

Lebens zugunsten der früher bestehenden Diözesaneinteilung liquidiert werden, so wäre eine wichtige Herausforderung nicht bestanden worden. Dies wäre Anschluß im schlimmen Sinne des Wortes.

Bewußt habe ich an den Beginn meiner Ausführungen die großen Herausforderungen gesetzt, die sich aus der geistigen und aus der politischen Dimension der deutschen Einigung ergeben – die Folgen des allgemeinen gesellschaftlichen Umbruchs, die weitgehende Entchristlichung im östlichen Teil Deutschlands, die Orientierungslosigkeit, die sich aus dem Zusammenbruch einer großen Illusion ergibt, die Notwendigkeit, Menschen zu einer Sicht von Gesellschaft zu verhelfen, die ihnen eine

realistische Motivation für einen neuen Anfang gibt, die Chance, die befreiende und frohmachende Botschaft der Erlösung in der Not dieser Situation neu zu sagen, selbst einen neuen Aufbruch zu wagen, in dem wir allzu Vertrautes und nicht mehr Gelebtes als Antwort auf die Fragen unserer Mitmenschen neu entdecken. Und zugleich – und dies nicht getrennt davon – uns der Diasporasituation zu stellen, in aller Nüchternheit ihre Chance und Grenzen zu definieren und nicht zuletzt der Versuchung zu widerstehen, die kleine Schar der Neuen einfach in das fertige System zu inkorporieren. Lassen Sie uns gemeinsam diese Herausforderungen annehmen.

## Von der politischen Entwicklung eingeholt?

### Perspektiven der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

*Der große Aufbruch der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung liegt jetzt schon zwanzig Jahre zurück, der Schwung des Anfangs ist vorbei. Aber auch die Konflikte um die Befreiungstheologie und ihr Verständnis von Kirchengesein haben nicht mehr den gleichen Stellenwert wie vor Jahren. In ihrer bisherigen Entwicklung ist die Befreiungstheologie pluraler und offener geworden. Angesichts massiver kirchlicher Gegenkräfte und des Scheiterns des sozialistischen Systems in Osteuropa muß sie sich neu auf ihre Utopie und ihre Methoden besinnen; ihr Grundansatz bleibt jedoch höchst aktuell und dringlich.*

„Mirar lejos“ – „weit blicken“, so benennt *Gustavo Gutiérrez* unter Bezugnahme auf Johannes XXIII. das Vorwort der 7. und überarbeiteten Ausgabe seiner „Theologie der Befreiung“ (Lima 1990), und wie beim ersten Erscheinen 1971 fügt er an der Bezeichnung „Theologie der Befreiung“ den Begriff „Perspektiven“ an. Kann auch heute, 20 Jahre später, immer noch von „Perspektiven“ die Rede sein? Scheint die politische Entwicklung die Theologie der Befreiung nicht eingeholt zu haben? Die „revolutionäre Aufbruchstimmung“ der 60er Jahre und der nachkonziliare Frühling der Kirche Lateinamerikas, die auf der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) eigene Gestalt gewannen und auf deren Hintergrund die Theologie der Befreiung entstand, scheinen verbraucht. Wenigstens formal haben sich, nachdem die letzten Bastionen der Diktatur in Chile und Paraguay gefallen sind, Demokratien etabliert; faktisch jedoch herrschen, politisch und wirtschaftlich, undemokratische Machtverhältnisse; die Machtkonzentration in den Händen der Eliten hat noch zugenommen. Das Militär hat wie in Zentralamerika immer noch großen Einfluß bzw. gewinnt wieder größeren Einfluß wie in Argentinien, sogar an Akzeptanz in breiten

Kreisen der Bevölkerung. Die wachsende Massenarmut und das Scheitern wirtschaftlicher Modelle (vgl. v. a. Peru), eine Politikunfähigkeit der etablierten Parteien, des Staates überhaupt, führten in Expertenkreisen zur Bezeichnung „verlorenes Jahrzehnt“ für die 80er Jahre.

