

Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen

In der theologischen und religiösen Literatur Lateinamerikas erscheint das Wort Befreiung vor 1965 nur spärlich. Der für gewöhnlich verwendete Begriff ist *Entwicklung*. Auch in den amtlichen CELAM-Dokumenten (Versammlungen der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Mar del Plata und Itapoan) herrscht diese Terminologie vor. Der entscheidende Impuls für die Theologie der Befreiung kommt vom Schlußdokument der zweiten Vollversammlung der Bischöfe Lateinamerikas, die in Medellín (Kolumbien) im August und September 1968 stattfand. Dort lesen wir zum Beispiel folgendes: „Wir befinden uns an der Schwelle zu einer neuen geschichtlichen Epoche unseres Kontinents, zu einer Epoche, die voll ist von Sehnsucht nach totaler Emanzipation, nach Befreiung von jeder Sklaverei“ (3). „Für unsere wahre Befreiung brauchen wir alle eine tiefgehende Bekehrung.“ Dann der Text, der die Aufmerksamkeit auf das gelenkt hat, was später eine grundlegende Aussage der Befreiungstheologie sein wird: „Wie einst Israel, das damalige Volk Gottes, die Heilsgegenwart Gottes erfuhr, als er es von der Unterdrückung Ägyptens befreite . . . , so müssen auch wir sein Vorübergehen wahrnehmen, das Heil für uns bedeutet“ (6). Insbesondere im vierten Kapitel, das der Erziehung und Bildung gewidmet ist, betont die CELAM-Versammlung von Medellín die Notwendigkeit der Befreiung von Unwissenheit, von Vorurteilen und von Aberglauben bei jenen, die Analphabeten sind. Die Erziehung muß „befreiend“ sein (2), das heißt, sie soll den zu Erziehenden zu einem Subjekt seiner eigenen Entwicklung umwandeln (2.1).

Seit der Konferenz von Medellín und besonders im Lauf des Jahres 1970 haben zahlreiche theologische und biblische Tagungen in Buenos Aires, Bogotá, Ciudad Juarez (Mexiko) und Oruro (Bolivien) über die Theologie der Befreiung stattgefunden. Seit dieser Zeit vermehren sich die Veröffentlichungen zu diesem Thema, auch in der Tagespresse. Es gibt jedoch wenig Arbeiten, die versucht haben, eine systematischere Darstellung der Befreiungstheologie zu geben. Die bekannteste, die die „klassische“ Abhandlung wurde, ist das von G. Gutiérrez 1972 veröffentlichte Werk: *Teología de la Liberación, Perspectivas* (deutsch: *Theologie der Befreiung*, München 1973). Darin sind frühere Arbeiten enthalten und es ist bereits in verschiedene Sprachen übersetzt. Weniger volkstümlich, aber strenger in der Beweisführung sind die Arbeiten von H. Assmann (*Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973) und von J. L. Segundo (*Liberación de la Teología*, Buenos Aires 1975).

Die Theologie der Befreiung im Dokument von Medellín

Man kann die Hauptpunkte der Befreiungstheologie, wie sie im amtlichen kirchlichen Dokument von Medellín dargestellt wird, so zusammenfassen:

1. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß sich Lateinamerika in einem *Wandel* befindet und daß dieser Wandel schnell und auf allen Ebenen vor sich geht, von der wirtschaftlichen bis zur religiösen. Dieser Wandel wird als *Zeichen der Gegenwart des Geistes* interpretiert, der die Geschichte der Menschen leitet und die Völker ihrer Berufung zuführt.

2. Dieser Wandel betrifft *den Menschen in seiner Ganzheit*, als Seele und Leib. In ihm ist deshalb auch die Gegenwart Gottes zu finden, der den Menschen als ganzen, als Seele und Leib, retten will. Das Dokument betont einige Male und mit theologischen Hinweisen verschiedener Art die Einheit und Ganzheit des Menschen, die gerettet werden muß. Es verweist zum Beispiel auf die Auferstehung Christi und damit auch auf die Auferstehung jener, die an ihn glauben. Die biblische Grundlage für die Erklärung des Übergangs von „weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen“ (das sind die Worte der Enzyklika Pauls VI. „*Populorum Progressio*“) ist der Auszug Israels aus Ägypten. Durch die Befreiung von einer politischen Unterdrückung wird die Heilstat Gottes offenbar. Diese Aussage schließt in sich, daß jede authentische politische Befreiung auch eine Offenbarung der Heilstat Gottes ist.

3. Dem anthropologischen Aspekt der Einheit von Seele und Leib entspricht der theologische der Einheit von *Schöpfung und Erlösung*. Derselbe Gott, der den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis schafft, ist auch der Schöpfer des Universums, in das er den Menschen hineinstellt, damit alle Menschen und alle Völker diese Güter gebrauchen können, ohne daß die einen die Rechte der anderen verletzen. Derselbe Gott sendet seinen Sohn in die Welt, damit er „alle Menschen von jeder Sklaverei befreie, der sie durch die Sünde unterworfen sind“.

