

Rogelio García-Mateo SJ

Die Methode der Theologie der Befreiung

Zur Überwindung des Erfahrungsdefizits in der Theologie

Eine der interessantesten und theologisch bedeutsamsten Anregungen der Befreiungstheologie ist, daß sie „nicht so sehr ein neues Thema aufgibt als vielmehr eine *neue Art*, Theologie zu treiben“¹. Methodenfragen sind sonst selten in der gegenwärtigen Theologie. Zwar hat das Zweite Vatikanische Konzil an mehreren Stellen die Überprüfung der theologischen Methoden gefordert²; trotzdem konzentrierte sich die nachkonziliare theologische Arbeit in Europa auf die drängenden Probleme der Gegenwart und ließ die Methodenerörterungen als sekundär beiseite liegen. Doch die Bedeutung der Frage wurde in Europa auch gesehen: „Es stehen heute nicht nur einzelne Dogmen und einzelne Reformen in Frage; was heute in Frage steht, sind die Grundlagen des Glaubens selbst und die Möglichkeit, überhaupt noch von Gott reden zu können. Dieser Situation kann die Theologie nur durch eine Grundlagenbesinnung gerecht werden. Sie muß sich sehr fundamental über die Möglichkeit und die Art und Weise klar werden, wie sie Theologie, Sprechen von Gott, heute noch vollziehen soll und kann. Sie muß sich auf ihre Methode besinnen.“³

Diese 1967 vom Tübinger Theologen Walter Kasper in einem Referat bei der Konferenz deutscher Dogmatiker gestellte Aufgabe scheint nun von den lateinamerikanischen Theologen besser vernommen und erfüllt zu werden als hierzulande. Daß die befreiungstheologische Weise, Theologie zu treiben, eine Bereicherung für die Theologie überhaupt bedeuten kann, hat nun die vatikanische Instruktion vom 22. März 1986 über die christliche Freiheit und die Befreiung unmißverständlich bejaht: „In ähnlicher Weise kann eine theologische Reflexion, die sich aus einer partikulären Erfahrung entwickelt, einen sehr positiven Beitrag darstellen, insofern sie Aspekte des Wortes Gottes aufleuchten läßt, deren ganzer Reichtum bisher noch nicht vollständig erfaßt worden war“ (70).

Ursprung der befreiungstheologischen Methode

„Es ist der größte Skandal des 19. Jahrhunderts, daß die Kirche die Arbeitermassen verloren hat.“ Diese klagende Sorge Pius' XI. machte sich der 1882 in einer flämischen Arbeiterfamilie geborene Priester und spätere Kardinal *Josef Cardijn* zu

eigen. So suchte er eine geeignete pastorale Methode, um die Entfremdung zwischen Arbeiterklasse und Kirche ein Stück weit zu beheben. Zwölf Jahre bemühte sich der dann weltbekannte Arbeiterseelsorger ohne Anerkennung und Erfolg um eine neue Art der Pastoral für die Arbeiter. Die meisten hielten ihn für einen Narren, der die Zeit mit ein paar Jungarbeitern vertrödelte. Aber gerade in diesen Schwierigkeiten wuchsen die Jugendlichen. Sie untersuchten selbst die Probleme der jungen Arbeiter, bildeten kleine Gruppen, die im Gebet ihre Fragen betrachteten (Parallelen zur Basisgemeinde lassen sich hier bereits erkennen), und schulten sich für ihre Aufgaben. Mit der Anerkennung durch Pius XI. 1925 stieg Cardijns Bewegung der Arbeiterjugend (CAJ) rasch auf und wurde weltweit aktiv. Damit erreichte zugleich eine neue Methode der Seelsorge, „revision de vie“ genannt, internationale Verbreitung.

Cardijns pastorale Tätigkeit ging im Gegensatz zu den damaligen Formen des Apostolats von der Welt und ihren Bedürfnissen aus. So sah er ein, daß die Schulung der Laien nicht hinter den Mauern irgendeines Internats stattfinden kann. „Das Laienseminar, das ich meine, muß mitten im Alltagsleben stehen; nicht in der Luft einer Studierstube, sondern im scharfen Windzug des Lebens.“ Die Laien sollen sich für das Apostolat nicht durch Bücher und nicht durch rein theoretischen Unterricht schulen, sondern durch „die Entdeckung von Tatsachen und realen Sachverhalten. Dieser Entdeckung folgt dann eine christliche Stellungnahme und Beurteilung, die dann ihrerseits in Handlungen einmündet, die sie vornehmen, in Zielsetzungen, die sie verwirklichen, in Verantwortungen, die sie auf sich nehmen.“⁴