Auf kirchlicher Seite setzen sich in den Episkopaten durch die päpstliche Ernennungspolitik verstärkt *conservative Tendenzen* durch. Ein religiöser Fundamentalismus macht sich, vor allem durch die rasche und fast unübersichtliche Ausbreitung von Sekten, breit. In Brasilien z. B. hat sich die Zahl der Sektenangehörigen in 10 Jahren von 5 Millionen (1980) auf 10–15 Millionen (1990) erhöht. Muß auf diesem Hintergrund, einem gesellschaftlichen und kirchlichen „Utopieverlust“, zudem, was für die Entwicklung der Theologie der Befreiung nicht unerheblich ist, dem praktischen Scheitern der sozialistischen Modelle im Osten, die Theologie der Befreiung nicht als überholt gelten?

### Ursprüngliche Nähe zu politischen Befreiungsprozessen

Wie wenige andere geistesgeschichtliche Entwicklungen ist die Theologie der Befreiung auf ein konkretes geschichtliches Moment zurückzuführen: Die Befreiungsbewegungen in der „Dritten Welt“ in den 60er Jahren und das Bewußtwerden einer eigenen Identität, die in einem Wahrnehmen der konkreten historischen, politischen und gesellschaftlichen Realität, einer Wirklichkeit von Armut und Unterdrückung, besteht und in der entschiedenen Reaktion darauf, diese Wirklichkeit zu verändern. Sensibilisiert durch die breite Wirkung der Katholischen Aktion, auch in Lateinamerika, durch den Einfluß

französischer Theologen wie Congar, Chenu und Lebrét und der europäischen politischen Theologie, entstand eine Theologie auf lateinamerikanischem Boden, die genau diesen geschichtlichen „kairos“ zum Ausgangspunkt ihrer Arbeit macht und Theologie „auf der Kehrseite der Geschichte“, das heißt in der konkreten Realität von Armut und Unterdrückung verankert: Theologie versteht sich, so formuliert G. Gutiérrez, als „kritische, im Licht des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis“, und deren Kriterium ist eben die „Option für den Armen“ (Theologie der Befreiung, München/Mainz 1982, S. 19). Die Theologie der Befreiung gibt wesentlich eine „neue Art, Theologie zu treiben“, auf.

Mittels der in den Sozialwissenschaften angesichts des Scheiterns der „Allianz für den Fortschritt“, der modernisierungstheoretischen Entwicklungsmodelle erarbeiteten dependenztheoretischen Begrifflichkeit wird die Wirklichkeit „im Licht des Glaubens“ analysiert und aus der Situation von Ungerechtigkeit, Elend und Unterdrückung wird die Kategorie der Befreiung zum entscheidenden Moment der Theologie. Unter Rückgriff auf eine marxistisch geprägte Gesellschaftsanalyse wird die Notwendigkeit eines „Bruches“ mit der bestehenden, als abhängiger Kapitalismus bezeichneten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung betont.

In dieser ersten Phase in den 60er und zu Beginn der 70er Jahre war der gegenseitige Einfluß von Befreiungstheologie und revolutionären, politischen Befreiungsprozessen stark, die Befreiungstheologie selbst eine *politische Kraft*. Gerade weil innerhalb der Politologie und Soziologie die Dependenztheorie heute nicht mehr „das“ Erklärungsmodell darstellt, weil mit der Etablierung der Demokratien der ursprünglich gegen die Diktaturen gerichtete revolutionäre Impetus in einem „diffusen“ politischen Pluralismus seine – eine – Zielspitze verliert, könnte sich – aus dieser politischen Perspektive – für die Theologie der Befreiung die Frage eines *Plausibilitätsverlustes* stellen. Aber dies hieße ihren ursprünglichen, in der „Option für die Armen“ gründenden biblisch-spirituellen und theologischen Impuls übersehen. Und so liegt vielleicht gerade im Verlust ihrer politischen „Aktualität“ eine Chance, die es wahrzunehmen gilt: und zwar, so das Paradox, über eine verstärkt theologisch-methodologische Arbeit gerade diese „politische“ Dimension und damit die vor allem in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ eröffnete Bedeutung einer Theologie im Dialog mit der „Welt“ aufzuzeigen. Nur auf diesem Weg kann der ihr immer noch entgegengebrachte Vorwurf einer ideologischen Engführung entkräftet werden. Von hier aus wird dann auch eine Annäherung an die ursprünglich abgeschlossene bürgerlich-liberale Tradition von Demokratie und Menschenrechten und politischem Pluralismus (vgl. Paul E. Sigmund in „Liberation Theology at the Crossroads“) keine Anfrage an die Identität der Theologie der Befreiung sein.

