

„Hören auf das Volk“ – Theologische Methode oder ideologisches Programm?

Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

Im Geleitwort zum 1982 mit dem Titel „Theologie hört aufs Volk“ deutsch übersetzten Bericht über seinen Aufenthalt in der Diözese Acre-Purus im Amazonasgebiet stellt Leonardo Boff fest: „Die Theologie lebt von verschiedenen Arten des Hörens: Hören auf das Wort Gottes, auf den Reichtum der Tradition, auf die Botschaft des kirchlichen Lehramts, auf die Meinung anderer Theologen, auf den *sensus fidelium*. Auf alle diese Quellen beruft sie sich, aus ihnen schöpft sie. Heute lernt in einer Kirche, die sich für das Volk, für die Armen und ihre Befreiung entschieden hat, die Theologie vorrangig aus dem Kontakt mit dem Volk.“¹

Für die Intention des vorliegenden Beitrags ist dieses Zitat besonders aufschlußreich, und zwar vor allem dort, wo von einer Theologie, die „vorrangig aus dem Kontakt mit dem Volk“ lernt, die Rede ist. Denn damit spricht Leonardo Boff weder irgendeine Option seiner Theologie noch irgendein Anliegen der Befreiungstheologie an. Sein Hinweis gilt vielmehr dem methodologischen Grundanliegen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Denn dazu gehört doch die Überzeugung, daß die Theologie „vorrangig aus dem Kontakt mit dem Volk“ zu lernen hat, wobei dieser Kontakt in einer ganz spezifischen Weise verstanden wird, nämlich in der Weise des „Hörens auf das Volk“.

Trotz der Verschiedenheit der Ansätze in der Befreiungstheologie darf also dieser Hinweis von Leonardo Boff als repräsentativ für die methodologische Grundoption der Bewegung angesehen werden. Und daher läßt sich auch im Licht seines Hinweises das Wort „Theologie hört aufs Volk“ zunächst einmal im Sinn des Konsensus darüber bestimmen, daß die Besonderheit der Art und Weise, in der sich der Kontakt zwischen Theologie und Volk im heutigen lateinamerikanischen Kontext konkretisiert, gerade in dieser Dimension des „Hörens auf das Volk“ liegt. Andererseits stellt dieser Konsens zugleich die von uns gesuchte gemeinsame Basis dar, um die für unsere Intention hier notwendige Rekonstruktion der methodologischen Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in Angriff nehmen zu können. Unsere Verfahrensweise sieht also zuerst so aus: Aus dem Selbstverständnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie heben wir den Konsens über die methodologisch programmatische Funktion des Wortes „Theologie hört aufs Volk“ hervor, machen diesen Konsens – noch unbefragt – zu

unserem eigenen Ausgangspunkt, um von ihm aus zu versuchen, seine methodologische Verdichtung in der Denkart der Befreiungstheologie immanent aufzuzeichnen.

Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

Methodologisch gesehen hat sich das Wort „Hören auf das Volk“ in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in einer Denkstruktur verdichtet, deren fundamentale Elemente folgendermaßen zusammengefaßt werden können:

1. Dezentrierung bzw. Entthronung der theologischen Vernunft in ihrer Funktion als Paradigma für den Zugang des Theologen zur Welt. Paradigmatisch für diesen Zugang zur Welt ist nun vielmehr das konkrete Engagement, die Glaubenspraxis des Theologen.

2. Dezentrierung des professionellen Theologen als Subjekt der Theologie bzw. Anerkennung des Armen als das historische Subjekt der theologischen Reflexion. Daher:

3. Neubestimmung des Stellenwerts der Theologie im Leben der christlichen Gemeinde im Sinn eines zweiten Akts, der die Bedingung seiner Möglichkeit gerade in der Praxis der Gemeinde findet. Weil Theologie als Reflexion Ergebnis einer ursprünglicheren, umfassenderen Lebens- und Glaubenssituation ist, gilt weiter:

4. Die wirkliche Situationalität des Lebens der Gemeinde sprechen zu lassen, um sie als Hypothek für die Theologie zu übernehmen. Die Hypothek heißt:

5. Einwurzelung der theologischen Reflexion im praktischen Leben der Gemeinde. Und daraus folgt dann:

6. Notwendigkeit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Faktoren, die die Grund-Lage des praktischen Lebens des Volkes bestimmen. Dadurch soll die Theologie zum adäquaten Verständnis der Lage gelangen, in der das Volk sich im Grund befindet und aus der heraus es sein Wort der Befreiung durch Kampf und Widerstand zur Sprache bringt. Da andererseits jedoch die Theologie nicht über ein ihr eigenes Instrumentarium zur Analyse der komplexen Grundsituation des Volkes verfügt, ist sie bei dieser Aufgabe auf die Hilfe anderer Wissenschaften angewiesen. Konkretisierend ergibt sich also daraus:

7. Notwendigkeit des Rekurses auf die Wissenschaften, die sich unmittelbar und schwerpunktmäßig mit den realen Faktoren der Produktion und Reproduktion des Lebens beschäftigen, etwa Wirtschaft, Soziologie, Politologie, Kulturanthropologie etc.

8. Präzisierung der theologischen Reflexion auf der Basis des durch diese Wissenschaften vermittelten Verständnisses der Wirklichkeit, und zwar im Sinn

einer Reflexion, die im Licht des heilsgeschichtlichen Horizonts des Glaubens den Widerspruch zwischen der wissenschaftlich freigelegten Grundsituation des Volkes und dem Plan Gottes aufdeckt und sich zur Aufgabe macht, die historische Welt evangeliumsgemäßer zu gestalten. Das heißt zugleich:

9. Reorganisierung der Theologie aus dem Gesamtkontext der Erfahrung von Befreiung und auf diese hin als Mitte der heilsgeschichtlichen Dichte, die sich in der Grundsituation des Lebens des Volkes eben durch die befreiende Glaubenspraxis ankündigt. Theologie wird dadurch zur Theologie der Befreiung des Volkes bzw. der Armen.

10. Als solche muß sie aber „das evangelisatorische Potential der Armen“ (Puebla) als ihr ureigenstes Denkpotehtial betrachten und somit ihre Reflexion weder einseitig noch selbständig, noch selbstgenügsam werden lassen, sondern sie ständig im Dialog mit den Armen und als Antwort auf das interpellierende Wort der Armen vollziehen. Für diese Theologie heißt Denken Dienen; und sie dient den Armen, indem sie mit ihrer Reflexion die Anliegen der Armen entsprechend ausspricht.

11. Prophetie muß daher auch ein Merkmal der dem evangelisatorischen Potential der Armen entsprechenden theologischen Reflexion sein.