Diese drei Schritte der „revision de vie“ – Sehen, Urteilen, Handeln – wurden von lateinamerikanischen Theologen zu einer theologischen Methode weiterentwickelt. So sagt Leonardo Boff: „Gleichsam wie ein Ritual kehrt dieses Schema paradigmatisch in jeder Art von lateinamerikanischer theologischer Reflexion wieder: Analyse der Wirklichkeit (Sehen) – theologische Reflexion (Urteilen) – Perspektiven für die pastorale Arbeit (Handeln). Eine derartige Schrittfolge stellt im Gegenüber zu der Art und Weise, wie in Zentren und Metropolen Theologie betrieben wird, eine wahre methodologische Revolution dar. Denn man geht ja nicht mehr einfach von theoretischen Vorgaben aus, die abstrakt erarbeitet und totalisierend systematisiert wurden, sondern von der wissenschaftlich erhobenen vermittelten Wirklichkeit, innerhalb deren Glaubenspraxis realisiert wird.“⁵ Doch das methodologische Verfahren Sehen-Beurteilen-Handeln wurde nicht erst im befreiungstheologischen Diskurs verwendet. Bereits das Zweite Vatikanische Konzil machte von dieser Methode Gebrauch.

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Methode der Befreiungstheologie

Der allgemeine pastorale Charakter des Zweiten Vatikanischen Konzils kommt am deutlichsten in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“ zum Ausdruck. Vor allem tritt hier das Konzilsbewußtsein hervor, das sich die Theologie der Befreiung ihrerseits zu eigen macht: nicht so sehr von der Doktrin, von theologischen Prämissen, sondern von einer praktischen, vom apostolischen Geist getragenen Haltung auszugehen. „Man will nicht von den Prinzipien zur menschlichen Wirklichkeit herabsteigen, sondern man will von dieser menschlichen Wirklichkeit selbst ausgehen, um durch eine Art Induktion die Notwendigkeit der Prinzipien – sogar noch in den Widersprüchen und den Forderungen, die sie zutage fördern – wieder zu entdecken.“⁶

Die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ ist aber nicht das erste Mal, daß kirchliche Verlautbarungen mit der Analyse einer konkreten Situation beginnen. Auch in der katholischen Soziallehre stand nicht eine fertige Doktrin am Anfang. Das Vorgehen von Bischof Ketteler ging von der konkreten Realität aus. Die Sozialenzykliken – von „*Rerum Novarum*“ (1891) bis „*Laborem Exercens*“ (1981) – beziehen sich stets auf die konkrete sozialpolitische Lage der jeweiligen Zeit. Das eigentlich Neue von „*Gaudium et Spes*“ ist rein methodisch darin zu finden, daß die Bestandsaufnahme der Weltsituation (Nr. 4–10) Ausgangspunkt für eine theologische Reflexion (11–90) wird, die zum Handeln drängt (91–93). Sehen-Urteilen-Handeln bildet nicht nur die Hauptstruktur des Dokuments, sondern auch das Grundverfahren bei der Behandlung einzelner Themen, zum Beispiel Ehe und Familie (47–52) oder Friede und Völkergemeinschaft (77–90)⁷.

Auch die jüngste römische Instruktion scheint dieses Vorgehen vor Augen zu halten: Zunächst nimmt sie die Probleme der Freiheit und der Befreiung in der Welt von heute wahr (5–24), die dann theologisch gedeutet werden (25–60), um zum praktischen Handeln überzuleiten (61–96). Damit setzt sie zugleich Methode und Inhalt von „*Gaudium et Spes*“ und damit auch der Befreiungstheologie fort: „Die Grundprinzipien und Urteilskriterien führen zu *Richtlinien für das konkrete Handeln*: Weil das Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft im Dienst an den Personen steht, müssen Mittel und Wege des Handelns der Menschenwürde entsprechen und die Erziehung zur Freiheit fördern. Hier liegt ein sicheres Kriterium zum Urteilen und Handeln: Es gibt keine echte Befreiung, wenn nicht von Anfang an die Freiheitsrechte respektiert werden“ (76).