Die theologische Arbeit zeigt sich in Ansätzen in der Reflexion auf den Praxisbegriff und die Methodik der

Theologie der Befreiung. Das hermeneutische Instrumentarium der Theologie der Befreiung wird über die ursprünglich fast ausschließlich sozialwissenschaftlich gefaßte Gesellschaftsanalyse und Theorie-Praxis-Relation hinaus erweitert. Die theologische Arbeit macht zudem deutlicher, was im Wesen der Theologie der Befreiung grundgelegt ist: ihr „kirchlicher Charakter“. Bedeutung und „Notwendigkeit“ der Theologie der Befreiung für die weltweite theologische Entwicklung, für die Fortführung der im Konzil grundgelegten Ansätze inkultrierter Theologien ergeben sich von daher.

## Kirchlichkeit als eine Wesensbestimmung

Mit der Formulierung einer „Kirchlichkeit“ der Theologie der Befreiung ist eine in ihrer Geschichte wurzelnde Wesensbestimmung gemeint. Die Radikalität der Theologie der Befreiung ist nicht zu verstehen ohne ihre ursprüngliche Bindung an die „radikale“ Wendung in der lateinamerikanischen Kirche, die neue Qualität von Kirche-Sein überhaupt, die ihren Anstoß durch „Lumen gentium“ und „Gaudium et spes“ erhalten und einen ersten – lateinamerikanischen – Ausdruck auf der Konferenz von Medellín (1968) gefunden hat. Ihr neues Selbstverständnis bedeutet, sich in der lateinamerikanischen Gesellschaft zu inkarnieren, nicht mehr in einem bloßen Gegenüber zur Welt und Gesellschaft zu stehen, vielmehr ein konkretes, und das heißt auch ihre gesellschaftliche und politische Verflechtung implizierendes Zeugnis abzulegen.

Auf dem Hintergrund einer so verstandenen Kirchlichkeit der Theologie der Befreiung kann auch der „Konflikt um die Theologie der Befreiung“ neu – und nicht nur als ideologische Polarisierung zwischen Konservatismus und Progressismus – gelesen werden. Er hatte sich an dem Verständnis von Kirche entzündet, wie es in den Basisgemeinden gelebt und den vielen diese kirchliche Praxisform reflektierenden Abhandlungen widerspiegelt (vgl. den Konflikt um *Leonardo Boff's* Buch „Kirche, Charisma und Macht“). Ohne die Umstrukturierung des CELAM 1972 auf der Konferenz von Sucre und damit auch die verstärkte „Inpflichtnahme“ der lateinamerikanischen Kirche durch Rom, eine Entwicklung, die im Augenblick, gerade im Vorfeld der 4. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo (1992 aus Anlaß des Gedenkens der Entdeckung Lateinamerikas vor 500 Jahren) verstärkt an Gewicht gewinnt, sind die verschärften Polarisierungen und auch Verletzungen in der wahrscheinlich sogar „notwendigen“ und „heilsamen“ (*Juan Carlos Scannone*) Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung seit Beginn der 70er Jahre nicht zu verstehen. Ausdruck eines Konfrontationskurses und einer mangelnden Dialogbereitschaft auf seiten der Kirche sind auf höchster Ebene veranstaltete Kongresse, die ein Gegenprogramm zur Theologie der Befreiung entfalten wollen, wie z. B. die „Theologie der Versöhnung“ (1987 internationaler Kongreß in Tacná, Peru).

