

Michael Sievernich SJ

Frohe Botschaft für die Armen

Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“?

Als der Friedenspreis des deutschen Buchhandels 1984 dem mexikanischen Schriftsteller Octavio Paz verliehen wurde, begann Bundespräsident von Weizsäcker seine Laudatio: „Mit unseren Kenntnissen von Lateinamerika zählen wir zu den Unterentwickelten dieser Erde, sehr zu unserem eigenen Nachteil.“¹ Mutatis mutandis dürfte dies auch für unsere Kenntnisse von der Kirche und der Theologie auf diesem lateinamerikanischen Subkontinent gelten. Die Kenntnisse werden allerdings kaum vorangebracht, wenn man den Blick bloß auf den kirchenpolitischen Streit fixiert, der um die Instructio der römischen Glaubenskongregation und um den brasilianischen Theologen Leonardo Boff entbrannt ist; gleichwohl hat der Streit nicht nur eine weltweite Diskussion um die Befreiungstheologie ausgelöst, sondern auch zu einem wachsenden Interesse an Lateinamerika geführt.

Die sicher notwendige Auseinandersetzung mit den kirchenpolitischen Aspekten der Theologie der Befreiung sollte jedoch nicht den Blick auf die Theologie selbst verstellen und noch weniger den Blick auf ihren „Sitz im Leben“ des lateinamerikanischen Volkes, das mehrheitlich gläubig und arm ist. Darum soll es hier nicht um die Kontroversen gehen, sondern um die Theologie der Befreiung selbst, um ihre Entstehung und ihr Anliegen, um ihre Vorgehensweise und ihre zentralen Einsichten. In dieser kontextuellen Theologie, die im Vergleich zur alten Dame der europäischen Theologie ein junges Mädchen von knapp 20 Jahren darstellt, brechen sich wie in einem Prisma sowohl die dunklen Farben des Elends als auch die hellen Farben eines hohen kulturellen Ethos und einer religiösen Vitalität.

Wer sich mit der Theologie der Befreiung befaßt, muß auch ihren Kontext erfassen: ihr pastorales, kulturelles und soziales Umfeld. Dabei ist zu beachten, daß nicht nur gestritten wird, denn wesentliche Inspirationen der Theologie der Befreiung sind längst kirchenamtlich geworden: vor allem in den Dokumenten der zweiten und dritten Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und in Puebla (1979)², aber auch, für die gesamte Kirche geltend, im Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Pauls VI., das die Sprache der Befreiung übernommen hat (vgl. nn. 25–38).

Der anstehende Klärungsprozeß um die Theologie der Befreiung wird davon auszugehen haben, daß sie auch in Zukunft einen zunehmend wichtigen Part im

theologischen Konzert spielen wird, zumal ihre Grundmelodie auch in anderen Kontinenten auf offene Ohren stößt³. Puebla umschreibt diese Melodie als „befreiende Evangelisierung“ (n. 488).

Mit dieser Klärung steht das Schicksal der Kirche in Lateinamerika auf dem Spiel und damit auch die Zukunft der Weltkirche; denn schon heute leben 42 Prozent aller Katholiken im ibero-amerikanischen Raum (Europa zählt im Vergleich 34 Prozent), und in wenigen Jahren werden es mehr als die Hälfte sein. Die Klärung kann nur in Form eines authentischen, nicht bevormundenden Dialogs vor sich gehen, der die Kontextualität theologischer Reflexion ernst nimmt und die daraus erwachsende Pluralität der Theologien als legitim anerkennt. Schon das Neue Testament zeigt eine solche Pluralität, und die Geschichte der Theologie ist die Geschichte ihrer epochalen Plastizität. Nur der Dialog überwindet den Lärm, der negiert, und das Schweigen, das ignoriert.

Als wichtigste Grundregel eines solchen Dialogs, der ja auch eine geistliche Übung darstellt, kann eine Anweisung des hl. Ignatius von Loyola gelten, die er in seinem Exerzitienbuch gibt (n. 22): „Jeder gute Christ muß eher bereit sein, die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen. Vermag er sie aber nicht zu retten, so erkundige er sich, wie jener sie versteht; versteht jener sie schlecht, verbessere er ihn mit Liebe; und wenn das nicht genügt, so suche er alle passenden Mittel, damit jener, indem er sie gut versteht, sich rette.“ Hier sei also versucht, die Aussagen der Theologie der Befreiung zu retten, ein Versuch, der zwischen der Skylla kritiklosen Enthusiasmus und der Charybdis ebenso unkritischer Polemik hindurchsteuern muß⁴.

Ursprung und Entstehung der Theologie der Befreiung

Der Ursprung der Theologie der Befreiung ist weniger in den Einfällen einiger Theologen zu suchen als vielmehr in der Rezeption der theologischen und pastoralen Neuorientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965)⁵ sowie der erneuerten katholischen Soziallehre, durch welche das Bewußtsein der Kirche in Lateinamerika für die Situation geschärft wurde.