Medellín und die „Zeichen der Zeit“

Die zweite Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) in Medellín (Kolumbien) 1968 ist ein Schlüsselereignis zum Verständnis der nachkon-

ziliaren Theologie und Kirche in Lateinamerika. Die Kirchenversammlung von Medellín hängt mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil andererseits untrennbar zusammen. Sie wurde einberufen, um „die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils“ zu betrachten und sich Rechenschaft darüber abzulegen, wie das Konzil bei den lateinamerikanischen Völkern anzuwenden ist.

Für die in Medellín versammelten Bischöfe erlebt Lateinamerika eine neue historische Ära, in der sie sich als Hirten mit den Lateinamerikanern solidarisch fühlen und demzufolge ihr Engagement bezeugen wollen. Indem sie dem Weg folgen, den das Konzil eröffnet hat, versuchen sie gründlich die Zeichen der Zeit zu erkennen und sie im Licht des Evangeliums zu interpretieren: „Wir glauben, daß wir uns in einem neuen historischen Abschnitt befinden. Er erfordert Klarheit zum Sehen, Deutlichkeit zum Beurteilen und Solidarität zum Handeln. Im Licht des Glaubens, den wir gläubig bekennen, haben wir uns bemüht, den Plan Gottes in den ‚Zeichen der Zeit‘ zu erkennen. Wir deuten die Bestrebungen und Klagen Lateinamerikas als Zeichen, die die Ausrichtung des Gottesplans offenbaren, der in der Erlöserliebe Christi wirkt. Diese verankert die Bestrebungen im Bewußtsein einer brüderlichen Solidarität.“⁸

Zum Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln kommt nach Medellín nun die Grundkategorie „Zeichen der Zeit“ hinzu. Schon Johannes XXIII. hatte diese auf den eschatologischen Warnruf Jesu (Mt 16,4) zurückgehende Kategorie in „Pacem in terris“ (1963) gebraucht, um die Richtung des Aggiornamento einzuschlagen, die das Konzil zu seinem Programm machte. Nach dieser Enzyklika wird der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ in „Gaudium et Spes“ verwendet. So nennt „Pacem in terris“ in diesem Sinn eine Anzahl von Ereignissen: Aufstieg der Arbeiterklasse, Emanzipation der Frau, Selbstbewußtsein der Dritten Welt, Einswerdung der Menschheit, der fortschreitende Universalcharakter der Wirtschaft und der Zivilisation. Die Zeichen der Zeit erkennen heißt für die Kirche, in den Ereignissen, Forderungen und Tendenzen der Zeit Anzeichen des Handelns Gottes in der Geschichte unterscheiden. Die Geschichte ist Träger einer religiösen Herausforderung. Nicht nur die Natur und die Meditation, sondern auch das Weltgeschehen ist Ort einer Gottesbegegnung. Das heißt, aus dem Ausdruck „Zeichen der Zeit“ hat sich eine theologische Kategorie ergeben, die die Offenbarungswahrheiten in einen geschichtlichen Zusammenhang stellt. Neben Schrift und Tradition tritt das Weltgeschehen, die Geschichte, wenn auch nicht normativ, doch als theologische Erkenntnisquelle (*locus theologicus*). Somit sind die Offenbarungswahrheiten in Schrift und Tradition im Kontext der Weltereignisse, der verschiedenen Kulturen und der jeweiligen Situation der Gesellschaft zu sehen.

Die Einführung des Begriffs „Zeichen der Zeit“ bedeutet also den ersten Schritt in jene Richtung, in die die Theologie der Befreiung gehen will: eine kontextuelle, gesellschaftsbezogene und kulturverbundene Theologie zu gestalten. Daß es dabei

weder um wesenlosen Relativismus noch um Kulturdeterminismus, sondern um das legitime Anliegen des Induktionsverfahrens geht, stellte schon Bernhard Häring heraus: „Durch die konsequent angewandte induktive Methode, die zuerst fragt: ‚Was kennzeichnet den Gesprächspartner? Was kennzeichnet unsere gemeinsame Situation? Welche Bedeutung messen wir – jeder auf seine Weise – den gegenwärtigen Ereignissen und Zuständen zu?‘, hat die Pastorale Konstitution einen Leitgedanken von Papst Johannes XXIII. zur glücklichen Anwendung gebracht... Hier ist etwas, was beste Theologie der Kirche auf eine mehr unbewußte Weise immer getan hat, in die volle Bewußtheit gerückt und zur Methode erhoben worden. Es spiegelt sich darin die ewige Aktualität der Heilswahrheit und die Nähe der Kirche zu jeder Zeit wider. Aber nicht nur dies! Schon der Ausdruck ‚Zeichen der Zeit‘... weist auf etwas Tiefes, im Glauben Gegebenes. Gott hat sicher sein letztes und eigentliches Wort in Christus gesprochen. Die Wortoffenbarung im strengen Sinn ist mit der apostolischen Zeit abgeschlossen. Da jedoch alles Geschehen vom Wort Gottes, in dem alles geschaffen ist, in Gang gehalten und auf Christus hingesteuert wird, *ist die Geschichte auf ihre Weise ein theologischer Ort.*“⁹