Diese Elemente machen deutlich, daß das Wort „Theologie hört aufs Volk“ zur Entwicklung einer theologischen Denkart geführt hat, die man ganz allgemein als eine kontextualisierte, inkulturierte Denkart bezeichnen kann. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß bei näherer Betrachtung diese allgemeine Bezeichnung bereits die spezifische Bedeutung der am Leitfaden des Wortes „Theologie hört aufs Volk“ entwickelten theologischen Denkart mitmeint. Denn gerade weil es sich um eine kontextualisierte, inkulturierte theologische Denkart handelt, geht es genaugenommen um eine Art des Denkens, deren wirklich eigentümliche Bedeutung darin liegt, das Denken in seinem eigenen Ansatz kontextuell und kulturell zu verpflichten. In der Befreiungstheologie Lateinamerikas verdichtet sich also das Wort vom „Hören auf das Volk“ in einer Denkart, bei der die theologische Reflexion so strukturiert wird, daß es ihr – wie aus den angeführten Elementen hervorgeht – nicht mehr frei steht, sich selbst irgendwelche abstrakte Denkaufgaben auszudenken.

Auf diesem Hintergrund der Rekonstruktion und Deutung der Denkstruktur bzw. Denkart der Befreiungstheologie als methodologische Verdichtung des Wortes „Hören auf das Volk“ soll jetzt ein weiterer Schritt unternommen werden, indem wir zuerst den Hauptbegriff dieses Leitworts, nämlich „Volk“, im Licht der lateinamerikanischen geistesgeschichtlichen Tradition auf seine inhaltliche Bedeutung hin befragen, um dann zu zeigen, wie sich diese Bedeutung in bestimmten philosophischen Voraussetzungen der Denkstruktur der Befreiungstheologie widerspiegelt.

„Volk“ im Licht der lateinamerikanischen Tradition

Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, soll jedoch zunächst nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die Befreiungstheologie die theologische Notwendigkeit, die sich im Wort vom „Hören auf das Volk“ ausdrückt, weder von der lateinamerikanischen Kulturtradition noch von irgendeiner wissenschaftlichen Erkenntnis ableitet. Für sie kommt diese Notwendigkeit aus dem Glaubensleben der Kirche, in und aus der sie selbst lebt. Konkreter gesagt: Die vom Evangelium her getroffene Option der lateinamerikanischen Kirche für die Armen stellt die Grundlage dar, auf der die Theologie ihrerseits sich dafür entscheidet, aus dem Kontakt mit dem Volk zu lernen. In diesem Sinn ist also klarzustellen, daß das Wort „Hören auf das Volk“ primär die für die theologische Arbeit in Lateinamerika resultierende Konsequenz aus der kirchlichen Option für die Armen meint.

Wenn wir dennoch dieses Leitwort der lateinamerikanischen Befreiungstheologen über den kirchengeschichtlichen Kontext hinaus befragen wollen, dann deshalb, weil eben sein zentraler Begriff auch ein fester Begriff in der Kulturtradition Lateinamerikas ist und als solcher eine bestimmte Bedeutung in ihr erlangt hat, so daß es allein deshalb als angebracht betrachtet werden muß, nach dem Zusammenhang zwischen dem theologischen Wort „Hören auf das Volk“ und der Bedeutung von „Volk“ in der geistesgeschichtlichen Tradition Lateinamerikas zu fragen, und zwar vor allem in der Absicht, auch den spezifischen kulturellen Hintergrund in den Blick zu bekommen.

Betrachtet man also aus dieser Sicht das Wort „Hören auf das Volk“, so fällt zunächst auf, daß dieses Wort auf der Linie von Affinität und Kontinuität mit der Kulturtradition des Subkontinents steht. In diesem Wort klingt doch jene „Volksfreundlichkeit“ nach, die von jeher einen der Grundzüge der lateinamerikanischen Kulturtradition charakterisiert hat und die sich weder als fingierte Höflichkeit noch als leere Rhetorik gegenüber einem unbequemen Partner auslegen läßt, weil sie vielmehr die kulturelle Form darstellt, in der die über die Jahrhunderte hindurch in der lateinamerikanischen Geschichte immer wieder als Leitgedanke anerkannte Idee von der Notwendigkeit der mitleidenden Teilnahme am Schicksal des Volkes zum Ausdruck kommt. Wir sprechen hier ganz bewußt von „mitleidender Teilnahme am Schicksal des Volkes“, weil damit auf einen Aspekt hingewiesen werden kann, der die lateinamerikanische kulturgeschichtliche „Volksfreundlichkeit“ zusätzlich präzisiert. Gemeint ist der Aspekt, daß man in Lateinamerika unter „Volk“ immer das verstanden hat, was man etwa im Deutschen mit den „unteren Schichten“ bzw. mit „einfachen Leuten“ meint. „Einfache Leute“ sind nach dem lateinamerikanischen Kulturverständnis nicht nur die Leute, die in Bescheidenheit von ihrer Arbeit – meistens körperlicher Art – leben, die mit Mühe und Not über die Runden kommen, sondern auch und vor allem die, die es nicht

schaffen und an den Rand der Kultur, des Wirtschaftslebens und der Gesellschaft gedrängt werden. Kurz: Der Begriff „einfache Leute“ bezeichnet in Lateinamerika in erster Linie jene Gruppen der Bevölkerung, die im Leben „arm dran sind“. „Einfache Leute“ sind vor allem die Armen. Daher gehört zum lateinamerikanischen Verständnis von „Volk“, daß man diesen Begriff mit Armut und Not, mit Leid und Entbehrungen, aber auch mit Unterdrückung und Ungerechtigkeit unmittelbar assoziiert. Denn das Volk wird nicht für seine Situation verantwortlich gemacht. Dieser Zug gehört ebenfalls zur „Volksfreundlichkeit“ der lateinamerikanischen Kulturtradition.

Zum besseren Verständnis der inhaltlichen Bedeutung der „Volksfreundlichkeit“ in dem kulturellen Erbe Lateinamerikas soll noch hervorgehoben werden, daß die eben angesprochene Sinnverlagerung des Begriffs „Volk“ auf die Armen eine kulturgeschichtliche Konsequenz darstellt, die auf die entscheidende Tatsache zurückzuführen ist, daß in der lateinamerikanischen Geschichte die Möglichkeit bzw. die Berechtigung, von „Volk“ zu reden, nicht aus dem juristischen Akt eines auf Staatsbildung hinzielenden Vertrags der Bürger eines Landes untereinander abgeleitet wird. Diese Möglichkeit bzw. diese Berechtigung ergibt sich vielmehr aus einer spezifischen geschichtlichen Erfahrung heraus, der Erfahrung des Leidens. Diese Erfahrung steht ursprünglich für die Empörung über die Leidensgeschichte der Indianer, Schwarzen und Mestizen unter der Kolonialpolitik und bedeutet deshalb einen dezidierten Aufruf zur Solidarität mit dem Schicksal dieser Bevölkerungsgruppen. Entscheidend für die Konstitution dessen, was man dann unter der Kategorie „Volk“ zusammenfassen wird, ist also in Lateinamerika – zumindest primär – die geschichtliche Sammlung von Menschen um die als gemeinsame Grund-Lage ihres Lebens empfundene Erfahrung des Leidens. Um diese Erfahrung sammelt sich das „Volk“, und zwar vorzugsweise als historische Repräsentation jener Bevölkerungsgruppen, die eben „arm dran sind“, weil sie die Leidenden und Beleidigten der Geschichte sind.

