Wertsättigung von Dunkelfeldern der Wirklichkeit in unserer Zeit recht häufig. Ernst Topitsch hält dafür die Kennzeichnung als soziologische Tautologie angemessen, um Soziallehren zu entlarven, „in denen Handlungsanweisungen und Werturteile im Gewande von Aussagen über objektive Tatsachen auftreten und Aussagen über die empirische Realität den Anspruch auf den Charakter wissenschaftlicher Erkenntnis erheben, ohne das Risiko der Widerlegung auf sich zu nehmen“ (zit. nach P. K. Schneider, *Grundlegung der Soziologie*, Stuttgart 1968, 25). Theorien, die zur Auslotung mit der Praxis untauglich sind, endigen daher in einem praxeologischen Obskurantismus. Die Dunkelziffer der Obskuridad erhöht sich indessen noch, wenn nicht nur eine Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis klafft, sondern wenn ein Theorienkonkubinat vorliegt, das im Fall der „Theologie der Befreiung“, hier jetzt noch als Hypothese angenommen, darauf beruhen könnte, daß denaturierte Theologie und denaturierte soziale Theorie ein Bündnis eingegangen sind.

„Theologie der Befreiung“ auf dem sozialwissenschaftlichen Prüfstand

Die „Theologie der Befreiung“ ist weder im scholastischen Sinn noch nach einem theologiegeschichtlichen Überblick eine Summe christlicher Theologie, sondern lediglich ein Gerippe, bei dem die sozialwissenschaftlichen Restbestände der breit angelegten christlichen Theologie übrig geblieben sind. Demnach ist die „Theologie der Befreiung“ nicht eine Erweiterung der Grundlagen der klassischen und herkömmlichen Theologie; sie ist vielmehr ihre Reduktion, ihre Verkümmern. Dogmatik und Moralthologie werden als reaktionäre Traditionalismen der mittelalterlichen Einheitstheologie abgetan; die Pastoraltheologie löst sich auf in der christlichen Entschlossenheit zum sozialen Engagement; die Kirchengeschichte ist Demonstrationsobjekt für das historische Versagen und die soziale Schuld des Christentums. Die Gestalt des Christen wird nicht mehr danach befragt, ob zur äußeren Handlung auch innere religiöse Kraft gehört. Es löst Erstaunen aus, mit welcher Leichtfertigkeit manche „Theologen der Befreiung“

über die pastoralen Traditionserfahrungen der zweitausendjährigen Kirchengeschichte reden. Durch die Mobilisierung des antiinstitutionellen Affekts gegen die Amtskirche erwecken sie den Anschein, als ob die Kirche Christi erst in unserer Zeit ihren Gründungstag erfahre.

Gegenüber einer solchen Unreife in der Beurteilung kirchlich-theologischen Wirkens, das manche „Theologen der Befreiung“ auszeichnet, ist es höchste Zeit, daß der Sozialwissenschaftler nicht mehr zögert, religionssoziologische Erfahrungen über die unerläßlichen Erfordernisse kirchlichen Lebens gegen die Gründerpubertät der „Theologie der Befreiung“ zur Geltung zu bringen.

Demgegenüber behaupten „Theologen der Befreiung“ allzugern, daß ihr historisches Verdienst schließlich darin liegt, der christlichen Theologie endlich einen realistischen Politikbegriff beigegeben zu haben. Darin steckt nicht nur eine Ignoranz gegenüber der politischen Tradition christlicher Theologie von Augustinus bis Thomas von Aquin. Hinzu kommt, daß der Politikbegriff, den sich die „Theologie der Befreiung“ zurechtgelegt hat, demokratisch nicht vorweisbar ist. Hans Maier wie Ulrich Matz und andere Politologen haben eindeutig klargemacht, daß der Politikbegriff der „Theologie der Befreiung“ nicht mit dem Politikbegriff der modernen Politikwissenschaft, soweit sie sich als Demokratiewissenschaft versteht, gleichgesetzt werden kann (Matz, Verteidigung der Politik gegen die politische Theologie, in: Zur Kritik der Politischen Theologie, Paderborn 1973). Die „Theologie der Befreiung“ hat sich einen Begriff von der Politik zugegliedert, der von einer politischen Totalität menschlichen und sozialen Seins ausgeht. Das ist der Politikbegriff, wie er im Totalitarismus vorkommt. Ein demokratischer Politikbegriff hingegen geht von einer Segmentierung der verschiedenen Seinsbereiche aus; das Politische ist dabei ein erhebliches Segment, das sich nur dort total ausweitert, wo alle anderen Seinssegmente einem ideologischen Zudringlichkeitsanspruch zum Opfer fallen.