4. Eng verbunden oder gleichbedeutend mit Sünde ist „Hunger, Elend, Unterdrückung, Unwissenheit, mit einem Wort, die Ungerechtigkeit und der Haß, die ihren Ursprung im menschlichen Egoismus haben“.

5. Daraus ergibt sich als Folge, daß die wahre Befreiung eine *tiefgreifende Bekehrung* erfordert. Der Ursprung jeder Ungerechtigkeit ist im gestörten Gleichgewicht der menschlichen Freiheit zu suchen. Deshalb besteht der Kern der christlichen Botschaft nicht sosehr in der Aussage von der notwendigen Veränderung der Strukturen als vielmehr in der Betonung der Bekehrung des Menschen.

6. Es besteht keine Verwechslung zwischen *zeitlichem Fortschritt und Reich Gottes*. Das Dokument zitiert die Konzilskonstitution „*Gaudium et spes*“ (39): „Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.“

7. Es wird unterschieden zwischen der endgültigen vollendeten Verwirklichung der menschlichen Situation und dem augenblicklichen Zustand. Wiederum mit den Worten von „Gaudium et spes“ wird aber auch folgendes gesagt: „Demnach darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muß sie im Gegenteil ermutigen“ (39).

Die Grundsätze der Theologie der Befreiung, wie sie im Dokument von Medellín dargestellt wird, sind *Begriffspaare*. Die Einheit der Begriffe wird hervorgehoben, ohne jedoch ihren Unterschied zu verwischen und sie deshalb zu identifizieren. Diese Begriffspaare sind folgende: Seele und Leib, Schöpfung und Erlösung, Sünde und Ungerechtigkeit, persönliche Bekehrung und Reform der Strukturen, zeitlicher Fortschritt (Wohlstand) und Reich Gottes.

Wir bemerken, daß das Dokument von Medellín wie auch die Konstitution „Gaudium et spes“ den Unterschied und die Beziehung der Begriffspaare festhält, ohne genauer zu fragen, welcher Art die Beziehung ist. Man präzisiert zum Beispiel nicht, wie „der materielle Fortschritt eine große Bedeutung für das Reich Gottes darstellt“. Vom Grad der Bedeutung, den der materielle Fortschritt hat, wird jedoch die Dringlichkeit oder die Wahl der Mittel abhängen, mit denen man versuchen müßte, den Fortschritt zu erreichen. Weiter: Der Einsatz für eine bessere Welt wird allein damit begründet, daß sie „eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt antizipieren kann“. Es wird behauptet, daß ein neuer Kontinent, in Lateinamerika zum Beispiel, entstehen wird aus erneuerten Strukturen, aber vor allem aus neuen Menschen. Was nicht ausdrücklich gesagt wird, ist, ob die Gesellschaft geduldig warten muß, bis sich jene bekehren, die die Macht unrechtmäßig innehaben, oder ob die Gesellschaft zum Schutz ihrer Mitglieder das Recht und die Pflicht hat, diese „Bekehrung“ durch strukturelle Änderungen zu beschleunigen. Im Fall einer organisierten Gesellschaft wartet man nicht, bis ein Verbrecher sich bekehrt und somit aufhört, Schaden anzurichten. Man läßt ihn bis dahin nicht in Freiheit, sondern die Gesellschaft hilft ihm zu seiner „Bekehrung“, indem sie ihn isoliert. Wenn nötig, wendet sie dazu Machtmittel an. Ist es nicht das gleiche, wenn der Verbrecher nicht ein einzelner Mörder ist, sondern eine Gruppe, die eine andere durch Taten oder Unterlassung unterdrückt? Die konkrete Antwort auf diese Frage ist jedoch viel komplizierter, weil das Urteil, nach welchem eine Gruppe ein unrechtmäßiger Unterdrücker sein soll, viele Elemente enthält. Es besteht weiter das Problem, welche Instanz beurteilen soll, welche die unterdrückende Gruppe ist.

Das Dokument von Medellín als Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung war hellsichtig bei der Formulierung eines theologischen Ausgangspunkts, und es war mutig bei dem Hinweis auf verschiedene Formen von Unterdrückung und Ungerechtigkeit, die man in Lateinamerika erlebt. Es hat zwar keine Namen

genannt, ist aber deutlich genug. Aber es war nicht so konsequent, daß es die Schlußfolgerungen aus den angeführten Prämissen gezogen hätte. So ist auch die Verurteilung sozialer Ungerechtigkeiten mit einer fundamentalen Zweideutigkeit behaftet: Darf der Christ diese Situation von Unterdrückung und Ungerechtigkeit ertragen, nachdem er im Rahmen der geltenden Ordnung versucht hat, sie zu lindern? Oder muß er immer härtere Mittel gebrauchen, sogar bis zum letzten gehen, um eine Lösung zu finden?

