

# Was unterscheidet, was verbindet die Kirche Europas und Lateinamerikas

## Dokumentation eines ungeplanten Dialogs

*Diese Dokumentation kam mehr oder weniger durch Zufall zustande. Vor der deutschen Kommission Justitia-et-Pax, deren Vorsitzender er ist, trug der Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, Gedanken zur Theologie der Befreiung vor, die er uns in einer überarbeiteten Fassung zur Veröffentlichung zur Verfügung stellte. Fast zur gleichen Zeit schickten uns italienische Kollegen einen Text von Clodovis Boff, dem Bruder von Leonardo, in der Form eines fiktiven „Briefes an einen europäischen Freund“, der von der Zeitschrift „il regno“, Bologna (Ausgabe vom 15. 2. 85) veröffentlicht wurde. Beide Beiträge sind eher asynchron und berühren weitgehend nur*

*indirekt den gleichen Gegenstand. Bischof Kamphaus hat die Befreiungstheologie direkt im Blick. Er möchte Sensibilität für Fragestellungen der Befreiungstheologie wecken und durch kritische Einwände ein Gespräch zwischen dieser und der europäischen Theologie in Gang bringen. Clodovis Boff bemüht sich stärker um einen in vielen Details hochinteressanten Gesamtvergleich der Kirche Lateinamerikas und der des „alten“ Europa. Aber das Hinüber und Herüber, die kritischen An- und Rückfragen in beiden Richtungen ergeben eine Auseinandersetzung zwischen Europäern und Lateinamerikanern, wie sie bisher weitgehend unbekannt war.*

## Sich gegenseitig ernst nehmen

### Überlegungen eines Bischofs zur Befreiungstheologie

Soweit sich die Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie in der Presse niedergeschlagen hat, stehen die kirchenpolitischen Aspekte im Vordergrund. Es scheint fast vergessen, daß es um die *Theologie* der Befreiung geht. Die lateinamerikanische Kirche hat nicht nur – das zuallererst – eine bestimmte geistliche und pastorale Option getroffen, sie meldet auch einen wissenschaftlich-theologischen Anspruch an. Dieser ist freilich nicht ohne den spirituellen und pastoralen Nährboden zu verstehen, aus dem er erwachsen ist. Nur wer Spiritualität, Pastoral und Theologie im Zusammenhang sieht, vermag dem gerecht zu werden, was bei uns verkürzt „Befreiungstheologie“ genannt wird. Theologie ist hier nicht in einer intellektualistischen und elitären Engführung verstanden und praktiziert, sie geschieht in unmittelbarer Nachbarschaft mit den vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit (Gottesdienst, Wallfahrten) und des Gemeindelebens. Der Glaube erschöpft sich nicht (wie nicht selten bei uns) im gesellschaftskritischen Engagement und in der Gottesbegegnung im Nächsten, er lebt aus einer unmittelbaren Zuwendung zu Gott (Mystik) und einer entschiedenen Kirchlichkeit. Mancher Europäer dürfte sich wundern, unter welchen Verhältnissen Menschen in Lateinamerika zur Liturgie fähig sind und wie selbstverständlich sie von Kirche sprechen.

Die Publikationen der Befreiungstheologen stammen zunächst aus ihrem pastoralen Umfeld (Vorträge auf Pastorkonferenzen etc.) und sind von dorthin weiterentwickelt zu einem theologischen Ansatz eigener Prägung, der seinen Ursprung nicht verrät. Wer diesen spezifischen theologischen Anspruch unterschlägt und nur an gesellschafts- oder kirchenpolitischen Flügelkämpfen interessiert ist, wird weder dem Ernst der Sache noch dem Selbstverständnis der lateinamerikanischen Kirche und

ihrer Theologen gerecht. Für sie bedarf eine wirksame Option für die Armen auch der theologischen Begründung. Theologische Klärungen sind also von der Sache und von den unmittelbar Betroffenen her unabdingbar. Wer sich auf die anstehenden Fragen einläßt, wird sehr bald merken, daß es dabei nicht um theologische Randprobleme geht, sondern um Grundfragen des Glaubens und der Theologie (nicht zuletzt auch des Verständnisses und Vollzugs von Theologie), die nicht nur die Kirche in Lateinamerika betreffen, sondern auch uns in Europa, Grundfragen, an denen auch bei uns gearbeitet wird und zu arbeiten ist. Es ist zu hoffen, daß der Dialog zwischen den Kontinenten dringend notwendigen Klärungen im Verständnis von Glaube und Theologie dient.

Je mehr jemand den Gesprächspartner schätzt und sich mit ihm im selben Glauben und in derselben Sendung verbunden weiß, desto nachdrücklicher wird er dort Kritik anmelden, wo es von der gemeinsamen Sache her geboten scheint. Bloßes Applaudieren ist nicht selten ein Zeichen von Unreife, ein Nichternstnehmen des Gesprächspartners. Wer Einspruch erhebt, sollte allerdings zugleich sein Ohr schärfen und auf die Einwände an die eigene Adresse achten.

### 1. Ansatz und inhaltliche Schwerpunkte der Theologie der Befreiung

#### 1. Der Ansatz dieser Theologie

Die Befreiungstheologie\* möchte einem Glauben dienen, der durch die Liebe wirksam wird. Sie kommt aus der Pastoral der Befreiung. Sie stellt sich der Situation, in der die Menschen leben, auch der konkreten gesellschaftlichen Situation.