Eine prüfende Analyse ergibt daher, daß der Politikbegriff der „Theologie der Befreiung“ durch die wissenschaftliche Disziplin der Politik keine Bestätigung erfährt. Er dient als praxeologisches Hilfsmittel, zu dem vornehmlich Theologen greifen, die nie eine wissenschaftliche Berührung mit der Politik erfahren haben. Im Stil der von dem deutschen Soziologen Georg Simmel gekennzeichneten sterilen Aufgeregtheit greifen solche Theologen nach einem totalen Politikbegriff, um ein theologisch-defizitäres Bewußtsein durch politischen Übereifer auszugleichen.

Nicht anders verhält es sich mit dem Begriff von der Gesellschaft, den die „Theologie der Befreiung“ übernahm. Sie schloß sich der in den letzten Jahren höchst modischen Neigung an, der Monopolisierung des Begriffs Gesellschaft als einzigem Erklärungsmuster menschlichen Zusammenlebens zu folgen, ebenso der simplen Deutung, daß die Unterdrückungsmechanismen innerhalb einer Gesellschaft sozioökonomische Bedingungen widerspiegeln.

Die moderne, nichtmarxistische Soziologie ist stets von einer solchen Simplifikation und Absolutsetzung des Gesellschaftsbegriffs freigeblichen. Jede Strukturanalyse euro-

päischer und selbst lateinamerikanischer Gesellschaften veranlaßt auch zur differenzierten und nicht pauschalierenden Betrachtung.

Theologen der Befreiung, die eine soziologisch-analysierende Sorgfalt aus Unkenntnis soziologischer Untersuchungstechniken oder aus Ungeduld nicht als verpflichtendes sozialwissenschaftliches Ethos zu empfinden vermochten, verdeckten deshalb durch die gläubige Annahme eines undifferenzierten Gesellschaftsbegriffs ihre Unfähigkeit zur sozialwissenschaftlichen Erschließung der Weltprobleme.

Nicht eine Ausbreitung rationaler Sozialwissenschaft war die zeitliche Begleiterscheinung der „Theologie der Befreiung“; sie ist vielmehr der garnierte theologische Ableger für eine modische Zeitströmung radikaler und revolutionärer Tendenzen, die in den 60er Jahren in vielen Teilen der Welt bemerkt werden konnten. Die Begeisterung für die „Theologie der Befreiung“ läßt sich daher nicht als Selbstverständnis entschiedenen christlichen Glaubens deuten, sondern als Verdrängungs-, Verzweiflungs- und Reizakt, der revolutionäre Instinkte zu wecken vermochte. Wer jedoch der Anfälligkeit zum revolutionären Kurzschluß nachgibt, befindet sich nicht in der Normalität christlicher Anthropologie, sondern ist zum Ausbruch entschlossen.

Die „Theologie der Befreiung“ kann somit eine sozialwissenschaftliche Prüfung nicht bestehen, obgleich sie sich mit sozialwissenschaftlichen Anspruchsvokabeln reichlich umgesetzt hat. Selbst wenn wie hier darauf verzichtet wird, den wirtschaftspolitischen Dilettantismus zu erwähnen, dessen sich die „Theologen der Befreiung“ bedienen, ist das getroffene Urteil über die sozialwissenschaftliche Ungenügsamkeit der „Theologie der Befreiung“ berechtigt.