Drei theologische Entwürfe

Die Überlegungen über das Dokument von Medellín schlossen mit verschiedenen Fragen. Diese Fragen, und andere ähnliche, veranlaßten einige Theologen, eine Vertiefung dessen zu versuchen, was von da ab Theologie der Befreiung genannt wurde. Die bereits erwähnten systematischen Darstellungen formulieren mit fast den gleichen Wörtern drei verschiedene Titel, die drei verschiedene Aspekte der Theologie der Befreiung ausdrücken.

Der Titel von *Gustavo Gutiérrez* „*Theologie der Befreiung*“ verspricht eine Systematisierung dessen, was von dem Verfasser selbst und von anderen Autoren zum Problem der Theologie der Befreiung erarbeitet wurde. Wir können Gutiérrez einen „Klassiker“ nennen, weil er von den sichersten Daten ausgeht und weil er mit akademischen Methoden eine Erklärung versucht, wobei er eine sehr umfangreiche Bibliographie, zum guten Teil europäischer Herkunft, verwendet; er will die historischen und kulturellen Hintergründe zeigen (die Lage in Südamerika, die Beziehung zu anderen theologischen und philosophischen Strömungen); im streng theologischen Bereich versucht er eine Rechtfertigung mit Argumenten aus der Hl. Schrift.

Hugo Assmann spricht von „*Theologie auf dem Boden der Praxis der Befreiung*“. Mit dem Wort „Praxis“ führt er eine Problematik ein, die bei Gutiérrez nicht vorhanden war, zumindest nicht mit der gleichen Intensität.

Juan Luis Segundo will in seiner Studie „*Befreiung der Theologie*“ bereits durch die andere Anordnung der Titelwörter zeigen, daß die Befreiung die Theologie selbst erfassen muß, damit diese sich in ein geeignetes Instrument der Befreiung verwandeln kann, damit sie wirksam und eine Theologie der Befreiung im echten Sinn sein kann.

1. *Gustavo Gutiérrez: Befreiung und Heil*

Die verschiedenen, in einem gewissen Sinn einander entgegengesetzten Begriffspaare, die wir im Dokument von Medellín entdeckt haben und die die Grundlage der Theologie der Befreiung bilden, können in einem einzigen Wortpaar zusammengefaßt werden, das vom Dokument nicht ausgesprochen, aber

vorausgesetzt wird: *Befreiung und Heil*. In diesem Wortpaar sind enthalten: Schöpfung und Erlösung, Sünde und Ungerechtigkeit, irdischer Fortschritt und Reich Gottes, zeitliches Wirken und eschatologische Vollendung. So sieht es G. Gutiérrez, und daher widmet er ein zentrales Kapitel seines Buchs dieser Problematik.

Ein Text scheint sein Denken am besten zusammenzufassen: „Wenn wir also feststellen, der Mensch verwirkliche sich, indem er mittels seiner Arbeit die Schöpfungstat Gottes fortführe, dann behaupten wir gleichzeitig, daß er in einem umfassenden Heilsprozeß steht. Wer arbeitet und diese Welt verändert, wird mehr Mensch, trägt zur Gestaltung einer menschlichen Gesellschaft bei und – wirkt erlösend. Wer gegen eine Situation des Elends und der Ausbeutung kämpft und eine gerechte Gesellschaft aufbaut, hat ebenfalls teil an der Bewegung der Erlösung, die freilich erst noch auf dem Weg zur Vollendung ist“ (148).

Diese Behauptung wird mit biblischen Argumenten begründet, und zwar in drei Schritten:

