

## Der Streit um die Befreiungstheologie

Die Auseinandersetzung um Fragen der Theologie vollzieht sich für gewöhnlich am Schreibtisch des Theologieprofessors. Sie erreicht von dort den theologischen Hörsaal, wird gelegentlich sogar im Seminar diskutiert. Die vertretene Position wird von den Studenten meist akzeptiert und verinnerlicht, gelegentlich auch absorbiert, verdrängt und so in einem höheren Sinn ad acta gelegt. Von Zeit zu Zeit jedoch passiert etwas Seltsames – theologische Fragestellungen sprengen den Kreis der Insider. Sie sind plötzlich in aller Mund, werden lebhaft erörtert, manchmal mit einem Engagement, als ginge es um die Existenz. So berichtet z. B. Gregor von Nazianz († um 390) von den trinitarischen Streitigkeiten zwischen den beiden Konzilien in Nikaja (325) und in Konstantinopel (381). Selbst in den Bäckerläden hätten die Gläubigen mit einer Vehemenz sondergleichen die diffizilsten Fragen um die Gleichheit oder nur Ähnlichkeit der drei göttlichen Personen im dreieinigen Gott diskutiert<sup>1</sup>.

Solche, auch die breiten Schichten der Gläubigen erfassende Diskussion um theologische Themen gab es in der Geschichte der Kirche immer wieder. Ich erwähne im Blick auf das vergangene Luther-Gedenkjahr lediglich die Zeit der Reformation. Im damaligen Hl. Römischen Reich Deutscher Nation waren theologische Themen mit allen ihren gesellschaftspolitischen Implikationen hochaktueller Gesprächsstoff. In unserer Zeit sind wir selbst Zeugen einer auch den Laien zunehmend interessierenden Auseinandersetzung um die sogenannte Befreiungstheo-

logie. Gewiß, dieser Streit tangiert uns hier in Europa noch nicht so wie die Gläubigen in Südamerika, wo er begann, und wo er zur Zeit ausgetragen wird<sup>2</sup>. Offensichtlich wächst jedoch auch hierzulande das Gespür dafür, daß diese Theologie, die in den dortigen Basisgemeinden zu einer mächtigen Bewegung herangewachsen ist, inzwischen eine ungeheuere Herausforderung für die Gesamtkirche geworden ist. Nicht zuletzt durch Stellung- und Maßnahmen der Amtskirche ist die Befreiungstheologie auch unter den Gläubigen in Europa bekannter geworden. Kardinal Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation, sieht in ihr eine „fundamentale Gefahr für den Glauben der Kirche“<sup>3</sup>. Zu einer ähnlichen Wertung kommt Kardinal Höffner in seiner Eröffnungsrede bei der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, am 24. Sept. 1984: *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?*<sup>4</sup>. Die Bewertungen der Amtskirche sind indes alles andere als übereinstimmend. Während die Erzbischöfe Eugenio Sales von Rio de Janeiro und Miguel Obando y Bravo von Managua zu den entschiedenen Gegnern der Theologie der Befreiung gehören, zählen nicht wenige Bischöfe mit den Kardinalen Paulo Evaristo Arns von São Paulo und Aloisio Lorscheider von Fortaleza sowie Erzbischof Dom Helder Câmara zu deren Anhängern.

Diese unterschiedliche Bewertung seitens der Amtskirche macht eine Orientierung im Streit um die Befreiungstheologie nicht leicht. Es ist darum geboten, die Argumente beider Seiten zu hören, um sich ein

einigermaßen zutreffendes Urteil über die gegensätzlichen Positionen bilden zu können. Deshalb sei im ersten Teil des Referates anhand einer mehr zusammenfassenden Geschichte der Theologie der Befreiung zugleich deren Anliegen bündig dargestellt. In einem zweiten Teil sollen vorzüglich die kritischen Anfragen und Einwände der Amtskirche zur Sprache kommen. Der anschließende dritte Teil wird dann über den noch lange nicht abgeschlossenen Stand des Streites informieren.

