

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

Adressaten des Reiches Gottes“ entspricht das theologische Bemühen, von der lateinamerikanischen Situation ausgehend, das Ganze des christlichen Glaubens neu zu durchdenken.

Die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín/Kolumbien schreibt das Engagement für die Armen und die Befreiung der Unterdrückten auf der höchsten regionalkirchlichen Ebene fest (vgl. HK, Oktober 1968, 491–496). Die Konferenz wird als Gründungsdatum für eine „neue Kirche“ verstanden, die den gesellschaftlichen Standort an der Seite der Mächtigen aufgibt und zu den Armen, dem „Volk“, überwechselt.

In den folgenden Jahren unternimmt die lateinamerikanische Kirche große Anstrengungen, diesen *prophetischen Aufbruch* in kirchliche Praxis umzusetzen. Bald zeigten sich Schwierigkeiten, die vorhandene Vitalität und das starke soziale Engagement vor allem des jüngeren Klerus in pastorale Bahnen zu lenken. Unter dem konservativen Teil des lateinamerikanischen Episkopats regt sich Widerspruch. Der Vorwurf des „Horizontalismus“, der Reduzierung des christlichen Glaubens auf innerweltliche Ziele, wird laut. In fast allen Ländern inszenieren die Regime eine (bis heute andauernde) Kampagne gegen den „subversiven“, „revolutionären“, „kommunistischen“ Klerus. Mit linksgerichteten politischen Strömungen sympathisierende Priester schließen sich zu Gruppen zusammen und geraten in Konflikt mit der Hierarchie. Nicht wenige geben ihr Amt auf und schließen sich, wie *Camilo Torres* (1966 im Kampf umgekommen), der Guerilla an. Aus heutiger Sicht zeigten Rom und der damalige Papst Paul VI. trotz der ungeheuren Spannungen und Belastungen der lateinamerikanischen Kirche Anfang der siebziger Jahre Zurückhaltung und eine nur geringe Neigung zu direktem Eingreifen.

1971 erscheint in Lima der erste systematische Aufriß der Befreiungsthematik: „Die Theologie der Befreiung“ von *Gustavo Gutierrez* (München/Mainz 1973). Zum Anliegen der Theologie der Befreiung, die eigentlich noch eine „ungeschriebene Theologie“ sei, schreibt Gutierrez: „Es geht weder darum, eine Ideologie zur Verteidigung schon eingenommener Positionen zu entwickeln, noch fieberhaft nach Sicherheit vor radikalen Fragestellungen, denen der Glaube ausgesetzt ist, zu suchen, noch eine Theologie zurechtzuzimmern, von der man dann eine politische Aktion herleiten könnte. Es geht vielmehr darum, daß wir uns unter das Urteil des Wortes des Herrn stellen, unseren Glauben überdenken, unsere Liebe größer werden lassen und aus einem inneren Entschluß her, der radikaler, wirksamer und total werden will, Rechenschaft von unserer Hoffnung geben. Es geht darum, die großen Themen des christlichen Lebens innerhalb des radikalen Wandels der Perspektiven und im Zusammenhang der neuen Problematik, die eine solche Verpflichtung mit sich bringt, wieder aufzugreifen. Dies also ist das Anliegen der sogenannten Theologie der Befreiung.“ In Brasilien veröffentlicht 1972 *Leonardo Boff* „Jesus Cristo Libertador“ (nicht

ins Deutsche übersetzt). In den folgenden Jahren erscheinen zahlreiche Schriften zum Thema von sehr unterschiedlicher Qualität, ihre Autoren versuchen ausnahmslos, den Glauben aus der konkreten sozialen Erfahrung und für die Praxis zu reflektieren.

1975: Das Rundschreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Papst Pauls VI. (vgl. HK, März 1976, 133–152) befaßt sich relativ ausführlich mit der Bedeutung der Befreiung des Menschen für die Evangelisierung. Es sieht eine innere Verbindung zwischen menschlicher Befreiung und dem Heil in Christus (Nr. 35), warnt aber vor einer Verkürzung der kirchlichen Sendung auf „diesseitige Programme“ und zugleich vor einer „an zeitlichen Problemen desinteressierten“, spiritualistischen Kirche. Die vor allem in Brasilien in großer Zahl entstehenden christlichen Basisgemeinden werden als „Hoffnung der Kirche“ (Nr. 58) bezeichnet.

Verschiedene Etappen eines nicht nur theologischen Konflikts

In dieser Zeit zeichnen sich aber bereits erste Spannungen mit dem römischen Lehramt ab. 1977 legte die Internationale Theologenkommission nach zweijähriger Vorbereitung das *Dokument „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“* (vgl. HK, Januar 1978, 24–30) vor, das die „Chancen und Gefahren“ der Befreiungstheologie zur Sprache bringen soll.

Es würdigt „viele wertvolle Elemente dieser theologischen Entwürfe“, etwa die Betonung der Einheit von Heils- und Weltgeschichte. Insgesamt aber überwiegen vorsichtskritische Urteile zumindest über „einige theologische Bewegungen“. Wenn auch die geschichtliche Welt der Ort sei, wo sich das Heilswirken Gottes zu vermenschlichen suche, so müsse der Begriff „Glaube als Praxis“ doch mehr enthalten als die Veränderung ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse. Zur Anwendung marxistisch orientierter Gesellschaftsanalyse durch die Theologie der Befreiung hieß es dort: „Man muß sich beim Gebrauch solcher Theorien und Analysen bewußt bleiben, daß diese keinen höheren Wahrheitswert erhalten, weil die Theologie sie in ihre Aussagen einfügt“ (*Karl Lehmann* u. a., „Theologie der Befreiung“, Einsiedeln 1977). Das Theologenpapier zeichnete sich aber teilweise in deutlichem Gegensatz zur jetzigen Instruktion der Glaubenskongregation durch eine nüchterne, dialogische, jeden paternalistischen Unterton vermeidende Sprache aus. Daß mancher Aspekt der Befreiungsthematik „noch genauer durchdacht“ werden muß, war als Einladung an *alle* Theologen, nicht nur als Prüfungsauftrag an die europäische Schultheologie zu verstehen. Erstaunlicherweise werden in der jetzt veröffentlichten Instruktion der Glaubenskongregation zwar verschiedene Papstschreiben, wird aber diese Studie der Theologenkommission mit keinem Wort zitiert. Dies verwundert um so mehr, als Kardinal Ratzinger erst jüngst in einem Interview mit dieser Zeitschrift (vgl. HK, August 1984, 367) sagte, die Internationale Theologenkommission als eine Art Zwischenauto-

rität – zwischen der der Theologen und der des päpstlichen Lehramtes – wäre ihm „sympathisch“.