Die induktive, geschichtliche, praxisbezogene Art, Theologie zu treiben, die auf die Zeichen der Zeit wachsam achtet, wird von der römischen Glaubenskongregation selbst in ihrer „Notifikation“ zu Leonardo Boffs Buch „Kirche: Charisma und Macht“ bejaht als verpflichtendes Grundprinzip theologischen Reflektierens: „Die Praxis und die Erfahrungen, die immer aus einer bestimmten und begrenzten geschichtlichen Situation herrühren, helfen dem Theologen und verpflichten ihn, das Evangelium seiner Zeit zugänglich zu machen. Die Praxis ersetzt jedoch weder die Wahrheit noch bringt sie sie hervor, sondern sie steht im Dienst der uns vom Herrn anvertrauten Wahrheit. Darum ist der Theologe aufgerufen, die Sprache der verschiedenen Situationen – die Zeichen der Zeit – zu entziffern und diese Sprache dem verstehenden Glauben zu erschließen (vgl. *Redemptor hominis*, Nr. 19).“¹⁰

Obwohl die Notifikation mit Recht Praxis und Erfahrung der konkreten geschichtlichen Situation im Zusammenhang mit der Gesamtkirche und mit den Inhalten „des der Kirche anvertrauten und vom Lehramt authentisch ausgelegten heiligen Erbes des Gotteswortes“ versteht, wird man angenehm überrascht, welcher Stellenwert Praxis und Erfahrung bei den „Kriterien einer authentischen theologischen Methode“ zugesprochen wird. Daß der Praxis-Ansatz der Befreiungstheologen im Kreis eines ihrer Gründer und Hauptvertreter, Gustavo Gutiérrez, keine absolute Größe darstellt, die die Orthodoxie durch die Orthopraxis als Wahrheitskriterium ersetzt¹¹ oder „die gesamte christliche Wirklichkeit in das Schema politisch-sozialer Befreiungspraxis umgießt“¹², sondern im Sinn der Notifikation zu verstehen ist als unverzichtbares Grundelement theologischer Reflexion im Rahmen der gesamten Lehre der Kirche, wird aus dem neuesten Buch Gutiérrez’ „*Beber del propio pozo*“ deutlich: „Der Diskurs über den Glauben ist

ein zweites Moment gegenüber dem Glaubensleben selbst. Das ist ein zentraler Ansatzpunkt der Methodologie der Theologie der Befreiung. Damit wird aber nicht versucht, zwei an sich untrennbare Aspekte auseinanderzubringen. Es geht vielmehr darum, anzudeuten, daß die authentische theologische Reflexion ihre Wurzeln in der Kontemplation und in der Aktion schlägt. Das Sprechen von Gott (Theo-Logie) kommt nach der Stille des Gebets und des Einsatzes. Die Theologie ist ein durch die Stille stets bereichertes Sprechen. Ein Diskurs, der seinen Ursprung in dem mit der gesamten Kirche gelebten Glauben findet und darum in einer Geschichte des Überliefers und des Annehmens der christlichen Botschaft verwurzelt ist.“¹³