Sicher auf dem Hintergrund der ersten Instruktion zur Theologie der Befreiung von 1984 (vgl. HK, Oktober 1984, 463 ff.) und verschiedenen Versuchen, im Anschluß an sie die Theologie der Befreiung als Teil der Soziallehre zu deklarieren, kam es – zunächst in konservativen Kreisen – zu einem verstärkten Rückgriff auf die Soziallehre der Kirche, wie es sich z. B. in der Arbeit des kirchlichen Entwicklungszentrums CEDIAI („Centro de estudios para el desarrollo e la integración de América Latina“ unter Leitung von *Roger Vekemans*, mit der Zeitschrift „Tierra Nueva“) darstellt. Hinter diesem Rückgriff auf die Soziallehre der Kirche steht aber mehr als eine bloße „Reaktion“ auf die Theologie der Befreiung mit dem Ziel, „korrekte“ Formen derselben zu entwickeln. Der Prozeß politischer „concientización“ hat mit der (wenn auch ambivalenten) Demokratisierung ein Ziel erreicht; es stehen nun, bedingt durch die Erfolglosigkeit ökonomischer Konzepte, wirtschaftliche Fragestellungen im Mittelpunkt.

Hier kann auf die lange europäische Tradition kirchlicher Soziallehre zurückgegriffen werden, deren Reichtum Anstoß sein kann für die Ausgestaltung einer in der lateinamerikanischen Realität inkarnierten Soziallehre. In Arbeiten von *R. Antoncich* – *J. M. Múnarriz* und *T. Mifsud* liegen erste, sicher zu entfaltende Ansätze vor. Auch Theologen der Befreiung, die, so der vielzitierte Aufsatz von *Clodovis Boff*, in einer als geschlossener „Doktrin“ verstandenen Soziallehre das ideologische Instrument konservativer, reformistischer Kreise gesehen haben, sind lernbereit und versuchen, wie z. B. *J. B. Libanio*, die Soziallehre der Kirche neu, in ihrem geschichtlichen, gewachsenen Charakter zu verstehen. Dialogprogramme zwischen lateinamerikanischen und deutschen Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern mit Theologen und Philosophen tragen zu dieser Annäherung bei.

Eine solche Annäherung darf aber nicht über die im Augenblick recht ambivalente Situation und die immer noch, vor allem auf dem Feld der konkreten Praxis bestehenden Polarisierungen hinwegtäuschen. Wenn z. B. *J. C. de Lima Vaz*, Weihbischof von Rio de Janeiro, der der Befreiungsbewegung und Basisgruppen sehr nahe stand, Theologie der Befreiung und Soziallehre als zwei grundsätzlich verschiedene „Ansätze“ für die soziale Praxis der Christen darstellt und die ideologische Besetzung der Theologie der Befreiung (als Instrument sozialistischer und marxistischer Gruppen) betont, ist dies Ausdruck der noch immer bestehenden starken Spannungen.

Die These einer Kirchlichkeit der Befreiungstheologie sollte demgegenüber gerade zu einfache Oppositionen sprengen, die das Lehramt gegen eine „Sonderlehre einiger Theologen“ ausspielen, und zu einer differenzierteren Lektüre des Konfliktes führen. Gerade auf dem Hintergrund kirchlicher Praxis in der Pluralität ihrer Ausgestaltung ist eine Vielfalt von befreiungstheologischen Ansätzen möglich. Die Reflexionen auf Befreiung, die vom Lehramt angestellt werden, stehen in kritischem und befruchtendem Dialog mit den einzelnen Ausgestaltungen

der Befreiungstheologie. Die zweite Instruktion zu Fragen der Befreiungstheologie (vgl. HK, Mai 1986, 227 ff.) und vor allem der Brief des Papstes vom 9. 4. 1986 an die in Itaiaci versammelten brasilianischen Bischöfe (vgl. HK, Juni 1986, 277 ff.), der die „Nützlichkeit“ und „Notwendigkeit“ (Nr. 6) einer Theologie der Befreiung für die lateinamerikanische Kirche unterstreicht, sind auf diesem Hintergrund, das betonen ganz unterschiedliche Vertreter der Befreiungstheologie wie *G. Gutiérrez* und *J.-C. Scannone* oder die Brüder *Boff* in ihrem „Offenen Brief“ zur zweiten Instruktion, rezipiert worden.

