

Theologie der Befreiung in Lateinamerika

Als eine theologische und kirchliche Bewegung bleibt ein komplexes Phänomen wie die lateinamerikanische Theologie der Befreiung von historischen Entwicklungen und Umwälzungen nicht unberührt. Klassisch geworden ist die Definition der Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez als eine Reflexion, „die zugleich vom Evangelium und von den Erfahrungen der Männer und Frauen ausgeht, die sich in diesem von Unterdrückung und Beraubung beherrschten lateinamerikanischen Kontinent dem Prozeß der Befreiung verpflichtet haben“¹. Gerade ihr darin ausgedrücktes Selbstverständnis als geschichtliche und kontextuelle Theologie macht es unvermeidlich, daß sich die Theologie der Befreiung unter veränderten kirchlichen, sozialen und politischen Bedingungen auch selber wandelt und weiterentwickelt. Sowohl die weltpolitischen Veränderungen der letzten Jahre als auch neue Entwicklungen auf dem lateinamerikanischen Subkontinent haben die Theologie der Befreiung vor neue Herausforderungen gestellt.

Nach dem Zusammenbruch der realsozialistischen Systeme in Osteuropa wurde von ihren Gegnern das Ende der Theologie der Befreiung verkündet. Das dafür am häufigsten verwendete, allerdings recht kurzschlüssige Argument lautete: Sowohl in ihrer Methode als auch in ihren Inhalten und Zielen machte die Theologie der Befreiung wichtige Anleihen bei der marxistischen Ideologie und huldigte der Utopie eines sozialistischen Gesellschaftsmodells. Durch den Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Osteuropa wurde aber der Marxismus in seiner Theorie und Praxis endgültig widerlegt. Also ist auch die Theologie der Befreiung am Ende. Doch diese Argumentation geht von der unbewiesenen und von den wichtigsten Befreiungstheologen längst widerlegten Prämisse aus, daß die marxistische Ideologie ein konstitutiver Bestandteil der Theologie der Befreiung sei². Damit soll nicht bestritten werden, daß das Verschwinden der sozialistischen Systeme und die damit einhergehende Globalisierung der liberalen Marktwirtschaft eine neue Herausforderung für das befreiungstheologische Denken und Handeln in Lateinamerika und im übrigen auch für die kirchliche Soziallehre darstellt³.

Nicht nur die weltpolitischen Umwälzungen der vergangenen Jahre, sondern auch damit teilweise im Zusammenhang stehende Entwicklungen in Lateinamerika selbst stellen die Theologie der Befreiung vor eine neue Situation. Der Optimismus in bezug auf grundlegende soziale und politische Veränderungen, wie er in den 60er Jahren die Entstehung dieser neuen Theologie stimulierte und beglei-

tete, wurde von den Militärdiktaturen in den 70er Jahren grausam erstickt. Diese wurden inzwischen von zumindest demokratisch gewählten Regierungen abgelöst. Allerdings sind die Probleme der extremen sozialen Ungleichheit, der Verelendung der Mehrheit der Menschen, der riesigen Auslandsschulden sowie der Korruption, der mangelnden Rechtsstaatlichkeit und der Gewalt nach wie vor ungelöst. Unter dieser Rücksicht wurden die 80er Jahre als ein „verlorenes Jahrzehnt“ bezeichnet. Dies hat zu einem Klima von Enttäuschung und Perspektivlosigkeit geführt. Zu einem symbolischen Datum wurde die Wahlniederlage der sandinistischen Regierung in Nicaragua im Februar 1990. Ähnlich wie bei dem Militärputsch 1973 in Chile zerstoben hier die Hoffnungen auf die Verwirklichung eines sozialistischen Alternativmodells in Lateinamerika.

Innerkirchlich ist auch in Lateinamerika die Aufbruchsstimmung im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil und dessen kreative Kontextualisierung in der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín (1968) verflochten. Die blutige Bekämpfung der Theologie der Befreiung und der mit ihr verbundenen Basisgemeinden von seiten der Militärregime und Oligarchien blieb nicht ohne Wirkung. Symbolisch steht hier das Datum des 16. November 1989, als von einem Sonderkommando der salvadorianischen Armee sechs befreiungstheologisch engagierte Jesuiten und zwei Frauen in der Zentralamerikanischen Universität von San Salvador ermordet wurden. Dazu kommt, daß von Rom seit Jahren mehrheitlich Bischöfe für Lateinamerika ernannt werden, die mit den alten Vorurteilen gegen die Theologie der Befreiung und die kirchlichen Basisgemeinden agieren.

Schwindendes Interesse in Europa

Daß es in Europa stiller um die Theologie der Befreiung geworden ist, sagt nicht zuletzt auch etwas über deren Rezeption aus. Sowohl für kirchliche als auch politische Protestbewegungen wurde Lateinamerika in den 70er und 80er Jahren zur Projektionsfläche für in Europa unerfüllte oder unerfüllbare kirchliche und soziale Revolutionsträume. Damit einher ging eine Begeisterung für die Theologie der Befreiung, die allerdings, ebenso wie die Solidaritätsbewegungen etwa für das sandinistische Nicaragua, in den vergangenen Jahren stark abgenommen hat. Doch wie vor kurzem zwei Untersuchungen über Praxis und Selbstverständnis von christlichen Dritte-Welt-Gruppen aufgezeigt haben, bleibt immer noch eine große Zahl von kirchlichen Solidaritätsgruppen, die, auch inspiriert von der Theologie der Befreiung, sich für mehr Gerechtigkeit zwischen Nord und Süd engagieren⁴.