Zwar bahnte sich in der Kirche des Subkontinents schon früher ein Bewußtwerdungsprozeß an, der sich etwa in der Erneuerung der Katholischen Aktion und in der Gründung des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) im Jahr 1955 Ausdruck verschaffte, doch war diese Mobilmachung eher innerkirchlich und defensiv-bewahrend orientiert. Wenngleich das Konzil auch von lateinamerikanischen Bischöfen Impulse empfang, so traf dieser Erneuerungsprozeß den Kontinent doch eher unerwartet und unvorbereitet, zumal die Kirche dort vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil weder theologisch noch personell (Priestermangel) eigenständig war.

Doch sehr schnell wurden die Impulse des Konzils ebenso aufgegriffen wie die Impulse der Soziallehre, die sich mit der Enzyklika „*Populorum progressio*“ Pauls VI. (1967) der neuen Dimension der sozialen Frage im 20. Jahrhundert zuwandte: dem Mißverhältnis zwischen armen und reichen Völkern und den Fragen der Entwicklungspolitik. Diese Sozialenzyklika benennt schon den Skandal der schreienden Ungerechtigkeit im Besitz und Gebrauch der Güter, schärft die Sozialbindung des Eigentums ein, erörtert die Frage der Gewalt, klagt die ungerechten Handelsbeziehungen an (nn. 56–61) und betont die Pflicht der Kirche, als „Anwalt der armen Völker“ (n. 4,9) bei der Lösung der weltweit gewordenen Frage mitzuwirken. Ebenso entfaltet das päpstliche Rundschreiben einen doppelten Entwicklungsbegriff, der sowohl die umfassende Entwicklung eines jeden und des ganzen Menschen als auch die solidarische Entwicklung der Menschheit umfaßt (n. 5). Diese „integrale Entwicklung“, die schon in die Nähe dessen rückt, was die Theologie der Befreiung später „integrale Befreiung“ nennen wird, umschreibt die Enzyklika als „Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen“ (n. 21). Diesen Weg werden die Befreiungstheologen als „befreiende Praxis“ verstehen und reflektieren.

Johannes XXIII. wollte mit dem Konzil die Kirche à jour bringen, zu ihrem geschichtlichen Heute, und das hieß für ihn, daß sie eine Kirche der Armen werden müsse (*chiesa dei poveri*), die sich vor allem den Problemen des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit stellen müsse⁶. Die Kirche Lateinamerikas sah sich vor dieselbe Aufgabe gestellt. Die Kirche à jour bringen hieß im lateinamerikanischen Kontext vor allem Sensibilisierung für die Armen, Fragen nach den Ursachen der Verarmung, Aufdecken des Zusammenhangs von christlichem Heil und menschlichem Wohl. Unvermeidlich war damit auch das Eintreten der Kirche in die konfliktive Wirklichkeit, deren Ursache der Mensch als Sünder und deren Opfer er als Armer ist (vgl. *Gaudium et Spes* 8). Der lateinamerikanische Boden, in dem das Konzil und die Sozialverkündigung Wurzeln schlagen konnte, war die Erfahrung des Elends, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung auf der einen Seite und die Erfahrung des kulturellen Ethos und der Frömmigkeit des Volkes auf der anderen Seite. Diese spirituelle Grunderfahrung der Not und der Hoffnung eines armen und gläubigen Volkes führte die Kirche und ihre Theologen zur Erkenntnis des Bildes Christi in den Armen und Leidenden (vgl. *Lumen Gentium* 8), zum pastoralen und sozialen Engagement an der Seite der Armen und schließlich zum theologischen Bemühen, das Christentum von dieser Erfahrung her neu zu durchdenken.

Man kann die Theologie der Befreiung nur dann richtig verstehen, wenn man die geistliche Dimension ihres Aufbruchs und ihre gesamtkirchliche Verwurzelung berücksichtigt. Überdies muß man sich den zeitgeschichtlichen Hintergrund ihres Entstehens vergegenwärtigen: Der Aufbruch der Kirche in Lateinamerika spielte sich im politischen Klima einer „revolutionären Gärung“ ab; es wuchs die

Hoffnung auf eine Umgestaltung des Kontinents, sei es durch eine christliche „Revolution in Freiheit“, wie sie etwa Eduardo Frei in Chile (1964–1970) anstrebte, oder sei es durch eine gewaltsame Revolution, wie sie von Kuba vorangetrieben wurde und bei der auch Christen ihre Zuflucht suchten (Camilo Torres zum Beispiel). Dazu kam das Scheitern der entwicklungspolitischen Projekte in der ersten Entwicklungsdekade, das in der sozialwissenschaftlichen Analyse zur Kritik am „desarrollismo“ (Entwicklungstheorie) und zur Formulierung der Abhängigkeitstheorie (Dependenztheorie) führte. Überdies fanden in fast allen Ländern Südamerikas Staatsstriche statt, und es etablierten sich Militärdiktaturen; erst seit Beginn der 80er Jahre zeichnet sich wieder ein Demokratisierungsprozeß ab, in dem freilich nicht nur ökonomische Schulden zu tilgen sind.