Mit dem Gedanken von der historischen Erfahrung des Leidens als volkskonstituierendes Element kommen wir zu dem Punkt, an dem das Spezifische der lateinamerikanischen Volksauffassung sich am deutlichsten aufweisen läßt. In diesem Zusammenhang sei deshalb ein kurzer *Exkurs in die deutsche Geistesgeschichte* erlaubt, um die Differenz der lateinamerikanischen Volksauffassung exemplarisch durch einen Vergleich mit der deutschen zu verdeutlichen. Dieser Exkurs erscheint andererseits um so bedeutsamer, als der deutschen Kulturtradition eine gewisse „Volksfreundlichkeit“ auch nicht ganz fremd ist. Denken wir zum Beispiel an Herder, für den das Wort „Volk“ vor allem die unteren Schichten meint und der mit Nachdruck für eine „nützliche“ Philosophie plädiert, die sich an dem Volk orientiert. Unmißverständlich fordert Herder in diesem Sinn: „Ich muß zu dem Volke in seiner Sprache, in seiner Denkart, in seiner Sphäre reden.“ Und weiter: „Alle Philosophie, die des Volks sein soll, muß das Volk zu seinem Mittelpunkt machen...“ Daher auch der Aufruf: „Du Philosoph und du Plebejer! macht einen Bund, um nützlich zu werden.“⁴ Ebenfalls bezeichnend für Herders „Volksfreundlichkeit“ ist seine tiefe Achtung vor den Kulturen fremder Völker sowie das damit zusammenhängende vernichtende Urteil über die unterdrückende Expansion Europas. Als Kostprobe hierzu: „Nenne man das Land, wohin Europäer kamen und sich nicht durch Beeinträchtigungen, durch ungerechte Kriege, Geiz,

Betrug, Unterdrückung, durch Krankheiten und schädliche Gaben an der unbewehrten, zutrauenden Menschheit, vielleicht auf alle Äonen hinab, versündigt haben! Nicht der weise, sondern der *anmaßende, zudringliche, übervorteilende* Teil der Erde muß unser Weltteil heißen; er hat nicht kultiviert, sondern die Keime eigener Kultur der Völker, wo und wie er nur konnte, zerstört.“³

Herders „Volksfreundlichkeit“ ist zwar ohne den Franzosen Rousseau kaum zu erklären – auf diesen Punkt kann hier nicht näher eingegangen werden –, diese Tatsache ändert jedoch nichts daran, daß Herder es war, der insbesondere mit seiner Forschung der Volksdichtung in Deutschland auf die „ehrwürdige“ Denkart des Volkes, auf die dem Volk eigene Weisheit des gesunden Menschenverstands, kurz auf die Volkstradition wieder aufmerksam machte. Seine Anregungen in dieser Richtung sind nicht völlig ohne Wirkung geblieben, wie sein Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Romantik zeigt. Andererseits muß aber auch gesagt werden, daß zumindest in der in Deutschland sozusagen für klassisch gehaltenen philosophischen Kultur sein Plädoyer für eine am Volk orientierte Philosophie weitgehend ignoriert wurde. Bei *Hegel* etwa, der unbestritten als einer der Hauptvertreter der klassischen deutschen Philosophie gilt und dessen Gedanken zum Thema „Volk“ als repräsentativ für ein dominierendes Verständnis vom Volk in der Kulturtradition Deutschlands betrachtet werden dürfen, steht die Reflexion über das Volk eindeutig im Zeichen des Geistes des damals sich durchsetzenden Bürgertums. Wichtig ist deshalb für Hegel nicht Herders Ansatz, sondern der rechtsphilosophische Entwurf von Kant und Fichte, in dem – weil die Glieder des Volkes (*populus*) vor allen Dingen als „Bürger“ angesehen werden – der vereinigende Wille zur Konstitution eines „bürgerlichen Ganzen“⁴ in den Mittelpunkt sozusagen des Interesses am Volk gedrückt wird. Der Bildungsprozeß eines Staates bzw. einer Nation macht also den Zusammenhang aus, in dem das Volk interessant wird, und zwar deshalb, weil es sich gerade in diesem Prozeß als solches herauskristallisiert. Durch die Verschärfung dieser Perspektive wird bei Hegel der Staat zum Garanten der Existenz eines Volkes. Ein Volk ist als solches erst dann zu erkennen, wenn es einen Staat bildet. Daher sieht Hegel auch in dem Staat die Möglichkeit dafür, daß ein Volk handlungsfähig wird und Geschichte machen kann. So heißt es in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: „In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden.“⁵

Freilich verkennt Hegel nicht, daß ein Volk „durch Sprache, Sitten und Gewohnheit und Bildung“⁶ zusammenhängt. Dieser Zusammenhang aber wird von ihm stark relativiert, weil seiner Meinung nach ein solcher Zusammenhang allein nicht ausreicht, um das Volk aus dem faktischen Status einer unorganischen Menge bzw. einer formlosen Masse herauszuführen. Damit sich ein Volk als solches konstituieren kann, das heißt, damit es sozusagen den Übergang von der Masse zur organischen Totalität zu schaffen vermag, erscheint Hegel doch ein Zusammenhalt nötig, der nur durch die Bildung des Staates geschaffen und gesichert werden kann. Mehr noch, für Hegel ist die geschichtliche Verwirklichung des Zusammenhalts des Volkes im Staat ohne die Person des Staatsoberhauptes nicht denkbar: „Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind – Souveränität, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sei –, mehr zukommt.“⁷

Aus der von Hegel vertretenen Position geht also eindeutig hervor, daß das Volk nur im Staat und durch den Staat seine abstrakte Unbestimmtheit verliert oder, positiv gesagt, daß der Staat die Gestalt ist, in der ein Volk seine geschichtliche Konsistenz und Bedeutung erlangt. Für den Zweck unseres Exkurses ist nun diese Hegelsche These um so mehr zu unterstreichen, als sie nicht bloß die Binsenwahrheit meint, daß in der deutschen neuzeitlichen Philosophie über das Volk hauptsächlich im Zusammenhang mit der Problematik des Staates bzw. eines rechtlich geregelten Staatslebens nachgedacht wird. Zu unterstreichen ist sie vielmehr und vor allem deshalb, weil bei ihr der Gedanke vorausgesetzt wird, daß das Volk, das seine „Form“ im Staat findet, ein Volk ist, das aus „Bürgern“, das heißt aus freien Menschen besteht. Und gerade dieser Aspekt scheint uns besonders aufschlußreich zu sein, um die Differenz der lateinamerikanischen Volksauffassung zu verdeutlichen. Im Licht dieses