Sie geht von der „Option für die Armen“ aus. Sie ist ge-



prägt von der leibhaftigen Zuwendung zu den 70–80 Prozent der Bevölkerung Lateinamerikas, die unter menschenunwürdigen Bedingungen leben. Deren Situation und die gesellschaftlichen Verhältnisse werden zur Herausforderung an das Reden von Gott, von Gerechtigkeit, Heil und Erlösung. Sie gehen in die theologische Reflexion ein, und zwar in die systematische Theologie, nicht nur in die Praktische Theologie und Soziallehre. Das Grundproblem der Theologie der Befreiung ist die Vermittlung von historischer Praxis und Theologie. Gustavo Gutiérrez (Theologia de la liberación, Lima 1971) charakterisiert die Theologie der Befreiung als eine kritische Reflexion, die im Lichte des Glaubens bei der „historischen Praxis“ ansetzt. Er sagt, dies sei *eine* Funktion der Theologie. Andere Funktionen (Theologie in der Form der Weisheit und des rationalen Wissens) werden als unverzichtbar vorausgesetzt, müssen sich aber der Herausforderung der historischen Praxis stellen. Damit ist deutlich signalisiert: An die Stelle einer passiven, bestätigenden, „idealistischen“ Hermeneutik tritt eine gesellschaftsbezogene, auf Veränderung zielende Hermeneutik. Die führenden Befreiungstheologen wollen die traditionellen Glaubensaussagen (deren universalkirchlichen Sinn sie teilen) mit der gesellschaftlichen Situation Lateinamerikas vermitteln. Das hat Konsequenzen:

- Menschliche Gesellschaft und Gottes Heil werden in eine „realsymbolische Beziehung“ gebracht: in den ungerechten Strukturen manifestiert sich Sünde; die Befreiung daraus ist ein Realsymbol der Erlösung.
- Dabei vollzieht sich eine „Verleiblichung“ theologischer Begriffe. Die irdische Materialität und die konkreten gesellschaftlichen Realitäten werden zum Vorzeichen vor der Klammer der theologischen Aussagen. Heil, Gnade, Sünde, Nachfolge, Umkehr, Kirche, Kreuz und Auferstehung, Menschwerdung werden mit der realgeschichtlichen Situation der Armen zusammengedacht. Die Bindung an die Leiblichkeit und Gesellschaftlichkeit befreit die theologischen Aussagen von einer Spiritualisierung, die sie entweder ins konfliktentobene Jenseits der Geschichte oder in den von gesellschaftlichen Konflikten weithin abgetrennten Freiraum der privaten Innerlichkeit entrückt.

## 2. Inhaltliche Schwerpunkte der Theologie der Befreiung

Die Befreiungstheologen setzen in ihrem Gnadensverständnis bei den Unrechtsverhältnissen in Lateinamerika an. Diese Situation wird theologisch als Widerspruch zur Gnade gedeutet: die Erniedrigung der Geschöpfe richtet sich gegen den Schöpfer. Die strukturelle Situation des Widerspruchs zur Gnade wird als Sünde, als „strukturelle Sünde“ bezeichnet (in Analogie zu traditionellen Begriffen wie Erbsünde, Sünde der Welt, sündiges Milieu). Damit ist Sünde nicht auf die strukturelle Dimension reduziert; das traditionelle Sündenverständnis soll vielmehr erweitert werden.

Nicht nur im Bereich der Sünde, sondern auch in der

Frage des Heils werden Glaubensrealität und geschichtliche Befreiung miteinander in realsymbolische Beziehung gebracht. In der politischen und kulturellen „Befreiung“ wird die umfassende, alles menschliche Tun ermöglichende und im geschichtstranszendenten Reich Gottes vollendete „Erlösung“ durch Gott realsymbolisch vorweggenommen. Jedes Handeln, das aus einer selbstlosen Liebe zu den Armen heraus auf die Aufhebung der „strukturellen Sünde“ zielt, bringt die Erlösung durch Gott zum Vorschein.

Die Gegenwart der Gnade wird nicht einfachhin auf die Armen beschränkt; aber sie setzt innergeschichtlich bei ihnen an. Sie zielt durchaus auch auf die Befreiung der Reichen und der Unterdrückten aus ihrer Gefangenschaft. Und sie wird bei ihnen dort fruchtbar, wo sie einen „Positionswechsel“ innerhalb ihrer gesellschaftlichen Situation vornehmen und in Solidarität mit den Armen an der Veränderung der sündigen Strukturen arbeiten. In diesem erhofften solidarischen Verhalten von Armen und Reichen kommt der universale Heilswille Gottes zu seiner innergeschichtlichen Konkretion. Von daher kommen dann auch alle traditionellen Elemente einer individuell-personalen Glaubenserfahrung zur Sprache.

Die Option für die Armen und für eine arme Kirche unter den Armen (Basisgemeinschaften) hat auf das systematische Kirchenverständnis wichtige Auswirkungen: Die Ekklesiologie hat der Ekklesiogenese zu dienen. Es geht dieser Theologie nicht zuerst darum, eine nachträgliche Reflexion über eine bestehende Kirche zu betreiben, sondern das Werden von Kirche theologisch zu begleiten und zu begründen. Dabei verändert sich das tragende Subjekt der Kirche. Zwar sind alle zum Volk Gottes berufen, aber in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation Lateinamerikas gilt dieser Ruf vor allem denen, die an ihrem Subjektsein („Personwürde“) gehindert sind.