Auf diesem nur mit Stichworten skizzierten Hintergrund, der für jedes einzelne Land differenziert werden müßte, vollzog sich ein Erneuerungsprozeß der Kirche, beim Volk, bei den Theologen und bei einem wichtigen Teil des Episkopats⁷. In Abwandlung eines Wortes von Romano Guardini könnte man diesen Prozeß so charakterisieren: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht im Volk.“

Genau diesen Prozeß, in dem die Basisgemeinschaften eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten, haben in der zweiten Hälfte der 60er Jahre einige Theologen in ihre Reflexion aufgenommen. Dazu gehörten am Anfang Gustavo Gutiérrez, der den Namen „Theologie der Befreiung“ kreierte, Juan Luis Segundo, Lucio Gera und Segundo Galilea, sekundierte von den protestantischen Theologen José Míguez und Rubem Alves. Für sie wurde „Befreiung“ – ein Wort aus dem politischen Sprachspiel und darum semantisch ambivalent – zum Schlüsselbegriff ihrer neuen Weise, Theologie zu treiben.

Dabei geht es aber nicht darum, „eine Theologie zurechtzuzimmern, von der man dann eine politische Aktion herleiten könnte. Es geht vielmehr darum, daß wir uns unter das Urteil des Wortes des Herrn stellen, unseren Glauben überdenken, unsere Liebe größer werden lassen und aus einem inneren Entschluß her, der radikaler, wirksamer und total werden will, Rechenschaft von unserer Hoffnung geben. Es geht darum, die großen Themen des christlichen Lebens innerhalb des radikalen Wandels der Perspektiven und im Zusammenhang der neuen Problematik, die eine solche Verpflichtung mit sich bringt, wieder aufzugreifen. Dies also ist das Anliegen der sogenannten ‚Theologie der Befreiung‘.“⁸

Nach der Konferenz von Medellín, die Grundinspirationen der Theologie der Befreiung aufgriff, entfaltete sich das neue theologische Denken geradezu euphorisch, bis es sich, von den politischen Entwicklungen der 70er Jahre konterkariert, zunehmend als Theologie der Befreiung *und* der Gefangenschaft verstand. Und Christus wird nicht mehr nur als „Befreier“ (libertador) gesehen, sondern auch als „leidender Gottesknecht“.

Seitdem hat die Theologie der Befreiung sich weiter differenziert, und man kann verschiedene Strömungen unterscheiden, nicht zuletzt deshalb, weil inzwischen eine zweite Generation auf den Plan getreten ist wie Clodovis und Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Hugo Echegaray (1940–1979), Enrique Dussel, João Libânio,

Jon Sobrino und andere⁹. Der publizistische Aufwand läßt Hundertschaften von Befreiungstheologen vermuten, in Wirklichkeit sind es aber nur 20 bis 25 Theologen in den verschiedenen Ländern, die in dieser neuen Richtung weiterdenken und publizieren. Daß sie so großes Interesse finden, erklärt sich nicht allein aus dem Konflikt mit Rom; eher zeigt sich darin das Bedürfnis, den Glauben im Kontext der Lebenswelt befreiend zu erfahren. Im Dokument von Puebla, das auch befreiungstheologisch imprägniert ist, formulieren die Bischöfe, was die Lateinamerikaner uns Europäern geben können: „Unsere Kirchen können etwas Ursprüngliches und Wichtiges anbieten, nämlich ihr Verständnis vom Heil und der Befreiung, den Reichtum ihrer Volksreligiosität, die Erfahrung der kirchlichen Basisgemeinschaften, das Aufblühen ihrer kirchlichen Ämter, ihre Hoffnung und ihre Glaubensfreude“ (Puebla n. 368).

Anliegen und zentrale Themen der Theologie der Befreiung

Wie jeder guten Theologie geht es auch der Theologie der Befreiung um die Vermittlung der christlichen Botschaft in einer bestimmten lebensweltlichen Situation. Darum schaut sie mit dem einen Auge auf Christus, die Evangelien und die Glaubensüberlieferung und mit dem anderen Auge auf die gesellschaftliche Realität der lateinamerikanischen Länder, um in der Reflexion auf christliches Handeln in dieser Situation die Identität und Relevanz der christlichen Botschaft in der konfliktiven Wirklichkeit zu artikulieren.

1. *Schrei nach Befreiung*

Wer die lateinamerikanische Wirklichkeit im Licht des Evangeliums wahrnimmt, dem gelte unüberhörbar der oft lautlose „Schrei eines Volkes“ in den Ohren, „das leidet und Gerechtigkeit, Freiheit und Achtung vor den Grundrechten des Menschen und der Völker fordert“ (Puebla n. 87). Dieser immer lauter werdende Schrei nach Befreiung, der aus diesem Erdteil aufsteigt, macht jene ursprünglich spirituelle Erfahrung aus, die sowohl eine befreiende Praxis als auch eine entsprechende theologische Reflexion auslöst. Damit befindet sich die Theologie der Befreiung sozusagen in biblischer „Urlandschaft“; denn biblisch sind es die Schreie und Klagen aus der Not, die Gottes rettendes Handeln auslösen, wie es auch bei den Urdaten von Exodus und Ostern deutlich zutage tritt.