Volksverständnisses aus der deutschen Geistesgeschichte fällt die Eigentümlichkeit der lateinamerikanischen Volksauffassung doch noch deutlicher ins Auge: Während Kant und Hegel etwa die Erfahrung der Freiheit der „Bürger“ zum zentralen Moment der Reflexion über das Volk machen und so vornehmlich vom Volk im Sinn einer Gruppe von Menschen reden, die freiwillig ein Verhältnis (Verfassung, Staat) eingehen, steht dagegen im Mittelpunkt der lateinamerikanischen Volksauffassung die Erfahrung der Unfreiheit, die ein anderes Wort für die bereits erwähnte Grunderfahrung des Leidens ist. Durch diese Gegenüberstellung wird auch der Grund klarer, weshalb der Begriff „Volk“ in der lateinamerikanischen Kulturtradition nicht unmittelbar mit dem Gedanken der Freiheit, sondern eher mit dem Kampf um Befreiung bzw. mit politischem Widerstand in Verbindung gebracht wird. Aber kommen wir zurück zu unserem Anliegen und versuchen, die Bedeutung des Begriffs „Volk“ in der lateinamerikanischen Kulturtradition weiter zu bestimmen.

Die Leidenserfahrung des Volkes und die lateinamerikanische Identität

Wir sagten bereits, daß die *Erfahrung des Leidens* in der lateinamerikanischen Geschichte konstitutiv zur Identität des Volkes gehört. Leiden ist ein Wesensmerkmal des Volkes, aber gerade deshalb auch ein Kriterium für die Entscheidung über die Zugehörigkeit zum Volk. So entsteht das Volk primär als eine Art Gemeinschaft der Leidenden, die nach Solidarität mit ihrem Schicksal schreit. Dieser Schrei begleitet und durchdringt die gesamte lateinamerikanische Geschichte, und deshalb verdichtet sich in ihr die Bedeutung des Volkes nicht in einem abstrakten rechtstheoretischen, sondern in einem auffordernden ethisch-anthropologischen Sinn. Zur lateinamerikanischen „Volksfreundlichkeit“ gehört somit eine ethische, anthropologische Komponente, die die historisch verachtete menschliche Würde des Volkes reflektiert. In der Kulturtradition Lateinamerikas impliziert deshalb die Berufung auf das Volk als ethisch-anthropologische Realität gleichzeitig die Anklage der historischen Situation, in der die Menschlichkeit des Volkes negiert wird.

Hier zeigt sich ferner die *politische Bedeutung*, die dem Volksbegriff in Lateinamerika auch zukommt. Dabei muß allerdings berücksichtigt werden, daß die politische Bedeutung eine abgeleitete ist, insofern sie auf der ethisch-anthropologischen gründet. Primär ist Volk kein politischer Begriff, wohl aber eine ethisch-anthropologische Realität, die gerade aufgrund ihrer moralischen Dichte zur politischen Option und Aktion führt. Anders ausgedrückt: Weil „Volk“ im Kontext der lateinamerikanischen Kulturtradition in erster Linie für unterdrückte, leidende Humanität steht, fungiert es dabei auch als eine ausgezeichnete Instanz für die ethisch qualifizierte Beurteilung von politischen Zuständen. Wenn wir recht sehen, stellt also die politische Bedeutung des Volksbegriffs in Lateinamerika eine ergänzende Konkretisierung der von uns als ursprünglich betrachteten ethisch-anthropologischen dar, indem jene das Moment angibt, wo diese zur Anklage und Praxis gegen unterdrückende, elitäre politische Systeme wird.

Zur Bedeutungs-dichte des Volksbegriffs in der lateinamerikanischen Kulturtradition gehört schließlich die Vorstellung, daß das Volk – in dem hier erörterten Sinn – durch seine lange Geschichte des Widerstands gegen die von den verschiedenen Kolonialmächten geförderte kulturelle Überfremdung nicht nur zum eigentlichen Träger der Grundwerte der lateinamerikanischen Kultur, sondern auch zum Hort der Authentizität des lateinamerikanischen *Kulturethos* geworden ist⁸. Im Grund steht das Volk für kulturelle Bodenständigkeit, weil es in seiner Leidensgeschichte nie aufgehört hat, Widerstand zu leisten, und zwar im Namen eben seiner Verwurzelung in dem Boden, auf dem es Grund und Halt findet. Das bodenständige Lateinamerika ist vor allem dieses Lateinamerika des Volkes, das sich im Widerstand gewahrt und bewährt hat. Es ist das Lateinamerika, das sich in der Weisheit des Volkes mit ihren Mythen und Symbolen über die sakrale Einheit von Mensch und Natur oder mit ihrem ausgeprägten Sinn für Transzendenz und Kontemplation, aber auch mit ihrer „Utopie“ einer freien, gerechten Gesellschaft zu Wort meldet und gehört bzw. geachtet werden will. Aus dieser Perspektive repräsentiert das Volk also jenes kulturethische Erbe, das in Lateinamerika – trotz Abhängigkeit und Unterdrückung – lebendig geblieben ist und das sich deshalb als unumgänglichen Bezugspunkt für die Bestimmung von Authentizität in der lateinamerikanischen Kultur spontan anbietet.

Daß der Volksbegriff in Lateinamerika eine solche Bedeutung erlangt hat, ist sicherlich das Ergebnis eines kulturhistorischen Prozesses, für den sich mehrere, vielschichtige Gründe anführen lassen. Man könnte zum Beispiel auf den Einfluß des *hispanischen Populismus* hinweisen, und zwar mit den zwei Varianten, die seiner doppelten Tradition eigen sind. Wie man weiß, reicht die erste Manifestation des hispanischen Populismus bis ins Mittelalter zurück, wo vor allem in den Königreichen von Kastilien und Aragón Volksinstitutionen entstanden, die ganz bewußt als regulatives Gegengewicht zur Macht des Adels konzipiert waren. Die wohl bekanntere Version des hispanischen Populismus ist aber die zweite, die besonders in den rechtsphilosophischen Überlegungen des Jesuiten Franz Suárez zur Begründung der Volkssouveränität zum Ausdruck kommt. Nun gilt es heute als erwiesen, daß nicht nur der Populismus der suarezianischen Theorie der Volkssouveränität, sondern auch jener der mittelalterlichen hispanischen Institutionen der Volksvertretung einen großen Einfluß in Lateinamerika ausgeübt hat. Für die Entwicklung des lateinamerikanischen Emanzipationsgedankens im 18. und 19. Jahrhundert ist der Einfluß des hispanischen Populismus zumindest genauso ernst zu nehmen wie die Rezeption der Ideale der Aufklärung⁹.