a) Die Schöpfung der Welt setzt den Anfang nicht nur für die Geschichte der Menschen, sondern auch für die Heilstaten Jahwes. Der Brief an die Epheser sagt: „Gott hat uns erwählt vor Grundlegung der Welt, damit wir heilig und untadelig vor Gott leben“ (1, 4). Die Schöpfung erscheint hier als ein Teil des Heilsplans. Um uns zu retten, hat Gott uns geschaffen. Dieser Gedanke des Neuen Testaments nimmt in einer sehr verdichteten Weise das Denken des Alten Testaments auf, das sich in zahlreichen Texten findet. Deuterjesaja ist sich der Idee von der Einheit von Schöpfung und Erlösung am klarsten bewußt und drückt sie am deutlichsten aus: „Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl, ‚Herr der Heere‘ wird er genannt. Der heilige Gott Israels ist dein Befreier, ‚Gott der ganzen Erde‘ wird er genannt“ (Jes 54, 5). In diesem Text erscheinen als Synonyme: Bräutigam, Schöpfer, Befreier. In einem offensichtlich theologischen Sinn gebraucht Deuterjesaja auch die beiden Titel Jahwes, die eine lange Tradition haben: „Herr der Heere“ und „der heilige Gott Israels“. Der erste Titel, „Herr der Heere“, ist mit der Schöpfung verbunden. Wahrscheinlich ist in der Wahl dieses Titels der Gedanke enthalten, daß Jahwe der Schöpfer ist, weil er seine Schöpfung durchgesetzt hat, weil er sie triumphieren ließ über die Mächte des Chaos, über die Kräfte der Finsternis und der Leere. Der Titel „der heilige Gott Israels“ stammt vom ersten Jesaja, bezieht sich dagegen auf das Heil. Der letzte Titel, „Gott der ganzen Erde“, hebt die Universalität Jahwes hervor und spielt wieder auf den Gedanken von Gott dem Schöpfer an.

b) Der zweite Schritt der Beweisführung zeigt, daß auch der Exodus, der Auszug aus Ägypten, ein Werk der Schöpfung, der neuen Schöpfung und daher ein Heilswerk ist. Auch hier ist Deuterjesaja derjenige Autor des Alten Testaments, der eine knappe Zusammenfassung bietet (vgl. Jes 54, 9–10).

Die beiden Ereignisse, Schöpfung und Exodus, werden aufgrund zweier An-

spielungen als Einheit dargeboten: „Rahab“ ist einerseits Ägypten (vgl. Jes 30, 7), ist aber zugleich das Urchaos, das Jahwe im Werk der Schöpfung besiegt hat (Ps 75, 15; 89, 11). Der große Ozean ist das Urmeer, das die Welt umgibt und aus dem die Schöpfung aufsteigt; er ist aber zugleich das Meer, das die aus Ägypten Befreiten zu durchschreiten haben, um ihren Zug in das Gelobte Land anzutreten. Schöpfung und Befreiung aus Ägypten sind ein einziges Heilswerk. Die Exegeten haben schon seit langer Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort schaffen (*bārāʾ*), das im Buch Genesis für die Erschaffung der Welt verwendet wird, von Deuterojesaja (43, 1.15) gebraucht wird, um von der Erschaffung Israels zu sprechen. Die Erschaffung Israels als politischer Größe ereignet sich nun aber in der Befreiung aus Ägypten.

Die Verbindung von Exodus und Schöpfung auf der einen Seite und von Schöpfung und Heil auf der anderen Seite legt bereits den Schluß nahe, daß die Befreiung und das Heil, zumindest teilweise, identisch sind.

c) Der dritte Punkt in der Beweisführung für die Verbindung von Heil und Befreiung betont den politischen Charakter des Exodus: „Nun ist aber die Befreiung aus Ägypten eine politische Affäre. Sie bedeutet das Ende einer Situation, die von Raub und Elend charakterisiert ist, und Beginn des Aufbaus einer gerechten und brüderlichen Gesellschaft. Unordnung wird beseitigt und eine neue Ordnung geschaffen“ (144).

Natürlich will Gutiérrez Heil und politische Befreiung nicht vollständig identifizieren. Daher sagt er auch, daß das volle Heil seine Neuschöpfung einschließt; diese wird durch Jesus Christus herbeigeführt, sie ist aber nicht einmal mit der Auferstehung Jesu abgeschlossen. Er hält auch die eschatologische Differenz aufrecht zwischen dem „Schon“ der gegenwärtigen historischen Wirklichkeiten und dem „Noch nicht“ der ganzen Vollendung.

Die grundlegende Schwäche der Beweisführung von Gutiérrez beruht jedoch auf einer Voraussetzung, die nicht ausdrücklich genannt wird. Damit will ich nicht sagen, daß seine Argumentation unhaltbar oder seine Schlußfolgerungen falsch wären, wohl aber, daß die Argumentation unvollständig ist und daß daher die Folgerungen nicht ausreichend bewiesen sind.

Nehmen wir an, daß die politische Befreiung des Exodus ein wesentliches Element für das Heil Israels ist. Heißt das, daß in ähnlicher Weise jede politische Befreiung für das befreite Volk ein wesentliches und insofern notwendiges Element seiner Befreiung ist? Muß, mit anderen Worten, der Weg der Befreiung durch die Nöte der *politischen* Befreiung führen? Gutiérrez scheint das in seinem Buch weitgehend vorauszusetzen; doch sehe ich nicht, daß er es als Frage formuliert und noch weniger als Problem gelöst hätte. Wenn die Theologie der Befreiung nicht bis zu dieser Darstellung gelangt, läuft sie Gefahr, bei allgemeinen Behauptungen zu bleiben wie etwa der, daß eine bessere Ordnung der menschlichen Gesellschaft Bedeutung für das Reich Gottes hat (vgl. die Pastoralkonsti-

tution „Gaudium et spes“, Nr. 39). Das bedeutet lediglich, daß es bestimmte Bedingungen gesellschaftlichen Lebens gibt, die offensichtlich zum Zustandekommen des Reichs Gottes beitragen – eine traditionelle theologische Feststellung, die die Kirche oft wiederholt hat, indem sie zum Beispiel die notwendige Handlungsfreiheit für die Verkündigung des Evangeliums gefordert hat.