Das schwindende Interesse an der Theologie der Befreiung kann auch im Zusammenhang mit einer Haltung gesehen werden, die Johann Baptist Metz eine Variante des Postmodernismus nennt:

„Es herrscht eine neue Stimmung, eine neue Mentalität in Europa; es geht ein neuer Geist um in Europa: eine Variante dessen, was man in der intellektuellen Kultur als Postmodernismus diskutiert. Ein alltäglicher Postmodernismus der Herzen breitet sich aus; er rückt die Not und das Elend der sogenannten Dritten Welt wieder in eine größere antlitzlose Ferne ... Europa steht in der Gefahr, sich an die Armutskrisen in der Welt zu gewöhnen, die sich ohnehin immer mehr verstetigen und die wir Europäer deshalb achselzuckend an eine anonyme, subjektlose gesellschaftliche Evolution delegieren.“⁵ Ähnlich hinterfragte Giancarlo Collet die Erwartungen, die von der europäischen Theologie an die Theologie der Befreiung gestellt werden: „Theologie der Befreiung gilt dann beispielsweise als nicht mehr aktuell, wenn deren Ergebnisse bekannt sind und von ihr angeblich nichts mehr Neues kommt, als würde der (theologische) Skandal einer unerträglichen Weltarmut, zu der auch wir beitragen, dadurch zu existieren aufhören, daß er uns nicht mehr interessiert.“⁶

Die Sache der Theologie der Befreiung geht weiter

Maßgebliche Befreiungstheologen selber haben wiederholt unterstrichen, daß ihre Sorge weniger der Zukunft der Theologie der Befreiung gelte als dem nach wie vor fortdauernden und sogar wachsenden Elend der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika. Davon abgesehen läßt sich die Behauptung vom Verschwinden der Theologie der Befreiung leicht widerlegen. Auch wenn in Lateinamerika nicht jede Theologie Befreiungstheologie ist und diese in der diözesanen Priesterausbildung kaum Berücksichtigung findet, wurde sie doch zum wichtigsten Bezugspunkt der theologischen Diskussionen. Auf die erste Generation von Befreiungstheologen mit bekannten Namen wie Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves und Juan Luis Segundo ist eine zweite gefolgt, aus der besonders Jon Sobrino, Leonardo Boff, Paulo Suess und auch Theologinnen wie Ivone Gebara, María Pilar Aquino und Elsa Támez zu nennen sind. Eine ganze Reihe von theologischen Zentren bleibt weiterhin dem Projekt verpflichtet, die gesamte Theologie unter dem Paradigma der Befreiung neu zu durchdenken und zu systematisieren. Neben Büchern bringen sie auch theologische Fachzeitschriften heraus, in denen die wichtigsten lateinamerikanischen Theologen und Theologinnen sowie ihnen nahestehende europäische Kollegen schreiben⁷.

Weiterhin gibt es kontinentale Kongresse und Treffen von Befreiungstheologen, auf denen die neuen Herausforderungen aufgegriffen werden. Unter der Leitung von Enrique Dussel wird das Projekt einer umfassenden lateinamerikanischen Kirchengeschichte aus der Perspektive der Armen weitergeführt. Doch vielleicht noch wichtiger als diese akademische Seite ist die pastorale Bewegung der Basisgemeinden und der Kirche der Armen, aus der diese Theologie gewachsen ist und die trotz der angedeuteten Schwierigkeiten ihren Weg weitergeht. Darüber hinaus haben sich in Asien und Afrika eigenständige Varianten von Befreiungstheologien entwickelt.

Auch in Deutschland findet fachtheologisch weiterhin eine ernsthafte Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung statt. Hervorzu-

heben ist zum Beispiel die deutsche Übersetzung des von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino herausgegebenen befreiungstheologischen Grundlagenwerks „Mysterium Liberationis“⁸, das als „herausragendes Werk und Zeitdokument“ bezeichnet wurde, „weil es auf einmalige Weise lateinamerikanische Befreiungstheologie in methodischer und inhaltlicher Hinsicht breit und teilweise auf sehr anspruchsvollem Niveau zur Sprache bringt“⁹. Vor kurzem erschienen drei Bände unter dem Titel „Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven“¹⁰, die aus einem interdisziplinären Forschungsprojekt des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen hervorgegangen sind. In Bälde soll eine neue, zweibändige Christologie von Jon Sobrino unter dem Titel „Jesus Christus Befreier“ ins Deutsche übersetzt werden. Noch immer finden auch in Europa theologische Symposien und Kongresse über die Theologie der Befreiung statt. Nach wie vor ist die Theologie der Befreiung Thema und Gegenstand von Doktorarbeiten in deutschen und anderen europäischen theologischen Fakultäten.

Im folgenden soll die Theologie der Befreiung in der Perspektive der jüngeren Kirchen- und Theologiegeschichte seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Blick genommen werden. Der Akzent liegt dabei auf ihren methodischen und inhaltlichen Innovationen. Nach einem kurzen Blick auf ein Wiederaufflammen des Konflikts um die Theologie der Befreiung werden einige neue Herausforderungen und Perspektiven für die Zukunft aufgezeigt.