Bereits um diese Zeit bestand der Plan für eine im Gesamttenor *verurteilende Stellungnahme zur Theologie der Befreiung durch die Glaubenskongregation*. Gemeinsam mit der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* soll damals auch ein Text erarbeitet worden sein. Es ist zu vermuten, daß Paul VI., der ohnehin zur Behutsamkeit in dieser Frage gemahnt hatte, eine grundsätzliche römische Stellungnahme zu diesem Zeitpunkt nicht befürworten wollte.

Im selben Jahr entstand in der Bundesrepublik durch die Veröffentlichung eines Memorandums deutscher Theologen „zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung“ eine heftige Kontroverse. Im Zentrum der teilweise polemisch geführten Auseinandersetzung stand ein bereits 1973 gegründeter *Studienkreis „Kirche und Befreiung“*, dessen deutsche und lateinamerikanische Mitglieder, darunter der Essener Bischof *Franz Hengsbach* und der damalige Weihbischof von Bogotá und jetzige Erzbischof von Medellín, Kardinal *Alfonso Lopez Trujillo*, der Theologie der Befreiung zunehmend kritisch gegenüberstanden. Lopez Trujillo, zunächst Generalsekretär, dann Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates, versuchte vor allem während der Vorbereitung der dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla, den konservativen Flügel des Episkopates zu stärken. Über ständige Kontakte zu römischen Stellen, vor allem zum damaligen Leiter der Kommission für Lateinamerika und Präfekten der Bischofskongregation, Kardinal *Sebastiano Baggio*, gewannen Lopez Trujillo und seine Mitarbeiter großen Einfluß in Rom.

1979 spricht sich die *Dritte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla* (vgl. HK, April 1979, 214–220) trotz bereits spürbarer Gegenbewegungen nochmals entschieden zugunsten einer „Option für die Armen“ aus und machte damit diese Option endgültig zum pastoralen Grundkonzept der Kirche Lateinamerikas. Obwohl Befreiungstheologen nicht direkt an den Beratungen teilnahmen, flossen doch wichtige Elemente der Befreiungstheologie in das *Schlussdokument* ein. Ausgehend von der lateinamerikanischen Wirklichkeit und ihrer Analyse mit sozialwissenschaftlichem Instrumentarium, sollte im Licht des Glaubens diese Wirklichkeit reflektiert und entsprechend den gewonnenen Einsichten gehandelt werden.

Die Rolle Ratzingers und der Glaubenskongregation

Seither hat die Befreiungstheologie die römische Glaubenskongregation immer wieder auf die eine oder andere Weise beschäftigt. Leonardo Boff hatte schon 1979/80 einen längeren Briefwechsel mit der Glaubenskongregation, der sich ganz überwiegend auf seine Christologie bezog. Andere Schriften von Befreiungstheologen wurden ebenfalls von der Glaubenskongregation geprüft,

ohne daß davon viel nach außen drang. Daß auch der eigentliche Begründer einer systematischen Theologie der Befreiung, *Gustavo Gutierrez*, über Jahre im Blickfeld der Glaubenskongregation stand, wurde einer größeren Öffentlichkeit erst Anfang 1984 bekannt, als auf Aufforderung durch die Glaubenskongregation die peruanische Bischofskonferenz sich mit der Theologie von Gutierrez befassen mußte. Bekanntlich hat aber die peruanische Bischofskonferenz nicht zuletzt auf Intervention des Erzbischofs von Lima (vgl. HK, Juni 1984, 251) eine Verurteilung von Gutierrez vermieden. Dieser vorläufige Ausgang des Falles Gutierrez dürfte übrigens nicht zuletzt den Grund dafür abgegeben haben, daß man im Falle Boff an einem Gespräch in Rom selbst festhielt und auch dafür, daß sämtliche peruanischen Bischöfe für Ende September/Anfang Oktober für zwei Wochen nach Rom gerufen wurden.

Im Januar dieses Jahres veröffentlichte die peruanische Zeitschrift „Oiga“ (ohne Angabe des Autors) einen Text, der sich kritisch mit der Theologie der Befreiung auseinandersetzt. Derselbe Text erschien dann im März in der Zeitschrift „30 giorni“ der vom Papst geschätzten konservativen italienischen Bewegung „Comunione e Liberazione“. Erst die italienische Publikation nannte als Autor den Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*. Der Vatikan bestätigte die Echtheit des Textes, bei dem es sich aber um „eine Studie privaten Charakters“ handle, „ohne Offizialität und nicht zur weiteren Verbreitung bestimmt“. Undementiert blieben Berichte, nach denen Ratzinger das Exposé im September 1983 bei einer informellen Zusammenkunft in Anwesenheit des Papstes vorgetragen habe. Bis heute ist ungeklärt, wer mit welchem Interesse die Publikation lanciert hat. Jedenfalls sorgte der Text insbesondere in Lateinamerika für erhebliches Aufsehen, zumal Kardinal Ratzinger zu diesem Zeitpunkt mit leitenden Mitarbeitern seiner Kongregation an einer *Zusammenkunft mit den Vorsitzenden bzw. Delegierten der Glaubenskommission der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Bogotá* teilnahm. Zu den Themen dieser Konferenz gehörte dem Celam-Kommuniqué zufolge auch die Befreiungstheologie. Von ihren „unterschiedlichen Strömungen“ seien einige „völlig legitim und sogar notwendig, andere verdienten Kritik und wieder andere seien unannehmbar“.