„Purismus der Aktion“ als Mentalitätsstruktur der „Theologie der Befreiung“

Die „Theologie der Befreiung“, die „politische Theologie“ und die „Theologie der Revolution“ haben ein Mentalitätsmuster: sie gehen von der Größe des Leids in der Welt und besonders an bestimmten Orten der Welt aus und glauben, daß durch einen einmaligen und besonderen Kraftaufwand die Welt wie nie zuvor verändert werden kann. Dadurch erhält die „Theologie der Befreiung“ einen Verheißungscharakter, der sie hineinstellt in eine schon seit ein paar Jahrhunderten anhaltende Tradition, die Utopie von einer Vollendbarkeit dieser Welt als realisierbare Idee einzuschätzen.

Es ist in sozial aufgewühlten Zeiten, die Elend und Not aus fernen Welten visuell in behagliche europäische Wohnstuben bringen können, sicherlich nicht leicht, den christlichen Weltauftrag zur Behebung von Not und Elend als eine Verpflichtung zu bezeichnen, die leider nicht an einen Tag oder an eine Epoche gebunden ist. Der Christ muß helfen unter der Last der Gewißheit, daß letztlich kein denkbares soziales und politisches System die Ungerechtigkeit und das Leid in der Welt aufhebt. Das schließt auch die Erkenntnis ein, daß die Veränderung sozialer Strukturen den Menschen nicht grundlegend umstülpt.

Der geistige Wandel in den 60er Jahren, eine Zeit, in welche die Kreation der „Theologie der Befreiung“ hineinfällt, läßt sich in einem wesentlichen Aspekt kennzeichnen als Erweckung der Utopie der Vollendbarkeit der Welt als theoretisch-spekulative Konstellation. „Der Mut zur Utopie“, wie Georg Picht 1969 ein Buch betitelte, wurde zur geistigen und politischen Stilform des modernen Menschen erklärt.

Es ist indessen eine immerwährende Aufgabe der Theologie, eine kritische Funktion gegenüber zeitgeistsüchtigen Verkürzungen des Denkens wahrzunehmen. Und dazu gehört eben auch die Versuchung des Denkens, dem ewigen Strom der Geschichte durch einen utopischen Generalakt die Freiheit der Entwicklung zu nehmen.

Die „Theologie der Befreiung“ hat den Versuchungen nicht widerstanden, die vom Geist eines ahistorischen sozialen Utopismus in unserer Zeit ausgehen. Sie hat sich von der christlichen Last befreit, die diesseitige Unvollendbarkeit der Welt als theologische Gewißheit und als soziale Prämisse durchzuhalten. Damit erlag sie zugleich der gefährlichen Neigung, die Theologie in ein Verhältnis der Anpassung an wissenschaftliche Moderichtungen hineinzudrängen.

Das kommt an eine Opferung theologischer Unverzichtbarkeiten heran; vor allem dann, wenn wie im Fall der „Theologie der Befreiung“ die Kernbestände christlicher Theologie aufgesprengt werden, indem die theologische Reflexion in den Hintergrund tritt und Handlungsformen wie Aktion und Engagement in den Vordergrund geraten. Am Ende einer solchen Aufsaugung der Theologie in der Aktionserschöpfung steht die Selbstaufgabe der Theologie, „sie hört deswegen auf, eine eigene Welt zu besitzen; sie ist Praxeologie“, sagt Hans Zwiefelhofer zutreffend (Bericht zur „Theologie der Befreiung“, 12).