Da sich die Kirche heute nicht nur „Freude und Hoffnung“, sondern auch „Trauer und Angst der Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) zu eigen machen soll, kann sie den Schrei nach Befreiung nicht überhören. Christliches Leben und Handeln, kirchliche Verkündigung und theologische Arbeit können nicht an jenem sozialen und politischen Kontext vorbeisehen, der einen Großteil der Bevölkerung zu Opfern macht. Der soziale Kontext (Besitzoli-

garchie ohne soziales Gewissen, Mängel des Rechtsstaats, Mißachtung der Menschenrechte, Korruption bestimmter Machthaber, zügellose Praktiken des ausländischen Kapitals, Kapitalflucht) ruft, wie die römische *Instructio*¹⁰ zur Theologie der Befreiung sagt, ein Gefühl des Aufbegehrens bei denen hervor, „die sich als die ohnmächtigen Opfer eines neuen technologischen, finanziellen, monetären oder ökonomischen Kolonialismus betrachten“ (VII,12). Den Schrei dieser Opfer erkennen die Befreiungstheologen und mit ihnen die Kirche als „Zeichen der Zeit“, das als Anruf Gottes im geschichtlichen Augenblick zu deuten ist.

2. Vorrangige Option für die Armen

Die klare Antwort auf den als „Zeichen der Zeit“ dechiffrierten Schrei besteht für die Theologie der Befreiung und für die gesamte Kirche Lateinamerikas (vgl. Puebla n. 1134ff.) in der vorrangigen Option für die Armen, die keinen ausschließt. Sie meint die Solidarisierung der Kirche mit jenen 70 Prozent einer marginalisierten Bevölkerung, die kaum überleben, geschweige denn in Würde leben können. Diese Inkarnation in die Welt der Armen ist biblisch inspiriert von der Zuwendung Jesu zu den Armen, seinem Mitleid mit dem Volk (Mt 9,36), seiner Ankündigung der guten Nachricht für die Armen (Lk 4,18) und vor allem seiner Identifizierung mit den Bedürftigen, den Hungernden, Dürstenden, Nackten, Obdachlosen und Gefangenen (Mt 25,31–46). Die Theologie der Befreiung ist überzeugt, daß der Weg der Nachfolge kein anderer sein kann als die Identifizierung mit den Armen. In den Gesichtern derer, die unter der extremen und „antievangelischen“ Armut zu leiden haben, erkennt die Kirche Lateinamerikas „das Leidensantlitz Christi“ (Puebla n. 31). Im armen Volk, dem die für ein Leben in menschlicher Würde notwendigen Güter vorenthalten werden, sieht die Theologie der Befreiung ein „gekreuzigtes Volk“ (J. Sobrino), das in der Geschichte ergänzt, was an den Leiden Christi noch fehlt (vgl. Kol 1,24). Im geschundenen Volk sieht sie den geschundenen „Leib Christi in der Geschichte“ (O. Romero). Aufgrund dieser christologischen Affinität ist die Option für die Armen keine beliebige Wahl, die auch anders hätte ausfallen können, sondern eine Entscheidung, die „zum status confessionis in dieser gesellschaftlichen Situation“ gehört¹¹.

Das arme Volk markiert also für die Theologie der Befreiung den Ort einer Begegnung mit Christus in der Geschichte, den „Ort einer Christophanie“ (L. Boff). Das Ja zu Christus fordert eine Identifikation mit dem Armen und seinem Kampf für Gerechtigkeit, wie umgekehrt die Ablehnung des Armen einem Nein zu Christus gleichkäme.

3. Prophetische Aufgabe

Unabdingbarer Ausdruck dieser vorrangigen Option ist für die Theologie der Befreiung eine doppelte prophetische Aufgabe: anzukündigen und anzuklagen (*anuncio y denuncia*), und zwar unabhängig von den Erfolgsaussichten. Zum einen

ist die Ankündigung der „Liebe des Vaters“ gefordert, „der alle Menschen in Christus und durch die Dynamik des Geistes zur Gemeinschaft untereinander und mit sich ruft“ (G. Gutiérrez). Zum anderen artikuliert die Theologie der Befreiung die öffentliche Anklage „gegen jede entmenslichende Situation, die Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Freiheit widerspricht“¹² und in der „das Mysterium des Bösen durch Taten und Strukturen wirkt, die eine brüderliche Mitbeteiligung am Aufbau der Gesellschaft und am Genuß der Güter, die Gott für alle schuf, verhindern“ (Puebla n. 267).

Die Wahrnehmung dieser prophetischen Aufgabe, zu der auch die Anklage des Machtmißbrauchs, der Repression und Folter, der abhängigen Justiz und der ideologischen Doktrinen (Doktrin der Nationalen Sicherheit) gehört, hat die Kirche, angefangen von den einfachen Gläubigen bis hin zu Bischöfen, in Schwierigkeiten gebracht. Es wird nicht allein der Vorwurf des Sinnens auf Umsturz erhoben, sondern viele Christen haben auch Verhaftung, Folter und blutige Verfolgung erlitten. Eines der prominentesten Opfer war der 1980 am Altar erschossene Erzbischof Oscar Romero; Momente, bevor ihn der tödliche Schuß niederstreckte, sagte er:

„Das Reich Gottes ist bereits im Keim auf der Erde gegenwärtig. Wenn der Herr kommt, wird es sich vollkommen verwirklichen. Dies ist die Hoffnung, aus der wir Christen leben. Wir wissen, daß jedes Bemühen um eine Besserung der Gesellschaft, besonders wenn sie so sehr wie die unsere in Ungerechtigkeit und Sünde verstrickt ist, von Gott verlangt und gesegnet wird.“¹³

Der politische Mord an Romero ist bis heute nicht aufgeklärt. Wegen des prophetischen Lebenszeugnisses dieses Bischofs und vieler anderer Christen zählt die Kirche Lateinamerikas Märtyrer der Hoffnung in ihren Reihen.