Im August erschien in der „Neuen Ordnung“, einer vom Institut für Gesellschaftswissenschaften in Walberberg herausgegebenen Zeitschrift, eine leicht veränderte deutsche Fassung des Ratzinger-Exposés mit einem bis dahin unbekanntem Vorwort. Darin betont Ratzinger, ihm sei die „Sorge vieler lateinamerikanischer Bischöfe“ nahegebracht worden, „daß das Ausgreifen der radikalen Positionen der profiliertesten Vertreter der Befreiungstheologie auf alle Bereiche des kirchlichen Lebens die Kirche nicht nur in ihren Grundlagen erschüttern, sondern fast lautlos in das Gegenteil ihrer selbst verwandeln könne“. Mit dieser Aussage bestätigt Kardinal Ratzinger mehrfach von lateinamerikanischen Bischöfen geäußerte Ver-

mutungen, gerade Amtsbrüder aus Lateinamerika selbst betrieben eine römische Verurteilung der Befreiungstheologie.

Im Hinblick auf das spätere Dokument der Glaubenskongregation ist von Bedeutung, daß schon das Exposé von Ratzinger zwar feststellt, die Theologie der Befreiung sei ein „außerordentlich vielschichtiges Phänomen“, aber den inhaltlichen Aussagen vorausschickt, es würden nur jene Theologien gefaßt, „die sich in irgendeiner Weise die marxistische Grundposition zu eigen gemacht haben“.

Wenn freilich der erste inhaltliche Satz des Exposés sagt: „Bei der Analyse des Phänomens Befreiungstheologie wird eine fundamentale Gefährdung des Glaubens sichtbar“ und damit diesen apodiktischen Stil für den ganzen Text vorgibt, dann muß die einleitende begriffliche Eingrenzung als salvatorische Klausel erscheinen, die niemanden davon abhalten kann, die Verdikte als generelle Aussagen über „das Phänomen Befreiungstheologie“ zu verstehen. Aufschlußreich für die strenge, notfalls chirurgische Auffassung seiner Funktion ist die folgende allgemeine Aussage Ratzingers über den Irrtum: „Dabei muß aber bedacht werden, daß ein Irrtum nicht lebensfähig wäre, wenn er nicht auch einen Kern an Wahrheit enthielte. Ja, ein Irrtum ist um so gefährlicher, je größer der Kern an Wahrheit ist, den er in sich aufgenommen hat, weil seine Versuchung dadurch nur um so größer wird ... So muß gerade, wenn Irrtum und Gefahr der Befreiungstheologie aufgezeigt werden, unbedingt auch die Frage immer gegenwärtig sein, welche Wahrheit sich im Irrtum verbirgt und wie ihr zu ihrem Recht verholfen, wie sie aus der Beschlagnehmung durch den Irrtum gelöst werden kann.“ Von den lateinamerikanischen Befreiungstheologien zitiert Ratzinger in dem Exposé neben *Gustavo Gutierrez* und *Leonardo Boff* vor allem den in El Salvador lehrenden, bisher nicht durch Schwierigkeiten mit Rom oder einzelnen lateinamerikanischen Bischöfen aufgefallenen Jesuiten *Jon Sobrino*.

Auf das Exposé Ratzingers erwiderten *Leonardo* und sein Bruder *Clodovis Boff* in einem Fünf-Punkte-Papier (vgl. Text in „il regno“, 15. 4. 84). Sie akzeptierten „die Warnung und Lektionen Kardinal Ratzingers“ und räumten ein, „daß es in der Theologie der Befreiung einige wenig glückliche oder auch ungeschickte *Formulierungen* des Glaubens gibt“. Es sei ihr nicht in jedem Fall gelungen, „sämtliche Aussagen des Glaubens sachgerecht miteinander zu verbinden“. Zugleich betonten sie, das Neue an der Theologie der Befreiung resultiere „nicht aus ihr selbst, sondern aus der beispielloser Neuartigkeit der ungeheuren geschichtlichen Problematik, mit der sie sich im Namen des Glaubens, der Kirche auseinandersetzt: mit der Situation von Armut und Unterdrückung“. Sie habe kein anderes Anliegen, als die „*theologia perennis*“ zu sein, d. h. konsequent in den fortwährend sich wandelnden Kontexten der Geschichte den Glauben reflektieren (vgl. dazu HK, Juni 1984, 252).

Doch konnte und wollte sich die Glaubenskongregation mit solchen Erläuterungen nicht zufriedengeben. Das Kolloquium mit Boff war in dieser Zeit bereits beschlos-

sene Sache – nur das Wie war zunächst noch offen –, und in Rom konnte man hören, daß mit einer offiziellen Stellungnahme zur Befreiungstheologie als ganzer noch in diesem Jahr zu rechnen sei. In Lateinamerika selbst verkündete Kardinal *Agnelo Rossi*, einst Vorgänger von Kardinal Arns als Erzbischof von Sao Paulo und danach bis zum Frühjahr dieses Jahres Präfekt der römischen Missionskongregation, am lautesten, Rom werde die Befreiungstheologie, die er selbst als die „größte Häresie der Kirchengeschichte“ bezeichnete, verurteilen.

Bringt die Instruktion der Glaubenskongregation eine Klärung?

Bringt die nun erschienene Instruktion der Glaubenskongregation, wenn schon nicht eine Lösung, so doch mehr Klarheit in die Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie?