### **I. Geschichte und Anliegen der Theologie der Befreiung**

Jede Bewegung in der Kirche, jede Art, über den Glauben theologisch zu reflektieren, hat über innerkirchliche Gründe hinaus stets auch gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche. Diese Verzahnung von Ursachen wurde in früheren Jahrhunderten nicht so deutlich gesehen. Das II. Vatikanische Konzil hat jedoch diese neuere Betrachtungsweise akzeptiert und in gewisser Hinsicht auch sanktioniert. Wer deshalb die Vorgeschichte der Befreiungstheologie studieren will, der muß sich zunächst über die vielfältigen Formen der Unterdrückung Klarheit verschaffen, welche als gesamtgesellschaftliche Situation das Lateinamerika der sechziger Jahre kennzeichnete. Das heißt, es ist im einzelnen zu studieren: der Rassismus mit seinen verheerenden sozialen Folgen; das kapitalistische Wirtschaftssystem, das nahezu sämtliche Bereiche des wirtschaftlichen Lebens in den südamerikanischen Staaten unter seine Kontrolle gebracht hat; die Herrschaft der Militärdiktaturen, einer kleinen privilegierten Machtelite, die mit zum Teil unerbittlicher Grausamkeit und unter Verletzung fundamentaler Menschenrechte ihre eigenen ökonomischen Interessen verteidigt, und last not

least die Bedrohung durch den nordamerikanischen Imperialismus, der laut offizieller Untersuchung des Auswärtigen Ausschusses des nordamerikanischen Kongresses aus dem Jahre 1970 zwischen 1798 und 1970 über 150 militärische Interventionen in Lateinamerika durchgeführt hatte. Freilich gab es seitens der Vereinigten Staaten auch wohlgemeinte Interventionen mit vielversprechenden Entwicklungshilfen, speziell in den sechziger Jahren. Nur wurden sich die Menschen in Südamerika immer mehr bewußt, daß diese Hilfen vor allem zwei katastrophale Konsequenzen hatten: Einmal wurden durch geschickte Kanalisation der Gelder die Reichen reicher und die Armen ärmer, sodann gerieten die Länder neben der Ausbeutung der Ressourcen durch diese Entwicklungspolitik in noch größere Abhängigkeit von den internationalen Wirtschaftsstrukturen, den transnationalen Konzernen und Wirtschaftsmächten der kapitalistischen Länder.

Die Wende setzte durch Bewußtmachung der eigenen Situation in den sechziger Jahren ein. Immer mehr Menschen, und das bedeutet zugleich auch immer mehr Christen nahmen ihr Schicksal nicht mehr gottergeben hin. Man begann über die strukturellen Zusammenhänge zwischen der empfangenen Entwicklungshilfe und der wachsenden Verelendung zu reflektieren. So ist es bezeichnend, daß sich in den Jahren von 1965 bis 1970 in Lateinamerika die wichtige und seitdem vielzitierte Dependenztheorie entwickelte. Die Kernaussage dieser Theorie besteht darin, daß zwischen dem wachsenden Reichtum der kapitalistischen Länder auf der einen Seite und der wachsenden Verelendung der Völker in Lateinamerika auf der anderen Seite ein ursächliches Verhältnis besteht. Es sei hier schon darauf hingewiesen, daß nicht nur der größte Teil der Theologen der Befreiung, sondern auch die Latein-

amerikanische Bischofskonferenz von Puebla, ja selbst Johannes Paul II. sich diese Theorie zu eigen machten. So sprach der Papst 1979 in seiner Eröffnungssprache zu jener Bischofskonferenz von den „Mechanismen, die, da sie nicht von einem authentischen Humanismus, sondern von Materialismus geprägt sind, auf internationaler Ebene die Reichen immer reicher machen, auf Kosten der Armen, die immer ärmer werden“<sup>5</sup>.

