

Evangelii nuntiandi, 25–33: AAS 68 (1976) 23–28. ¹⁷ Vgl. Evangelii nuntiandi, 32: AAS 68 (1976) 27. ¹⁸ Vgl. AAS 71 (1979) 188–196. ¹⁹ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes, 39; Papst Pius XI., Quadragesimo anno: AAS 23 (1931) 207. ²⁰ Vgl. Nr. 1134–1165 und Nr. 1166–1205. ²¹ Vgl. Dokument von Puebla IV, II. ²² Papst Paul VI., Octogesima adveniēns, 34: AAS 63 (1971) 424–425. ²³ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Lumen gentium, 9–17. ²⁴ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes, 39. ²⁵ Vgl. Apg 2, 36. ²⁶ Vgl. 1 Kor 10, 1–2. ²⁷ Vgl. Eph 2, 11–22. ²⁸ Vgl.

Dokument von Puebla I, III, 3.3. ²⁹ Vgl. Lk 10, 16. ³⁰ Vgl. Papst Johannes Paul II., Eröffnungsrede auf der Konferenz von Puebla: AAS 71 (1979) 188–196; Dokument von Puebla II, I. ³¹ Vgl. Papst Johannes Paul II., Rede an die Favela „Vidigal“ in Rio de Janeiro, 2. Juli 1980: AAS 72 (1980) 852–858. ³² Vgl. Dokument von Puebla II, II, 5.4. ³³ Vgl. Dokument von Puebla IV, III, 3.3. ³⁴ Vgl. Dokument von Puebla IV, II, 2.3. ³⁵ Papst Paul VI., Credo des Gottesvolkes, 30. Juni 1968: AAS 60 (1968) 443–444.

Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen

Der gesellschaftliche „Ort“ der Befreiungstheologie

Die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung hat bereits eine längere Geschichte. Sie drängt jetzt in eine Entscheidung. Wenn nicht alles täuscht, dann hat die hier anstehende Klärung eine größere Tragweite für die Kirche als das Urteil im *Ritenstreit*. Damals ging es um die Frage, wie der Glaube in einer gänzlich andersartigen kulturellen Umwelt verkündet werden sollte. Heute geht es – über kulturelle Differenzen hinaus – um die Verkündigung des Glaubens in Gesellschaften, die ein von Europa und den USA sehr unterschiedliches *Freiheitsniveau* aufweisen. Die Länder Lateinamerikas stehen dabei stellvertretend für die Länder der Dritten Welt. Lateinamerika ist der Kontinent der Dritten Welt, der in kirchlicher Hinsicht bisher allein eine eigenständige Sprache gefunden hat. Die Probleme im Zusammenhang mit der Ortsbestimmung von Kirche und Theologie in einer solchen, der europäischen wie der nordamerikanischen Situation „ungleichzeitigen“ Gesellschaft, sind bislang fast nur in Lateinamerika formuliert worden. Die Weichenstellungen, die jetzt vorgenommen werden, werden aber ihre Auswirkungen nicht nur in Lateinamerika, sondern ebenso in den bislang noch sehr viel „sprachloseren“ Kontinenten haben.

Die Differenzen im Freiheitsniveau und die Konsequenzen für Kirche und Theologie, welche die lateinamerikanische Situation von der europäischen und nordamerikanischen unterscheiden, sind hien wie drüben kaum hinlänglich analysiert, reflektiert und in ihren Konsequenzen bedacht worden. Es werden deswegen im folgenden einige zentrale Sachverhalte erörtert, deren genaues Verständnis für eine angemessene Verständigung unerlässlich scheint.

1. Klassengesellschaft in Lateinamerika?

Die Worte Klasse, Klassengesellschaft gemahnen den europäisch gebildeten Theologen unmittelbar an den Marxismus und sein wissenschaftliches Instrumentarium. Wer von Klassen und Klassengesellschaft spricht – so die oft gezogene Folgerung –, benutzt selbst die marxistische Analyse, welche von den zu erreichenden Zielen und der atheistischen Ideologie nicht zu trennen ist. Der Betreffende ist Marxist.

Es wird in Lateinamerika oft von der „herrschenden

Klasse“ gesprochen, wobei sich die Redenden ausdrücklich dagegen verwahren, Marxisten zu sein.

Wie sieht die lateinamerikanische Realität aus? Kann und muß man im Hinblick auf die lateinamerikanische Gesellschaft von einer „Klassengesellschaft“ sprechen?

