

ern, daß es im amtskirchlichen Bereich keine Resonanz gefunden hat. Vertrauensverlust und weitgehende Ablehnung der vom kirchlichen Lehramt verkündeten, nicht mehr vermittelbaren Moralnormen sind daher heute zu konstatieren.

Helmut Fox

Theologie der Befreiung

Eine Bestandsaufnahme der neueren Diskussion innerhalb der Theologie der Befreiung erlaubt ein Sammelband¹, der 13 Beiträge von Studientagen wiedergibt, zu denen sich im Mai 1987 in Spanien etwa 30 lateinamerikanische und spanische Fachleute aus den Bereichen der Theologie, Philosophie, Ökonomie, Soziologie und Geschichtswissenschaft zusammenfanden. Das Thema „Soziale und politische Implikationen der Theologie der Befreiung“ berührt den Kern dieser vor etwa 20 Jahren in Lateinamerika geborenen Theologie in einer doppelten Hinsicht. Zum einen machte sie zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion die sozial und politisch bedingte Ungerechtigkeit und Unterdrückung auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Zum anderen beschränkte sie sich nicht auf eine bloße Erkenntnis oder Interpretation dieser Wirklichkeit, sondern strebte einen Beitrag zum Wandel dieser soziopolitischen Strukturen im Sinn einer befreienden Praxis an. Bekanntlich waren es vor allem diese soziopolitischen Implikationen, die der Theologie der Befreiung sowohl inner- wie auch außerkirchlich bis heute heftige Kritiken und Anfeindungen einbrachten. Im Verlauf ihrer Entwicklung war die Befreiungstheologie selbst beständig um eine Klärung ihrer Methode, Inhalte und Ziele bemüht. Wichtige Stationen in diesem Prozeß waren zahlreiche Theologentreffen, unter denen die Kongresse von El Escorial 1972 und Mexiko 1975 besondere Bedeutung hatten. Die diesem Sammelband zugrunde liegenden Studientage stellen vielleicht keinen Meilenstein in der Entwicklung der Theologie der Befreiung dar, erlauben aber einige wichtige Standortbestimmungen und Aufschlüsse in zentralen, zum Teil noch offenen Fragen.

Dem Gesamtthema entsprechend nimmt die Bestimmung und Begrenzung der Funktion von

¹ L. Kaufmann, Zehn Jahre Enzyklika „Humanae Vitae“, in: Orientierung 42 (1978) 151–154.

² J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (Köln 1966) 52.

Kirche und Theologie im Sozialen und Politischen einen wichtigen Raum ein. Die interessantesten Überlegungen dazu steuert Ignacio Ellacuría bei, der am 16. November 1989 wegen seines entschiedenen Einsatzes für Frieden und Gerechtigkeit in El Salvador zusammen mit fünf weiteren Jesuiten und zwei Frauen von einem Sonderkommando der salvadorianischen Armee grausam ermordet wurde. Ellacuría entwickelt in seinem Beitrag „Die Theologie der Befreiung gegenüber dem soziohistorischen Wandel in Lateinamerika“ eine Typologie einiger Haltungen gegenüber der soziopolitischen Herausforderung, die sich für die Theologie der Befreiung stellt.

Der naive Moralismus beschränkt sich auf eine allgemeine und abstrakte Verkündigung moralischer Normen und geht jedem konkreten politischen Engagement aus dem Weg. Der fanatische Fundamentalismus oder messianische Simplismus erwartet die Befreiung und die Lösung aller sozialen und politischen Probleme allein aus dem Glauben und schaltet alle Vermittlungen aus. Umgekehrt ordnet der Reduktionismus den Glauben der politischen Aktion und dem revolutionären Projekt unter. Als Ausgleich zwischen diesen Extremen entwickelt Ellacuría die Haltung des Realismus, der sowohl die Autonomie des Glaubens als auch seine soziale Relevanz für Gerechtigkeit und Befreiung zusammenhält. Die Beziehung von Glaube und Kirche zu den sozialen und politischen Bewegungen legt er dementsprechend folgendermaßen fest: „Die kirchliche Institution ist und muß eine Kraft sein, die sich direkt und ausdrücklich im Bereich des Sozialen und nicht des Staatlichen bewegt, und die der sozialen und nicht der politischen Macht zur Hand geht, um ihre Mission zu verwirklichen“ (78). Ein wichtiges Argument

für dieses „Modell der sozialen Zusammenarbeit“ sieht Ellacuría in dem Satz Jesu, daß er nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen. Dementsprechend ist der Ort der Kirche im Prozeß der Befreiung der soziale Dienst, und nicht die politische Macht.