Für die Entwicklung der Befreiungstheologie waren neben den genannten gesamtgesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren selbstverständlich auch innerkirchliche Bewegungen von Bedeutung. Mit dem Tod Pius XII. im Jahre 1963 ging die kirchenhistorische Epoche des monolithischen Katholizismus zu Ende. Der Nachfolger, Johannes XXIII., führte die Kirche einer größeren Öffnung zu. Sein Programm des „Aggiornamento“, der Heutigwerdung der Kirche, wurde zur Grundlage des neuen Reformkatholizismus. Schon in der 1961 veröffentlichten Enzyklika *Mater et magistra* behandelte dieser Papst soziale Probleme wie Gerechtigkeit als Verteilung von wirtschaftlichem Wohlstand und Unternehmensverfassung. Es überraschte damals viele, daß sich die Theologie überhaupt mit solchen Themen beschäftigte. Durch das päpstliche Lehrschreiben ermutigt, wurde von der Bischofskonferenz von Guatemala Anfang 1962 ein Hirtenwort zur sozialen Lage veröffentlicht, in dem der politische Terror angeprangert und die sozialen Mißstände beklagt wurden.

Entscheidend für die Entwicklung der Theologie in Lateinamerika wurde das Zweite Vatikanische Konzil. Die Pastorkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute* unterstreicht die Pflicht der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten“ (S. 4). Außerdem weist es be-

sonders auf die Heilsbedeutsamkeit der gegenwärtig konkreten Lebenssituation des Menschen hin. Einen weiteren Schritt zur Konzeption der Befreiungstheologie markierte die Sozialzyklika Pauls VI. *Populorum progressio – Über den Fortschritt der Völker* aus dem Jahre 1967. Dort stehen die Sätze: „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen für alle Menschen und alle Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen, dabei hat die Gerechtigkeit die Führung; Hand in Hand geht mit ihr die Liebe. Alle anderen Rechte, ganz gleich welche, auch das des Eigentums und des freien Tausches, sind diesem Grundgesetz untergeordnet ... Es ist eine dringende Aufgabe, alle diese Rechte zu ihrem ursprünglichen Sinn zurückzuführen“ (S. 22). An *Populorum progressio* anknüpfend traten im August des gleichen Jahres 15 Bischöfe der dritten Welt mit einem Papier über die gerechte Teilung aller Güter an die Öffentlichkeit. Dort heißt es im Blick auf eine möglicherweise bevorstehende Revolution: „Die Geschichte zeigt, daß bestimmte Revolutionen notwendig waren, um sich von ihren antireligiösen Elementen zu trennen, und gute Früchte getragen haben. Niemand bestreitet heute mehr, daß 1789 in Frankreich die Sicherung der Menschenrechte ermöglicht worden ist. Eine Reihe unserer Nationen haben auf der Grundlage derart tiefer Umwälzungen ihr Leben gestalten müssen oder tun es heute“<sup>6</sup>.

Noch während des Konzils entstanden die für die Entwicklung der Befreiungstheologie unerlässlich bedeutsamen Basisgemeinden<sup>7</sup>. Was ist darunter zu verstehen? Christen, die regelmäßig zusammenkommen, ihr alltägliches Leben im Lichte des christlichen Glaubens zu verstehen suchen, die zusammen beten und Gottesdienste feiern und die gemeinsam versuchen, ihre Situa-

tion der Unterdrückung sich selbst bewußt zu machen und sie an der Basis der Gemeinde zu verändern, bilden eine Gruppe. Das gemeinsame Ziel der Befreiung verbindet sie zu Basisgemeinden untereinander. Die Theologie der Befreiung ist aus ihnen heraus entstanden. Das ist auch ganz konkret so zu verstehen, daß die meisten der maßgebenden Theologen der Befreiung in solchen Basisgemeinden leben und mit ihnen zusammenarbeiten. Sie erleben mit, was in diesen Gemeinden geschieht und erfahren so die Not und Unterdrückung der Mitglieder der Gemeinde. Sie nehmen an dem geistlichen Leben der Basis Anteil, engagieren sich selbst in politischen Aktionen und nehmen damit auch das gesamte Risiko für ihre eigene Existenz auf sich. Andererseits erhalten die Gemeinden aus den Überlegungen der Theologen auch kritische Impulse und Anstöße für ihre eigene Arbeit. So bilden die Theologie der Befreiung und die Basisgemeinden eine dialektische Einheit. Ihr Einfluß auf das Leben der Kirche in Südamerika wurde bereits auf der Versammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates, die 1968 in Medellín/Kolumbien zusammenkam, deutlich. Infolge ihres starken Einwirkens auf diese Versammlung kam dort ein Schlußdokument zustande, das sich das Programm einer gesellschaftlichen Umwandlung zu eigen machte. In den Beschlüssen von Medellín hat sich die lateinamerikanische Kirche klar und eindeutig auf die Seite der Armen gestellt. Ja, der Bischofsrat hatte sich so sehr mit dem Programm der Befreiungstheologie identifiziert, daß er selbst der Träger dieser neuen Theologie zu sein schien. Es überrascht deshalb auch nicht, wenn Paul VI., in seinem Rundschreiben *Evangelii nuntiandi*, Gedanken aus den Beschlüssen von Medellín aufgreifend, eine innere Verbindung zwischen menschlicher Befreiung und dem Heil in Christus