Das erste Moment (Sehen) des befreiungstheologischen Verfahrens liefert die Grundlagen für das theologische Tun und bringt es dadurch in einen kontextuellen, inkulturierten, praxisbezogenen Reflexionszusammenhang, der das zweite Moment (Urteilen) ausmacht, das wiederum auf die Praxis (Handeln) zurückverweist. Es geht also nicht darum, die Geschichte oder die Praxis überhaupt im Sinn eines philosophischen Systems zum Ausgangspunkt des theologischen Diskurses zu machen, sondern im Anschluß an eine konkrete geschichtliche Glaubenssituation theologisch zu denken. Von daher kennzeichnet Jon Sobrino die Methode der Befreiungstheologie grundsätzlich als „Weg, den sie zurückgelegt hat“. Hier sieht er zugleich den Unterschied zur europäischen Theologie: „Die Methode als Weg konzentriert sich nicht auf die kritische Reflexion über den Weg des Erkennens, sondern eben darauf, den Weg zu begehen.“¹⁴ Das heißt, im Gegensatz zu der europäischen Theologie, die nach Sobrino „von Grund auf Theorie oder Geschichte der Theorie“ ist, geht die lateinamerikanische von anderen Voraussetzungen aus. „Ihre Neuheit ist nicht aus ihrer Theologiegeschichte erstanden, da diese praktisch bis vor kurzem nicht bestanden hat... vielmehr entstand sie von Anfang an aus einer gelebten Praxis der Befreiung. Das heißt, zuerst hat ein theologischer Kontakt mit der Wirklichkeit bestanden, noch vorgängig zur Reflexion über die in diesem Kontakt implizierte Theologie: Die Praxis, wirklich Liebe und Gerechtigkeit zwischen den Unterdrückten herzustellen.“¹⁵

Gemeinde und Theologie – das Verhältnis von Theorie und Praxis

Die praxisverankerte und kulturverbundene Art der befreiungstheologischen Reflexion hat Gutiérrez in einer allgemein anerkannten Formel, die andererseits so etwas wie eine Grunddefinition der Theologie der Befreiung darstellt, ausgedrückt: „Kritische Reflexion über die Praxis im Licht des Glaubens“¹⁶. Vergleicht man diese Bestimmung mit der von Rahner formulierten und ebenso allgemein anerkannten Theologieauffassung als „Glaubenswissenschaft, d. h. das reflektierende, methodisch geleitete Erhellen und Entfalten der im Glauben erfaßten und

angenommenen Offenbarung Gottes“¹⁷, dann kann man gleich feststellen, daß Theologie der Befreiung im Sinn von Gutiérrez weder eine „neue Gesamtauslegung des Christlichen“ noch eine völlig andere Theologie als die bisherige darstellt, sondern lediglich eine neue Perspektive, die die herkömmliche Theologie vernachlässigt hatte, eben die Praxis, die Glaubenspraxis der konkreten kirchlichen Gemeinde. „Denn in dieser Theologie kommt das Konkrete der Menschen vor, und zwar besonders insofern, als sie ihre gegenwärtige große Sehnsucht nach Befreiung interpretiert. Vielleicht besteht das große Verdienst der Theologie der Befreiung gerade darin, mit der Theologie das getan zu haben, was Sokrates – in der Sprache Ciceros – mit der Philosophie getan hat: sie aus den Wolken auf den Erdboden herabgeholt zu haben. Oder anders ausgedrückt: sie zum Gehen auf den eigenen Beinen gebracht zu haben.“¹⁸

Es geht also den Befreiungstheologen nicht um eine Reflexion über die Befreiung, wie etwa die Attributivtheologien (Politische Theologie, Theologie der Revolution, Theologie der Hoffnung) es tun. Sie werfen diesen Theologien auch vor, in „Spekulationen“ zu verbleiben, weil sie keinen direkten Zusammenhang mit der konkreten Praxis herstellen. Es geht ihnen aber auch nicht einfach um eine praktische Theologie, die unmittelbar auf eine pragmatische Verwendbarkeit in der konkreten pastoralen Situation abzielt. Die kirchliche Gemeinde ist nach diesen Theologen nicht Objekt, sondern Subjekt der Theologie. Die theologische Arbeit ist nicht ein esoterisches Tun für besonders Qualifizierte, die Glaubensreflexion für die Gemeinde betreiben, sondern sie wird von der Gemeinde selbst gemacht; der Theologe ist dann ihr Sprecher. Oder wie L. Boff es ausdrückt: „Die Theologie lebt von verschiedenen Arten des Hörens: Hören auf das Wort Gottes, auf den Reichtum der Tradition, auf die Botschaft des kirchlichen Amtes, 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.“¹⁹