In der Einleitung der Instruktion wird festgestellt, diese habe „ein sehr präzises und begrenztes Ziel“: Sie wolle auf die „Abweichungen“ und „Gefahren“ hinweisen, „die den Glauben und das christliche Leben zerstören, wie sie gewisse Formen der Theologie der Befreiung enthalte, die in ungenügend kritischer Weise ihre Zuflucht zu Konzepten nehme, die von verschiedenen Strömungen des marxistischen Denkens gespeist sind“. Unter dieser einschränken- den Prämisse sind alle Aussagen des römischen Dokumentes zu sehen, das damit selbst nicht den Anspruch erhebt, eine umfassende Lehraussage zu sein. Das ist freilich auch einer der wunden Punkte der Erklärung. Es ist problematisch, den Kreis der Adressaten zunächst ausdrücklich einzugrenzen (ohne konkrete Personen oder Richtungen beim Namen zu nennen), andererseits durchgehend von *der* Theologie, *den* Theologien bzw. *den* Theologen der Befreiung zu sprechen.

Wie schon im Exposé Ratzingers muß dieses Verfahren dazu verleiten, die durch die Prämisse an sich eingeschränkten Aussagen als allgemeine Urteile zu nehmen. Wenn aus dem Dokument zitiert wird, ergibt sich diese Verfälschung fast zwangsläufig. Während sich die Instruktion einerseits verbal gegen ihren Mißbrauch absichert („Sie darf in keiner Weise denen zum Vorwand dienen, die sich angesichts der tragischen und drängenden Probleme des Elends und der Ungerechtigkeit hinter einer Haltung der Neutralität und der Indifferenz verschancen“), öffnet sie durch diesen ambivalenten Sprachgebrauch dem *Mißbrauch* geradezu Tür und Tor. Wer aus kirchenpolitischen oder – was noch wesentlich gefährlicher wäre – aus politischen Interessen Bischöfe, Priester, Ordensleute oder Laien im Umkreis der Befreiungstheologie diskreditieren will, findet in der Instruktion außerordentlich Hilfreiches. Wenn man aber die thematische Eingrenzung zu Beginn des Dokuments ernst nimmt, richtet sie sich nur gegen im Text beschriebene extreme theologische Positionen, die nur von wenigen lateinamerikanischen Theologen vertreten werden dürften.

Die Instruktion verzichtet auf einen empirischen Teil; in

der Einleitung wird die lateinamerikanische Situation lediglich in einigen markanten Sätzen geschildert. Die Aussagen bleiben allerdings hinter anderen kirchlichen Stellungnahmen, etwa dem Schlußdokument von Puebla oder einigen Ansprachen Papst Johannes Pauls II. in Lateinamerika, zurück, insofern sie die Zustände zwar beim Namen nennen, aber nicht ausdrücklich verurteilen.

Der *Mangel an Ortsnähe und direkter Betroffenheit* schlägt sich offensichtlich schon im Ton der ersten Kapitel nieder. So ist zutreffend von der „mächtigen und gleichsam unwiderstehlichen Sehnsucht der Völker nach Befreiung“ als einem „der wichtigsten Zeichen der Zeit“ die Rede. Wenn dem hinzugefügt wird, die Sehnsucht nach Befreiung komme „bei den Völkern, die die Last des Elends kennen und unter den entrechteten Schichten besonders stark zum Ausdruck“, so spricht daraus eine *kühle Objektivität*, die nur aus großer Distanz möglich ist. An der gleichen Stelle wird diese Sehnsucht als Ausdruck einer „echten, wenn auch dunklen Wahrnehmung der Würde des Menschen“ gekennzeichnet. Sie erfordere, „wie jede tiefe Sehnsucht, daß sie geklärt und geleitet wird“. Wenn an einem europäischen Schreibtisch kritisch vermerkt wird, das Bewußtwerden der Ungerechtigkeiten sei „von einem Pathos begleitet, das seine Sprache oft dem Marxismus entlehnt“, kann das von den Angesprochenen nur als beträchtliche Problemferne, wenn nicht als Mangel an Brüderlichkeit verstanden werden.

Die Schwerpunkte der inhaltlichen Kritik sieht das Dokument in „*unkritischen Anleihen bei der marxistischen Ideologie*“ und im „*Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik*“. Sie seien daran, „das zu verderben, was das anfängliche großherzige Engagement für die Armen an Echtem besaß“. In sehr prägnanten Formulierungen, die deutlich die Handschrift des Präfekten der Glaubenskongregation tragen, skizziert das Dokument die mit christlichen Grundüberzeugungen unvereinbaren Wesensmerkmale des orthodoxen Marxismus, um im folgenden darzustellen, wie diese in die beanstandeten Strömungen der Befreiungstheologie eingeflossen seien. Der Vorwurf der Marxismus-Abhängigkeit betrifft *zwei Ebenen*: zum einen den „Fehlschluß“, man könne das Instrumentarium der marxistischen Gesellschaftsanalyse benutzen, ohne von seiner Weltanschauung infiziert zu werden, zum anderen die Umdeutung zentraler Glaubensinhalte im Sinne marxistischer Ideologie.

Wie weit trägt der Vorwurf, marxistischen Ideen zu erliegen?

Was die erste Ebene betrifft, so ist unbestritten, daß im Marxismus Gesellschaftsbeschreibung und -beurteilung und weltanschauliche Grundannahmen eng ineinandergreifen. Daß aber deshalb alle Erkenntnisse über empirisch wahrnehmbare, gesellschaftliche Zusammenhänge von Marx und Marxisten, die das Denken von Marx weiterentwickelten, die marxistische Weltanschauung

zwangsläufig mittransportieren, ist durchaus strittig. Es wäre doch denkbar, daß solche Analysen ihre, wenn auch zeit- und situationsbedingte Wahrheit unabhängig vom ideologischen Kontext, in dem sie stehen, haben. Sonst könnte sich einer der Väter der modernen katholischen Soziallehre, *Oswald von Nell-Breuning*, nicht dazu bekennen, etwas oder gar viel von Marx gelernt zu haben („Am Marxismus haben wir seine Irrtümer, und zwar ausschließlich diese zu bekämpfen“ – zit. nach epd, 3. 9. 84). Der Hinweis, die Theologie der Befreiung vernachlässige die katholische Soziallehre („Die Soziallehre der Kirche wird verächtlich verworfen“) ist gewiß nicht unberechtigt. Das Problem dürfte aber nicht zuletzt darin liegen, daß die Soziallehre bis heute vorwiegend normativ und in nur sehr geringem Maße beschreibend geblieben ist.