Die hierarchische Struktur wird nicht geleugnet, gilt aber nicht als das primäre und alleinige Ordnungsprinzip. Die schwesterlich-brüderliche Gemeinschaft aller Glaubenden tritt in den Vordergrund. Das sakramentale Leben prägt nicht so sehr das Bild der Gemeinde (extremer Priestermangel!); das gemeinsame Hören auf das Wort Gottes, das Gespräch und das soziale und politische Handeln gewinnen an Gewicht. Die so geprägte Kirche versteht sich als Ortsgemeinde, in der (nach Lumen gentium 26) die Universalkirche anwesend ist. Ziel ist die allmähliche Umwandlung der ganzen Kirche in ein universales Netz von Basisgemeinschaften. Dabei wird die Bedeutung der wechselseitigen Beziehung hervorgehoben: Die hierarchische Kirche sorgt mit ihren Ämtern und Sakramenten für die Kontinuität, die katholische Identität und Einheit der Basisgemeinschaften; diese wiederum schenken der institutionalisierten Kirche im Sinne des Evangeliums die Ausrichtung an den „Geringsten der Brüder und Schwestern Jesu“.

## II. Notwendige Unterscheidungen

Die Fragen, vor die uns die Theologie der Befreiung stellt,



sind zu gewichtig, als daß wir in Pauschalurteile zur einen wie zur anderen Seite flüchten dürfen. Es kommt alles darauf an, daß wir lernen, nicht nur (das ist häufig genug betont worden) zwischen den einzelnen Vertretern der Befreiungstheologie zu unterscheiden, sondern vor allem auch in der Sache. Das soll in den folgenden Punkten versucht werden.

### 1. Pastorale Praxis und theologische Reflexion

Die Befreiungstheologie versteht sich wesentlich als Reflexion der kirchlichen Praxis, sie will deren Entwicklung durch reflexive Arbeit dienen. Im Unterschied zu einem Theologieverständnis hiezulande, das sehr stark durch Status und Profil der theologischen Fachbereiche innerhalb der staatlichen Universitäten bestimmt ist, legt die Theologie der Befreiung in kritischer und kreativer Rezeption der vielfältigen Erfahrungen aus Gemeindeleben und Volksfrömmigkeit besonderen Wert auf die theologische Kompetenz der Glaubenden selbst. Sie betont in der Tradition der Lehre vom „sensus fidelium“, die das Vaticanum II neu in Erinnerung gerufen hat, daß das glaubende Gottesvolk, vom Heiligen Geist geführt, selbst Subjekt der Theologie ist. Gegenüber dieser elementaren „Theologie des Volkes“ – Theologie im weiteren Sinne – hat die Theologie im engeren, fachwissenschaftlichen Sinn eine klar unterschiedene, unersetzbare, dienende Funktion (etwa im Sinne der paulinischen Charismenlehre).

So richtig es ist, daß pastorale Praxis, Frömmigkeit und theologische Reflexion in diesem Sinne aufeinander angewiesen sind, so notwendig ist es doch auch, zu differenzieren – wie zwischen Wahrheit und Liebe. Man kann sich nicht unter Berufung auf das Zeugnis einer bestimmten pastoralen Praxis und Bewegung dem Wahrheitsanspruch theologischer Reflexion entziehen. Und auch das ist zu beachten: wenn bestimmte theologische Ansätze kritisiert werden, ist damit nicht zugleich die Bewegung kritisiert.

In der europäischen Theologie stehen wir eher in der Gefahr, pastorale Praxis und theologische Reflexion auseinanderzureißen; die Befreiungstheologen sind versucht, beides kurzschlüssig in eins zu setzen. Ein möglicher Dienst unsererseits kann darin bestehen, daß wir – beide Gefahren im Auge – auf eine klare Unterscheidung (nicht Trennung) von pastoraler Praxis und theologischer Reflexion insistieren.

### 2. Der hermeneutische Ansatz

Das zentrale theologische Problem besteht nach der Theologie der Befreiung nicht im Gegensatz Gottesglaube – intellektueller Atheismus, sondern im Gegensatz Gottesglaube – Götzendienst. Verabsolutierung von Macht und Gewalt („nationale Sicherheit“), Kult des Geldes und des Konsums, die Ideologien eines liberalen Kapitalismus und eines marxistischen Kollektivismus werden als Götzendienst begriffen.

In der Tradition prophetischer Rede bestehen die Befrei-

ungstheologen darauf, daß der Name Gottes im Zusammenhang der realen Geschichte buchstabiert sein will. Das Bekenntnis zum wahren Gott des Lebens muß sich immer wieder in den konkreten Situationen gegenüber den Götzen des Todes bewähren.

Schon an diesem zentralen Punkt, dem Reden von Gott, wird die alle Einzelthemen prägende Hermeneutik der Theologie der Befreiung deutlich: die Wahrheit erschließt sich primär in einem bestimmten Handeln in der konkreten Geschichte. Nicht „Vorverständnis“ und „Verstehenshorizont“ sind der primäre Schlüssel zur Glaubensvermittlung (vgl. R. Bultmann: „Glauben und Verstehen“), auch nicht abstrakt „Geschichtlichkeit“ („Glaube und Geschichte“). Solche Ansätze gelten den Befreiungstheologen als zu idealistisch. Demgegenüber reflektieren sie den Selbsterschließungsvorgang des Wortes Gottes in der konkreten Geschichte hier und jetzt. Unterdrückung und Ausbeutung sind theologisch relevante Faktoren (Götzendienerei).