Eine Theologie der Zeichen der Zeit

Die Entstehung der Theologie der Befreiung als erster nichteuropäischer Theologie ist in mehrfacher Hinsicht als Konsequenz und Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sehen. Voraussetzung für die von Papst Johannes XXIII. beabsichtigte kirchliche Erneuerung im Sinn des „Aggiornamento“ war eine theologische Erneuerung, in der die neuscholastischen Dichotomien von Natur und Übernatur, Transzendenz und Immanenz, profaner Geschichte und Heilsgeschichte, Kirche und Welt überwunden wurden. Theologisch wurde dieser „Sprung nach vorwärts in einem vertieften Glaubensverständnis“, wie ihn Johannes XXIII. in seiner epochalen Rede zur Konzilseröffnung gefordert hatte, bekanntlich von der französischen und der deutschen Theologie vorbereitet, für die stellvertretend die Namen Henri de Lubac und Karl Rahner¹¹ genannt werden sollen.

Papst Johannes XXIII. verwies die Kirche zur Neubestimmung und Erfüllung ihrer Sendung in der Welt von heute auf die Zeichen der Zeit. In seiner Enzyklika „Pacem in terris“ nannte er als die wichtigsten Zeichen der Zeit den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse, die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben und die völlig neue Gestalt, die die Menschheitsfamilie im sozialen und politischen Leben angenommen habe (vgl. *Pacem in terris* 39–45). Darin wird

deutlich, daß sich für den Papst des Konzils in der Wahrnehmung und Deutung der Zeichen der Zeit die dringend notwendig gewordene Neugestaltung der Beziehung der Kirche zur modernen Welt konkretisierte. Den Zeichen der Zeit als „Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes“ (GS 11) kam dabei eine Schlüsselbedeutung in der Überwindung der erwähnten Dichotomien zu. Denn in ihnen wird die Geschichte transparent für Gott und sein Wirken in der Welt.

Dieses Verständnis der Zeichen der Zeit wurde von fundamentaler Bedeutung für die kontextuelle Umsetzung des Konzils in Lateinamerika und die Theologie der Befreiung. Auf der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (Kolumbien) im Jahr 1968 erkannten die Bischöfe als das wichtigste Zeichen der Zeit das zum Himmel schreiende Elend der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika und ihre Sehnsucht nach Befreiung. Medellín brachte die geschichtliche und soziale Wirklichkeit unmittelbar mit Gott und seinem Heilsplan in Verbindung. Damit wurde das zentrale Thema der Vermittlung zwischen christlichem Heil und geschichtlicher Befreiung der damals entstehenden Theologie der Befreiung aufgegriffen.

Gustavo Gutiérrez, der einen wesentlichen Anteil an der Redaktion der Texte von Medellín hatte, schreibt in dieser Perspektive: „Befreiungstheologie ist vielmehr das Bemühen, in Anlehnung an Johannes XXIII. und das Konzil dieses Zeichen der Zeit zu verstehen und kritisch im Licht des Wortes Gottes zu bedenken.“¹² Durch die Integration der Zeichen der Zeit als zentrale systematische Kategorie vollzog die Theologie der Befreiung den theologischen Paradigmenwechsel von der deduktiven zur induktiven Methode, dem auch das Dokument von Medellín selbst entspricht. Im Aufbau jedes seiner 16 Kapitel folgt es dem an „Gaudium et Spes“ angelehnten Dreischritt: Beschreibung der realen Situation – theologische Reflexion – konkrete Linien pastoralen Handelns. Dies bedeutet, daß nicht mehr allgemein Normen für das pastorale Handeln aus der Schrift oder der kirchlichen Tradition abgeleitet werden, sondern daß der Ausgangspunkt die Wirklichkeit Lateinamerikas ist, die sozialwissenschaftlich analysiert, im Licht des Wortes Gottes interpretiert und im dritten Schritt praktisch zu verändern versucht wird. Jon Sobrino hat in einem Vortrag in München am 26. Mai 1997 darauf hingewiesen, daß die Theologie der Befreiung von Anfang an die geschichtliche Wirklichkeit und Gott zusammensieht:

„Wenn sich von Gott in der Geschichte nichts feststellen läßt, könnte man fragen, welche Wirklichkeit Gott überhaupt hat; wenn er sich jedoch in der Geschichte zeigt, wäre es überraschend, wenn die Theologie davon keinen Gebrauch machen würde. Das versucht die Theologie der Befreiung zu vermeiden, indem sie mit der gegenwärtigen Realität der Sünde, der Gnade, der Befreiung, des Martyriums und der Hoffnung argumentiert. Das Argument der Realität ist letztlich schwer begründbar, doch ich glaube, daß es notwendig und fruchtbar ist.“

Formal definiert Sobrino die Theologie der Befreiung als „die Erhebung der gegenwärtigen Realität zum theologischen Begriff in dem, was sie an Gottes

Offenbarung und an gläubiger Antwort auf diese Offenbarung enthält“. Dadurch wird der Bezug auf die Heilige Schrift und die kirchliche und theologische Tradition nicht aufgehoben; das überlieferte Glaubensgut ist Kriterium und Regulativ für die Wahrnehmung und Deutung der Manifestationen Gottes in der aktuellen Wirklichkeit. Denn es ist nicht unproblematisch, begrenzte geschichtliche Ereignisse direkt zu einer Offenbarung Gottes zu machen. Die Texte des „Depositum fidei“ werden dabei nicht als authentische und normative Quellen der göttlichen Offenbarung in Frage gestellt, sondern in dem hermeneutischen Horizont der Zeichen der Zeit neu gelesen und in ihrer praktischen Relevanz für die Gegenwart erschlossen. Zu nichts anderem hatte Papst Johannes XXIII. in seiner Konzileröffnungsansprache aufgefordert. Auch auf seinem Sterbebett faßte Johannes XXIII. diese Grundeinsicht in einem „Akt des Glaubens“ in Gegenwart seiner Mitarbeiter noch einmal zusammen:

„Die heutige Situation, die Herausforderung der letzten 50 Jahre und ein tieferes Glaubensverständnis haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert, wie ich es in meiner Rede zur Konzileröffnung sagte. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen.“¹³

Die Theologie der Befreiung vollzieht das Aggiornamento im Kontext Lateinamerikas im Hören auf die Stimme Gottes in den Zeichen der Zeit. Als wichtigstes Zeichen der Zeit erkennt sie das leidende Volk der Armen, das sakramental den leidenden Gottesknecht und den gekreuzigten Christus in der Geschichte gegenwärtig macht. In dieser Perspektive und inspiriert von den Predigten des ermordeten Erzbischofs Oscar Romero von San Salvador prägten Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino das Wort vom „gekreuzigten Volk“¹⁴. In ihrem Bemühen, diesem Zeichen der Zeit praktisch zu entsprechen, trifft die Kirche die Option für die Armen, die auch im Zentrum der Theologie der Befreiung steht. So ist Leonardo Boff und Vigilio Elizondo recht zu geben, wenn sie feststellen:

„Offensichtlich sind nirgendwo in der christlichen Welt die Lehraussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils ernsthafter aufgenommen und mit größerer Kraft und Kreativität in die Praxis umgesetzt worden als in der Dritten Welt und bei den unterdrückten Minderheiten überall in der Welt.“¹⁵

Juan Luis Segundo hat in einer umfassenden Auseinandersetzung mit der ersten, sehr kritischen Instruktion der Glaubenskongregation zur Theologie der Befreiung von 1984 aufgewiesen, daß hier auf einer tieferen Ebene die Theologie und die Innovationen des Zweiten Vatikanischen Konzils in Frage gestellt wurden. Für Segundo ist die Theologie der Befreiung ein Ergebnis der „anthropozentrischen Wende“ und der Überwindung des neuscholastischen Zwei-Stockwerke-Denkens im Verhältnis von Natur und Gnade. So steht für Segundo in der vatikanischen Kritik nicht nur die Theologie der Befreiung unter Anklage, sondern es geht um „die negative Bewertung des Zweiten Vatikanums und der nachkonziliarren Periode“¹⁶.

Römischer Zentralismus und Eigenständigkeit der Ortskirchen

Ein zweiter Impuls für die Entstehung der Theologie der Befreiung kam von einem wichtigen Aspekt der Ekklesiologie des Konzils, nämlich der Betonung der Eigenständigkeit der Ortskirchen, die nicht mehr einfach als Filialen Roms angesehen werden, sondern die selber im Vollsinn Kirchen sind und heißen (LG 26). Das Missionsdekret nennt die Teilkirchen „ein getreues Abbild der Gesamtkirche“ (AG 20). Ausdrücklich wird den verschiedenen Ortskirchen ihre „eigene Disziplin“, ein „eigener liturgischer Brauch“ und ein „eigenes theologisches Erbe“ zugestanden (LG 23). Mit einem Wort, das dem Konzil noch nicht zur Verfügung stand, könnte man vom Recht der Ortskirchen auf Inkulturation der Liturgie und der Theologie in ihre jeweiligen Kontexte sprechen.

Doch auch im Prozeß des Weltkirche-Werdens hat sich nach einer Phase des Aufbruchs im Anschluß an das Konzil eine rückläufige Bewegung durchgesetzt. In der Spannung von kultureller Pluralität und Bewahrung der kirchlichen Einheit setzt Rom massiv den Akzent auf eine zentralistische Kontrolle. So ist in einem Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als *Communio* vom 28. Mai 1992¹⁷ von einem ontologischen Primat der Universalkirche die Rede, als ob die von Rom zentral verwaltete Kirche, ja letztlich die Kirche von Rom einen Wesensvorrang gegenüber den Ortskirchen hätte. Der Konflikt um die Theologie der Befreiung ist damit auch in der größeren Spannung zwischen römischem Zentralismus und Eigenständigkeit der Ortskirchen sowie zwischen Uniformität und Inkulturation des christlichen Glaubens zu sehen. Immer noch wird das Christentum in seiner abendländisch-westlichen Gestalt als normativ für andere Kulturräume vertreten. Doch Inkulturation meint keine oberflächliche Adaptation, denn der Prozeß einer wirklichen Einpflanzung des christlichen Glaubens in einen anderen kulturellen Kontext wird zu etwas Neuem und auch zu einer neuen Theologie führen.