Angesichts eines solch programmierten Aderlasses der Theologie gilt es zu fragen, welches wohl die Motive sind, die Theologen bestimmen, ein theologisches Reflexionsdefizit in Ersetzung des Denkens durch die Entschlossenheit zur Aktion auszugleichen. Eine Flucht ins Engagement, in die Aktion ist keine erstmalige Versuchung der Theologie; insofern steht die „Theologie der Befreiung“ in einer Tradition theologischen Krisenbewußtseins. Wenn sich Zeiten theologischer, kirchlicher, politischer und geistiger Krisen einstellen, wenn der eigene theologische Boden nicht fest genug gegründet ist, um auch im Ansturm wissenschaftlichen Oberflächenzaubers die theologische Gelassenheit bewahren zu können, tritt jeweils die Versuchung auf, sich an die Hektik einer Aktionsentschlossenheit zu binden.

Dieser Motivzusammenhang erklärt, weshalb besonders jene Theologen der Faszination der „Theologie der Befreiung“ erlegen sind, die in ihrem theologischen Anfang manchmal zuviel sozialabgewandte integralistische Emotionalität aufwiesen oder in die Hände von Lehrern gerieten, denen selbst ein ausgewogenes System von Theologie und Sozialwissenschaft noch nicht gelungen war.

Sicher läßt sich unterscheiden, daß die katholische Theologie besser als die evangelische Theologie den Zeitgeistversuchungen widerstanden hat. Aber insgesamt läßt sich sagen, daß die Krise des Denkens, des Geschichts- und Lebensbewußtseins in der neue-

ren Zeit nicht so erheblich gewesen wäre, wenn sich nicht auch die Theologie in einen außertheologischen Strudel hätte hineinreißen lassen. Durch die Weitergabe des Anspruchs, die existentielle und transzendente Kernaussage für alle Zeiten – und auch für unsere Zeit – zu verfechten, hat die Theologie die Führungssucht säkularisierter Ersatztheologien hervorgeockt. Da jedoch keine Wissenschaft theologischer und religiöser Bedürfnisersatz sein kann, alle sorgfältigen Interpretationsversuche seit der Entstehung der industriellen Gesellschaft schnell wieder vergessen werden, entsteht ein Freiraum, in den Theorien mit quasiwissenschaftlichem Charakter eindringen, die sich jeweils recht schnell als Ideologien und Utopien entlarven.

Diesen Lehren kommt das gemeinsame Merkmal zu, daß sie das Erweckungsbedürfnis zum Engagement und zur Aktion vor die Reflexion und Erkenntnis setzen. In einer Rückkopplung auf die Entwicklung der modernen Theologie prägten sich revolutionäremanzipatorische Aktionstheologien heraus, die ihre Existenz nicht selten mit dem Argument rechtfertigen, sich nur durch die Verbindung mit den wissenschaftlichen Zeitströmungen der Theologie noch öffentliche Aufmerksamkeit verschaffen zu können. Der in der Absicht oftmals höchst ehrenwerte Versuch, auf dem Fluchtweg in die Aktion die Theologie aus der sozialen Unverbindlichkeit und „Unbrauchbarkeit“ zu lösen, führte in das theologische „Dilemma des vorbehaltlosen Engagements“, das darzustellen ein Schüler Karl Poppers, William Bartley, am Beispiel der politischen Theologien bei Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr und Paul Tillich schon vor Jahren unternahm⁷. Er beschrieb dabei eine Reihe von Aktionstheologien, denen die evangelische Theologie bereits in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen erlag.

Aber auch die katholische Theologie blieb von der Flucht ins Engagement nicht verschont. Während die katholisch-soziale Bewegung, ungeachtet der vielen pragmatischen Vorschläge zur realen Verbesserung der Lage der Arbeiterschaft, eher ethische Postulate erhob und weniger praxeologische Wege wies, sahen manche katholische Denker wie Jacques Maritain oder Maurice Blondel im Prioritätsbezug auf die Aktion eine Chance zur modernen Erneuerung des Katholizismus (vgl. M. Blondel, *L'Action*, 1893; deutsch: *Die Aktion*, Freiburg 1965). Dieser Versuch, christlichem Denken und christlicher Theologie ein ernsthaftes Gehör in einer sich wandelnden Welt zu verschaffen, muß Anerkennung auslösen, solange die Kombination vereinbarungsfähiger Denkelemente erfolgt. Die Orientierung theologischen Denkens an den Herausprägungen der modernen Demokratie, wie sie Hans Maier in seinen Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie von 1789–1901 beschrieb (*Revolution und Kirche*, München⁸ 1973), ist ein Beispiel für eine notwendige und gelungene Verbindung zwischen christlichem und säkularem Denken.