Ohne die Bedeutung der hispanischen populistischen Tradition und ihrer Auswirkungen in der Geistesgeschichte Lateinamerikas schmälern zu wollen, scheint uns allerdings als Erklärung für die Verdichtung des Volksbegriffs in dem erwähnten Sinn der Umstand wichtiger zu sein, daß Geschichte und Kultur in Lateinamerika, wie sie sich nach der Entdeckung und Eroberung des Subkonti-

nents entwickeln, von Grund auf mit der Erfahrung des Schicksals, das Indianer, Schwarze und Mestizen erleiden mußten, belastet werden. Einzigartig ist zweifellos dabei das Empfinden dieser Belastung als eine Last, die man nicht ablegen kann, ohne gleichzeitig eine ursprüngliche Möglichkeit der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur verleugnen zu müssen. Bezeichnend für die Entwicklung der Geschichte und Kultur Lateinamerikas ist deshalb ihre Verknüpfung mit dem Schicksal derer, die sozial, politisch, ökonomisch und kulturell unter den kolonialen Strukturen besonders zu leiden hatten. Anders gesagt: Die Leidenserfahrung des Volkes wird zur Hypothek in der Entwicklung der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur, und zwar nicht einfach deshalb, weil man damit fertig werden muß, sondern weil das leidende Volk, das selbst doch diese Geschichte und Kultur durch Formen des Widerstands mitprägt, die von der politischen Revolte bis zur Musik reichen, sich immer wieder als Schlüssel zur Lösung des Rätsels um das wahre Wesen Lateinamerikas anbietet.

Geschichte und Kultur entwickeln sich also in Lateinamerika aus der notwendigen Voraussetzung heraus, daß ohne den Bezug auf das Schicksal des Volkes weder die Herkunft noch die Zukunft des Subkontinents wesentlich gedacht werden können. Das mag erklären, weshalb das Volk eigentlich weder ein Kapitel der lateinamerikanischen Geschichte noch ein Thema der Kultur Lateinamerikas ist. Es ist vielmehr die Achse, um die beide kreisen, die Quelle, aus der sie beide kontinuierlich schöpfen müssen, um das ursprünglichere Gesicht Lateinamerikas zu enthüllen.

Zum besseren Verständnis dieses Sachverhalts darf noch ergänzend folgendes hinzugefügt werden. Da in Lateinamerika zum Gehalt der Leidenserfahrung des Volkes auch die Erinnerung an die Infragestellung der Menschenwürde der Urbevölkerung sowie an die Herabwürdigung des Subkontinents zum bloß geographischen Faktum gehört, ist die Leidenserfahrung des Volkes auch der Ort, an dem die kulturgeschichtlich vorrangige Frage nach der lateinamerikanischen Identität in ihrer ganzen Radikalität aufgeworfen wird, und von dem aus diese Frage prinzipiell zu erörtern ist. Das Schicksal der Verachteten und Entrechteten macht also die Grunderfahrung aus, welche die lateinamerikanische Geschichte und Kultur zu übernehmen haben, und zwar als die ureigenste Möglichkeit für die Orientierung ihrer Entwicklung am Leitfaden der Identitätsfindung. Und eben deshalb belastet das Volk von jeher die Tradition Lateinamerikas mit der Notwendigkeit, es ständig als Gesprächspartner zu haben.

Verständlicher wird also mit diesem Hinweis nicht nur der konkrete Zusammenhang, aus dem sich die wesentliche Verknüpfung zwischen Kultur und Volk in Lateinamerika ergibt, sondern auch die Tatsache, daß diese Verbindung weder gewollt noch konstruiert noch das Ergebnis des Einflusses fremder Ideologien ist. Sie ist ein Zeichen lateinamerikanischer Authentizität, weil sie eben der in jenen Fragen latenten Notwendigkeit entspricht, die in der lateinamerikanischen Ge-

schichte und Kultur bis heute noch dramatisch aktuell geblieben sind, nämlich die Fragen: Was ist Lateinamerika? Wer ist der lateinamerikanische Mensch? Was sind er und seine Kultur wert?

Zur Erhärtung unserer These möge ein kurzer Blick auf die lateinamerikanische Geistesgeschichte genügen, um zu zeigen, daß diese Fragen die Intelligenz Lateinamerikas immer wieder dazu bewegten, sich auf das Volk zu besinnen und sein Schicksal als Hypothek für ihr Schaffen zu übernehmen. Gleich ob es sich um Andrés Bello (Venezuela, 1781–1865) handelt, um Rubén Darío (Nicaragua, 1867–1918), den Inca Garcilaso de la Vega (Perú, 1539–1616), González Prada (Perú, 1848–1918), José María Heredia (Kuba, 1803–1839), José Hernández (Argentinien, 1834–1886), Eugenio María Hostos (Puerto Rico, 1839–1903), José de la Luz (Kuba, 1800–1862), José Martí (Kuba, 1853–1895), Juan Montalvo (Ecuador, 1832–1889), Samuel Ramos (Mexiko, 1897–1959), Alfonso Reyes (Mexiko, 1889–1959), José Enrique Rodó (Uruguay, 1871–1917), Cesar Vallejo (Perú, 1895–1938) oder um José Vasconcelos (Mexiko, 1881–1959) – um nicht andere, in Deutschland bekanntere Namen wie zum Beispiel José María Arguedas, Miguel Angel Asturias, Pablo Neruda oder Octavio Paz zu erwähnen –, für sie alle wird das Volk immer dann zum notwendigen Gesprächspartner, wenn es um die entscheidenden Fragen bzw. Probleme Lateinamerikas geht. So ist für José Martí das lateinamerikanische Volk die notwendige Referenz, um Deformationen und Entfremdungen in der Entwicklung Lateinamerikas als solche aufzudecken:

„Die Kolonie lebte in der Republik weiter; doch ist unser Amerika im Begriff, sich von seinen großen Irrtümern – dem Hochmut der Hauptstädte, dem blinden Triumph der verachteten Bauern, der übermäßigen Einfuhr fremder Ideen und Formeln, der ungerechten und unklugen Verachtung der Eingeborenen – kraft einer moralischen Überlegenheit zu befreien... Wir waren eine Vision: die Brust eines Athleten, die Hände eines Gecken und die Stirn eines Kindes. Wir waren eine Maske: Kniehosen aus England, Weste aus Paris, Sakko aus Nordamerika und Stierkämpfermütze aus Spanien. Der Indio ging stumm um uns herum; dann ging er hoch zum Berg, zur Spitze des Berges, um seine Kinder zu taufen. Der Neger sang, von oben beobachtet, in der Nacht die Musik seines Herzens, allein und unbekannt, zwischen Wellen und wilden Tieren. Der Bauer, der Schöpfer, wandte sich, blind vor Empörung gegen die verächtliche Stadt, gegen sein Geschöpf. Wir waren Epauletten und Togen, in Ländern, die mit Hanfschuhen an den Füßen und Stirnband im Haar auf die Welt kamen.“¹⁰