4. Befreiende Praxis

Ebenso entscheidend wie die prophetische Aufgabe ist die christliche Praxis, das pastorale, soziale und auch politische Handeln der Christen. Diese Praxis ist das erste und der Ausgangspunkt der theologischen Reflexion, die befreiungstheologisch nur den zweiten Schritt darstellt. Gegenüber den beiden klassischen Typen der Theologie, dem spirituell-weisheitlichen und dem systematisch-wissenschaftlichen, versteht sich die Theologie der Befreiung darum ergänzend als „pastorale Theologie“ (S. Galilea), die weder ein neues Thema einbringen noch sich auf die Weiterentfaltung der traditionellen Themen beschränken will. Sie versucht vielmehr die zentralen theologischen Fragestellungen von jener befreienden Praxis her neu zu durchdenken, die sich von den Armen in Pflicht genommen weiß. Diese Praxis realisiert den „Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen“ (*Populorum progressio* n. 20) und wird befreiungstheologisch als Übergang von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, vom Tod zum Leben, von der Sünde zur Gnade angesehen. Grund und Motiv für solches „Hinübergehen“ (vgl. 1 Joh 3,14) findet die Theologie der Befreiung in den biblischen Urereignissen des Exodus Israels aus der Knechtschaft Ägyptens und der Auferweckung Jesu von

den Toten, die jegliche Hoffnung auf Befreiung (von Elend, Sünde, Gesetz und Tod) allererst ermöglicht.

Dieser „österliche“ Zug der Theologie der Befreiung führt auch zu einer Korrektur der vorherrschenden Passionsfrömmigkeit, der zwar die Widerstandskraft des Leidens innewohnt, die aber auch Züge der Apathie und der Hinnahme des vermeintlich Unvermeidlichen aufweist. Diese Form der Volksfrömmigkeit wird befreiungstheologisch auf Ostern hin, auf den Übergang vom Tod zum Leben hin dynamisiert.

Die Theologie der Befreiung nimmt mithin die befreiende Praxis, deren historischer Ort in der Basisbewegung anzusiedeln ist, zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion und versteht sich selbst als Moment solcher Praxis. Diese gilt also als privilegierter Ort (*locus theologicus*) theologischer Erkenntnisgewinnung. Daher definiert sich die Theologie der Befreiung als „kritische Reflexion auf die historische Praxis im Licht des Wortes Gottes“¹⁴ oder etwas ausführlicher: „Es geht darum, im Licht christlicher Glaubenserfahrung, kritisch auf die Praxis der Menschen, zumal der Christen zu reflektieren, mit dem Ziel ganzheitlicher Befreiung des Menschen.“¹⁵

5. „Ekklesiogenese“

Der entscheidende Ort dieser befreienden Praxis, die den Kampf gegen Ungerechtigkeit und Sünde einschließt, sind die kirchlichen Basisgemeinschaften, die aus dem Glauben und der Not geboren sind und wie ein Netz die traditionelle Pfarrstruktur unterfangen. In ihnen vollzieht sich eine Neuwerdung der Kirche, ihre Wiedergeburt in der Welt der Armen, die selbst Subjekt ihrer Vergemeinschaftung werden und aus ihrer Mitte neue kirchliche Dienstämter hervorbringen. Die Konferenz von Medellín hatte sie schon als „Kernzelle kirchlicher Strukturierung“ verstanden und sah in ihnen „die Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig den Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung“ (Medellín 15,10).

Die drei wesentlichen Merkmale dieser christlichen Fraternitäten der Miserablen in der dunklen Nacht der Ungerechtigkeit folgen dem methodischen Prinzip der Theologie der Befreiung (Sehen – Urteilen – Handeln) und lassen sich umschreiben als christlicher Glaube in all seinen Ausdrucksgestalten (Gebet, Lesen der Hl. Schrift, wechselseitige Evangelisation), der neu sehen lehrt, geschärfte Bewusstseinsbildung, die die Situation und ihre Mechanismen beurteilen lehrt, und Selbstorganisation, die die Apathie überwinden und die elende Wirklichkeit gestalten lehrt¹⁶.

6. „Kehrseite der Geschichte“

Von der vorrangigen Option für die Armen und von der freiheitsstiftenden Praxis im Interesse der Armen her versteht sich die Theologie der Befreiung als theologische Reflexion aus der Perspektive der Armen, Unterdrückten und

Marginalisierten, die sich in der Knechtschaft oder der Gefangenschaft (Exil) befinden.