Die „Theologie der Befreiung“ fällt jedoch aus der Legitimität solcher theologisch-wissenschaftlicher und politischer Amalgierungen heraus. Sie ist traditionell im Sinn einer Weiterpflege der Philosophie eines „Purismus der Tat“. Sie war zeitgemäß im Sinn der Anpassung an eine Phase der spätmarxistischen Modeerneuerung. Die „Theologie der Befreiung“ mußte scheitern, nachdem die spätmarxistische Erneuerungsphase

als intellektuelle Faszination im Abklingen begriffen ist. Der Marxismus selbst besorgt den Niedergang der „Theologie der Befreiung“, indem er sich wieder zunehmend als politischer Machiavellismus enthüllt.

Das sozialwissenschaftliche Interpretationsmuster der „Theologie der Befreiung“:
die marxistische Gesellschaftsanalyse

Zur Entschuldigung, einem marxistischen Zauber in der Analyse der Gegenwart zum Opfer gefallen zu sein, können sich Befreiungstheologen darauf berufen, daß in den 60er Jahren unseres Jahrhunderts der Marxismus wiederum eine weitverbreitete Erneuerungswelle erfahren hat. Es kann in der Tat nicht in Abrede gestellt werden, daß, wie schon einmal in den zwanziger Jahren, der Marxismus nach seiner wissenschaftlichen Widerlegung, die schon um die Jahrhundertwende erfolgt war, in der Nachkriegsphase nach 1960 plötzlich als die vakuumfüllende Sozialidee besonders in intellektuellen Kreisen einen bemerkenswerten Anklang gefunden hat.

Es war somit kein Monopol der Befreiungstheologen, als man im Marxismus das Glanzstück in den sozialwissenschaftlichen Aussagen unserer Zeit erblickte. In einer auch radikalen und revolutionären Erregungsphase, in der Marxismus und Sozialwissenschaft scheinbar ein Modernitätssynonym darstellten, war es kein Wunder, daß auch sozialwissenschaftlich ungeschulte Theologen darauf hereinfielen⁸. So nahm man den Marxismus, unbeschadet seiner vielen Schattierungen und unterschiedlichen Modelle, als Theorie völlig ernst und war glücklich, eigenem theologischen Denken durch marxistische Zugabe endlich einen Praxisbezug gegeben zu haben.

Diese theologischen Versuche, zeitgenössische Wissenschaft zu adaptieren, sind ja auch nicht neu, sondern sind vielmehr ein Beleg für die Dynamik christlicher Theologiegeschichte. Schließlich ist die hervorragende kirchengeschichtliche Stellung des heiligen Augustinus und des heiligen Thomas von Aquin nicht zuletzt aus ihrer theologischen Leistung heraus zu begreifen, die Symbiose von Wissenschaft und Theologie in geglückter Weise vorgenommen zu haben⁹. Es ist daher durchaus erlaubt, das theologische Verständnis einer Zeit durch sozialwissenschaftliche kategoriale Begriffs- und Handlungsmuster zu bezeichnen.

Das Mißgeschick der „Theologie der Befreiung“ besteht nun einfach darin, den Marxismus ohne kritische Überprüfung seines unreflektierten Selbstverständnisses angenommen zu haben. Dadurch trat die geradezu bizarre Situation ein, daß sich reduzierte Theologie und ein partieller sozialwissenschaftlicher Anspruch, wie er im Marxismus liegt, zu einer Totalität zusammentaten. Aus zwei kranken Teilen kann jedoch keine gesunde Ganzheit entstehen.