In seinem zweiten Beitrag „Über den Begriff und die Idee der Befreiung“ beschäftigt sich Ellacuría mit dem Vorwurf an die Theologie der Befreiung, sie biete keine voll wirksamen Lösungen für die Probleme der Menschheit. Dieser Vorwurf ist deshalb nicht stichhaltig, weil der Beitrag der Theologie der Befreiung zu einem Wandel in den soziohistorischen Strukturen Lateinamerikas mehr im Bereich des prophetischen Wortes als in der direkten politischen Aktion liegt (104).

Eine zweite, in verschiedenen Beiträgen immer wieder auftauchende Frage betrifft die Beziehung zwischen Theologie der Befreiung und Marxismus bzw. Sozialismus. José A. Deniz Espino gibt in seinen „Überlegungen in bezug auf die soziopolitischen Projekte in Lateinamerika“ (21 ff.) in historischer Perspektive einen Überblick über die revolutionären Bewegungen der Linken in Lateinamerika seit der kubanischen Revolution im Jahr 1959. Übereinstimmung besteht zwischen allen Autoren, die diese Frage angehen, daß der Kapitalismus in Lateinamerika von seinem Wesen her schlecht und irreformabel ist. Aus dieser grundsätzlich antikapitalistischen Position ergab sich eine Option für ein sozialistisches Gesellschaftsmodell als Option für einen strukturellen Wandel. Die Notwendigkeit eines solchen Wandels in ökonomischer Hinsicht illustriert der Beitrag von F. Albuquerque Llorens „Ein Vorschlag einer globalen Perspektive für die lateinamerikanische Wirtschaftskrise: Die Grenzen der Anpassungsprozesse und der Stabilisierungsprogramme“ (37 ff.). Jesús María García Añoveros begründet die Option für den Sozialismus in seinem Beitrag „Konfliktpunkte der Theologie der Befreiung“ damit, daß dieser menschlicher und deshalb ein System sei, „wo die Liebe und die Hingabe an den Nächsten, wie sie uns durch Christus vermittelt wurden, besser und vollkommener verwirklicht werden können“ (179). Gleichwohl unterstreicht er, daß diese Option keine

Identifikation bedeutet: Die Theologie der Befreiung „will kein unauflösliches Band zwischen Heil und revolutionärem Projekt herstellen, ähnlich wie das eine bestimmte Theologie zwischen Heil und Bewahrung der sozialen Ordnung getan hat“ (182).

Ähnlich wie Añoveros argumentiert auch Ignacio Ellacuría in seinem zuerst erwähnten Text. Trotz der gemeinsamen Zielsetzung einer gerechten, brüderlichen und klassenfreien Gesellschaft bleiben wesentliche Differenzen zwischen Marxismus und Christentum bestehen. So ist etwa der biblische Begriff der Armen nicht deckungsgleich mit dem marxistischen Begriff des Proletariats (84). Einen anderen wichtigen Unterschied unterstreicht der Religionssoziologe Juan Luis Recio Adrados in seinem Beitrag „Einige theoretische Perspektiven für die empirische Erforschung der Theologie der Befreiung“ (159 ff.). Bezogen auf die Frage nach den kulturellen Trägern der Veränderung bemerkt er: „Da es sich um ein soziokulturelles Phänomen und um kein rein ökonomisches handelt, bietet der klassische Marxismus keinen hinreichenden theoretischen Rahmen, um uns die Rolle der kulturellen Träger der sozialen und eingeschlossen revolutionären Veränderung zu erklären, welche vor allem die katholischen *campesinos* Lateinamerikas sind“ (161). Zusammenfassend läßt sich zu diesem Punkt sagen, daß die zitierten Autoren einerseits alle die Option für ein sozialistisches Gesellschaftsmodell teilen und die Bedeutung der marxistischen Analyse für die Theologie der Befreiung anerkennen. Andererseits tritt aber deutlich das Bemühen zutage, sich von den verschiedenen Formen marxistischer Politik und von dem Marxismus als geschlossener Ideologie abzugrenzen.