Die Gefahren und Engführungen in der Ausgestaltung der Theologie der Befreiung, auf die in diesen Dokumenten hingewiesen worden ist, wie z. B. die Divinisierung des Politischen, eine Nivellierung des Unterschiedes zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil, haben auch zu einer selbstkritischen Reflexion der Befreiungstheologen geführt. Umgekehrt ist der Befreiungsgedanke in die kirchliche Sozialverkündigung aufgenommen worden, von „*Evangelii nuntiandi*“ (v. a. 25–39) bis „*Sollicitudo rei socialis*“ durchzieht er die päpstlichen Lehrschreiben.

## Zunehmende Pluralisierung der Befreiungstheologie

In den ersten Jahren der Theologie der Befreiung stand eine auf rein sozialwissenschaftliches Instrumentarium zurückgreifende Gesellschaftsanalyse im Zentrum der methodologischen Arbeiten; betont wurde der „epistemische Bruch“ mit ideologisch besetzten Erkenntnisarten; gesellschaftliche Veränderungspraxis wurde durch den Rückgriff auf Elemente der marxistischen Gesellschaftsanalyse theoretisch reflektiert. Demgegenüber wurden Ansätze einer „Theologie des Volkes“, die sich an einer in Geschichte und Religiosität des Volkes verankerten „lateinamerikanischen“ Identität orientierten (vgl. vor allem die Arbeiten argentinischer Theologen wie *Lucio Gera*), als Ansatz einer Befreiungstheologie weniger ernst genommen.

Durch eine größere Weite des methodisch-hermeneutischen Instrumentariums, die sich in den letzten Jahren abzeichnet, ist es nun möglich, *verschiedene Ausgestaltungen der Befreiungstheologie* ins Gespräch zu bringen. Neben den Sozialwissenschaften erhalten Humanwissenschaften, Psychologie sowie eine philosophisch-theologische Hermeneutik (vor allem im Anschluß an *Paul Ricœur*) einen großen Stellenwert. Historische Arbeiten binden die Theologie der Befreiung in die Tradition der Kirche (vgl. *Eduardo Hoornaert*) und die Geschichte der Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent ein. Positiv ist dies vor allem im Blick auf eine stärkere Inkarnation der Theologie der Befreiung in der Geschichte Lateinamerikas, ihre „*latinoamericanidad*“ zu werten, war die Sozialanalyse doch durch ein von außen aufgegebenes – europäisches – Instrumentarium geprägt. In diesem Kontext muß das weit angelegte Projekt einer Geschichte

der Theologie in Lateinamerika (CEHILA) erwähnt werden, das unter der Leitung von *Enrique Dussel* steht, sowie die Ausbildung einer stark inkulturierten feministischen Theologie der Befreiung. Seit 1979 finden regelmäßig Kongresse der „Mujeres para el diálogo“ statt; Schwerpunkte liegen in Zentralamerika (am ökumenischen Forschungsinstitut DEI, Costa Rica) und in Brasilien (vgl. hier vor allem die Arbeiten von *Ivone Gebara* und *María Clara Bingemer*).