Marxistisches Innenverständnis ging noch nie davon aus, daß die Lehre von Karl Marx reine oder herkömmliche politische und soziale Theorie sei; eine solche Aussage war stets nur auf Außenwirkung bedacht.

Dagegen ist eindeutig, daß im Marxismus der Praxis der Vorzug vor der Theorie eingeräumt wurde¹⁰. In einem erheblichen Sinn war daher die Lehre von Marx, auch vor ihrer leninistischen Fortentwicklung, eine als Sozialphilosophie verhüllte revolutionäre Strategie gewesen. Daraus vermochte der Marxismus stets eine Überlegenheit infolge seines Praxisbezugs gegenüber politischen Denklehren abzuleiten.

Aus dem Praxisbezug des Marxismus entstand sein Mythos, über eine Praxeologie zu verfügen. Nirgendwo konnte jedoch der marxistische Sozialismus bisher eine Verwirklichung erfahren, die auf eine empirisch erprobte Praxeologie des Marxismus schließen läßt. Das praxeologische Defizit des Marxismus braucht indessen nicht zu verwundern. Wenn in einer Lehre die theoretischen Prämissen nicht stimmen – und sie stimmen im Marxismus nicht –, kann im Ergebnis niemals ein praxeologischer Erfolg herauskommen.

Der mangelnde Praxisbezug des Marxismus erwächst daher schon aus dem Widerlegungskatalog seiner theoretischen Prämissen. Die praxeologische Operationalisierung des Marxismus wird daher immer ausbleiben.

Theologie der Befreiung – Marxismus – praxeologischer Obskurantismus

Befreiungstheologen erwähnen gern, daß sie dem Marxismus eine zusätzliche Komponente an Humanismus hinzugegeben haben. Sie glauben ferner, daß sie bisher lediglich einem frommen Christentum durch die Erteilung eines Strukturauftrags für die Gestaltung einer sozialen Ordnung endlich eine Praxeologie vermittelt haben – eben die Praxeologie des Marxismus. Daraus erwächst die Merkwürdigkeit, daß beide, die Befreiungstheologen und die Marxisten, von Ansprüchen leben, die weder theologisch noch soziologisch kreditwürdig sind.

Seit über einem Jahrhundert gibt der Gang der europäischen Sozialgeschichte ein Beispiel, daß die Größe von Marx in der Zahl seiner analytischen Irrtümer liegt. Wo sich Marx verwirklichte, wurde er zum Namensvetter institutionalisierter Unterdrückungssysteme. Weder die Fahne der Freiheit noch des Fortschritts konnte der Marxismus hochhalten.

Außer der Haßemotion des Klassenkampfes als Beeinflussungsfaktor, der zum Fortschritt führt, kann der Marxismus auch den Völkern Lateinamerikas keine praxeologischen Hilfen geben. Der Marxismus hat Ansehen und Glanz nur bei Völkern, die nicht unter seiner Herrschaft gebeugt sind.

Wenn Theologen der Befreiung aus Lateinamerika nach Ideenhilfe in Europa Umschau halten, sollten sie wissen, daß die Idee des europäischen und demokratischen Rechtsstaats jene europäische Formkraft des Politischen und Sozialen ist, auf die wir zu Recht einen Blick des geschichtlich begründeten Stolzes werfen. Europa hat jedoch keinen Anlaß, für den Marxismus Gefühle des Stolzes zu entwickeln, denn es ist auch eine Diskreditierung der europäischen Idee der Freiheit und der Menschenwürde, wenn

im Namen des Marxismus die Völker anderer Kontinente unterdrückt werden. Das freiheitliche und christliche Europa kann nicht wünschen, daß die europäische Entstehung der Marxschen Lehre heute einer Legitimation zur Fortsetzung von europäischer Kolonialherrschaft mit marxistischen Vokabeln in anderen Teilen der Welt dient.