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich in den meisten lateinamerikanischen Ländern eine gesellschaftliche Gruppe herausgebildet, die mit dem marxistischen Klassenbegriff nicht zureichend gefaßt werden kann. Hier geht es nicht um die Verfügung über industrielle Produktionsmittel. Es handelt sich vielmehr um die *Indienstnahme des Staates* selbst durch Ausbau einer entsprechenden Bürokratie, Beherrschung der Massenkommunikationsmittel, Regelung von Import und Export, Einbindung bestehender Machtgruppen durch Klientelverhältnisse. Zur Kennzeichnung dieses neuen Typus könnte man vielleicht von einer „Staatsklasse“ sprechen, sofern im Staatswesen das Gravitationszentrum dieser sozialen Schicht ist.

Es ist selbstverständlich, daß dieses Phänomen der Herausbildung einer neuen Klasse in den einzelnen Ländern Lateinamerikas sehr unterschiedliche Züge aufweist, in unterschiedlicher Ausdrücklichkeit gegeben ist und durch die politischen Ereignisse jeweils verändert wird. Man denke etwa an die jüngste Entwicklung in Argentinien. Trotz aller Differenzen wird man gleichwohl von dieser Klasse als einer *durchgängigen gesellschaftlichen Konstante* sprechen können. Die jährlichen Weltentwicklungsberichte der Weltbank mit ihren trockenen Statistiken belegen dies. Entgegen den in den dreißiger und vierziger Jahren noch vorhandenen Tendenzen zur Ausweitung der Mittelschicht sind gesellschaftliche Konzentrationsprozesse im Gang. Der Anteil jener, die an den zum Teil enormen Investitionsprogrammen der letzten 20 Jahre profitierten, ist schmal. Impulse in Hinsicht auf eine schrittweise Verbreiterung der Einkommenspyramide und der Teilhabe an den kulturellen Gütern sind schwach. Mit der Begründung, man müsse Kapital akkumulieren, wird der Kreis jener, die an der gesellschaftlichen Entwicklung und der ökonomischen Entfaltung Anteil haben, oftmals bewußt kleingehalten. Der Weltentwicklungsbericht 1983 der Weltbank weist aus, daß z. B. die Oberschicht in Brasilien (20% der Bevölkerung) über 66,6% des gesamten Einkommens der Haushalte verfügt.

Fazit: Während in Westeuropa die Jahre nach dem Krieg zum Aufbau rechtsstaatlicher Ordnungen geführt haben, das wirtschaftliche und öffentliche Leben durch eine Pluralität realer Machtfaktoren gekennzeichnet ist, die sich wechselweise in einer Balance halten und so die institutionelle Gewaltentrennung stützen, ist die Entwicklung in Lateinamerika weitgehend von einem *Konzentrationsprozeß der Macht* charakterisiert. Es entstehen überall, mehr oder weniger ausgeprägt, höchst potente „Staatsklassen“. Die Grunderfahrung der deutschen Nachkriegsgeschichte, daß nämlich eine auf Massenkonsum zielende Wirtschaft, die durch ordnungspolitische Rahmenvorgaben unter dem Zwang der Konkurrenz steht, zu einer realen Steigerung von Freiheit führt, wird in Lateinamerika nicht gemacht. Das Gegenteil ist vielerorts der Fall.

2. Welche Ursachen?

Die Entstehung dieser neuen „Staatsklassen“ und des eigentümlichen Machtgebildes „Staat“, das mit den klassischen politikwissenschaftlichen Definitionen kaum zu fassen ist, ist schwer zu beschreiben. Die Unzulänglichkeit einiger Erklärungsversuche liegt allerdings auf der Hand.

Man kann dafür nicht einfach die *koloniale Vergangenheit* verantwortlich machen. Die hier und dort vertretene simplizistische Schuldzuweisung an die koloniale Vergangenheit trägt allzu sichtbar das Kennzeichen der Ideologie an der Stirn. Die Kolonialherrschaft endete zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Eine erhebliche Anzahl von lateinamerikanischen Ländern waren im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr attraktiv für Auswanderer, Deutsche, Polen, Jugoslawen, Italiener ebenso wie Spanier oder Portugiesen. Die reicheren wirtschaftlichen und politischen Entfaltungsmöglichkeiten und Freiräume lockten viele Europäer. Es soll nicht bestritten werden, daß der Mangel an kultureller und ethnischer Integration der verschiedenen Nationen zum Erbe der Kolonialzeit gehört, ebenso wie die Existenz gewisser oligarchischer Strukturen. Es dürfte aber nicht zu bestreiten sein, daß die Herausbildung der neuen „Staatsklassen“ nicht mehr als gewisse fördernde Momente in diesem kolonialen Erbe vorfand.