Diese Perspektive stellt eine Kontinuität her mit den pastoralen und theologischen Inspirationen eines Bartolomé de las Casas im Zeitalter der spanischen Eroberung der Neuen Welt. Las Casas, der als „Verteidiger der Indios“ in die Geschichte eingegangen ist und als „Kirchenvater“ der Theologie der Befreiung gilt, sah in den Indios der eroberten Länder weniger die zu bekehrenden Ungläubigen als vielmehr die von den Konquistadoren Unterdrückten, Versklavten und ihres Landes Beraubten. Sie waren für ihn die „geißelten Christusse“ Amerikas, die er mit den Mitteln der Bußdisziplin und mit seinem Einfluß auf gesetzgeberische Maßnahmen („nuevas leyes“ Karls V. 1542) vor der Habgier seiner Landsleute zu verteidigen suchte¹⁷.

Mit der europäischen, vom Geist der Moderne geprägten Theologie dagegen sieht sich die Theologie der Befreiung in einer gewissen Diskontinuität; denn das zentrale theologische Problem kann sie nicht – wie in Europa – im Gegensatz von Gottesglauben und Atheismus erkennen; sie fühlt sich eher herausgefordert vom Gegensatz des Glaubens an den Gott des Lebens und des „Glaubens“ an die Götter des Todes. Solche Idolatrie beherrscht in der Form der Verabsolutierung von Macht und Reichtum, im Kult des Geldes und des Konsums den Kontinent und schlägt sich auch nieder in den Ideologien des liberalen Kapitalismus und des marxistischen Kollektivismus (vgl. Puebla n. 495).

Die Theologie der Befreiung sieht sich also unter den historischen Bedingungen Lateinamerikas weniger von den Nichtglaubenden herausgefordert als vielmehr von den „Nichtmenschen“, d. h. jenen, die von den Götzen des Todes systematisch um ihr Menschsein und ihre Würde gebracht werden. Damit vollzieht die Theologie der Befreiung eine Art „Paradigmenwechsel“ (T. S. Kuhn), weil sie dem Verhältnis Glaube–Liebe den Vorrang einräumt vor dem Verhältnis Glaube–Vernunft. Von der Kehrseite der Geschichte her muß sich der Glaube an den Gott des Lebens in der Praxis tätiger Liebe beweisen, die allein die Götzen des Todes als „Nichtse“ erweisen kann.

7. Gesellschaftsanalyse

Bei ihrer Option für die auf die Kehrseite der Geschichte Verdammten bleibt die Theologie der Befreiung jedoch nicht bei der ethischen Empörung und der prophetischen Anklage stehen. Aufgrund der neuzeitlichen Einsicht in die Durchschaubarkeit und Gestaltbarkeit der Geschichte ist sie der Auffassung, daß die extreme Armut weder naturwüchsig noch zufällig, noch schicksalhaft verhängt ist, sondern das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer, politischer und anderer Gegebenheiten.

Auf der Suche nach einer Erklärung jener strukturellen Mechanismen, welche den Abgrund zwischen Arm und Reich vertiefen und den Konflikt von Moderni-

sierung und Verarmung verstärken, ist sie auf das sozioanalytische Schema gestoßen, das als „Dependenztheorie“ bekanntgeworden ist; danach ist die Unterentwicklung der lateinamerikanischen Länder nicht als aufholbare Rückständigkeit zu deuten, sondern als Kehrseite der Entwicklung in den Ländern des sogenannten nordatlantischen Zentrums (USA, Europa). Eine entscheidende Ursache wird also in der externen Abhängigkeit der Peripherieländer (3. Welt) von den Ländern des Zentrums (1. Welt) gesehen, eine Abhängigkeit, die sich auf nationaler Ebene als interne Unterdrückung reproduziert. Hinter diesen sozialwissenschaftlichen Analysen, über deren Richtigkeit nicht theologisch entschieden werden kann, stehen auch die geschichtlichen Erfahrungen der Abhängigkeit Lateinamerikas von einander abwechselnden Hegemoniezentren (Spanien/Portugal, England, USA)¹⁸.

Diese Diagnose, die auch die Klassengegensätze in den Gesellschaften aufdeckt, ist bis heute umstritten; einige Befreiungstheologen stützen sich darauf, andere kommen ohne sozialanalytische Vermittlung aus. In den Kontext der Gesellschaftsanalyse gehört auch die Problematik der Übernahme Marxscher Kategorien, wie etwa die Rede vom „Klassenkampf“, der von der Theologie der Befreiung nicht propagiert wird, aber als ein Faktum angesehen wird. Im Hauptstrom der Theologie der Befreiung steckt aber wohl kaum mehr Marxsche Analyse als in der kirchlichen Soziallehre (z.B. *Quadragesimo anno*, 1931), aber auch nicht weniger¹⁹.

8. Ungerechtigkeit und „soziale Sünde“

Welche sozialwissenschaftliche Theorie auch immer die Misere Lateinamerikas am umfassendsten zu erklären vermag, in der ethischen Beurteilung der strukturell von Gewalt durchwebten Situation hat sich deren Qualifizierung als „Situation institutionalisierter Ungerechtigkeit“ durchgesetzt (vgl. Puebla n. 41).