sieht. Freilich warnt bereits er weise vor einer Verkürzung der kirchlichen Sendung auf diesseitige Programme, zugleich aber auch vor einer an zeitlichen Problemen desinteressierten, spiritualistischen Kirche. Immerhin bezeichnet er die entstehenden kirchlichen Basisgemeinden als „Hoffnung der Kirche“ (S. 58).

Es fehlt uns hier die Zeit, um die Bemühungen der Gegner der Beschlüsse von Medellín im einzelnen aufzuzeigen. Es genüge der Hinweis, daß bereits 1972 auf der Bischofssynode von Sucre/Bolivien Kräfte am Werke waren, die auf eine Neuwahl des Leitungspersonals der Lateinamerikanischen Bischofsversammlung sowie auf neue Leitlinien der Pastoralen in Südamerika drängten. In der Tat begann durch die Wahl des Bischofs Alfonso López Trujillo zum Generalsekretär und anderer konservativer Kräfte in die Spitzengremien eine Epoche der Kontroverse in der Lateinamerikanischen Kirche. Inzwischen wurde die dritte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates für 1979 in Puebla/Mexiko vorbereitet. Einflußreiche politische und kirchliche Kreise in Rom, in der Bundesrepublik und in Lateinamerika selbst gaben zu erkennen, daß in Puebla die von Medellín eingeschlagene Linie an wesentlichen Punkten korrigiert werden müsse. In diese Zeit des wachsenden Streites um die Theologie der Befreiung fiel die Gründung des Studienkreises *Kirche und Befreiung*. Der Entschluß dazu wurde vom Adveniat-Vorsitzenden Bischof Hengsbach bereits bei einer Begegnung mit einer Gruppe lateinamerikanischer Bischöfe und Theologen im Februar 1973 in Bogota gefaßt. Dieser Studienkreis sah eine Aufgabe darin, sich mit der Befreiungstheologie auseinanderzusetzen und gegensätzliche Positionen einzunehmen. Trotz zunehmender Attacken seitens der Gegner hielt die Generalversammlung in Puebla an den Entscheidun-

gen von Medellín fest. Allerdings wurden Unterscheidungen vorgenommen, die Johannes Paul II., der auf der Bischofskonferenz die Eröffnungsrede hielt, eigens gewünscht hatte. Daß in Puebla unterschiedliche Strömungen miteinander rangen, davon berichtet das Dokument selbst: „Die gesellschaftliche Lage brachte auch Spannungen in der Kirche mit sich. Sie werden verursacht entweder von Gruppen, die mit allem Nachdruck ‚Das Geistige‘ der kirchlichen Sendung hervorheben und ihre Bedenken haben bei den Arbeiten für gesellschaftliche und ganzheitliche Förderung der Menschen oder von Kreisen, die die Sendung der Kirche in eine Arbeit bloßer menschlicher Förderung verkehren wollen“ (S. 90)<sup>8</sup>.