Diese Spannungen wurden symptomatisch sichtbar in den beiden Folgekonferenzen von Medellín in Puebla (Mexiko, 1979) und Santo Domingo (1992). So war bereits die Rezeption und Umsetzung der Beschlüsse von Medellín von innerkirchlichen Kontroversen und Konflikten bestimmt. In der Vorbereitung von Puebla gab es eine Gruppe von Bischöfen um den damaligen Generalsekretär des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) und heutigen Kurienkardinal Alfonso López Trujillo, die eine Verurteilung der Theologie der Befreiung, eine zentralistische Kontrolle der Basisgemeinden und eine Abschwächung der Option für die Armen erreichen wollten. Die Befreiungstheologen waren zwar offiziell von einer Mitarbeit in Puebla ausgeschlossen, doch über indirekte Wege konnten sie trotzdem ihren Einfluß auf die Redaktion des Schlußdokuments geltend machen. Schließlich bestätigte Puebla die Grundentscheidungen von Medellín, und auch die Befreiungstheologen nahmen die Ergebnisse als eine Bestärkung auf.

Die Spannung zwischen römischem Zentralismus und ortskirchlicher Autonomie bestimmte die Vorbereitung und den gesamten Ablauf der Versammlung von Santo Domingo im Jahr 1992. Dabei wurde versucht, den CELAM als Ausführungsorgan der römischen Zentrale zu instrumentalisieren. Zwar enthielt auch das Schlußdokument der Konferenz von Santo Domingo eine klare Bestätigung der Option für die Armen und betonte die Kontinuität mit Medellín und Puebla. Doch statt der bewährten Methode nach dem Schema „sehen – urteilen – handeln“ wurde eine deduktive Methode angewandt, die von einem abstrakten theologischen Grundschema ausging, in das dann die lateinamerikanischen Probleme eingefügt werden sollten. Der bolivianische Theologe Victor Codina kommt zu folgender Bewertung der Konferenz von Santo Domingo:

„Die Bischofskonferenz lebte in einer fortwährenden Spannung zwischen zwei verschiedenen ekklesiologischen Konzeptionen. Die eine, vertreten durch die (vaticanische) Kommission für Lateinamerika, die alles daran setzte, eine Zentralisierung durch die römische Kurie zu erreichen, und die andere, vertreten durch die Bischöfe Lateinamerikas und in gewisser Weise durch den CELAM selbst, die die Selbstbestimmung und Legitimierung der nationalen und kontinentalen Bischofskonferenzen als Instrumente der bischöflichen Kollegialität verteidigten.“¹⁸

Bleibende Errungenschaften der Theologie der Befreiung

Unter den bleibenden Errungenschaften der Theologie der Befreiung, die sich auch in der Theologie insgesamt und in Dokumenten des universalen kirchlichen Lehramts niedergeschlagen haben, ist an erster Stelle die theologische Systematisierung der Option für die Armen zu nennen¹⁹. Die Theologie der Befreiung begründete diese Grundoption biblisch und theologisch, indem sie aufwies, daß der Gott der jüdisch-christlichen Tradition immer schon ein parteilicher Gott zugunsten der Armen und Mißhandelten in der Geschichte ist, und daß diese Linie christologisch sowohl in der Inkarnation als auch in der bevorzugten Zuwendung des historischen Jesus zu den Armen zu ihrem Höhepunkt kommt. Damit wurde das Mißverständnis ausgeräumt, die Option sei in erster Linie nur pastoral, karitativ oder politisch motiviert.

In seiner theologischen Hermeneutik arbeitete Juan Luis Segundo heraus, daß diese Option die erkenntnistheoretische Prämisse für die Interpretation des Wortes Gottes ist²⁰. Jon Sobrino und Ignacio Ellacuría zeigten, daß die Armen theologischer und soteriologischer „Ort“ sind, weil sich in ihnen, wenn auch verborgen, Jesus in der Geschichte gegenwärtig macht (vgl. Mt 25, 31–46). Gustavo Gutiérrez hat in seiner spirituellen Theologie besonders die Erfahrung des „evangelisatorischen Potentials der Armen“ (Puebla 1147) zur Geltung gebracht. Mit der Option für die Armen verbindet sich auch die für die Theologie der Befreiung grundlegende praktische Dimension: Das Leiden der Armen stellt eine

ethische Herausforderung dar, der in der Praxis der Gerechtigkeit zu entsprechen ist. Schließlich nahmen die Befreiungstheologen die Armen zunehmend ernst als Subjekte ihrer eigenen Befreiungspraxis und Subjekte der Theologie²¹. Schon diese knappen Andeutungen machen deutlich, daß die Option für die Armen die zentralen Wesensmerkmale der Theologie der Befreiung in sich vereint und ihr theoretisches und praktisches Gravitationszentrum ist.

Methodologisch ist die wichtigste Innovation der Theologie der Befreiung in ihrem auf dem Primat der Praxis aufbauenden Selbstverständnis zu sehen. Die theologische Reflexion ist erst „zweiter Akt“, dem das Engagement in der geschichtlichen Befreiungspraxis und die geistliche Erfahrung Gottes in der Wirklichkeit vorausgeht. Dahinter stehen die biblischen Grundwahrheiten, daß Gotteserkenntnis nur in Verbindung mit der Praxis der Gerechtigkeit möglich ist, und daß eine konstitutive Voraussetzung für die Christologie die Praxis der Nachfolge des historischen Jesus ist.

In der Frage nach den Gründen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung griff die Theologie der Befreiung interdisziplinär auf die Sozialwissenschaften aus. In der wissenschaftstheoretischen Begründungsdiskussion wurde der „sozioanalytischen Vermittlung“ großer Raum gegeben. In diesem Zusammenhang wurde der Begriff der strukturellen Sünde geprägt, der in leichter Abwandlung als „Strukturen der Sünde“ auch in die kirchliche Soziallehre eingegangen ist²².