In engem Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Theologie der Befreiung und Marxismus steht das Problem der Gewalt. Juan-José Tamayo-Acosta rechnet in seinem Beitrag „Die progressive europäische Theologie vor der Theologie der Befreiung“ (111 ff.) dieses Problem noch unter die Fragen, die seitens der Befreiungstheologie selbst eine gründlichere Behandlung erfordern (vgl. 128). Diesem Desiderat entsprechen in dem vorliegenden Band besonders Ignacio Ellacuría (85 ff.) und Jesús María

García Añoveros (184ff.). Beide grenzen sich von der Gewalt im Zusammenhang mit dem marxistischen Klassenkampf im orthodoxen Sinn deutlich ab. Dieser Begriff des Klassenkampfes steht im klaren Widerspruch zum Evangelium. Doch für Añoveros ist der Klassenkampf nicht immer notwendig mit Gewalt verbunden, sondern kann sich auch in der Politik, in den Gewerkschaften und in der Kultur abspielen. Ähnlich unterstreicht Ellacuría, daß das Ziel des Marxismus einer klassenlosen Gesellschaft „ganz im Einklang mit der christlichen Inspiration“ (83) stehe, aber daß es in der Auffassung über den Weg dorthin Unterschiede gebe.

Zur Frage der Gewalt stellt Ellacuría unterscheidend fest: „Eine Gewalt kann schlimmer als eine andere sein“ (85). In dieselbe Richtung geht Añoveros mit seiner generellen Unterscheidung zwischen einer konstruktiven und einer destruktiven Gewalt (184) und seiner Beschreibung von drei Typen von Gewalt: die Gewalt der herrschenden Klassen, die Gewalt der Strukturen, die Gewalt der besitzlosen Klassen. Für Ellacuría ist die schlimmste Gewalt die Unterdrückung und die institutionalisierte Ungerechtigkeit, da sie in Lateinamerika und in anderen Ländern der Dritten Welt die Mehrheit der Armen mit dem Tod bedroht. In der Linie der klassischen Moraltheologie erlaubt die Theologie der Befreiung als letztes Mittel bestimmte Formen befreiender Gewalt „gegenüber der strukturellen, repressiven und unterdrückerischen Gewalt“ (87). Niemals dürfen dabei aber Formen des Terrorismus angewandt werden. Insgesamt unterstreicht Ellacuría in bezug auf den bewaffneten Kampf, daß die Theologie der Befreiung trotz ihrer Sympathie für die Volksorganisationen und revolutionären Bewegungen „deshalb nicht in den Simplismus verfällt, ihr utopisches Ziel mit den konkreten Formen zu identifizieren, die diese und jene ergreifen“ (88).

Aufgrund der Herkunft der Teilnehmer aus beiden Kontinenten waren die Studientage auch eine Art Dialogforum zwischen lateinamerikanischer Befreiungstheologie und europäischer Theologie. Explizit behandelt wird die Frage dieser Beziehung von Juan-José Tamayo-Acosta in seinem Beitrag „Die progressistische europäi-

sche Theologie vor der Theologie der Befreiung“ (111ff.). Bestand die erste Reaktion der europäischen Theologie gegenüber der im Entstehen begriffenen Befreiungstheologie noch weitgehend in Indifferenz und überheblicher Ablehnung oder Verurteilung, so hat sich inzwischen zumindest teilweise eine Öffnung und ein Dialog ergeben. Doch auch die lateinamerikanischen Theologen distanzieren sich anfangs kritisch von den progressiven europäischen Theologien mit dem Hinweis auf deren Irrelevanz und Ineffektivität für den lateinamerikanischen Kontext. Läßt sich für die neuere europäische Theologie die wichtigste Herausforderung in der Frage zusammenfassen: „Wie kann man von Gott in einer ungläubigen und säkularisierten Welt reden?“ (Bonhoeffer), so stellt sich für die Theologie der Befreiung als eine Hauptfrage: „Wie kann man von Gott zu den Armen und von der Rückseite der Geschichte reden?“ (Gutiérrez).