## Praxis ist nicht auf die innerweltliche Praxis zu reduzieren

Auf diesem Hintergrund erwächst auch das Interesse von G. Gutiérrez für herausragende Vertreter der lateinamerikanischen und peruanischen Geschichte und Kultur, für Bartolomé de las Casas, Felipe Guamán Poma de Ayala, für José María Arguedas oder César Vallejo. Es bildet sich eine peruanische, chilenische oder argentinische Gestalt der Theologie der Befreiung heraus. Das Interesse an „Kultur“ und in diesem Zusammenhang eben auch für kulturelle Randgruppen, für eine Aufwertung der Indio- bzw. Indianerfrage in der Theologie der Befreiung spiegelt sich kirchenpolitisch im Blick auf die Vorbereitung von Santo Domingo und in der Thematik der „Evangelisierung der Kultur“ wider. Wichtig ist, die Thematik der Kultur in eine mit geschärftem Realitätssinn betriebene Sozialanalyse einzugliedern. In der Arbeit von Clodovis Boff, „Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung“, in der die Reflexion auf die Vermittlung von Theologie und Sozialwissenschaften am weitesten vorangetrieben worden ist, sind Spuren ausgelegt worden, denen im Blick auf die erweiterte Sozialanalyse noch weiter nachgegangen werden muß.

Der *Dialog mit den Wirtschaftswissenschaften* zeichnet sich langsam ab; gerade er ist notwendig, um der Option für die Armen im großen Kontext des Nord-Süd-Dialoges, der internationalen wirtschaftlichen Verflechtungen ihre gesellschaftspolitische Relevanz und Dialogfähigkeit zu geben, um die Chance eines notwendigen theologischen Beitrages nicht zu verspielen. In der letzten Ausgabe seiner „Theologie der Befreiung“ rückt G. Gutiérrez von der Dependenztheorie ab, von der Terminologie des Klassenkampfes und von der Aussage einer Konfliktivität der Geschichte (vgl. die Umarbeitung des Kapitels „Fraternidad cristianay lucha de clases“ und neue Überschrift „Fey conflicto social“), ohne jedoch die Schärfe seiner Kritik an den faktisch bestehenden innergesellschaftlichen Konfliktpotentialen zurückzunehmen.

In den letzten Jahren kam es – sicher unter dem Vorzeichen einer großen „Ernüchterung“ und „Entzauberung“ (G. Gutiérrez, *Jan Sobrino*) zu einer verstärkten theologischen Reflexion. Diese zeigt sich auch an der *Ausdifferenzierung der Theologie der Befreiung* in einzelne theologische Traktate (vgl. die Gotteslehre von R. Muñoz, die christologischen Arbeiten von J. Sobrino und J. Segundo;

eine Mariologie aus feministischer Perspektive von I. Gebara und M. Cl. Bingemer; J. Comblin über den Heiligen Geist, die Sakramentenlehre von F. Taborda, J. B. Libanio und M. Cl. Bingemer zur Eschatologie; es gibt Versuche der Entfaltung einer Fundamentalmoral, die Ausarbeitung von Grundzügen einer Pastoral der Befreiung). Ohne einen verstärkten Dialog mit der abendländischen Theologie (vor allem in den historischen Wissenschaften, in der Exegese) kann diese theologische „Alltagsarbeit“ sicher nicht vorangetragen werden. Erst über einen solchen Dialog können die de facto bestehenden Spannungen zwischen der Tradition der abendländischen und einer in der Geschichte der lateinamerikanischen Völker verwurzelten Theologie begrifflich erfaßt und dann ausgetragen werden.

Verwiesen sei nur auf die noch unaufgeklärte geschichtsphilosophische Problematik, die sicher nicht wenig die theologische Komponente des Konfliktes um die Theologie der Befreiung berührt hat (vgl. die Polemik um das Geschichtsverständnis von G. Gutiérrez). Methodologisch gesehen wird die theologische Dimension des Praxisbegriffes herausgearbeitet, die ursprüngliche Einheit von Praxis und Spiritualität. Praxis, und dies wird dabei auch für die erste Phase der Theologie der Befreiung reklamiert, ist nicht auf eine eindimensionale, rein horizontale, innerweltliche Praxis zu reduzieren: Praxis ist in ihrer Tiefe Glaubenspraxis und konkrete gesellschaftliche Praxis, Gebet und Praxis in einem. Die Theologen der Befreiung fassen ihren Theologiebegriff in der ursprünglichen Einheit von Rationalität und Mystik. Die Nähe zur patristischen Theologie wird betont; bislang liegen jedoch nur wenige historische Arbeiten vor. Die vielfältigen Untersuchungen zur Spiritualität der Befreiung, hier kann im Grunde fast jeder Befreiungstheologe zitiert werden – G. Gutiérrez’ „Aus den eigenen Quellen trinken“, J. Sobrinos „Geist, der befreit“ –, verstehen sich so nicht als eine angemahnte *Ergänzung* zu den ersten Ausformungen der Theologie der Befreiung, sondern als *Akzentuierung* einer schon in der Wurzel der Theologie der Befreiung angelegten Gestalt.