Die *Dependenztheorie* bildet mit ihrer einseitigen Haftbarmachung ausländischer Kapitalinteressen ebensowenig eine zulängliche Erklärung. Dabei soll die Rolle ausländischer Einflüsse keineswegs minimalisiert werden. Gerade die Erfahrungen der letzten Jahre haben aber gezeigt, wie sehr inländische Faktoren für die Entwicklung der lateinamerikanischen Länder jeweils bestimmend sind. Der klassische Marxismus versagt aufgrund der Differenz zwischen lateinamerikanischer Realität und den bereitgestellten Erklärungsfaktoren ebenso wie etwa die neomarxistische Theorie des Staatskapitalismus, nach welcher die inländischen „Staatsklassen“ lediglich als Vorhut des internationalen Kapitals fungieren. Die beiden letztgenannten Deutungen sind für die meisten Lateinamerikaner schon deswegen unglauwürdig, weil die marxistischen

Länder in Lateinamerika im Grunde ganz ähnliche „Staatsklassen“ hervorgebracht haben.

3. Keine monokausalen Erklärungen

Werden die oben genannten Erklärungen der Entstehung der „Staatsklassen“ in den lateinamerikanischen Ländern als unzureichend abgewiesen, so stellt sich die Frage nach den Ursachen erneut. Es scheinen *ganze Bündel von Ursachen* und geschichtlichen Konstellationen zusammengespielt zu haben: wichtige Gründe für die Entstehung der genannten „Staatsklassen“ waren sicherlich oligarchische Strukturen als Erbe der Kolonialzeit, ein relativ schwach entwickeltes Nationalgefühl, ein – mit europäischen oder nordamerikanischen Verhältnissen verglichen – ausgesprochen geringer Organisationsgrad des gesamten öffentlichen Lebens, die sehr ungleichen Bedingungen für Bildung und Schulwesen, die mangelnde kulturelle Integration der meisten lateinamerikanischen Länder. Andere wichtige Gründe waren unter anderem die durch die nordatlantische Technisierung ausgearbeiteten neuen Möglichkeiten der organisatorischen Erfassung der nationalen Realität mit ihren verlockenden Möglichkeiten zu ungeheurer Konzentration, die Notwendigkeit rascher und umfassender zentraler Maßnahmen zur Transformation des Agrar- und Wirtschaftssektors, die Angebotsstruktur von Seiten des Weltwährungsfonds und der großen Banken, die Einrichtung nationaler Entwicklungsbanken mit ihren weitreichenden Steuerungssystemen, die starken Positionen großer ausländischer Unternehmen in öffentlichen Gemeinwesen, die ihnen gegenüber relativ wenig Eigengewicht haben. Nicht minder dürften die relativ schwach ausgebaute Infrastruktur, die wenig entwickelten Binnenmärkte, die – abgesehen von den Metropolen – geringe Bevölkerungsdichte eine Rolle gespielt haben. Die starke Veränderung der Position und der Einflußmöglichkeiten des Militärs sind ebenso zu berücksichtigen wie das Faktum, daß es selbstverständlich so etwas wie eine Spirale sich aufsteigernder Macht gibt, eine Gewöhnung an Privilegien, Fortschreibungen öffentlicher Legitimationsprozesse durch Ideologiebildungen. Das Dokument der Bischofsversammlung zu Puebla nennt ausdrücklich die „nationale Sicherheit“ als eine Ideologie, die eine entscheidende Rolle in Lateinamerika spielt. Diese Ideologie der nationalen Sicherheit, d. h. der radikalen Unterordnung aller legitimen Interessen eines Volkes unter eine bestimmte Konzeption militärisch abgesicherter Selbstbehauptung, ist in Europa kaum bekannt. Nicht zu übersehen ist die Anfälligkeit der relativ schwach durchstrukturierten Staaten für Gefährdungen durch weitgehend von außen unterstützte terroristische Gruppen.

Die Liste ist keineswegs erschöpfend. Die Fülle der Gründe, welche zusammenspielen, lassen auch die Verdienste jener „Staatsklassen“ erkennen: Sie haben in vielen Fällen relative Stabilitäten im öffentlichen Leben erzeugen können. Zumeist oszillieren sie aber zwischen mehr oder weniger harter Pression und Zugeständnissen

an die Masse der Bevölkerung. Solche Wellen der Zugehörigkeiten ergeben sich jeweils aufgrund des nicht zu unterdrückenden Legitimationszwanges. Kämpfe innerhalb der Führungseliten, verbunden mit einem Druck von unten, führen immer wieder zu Umbrüchen und Verschiebungen.

4. Klassenkampf?

Resultiert die Entstehung der „Staatsklassen“ aus einer solchen Fülle von Motiven und Gründen, so stellt sich unmittelbar die Frage: Ist damit die Herausbildung solcher Klassen nicht eine historische Notwendigkeit? Ist sie nicht durch vielerlei Gründe gerechtfertigt? Soll man hier von einem Klassenkampf reden, oder handelt es sich um vielleicht zugespitzte soziale Konflikte? Gibt es nicht viele pragmatische, ökonomische, politische Gründe zur Macht- und Kapitalkonzentration? Gehört Konfliktivität nicht zu jeder gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklung?