Natürlich waren die Architekten der Befreiungstheologie Theologen. Am Anfang gab es zwei Gruppen, eine katholische und eine evangelische, die sich regelmäßig in Montevideo trafen. Wir beziehen uns hier auf die katholischen und auch auf diese nur in Auswahl, speziell auf Gustavo Gutiérrez, der zur ersten Stunde gehörte und der bereits auf die Beschlüsse von Medellín einwirkte. Seine 1971 veröffentlichte *Theologie der Befreiung*<sup>9</sup> gilt als Prototyp der Bewegung und als deren vollständigste Synthese. Vorzüglich an diesem Werk seien die Grundzüge der Befreiungstheologie kurz dargestellt.

Nach Gutiérrez ist jede Theologie Ausdruck der „Theologie einer bestimmten Praxis“ (S. 16). Die Theologie der Befreiung legt also den Schwerpunkt auf die Orthopraxis. Sie will das geltende Hierarchieverhältnis von Orthodoxie und Orthopraxis bewußt verändern, um dem Tun eine größere Bedeutung beizumessen. Das heißt, in der Genitivkonstruktion ‚Theologie der Befreiung‘ ist ‚Theologie‘ nicht das rangerste, sondern das zweite, untergeordnete Wort. Ohne die konkrete Verbindung zur Praxis bleibt sie (die

Theologie) unverständlich. Mit dem betonten Praxisbezug hängt auch das spezifische Heilsverständnis der Befreiungstheologie zusammen: Heil ist nicht nur etwas Überirdisches, sondern auch etwas Irdisches. Aufgrund solcher strikten Zuordnung von jenseitigem und diesseitigem Heil vermag Gutiérrez auch einer strikten Zuordnung der Profan- und der Heilsgeschichte das Wort zu reden. Für den Begriff der Sünde ergibt sich hieraus: Sünde ist nicht nur ein Hindernis für das Heil im Jenseits, sondern sie ist ein Bruch mit Gott und der Gemeinschaft der Menschen. Die Befreiungstheologie von Gutiérrez „versteht das Jenseits nicht mehr als das ‚wahre Leben‘, sondern als Umgestaltung und vollendete Verwirklichung des gegenwärtigen Lebens. Der absolute Wert der Erlösung ist weit davon entfernt, diese Welt in ihrem Wert zu mindern, sondern verleiht ihr vielmehr ihren echten Sinn und gibt ihr Bestand in sich“ (S. 139).

Daß die Befreiungstheologie ein besonderes Verhältnis zu jenen Texten in der Bibel hat, die, unter welchem Aspekt auch immer, die Befreiung zum Thema haben, versteht sich wohl von selbst. Eine zentrale Stellung kommt bei all diesen Texten dem Exodus-Bericht zu. Schöpfung als Tat Jahwes bildet mit dem Exodus eine theologische Linie, die im Neuen Testament durch das als Neuschöpfung interpretierte Erlösungswerk Christi fortgeführt wird. An den Berichten der synoptischen Evangelien über das prophetische Verhalten Jesu, der die sozialen und religiösen Institutionen seiner Zeit hart kritisierte, sind die Befreiungstheologen außerordentlich interessiert.

Weil die Theologie der Befreiung so sehr in einer konkreten gesellschaftlichen Praxis der Unterdrückung und Ausbeutung wurzelt, ist es auch selbstverständlich, daß diese Theologen ihre Situation nicht nur aufgrund ihrer alltäglichen Primärerfah-