Die Gemeinde als Subjekt der Theologie ist methodologisch durchaus etwas ganz Neues, auf der anderen Seite jedoch etwas Urbiblisches. Sowohl das Alte wie das Neue Testament wären ohne das Volk Israel und die christliche Urgemeinde nicht denkbar. Diese Selbstverständlichkeit wurde im Zug der Hellenisierung immer mehr verdrängt und die Theologie zu einer „Wissenschaft“ entwickelt, die, wenn sie auch Großes für den Glauben leistet, in nicht wenigen Fällen Selbstzweck wurde. Mit dieser Problematik sahen sich die in Europa ausgebildeten Befreiungstheologen massiv konfrontiert. Die wissenschaftliche Theologie, die sie studiert hatten, ging an der konkreten Situation ihres Landes völlig vorbei. Eine eigene lateinamerikanische Theologie zu gestalten kann aber nicht ohne das Volk geschehen; so ist es Aufgabe des Theologen, auf die Gemeinde, auf das Volk zu hören. Die konkrete Praxis der christlichen Gemeinschaft hat eine Vorrangstellung

gegenüber jeder theoretischen Auslegung. „Die Theologie kommt *danach*“ als zweites Moment. Dieses Vorgehen sieht Gutiérrez wiederum in der Geistesgeschichte bestätigt: „Von der Theologie kann man auch sagen, was Hegel von der Philosophie behauptet: Sie erhebt sich erst in der Dämmerung.“²⁰ Sie ist retrospektiv, nicht vorausentwerfend.

Diese Art Theologie zu treiben besagt auch eine neue Auffassung des Berufs des Theologen. Er soll eng mit der konkreten Gemeinde zusammenarbeiten, ihr religiöses, sozialpolitisches und kulturelles Leben teilen; so kann man tatsächlich registrieren und theoretisch reflektieren, was im praktischen Bereich geschieht. Erst auf diese Weise wird er eine wirklichkeitsfremde abstrakte Theologie überwinden und, wie J. Sobrino sagt, den Schritt tun von einer abstrakten zu einer konkreten Orthodoxie. Das „wird im wesentlichen nicht durch die Vermittlung der Ideengeschichte, sondern durch die Geschichte der Praxis verwirklicht. Das Bekenntnis der ‚Gottheit‘ Christi wird nicht verwirklicht durch das Erfassen der Geschichte von Ideen wie Person, personale Vereinigung, göttliche Natur usw.; vielmehr wird es verwirklicht durch die Vermittlung einer konkreten Praxis, in welcher schrittweise die Wahrheit dessen klar wird, was in Chalkedon abstrakt gesagt wurde. In diesem Fall ist die wesentlichste Methode der Weg selbst, ist es die Glaubenspraxis selbst und das, was sie von sich aus hergibt.“²¹

Den bisher umfassendsten Versuch, die Theologie der Befreiung methodologisch zu erörtern, hat Clodovis Boff gemacht. In seinem Buch „Theologie und Praxis“ wird der Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln als Grundstruktur aufgegriffen und wissenschaftlich reflektiert als eine dreifache Vermittlung: sozio-analytisch (Sehen), hermeneutisch (Urteilen) und praktisch (Handeln). Wenn in C. Boffs Buch auch vieles ungenügend erörtert bleibt, oft nur angedeutet, zeigt er doch auf, welche Chancen in der Methode der Befreiungstheologie für den gesamten theologischen Bereich stecken. J. C. Scannone hat andererseits diese dreifache Vermittlung Boffs mit den von Gutiérrez öfter angesprochenen soziopolitisch-ethisch-heilsgeschichtlichen Bedeutungsebenen der Befreiung in Verbindung gebracht und dargestellt, wie in einer gesellschaftsbezogenen und kulturverbundenen Theologie diese Ebenen, „ohne sich miteinander zu vermischen oder ineinander aufzugehen, eine Einheit bilden“²².

Es geht also nach den hier behandelten Autoren im Ansatz der Befreiungstheologie nicht um einen absoluten, sondern einen methodischen Primat der Orthopraxis gegenüber der Orthodoxie, das heißt um ein neues Gleichgewicht zwischen beidem. C. Boff faßt es so zusammen: „Die Methode der Befreiungstheologie ist nicht deduktiv, aber auch nicht weniger induktiv. Sie ist beides: nämlich *dialektisch*. Gemeint ist einfach die Tatsache, daß Evangelium und Leben ‚einander ständig beeinflussen‘. Nur so wird es möglich sein, ‚die schwersten Irrtümer unserer Zeit‘, die Trennung zwischen Leben und Glauben, zu überwinden, wie sich das Konzil ausdrückte.“²³