Als kritische Theologie setzte sich die Theologie der Befreiung seit ihren Anfängen mit den Ideologien in Lateinamerika auseinander, welche die Unterdrückungsstrukturen verschleierte oder rechtfertigten. In einer kritischen Selbstvergewisserung fragte sie auch, welche Rolle Christentum und Theologie dabei spielten. Als lateinamerikanischer „Meister des Verdachts“ forderte Juan Luis Segundo eine „Befreiung der Theologie“ von ihren ideologischen Verstrickungen in Unrechtsverhältnisse.

Die blutige Verfolgung jenes Teils der Kirche in Lateinamerika, der Ernst machte mit der Option für die Armen, drängte die Theologie der Befreiung zum Thema des Martyriums. Jon Sobrino hielt 1992 in El Escorial einen Vortrag mit dem programmatischen Titel „Von einer Theologie nur der Befreiung zu einer Theologie des Martyriums“, in dem er das herkömmliche Verständnis des Martyriums „um des Glaubens willen“ erweiterte zum „Martyrium um der Gerechtigkeit und des Reiches Gottes willen“. Darüber hinaus entfaltete er die Relevanz dieses Verständnisses von Martyrium für die systematische Theologie²³.

Wiederaufflammen des Konflikts um die Theologie der Befreiung?

Der Konflikt um die Theologie der Befreiung erreichte mit der Disziplinierung Leonardo Boffs 1984 seinen Höhepunkt. Kurz danach wurde die erste Instruk-

tion „Libertatis nuntius“ der Glaubenskongregation veröffentlicht, die in Verbindung mit einem pauschalen Marxismus- und Horizontalismusvorwurf ein weitgehend negatives Bild der Theologie der Befreiung zeichnete. Zu Recht bemerkten die wichtigsten Befreiungstheologen, daß sie sich von dieser Verurteilung nicht betroffen fühlten, da sie eine solche Theologie nicht verträten. Konstruktiver und gemäßiger war die zweite vatikanische Instruktion, die 1986 unter dem Titel „Libertatis conscientia“ veröffentlicht wurde. Große Beachtung fand ein Brief Papst Johannes Pauls II. an die brasilianischen Bischöfe im April 1986, in dem er die Theologie der Befreiung unter bestimmten Bedingungen als „nicht nur opportun, sondern nützlich und notwendig“ bezeichnete²⁴.

Seit Ende der 80er Jahre standen weniger einzelne Theologen im Schußfeld vaticanischer Kritik als die pastorale Praxis und deren Träger. So wurde insbesondere den lateinamerikanischen Ordensleuten vorgeworfen, auf ein „paralleles Lehramt“ neben den Bischöfen hinzusteuern. Zum Kristallisationskern des Konflikts wurde ein kontinentweites Projekt zur Lektüre der Bibel von den Armen her, das unter dem Titel „Wort und Leben“ von der Dachorganisation der lateinamerikanischen Ordensleute CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) erarbeitet worden war. Auf römische Weisung mußte die Durchführung des Projekts eingestellt werden, und der CLAR wurde ein neuer Generalsekretär aufgezwungen²⁵.

Auch die noch verhältnismäßig neue feministische Theologie der Befreiung kam unter römische Kritik. So strengte die Glaubenskongregation 1995 ein Verfahren gegen die brasilianische Theologin und Ordensfrau Ivone Gebara an und beanstandete ihre feministischen Positionen in der Gotteslehre, der Christologie und der Ekklesiologie. Über die Vorgesetzten Gebaras im Augustinerinnenorden verfügte die Glaubenskongregation als Strafmaßnahmen gegen die Theologin, daß sie zwei Jahre lang auf jede theologische Äußerung und Publikation verzichten, Brasilien für zwei Jahre verlassen und während dieser Zeit Theologie studieren solle, „um ihre theologischen Ungenauigkeiten zu korrigieren“. Ivone Gebara unterwarf sich diesen Sanktionen²⁶.

Neuerdings scheint die Theologie der Befreiung weniger im Zentrum der Aufmerksamkeit der römischen Glaubenskongregation zu stehen. So stellte Kardinal Joseph Ratzinger vor den Vorsitzenden der Glaubenskommissionen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Mexiko im Mai 1996 nicht mehr die Theologie der Befreiung als das zentrale Problem für den christlichen Glauben heraus, sondern den Relativismus im Dialog der Religionen vor allem im Blick auf Asien²⁷. Versöhnlichere Töne gegenüber der Theologie der Befreiung schlug Kardinal Ratzinger auch in seinem in Buchform erschienenen Gespräch mit dem Journalisten Peter Seewald an²⁸.

Allerdings gibt es seit einigen Monaten Hinweise für ein Wiederaufflammen des Konflikts um die Theologie der Befreiung. So wurde im März dieses Jahres

im Anschluß an eine kanonische Visitation von Ordensinstituten zur Priesterausbildung in Mexiko von der vatikanischen Erziehungskongregation die Schließung zweier dieser Institute verfügt; zwei theologische Zentren der Jesuiten wurden mit der Auflage versehen, in Zukunft keine Studenten anderer Orden und Kongregationen mehr aufzunehmen. Diese Maßnahme stand in einem eindeutigen Zusammenhang mit der befreiungstheologischen Orientierung dieser Zentren²⁹.