Viele Lateinamerikaner reden vom Klassenkampf, und zwar von einem „Klassenkampf von oben“. Sie beteuern dabei ausdrücklich, daß sie keine Marxisten sind. Fehlt ihnen lediglich die zureichende historische oder philosophische Bildung?

Versucht man auf den Begriff zu bringen, was sich aus den oftmals etwas diffusen Darlegungen, ergibt, so kommt man zu einer *neuen Definition von Klassenkampf*: von Klassenkampf ist unter heutigen Bedingungen dort zu sprechen, wo sich die Führungselite eines Volkes bzw. einer Nation eine öffentliche Ordnung schafft und durchsetzt, die zugunsten der eigenen Macht und Privilegien die Menschenrechte weiter Bevölkerungskreise nicht respektiert.

Ist diese neue Klassenkampfdefinition in sich konsistent und sachhaltig?

Der Mensch, auch der Mensch in der Dritten Welt, lebt heute in einer von Menschen her- und zugerichteten Welt. Es gibt keine Inseln einsamen Lebens mehr, die sich der technisch-neuzeitlichen Daseinsverfassung entzögen. Organisiert infolgedessen eine Gruppe das öffentliche Leben in der Weise zum Schutz der eigenen Macht und Vorteile, daß die Menschenrechte weiter Bevölkerungskreise nicht garantiert sind, dann führt sie einen erbarmungslosen „Klassenkampf von oben“. Warum? Weil die Menschenrechte, und zwar die klassischen persönlichen, die politisch-öffentlichen und die sozialen Menschenrechte jene Voraussetzungen definieren, ohne welche ein Mensch nicht als Mensch in einer gänzlich durch Menschen vermittelten Welt zu leben vermag.

Die Bestimmung des Klassenkampfes durch Bezugnahme auf die Menschenrechte bedeutet keine schlechte „Vermetaphysizierung“ sozialer Konflikte. Menschenrechte formulieren Freiheitsräume, insbesondere im politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Bereich, ohne die ein Mensch seine Kräfte nicht zu entfalten, für sich und seine Familie den Lebensunterhalt nicht zu gewährleisten ver-

mag. Respektierung der Menschenrechte besagt in keiner Weise etwa Sozialstaat, Fürsorgewesen, sondern Zuerkennung der Möglichkeiten eigener Initiativen unter Respektierung der Rechte aller. Je umfassender infolgedessen Menschenrechte negiert werden, desto tödlicher ist das Verdikt für die entsprechende Bevölkerungsgruppe.

5. Sündhafte Strukturen?

Eine zentrale Frage in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung ist die Rede von „sündhaften Strukturen“. Es wird eingewandt, daß es Sünde nur als persönliche Sünde des einzelnen gäbe. Gesellschaftliche Strukturen, welcher Art auch immer, könnten nicht als sündhaft bezeichnet werden. Wie ist diese Frage zu beurteilen?

Von „sündhaften Strukturen“ wird in Lateinamerika dort geredet, wo durch die öffentliche Ordnung Menschenrechte negiert werden. Menschenrechte weisen in sich einen doppelten Charakter auf, sie sind zugleich rechtlicher und moralische Natur. Wie erklärt sich diese Doppelung?

Menschenrechte betreffen die Rechtsordnung. Die Einhaltung dieser Rechtsprinzipien besagt noch nichts über die Moralität jener, die diese Rechtsordnung einhalten. Menschenrechte können z. B. aus sehr egoistischen Motiven beobachtet werden. Auf der anderen Seite aber gilt: Wo Menschenrechte negiert werden, liegt ein untrügliches Kriterium vor, daß aus einer unsittlichen Maxime heraus gehandelt wird. In der Reklamation von Menschenrechten wird ja der Anspruch auf die fundamentalste Anerkennung der Freiheit und der notwendigerweise damit verknüpften Freiheitsräume erhoben, unter gleichzeitiger Anerkennung dieser Rechte für alle übrigen. Die Verweigerung von Menschenrechten ist so Negation menschlichen Selbstseins, menschlicher Personwürde, d. h. ein in sich unsittliches Verhalten, das ebenso von philosophischen wie von theologischen Prinzipien her als sündhaft zu charakterisieren ist. Die Errichtung und Durchsetzung einer öffentlichen Ordnung, welche die Zuerkennung der Menschenrechte negiert, kann so zu recht als unsittliches Geschehen, die Ordnung ihrerseits als strukturelle Sünde bzw. strukturelle Unsittlichkeit bezeichnet werden.