Auf theologischer Ebene bewertet die Theologie der Befreiung die Situation als „Situation der Sünde“ und spricht darum von der sozialen oder strukturellen Sünde, ohne damit im mindesten die personale Sünde zu bestreiten; diese wird vielmehr vorausgesetzt. Wegen der angeblichen Verlagerung des Ethos von der Person auf die Strukturen heftig kritisiert²⁰, meint die Rede von der „sozialen Sünde“, daß Institutionen und Strukturen des gesellschaftlichen Lebens insofern „sündig“ sein können, als sie vom sündigen Menschen gemacht worden sind und sich gegen den Menschen und damit gegen Gott und seine Schöpfungsordnung richten. Eine öffentliche Ordnung, die Menschenrechte und Personwürde negiert, wird darum als soziale Sünde angesehen. „Die Sünde besteht in der Ungerechtigkeit der Menschen, welche – aus Selbstsucht, durch Unterlassung oder aus mangelndem Gespür – Strukturen schaffen oder aufrechterhalten, die die Menschenwürde unterdrücken ... All das behindert, zerstört oder verunstaltet das Bild Gottes im Menschen. Es greift Gott an (und darin besteht die Sünde), indem es sein

Werk angreift.“²¹ Auch Puebla spricht von der „sozialen Sünde“, die ganze Systeme prägt (Puebla nn. 28, 92). Wer die Legitimität der Rede von der sozialen Sünde bestreitet, die ja das Wechselverhältnis von Person und Gesellschaft reflektiert, müßte seinerseits nachweisen, wie man dann noch von der sakramentalen Struktur der Kirche sprechen kann, die man als „strukturelle Gnade“ bezeichnen kann.

Mit der sicherlich noch klärungsbedürftigen Rede von der sozialen Sünde gewinnt die Theologie der Befreiung eine kontextuelle Neuformulierung dessen, was Paulus als Herrschaft oder Macht der Sünde und Johannes als „Sünde der Welt“ bezeichnet und was in langer kirchlicher Tradition unter den Stichworten „Erbsünde“ und „Konkupiszenz“ verhandelt wird²².

9. Doppelte Bekehrung

Angesichts der personalen Sünde im eigenen Herzen und der sozialen Sünde in den ungerechten Strukturen (vgl. Puebla n. 1258) ist befreiungstheologisch eine doppelte Bekehrung vonnöten: eine Konversion des Herzens zu Gott und eine Konversion zum Nächsten (= Armen). Diese doppelte Bekehrung verpflichtet zugleich zum Bruch mit den sündhaften Strukturen und fordert ihre Veränderung im Sinn eines „österlichen“ Übergangs „von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit“ (G. Gutiérrez). Bekehrung zu Gott (Glaube) und Veränderung ungerechter Strukturen als Ausdruck der Bekehrung zum Armen (Einsatz für die Gerechtigkeit) sind demnach keine Alternativen, sondern müssen Hand in Hand gehen (vgl. Puebla n. 30).

10. Integrale Befreiung

In Solidarisierung mit den Armen des Subkontinents macht sich die Theologie der Befreiung deren Schrei nach Befreiung zu eigen und versteht die ersehnte Befreiung in einem Heil und Wohl umfassenden Sinn. Sie will den zentralen Begriff der Befreiung weder auf die politische noch auf die religiöse Sphäre beschränken. Auch geht es ihr nicht darum, in schlechter Unmittelbarkeit theologische Aussagen zu politisieren oder politische Fakten theologisch zu überhöhen. Vielmehr versucht sie Befreiung als Geschenk Gottes und zugleich als Tun des Menschen in Beziehung zu setzen, ohne Identifizierungen vorzunehmen. Darum unterscheidet sie (mit G. Gutiérrez) drei Bedeutungsebenen, die „ungetrennt und unvermischt“ zusammengehören:

- Auf der mehr politischen Ebene meint Befreiung die Überwindung der Abhängigkeit und Unterdrückung einzelner und ganzer Völker.
- Auf der mehr anthropologischen Ebene meint Befreiung den Prozeß der Aufklärung und Mündigkeit, der Menschen und Völker in den Stand setzt, ihr Geschick selbst in die Hand zu nehmen und eine gerechtere Gesellschaft zu gestalten.

– Auf mehr theologischer Ebene meint Befreiung die Erlösung von Sünde und Tod, die Christus gewirkt hat (darum der neue Christustitel „Befreier“), und die in seiner Nachfolge zum Kampf gegen die Sünde im Herzen und gegen die Kristallisationen der Sünde herausfordert²³.

Auch Puebla hat eine ähnliche Sicht der „integralen Befreiung“ entfaltet und betont, daß sich Befreiung (Gnade) und Sünde auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Mitmenschen und zur materiellen Welt erstrecken, da man sonst in einem unleiblichen Vertikalismus, einem existentialistischen Personalismus oder einem politisch-ökonomischen Horizontalismus landen würde (Puebla nn. 321–329).