In gewisser Weise hat Gutiérrez diese Schwierigkeit erkannt und sucht daher die politischen Aspekte im Leben Jesu herauszuarbeiten. So lenkt er die Aufmerksamkeit auf den Zusammenstoß Jesu mit den mächtigen Gruppen des jüdischen Volkes, mit Herodes, mit den Zöllnern, die „das Volk als Kollaborateure mit der herrschenden politischen Macht betrachtet“, und die „in die Gruppe der Sünder eingereiht“ werden (218) – Gutiérrez vergißt offensichtlich die Parabel vom Zöllner und Pharisäer –, und mit den Pharisäern, die, obwohl sie theoretisch gegen die römische Herrschaft sind, ein de-facto-Zusammenleben mit dem Unterdrücker akzeptieren. Komplexe Ausdrücke wie „das Himmelreich leidet Gewalt und die Gewalttätigen erobern es“ oder Taten wie die Tempelreinigung zitiert Gutiérrez zu seinen Gunsten, ohne sie zu interpretieren. Außerdem spielt er recht summarisch auf die Beziehung Jesu zu der politischen Gruppe der Zeloten an. Seine gesamte Diskussion über das politische Verhalten Jesu (215–224) ist derartig allgemein gehalten, daß sie uns hier keine ins einzelne gehende Gegenüberstellung erlaubt.

Doch merkt man in seiner Darstellung, wie er sich gegenüber der unleugbaren Tatsache unbehaglich fühlt, daß, obwohl das Leben Jesu wie jedes andere auch politische Resonanzen hat, doch in keinem Augenblick aus den Evangelien ein klarer politischer Einsatz Jesu hervorgeht. Jesus hat sich in besonderer Weise der Armen und Unterdrückten angenommen, aber er hat sie nicht in einer Widerstandsgruppe organisiert. Wenn Gutiérrez zu den Schlußfolgerungen kommt, daß „Misere und Ungerechtigkeit Indizien für eine ‚Situation der Sünde‘“ sind und daß Jesus, wenn er uns von der Sünde befreit, „bis an die Wurzel der ungerechten Ordnung vordringt“ (222), dann hat er recht. Damit ist er aber nicht über die allgemein angenommene Feststellung hinausgegangen, daß die persönliche Umkehr eine Verbesserung der Gesellschaft einschließt. Über die Beziehung zwischen Evangelium und politischer Befreiung, verstanden als organisierte Aktion in der Art der Befreiung Ägyptens, hat er nichts verlauten lassen. So bleibt ihm nichts übrig, als mit einer schönen leeren Aussage zu schließen: „Das Politische ist in das Ewige eingebettet“ (224).

2. Hugo Assmann: Theologie aus der Praxis der Befreiung

H. Assmann war daran gelegen, die Überlegungen über die Theologie der Befreiung als Art, Theologie zu betreiben, voranzutreiben. Den Anreiz dazu hat er aus dem genommen, was er die Entleerung der Befreiungssprache nennt. Er mußte 1971 feststellen, daß die Sprache von der Befreiung sehr schnell von

kirchlichen Institutionen übernommen worden war, zum Teil deswegen, weil ihnen eine andere Ausdrucksweise fehlte, die den neuen historischen Gegebenheiten angemessen gewesen wäre. Man fing dann an, zum Beispiel von einer „befreienden Liturgie“ oder „befreienden Katechese“ zu sprechen, ohne klar die Bedürfnisse einer solchen Ausdrucksweise zu sehen (111).

Der Ausgangspunkt ist für Assmann wie für Gutiérrez das Drängen auf ein Verständnis des Glaubens und der Wahrheit als Praxis. Der Glaube muß als historische Praxis verstanden werden, und nicht einfach als Religionsausübung oder Zustimmung zu Glaubenssätzen. Der Glaube ist nicht wahr, sondern muß wahr gemacht werden. Der Grundsatz des Evangeliums, die Wahrheit zu tun, ist in den letzten Jahrzehnten oft unterstrichen worden, in der Theologie wie in der Verkündigung. Jedoch handelte es sich immer um ein Tun der Wahrheit, um einen Glauben als Praxis, auf einer personalen und zwischenmenschlichen Ebene.