6. Weder Kapitalismus noch Marxismus

In Gesprächen mit Lateinamerikanern hört man oft die Devise: Weder Kapitalismus noch Marxismus. Was verbirgt sich unter dem Wort „Kapitalismus“ für die meisten Lateinamerikaner? Das Wort bezeichnet die Symbiose zwischen der eigenen „Staatsklasse“ und der freien Wirtschaft der Industrienationen. Es ist nicht ganz zutreffend, diese Symbiose als eine Form des Frühkapitalismus zu bezeichnen. Die neuzeitlichen Organisationsformen im politischen und wirtschaftlichen Bereich, die Kontrolle durch die Massenmedien haben ganz andere Machtkonzentrationen ermöglicht, als sie zur Zeit des Frühkapita-

lismus gegeben waren. Die Verbindung solcher staatlich-öffentlichen, weitgehend durch eine „Staatsklasse“ beherrschten Machtkonzentration, die in keiner Weise durch andere reale Machtfaktoren ausbalanciert ist, mit den Möglichkeiten, welche die freie Marktwirtschaft eröffnet, bildet jenes Syndrom, das in Lateinamerika mit Kapitalismus bezeichnet wird. Dieses System wird oftmals als Mechanismus der Vergewaltigung breiter Volksschichten erfahren.

Man ist sich in breiten Schichten der Bevölkerung in Lateinamerika ebenso einig, die Zwangsherrschaft des Marxismus abzulehnen. Man sieht hier eine technisch perfektionierte, vom Ausland vielfach gesteuerte Klassenherrschaft von privilegierten Parteifunktionären.

Fragt man nach dem *dritten Weg*, so erhält man oftmals zur Antwort, es gehe um eine gerechte Gesellschaft, eine „Zivilisation der Liebe“. Verstanden wird darunter eine Gesellschaft, welche die Partizipation aller in den verschiedensten Bereichen sicherstellt und damit die Menschenrechte respektiert. Oft genug wird diese dritte Position mit dem Wort „Socialismo“ bezeichnet, ohne daß man sich über die historische Herkunft, die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Konzeptionen, die sich mit diesem Wort etwa im europäischen Bereich verbinden, klar ist.

7. Kirche und Politik

Die Kirche hat die Sendung Jesu Christi fortzusetzen. Ihre Aufgabe ist keine unmittelbar politische.

Gerade aufgrund dieser religiösen Sendung aber ist die Kirche eine „Verteidigerin der Menschenrechte“. Johannes Paul II. hat bei seiner Ansprache vor den in Puebla versammelten Bischöfen ausdrücklich unterstrichen: „Es geschieht also weder aus Opportunismus noch aus Sucht für das Neue, daß die Kirche, die ‚Expertin in der Menschlichkeit‘, eine Verteidigerin der Menschenrechte ist. Es geschieht aus einer authentischen Verpflichtung aus dem Auftrag des Evangeliums, die, wie es bei Christus geschah, Verpflichtung zugunsten derer ist, die am meisten Not leiden.“ (Zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 5, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1979, S. 61).

Mit dieser doppelten Aussage ist im Grunde die ganze Spannung vorgezeichnet, in der die Kirche in dieser Gesellschaft lebt. Wie hat die lateinamerikanische Kirche auf diese Zerreißprobe reagiert? Auf den Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellin und Puebla wurde von der „Option“ der Kirche für die Armen gesprochen. Dies ist weder soziale Romantik noch religiöser Überschwang oder Enthusiasmus. Die Identifikation der Kirche mit den großen Bevölkerungsmassen, die bis zu 70% vom „Salario minimo“, dem staatlich festgesetzten Mindestlohn, leben und denen oftmals die Menschenrechte verweigert werden, ist *keine beliebige Wahl*. Diese Solidarisierung gehört vielmehr zum Status confessionis der Kirche in dieser gesellschaftlichen Situation. Was ist damit gemeint? Man kann in dieser Lage den christlichen

Glauben nicht bekennen, ohne zugleich diese Identifizierung einzugehen. Anderenfalls würden das Glaubensbekenntnis und die Praxis der Kirche in einen tödlichen Widerspruch geraten. Eine solche Identifikation muß sich selbstverständlich in der Feier der Liturgie, in der Verkündigung aussprechen.

Eine solche Option bedeutet gerade nicht den Ausschluß jener, die nicht zur sozialen Gruppe der Armen gehören. Es gibt, Gott sei Dank, eine Reihe von Juristen, Professoren, Offizieren, Ökonomen etc., die die Lage der lateinamerikanischen Gesellschaft durchschauen und nach Kräften an einer Besserung arbeiten. Eine solche Option bedeutet aber wohl eine ständig vom Evangelium her zu vollziehende Kritik an einer öffentlichen Ordnung, welche den Menschenrechten entgegensteht. Eine solche freimütige Kritik hat der Kirche, einzelnen Bischöfen, Priestern und Ordensangehörigen, vor allem aber einer Vielzahl gläubiger Laien, Druck, Folter, ja blutige Verfolgung gebracht. Meist wurde der Vorwurf erhoben, diese Christen seien Marxisten und strebten den Umsturz der Staatsordnung an. Ein solcher Vorwurf mag für den oder jenen zutreffen. Diese Anklage aber ist nichts als blanke Ideologie, wo sie pauschal auf Bischöfe, Geistliche und Ordensleute, Laien ausgedehnt wird, die nichts anderes tun, als im Namen Jesu Christi die fundamentalsten Rechte ihrer Mitmenschen zu reklamieren.