Wiedergewinnung der Erfahrung

Nach dem Gesagten ist deutlich geworden, daß der Methodenansatz der Befreiungstheologie eine Umstrukturierung der Theologie impliziert; besonders die Einteilung in systematische und praktische Disziplinen wird durch das neue Gleichgewicht von Orthodoxie und Orthopraxie fragwürdig. Diese Einteilung beruht auf der Überlegung, daß die systematisch-dogmatischen Disziplinen das bleibende Wesen der Glaubenswahrheiten zu behandeln haben, während die praktischen Fächer sich mit der Analyse der konkreten Situation, in der der Glaube gelebt wird, befassen. Dies entspricht dem Schema: von der Theorie zur Praxis, vom Indikativ zum Imperativ. Gerade mit der Starrheit dieses Vorgehens hat das Zweite Vatikanum mit der Pastoralkonstitution, wie schon gesagt, gebrochen. Die Kirche gibt nicht nur Antwort auf die Fragen der Zeit vom Evangelium her (3, 10, 22), sondern die Probleme der Welt können auch eine hermeneutische Funktion für das Verständnis des Evangeliums haben (40, 44, 62). Das heißt, Evangelium und Leben, Kirche und Welt, Systematik und Pastoral, Orthodoxie und Orthopraxie verhalten sich zueinander nicht einfach nur nach dem Prinzip „von der Theorie zur Praxis“, sondern auch umgekehrt: sie sollen „einander ständig beeinflussen“. Dazu ist von den Befreiungstheologen der unmittelbare ständige Kontakt mit der konkreten Gemeinde und ihren Problemen so ernst genommen, daß dieser zur Bedingung der Möglichkeit für eine echte befreiungstheologische Reflexion wird.

Anders in der wissenschaftlichen Theologie. Sie hat zwar aufgehört, „Denzingertheologie“ zu sein, und versucht auf die großen philosophischen, naturwissenschaftlichen, soziologischen und psychologischen Fragen der Zeit eine Antwort zu geben. Die Glaubenspraxis der konkreten Kirchengemeinde, des konkreten Volkes Gottes hat auf sie so gut wie keine Wirkung. Die Kirchengemeinde bleibt für die wissenschaftliche Theologie ein passives Objekt, das es zu betreuen gilt, kein aktives Subjekt, das etwas zu sagen hätte. So muß der Theologe oft eine traurige Bilanz ziehen: „Vielfach beantworten wir doch Fragen, die gar nicht gestellt sind, und Fragen, die gestellt sind, wissen wir nicht zu beantworten.“²⁴ Angesichts dieser Tatsache wurde Karl Rahner nicht müde, die Bedeutung der Praxis und der Erfahrung für die Theologie zu betonen. Und weil seine Theologie eine Erfahrungsgrundlage kennzeichnet, bleibt sie fruchtbar. Trotzdem gilt nach wie vor für die wissenschaftliche Theologie das bekannte Wort Gerhard Ebelings vom „Erfahrungsdefizit“: „Die Theologie vermag offenbar die Erfahrungsflut der Moderne nicht zu fassen, und durch diesen Kontrast wird ihr eigener Erfahrungsmangel desto spürbarer. Daran droht sie zugrunde zu gehen.“²⁵ Das gilt besonders in Hinblick auf die Beziehung zum konkreten Gemeindeleben und zur Wiederentdeckung der religiösen Erfahrung. Daher ist es nicht verwunderlich, daß Spiritualität, Mystik, Meditation und sogar Esoterik eine Blüte erleben wie selten, vielleicht deshalb, weil sie aufmerksamer auf das Volk hören als die akademische Theologie.

Genau das ist die Stärke der Befreiungstheologie, die neue Sensibilität für Spiritualität und Meditation mit dem Ruf nach sozial-politischer Praxis (Option für die Armen) im Kontext konkreten christlichen Lebensvollzugs in Verbindung gebracht zu haben. Diese Verbindung in ihrem Gleichgewicht zu halten und sie zu einer ausgereiften Einheit zu führen, bleibt allerdings eine dauernde Aufgabe, die aber die führenden Befreiungstheologen um Gutiérrez und L. Boff bisher gut erfüllen.