Die religiöse Leidenschaft zum Konkreten beeindruckt. Sie ist biblisch und kirchlich begründet, aber isoliert genommen oder absolut gesetzt gefährlich. Denn die bleibend gültigen theologischen Wahrheiten können durch diesen entschiedenen Zeitbezug relativiert und damit schließlich entleert werden. Die eschatologische Spannung des Glaubens kann in einem endzeitlichen Hochdruck schwärmerisch aufgelöst werden. Eine derart praxisorientierte Hermeneutik kann zu kurzschlüssigem Aktivismus führen und damit zu einer neuen Form von „Gotteskomplex“, so als müßte der Mensch die Sache Gottes in der Welt gleichsam erst herstellen.

Mag eine mehr geistesgeschichtliche Hermeneutik strukturell unter einem gefährlichen Praxisdefizit leiden, so wird man bei einer bloß realgeschichtlichen Hermeneutik die Gefahr sehen müssen, daß bei ihr just jene Momente von Wahrheitswillen und schöpferischer Distanz zum Konkreten fehlen, die die klassische Verstehenshermeneutik auszeichnen.

### 3. Wohl und Heil

Die Internationale Theologenkommission hat bereits 1977 im Hinblick auf die Theologie der Befreiung ein Dokument „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“ erarbeitet und auf den Unterschied zwischen sozialem Fortschritt und Erlösung/Heil hingewiesen.

Die Probleme in dieser Sache liegen deutlich auf der Hand: Das „Wohl“ des Menschen ist für sein „Heil“ nicht bedeutungslos. Wer beides auseinanderreißt, wird im Spiritualismus oder Materialismus enden. Wenn das Dokument der Bischofssynode 1971 (*De iustitia in mundo*) sagt, daß der Einsatz für Gerechtigkeit und Veränderung der Welt „gewissermaßen eine ‚ratio constitutiva‘ der Verkündigung des Evangeliums“ sei, dann wird deutlich, wie eng Wohl und Heil miteinander verbunden sind. Das besagt aber nicht, sie seien identisch. Das Heil erschöpft sich nicht in sozialem Fortschritt und Verbesserung der Le-



bensqualität; es ist mehr als eine Sozialvision. Die Befreiung aus totalitären Unrechtssystemen allein schafft noch nicht die Freiheit der Erlösung (vgl. Paulus: Freiheit von Gesetz, Sünde, Tod). Der Mensch lebt nicht vom Brot allein ... „Brot ist wichtig, Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten ungebrochene Treue und unverratene Anbetung“ (A. Delp). Die endzeitliche Vollendung bestätigt nicht etwa nur eine bestimmte geschichtliche Entwicklung; Gott bricht die Geschichte ab und schafft den neuen Himmel und die neue Erde. Diese eschatologische Wahrheit des Glaubens ist durch keine menschliche Tat zu ersetzen.

In unserer neuzeitlichen Theologie sind wir in Gefahr, Heil und Wohl dualistisch auseinanderzureißen. Die Befreiungstheologen sind in Gefahr, ins andere Extrem zu fallen. In Sorge vor einer dualistischen Aufspaltung des einen Erlösungsglaubens in Diesseits und Jenseits (mit den hinlänglich bekannten Vertröstungen) erliegen manche – angesichts der Not und des Elends so vieler Menschen – nur zu leicht der Versuchung, Heil und Wohl monistisch in eins zu setzen und notwendige Unterscheidungen faktisch nicht zu beachten. Dabei kämen solche Unterscheidungen einer wirklich erlösenden Praxis nur zugute.

Genau dies müßte ein zentrales Thema im Gespräch zwischen den Lateinamerikanern und uns sein. Das „unvermischt und ungetrennt“ des Konzils von Chalkedon, das ein Grundmodell jeglicher Glaubensreflexion darstellt und für die Unterscheidung und Zuordnung von Wohl und Heil grundlegend ist, ist keine theologische Spitzfindigkeit, sondern die maßgebliche Ortsangabe für christliche Praxis und theologische Reflexion. Eine genaue Verhältnisbestimmung von Wohl und Heil unter voller Berücksichtigung der gegenwärtigen geschichtlichen Stunde ist eine der drängendsten und nichtgelösten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie auch hierzulande. Dabei könnte das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (30–35) wichtige Hinweise geben.

#### 4. Glaube und Politik

In Puebla hat Papst Johannes Paul II. betont: „Es geschieht also weder aus Opportunismus noch aus Sucht für das Neue, daß die Kirche, die ‚Expertin in der Menschlichkeit‘ (Paul VI.), ein Verteidiger 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“ (III 3).

Die Entscheidung für die Sache der Armen ist also keine beliebige Wahl. Sie ist „gewissermaßen eine ‚ratio constitutiva‘ der Verkündigung des Evangeliums“ (s. o.). Das Evangelium hat, so sehr es jedem politischen System gegenüber schöpferisch distanziert und gleichsam transzendent ist, politische Kraft und Konsequenz (nicht von der Welt, aber in ihr und für sie!).