Gravierender ist der zweite Punkt, daß „unter dem, was viele ‚Befreiungstheologen‘ marxistischen Autoren entleihen, (nicht selten) die ideologischen Aspekte überwiegen“. Unter diesem Gesichtspunkt werden die schwerwiegendsten Vorwürfe erhoben: Die *Übernahme marxistischer Positionen* habe zu einer „Perversion der christlichen Botschaft“ geführt; das Reich Gottes werde in den „Prozeß der Selbsterlösung des Menschen durch den Klassenkampf“ umgedeutet; der Glaube an die Menschwerdung Gottes werde geleugnet; dem Tod und der Auferstehung Jesu werde eine ausschließlich politische Deutung gegeben; die Eucharistie werde in eine „Feier des Klassenkampfes“ umgedeutet und „die Einheit der Kirche radikal geleugnet“; die sakramentale und hierarchische Struktur der Kirche werde in Frage gestellt. Zwar hätten die „Befreiungstheologen“ das Verdienst, die großen Texte der Propheten und des Evangeliums über die Verteidigung der Armen wieder aufgewertet zu haben, jedoch verwechselten sie darüber hinaus „in verderblicher Weise den Armen der Schrift mit dem Proletariat von Marx“. Hier wäre nicht nur zu fragen, ob die fachliche Disqualifizierung von Befreiungstheologen *so* berechtigt ist, sondern ob diese Unterstellung im Blick auf den Marxismus überhaupt trifft: Marx hat mit den Unterdrückten die Arbeiterklasse gemeint; in seinem System würden die verelendeten Schichten Lateinamerikas, die der Kirche besonders am Herzen liegen, eher zu dem von ihm verachteten Lumpenproletariat gehören.

Gerade die letzteren hier zitierten Urteile der Instruktion dürften in ihrer Schärfe berechtigt und angemessen sein, sofern es Strömungen in der Befreiungstheologie gibt, die die beschriebenen Positionen auch vertreten. Dies dürfte aber nur auf vereinzelte Theologen, radikalisierte Gruppen wie die „*Christen für den Sozialismus*“ oder etwa engagierte Parteigänger der *sandinistischen Bewegung* zutreffen. Durch diese Verzeichnung, die an keiner Stelle durch konkrete Angaben begründet wird, kann sich das römische Dokument um die Chance bringen, mit anderen berechtigten Überlegungen Aufmerksamkeit zu finden.

Darüber können auch die fast ausschließlich freundlichen *Reaktionen aus den lateinamerikanischen Episkopaten* nicht hinwegtäuschen. Die Bischofskonferenz der ohnehin der-

zeit ins Visier genommenen brasilianischen Kirche erklärte, ohne auf den Inhalt des Dokuments einzugehen, man wolle es mit Respekt aufnehmen, „nicht nur wegen seines Lehrgehalts, sondern weil es vom Heiligen Vater approbiert ist“. Sie empfehlen ein genaues Studium, „um Fehlinterpretationen zu vermeiden“; übermäßige Aufregtheit könne die korrekte Interpretation verhindern und der Einheit der Kirche schaden. Gerade in Brasilien wurde bedauert, daß das Dokument offenbar „unter Druck“ und ausschließlicher Berücksichtigung der „gefährlichen Strömungen“ verfaßt wurde.

Es ist nicht bekannt und daher schwer einsehbar, weshalb Rom den ungewöhnlichen Weg wählte, ein eindeutig abgrenzendes Lehrschreiben herauszugeben, wenn zum gleichen Thema ein umfassenderes Dokument angekündigt wird, „das – in positiver Ausrichtung – alle Reichtümer ins rechte Licht stellt, sowohl in der Lehre als auch in der Praxis“.

Positiv aufgenommen wird von den Teilen der lateinamerikanischen Kirche, die seit Jahren eine von der Befreiungstheologie inspirierte Pastoral fördern und verwirklichen, daß das Dokument zumindest grundsätzlich die *Berechtigung einer Theologie der Befreiung* anerkennt. Die britische katholische Zeitschrift „The Tablet“ (8. 9. 84) weist übrigens zu Recht darauf hin, daß die anerkennenden Passagen des römischen Dokuments „ohne die zwanzigjährige Arbeit von Befreiungstheologen überhaupt nicht denkbar wären“. Die brasilianischen Kardinäle *Aloisio Lorscheider* und *Paulo Evaristo Arns* sollen den Papst gebeten haben, lateinamerikanische Bischöfe und Befreiungstheologen an der Vorbereitung des angekündigten zweiten Dokuments zu beteiligen. Ob es vor der Verabschiedung des zweiten, erklärtermaßen „positiven“ Dokuments tatsächlich zu einem intensiveren Dialog zwischen Rom und den regionalen Episkopaten kommt, bleibt indessen abzuwarten. Daß die jetzige Zitierung der peruanischen Bischöfe nach Rom als ein Schritt zu einem kollegialen Gespräch zu werten ist, bleibt fraglich.