## Nach dem Scheitern des „real existierenden Sozialismus“

Der Lebensimpuls, den die Theologie der Befreiung gerade aus einer Situation des Todes erhält, einer Situation von Armut, Not und Unterdrückung in den unterschiedlichsten Gestalten, bestimmt die Dynamik der Inkarnation des Glaubens in der lateinamerikanischen Gesellschaft.

Eine der letzten Arbeiten von Jon Sobrino entfaltet die theologische Dimension des Praxisbegriffes unter der Bezeichnung „intellectus amoris“: Der „intellectus fidei“ der Theologie der Befreiung ist ein in die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit eingelassener, „inkarnierter“ „intellectus“, und so primär ein „intellectus misericordiae“ und „intellectus amoris“. In diesem differenzierten Zugang zum Begriff der Praxis und vor allem ihrem theo-

logischen Grund ist von Anfang an auch jedem Ideologievorwurf, der Bindung der Theologie der Befreiung an ein ganz bestimmtes politisches oder wirtschaftliches Konzept von Befreiung, der Boden entzogen. Philosophisch-theologische Analysen zu konkreten Vermittlungsgestalten dieser Praxis unterstreichen dies (vgl. die Arbeiten von J. C. Scannone). Auf diesem Hintergrund muß auch die lateinamerikanische Reaktion auf die in Europa geführte Sozialismusdebatte gelesen werden.

Die Diskussion um das Ende des real existierenden Sozialismus in Osteuropa und seine Konsequenzen für die „Utopie“ der Theologie der Befreiung hat in Lateinamerika erst angefangen; vor allem in brasilianischen Zeitschriften wie der „Revista eclesiástica brasileira“, „Vozes“ und „Perspectiva teológica“ oder in den Arbeiten von *Fernando Castillo* (Santiago de Chile) beginnt eine solche Reflexion. Von Bedeutung wird sicher sein, von einem differenzierten theologischen und philosophischen Praxisverständnis und seinen verschiedenen ethischen, politischen, gesellschaftlichen Vermittlungsformen auszugehen: Ansonsten wird die Relevanz der Theologie der Befreiung von einer in der Geschichte der lateinamerikanischen Gesellschaft sicher bedeutsamen konkreten Form von Praxis – dem Projekt des Sozialismus – abhängig gemacht. Methodologisch gesehen wird dadurch jedoch der „intellectus fidei“ bzw. „intellectus amoris“ der Theologie der Befreiung verkürzt.

In den europäischen Diskussionen um das Ende bzw. die verbleibende Utopie des Sozialismus wird ganz bewußt ein Brückenschlag zur Theologie der Befreiung versucht. Bereits Mitte der 80er Jahre begann in der Theologie der Befreiung die Diskussion um die „Utopien“ in der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur, bedingt auf der einen Seite durch die Kritik an der Marxismusrezeption, auf der anderen Seite durch die wachsende Verelendung und damit verbunden eine zunehmende Säkularisierung, Korruption und einen enormen Werteverlust, sowie durch das Scheitern konkreter politischer sozialistischer Projekte. Differenziert wurde hier schon früh zwischen einem Sozialismus als „sozialem Ideal“ (L. Boff) und dem real existierenden Sozialismus marxistisch-leninistischer Ausprägung. Zukunft, so L. Boff, wird nur ein demokratischer Sozialismus haben, der sich von den Prinzipien der Partizipation, Solidarität, sozialer Gleichheit und Gemeinschaft leiten läßt (vgl. hier auch die „*Cartas teológicas sobre o socialismo*“ von Cl. Boff).