Unbeschadet der allein von Christus gewirkten Erlösung/Befreiung hat die Theologie der Befreiung die Bedeutung des christlichen Handelns als Teilnahme am Schöpfungswerk Gottes und am Erlösungswerk Christi herausgestellt (vgl. GS 34 und 67); auch hat sie eine individualistische Engführung des Heils aufgesprengt und das Verständnis des Christentums als „Religion der Freiheit“ dynamisiert. „Das Evangelium Jesu Christi ist eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft der Befreiung... Die Befreiung ist vor allem und grundsätzlich eine Befreiung von der radikalen Knechtschaft der Sünde... Sie umschließt in logischer Konsequenz die Befreiung von vielfältigen Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet, die letzten Endes alle von der Sünde herrühren und die ebenso sehr Hindernisse bilden, welche die Menschen daran hindern, ihrer Würde entsprechend zu leben“ (Instructio, Vorwort). Was ist und was will also die Theologie der Befreiung in knappster Zusammenfassung?

„Wenn man unseren Kontinent betrachtet, wo mehr als zwei Drittel der Menschen infolge von Ungerechtigkeiten in untermenschlichen Verhältnissen leben; und wenn man sieht, daß sich die gleiche Situation auf Weltebene wiederholt; wie kann man dann nicht auf den Gedanken kommen, an der Befreiung dieser Menschen mitarbeiten zu müssen?

Genauso, wie der Vater, der Schöpfer, uns als Mit-Schöpfer will, so will der Sohn, der Erlöser, uns als Mit-Erlöser. Es ist also an uns, die vom Sohn begonnene Befreiung fortzusetzen: die Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, die Befreiung vom Egoismus und seinen Folgen. Das ist für uns die Theologie der Befreiung, und ich kann wirklich nicht einsehen, weshalb man vor einer wahren, echten Theologie der Befreiung Angst haben sollte.“²⁴

ANMERKUNGEN

¹ O. Paz, in: Ansprachen aus Anlaß d. Verleihung d. Friedenspreises d. dt. Buchh. (Frankfurt 1984) 19.

² Die Dokumente von Medellín und Puebla jetzt in: Die Kirche Lateinamerikas (Stimmen der Weltkirche 8) (Bonn o. J. [1985]).

³ Vgl. Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983 (Freiburg 1983).

- ⁴ C. Boff, Theologie der Befreiung. Eine Einführung in ihre Grundlagen, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 69 (1985) 161–178.
- ⁵ Vgl. L. Boff, Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (Festschrift Karl Rahner), hrsg. v. E. Klinger u. K. Wittstadt (Freiburg 1984) 628–654.
- ⁶ AAS 54 (1962) 678ff.; dt.: Herderkorrespondenz 17 (1962/63) 43–46.
- ⁷ Lateinamerika: Gesellschaft–Kirche–Theologie, hrsg. v. H.-J. Prien, 2 Bde. (Göttingen 1981).
- ⁸ G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München 1973) 2.
- ⁹ Zu den Generationen der Befreiungstheologen vgl. H. Zweifelhofer, Gelebter Glaube in Lateinamerika, in: Herderkorrespondenz 36 (1982) 389–393.
- ¹⁰ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ (Verlautb. d. Ap. Stuhls 57) (Bonn 1984). Die Instructio und der Konflikt wird dokumentiert in: Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, hrsg. v. N. Greinacher (Köln 1985).
- ¹¹ P. Hünemann, Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen, in: Herderkorrespondenz 38 (1984) 475–480.
- ¹² G. Gutiérrez, a. a. O. 254, 252.
- ¹³ O. A. Romero, Für die Armen ermordet. Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat (Freiburg 1982) 213.
- ¹⁴ G. Gutiérrez, a. a. O. 19.
- ¹⁵ L. Boff, Teología desde el cautiverio (Bogotá 1975) 24ff.
- ¹⁶ Vgl. J. Meier, Christl. Basisbewegung im Kontext Lateinamerikas, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 68 (1984) 130–143.
- ¹⁷ G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen (München 1984) 260ff.
- ¹⁸ Zur Problematik der „sozialanalytischen Vermittlung“ in der Theologie vgl. C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (München 1983) 33–126; kritisch zur Dependenztheorie E. Menéndez Ureña, Kapitalismus oder Sozialismus. Der Christ vor einer ökonomischen Alternative (Mainz 1984) 120ff., 130ff.
- ¹⁹ Vgl. den Kommentar zu „Quadragesimo anno“ von O. v. Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche (Wien 1977) 56–61. Zur Marxismusproblematik in der Befreiungstheologie ders., Marxismus – zu leicht genommen, in dieser Zschr. 203 (1985) 60–64; R. Fornet-Betancourt, Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, ebd. 231–240.
- ²⁰ J. Ratzinger, Der Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos, in: FAZ, Nr. 171, 4.8.1984.
- ²¹ E. Pironio, Der neue Mensch, in: Gott im Aufbruch, hrsg. v. P. Hünemann u. G.-D. Fischer (Freiburg 1974) 41–69, hier 65.
- ²² Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit der „strukturellen“ oder „sozialen Sünde“ vgl. M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt ²1983) 232–282.
- ²³ Vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung 41f.
- ²⁴ Hélder Câmara, Die Bekehrungen eines Bischofs, aufgez. v. J. de Broucker (Wuppertal 1978) 204.