Gleichwohl ist zwischen Glaube und Politik zu differenzieren. Gerät die Politik ins Zentrum des Glaubens, dann endet die Kirche in einem politischen Messianismus, der

für Politik und Glaube gleichermaßen verheerende Folgen hat.

Politische Ordnungen schaffen nicht das Heil der Welt, sie sind mehr oder weniger „Not-Ordnungen“ in einer von Sünde gezeichneten Welt. Diese Einsicht befreit die Christen von der Illusion, die Vernichtung des Bösen liege im Rahmen ihrer Möglichkeit; sie läßt sie zugleich realistisch an möglichst gerechten politischen Verhältnissen mitarbeiten. Sie verhindert, daß das politisch-soziale Engagement ein irreleitendes Ziel anstrebt: die Schaffung paradiesischer Zustände, und dabei schließlich in der Hölle des Totalitarismus landet. Darum darf auch Gerechtigkeit nicht durch Liebe ersetzt werden.

Hier ist der Ort der katholischen Soziallehre. Sie bietet Kriterien, Weisungen und Perspektiven, die sich aus dem Evangelium, aus der Tradition der Kirche und aus der ethischen Reflexion für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse ergeben. Sie ist, wie unsere eigene Sozialgeschichte zeigt, nicht ein für allemal fix und fertig. Sie wird mit davon geprägt, ob sie (in einem freiheitlichen sozialen Rechtsstaat) von einem relativen Systemgleichgewicht der Gesellschaft ausgeht oder von einer Situation, in der die große Mehrzahl der Menschen in unmenschlichen Verhältnissen lebt. Sie entsteht, wie Papst Johannes Paul II. in Puebla betont hat, „im Lichte des Wortes Gottes und des authentischen Lehramtes wie auch der Gegenwart der Christen inmitten der wechselvollen Verhältnisse der Welt und in unmittelbarer Berührung mit den Herausforderungen, die sich daraus ergeben“ (III 7). Von daher ist es ein Gebot der Stunde, die Soziallehre im Gespräch mit den Theologen der Befreiung weiterzuentwickeln und zu präzisieren. Diese wären gut beraten, die Intentionen der Soziallehre nicht zu verachten und Ethik nicht durch Dogmatik ersetzen zu wollen.

Das ganze Problem läßt sich konkret noch einmal so darstellen: Die Geistlichen dürfen nicht zu politischen Führern und die Gemeinden nicht zur Partei werden. Sie haben die einzelnen Christen und christlichen Gruppen freizusetzen, ihre politische und gesellschaftliche Mündigkeit gemäß der Lehre der Kirche zu praktizieren (etwa in Parteien und Gewerkschaften).

Diese uns heute geläufige Verhältnisbestimmung von Kirche und Politik ist freilich nicht immer theologisch bestimmend und im Verhalten selbstverständlich gewesen. Sie ist Resultat einer langen Geschichte, die parallel zur politischen Differenzierung der Gesellschaft verlief. Es gab durchaus Zeiten (sie sind noch gar nicht so lange her, scheinen hier und da sogar noch anzudauern), in denen Geistliche auch hierzulande unmittelbar Politik machten und dies theologisch als legitim betrachtet wurde.

Die Beurteilung der Verhältnisbestimmung von Glaube und Politik innerhalb der Theologie der Befreiung wird also, will sie gerecht sein, sehr genau mitberücksichtigen müssen, in welcher historischen Phase die kirchliche und politische Entwicklung sich befindet. Mit erheblichen Phasenverschiebungen muß jedenfalls gerechnet werden. Die oben genannte Unterscheidung zwischen Politik und



Glaube ist, das können gerade wir Deutschen aus unserer Erfahrung sagen, lebensnotwendig für die Überzeugungskraft des Glaubens. Wer sie nicht wagt, gerät sehr schnell in einen verhängnisvollen politischen Messianismus. Glaube und Kirche werden ideologisch der Politik untergeordnet. Das Evangelium wird instrumentalisiert, in den Dienst ganz bestimmter politischer Interessen gestellt.

Liegt der Pervertierung des Glaubens im politischen Messianismus wiederum eine letztlich monistische Tendenz zugrunde, so gilt es auch die andere Versuchung, die der dualistischen Aufspaltung in einen politisch folgenlosen, letztlich quietistischen Glauben und in eine vom Evangelium nicht berührte Politik im Blick zu haben, die ungewollt faktisch zu einer Option für die Reichen und Mächtigen führt. Eines ist offenkundig: Die Verkündigung des Evangeliums ist politisch folgenreich, sie ist aber nicht selbst Politik und darf nicht Politikersatz werden. Diese Differenz bedarf einer gründlichen theologischen Aufarbeitung.

### 5. Böse Mächte und Gewalten

Die Befreiungstheologen sprechen nicht nur von personaler, sondern auch von „struktureller Sünde“. Sie bezeichnen nicht nur die Unterdrücker als Sünder, sondern auch die gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen als sündig. Nicht zuletzt dieser Punkt hat Befremden und Widerspruch provoziert. Können Strukturen sündig sein? Ist Sünde nicht ausschließlich als Tat der Person zu verstehen („Tatsünde“)? Wie soll die Freiheit des Menschen gewahrt werden, wenn er durch sündige Strukturen festgelegt ist? Diese Fragen und Einwände kommen zumeist aus einem bestimmten anthropologischen Vorverständnis, das gründlicher Klärung bedarf.