Die Theologie der Befreiung drängt nun – wie vorher die politische Theologie – auf eine Entprivatisierung dieser Praxis. In dieser Sicht ist der Glaube wahr, wenn er sich in die Geschichte der Menschen als Ganzheit einordnet, das heißt, wenn er „historisch wirksam ist für die Befreiung des Menschen. So ist die Wahrheitsdimension des Glaubens mit der ethisch-politischen Dimension eng verbunden“ (71). Wenn die Theologie ein „*intellectus fidei*“ ist, eine Reflexion über den Glauben, und wenn der Glaube vor allem eine Praxis ist, dann kann die Theologie nur eine Reflexion über die historische Praxis sein. An erster Stelle steht die befreiende Tätigkeit, das zweite ist die Reflexion über die Aktion. Zuerst kommt die Praxis, danach, und zwar innerhalb der Praxis, findet die Theologie statt. Nur unter dieser Bedingung vermeidet die Theologie, ein Element der Entfremdung zu werden; sie gewinnt wieder Sensibilität für den historischen Charakter der menschlichen Fragen und entdeckt den Mangel an Wirklichkeits-sinn in vielen ihrer eigenen Ansätze.

Die Theologie als kritische Reflexion über die Praxis unterscheidet sich nicht genügend von anderen kritischen Reflexionen, zum Beispiel der Soziologie oder der Politologie. Deswegen präzisiert Assmann, daß die Theologie die historische Praxis unter dem Licht des Evangeliums und der Offenbarung betrachtet. Hier verliert seine Darstellung ihre Genauigkeit. Er sieht und akzeptiert den inneren Widerspruch einer Theologie, die einerseits aus dem Evangelium spricht, andererseits aus den Humanwissenschaften, die ihr die unentbehrlichen Daten für die Reflexion über die historische Praxis verschaffen. Assmann hat hier keine andere Antwort, als eine notwendige Beziehung zwischen Theologie und Humanwissenschaften zu fordern, wie sie sich in den kirchlichen lateinamerikanischen Dokumenten der letzten Jahre zeige. In ihnen sei der Ausgangspunkt immer die Analyse einer historischen Situation (vgl. 47, 50).

Assmann hat also eine Frage formuliert, die für G. Gutiérrez eine stillschweigende Voraussetzung bildete: Welches ist die Beziehung zwischen Theologie und

historischer Praxis der Befreiung? Welches sind die Bedingungen, damit die Theologie nicht zum Instrument der Entfremdung und folglich auch der Unterdrückung wird, sondern damit sie am Prozeß der vollkommenen menschlichen Befreiung teilnimmt? Mit Recht wiederholt Assmann, daß die Theologie die echten Fragen der Menschheit berücksichtigen muß. Dabei kann er aber jene Elemente nicht einbeziehen, die die Theologie immer als die für sie spezifischen betrachtet hat: die Reflexion über die Offenbarung als geschriebenes Wort und über ihre Entwicklung im Leben der christlichen Gemeinde. Es ist also logisch, daß Assmann die Heilige Schrift in seiner theologischen Diskussion kaum gebraucht. Eine seiner Behauptungen faßt seine Position treffend zusammen: „Der ‚Text‘ ist unsere Situation. Sie ist der erste locus theologicus und Bezugspunkt“ (102).

3. Juan Luis Segundo: Die Befreiung der Theologie

Das, was bei G. Gutiérrez eine nicht ausgesprochene Prämisse war und bei H. Assmann eine unsystematische Betrachtung, hat J. L. Segundo zu einer Studie veranlaßt, die wohl zu den genauesten und anregendsten innerhalb der lateinamerikanischen Theologie gehört. Segundo ist sich bewußt, daß die Theologie der Befreiung bedroht ist, nicht nur politisch – denken wir an die zahlreichen polizeilichen Untersuchungen und an nicht wenige wahre Verfolgungen, die die Theologen der Befreiung haben erleiden müssen –, sondern auch theologisch. Die Theologie der Befreiung stand vor der Aufgabe, auf verschiedene Probleme, die nicht länger aufgeschoben werden konnten, eine Antwort geben zu müssen. So gebrauchte sie jene Argumente, die sie zur Verfügung hatte, Argumente aus der Heiligen Schrift und aus der theologischen Tradition. Sie gebrauchte sie zwar ernsthaft, aber nicht mit jener Exaktheit, wie sie die wissenschaftliche Theologie fordert. Diese Situation hat verhindert, daß sie von seiten einiger Theologen aus Europa und Nordamerika ernst genommen wird. Diese Theologen blicken auf sie entweder mit einer gewissen akademischen Verachtung oder im besten Fall mit väterlicher Sympathie herab.