rung beschreiben, sondern auch mit Hilfe der Sozialwissenschaften analysieren. Diese sozialwissenschaftliche Analyse ist dabei nicht nur Vorstufe ihres theologischen Denkens, wie dies in bezug auf die Theologiegeschichte mit der Philosophie als *anicilla theologiae* der Fall war. Die Analysen scheinen konstitutiver Bestandteil der Theologie selbst zu sein. Dabei werden Begriffe und analytische Elemente benützt, die in den Sozialwissenschaften gang und gäbe sind. Begriffe wie soziale Klasse, Klassenkampf, Proletariat, Ausbeutung, Entfremdung usw. haben inzwischen teilweise bereits in die katholische Soziallehre Eingang gefunden. Gutiérrez räumt generell ein, daß die Frage des Klassenkampfes für die Einheit der Kirche und die „Universalität der christlichen Liebe“ (S.260) Probleme aufwirft. Dennoch bleibt für ihn elementar, daß der Klassenkampf eine Tatsache ist, bei der man sich nicht neutral verhalten kann; er ist ein Bestandteil der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und religiösen Wirklichkeit. Ja, Gutiérrez klagt jene an, die das Faktum Klassenkampf leugnen, da sie sich „in Wirklichkeit auf die Seite der herrschenden Klasse“ (S.262) schlagen. Man könne nicht sagen, daß derjenige, der vom Klassenkampf spricht, diesen auch propagiere. Allenfalls werde damit eine Tatsache bewußt gemacht. Paradoxerweise sei das, was die herrschenden Klassen „Propaganda für den Klassenkampf“ nannten, in Wirklichkeit Ausdruck des Willens, die Ursachen dieser Kampfsituation zu beseitigen. Die Theologen der Befreiung unterstreichen somit zunächst und grundsätzlich, und zwar unter Berufung auf die biblische Botschaft die Notwendigkeit von Gewaltlosigkeit und gewaltlosen Aktionen. Allerdings schließen sie in ganz bestimmten, extremen Situationen den Gebrauch von Gewalt nicht aus: dann nämlich, wenn der

Gebrauch der Gewalt durch den Staat nicht mehr länger ausgehalten werden kann, wenn alle anderen gewaltlosen Mittel erschöpft sind, und wenn der Gebrauch von Gewalt eine begründete Aussicht auf Erfolg hat.

Es sei abschließend zu diesem Teil unseres Referates noch erwähnt, daß in der südamerikanischen Befreiungstheologie inzwischen eine zweite Generation von Theologen herangewachsen ist, die deren Anliegen durch zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen propagiert. Zu dieser zweiten Generation gehört auch der Franziskaner Leonardo Boff, der sich im September 1984 wegen seiner Schrift *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*<sup>10</sup> vor der Glaubenskongregation in Rom rechtfertigen mußte. Im Frühjahr 1985 verfügte der Vatikan ein Bußschweigen über ihn, das er zu Ostern dieses Jahres wieder aufhob. Worin liegen die Gründe für das vorwiegend negative Vorgehen der kirchlichen Behörden? Dieser Frage wollen wir im folgenden nachgehen.

## II. Fragen und Einwände der Amtskirche

Die Ziele der neuentstandenen Befreiungstheologie waren in einer ersten Phase vom Ende des II. Vatikanums bis 1972 der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Sucre/Bolivien auch von der Amtskirche wohlwollend aufgenommen und in die kirchliche Lehre integriert. Aber schon in dieser ersten Phase witterten konservative Kreise das kritische Potential, das in der Theologie der Befreiung enthalten war. Von dem inzwischen zum Erzbischof und Kardinal ernannten Alfonso Lopez Trujillo, dem schärfsten Gegner der Bewegung, war bereits die Rede. Trujillo gelang es, einflußreiche Kreise in Europa und in der Römischen Kurie gegen die Befreiungstheologie zu mobilisie-

ren. Von dem Studienkreis *Kirche und Befreiung* und dessen Zielsetzung war ebenfalls schon die Rede. 1977 schrieb Bischof Hengsbach von Essen, Mitbegründer des Studienkreises: „Die sogenannte Theologie der Befreiung führt ins Nichts. In ihrer Konsequenz liegt der Kommunismus. Revolution ist kein Weg zur Besserung der Verhältnisse“ (KNA 13.5.1977). Angesichts der entstandenen weltweiten Diskussion um die Theologie der Befreiung, in der neben der kirchlichen Organisation *Opus Dei* auch der Amerikanische CIA seine Hände mit im Spiel hatte, beschloß eine internationale Theologenkommission 1974, sich mit der Theologie der Befreiung zu befassen. Sie bildete eine Unterkommission unter der Leitung des jetzigen Bischofs von Mainz, DDr. Karl Lehmann. Das Schlußdokument wurde auf der Vollversammlung vom 4. bis 9. Oktober 1976 in Rom im Prinzip gebilligt, der Endtext mit großer Mehrheit verabschiedet<sup>11</sup>.