Eine differenzierte sachliche Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie kann nicht an Marxismus- und Bultmann-Vorwürfen hängenbleiben. Wer sie damit zu widerlegen versucht, hat wohl ein aufregendes Diskussionsthema gefunden, um sie womöglich zu diskreditieren; an die Grundproblematik und die Anregungen, die sie aufweist, kommt er allerdings nicht heran. Es geht hauptsächlich um zentrale Fragen der theologischen Methoden- und Erkenntnislehre, also um die Reflexion der Theologie über sich selbst. So wäre es zu wünschen, daß eine konstruktive Diskussion entsteht, die zu einer Neubesinnung auf die Grundlagenproblematik der Theologie überhaupt führt, zumal diese vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte Aufgabe, wenn überhaupt, nur ansatzhaft und zögernd erfüllt wird. Daran liegt es vielleicht nicht zuletzt, daß eine wirkliche theologische Erneuerung im Sinn des Konzils noch ausbleibt. Wie entscheidend demnach Methodenüberlegungen sind, unterstreicht Bernhard Welte: „In der Theologie ist in den letzten Jahrzehnten soviel in Bewegung gekommen, und so viele und große und seit langem ungewohnte Fragen haben sich in ihr erhoben, daß man daran deutlich sehen kann, daß die Theologie aus einer relativ ruhigen und statischen Phase des Besitzes durch eine mächtige geschichtliche Bewegung in eine dynamische Phase des Übergangs vermutlich von großen Ausmaßen gekommen ist im Zuge einer geschichtlichen Entwicklung, die unsere gesamte Kultur umfaßt. In einer solchen geschichtlichen Lage aber sind die Grund- und Methodenüberlegungen am allernotwendigsten.“²⁶ Kein Wunder also, daß die Befreiungstheologen in der nachkonziliaren Theologie bahnbrechend wirken. Sie haben die Theologie an ihrem Herzgrund angerührt.

ANMERKUNGEN

¹ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (Mainz 1973) 21.

² Vgl. Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 16f.

³ W. Kasper, *Die Methode der Dogmatik. Einheit und Vielheit* (München 1967) 9.

⁴ J. Cardijn, *Laien im Apostolat* (Kevelaer 1964) 160f.

⁵ L. Boff, *Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen*, in: *Befreiende Theologie*, hrsg. v. K. Rahner (Stuttgart 1977) 46f.

⁶ J. Folliet, *Die Situation des Menschen in der heutigen Welt*, in: *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen*

und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils, hrsg. v. G. Barauna (Salzburg 1966) 142.

⁷ Die Methode der „revision de vie“ wird im Dekret über das Apostolat der Laien (Nr. 30) in einem Verweis auf die Enzyklika „Mater et Magistra“ empfohlen.

⁸ Adveniat: Dokumente – Projekte (Essen 1970) (1–3) 8.

⁹ B. Häring, Neue Wege, neue Ausblicke, in: Barauna, a. a. O. 538. Vgl. G. Gutiérrez, a. a. O. 13.

¹⁰ Verlautb. d. Apost. Stuhls 67 (Bonn 1985) 4.

¹¹ Instruktion über einige Aspekte der Theologie der Befreiung, ebd. (Bonn 1984) Nr. 3.

¹² J. Ratzinger, Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen, in: Die Neue Ordnung (1984) 267.

¹³ G. Gutiérrez, Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo (Salamanca 1984) 177.

¹⁴ J. Sobrino, Theologisches Erkennen in der europäischen und in der lateinamerikanischen Theologie, in: K. Rahner, a. a. O. 135.

¹⁵ Ebd. 133f. Vgl. R. García-Mateo, Die Befreiungstheologie und die Scholastik, in dieser Zschr. 203 (1985) 748–754.

¹⁶ G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 10f., bes. 19.

¹⁷ Herders Theol. Taschenlexikon (Freiburg 1973) Bd. 6, 238.

¹⁸ C. Boff, Theologie der Befreiung. Eine Einführung in ihre Grundlagen, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 69 (1985) 163.

¹⁹ L. Boff, Theologie hört aufs Volk (Düsseldorf 1982) 5. Vgl. R. Fornet-Betancourt, „Hören auf das Volk“. Theologische Methode oder ideologisches Programm?, in dieser Zschr. 204 (1986) 169–184.

²⁰ G. Gutiérrez, a. a. O. 17.

²¹ J. Sobrino, a. a. O. 135.

²² J. Scannone, Sozialanalyse und Theologie der Befreiung, in: Zschr. f. Missionsw. u. Religionsw. 69 (1985) 268.

²³ C. Boff, a. a. O. 166.

²⁴ W. Kasper, a. a. O. 44.

²⁵ G. Ebeling, Wort und Glauben (Tübingen 1970) Bd. 3, 6.

²⁶ B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 410; vgl. J. Alfaro, Problemática actual del método teológico en Europa, in: Encuentro latinoamericano de teología. Liberación y cautiverio (Mexico 1976).