Der Fall Boff in Brasilien und in Rom

Während die Instruktion der Glaubenskongregation der Befreiungstheologie insgesamt galt, selbst wenn sie nur „bestimmte Aspekte“ und auch nur „gewisse“ ihrer Vertreter ins Visier nimmt, handelt es sich beim Verfahren Boff insofern um einen Sonderfall, als er vor allem wegen der in seinem Buch „Kirche: Charisma und Macht“ (deutsche Ausgabe bei Patmos, Düsseldorf in Vorbereitung) behandelten ekklesiologischen Fragen ins ehemalige Heilige Offizium geladen wurde. Seine Sicht der Kirche als sakramentale Gemeinschaft und als soziale Struktur stellt allerdings eine vielleicht nicht prototypische, aber auch nicht untypische Verdeutlichung des Kirchenverständnisses der vor allem den kirchlichen Basisgemeinschaften nahestehenden Befreiungstheologie dar. Und da der Marxismusvorwurf auch in seinem Verfahren eine Rolle spielt, ist *das Verfahren Boff*, das bisher als Verfahren auf

Gesprächsbasis außerhalb der Verfahrensordnung zu werten ist, doch als eine personelle Konkretisierung innerhalb des Gesamtversuchs, das Thema Befreiungstheologie zu bewältigen, anzusehen.

Ratzinger hatte Boff in einem sechsseitigen *Einladungsschreiben* vom 15. Mai zu verstehen gegeben, sein Buch enthalte nach seiner Auffassung „weniger annehmbare“ Positionen, die Anlaß zur Besorgnis gäben. In dem Schreiben wurde zugleich angekündigt, es werde – eventuell ergänzt durch seine, Boffs, Stellungnahme – veröffentlicht werden.

Dies läßt darauf schließen, daß das „Kolloquium“ ursprünglich nur noch als ergänzender Akt gedacht und das Urteil in der Sache (nicht über die Person) bereits bei der Abfassung des Briefes so gut wie feststand. Der Brief selbst war in einem deutlichen Von-oben-herab-Ton gehalten. Boff wurde vorweg guter Wille attestiert, aber zugleich bescheinigt, „gute Absichten“ reichten nicht aus, wenn jemand durch theologische Werke Lehre und Pastoral der Kirche beeinflussen wolle. Demgegenüber verlief dann die Begegnung, die dann zu guter Letzt in einem sonst unüblichen gemeinsamen Kommuniqué nur noch als „conversazione“, als Gespräch (vgl. *Osservatore Romano*, 8. 9. 84), bezeichnet wurde, freundlicher, auf jeden Fall ungezwungener. Dem Vernehmen nach trug im ersten Teil Boff hauptsächlich seine schriftlich vorbereitete „defensio“ vor. Am kürzeren zweiten und eigentlichen Gesprächsteil konnten auf Vermittlung des Staatssekretariats auch die Kardinäle Arns und Lorscheider, nicht aber der Generalobere der Franziskaner – trotz eines ausdrücklich geäußerten Wunsches – teilnehmen.

Boff hatte Anfang des Jahres der römischen Glaubenskongregation Unterlagen zu einer in Brasilien entstandenen heftigen Kontroverse über das später auch in Rom inkriminierte Buch zugesickt. Der frühere Lehrer Boffs, langjähriger Direktor des Celam-Pastoralinstituts in Medellín und jetzige Weihbischof von Salvador da Bahia in Brasilien, *Boaventura Kloppenburg*, sowie der Vorsitzende der Glaubenskongregation der Erzdiözese Rio de Janeiro, Weihbischof *Karl Romer*, hatten heftig gegen das 1981 erschienene Buch Boffs polemisiert. Die Erzdiözese Rio hatte bereits früher theologische Werke Boffs verurteilt. Die konzertierte Aktion der Weihbischofe Kloppenburg und Romer gegen Boff in Brasilien dürfte der unmittelbare Anlaß für die Vorladung Boffs nach Rom gewesen sein. Kloppenburg arbeitet seit Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen gegen die Befreiungstheologie sowie die von der brasilianischen Bischofskonferenz vertretene Pastoral, vor allem die Förderung der christlichen Basisgemeinschaften.

Vor der Festlegung des Kolloquium-Termins in Rom hatten die brasilianischen Bischöfe offenbar versucht, Ratzinger zu einem klärenden Gespräch im Rahmen der brasilianischen Glaubenskommission nach Brasilien einzuladen, während die Glaubenskongregation ein Kolloquium nach der Verfahrensordnung plante. Auf Intervention von brasilianischer Seite und auf Vermittlung des

vatikanischen Staatssekretariats ließ sich die Glaubenskongregation zu einem „Gespräch“ in Rom außerhalb der Verfahrensordnung ein.

Daß Boff nicht vor der Glaubenskommission der nationalen Bischofskonferenz gehört werden konnte, wurde in Brasilien bedauert und auch deshalb fast als Affront empfunden, weil Kardinal Ratzinger sich in Bogotá ausdrücklich für eine Verlagerung der Zuständigkeit in Fragen der Lehre auf die örtlichen Bischofskonferenzen ausgesprochen hatte („Es ist in der Tat nicht erforderlich, immer gleich an die höhere Instanz zu appellieren“) (vgl. dazu auch das Interview mit Ratzinger in: HK, August 1984, 362).

Mißverständnisse um ein „neues“ Kirchenmodell

Die römischen Bedenken im Fall Boff beschreibt der Einladungsbrief der Glaubenskongregation. Ratzinger äußert darin zunächst allgemeine Bedenken gegen das *methodische Vorgehen* von Boff: Er stütze sich zu wenig auf die Aussagen des kirchlichen Lehramtes und zu sehr auf „eine gewisse umstrittene theologische Strömung“ (genannt werden Hasenhüttel, Käsemann und Küng); der Stil sei teils ungenau, teils polemisch und lasse die notwendige Mäßigung vermissen, „die Frucht der Liebe, der Gerechtigkeit und des Respekts vor den Personen und Institutionen der Kirche ist“; schließlich müsse man sich fragen, ob Boff sich in seinen Aufsätzen „vom Glauben oder von neomarxistisch inspirierten ideologischen Prinzipien“ leiten lasse.