Die „Theologie der Befreiung“ hat es dem Marxismus gestattet, in christlichen Köpfen seine theoretische und praxeologische Verworrenheit auszubreiten. Es ist an der Zeit, daß dieser praxeologische Obskurantismus ein Ende nimmt. Das erleichtert die Verantwortung, die Christen in Lateinamerika und Europa gemeinsam haben, der Not in der Welt nicht durch praxeologische Finessen, sondern durch die Hilfe aus dem Glauben und einem klaren sozialwissenschaftlich orientierten Verständnis beizukommen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Revolution oder Reform*. Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation, hrsg. v. F. Stark (München 1971); ebenso in der *Grundlegung* bei K. Popper, *Falsche Propheten*. Hegel, Marx und die Folgen (Bern 1958, 2. Bd. von: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*).

² W. Hodkappel verwies gerade in seinem Essay „Kapitulation vor dem Rätsel der Welt. Sind die großen Denker mit ihrer Weisheit am Ende?“ auf den auch in der Philosophie vorherrschenden Trend zum Surrogat, in: *Deutsche Zeitung*, 6. 2. 1976 (Kapitel aus dem bald erscheinenden Buch von H. „Mythos Philosophie“).

³ Martin Buber hat sozialistische Utopien als depostierte Eschatologien bezeichnet und zwischen einer prophetischen und einer apokalyptischen Form der Utopie unterschieden. Die erste Grundform stammt aus Israel, die zweite aus dem Iran. Und die Marxsche Utopie zählt er zu den apokalyptischen Formen. Vgl. M. Buber, *Pfade in Utopia* (Heidelberg 1950) 23 f.

⁴ Die Einzelheiten dieses Falls sind dem Autor genauestens bekannt.

⁵ Um den langwierigen Durchsetzungsprozeß industriegesellschaftlicher Dynamik zu verstehen, sei verwiesen auf: R. F. Behrendt, *Problem und Verantwortung des Abendlandes in einer revolutionären Welt* (Tübingen 1956).

⁶ Die „Grenznutzenschule“ wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugleich in England durch Jevons, in Frankreich durch Walras, in Deutschland durch Gossen und in Österreich durch Menger entwickelt. Im 20. Jahrhundert erfuhr die Grenznutzenschule immer wieder neue Impulse, so auch durch J. A. Schumpeter; vgl. dazu: E. Salin, *Einleitung zu Schumpeters Werk „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“* (Basel 1945) 8.

⁷ Vgl. W. W. Bartley, *Flucht ins Engagement. Eine Auseinandersetzung mit der modernen protestantischen Theologie* (München 1962; Titel der amerikanischen Originalausgabe „*The Retreat to Commitment*“, Verl. Alfred A. Knopf, New York); auch bei diesem Buch fällt auf, wie ein Sozialwissenschaftler Unbehagen bei dem Versuch von Theologen empfindet, das Gewicht vom Theologischen zum Sozialwissenschaftlichen zu verschieben.

⁸ Vgl. L. Bossle, *Marxismus und Soziologie*, in: *Ordnung im sozialen Wandel*, Festschrift für Johannes Messner (Berlin 1976) 231 ff.

⁹ Vgl. dazu die beiden hervorragenden Einführungen in das wissenschaftlich-theologische Symbiosedenken bei Augustinus von H. Maier und bei Thomas von Aquin von U. Matz, in: *Klassiker des politischen Denkens von Plato bis Hobbes*, hrsg. v. H. Maier, H. Rausch, H. Denzer (München 1968) 87 ff. und 114 ff.

¹⁰ Vgl. zum Praxisvorrang im Marxismus: F. Mordstein, *Ist der Marxismus ein Humanismus?* (Stuttgart 1969).