Die lateinamerikanische Kirche, Bischöfe, Klerus und Gläubige, bekennen sich in ihrer weit überwiegenden Mehrheit zur *Gewaltlosigkeit* in dieser dramatischen Auseinandersetzung. Die Gründe dafür liegen ebenso im Evangelium wie in der geschichtlichen Erfahrung, daß der Einsatz von Gewalt in diesem Kontinent eine Spirale der Gewalt in Gang setzt, der zumeist in der Herausbildung einer neuen „Staatsklasse“ zu enden pflegt. Als die wirklich entscheidenden Mittel haben sich die „Bewußtmachung“, die „Concientización“ und der Druck der öffentlichen Meinung erwiesen.

8. Eine Gratwanderung

Die Kirche, Bischöfe, Klerus, Gemeinden stehen vor einer ungemein schwierigen Aufgabe. Es gilt namens des Evangeliums eine öffentliche Ordnung, welche die Menschenrechte negiert, zu kritisieren. Dabei dürfen weder die Geistlichen zu politischen Führern noch die Gemeinden zur Partei werden. Sie haben vielmehr eine fundamentale Kritik zu vollziehen, die die einzelnen und die Gruppen freisetzen soll, ihre politische und gesellschaftliche Mündigkeit und Eigenständigkeit zu praktizieren. Diese Differenzierung einzuüben ist ungemein schwierig, sie durchzuhalten aber ist lebenswichtig für die Kirche. Die Erfahrung der letzten Dezennien zeigt überdies deutlich, daß jede Gruppe von Christen, die diese Differenzierung nicht wahr, sehr schnell in einen *politischen Messianismus* abgleitet, Glauben durch Ideologie zu ersetzen beginnt. Auf der anderen Seite gibt es ganz erstaunliche und ermutigende Erfahrungen, wie gerade durch ein intensives

Glaubensleben Menschen aus Marginalsituationen mündig werden und politisch eigenständige, verantwortete Entscheidungen zu treffen beginnen.

9. Ideologisierung des Evangeliums

Der Antagonismus der lateinamerikanischen Gesellschaft führt ständig zu Versuchen, das Evangelium zum Instrument der eigenen Politik zu machen. Dies gilt zunächst für den charakterisierten „Klassenkampf von oben“. Das Evangelium scheint in dieser Sicht als religiöses Gut, das vor der Bedrohung durch den Marxismus und die Anarchie mittels der von der Staatsklasse garantierten öffentlichen Ordnung zu schützen ist. Christlicher Glaube wird dabei in einer privatistischen Weise ausgelegt, so als ob das Evangelium mit den öffentlichen Zuständen, mit den Menschenrechten nichts zu tun hätte. Es gibt Geistliche und Laien, Gemeinden, die einer solchen Auffassung des Glaubens zuneigen.

Wenn in berechtigter Ablehnung einer solchen Haltung Theologen von der politischen Bedeutung des Glaubens und der Kirche sprechen, dann gewinnt man manchmal den Eindruck, daß sie in ihrer Polemik notwendig einzuhaltende Unterscheidungen überspringen. Der römische Ordnungsruf hat hier zweifellos eine Berechtigung, wenn er mahnt, Glauben und Kirche der Politik nicht unterzuordnen, die kirchliche Hierarchie nicht einfach mit der eigenen „Staatsklasse“ in eins zu setzen, Kirche und „Kirche des Volkes“ entgegenzusetzen. Eine solche Theologie beginnt ihrerseits das Evangelium zu instrumentalisieren, in den Dienst einer ganz bestimmten politischen Option zu stellen.

10. Pluralität der Theologie

Die dargelegten Fakten markieren deutlich die Differenz der Situation in Lateinamerika und Europa. Dieser Unterschied wurde eingangs gekennzeichnet als verschiedenes Freiheitsniveau. Christlicher Glaube muß – entsprechend dieser öffentlichen Zuständigkeit von Freiheit – theologisch unterschiedlich ausgelegt werden. Warum?