Inhaltlich hebt die Kritik der Glaubenskongregation an der „militanten Ekklesiologie“ Boffs auf drei Punkte ab. Boff relativiere das *katholische Kirchenverständnis*, in dem er die Struktur der katholischen Kirche als nur eine der möglichen, unvollkommenen „Vermittlungen“ des Evangeliums darstelle und die Unterschiede zum Protestantismus als bloße „Akzentuierungen oder verschiedene Lebensstile“ herunterspiele. In ähnlicher Weise relativiere Boff die Bedeutung der Dogmen, die für ihn lediglich zeitbedingte Auslegungen der Offenbarung seien, nicht aber zum Verständnis der Offenbarung notwendige und trotz aller geschichtlichen Bedingtheit und weiteren Interpretationsfähigkeit bleibend wahre Aussagen. Und endlich unterliege Boff einem gravierenden Mißverständnis der *kirchlichen Amtsgewalt*. Sein „neues Kirchenmodell“, in dem die Amtsgewalt lediglich als Dienst entsprechend den Bedürfnissen des Volkes bzw. der Gemeinden „ohne theologische Privilegien“ konzipiert sei, werfe sowohl unter dem Gesichtspunkt der Lehre wie dem der Pastoral „ernste Bedenken auf“.

Die Strenge, mit der die Glaubenskongregation Boffs Buch wie ein systematisches Gesamtkonzept beurteilt, trägt dem literarischen Genus (es handelt sich um eine Sammlung von 13 Aufsätzen aus dem letzten Jahrzehnt) nicht Rechnung, wie Boff zu seiner Verteidigung auch ausdrücklich anmerkte. Unter anderem enthält das Buch

ein Kapitel aus seiner Münchner Dissertation von 1972. Als „gefährliche Lehre“ versteht die Glaubenskongregation die ekklesiologischen Thesen Boffs nicht zuletzt deshalb, weil sie große Verbreitung gefunden hätten. (Boff selbst erklärte bereits vor dem Kolloquium, er sei bereit, sich einem eventuellen Urteil zu unterwerfen. In seiner 50seitigen Verteidigungsschrift, die er Kardinal Ratzinger vorlegte (im Wortlaut veröffentlicht in: *il regno-documenti*, 1. 10. 84), heißt es dazu: „Ich möchte lieber gemeinsam mit der Kirche gehen als allein mit meiner Theologie. Die Kirche bleibt, die Theologie vergeht. Die erste ist eine Glaubenswirklichkeit, die ich annehme, die zweite ist eine Konstruktion des Verstandes, die ich diskutiere.“

Das „Neue“, die herkömmliche europäische Theologie Irritierende am Kirchenverständnis Boffs ist, daß Kirche als Ereignis des Heiligen Geistes „von unten“, „aus dem Volk“ entsteht, wo die Armen und Entrechteten das Wort Gottes hören und glauben. In dieser Kirche wäre nicht die in Lateinamerika bestehende Klassengesellschaft widerspiegelt, in ihr könnte das ganze Volk Gottes, aus gesellschaftlicher und religiöser Abhängigkeit befreit, „synchro“ Kirche sein.

Ein besonderes Problem stellt dabei offensichtlich Boffs *Strukturbegriff* dar. Wenn Boff von Kirchenstruktur spricht, scheint er nicht in erster Linie ihre hierarchischen Ämter zu meinen, sondern versteht darunter die Art und Weise, wie die Kirche (jeweils bestimmt durch den politisch-gesellschaftlichen Kontext) organisiert ist bzw. wie sie seiner Meinung nach organisiert sein sollte. Demgegenüber wertet die Glaubenskongregation die Beschreibung theologisch und versteht sie als Urteil nicht nur über die praktische Realisierung, sondern über das „Sein“ der kirchlichen, genauer der hierarchischen Strukturen; man meint, das Boff vorschwebende Kirchenmodell sei gegen die hierarchische Verfassung als solche gerichtet und nicht nur gegen eine kirchliche Wirklichkeit, in der alle Verantwortung für das Heilswirken der Kirche allein bei der Hierarchie und nicht beim Volk als ganzem (vor aller Differenzierung in Amtsträger und Laien) gesehen wird. Indessen erscheint die hierarchische Struktur der Kirche, die Stellung des Papstes wie die der Bischöfe und – dogmatisch – auch des Priesters für Boff als so selbstverständlich (vgl. das Interview ds. Zeitschrift mit Boff in: HK, November 1982, 542–548) und ihre Darstellung für die Realisierung *seines* Kirchenmodells so wenig dringlich, daß er sich in seinem ekklesiologischen Ansatz nicht eigens damit befaßt. Argumentativ sicher ein Mangel.

Anlaß zur Kritik liefern der Glaubenskongregation offenbar auch manche *Parallelismen in seiner Analyse von Kirche und Gesellschaft*. Mit großer Unbefangenheit verwendet Boff zur Beschreibung der Kirche, wie sie ist, parallele oder auch die gleichen Kriterien wie zur Analyse der Gesellschaft. Das dabei verwendete Vokabular ist (mit oft nur scheinbar marxistischen Anklängen) der Sprache der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften entnommen. Wie das Volk durch die Mächtigen im weitesten Sinn um seine

Ressourcen gebracht wurde, so sieht er die heutige Kirche (nicht nur Lateinamerikas) als das Resultat eines langen geschichtlichen Prozesses, „in dem der Klerus dem christlichen Volk die religiösen Produktionsmittel enteignete“. Diese Beschreibung ist zwar historisch alles eher als präzise, trifft aber als – unpolemische – Beschreibung einen wahren Kern, mit dessen sachlicher Würdigung sich fast jede amtskirchliche Stelle schwer tun dürfte.