Neue Herausforderungen

Dabei wird von den Befreiungstheologen gar nicht bestritten, daß die Theologie der Befreiung als eine verhältnismäßig junge Theologie auch verbesserungsbedürftig und auf konstruktive Kritik angewiesen ist. So gibt es immer noch Defizite in der methodologischen Begründung des Zusammenwirkens zwischen Theologie und Sozialwissenschaften. Auch in exegetischer und historischer Hinsicht bleiben Grenzen zu überwinden. Dabei kann es von Vorteil sein, daß die Theologie der Befreiung aus den Schlagzeilen der Medien und zumindest ein Stück weit aus dem Kreuzfeuer polemischer Kritik geraten ist. Denn wie Juan Luis Segundo vor einigen Jahren bemerkt hat, investierten die lateinamerikanischen Theologen notgedrungen viel Energie in eine Selbstrechtfertigung gegenüber den europäischen Theologien und verstrickten sich gegenüber Mißverständnissen und Angriffen in eine endlose Apologetik. Nachdem die Theologie der Befreiung zu einer wachsenden Eigenständigkeit und Gleichberechtigung im Dialog mit anderen Theologien gefunden hat, stehen neue Wege für eine Kooperation und wechselseitige Ergänzung offen.

Wie die Theologie der Befreiung sich einer selbstkritischen Revision unterzieht, wird exemplarisch im neuen Vorwort von Gustavo Gutiérrez zur überarbeiteten Fassung seiner „Theologie der Befreiung“ deutlich, in der er eine Bilanz über ihre Entwicklung zieht und Perspektiven für die Zukunft entwirft. So bemerkt Gutiérrez, daß in den Anfängen der Theologie der Befreiung nahezu ausschließlich der soziale und ökonomische Aspekt der Armut betont wurde. Neu in den Blick gekommen ist die Herausforderung des Rassismus in der Marginalisierung und Verachtung der indianischen und der schwarzen Bevölkerungsgruppen und zum anderen das Problem des Sexismus in der häufig verborgenen Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen einige weitere neue Themen und Herausforderungen genannt werden, die sich für die Theologie der Befreiung heute stellen und die insbesondere in den erwähnten drei Bänden „Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft“ aufgegriffen und erarbeitet werden. Im Zug des Fünfhundert-Jahr-Gedenkens der Eroberung und Missionierung Lateinamerikas im Jahr 1992 wurde den Befreiungstheologen

deutlich, daß sie den Indiokulturen und ihren Religionen bis jetzt zuwenig Aufmerksamkeit geschenkt haben. Die von der Bischofskonferenz in Santo Domingo geforderte Evangelisierung der Kulturen setzte neu die Themen der Inkulturation und des interreligiösen Dialogs auf die Agenda der Theologie in Lateinamerika. Nicht zuletzt durch den UNO-Umwelt-Gipfel 1992 in Rio de Janeiro angestoßen, wächst auch in Lateinamerika das Bewußtsein, daß die ökologische Frage zu einer Überlebensfrage der Menschheit geworden ist. Insbesondere Leonardo Boff hat in den vergangenen Jahren die Ökologie als Thema für die Theologie der Befreiung aufgegriffen und entfaltet³⁰. Der wachsende Zulauf zu den evangelikalen Sekten und den freikirchlichen Bewegungen stellt nicht nur eine pastorale, sondern auch eine theologische Herausforderung dar. Schließlich gewinnt in der Theologie der Befreiung auch die ökumenische Perspektive wachsende Bedeutung.

Die größte Herausforderung für die Theologie der Befreiung bleibt, was schon in ihren Ursprüngen stand: die wachsende Armut und Verelendung der Menschen, deren Ursachen neben anderen Gründen in einem Zusammenwirken der extrem neoliberalen Wirtschaftspolitik in den Ländern Lateinamerikas mit der Globalisierung der Weltwirtschaft zu suchen sind. So stellte der „Bericht über die menschliche Entwicklung 1997“ des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) fest, daß mit der Globalisierung die Reichen gewinnen und die Armen verlieren. Doch die Kluft zwischen Arm und Reich vertieft sich nicht nur weltweit, sondern auch in Lateinamerika selbst³¹.

Im November 1996 haben die 16 Jesuitenprovinziäle Lateinamerikas einen vielbeachteten Brief und ein Arbeitsdokument zum „Neoliberalismus in Lateinamerika“ herausgegeben³². Unter Neoliberalismus wird dabei die derzeit in den Ländern Lateinamerikas vorherrschende Wirtschaftsform des freien Marktes ohne soziale Rahmenbedingungen und staatliche Interventionen zugunsten der Benachteiligten verstanden. Die Provinziäle heben hervor, daß die wenigen Erfolge der neoliberalen Wirtschaftspolitik, wie Wirtschaftswachstum und Senkung der Inflation, bei weitem überwogen werden von ihren negativen Folgen: Konzentration von Reichtum und Landbesitz in den Händen einiger weniger, die Zunahme der Massenarbeitslosigkeit und Verelendung, das Zugrundegehen kleiner und mittlerer Betriebe, die Schädigung der Umwelt und die rücksichtslose Ausbeutung der natürlichen Ressourcen. 180 Millionen Menschen leben in Lateinamerika in Armut, 80 Millionen in unmenschlichem Elend. Seit einigen Jahren ist in den sozialen Analysen in Lateinamerika nicht mehr nur von den Armen, sondern von den „Ausgeschlossenen“ (*excluidos*) die Rede.