Der Konflikt verschärfte sich zusehends in den letzten zwei Jahren. Im März 1983 übergab Kardinal Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation der peruanischen Bischofskonferenz ein Dokument mit zehn kritischen Anfragen an die Theologie von Gustavo Gutiérrez. Im September 1983 hielt der Kardinal in Gegenwart des Papstes einen Vortrag über den wissenschaftstheoretischen Aspekt der Theologie der Befreiung, und am 23. Januar 1984 veröffentlichte er einen Artikel zur Befreiungstheologie in der peruanischen Zeitschrift *Oiga*. Nun überstürzten sich die lehramtlichen Maßnahmen. Anfang März 1984 entzog Kardinal Eugenio de Araujo Sales, ebenfalls ein dezidierter Gegner der Befreiungstheologie, Clodovis Boff, einem Bruder von Leonardo Boff, die kirchliche Lehrlaubnis für die Erzdiözese Rio de Janeiro. Am 13. April gibt Kardinal Ratzinger in Rom eine Presse-

konferenz über die Befreiungstheologie; am 15. Mai richtet er einen Brief an Leonardo Boff mit kritischen Anfragen zu dessen Buch *Kirche: Charisma und Macht*; zum 7. September lädt er Leonardo Boff zu einem ‚Kolloquium‘ vor die Römische Glaubenskongregation, zuvor aber, am 4. September, veröffentlicht er die bereits am 6. August unterzeichnete *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Theologie der Befreiung*.

Wenngleich es seitens der Gegner mehrere, an Schärfe in der Argumentation wie in der Diktion unterschiedliche Stellungnahmen zur Befreiungstheologie gibt – am ausgewogensten scheint mir das unter der Leitung von Karl Lehmann abgefaßte Dokument der internationalen Theologenkommission *Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil* zu sein –, so wollen wir uns bei der Darstellung der kritischen Fragen und Einwände wegen ihres amtskirchlich offiziellen Charakters hauptsächlich an der *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Theologie der Befreiung* orientieren. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß sich auch diese Instruktion nicht als definitive Stellungnahme der Vatikanischen Behörden verstanden wissen will, da es im Vorwort heißt: „Die Kongregation für die Glaubenslehre beabsichtigt nicht, das weite Thema der christlichen Freiheit und der Befreiung vollständig zu behandeln. Sie nimmt sich vor, dies in einem späteren Dokument zu tun, das – in positiver Ausrichtung – alle Reichtümer ins rechte Licht stellt, sowohl in der Lehre als auch in der Praxis“<sup>12</sup>.

Die Instruktion gliedert sich in ein Vorwort und in elf Kapitel. Ihrer Zielsetzung nach will sie auf Gefahren der Abweichung aufmerksam machen, die nicht die Befreiungstheologie als solche, sondern

einige ihrer Formen enthalten. Sie artikuliert in den ersten drei Kapiteln die Sehnsucht der Befreiung als eines der wichtigsten Zeichen der Zeit, sagt aber zugleich, daß die theoretischen und praktischen Ausdrucksformen dieser Sehnsucht einer Prüfung bedürfen, denn sowohl Ideologien als auch der systematische Rückgriff auf Gewalt wirken „einer die Personen achtenden Ethik“ entgegen (2, 3).

Kapitel IV geht auf die biblischen Bezüge der Befreiung ein. Es drückt die Sorge bezüglich gewisser „Engführungen“ oder „Reduktionen“ aus, die dem Glauben seitens der Befreiungstheologie drohen. Im einzelnen: Die christliche Freiheit könnte mit der Freizügigkeit im Bereich des Sittlichen verwechselt werden (2). Die Befreiung des Exodus könnte auf eine Befreiung zurückgeführt werden, die hauptsächlich und ausschließlich politischer Natur sein könnte (3). Die Not, die in den Psalmen zum Ausdruck kommt, könnte einfach mit einer sozialen Notsituation identifiziert werden oder mit der Not, die der politisch Unterdrückte erleidet (5). Als Vorbedingung für den Eintritt in die durch die Erlösung bewirkte Freiheit könnte zuerst eine Änderung der politischen und sozialen Situation verlangt werden (13). Der Bereich der Sünde könnte auf das beschränkt werden, was man ‚die soziale Sünde‘ nennt (14). Das Böse könnte vorrangig und allein in den ökonomischen, sozialen und politischen Strukturen geortet werden (15). Der Sinn für die Person und ihre Transzendenz könnte verloren gehen (15).