Philosophische Voraussetzungen der Befreiungstheologie

Die vorhergehenden Ausführungen erschöpfen zwar nicht die vielschichtige Bedeutungsdichte der Kategorie „Volk“ in der lateinamerikanischen Kulturtradition, verschaffen jedoch den benötigten Einblick, um den Zusammenhang zwischen dem theologischen Leitwort von „Hören auf das Volk“ und der in der geistigen Tradition Lateinamerikas fest verankerten „Volksfreundlichkeit“ verdeutlichen zu können. Der Intention des vorliegenden Beitrags entsprechend soll nun dieser Zusammenhang exemplarisch anhand der philosophischen Vorausset-

zungen offengelegt werden, die der Denkstruktur der Befreiungstheologie zugrunde liegen und in denen sich eben die Zugehörigkeit dieser Theologie zur lateinamerikanischen Geistestradiation zeigt. Und weil es gerade nur um diesen Zusammenhang geht, soll noch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß es sich um Voraussetzungen handelt, die das theologische Fundament der Befreiungstheologie weder relativieren noch es auf gewisse kulturphilosophische Thesen reduzieren wollen, sondern um solche, deren Explizitmachung dazu beitragen soll, den Inkulturationsgrad der Denkart der Befreiungstheologie deutlicher ans Licht zu bringen.

In der Denkstruktur der Befreiungstheologie, so wie wir sie als Verdichtung des „Hörens auf das Volk“ skizziert haben, lassen sich folgende Voraussetzungen herausstellen:

1. Auffassung des Volkes als eine um die Erfahrung des Leidens gesammelte Gemeinschaft.

2. Verständnis dieser ethischen Gemeinschaft als Träger einer christlich geprägten kulturethischen Weisheit, die sich in Leid und Widerstand als der Kodex herauskristallisiert hat, von dem aus das Volk die Legitimation der Anklage und Praxis gegen die geschichtlich gegebenen Lebensbedingungen bestimmt und sich selbst als ein berechtigt um sein Recht kämpfendes Subjekt versteht. Daher:

3. Wahrnehmung des Wortes „Volk“ als ein legitimes Wort, dessen wahre Interpellationskraft weder in seiner Deskription noch in seiner Explikation der Wirklichkeit, sondern in seiner radikalen ethischen, in der Praxis inkarnierten Forderung gegenüber den bestehenden Verhältnissen liegt. Deshalb auch:

4. Negation der sogenannten „Öffentlichen Meinung“ als Ort, wo das Volk zum Ausdruck kommt. Der bevorzugte Ort des Volkes ist seine Leidens- und Widerstandsgeschichte. Sie ist seine historische Konkretisierung und stellt so auch den Ort dar, an dem die ethische Normativität des Volkes in ihrer Dringlichkeit am deutlichsten wahrgenommen werden kann.

5. Bejahung der Erfahrungsgeschichte des Volkes als Horizont für das richtige Verstehen von Welt und Geschichte, wobei ein Verstehen gemeint ist, das – weil es eben von der „Kehrseite der Geschichte“ (Gutiérrez) her vollzogen wird – von Haus aus auf Veränderung ausgerichtet ist. Eng damit verbunden geht dann:

6. Umorientierung des Erkennens am Leitfaden der Volkserfahrung, worunter ein epistemologischer Bruch verstanden wird, der sich weder auf die Versöhnung von Theorie und Praxis noch auf die Betonung des Primats des Ethischen im erkennenden Zugang zur Welt, noch auf die verpflichtende Bindung am Leben des Volkes als Hypothek für die Reflexion beschränken läßt. Es handelt sich auch um den Bruch mit einem verengenden, entwirklichenden Erkennen, das die Bedeutung des Begriffs hypostasiert und aus seinem Bereich die nicht immer begrifflich zu erfassende rituelle, sakrale Dimension des Lebens verbannt hat. Diese Dimension aber gehört zur Mitte der Volksweisheit. Ihre Riten, Mythen und Symbole sind ein

eindeutiger Verweis darauf. Wohl aus diesem Grund wird hier die Überwindung der Enge des rein rationalen bzw. begrifflichen Erkennens zur Voraussetzung des konsequenten „Hörens auf das Volk“. Wenn man so sagen will, wird die Einsicht vorausgesetzt, daß die durch den Begriff bestimmten Grenzen der Vernunft zu überschreiten sind. Statt vom Bruch könnte man so auch von einer bereichernden Erweiterung der Vernunft sprechen, denn im Grund wird nicht mit der Vernunft, sondern mit der Enge des Begriffs, das heißt mit einem Horizont der Vernunft abgerechnet. Weiter könnte man auch sagen, daß es sich um die Öffnung eines neuen, transrationalen Horizonts für den Vollzug der Vernunft handelt. (In Klammern soll hier noch angemerkt werden, daß diese Voraussetzung einen zentralen Referenzpunkt für den Dialog mit Kulturen aus Afrika und Asien, aber auch mit der europäischen Geistesgeschichte darstellt, insofern Europa auch eine Tradition kennt, die die Kritik an die rationalistische Verengung der Vernunft auf ihre Fahne schreibt.) Zur Umorientierung des Erkennens gehören ferner drei weitere (konkretisierende) Voraussetzungen:

7. Entprivatisierung des Subjekts des Erkennens. Im Horizont der Leidens- und Widerstandsgeschichte des Volkes vollzogenes Erkennen ist ein solches, das nicht nur auf der Basis der Gemeinschaftserfahrung steht. Es ist zugleich vergegenwärtigende Aneignung dieser Erfahrung und deshalb eben einer Art der Kommunion mit der Gemeinschaft. Im Erkennen wird die Gemeinschaft im einzelnen tätig, dieser hört auf jene, und in seinem auf die Gemeinschaft hörenden Erkennen verwirklicht er seine Zugehörigkeit zu ihr.

8. Ergänzend dazu steht dann die Entprivatisierung des Interesses des Erkennens. Die Orientierung an der Gemeinschaftserfahrung macht das Erkennen zu einer kollektiven Aufgabe, in deren Mittelpunkt die Bewältigung der für die Gemeinschaft vorrangigen Probleme steht. Die praktische Grundausrichtung des Erkennens ist also bereits ein Zeichen dafür, daß das Interesse des Erkennens eher sozial als individuell bestimmt wird.