## Entzauberung der Utopien des ersten Aufbruches

In das Zentrum der theologischen Reflexionen vor allem seit Puebla rückt der *Arme* – und vielleicht kann vermutet werden, ob nicht hier – im „armen Anderen“ – die „Utopie“ der lateinamerikanischen Theologie liegt, so paradox es klingen mag, wenn man die konkrete Situation von Verelendung, die neue Armut der Mittelklassen etc. vor Augen hat. Das Projekt eines „neuen Menschen“ kann

nur in der Realität des konkreten Anderen ansetzen. Und genau dies ist eine Utopie „von der Kehrseite der Geschichte her“. Gerade weil die konkrete Situation der Armut in Lateinamerika immer mehr im Blick der Theologie steht, geht es hier nicht um eine Mythifizierung des Armen, vielmehr um einen größeren Realismus. Genau darin mag auch die Entzauberung der Utopien des ersten, auch revolutionären Aufbruchs der Theologie der Befreiung liegen. Momente einer vor allem die lateinamerikanischen Metropolen umgreifenden *Säkularisierung* und *kulturellen Nivellierung* werden zudem in der Theologie der Befreiung greifbar.

Die Gestalt des Hiob und die Frage, wie Gott das Elend zulassen könne, werden verstärkt zu Leitmotiven der Theologie der Befreiung. Der Schrei der Armen angesichts der Armut ist auch ein Schrei im Angesichte Gottes. Es ist der Gott des Lebens in einer Welt des Todes, der, so betont G. Gutiérrez in der neuesten Auflage der „Theologie der Befreiung“, auf dem Spiel steht. Über den Blick in das Gesicht des Armen spricht Gott und wird der einzelne aus der Verhaftung in seine eigene Enge zur Praxis befreit. In dieser konkreten „Inkarnation“ der Theologie in der lateinamerikanischen Realität ist sie ebenso genuin biblisch: Gott steht auf dem Spiel, er gibt sich in das Spiel in seiner eigenen Inkarnation in Welt und Geschichte.

## Realitätssinn und Hoffnung wahren und verbinden

Die Befreiungstheologie ist in vielen Basisgruppen, in vielen ungeschriebenen Befreiungstheologien gegenwärtig; gerade sie sind ein notwendiges inspirierendes Moment für ihre weitere Entwicklung. Wichtig für ihre Zukunft ist aber darüber hinaus eine *stärkere Verankerung an der Universität und im interdisziplinären Wissenschaftsdiskurs*. Die Gesellschaftsanalyse kann nur vorangetrieben, ihr Instrumentarium nur bereichert werden im Dialog mit Wirtschafts-, Politik- und Sozialwissenschaften. Von ihrem weiten, unterschiedlichste Ausformungen auf eine Mitte hinführenden Praxisbegriff kann sie ein Modell für einen Pluralismus abgeben, und durch ihr genuin kirchliches Wesen ist die Gefahr einer Segmentierung oder gar Kirchenspaltung ausgeschlossen. Es geht aber nicht nur um ihre Zukunft, auf dem Spiel steht vielmehr die Gestalt der lateinamerikanischen Kirche selbst. Zudem kann der wachsenden Armut nur dann widerstanden werden, wenn sie wahrgenommen wird; nur eine wirklich in der Realität der lateinamerikanischen Gesellschaft inkarnierte Theologie kann die befreienden Kräfte des Menschen aufrütteln. Angesichts eines Neokonservatismus in Kirche und Politik, der – politisch gesehen – mit wachsender Demokratieermüdung, mit Lethargie und Zynismus übereinght und in philosophischer Perspektive die Gefahr eines Utopie- und Zukunftsverlustes in sich birgt, hat die Theologie der Befreiung eine nicht zu unterschätzende Aufgabe, Realitätssinn und Hoffnung zu wahren und zu verbinden. Gerade darum gilt 1991 wie 1971 „*Mirar lejos*“ – „weit blicken“.

Margit Eckholt