Trotz der historischen, sozialen und religiösen Unterschiede ist es in den vergangenen Jahren zu einem fruchtbaren Austausch gekommen, bei dem die Theologie der Befreiung von Europa nach und nach als gleichberechtigter Gesprächspartner akzeptiert wird. Ein wichtiges Element dabei ist die wachsende Einsicht der europäischen Theologie in die Mitverantwortung des Nordens für die Situation der Abhängigkeit und des Elends in den Ländern des Südens. Johann Baptist Metz geht sogar soweit, von einer notwendigen zweiten Reform der Kirche zu sprechen, die vom befreienden Christentum kommen wird, wie es in den Kirchen der Armen und in den Basisgemeinden gelebt und formuliert wird (126). In diesem Sinn kann die europäische Theologie von der Theologie der Befreiung auch neue Impulse empfangen. Was die Theologie der Befreiung von der europäischen Theologie erwarten kann, ist beispielsweise eine konstruktive Mithilfe zu einer besseren exegetischen und systematischen Grundlegung ihrer Entwürfe (127).

Zu einigen abschließenden Bemerkungen eignet sich der Beitrag von Juan Luis Segundo über „Implizite und explizite sozioökonomische Prämissen der Theologie der Befreiung (135ff.)“. Segundo bietet hier eine historische Synthese der Entwicklung der Theologie der Befreiung in bezug auf das Gesamthema der Studientage. Der

Ausgangspunkt für ihre Entstehung war in der Sicht Segundos die Existenz von Ideologien in Lateinamerika, die die Unterdrückung des Menschen durch den Menschen verdunkelten und rechtfertigten. Die erste Etappe der Theologie der Befreiung bestand in dem Verdacht, daß das lateinamerikanische Christentum selbst ideologische Elemente enthalten könnte, um diese Unterdrückung in der gesamten Gesellschaft zu verdecken und zu rechtfertigen. Von daher ergab sich als erster Schritt eine notwendige Befreiung der Theologie von ihrer ideologischen Rolle in Form einer Kritik der unterdrückerischen und entmenslichenden Praxis. Segundo stellt fest, daß es der Theologie der Befreiung wegen dieser auch ins Innere der Kirche gerichteten Ideologiekritik nicht gelang, sich in den offiziellen akademischen Zentren der Kirche zu etablieren (141). Im Verlauf der 70er Jahre ergeben sich zwei wichtige Veränderungen. Zum einen wird die Theologie der Befreiung international bekannt und rezipiert, was ihr Förderung und Hilfe verschafft, was sie aber gleichzeitig in eine endlose Apologetik gegenüber Mißverständnissen und Angriffen seitens Theologen der ersten Welt verstrickt. Ein anderes Element, das

den „Ideologieverdacht“ als Hauptaufgabe der Theologie der Befreiung verdrängt, ist ihre Neukonzeption als Interpretation des „Wortes der Armen“ (143). Offensichtlich hat Segundo seine Schwierigkeiten mit dieser „populistischen“ Version der Theologie der Befreiung und ist sich nicht im klaren über ihre möglichen sozialen und politischen Implikationen.

Das Ende des Beitrags von Segundo macht deutlich, daß die Theologie der Befreiung in ihrer Entwicklung keineswegs abgeschlossen ist und Zukunft hat. Dafür spricht in einem dialektischen Sinn die ständig wachsende Armut in Lateinamerika, und diesen Eindruck vermittelt auch der ganze Band. Gleichzeitig wird deutlich, daß sie nach einem Prozeß der Reifung und Entwicklung zu einer authentischen Theologie gewachsen ist, die nicht mehr um ihre Selbstrechtfertigung streiten muß, sondern die im Dialog mit der europäischen Theologie eine eigenständige und gleichberechtigte Position gefunden hat.

Martin Maier SJ

¹ Ignacio Ellacuría u. a. *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación* (1989).