Häufig wird das Verhältnis zwischen Person und gesellschaftlicher Struktur nach dem Modell Ursache – Folge gedacht: Die Person in ihrer Freiheit ist die Ursache des Handelns, die gesellschaftlichen Strukturen sind die Folge. Dieses personalistische Schema ist im wahrsten Sinne des Wortes einseitig. Es verkennt, daß der konkrete Mensch immer auch zugleich in konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen lebt, daß er ohne diesen Kontext auch nicht Mensch sein kann. Das personalistische Schema bedarf der Erweiterung durch die gesellschaftlichen Gegebenheiten, das gesellschaftliche Schema der Vertiefung durch die personalen Dimensionen. Beide lassen sich nicht auf das jeweils andere reduzieren; keines von beiden beschreibt die menschliche Wirklichkeit ganz ohne das andere. Es gehört also zum ganzheitlichen Wesen der einzelnen Person, in gesellschaftlichen Verhältnissen zu existieren. In diesem Sinne ist Hegel zu verstehen, wenn er sagt, daß man nur dann konkret vom Menschen denkt, wenn man ihn in die Gesellschaft eingebunden sieht, daß man abstrakt bleibt, solange man den einzelnen unvermittelt nur als Individuum denkt und beurteilt.

Deshalb geht die neuere theologische Anthropologie

(weit über die Befreiungstheologie hinaus) von einer wechselseitigen Beziehung zwischen Person und Gesellschaft aus (vgl. *Gaudium et spes* 25): Der einzelne als Subjekt des Handelns bestimmt die Strukturen der Gesellschaft; die Gesellschaft bestimmt ihrerseits als der strukturell vorgegebene Raum das Handeln des einzelnen Subjekts (ohne es zu determinieren!). Das Zueinander von Individuum und Gesellschaft darf nicht zugunsten eines Poles entspannt oder gar aufgelöst werden.

Diesen Zusammenhang muß man bei der hier zu verhandelnden Sache („strukturelle Sünde“) im Auge haben. Er ist der katholischen Theologie nicht fremd, ihr vielmehr im Blick auf den Glaubensvollzug gleichsam als Grundstruktur eingepreßt:

- in der Gnadenlehre durch die Zuordnung von göttlicher Vorauswahlung/zuvorkommender Gnade und personaler Glaubenszustimmung
- in der Sündenlehre durch die Zuordnung von Erbsünde und Tatsünde.

Unser hiesiges Glaubensbewußtsein hat den inneren Zusammenhang von „Erbsünde“ und „Tatsünde“ oft zu wenig entfaltet. Das zeigt sich theologiegeschichtlich unter anderem darin, daß die Erbsünde in der Dogmatik und die Tatsünde in der Moraltheologie behandelt wird. Das zeigt sich lebenspraktisch in einer gewissen Privatisierung des Sündenverständnisses: Zentrale Glaubensvollzüge wie Gewissenserforschung, Beichte und Umkehr werden primär auf die persönlichen Lebensverhältnisse bezogen, nicht auf ihren Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Verhältnissen. Wir bedenken zu wenig, daß Systeme im ganzen Unrecht werden können und zu kollektiver Verblendung verführen, obwohl das in der Soziallehre der Kirche deutlich ausgesagt ist. Es können „die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden, daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken“ (Quadragesimo anno 130). Entsprechend betont die Pastoralkonstitution, „daß die Menschen aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden“ (25).

Die Theologen der Befreiung erinnern unter dem Druck der Verhältnisse an solche Aussagen und unterstreichen jene biblischen Überlieferungen, die von „bösen Mächten und Gewalten“ sprechen und von der „Sünde der Welt“, die wie eine fast selbständige Großmacht erster Ordnung erfahren wird, wie ein Verhängnis, dem man sich kaum entziehen kann. Sicherlich können solche Aussagen deterministisch mißverstanden werden, und die theologische Rede von der strukturellen Sünde ist ständig in Gefahr, dem Geheimnis der menschlichen Freiheit nicht genügend Raum zu geben. Aber eine rein personalistische Deutung würde, so lehren die Kirche und unsere Erfahrung, dem abgründigen Geheimnis des Bösen nicht gerecht.

Offenkundig tun wir uns mit dem strukturellen Aspekt in Sachen Kirchenrealität und Gnadengeschehen leichter:



wir sprechen wie selbstverständlich von heiligen Ordnungen und Strukturen (vgl. das sakramentale und hierarchische Gefüge der Kirche). Liegt das nur daran, daß die Gnade einen unendlichen Vorsprung vor der Sünde hat?

## 6. Marxismusverdacht

Ein kritisches Gespräch mit der Theologie der Befreiung muß sich mit dem Faktum auseinandersetzen, daß dort Elemente der marxistischen Gesellschaftslehre positiv aufgenommen und bisweilen gar als normativ behauptet werden. Daraus ergibt sich zunächst ein grundsätzliches Problem: Bei der Rezeption einer bestimmten Philosophie oder Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie stellt sich die Frage, ob und wie Methode und Inhalt der jeweiligen Lehre unterschieden oder gar getrennt werden können. Konkret: Kann man Elemente der marxistischen Gesellschaftstheorie übernehmen, ohne seine theologische Identität aufzugeben? Sind Methoden neutral? Sie prägen doch zumindest die Perspektive, unter der die Wirklichkeit angegangen wird. (Das ganze Problem ist im Prinzip nicht neu. So wurde Thomas von Aquin noch nach seinem Tode als Häretiker verdächtigt, weil er die Philosophie des Aristoteles für die Theologie fruchtbar machen wollte.)