Aus allem, was in Rom und außerhalb über das Gespräch selbst und über die anzuwendenden Prozeduren zu hören war, lassen sich noch *keine sicheren Vorhersagen zum weiteren Fortgang des Falles* machen. Folgt man Aussagen von Boff selbst, so ist gegen Ende des Jahres mit einer endgültigen Stellungnahme zu dessen Kirchenverständnis zu rechnen. Im wesentlichen dürfte es sich um einen Entschluss handeln, der dem ursprünglich angekündigten entspricht, also um die Veröffentlichung eines Schriftstückes, dessen wesentlicher Inhalt der Brief von Ratzinger vom 15. Mai sein dürfte, ergänzt durch die Ergebnisse des Gesprächs vom 7. September. In diesem Sinne wird die Plenaria, die Vollversammlung der Kardinäle bzw. der Mitglieder der Kongregation, sich mit Sicherheit noch einmal mit dem Fall befassen. Wieweit das jetzige Gespräch am Endurteil etwas zu ändern vermochte, wird sich erst herausstellen, wenn dieses vorliegt.

Wie dabei weiter verfahren wird, ist offen. Das gemeinsame Kommuniqué spricht von „metodi abituali“, den üblichen Methoden. Das ließe darauf schließen, daß das bisherige Verfahren außerhalb der Verfahrensordnung noch in ein ordentliches Verfahren umgewandelt werden könnte. Es sieht aber so aus, als ob die Kongregation versuchen möchte, mit einem Urteil in der Sache, aber *ohne Verurteilung der Person*, also auch ohne Prozeß und damit zunächst jedenfalls auch ohne Sanktionen auszukommen.

Rom könnte sich Zeit lassen

Beide Vorgänge, die Anhörung von Leonardo Boff wie die Veröffentlichung des Dokuments der Glaubenskongregation zur Theologie der Befreiung, eröffnen zumindest die Möglichkeit zur sachlichen Klärung und zum Dialog in der Kirche. Daß diese Chance auch wirklich ergriffen werden kann, ist an einige Voraussetzungen gebunden. In der gesamten Kontroverse fiel auf, daß die *Frage des Standorts*, des theologischen wie des gesellschaftlich-politischen, in ihrem Rang völlig ungenügend berücksichtigt wurde. „Die erste Bedingung einer Analyse ist die völlige Bereitschaft, sich auf durch zu beschreibende Wirklichkeit belehren zu lassen, ohne vorgefaßte Ideen“, heißt es in der römischen Instruktion richtig. Die Instruktion selbst hat diese Bedingung nicht erfüllt.

Das Dokument ist aus einer europäischen Denkrichtung heraus geschrieben, nach der das Betroffensein von der Sache richtige Einsichten eher verhindert als fördert. Die

Befreiungstheologie hat aber die Betroffenheit von Christen über die lateinamerikanische Realität gerade zum Ursprung. So haben die immer wieder ausgesprochenen Einladungen lateinamerikanischer Bischöfe an ihre europäischen Amtsbrüder, mit eigenen Augen zu sehen, wie die Kirche in Lateinamerika lebt, auch einen tieferen „theologischen“ Sinn.

Solange die Bedeutung des gesellschaftlichen und damit auch des kirchlichen Standorts im theologischen Gespräch zwischen Rom und Lateinamerika nicht stärker ins Licht rückt, wird man mehr aneinander vorbeireden als sich verstehen. Daß in der Instruktion die *Kapitalismus-Kritik*, wie sie in kirchlichen Erklärungen, etwa der Enzyklika „Populorum progressio“, in scharfer Form enthalten ist, einfach ausgespart wird, statt dessen aber die politischen Systeme des realen Sozialismus, die kommunistischen Diktaturen, „als Schande unserer Zeit“ recht unvermittelt und nicht ohne Pathos angeprangert werden, wirkt im Hinblick auf lateinamerikanische Verhältnisse nicht so, als gehe man „ohne vorgefaßte Ideen“ an die Wirklichkeit heran. Wenn der im Nordosten Brasiliens wirkende, aus Österreich stammende Bischof *Richard Weberberger*, feststellt: „Der Kapitalismus ist für uns ein rotes Tuch“, wird die Distanz deutlich, die noch zu überbrücken ist.

Die Lateinamerikaner bitten, Rom möge ihnen etwas Zeit lassen und nicht vorschnell Entwicklungen verurteilen, die noch nicht in jeder Hinsicht theologisch aufgearbeitet sind. Es liegt auch am „Standort“, daß den Befreiungstheologen diese historische Versuchung der obersten Glaubensbehörde bewußter ist. Umgekehrt werden Theologen der Befreiung theologisch wie gesellschaftsanalytisch weniger angreifbar, wenn sie sich konsequenter als bisher als regionale Theologie verstehen und z. B. nicht einfach latein- oder auch nordamerikanische „kapitalistische“ Verhältnisse pauschal auf den ganzen „Westen“ übertragen oder wie Boff in seinem jüngsten Spiegelinterview (17. 9. 84) *ihre Kirchlichkeit* bzw. die Kirche Lateinamerikas (angesichts einer nach ihrer Meinung nach zukunftslosen europäischen Christenheit) mit der Kirche der Zukunft schlechthin gleichsetzten.

Für die theologische Arbeit in Rom und Lateinamerika gilt: „qui bene distinguit, bene docet“ – wer gut unterscheidet, lehrt gut. Ob die lateinamerikanische Kirche bzw. Theologie in Rom in den kommenden Jahren aufeinander zugehen können, ist sicher von großer gesamt-kirchlicher Bedeutung. Wie stark die sich abzeichnende theologische Nord-Süd-Auseinandersetzung das Wohl und Wehe der katholischen Kirche insgesamt mitbestimmen wird, ist noch nicht abzusehen. Wer eine „Weltkirche“ nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanums will, wird akzeptieren müssen, daß es nicht nur *einen* kirchlichen Lebensstil und nicht nur *einen* theologischen Denkweg gibt.

Gabriele Burchardt