Der christliche Glaube bekennt die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. Erlösung zielt wesentlich auf Sünde, wie die römische Instruktion herausstellt. Nun ist aber Sünde selbst ein *analoger Begriff*. Ihr Inhalt ist immer Abkehr von Gott und Absolutsetzung von geschöpflichen Realitäten. Die Form dieser menschlichen Verkehrtheit aber ist wesentlich bedingt durch die allgemeine Freiheitsstruktur bzw. das Freiheitsniveau, auf dem sich der einzelne und eine gegebene Gesellschaft bewegen. Dem Menschen der technischen Zivilisation sind mögliche Formen des Sündigens zugewachsen, von denen das Mittelalter keine Ahnung hatte.

Da der positive Gehalt des Erlösungsmysteriums nie erschöpfend auszusagen, sondern immer nur in bezug auf die faktisch gegebenen Möglichkeiten des Sündigens begrifflich bestimmbar wird, d. h. Erlösung immer durch die

Relation auf die menschheitlich erfahrene Erlösungsbedürftigkeit von Freiheit artikulierbar wird, so wird das eine Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus in Gesellschaften mit unterschiedlichem Freiheitsniveau theologisch unterschiedlich akzentuiert werden.

Ein solches notwendiges Auseinandertreten der Theologie in verschiedenen Gestalten liegt in der Gegenwart erstmals vor. Die früheren theologiegeschichtlichen Differenzierungen repräsentierten unterschiedliche kulturelle Einfärbungen. Es handelte sich nicht um Differenzen in bezug auf die menschliche Freiheit und ihre öffentliche Gestaltbarkeit selbst.

Die damit gegebene Spannung wird verstellt und verwischt, wenn eine abstrakte Einheit von Theologie dagegengestellt wird. Nur im Durchtragen dieser Spannung aber erweist sich Kirche als Zeugin universaler Erlösungszuversicht in dieser tief gespaltenen Welt. Die Theologie ist damit herausgefordert, in einer neuen Intensität ihre eigene Geschichtlichkeit zu bekennen und zu respektieren.

11. Zögern und Bedenken

Es wurde angedeutet, daß die römische „Instruktion über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ berechnete und kirchlich wichtige Anliegen vertritt, wenn sie einer totalen Politisierung von Glauben und Kirche ebenso entgegentritt wie der Unter- und Einordnung der Glaubensauslegung in eine marxistische Sicht der Wirklichkeit. Trotzdem verbleiben Zögern und Bedenken angesichts dieses römischen Dokumentes.

1. Das Dokument betont in Kapitel VI, 8f: „Von einem beschreibenden Standpunkt aus gesehen, muß man von *den* Befreiungstheologien sprechen; denn dieser Begriff umfaßt nicht nur verschiedene, sondern häufig auch miteinander unvereinbare theologische Positionen. In diesem Dokument wird nur von solchen Ausformungen dieser Gedankenrichtung die Rede sein, die unter dem Namen ‚Befreiungstheologie‘ eine Deutung des Glaubensinhalts und der christlichen Existenz vorlegen, die in Wirklichkeit ganz neu ist und schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweicht, mehr noch die dessen praktische Leugnung bedeutet.“

Diese Differenzierung wird nicht in irgendeinem Terminus festgemacht. Es ist in den anschließenden Kapiteln unterschiedslos von *den* Theologen der Befreiungstheologie die Rede oder von *der* Befreiungstheologie.

Weiß man eigentlich in Rom, was für eine Handhabe man diktatorischen Politsystemen damit in die Hand gibt?

2. Die Rede von Klasse und Klassenkampf wird pauschal dem Marxismus zugerechnet (vgl. Kapitel VII,8). Diese Lösung respektiert die faktische Lage in Lateinamerika nicht hinreichend. Bedenklich aber wird es, wenn aufgrund der für die Verfasser dieser Instruktion eindeutigen und exklusiven Zuordnung der Rede von Klasse und Klassenkampf zur marxistischen Ideologie bei manchen Theologen ein Kryptomarxismus unterstellt wird, auch wenn sie diesen formell ablehnen.

3. Die römische Instruktion bietet keine Würdigung der Befreiungstheologie, die nicht des Marxismus angeklagt ist. Sie macht sich nicht die Mühe, wenigstens einige zentrale theologische Themen und Topoi dieser Theologie positiv herauszustellen. Es sind dies wesentliche Momente einer Theologie, die gerade in einer Gesellschaft mit prekärem Freiheitsniveau wichtig sind: wie etwa die andersartige Zusammengehörigkeit von Orthodoxie und Orthopraxis. Daß Theologie in der Dritten Welt einen anderen Zuschnitt haben muß, andere Akzentsetzungen vornehmen muß als die Theologie in den hochentwickel-

ten Industrienationen, die zugleich funktionierende demokratische Regierungsformen haben, das kommt in dieser Instruktion nicht zum Vorschein.