9. Aufwertung des Realitätsgehalts des Gegenstands des Erkennens im Sinn einer Forderung, die das Erkennen nicht erfindet, sondern vorfindet, und zwar mit der Auflage, auf sie unbedingt einzugehen. Indem das Erkennen sich auf die Forderung des Gegenstands einläßt und sie zu erfüllen versucht, gewinnt es außerdem an Wahrhaftigkeit.

10. Schließlich ist noch eine weitere Voraussetzung zu nennen: Ablehnung der Instrumentalisierung von Welt und Mensch im Prozeß der Befreiung. Gemeint ist damit die Notwendigkeit der Kritik an der in den herrschenden Kreisen Lateinamerikas dominierenden Ideologie der vollständigen Verbreitung der technischen Rationalität als Weg zur Emanzipation. Im Rückgriff auf die Weisheit des Volkes wird demgegenüber angenommen, daß der Schlüssel zur befreienden Transformation von Welt und Mensch eher in der Entwicklung einer Kultur der (anthropologischen) Armut und des Verzichts liegt. Das bedeutet zugleich die Annahme des

normativen Charakters der Entwicklung dieser Kultur für die Anwendung der technischen Rationalität. Mehr als um die totale Absage an die Technik geht es deshalb darum, die Technik dem notwendigen Korrektiv der kulturethischen Werte des Volkes zu unterziehen. Denn nur so könnte sie ihre im Effizienz- und Profitdenken fundierte Tendenz zur Instrumentalisierung korrigieren und sich in einen Prozeß der Befreiung einfügen, dessen Horizont nicht zuletzt vom Ideal eines harmonischen Zusammenlebens zwischen dem Menschen und der Natur bestimmt ist.

Theologische Methode oder marxistisch-ideologisches Programm?

Daß diese Voraussetzungen ihre ermöglichende Bedingung in der „Volksfreundlichkeit“ der lateinamerikanischen Kulturtradition finden, liegt auf der Hand. In ihnen spiegelt sich doch unmißverständlich vieles von dem wider, was – wie bereits gezeigt – in Lateinamerika traditionell mit dem Begriff „Volk“ verbunden wird. Auf eine weitere inhaltliche Bestimmung ihrer lateinamerikanischen kulturellen Herkunft brauchen wir also nicht mehr eigens einzugehen. Vielmehr soll nun versucht werden, aus der gewonnenen Perspektive die Frage zu beantworten, ob das Wort „Hören auf das Volk“ für eine theologische Methode oder doch für ein ideologisches Programm steht.

Indem die herausgestellten Voraussetzungen zur Basis der Beantwortung dieser Frage erhoben werden, wird allerdings eine wichtige, eindeutige Vorentscheidung gefällt. Das sollte nicht verheimlicht werden. Es handelt sich jedoch um eine Vorentscheidung, die sich aus der Natur der Sache selbst ergibt. Es liegt – wie gezeigt – an dem Inhalt des Wortes von „Hören auf das Volk“, daß dieses Wort Voraussetzungen impliziert, die für seine Einwurzelung in die lateinamerikanische Kulturtradition stehen. Und diese Erkenntnis ist insofern eine Vorentscheidung für die Beantwortung unserer Frage, als sie die Zugehörigkeit dieses theologischen Wortes zur Kulturtradition Lateinamerikas zutage treten läßt und damit dem von den Kritikern angeführten Hauptargument für die Begründung des Ideologievorwurfs gegen das Wort „Hören auf das Volk“ den Boden entzieht. Denn für die Kritiker der Befreiungstheologie steckt in diesem Wort vor allem deshalb ein Programm ideologischer Indoktrination, weil sich darin die Übernahme von Elementen aus einer *fremden* Ideologie, dem Marxismus nämlich, widerspiegeln soll. Weil man also dem methodologischen Leitwort der Befreiungstheologen ideologische Motivation vorwirft, damit jedoch im Grund die Inspiration am *europäischen Marxismus* meint, nimmt die Feststellung der Inkulturation des „Hörens auf das Volk“ die Antwort auf unsere Frage bereits vorweg, und zwar auf eine so vorentscheidende Weise, daß man aus der Sicht der freigelegten Voraussetzungen sagen darf, daß nur Mißverständnisse bzw. Vorurteile zu der Vermutung

geführt haben können, es handle sich um eine ideologische Position, die zudem auf dem Boden eines der lateinamerikanischen Kulturtradition fremden Gedankenguts steht. Dennoch wollen wir unsere Antwort nicht dabei bewenden lassen, sondern noch auf einige Aspekte hinweisen, die den tatsächlichen methodologischen Charakter des Wortes „Hören auf das Volk“ verdeutlichen.

Im Licht des bisher Gesagten wird ja nicht nur ersichtlich, daß das Wort „Hören auf das Volk“ die prägnante Formulierung der methodologischen Entscheidung einer Theologie darstellt, die – wie Gustavo Gutiérrez sagt – „aus ihrer eigenen Quelle“ trinken will¹¹. Klar wird ebenso die Bedeutung dieser Option als Schutzmaßnahme sozusagen gegen die Gefahr der Ideologisierung durch die Übernahme marxistischer Motive. Dem Mitteleuropäer mag das nicht einleuchtend erscheinen, in Lateinamerika jedoch ist es in der Tat so, daß die wirkliche Nähe zum Volk eine gewisse Distanzierung von der marxistischen Theorie zur Folge hat. Der Marxismus – in welcher Prägung auch immer – gehört nicht zu dem, was man in Lateinamerika als „popular“ bezeichnet. Zwar kann man nicht den Wirkungskreis des Marxismus in Lateinamerika auf den Universitätsbereich beschränken; doch waren seine Adressaten immer schon vornehmlich Studenten und Intellektuelle, das heißt – um es in der marxistischen Terminologie zu sagen – Vertreter der Kleinbourgeoisie. Dem lateinamerikanischen Volk blieb so der Marxismus fremd, und zwar sogar in den Kreisen des städtischen Proletariats¹².

Diese Entwicklung ist übrigens kaum soziologisch zu erklären, noch ist sie auf einen Mangel an Klassenbewußtsein im lateinamerikanischen Volk zurückzuführen. Ihre Gründe liegen vielmehr in der Eigenart des kulturellen, religiösen Ethos des Volkes. Und wohl deshalb vernimmt die Theologie, die auf das Volk hört, keine marxistisch geprägte Stimme. Im Gegenteil, sie hört ein Wort, das sie lehrt, die Bedeutung des Marxismus zu relativieren. Dagegen, so könnte man allerdings hier einwenden, würde doch der Rückgriff der Befreiungstheologie auf die marxistische Analyse sprechen. Nur sieht ein solcher Einwand nicht, daß gerade in diesem Rückgriff die grundlegende kritische Distanz der Befreiungstheologie zur marxistischen Theorie offenkundig wird, indem dabei das für Lateinamerika heute noch Brauchbare des Marxismus auf das Minimum der instrumentellen Hilfe bei der wissenschaftlichen Analyse bestimmter sozio-ökonomischer Zusammenhänge beschränkt wird¹³.