Die Globalisierung der Wirtschaft hat nicht nur verheerende Auswirkungen für die Länder der südlichen Hemisphäre, sondern sie verschärft die strukturelle Armut und Ungleichheit auch in den reichen Ländern des Nordens. So hat Jürgen Moltmann vor kurzem über die weltweite Polarisierung in der Reichtumsverteilung geschrieben: „Je mehr uns in den Ländern der Ersten Welt diese Entwick-

lung klar wird, je mehr wir selbst die unterdrückte, verarmte und verlassene Welt bei uns entdecken, desto relevanter wird die lateinamerikanische Befreiungstheologie für uns.“³³ In dieser Sicht ist für Moltmann die Theologie der Befreiung heute von einer universalen Bedeutung.

ANMERKUNGEN

¹ G. Gutiérrez, *Theol. d. Befreiung* (= ThB) (Mainz 1992) 61. Frühere Beiträge aus dieser Zs.: Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung d. lateinam. Befreiungstheol., hg. v. W. Seibel (Freiburg 1987).

² ThB u. Marxismus, hg. v. P. Rottländer (Münster 1986).

³ G. Kruij, Die ThB u. d. Zusbruch d. realen Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung, in: ZMR 80 (1996) 3–25.

⁴ F. Nuscheler u. a., *Chr. Dritte-Welt-Gruppen. Praxis u. Selbstverständnis* (Main 1995); M. Ramminger, L. Weckel, *Dritte-Welt-Gruppen auf d. Suche nach Solidarität* (Münster 1997).

⁵ J. B. Metz, Die Dritte Welt u. Europa. Theol.-polit. Dimensionen eines unerledigten Themas, in dieser Zs. 211 (1993) 8.

⁶ G. Collet, Der Gott d. Lebens u. d. Götzen d. Todes. Zum lateinam. Beitrag chr. Gottesrede, in: Und dennoch ist von Gott zu reden (FS H. Vorgrimler, Freiburg 1994) 313.

⁷ Z. B. Páginas (Instituto Bartolomé de Las Casas, Peru), Christus (Centro de Reflexión Teológica, Mexiko-Stadt), Revista Latinoamericana de Teología (Centro Monseñor Romero, San Salvador), Revista Eclesiástica Brasileira (Petrópolis). ⁸ 2. Bde. (Luzern 1995, 1996).

⁹ G. Collet, ThB, in dieser Zs. 215 (1997) 129.

¹⁰ Hg. v. R. Fornet-Betancourt, 3 Bde. (Mainz 1997).

¹¹ Zur Bedeutung v. K. Rahner für d. Entstehung d. ThB: M. Maier, La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría, in: RLAT 39 (1996) 233–255. ¹² Gutiérrez (A. 1) 23.

¹³ L. Kaufmann, Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben (Freiburg 1984) 48.

¹⁴ J. Sobrino, Gemeinschaft mit d. gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen, in: Was d. Geist d. Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie d. Ortskirchen, hg. v. L. Bertsch (Freiburg 1991) 102–135.

¹⁵ V. Elizondo, L. Boff, Theologien d. Dritten Welt: Konvergenzen u. Differenzen, in: Conc 24 (1988) 339.

¹⁶ J. L. Segundo, Teología de la liberación. Respuesta al Card. Ratzinger (Madrid 1985) 194.

¹⁷ HK 46 (1992) 319–323.

¹⁸ V. Codina, in: Santo Domingo 1992. Werden, Verlauf, Wertung, hg. v. d. Missionszentrale d. Franziskaner (Bonn 1993) 13.

¹⁹ LE 8.6; SRS 42; CA 11. Die Option für die Armen ist Grundorientierung auch im Wirtschaftshirtenbr. d. US-am. Bf. (1986) u. im gem. Wort d. dt. Kirchen zur wirtschaftl. u. soz. Lage in Dtl. (1997).

²⁰ J. L. Segundo, La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio, in: Sal Terrae 74 (1986) 473–482.

²¹ M. Maier, Differenzierung theolog. Diskurse: Ideologiekritik od. Hören auf d. Volk?, in: Fornet-Betancourt (A. 10) II, 11–24. ²² SRS 36.

²³ J. Sobrino, De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio, in: Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, hg. v. J. Comblin u. a. (Madrid 1993) 101–121. ²⁴ HK 40 (1986) 277–282.

²⁵ L. Kaufmann, N. Klein, Die Bibel den Armen wieder wegnehmen. Konflikte im Vorfeld v. Santo Domingo 1992, in: Orien 53 (1989) 252–256.

²⁶ N. Klein, Zum Schweigen verurteilt. Röm. Sanktionen gegen d. Theologin Ivone Gebara, ebd. 59 (1995) 183 f.

²⁷ OR 27. 10. 1996.

²⁸ J. Ratzinger, Salz d. Erde. Chr.tum u. kath. Kirche an der Jt.wende (Stuttgart 1996), bes. 100, 141 f.

²⁹ The Tablet 3. 5. 1997, 578.

³⁰ L. Boff, Von d. Würde d. Erde. Ökologie-Politik-Mystik (Düsseldorf 1994).

³¹ Ber. über d. menschl. Entwicklung 1997 (Bonn 1997) 99 ff. ³² Weltkirche 16 (1996) 304–308.

³³ J. Moltmann, Die Theol. unserer Befreiung, in: Orien 60 (1996) 204.