Es bleibt zu wünschen, daß das Verfahren mit dem brasilianischen Franziskaner Leonardo Boff verständnisvoll und fair erfolgt. Es bleibt vor allen Dingen zu hoffen, daß die demnächst folgenden römischen Entscheidungen und Verlautbarungen nicht den Eindruck vermitteln, Rom sei eine unheilige Allianz mit den lateinamerikanischen „Staatsklassen“ eingegangen. *Peter Hünermann*

Rom urteilt zu undefiniert

Etappen eines noch ungelösten Konflikts

Mit der Veröffentlichung einer „Instruktion über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“ und der Vorladung des brasilianischen Theologen *Leonardo Boff* hat die römische Glaubenskongregation als zuständige und oberste päpstliche Behörde für Glaubensfragen von ihrer Autorität Gebrauch gemacht und vernehmlich in die theologische, insbesondere aber kirchenpolitische Diskussion um die lateinamerikanische Theologie der Befreiung eingegriffen. Die Glaubenskongregation hat damit zu verstehen gegeben, daß sie auch (und gerade?) unter neuer Leitung und dem noch recht kurzen Pontifikat Johannes Pauls II. willens ist, ihr Wächteramt in der Tradition und mit der Unbeirrtheit des früheren „Heiligen Offiziums“ wahrzunehmen, wenn katholische Lehrinhalte nach ihrer Auffassung in Gefahr sind, verfälscht zu werden.

Die beiden Ereignisse haben ein *unterschiedliches innerkirchliches Gewicht* und eine *längere Vorgeschichte*, die zum Verständnis der Vorgänge von Bedeutung ist. Auch bilden die von Rom geschaffenen Fakten keinen Abschluß der konfliktiven Thematik, wie die Glaubenskongregation eigens betonte.

Man greift einer abschließenden Beurteilung der Vorgänge und Entwicklungen, die zur Intervention der vatikanischen Glaubenskongregation führten, nicht vor, wenn man davon ausgeht, daß das Erscheinen der „Instruktion“ wie auch die Prüfung der Boffschen theologischen Positionen zum jetzigen Zeitpunkt *Gründe* haben, die über die theologisch inhaltliche Frage der rechten Lehre hinaus auf einer – zeitlich gesehen zweiten – Ebene liegen. Die offensichtliche Beunruhigung in Rom ist vor allem mit der raschen Ausbreitung und Verwurzelung der Befreiungstheologie in Lateinamerika, ihrem Übergreifen auf andere (Entwicklungs-)Länder und Kontinente (wobei es sich auch um parallele Entwicklungen handeln kann) zu erklären und – auf Lateinamerika bezogen – mit dem allmählichen Entstehen einer *systematischen* Befreiungstheologie, die meint, *als solche* auch Anerkennung

finden zu sollen. Auch dürfte die problematische kirchliche und politische *Entwicklung in Nicaragua*, mit der der Papst bei seinem Besuch 1982 auf sehr direkte und schockierende Weise konfrontiert wurde, unterschwellig der Theologie der Befreiung geschadet haben.

Die lateinamerikanische Pastoral und die Ursprünge der Befreiungstheologie

Was in Rom geprüft wurde und in Zukunft weiter geprüft werden soll, ist die Ende der 60er Jahre begonnene „theologische Reflexion über die Praxis der Befreiung“ (Boff), wie man die Theologie der Befreiung auch nennen könnte.

Wenn man die Grundzüge ihrer Entwicklung bis zum heutigen Stand in groben Strichen zu skizzieren versucht (vgl. *Hans Zwiefelhofer* „Gelebter Glaube in Lateinamerika“ HK, August 1982, 389 ff.), so zeichnen sich verschiedene, vom Leben der Gesamt- und der lateinamerikanischen Ortskirche markierte Phasen ab.

1965–68: Unter dem Eindruck von Armut, Unterentwicklung und Unterdrückung, wie sie die große Mehrheit der Menschen in Lateinamerika erfahren, erheben einzelne wie der große brasilianische Pädagoge *Paulo Freire*, aber auch organisierte Gruppen in und außerhalb der Kirche Lateinamerikas die Forderung nach gesellschaftlicher Veränderung durch Umwandlung ungerechter sozialer Strukturen. Die Begriffe Abhängigkeit, Armut, Unterdrückung und die Befreiung daraus werden Gegenstand theologischer Reflexion, die, aus der politischen Erfahrung entstanden, in die pastorale Praxis mündet. Auf dem Hintergrund gescheiterter Entwicklungstheorien (vgl. ds. Heft S. 475) und als erste Rezeption und Anwendung des Zweiten Vatikanischen Konzils werden in der lateinamerikanischen Kirche Überlegungen zu einem *den ganzen Menschen und alle Menschen umfassenden Befreiungsprozeß* laut. Diese Überlegungen sind praxisbezogen: dem pastoralen Engagement an der Seite der Armen als den „ersten