Die Marxismus-Rezeption in der Theologie der Befreiung ist deswegen nicht leicht zu beurteilen, weil die Begriffe und die ihnen zugrundeliegenden Intentionen bei uns und in Lateinamerika in verschiedenem Kontext erscheinen. Was heißt genau „Marxismus“, „Sozialismus“? Wie verhalten sie sich zueinander? Man wird den uns geläufigen Sprachgebrauch und die von uns gemachten Erfahrungen an der Ost-West-Grenze nicht einfach auf die Theologie der Befreiung übertragen dürfen. Umgekehrt werden von der Befreiungstheologie Erklärungsmodelle wie „Klassenkampf“ und „Dependenz“ nicht selten zu unkritisch übernommen, ohne zu beachten, daß die wissenschaftliche Diskussion in diesen Fragen weitergehende Differenzierungen erbracht hat.

Es ist notwendig, genau hinzusehen, was es mit der Verwendung marxistischer Vorstellungen und Begriffe auf sich hat. Nach marxistischer Doktrin ist der Klassenkampf ein quasi-metaphysisches Grundgesetz der geschichtlichen Veränderungen. Geschichte gibt es nur als Kampf der Klassen. Der Klassenkampf führt zur Diktatur des Proletariats, die schließlich den Übergang zur Aufhebung aller Klassen schafft.

Diese Sinnspitze der Marxschen Klassenlehre widerspricht dem christlichen Glaubensverständnis. Sie zu übernehmen hieße seine christliche Identität preisgeben. Die führenden Befreiungstheologen haben denn auch ein anderes Verständnis von Klasse und Klassenauseinandersetzung. Sie sprechen von einem „Klassenkampf von oben“ und meinen damit jene Situation, in der die Führung einer Nation („Staatsklasse“) eine Ordnung durchsetzt, die zugunsten der eigenen Macht und Privilegien die Menschenrechte der Bevölkerung mißachtet.

Wer eine solche Rezeption marxistischer Begriffe kriti-

siert oder gar als grundsätzlich mit dem Glauben unvereinbar ablehnt, sollte bedenken, daß sie sich schon seit langem in der Tradition der christlichen Soziallehre findet, und zwar nicht nur bei G. Gundlach und O. v. Nell-Breuning, sondern lehramtlich in „Quadragesimo anno“ (besonders 114). In diesem Sinne sagt die Würzburger Synode: Es „kann nicht verkannt werden, daß Karl Marx eine Reihe fundamentaler Fakten der in der Industrialisierung begründeten neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit erkannte und in einer politisch wirksamen Weise formulierte. Obwohl in katholischen Äußerungen zur Sozialen Frage schon früh das Bemühen einsetzte, solche beschreibenden Elemente der Marxschen Lehre aufzugreifen und zum Anlaß für christlich begründete soziale Initiativen zu nehmen, ist dies infolge der unvermeidlichen weltanschaulichen Konfrontation mit dem Marxismus lange nicht in einer genügend umfassenden Weise geschehen. So wurden etwa die Begriffe Klasse, Klassengesellschaft oder Klassenauseinandersetzung in manchen katholischen Äußerungen auch dann noch nicht als zutreffende Beschreibung der gesellschaftlichen Situation akzeptiert, als Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ sich die entsprechenden Klärungen katholischer Sozialwissenschaftler zu eigen machte“ (Kirche und Arbeiterschaft 1.5.1). Im Sinne dieser Tradition der Soziallehre kann die Klassenauseinandersetzung innerhalb einer Gesellschaft, wenn sie nicht von Haß und gegenseitigem Vernichtungswillen getragen ist, der notwendige Ausgangspunkt zur Veränderung eines gestörten gesellschaftlichen Systems sein. Ziel ist die Versöhnung aller Gruppen im Konsens des bonum commune.

L. Boff überträgt in seiner Ekklesiologie („Kirche: Charisma und Macht“) den marxistischen Klassenbegriff auf die Kirche. Die Klasse der Kleriker habe das christliche Volk mit der Zeit von aller Mitverantwortung im religiösen Bereich enteignet und sich das Monopol in der Produktion religiöser Güter angeeignet. Im Zuge dieser „Arbeitsteilung“ sei das Volk zum Konsumenten der religiösen Güter degradiert worden. Deswegen spiegele die Kirche heute weithin auch das Bild der sie umgebenden bürgerlichen Konsumgesellschaft wider.

Diese provozierende Übertragung des Modells der Klassenauseinandersetzung auf die empirische Gestalt der Kirche mag zunächst manchen bestechen und zum Nachdenken bringen. Sie hat aber mit vollem Recht den Einspruch der Glaubenskongregation hervorgerufen. Kann eine so analysierte Kirche noch „Sakrament“ genannt werden? Steht sie nicht in einem permanenten Widerspruch zu ihrer theologischen Bestimmung? Sicher, sie steht als „Kirche der Sünder“ immer auch ihrem Wesen und Ziel im Wege. Aber sie bleibt trotz allem auch und gerade in ihrer konkreten Gestalt das „Sakrament des Geistes“, der sie in der Wahrheit hält. Das Glaubensgeheimnis von der unverbrüchlichen Treue Gottes zu seiner Kirche ist mit dem Klassenkampfmodell nicht mehr zu vermitteln. Am Ende steht – wohl gegen die Intention des Verfassers – ein doppelter Kirchenbegriff: einerseits die



institutionalisierte geistlose Kirche, andererseits die eschatologische Kirche des Geistes, die sich innergeschichtlich in den Basisgemeinschaften entwickelt. Die Einheit der Kirche ist so nicht mehr durchzuhalten.