Der Stellenwert des Marxismus in der Befreiungstheologie sollte deshalb keineswegs überschätzt werden, und zwar auch dann nicht, wenn bestimmte Aussagen der Befreiungstheologen als ideologieverdächtig vorkommen mögen. Denn im Hintergrund solcher Aussagen steht eher die eigene Kulturtradition als der Marxismus, eine Kulturtradition, die übrigens zutiefst mit dem Christentum verbunden ist. Zur Verdeutlichung: Als Marx noch selbst in Europa völlig unbekannt war, schrieb Fermín Toro (Venezuela, 1807–1865):

„Den Sinn der Begriffe Humanität, Freiheit und Gleichheit hat uns die christliche Religion offenbart. Die Religion der Armen, die demokratische Religion ist es, die uns gelehrt hat, daß die Macht nichts gegen die Wahrheit, gegen die Überzeugung, gegen das Recht kann... Für den Armen, für das Volk, für die leidtragende Menge ist das heilige Reich; für den Reichen, für den Despoten, für den Mächtigen werden aber seine Tore verschlossen bleiben.“¹⁴

Für den methodologischen Charakter des Wortes „Hören auf das Volk“ spricht ferner noch ein weiterer Aspekt. Wie aus unseren Ausführungen ebenfalls hervorgeht, meint dieses Wort kein dogmatisches Prinzip, sondern eine programmatische Erkenntnis. Es soll eben den Leitfaden einer theologischen Reflexion anzeigen, die sich anschickt, kollektive Aufgabe zu werden. Als solche aber muß sie nicht nur ständig aus dem Kontakt mit dem Volk lernen, sondern auch auf den Stand des religiösen Bewußtseins des Volkes Rücksicht nehmen, und zwar mit einer solchen Konsequenz, daß die dadurch entwickelte theologische Sicht der Wirklichkeit dem Volk durchsichtig bleibt und dieses sie als seine Sicht wiedererkennen bzw. es sich darin als das historische Subjekt dieser Theologie wiedererfahren kann. In diesem Sinn enthält die Theologie, die auf das Volk hört und so zu einer Aufgabe wird, in der ständig die Gemeinschaft miteinbezogen wird, eine Programmatik zur Umorientierung der theologischen Reflexion, in der – wie Leonardo Boff zu Recht sagt – „jede Manipulation oder Indoktrination... systematisch abgelehnt“¹⁵ wird. Mit der Entscheidung, auf das Volk zu hören, verzichtet der Theologe auf die Bevormundung des Volkes und fängt an, die Theologie als eine Dienst-Leistung zu verstehen, deren Erfüllung das Unterwegssein mit dem gläubigen Volk erfordert.

Schließlich sei noch ein Hinweis zur Förderung des Dialogs zwischen der Befreiungstheologie und der europäischen Theologie erlaubt. Weil die Befreiungstheologie Lateinamerikas mit der Umorientierung der theologischen Reflexion am Leitfaden des Wortes „Hören auf das Volk“ mit einem elitären Denkmodell bricht und somit eine grundlegende Veränderung des Theologiebegriffes selbst initiiert, wird wohl für den Dialog mit ihr von europäischer Sicht her weit mehr als Information über ihren kontextuellen und kulturellen Rahmen erforderlich sein. Dadurch werden zwar Mißverständnisse bzw. Vorurteile geklärt werden können, und schon aus diesem Grund ist diese Informationsphase nicht zu unterschätzen. Für den Dialog reicht das jedoch nicht aus, denn die Verschiedenheit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ist für die europäische Theologie eine kritische Anfrage an die Sicherheit bzw. Gültigkeit ihres Selbstverständnisses als Paradigma für katholische Theologie schlechthin. Wichtig ist also für den Dialog mit der Befreiungstheologie, daß die europäische Theologie diese Anfrage ernst nimmt und sich beispielsweise auf die selbstkritische Aufgabe der Offenlegung ihrer eigenen kulturellen Voraussetzungen einläßt. Die kritische Besinnung auf die kulturelle Bedingtheit wird ihr – wie übrigens auch der lateinamerikanischen Befreiungstheologie – die Möglichkeiten, zugleich aber auch die Grenzen der Gültigkeit ihrer Glaubensartikulation vor Augen führen. Und gerade dieser

Einblick in die Begrenztheit des eigenen Verstehens scheint unbedingt notwendig für den Dialog; denn er führt zur Achtung vor der Verschiedenheit sowie zur Einsicht, daß der Dialog erst dann ein solcher ist, wenn er grenzüberschreitend wirkt und über die Auseinandersetzung hinaus zur Eintracht in Anerkennung der Verschiedenheit beiträgt.

ANMERKUNGEN

¹ L. Boff, *Theologie hört aufs Volk* (Düsseldorf 1982) 5.

² J. G. Herder, *Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*, in: *Werke* (Berlin 1982) Bd. 3, 25, 37, 26 f.

³ Ders., *Briefe zur Beförderung der Humanität*, ebd. Bd. 5, 178.

⁴ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werke*, Bd. 12 (Frankfurt 1964) 658; vgl. *Metaphysik der Sitten*, ebd. Bd. 8, 429 ff.

⁵ *Werke* (Frankfurt 1970) Bd. 12, 56.

⁶ *Nürnberger Schriften*, ebd. Bd. 4, 246.

⁷ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ebd. Bd. 7, 447.

⁸ Vgl. dazu: R. Fornet-Betancourt, *Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung*, in *dieser Zschr.* 203 (1985) 238 ff.

⁹ Vgl. dazu E. Rivera, *La filosofía en Hispanoamérica durante la época de la emancipación*, in: *Actas del IV. Seminario de Filosofía Española* (Salamanca – im Druck); H. Zwiefelhofer, *Die hispanoamerikanische Revolution und die Ideen der Scholastik*, in *dieser Zschr.* 202 (1984) 75–88.

¹⁰ J. Martí, *Unser Amerika*, in: *Der lange Kampf Lateinamerikas*, hrsg. v. A. Rama (Frankfurt 1982) 62 f.

¹¹ G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo* (Lima 1983).

¹² J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid 1985) 175 ff.

¹³ R. Fornet-Betancourt, a. a. O. 231–240.

¹⁴ Zit. n. E. Subero, *El problema de definir lo hispanoamericano* (Caracas 1974) 32 f.

¹⁵ L. Boff, a. a. O. 118.