Deswegen versucht Segundo, der lateinamerikanischen Theologie eine erkenntnistheoretische Basis zu geben; er will nicht den Inhalt, sondern die Methode dieser Theologie analysieren. Er spricht nicht so sehr von Theologie der Befreiung, sondern eher von lateinamerikanischer Theologie und ihrer Beziehung zur Befreiung. Das Wort Befreiung wird von ihm nicht genau präzisiert. Er dürfte es in dem allgemeinen Sinn gebrauchen, wie es auch vom Dokument von Medellín verwendet wird: Befreiung ist wirtschaftliche, politische und kulturelle Befreiung.

Wir wollen hier auf eine vollständige Darstellung der Gedanken Segundos verzichten und beschränken uns auf das zentrale Thema, das bei Assmann zu kritischen Fragen Anlaß gibt: Welchen Gebrauch der Heiligen Schrift muß eine

Theologie machen, die eine befreiende Theologie sein will, das heißt eine Theologie, die versucht, sich in den wirksamen Dienst der Probleme und Sorgen der Menschen zu stellen? Der Kern des Problems war schon von H. Assmann angedeutet: Der Glaube erreicht seine eigene Wirklichkeit nur in der Praxis; deswegen muß eine Theologie, die eine kritische Reflexion über den Glauben sein will, auch eine kritische Reflexion über die Praxis sein. Aber die angemessene Praxis für eine Situation wird von einem historischen Kontext her bestimmt, den man nicht nur aus der Offenbarung ableiten kann. Hat denn die Theologie das Recht, ein Gebiet zu verlassen, wo sie gültige Antworten hat, und sich in ein anderes Gebiet zu begeben, wo sie widerlegt werden kann, wenn auch nicht durch das, was sich direkt auf die Offenbarung bezieht, so doch in der Kenntnis des historischen Kontextes?

Die Antwort Segundos: Der Mensch lebt inmitten von Konflikten, ohne daß ihm die Wissenschaft eine vorgefertigte Entscheidung anbieten kann. Im Gegenteil, nur wenn der Mensch schon im voraus eine Wahl im allgemeinen getroffen hat, kann ihm die Wissenschaft einen Hinweis geben, mit welchen Mitteln jene Wahl in die Wirklichkeit umgesetzt werden kann. Das gilt auch für die Theologie. Eine Theologie wird nicht aus theologischen Gründen gewählt, sondern auf Grund einer vorhergehenden Option, die einem bestimmten und bekannten Kontext gegenübersteht. Nur eine naive Theologie – man kann auch sagen eine naive Exegese – glaubt, allein aus dem Evangelium die Kriterien für die Beurteilung einer Situation und das richtige Handeln ableiten zu können. Die Auslegung des Evangeliums wird verschieden, je nachdem man es von einer bestimmten historischen oder politischen Option her interpretiert oder nicht. Mit dieser Fragestellung greift Segundo das Problem des hermeneutischen Kreises und des Vorverständnisses auf, welches von den Exegeten allgemein anerkannt ist. Segundo besteht aber nicht sosehr auf der kulturellen Bedingtheit des Vorverständnisses, sondern auf der Bedeutung der politischen Optionen.

Zwei Unterscheidungen helfen Segundo, diesen Gedanken genauer zu bestimmen. Die erste ist die Unterscheidung zwischen Glaube und Ideologie. Segundo definiert die Ideologie als „ein System von Zielen und Mitteln, das eine nötige Bedingung für die menschliche Option und Tätigkeit ist“ (116). Die Ideologie hat keinen Anspruch auf absolute objektive Gültigkeit. Sie gilt nicht mehr als die Argumente, auf denen sie basiert. Der Glaube dagegen hat Anspruch auf absolute objektive Gültigkeit. Wir bemerken, daß Segundo mit dem Begriff „Glaube“ jede Auffassung meint, die Anspruch auf absolute objektive Gültigkeit hat. In diesem Sinn kann man zwischen einem christlichen Glauben und einer christlichen Ideologie unterscheiden, oder auch zwischen einem marxistischen Glauben und einer marxistischen Ideologie.

Es gibt verschiedene Beziehungen, die Glauben und Ideologie verbinden. Wenn eine Ideologie, die mit dem Glauben mehr oder weniger verbunden ist,

sich als unwirksam oder als nicht genug begründet erweist, dann muß die absolut objektive Gültigkeit des Glaubens zu einer neuen Konfrontation mit der Ideologie und konsequenterweise zu einer Revision der Ideologie führen. Eine andere wichtige Beziehung: Der Glaube wird nur im Prozeß einer ideologischen Suche erkannt und hat ideologische Konsequenzen. Das heißt, in der Gesamtheit der Ziele und Mittel, mit denen der Mensch arbeitet, entdeckt er die bleibenden Werte. Zur gleichen Zeit veranlaßt ihn die Bejahung der bleibenden Werte, eine Gesamtheit von Zielen und Mitteln zu bestimmen, durch die sein Glaube in die Praxis umgesetzt werden kann.