### Einheit in der Vielfalt

Mehr denn je ist die Kirche in unseren Tagen auf dem Weg, Weltkirche zu werden. Sie ist die „nach Berufung und Sendung universale Kirche, die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzeln schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedene Erscheinungsweisen und äußere Ausdrucksformen annimmt“ (Evangelii nuntiandi 62). Einerseits nimmt die Kirche „in den Teilkirchen konkrete Gestalt an“, andererseits ist sie die eine universale Kirche. „Nur die ständige Beachtung beider Aspekte der Kirche wird uns den Reichtum dieser Beziehung zwischen universaler Kirche und Teilkirchen erfassen lassen“ (ebd.).

Die eine Glaubenswahrheit gewinnt im Handeln und Denken der jeweiligen Ortskirchen ihre spezifische Färbung und ihre besondere Ausprägung. Analog zur Vielfalt der Geistesgaben in jeder Gemeinde darf man im Blick auf die Weltkirche von den besonderen Charismen der Ortskirche sprechen. Die Lebendigkeit und Glaubwürdigkeit der Gesamtkirche hängt wesentlich davon ab, in welchem Maße die Ortskirchen aufeinander hören, voneinander lernen und zur brüderlichen Korrektur wechselsei-

tig in der Lage sind, letzteres in der Haltung der Bergpredigt: „Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge, dann kannst du versuchen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders herauszuziehen“ (Mt 7, 5).

Je größer die Vielfalt, desto notwendiger die Einheit, zumal in Übergangs- und Krisenzeiten. Diese Einsicht gilt auf der Ebene jeder Gemeinde und Ortskirche, sie gilt auch für die Weltkirche. Derselbe Geist, der in der Vielfalt der Gnadengaben in den Ortskirchen am Werke ist, hält sie in der Einheit zusammen. Deshalb ist gerade um der Vielfalt in der einen Weltkirche willen das Petrusamt lebenswichtig.

Das gemeinsame Gespräch zwischen der lateinamerikanischen und europäischen Kirche sollte sich von eben diesem Geist leiten lassen, den Augustinus im Gespräch unter Christen am Werke sieht: „Leidenschaftliche Liebe vermag dies: Wenn jene durch uns, die wir sprechen, betroffen werden und wir durch ihr Hören, dann wohnen wir einer im anderen. Und so kommt es, daß sie, was sie hören, gleichsam in uns sagen und wir gewissermaßen in ihnen lernen, was wir lehren“ (De catechizandis rudibus XII 17).

*Franz Kamphaus*

\* In diesem Abschnitt beziehe ich mich wesentlich auf M. Kehl, Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik, in: W. Löser / K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann, Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985 (im Erscheinen begriffen).

## Die „Intuitionen“ Lateinamerikas auf Europa übertragen

### Ein „Brief“ von Clodovis Boff

Lieber Freund, Du fragst mich, was ich über die Kirche in Europa nach meinem jüngsten viermonatigem Aufenthalt in Italien und in Portugal denke. Nun sind diese Länder natürlich nicht ganz Europa und im übrigen ist es auch kein langer Aufenthalt gewesen. Aber ich habe sieben Jahre in Belgien gelebt und dabei die Ferienzeit immer im Ausland verbracht, in Frankreich, in Deutschland, in England usw. Darüber hinaus habe ich in diesem zweiten Halbjahr 1984 intensiv an einem besonders privilegierten Moment des kirchlichen Lebens auf Weltebene teilgenommen, denn damals explodierte die Diskussion über die Theologie der Befreiung.

In den vielen Vorträgen, die ich in Italien und in Portugal gehalten habe, stellte sich immer ein Problem: Wie lassen sich die Intuitionen der lateinamerikanischen Kirche auf Europa übertragen? Ich meine, daß auf diese Frage zunächst die Europäer selber eine Antwort geben müssen. Aber da Du auf einer Antwort bestehst, schicke ich Dir im Geist der Gemeinschaft und kirchlichen Mitverantwortung

meine Meinung über den Weg der Kirche in Europa, wobei ich mir immer der großen Begrenztheit meiner Überlegungen bewußt bin.

### Unterschiede zwischen Europa und Lateinamerika

Ich möchte Dir zuallererst sagen, daß ich mir vollständig darüber im klaren bin, daß Europa nicht Lateinamerika ist und daß es deswegen nicht möglich ist, die Lösungen unserer Probleme mechanisch auf Euch zu übertragen. Zunächst besteht zwischen den beiden Wirklichkeiten ein beträchtlicher Unterschied im Blick auf ihre Geschichte. Das Christentum in Europa gibt es fast seit 2000 Jahren, während es in Lateinamerika wenig mehr als 500 Jahre besteht, also nur ein Viertel davon. Ein Vergleich zwischen beiden wäre also wie der zwischen einem Mädchen von 15 und einer Dame von 60 Jahren. Und dabei spreche ich noch nicht vom typischen lateinamerikanischen Christen-