Die andere wichtige Unterscheidung – diesmal aus dem Gebiet der Kommunikationstheorie übernommen – ist die Unterscheidung zwischen „erstem“ und „zweitem Lernen“ (firstlearning, deuterolearning), zwischen „Lernen“ und „Lernen zu lernen“.

Mit der Anwendung dieser Unterscheidungen auf die Interpretation der Heiligen Schrift kommt Segundo zu den folgenden Schlußfolgerungen: Es gibt in der Schrift Ideologien, die einen Glauben bezeugen: Der Glaube eines Volkes an Gott, der sich offenbart; der Glaube der christlichen Gemeinde an Jesus Christus. Der Kontakt mit der Schrift, das „erste Lernen“, verschafft uns zunächst nur die Kenntnis einer Ideologie, das heißt einer konkreten Antwort auf eine gegebene materielle und spirituelle Situation. Aber durch dieses erste Lernen von Ideologien erfahren wir in einem „zweiten Lernen“, wie die Lösungen zu finden sind, die man für einen bestimmten Punkt der Geschichte braucht. Der Glaube ist so der gesamte Prozeß des Lernens, der den Christen im Umgang mit der Schrift befähigt, die neuen, für die jeweilige Situation nötigen Ideologien aus dem Glauben zu finden.

Die praktischen Konsequenzen dieser Interpretation verstehen sich von selbst. Der Christ muß sich nicht in jedem Augenblick die ähnlichste biblische Situation zu eigen machen, um dann als angemessene Antwort des Glaubens jene Ideologie zu übernehmen, die die Schrift in bezug auf jene Situation anwendet. Wer das „zweite Lernen“ in Kontakt mit der Schrift gelernt hat, wird die neue Ideologie für die neue Situation selber finden, auch wenn sie von der Heiligen Schrift nicht vorgesehen war. Wenn das Neue Testament über die politische Haltung Jesu nichts sagt, so bedeutet das nicht, daß die Kirche als solche – und nicht nur die Christen als Bürger – einer politischen und sozialen Situation gegenüber nicht politisch reagieren müßte – und das nicht nur in dem Fall, in dem die Freiheit der Kirche als Institution bedroht ist.

Das heißt mit anderen Worten: Der Glaube ohne Ideologien ist tot. „Der Glaube ist nicht ein zusammengefaßter, universaler und überzeitlicher Inhalt der Offenbarung, nachdem sie die Ideologien beiseite gelassen hat. Im Gegenteil, er ist die Reife der Ideologien, die Möglichkeit, den ideologischen Auftrag ganz und bewußt zu erfüllen, von dem die wirkliche Befreiung der Menschen abhängt.“

Bedeutung der Theologie der Befreiung

Die Theologie der Befreiung hat bereits einen wichtigen Beitrag für die Kirche in unserer Zeit geleistet. Auf theologisch-pastoralem Gebiet hat sie noch einmal auf die wirklichen Probleme aufmerksam gemacht, mit denen sich die Kirche auseinandersetzen muß, nicht nur in ihrer Tätigkeit, sondern auch in ihrer Reflexion. Die Theologie der Befreiung ist eine Mahnung an die Kirche, die innerkirchliche Problematik zu verlassen und sich mehr mit weltlichen Problemen zu befassen. Ihr Mahnruf hat Erfolg gehabt. Ein Beweis dafür sind die Reaktionen auf die Theologie der Befreiung: sie sind positiv oder negativ, kaum gleichgültig. Diese Theologie hat versucht, in der Theorie und in der Tat klarer auszudrücken, was die Konzilskonstitution „*Gaudium et spes*“ schon sagte: „Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin“ (11).

Der wissenschaftlichen Theologie stellt die Theologie der Befreiung Fragen über den Glauben, die Offenbarung und die Auslegung der Schrift, Fragen, die unsere Auffassungen und deswegen auch unsere Tätigkeit bereichern müssen.

Zweifellos ist die Theologie der Befreiung – wie jedes andere menschliche Bemühen – von Ungenauigkeiten, Schwächen und hier und dort von weniger angemessenen Formulierungen nicht frei. Der grundsätzliche Punkt, auf den die theologischen Überlegungen der Befreiung zurückkehren müssen, um einen naiven Optimismus zu vermeiden und um einen fundamentalen Aspekt unseres Glaubens nicht zu verkennen, ist das Geheimnis des Leidens und Sterbens Jesu. Hier wird sichtbar, daß der Schmerz und das Scheitern unvermeidbar und im letzten unüberwindbar zum Leben, Planen und Schaffen des Menschen in dieser Welt gehören.

Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags bei einer Studententagung der Katholischen Akademie Augsburg in Rom am 21. 3. 1978.