Nach Aufzählung der verschiedenen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes in Kapitel V wendet sich die Instruktion ab Kapitel VI den eigentlichen Einwänden zu: Droht dem Christentum nicht eine Neuinterpretation im Sinne eines Identitätsverlustes, wenn man noch so berechnete Details wie den „notwendigen

Kampf für Gerechtigkeit und menschliche Freiheit, beide in ihrem ökonomischen und politischen Sinn verstanden“ als das Wesentliche und als das Ganze des Christseins darstellt? Die Instruktion beklagt in diesem Kapitel die „unkritischen Anleihen bei der marxistischen Ideologie“ und den „Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik“, als „die Wurzeln dieser neuen Deutung“ und beschäftigt sich im Kapitel VII eingehend mit der von der Befreiungstheologie favorisierten Methode der marxistischen Analyse.

Die Instruktion konzidiert das Heranziehen von wissenschaftlichen Analysen zur Erkenntnis der strukturellen Ursachen des Elends (7. 3), sie warnt jedoch vor einer „fast mythischen Faszination“, die von dem Terminus ‚marxistische Analyse‘ hauptsächlich deshalb ausgeht, weil Marx seine Analysen mit dem magischen Epitheton ‚wissenschaftlich‘ auszeichnete. Die vor der Verwendung einer Methode notwendige kritische Prüfung erkenntnistheoretischer Art ist jedoch gerade für den Marxismus unerlässlich. Dazu wörtlich 7. 6: „Im Falle des Marxismus, wie man ihn in der Befreiungstheologie zu gebrauchen beansprucht, drängt sich eine vorgängige Kritik um so mehr auf, als das Denken von Marx eine Weltanschauung darstellt, in der zahlreiche Daten der Beobachtung und der beschreibenden Analyse in eine philosophisch-ideologische Struktur integriert sind, die bestimmt, welche Bedeutung und relative Wichtigkeit man diesen Daten zumißt. Die ideologischen Apriori werden bei der Lektüre der sozialen Wirklichkeit vorausgesetzt. So wird es unmöglich, die heterogenen Elemente auseinanderzuhalten, die dieses erkenntnistheoretisch hybride Gemisch bilden. Man glaubt, nur das aufzugreifen, was sich als Analyse darbietet, und wird dabei verleitet, gleichzeitig die Ideologie

anzunehmen. Deshalb geschieht es nicht selten, daß unter dem, was viele ‚Befreiungstheologen‘ marxistischen Autoren entleihen, die ideologischen Aspekte überwiegen“. In diesem Zusammenhang wird auf gewisse Sprachformeln hingewiesen, die als keineswegs neutral, sondern als der ursprünglichen marxistischen Doktrin verhaftet angesehen werden. Genannt wird der Ausdruck ‚Klassenkampf‘. Dieser bleibe durchdrungen von der Interpretation, die ihm Marx gegeben hat. Wer ähnliche Formeln benütze und dabei behaupte, nur gewisse Elemente der marxistischen Analyse beizubehalten, während er letztere als Ganzes zurückweise, schaffe im Denken seiner Leser zumindest eine tiefe Zweideutigkeit (7. 8). Mit Nachdruck wird an den Atheismus und die Negation der menschlichen Person, ihrer Freiheit und ihrer Rechte erinnert, die mit zum Wesen des Marxismus gehörten. „Diese enthalten auch die Irrtümer, die die Wahrheiten des Glaubens über die ewige Bestimmung der Person direkt bedrohen ... Das Verkennen der geistigen Natur der Person führt dazu, diese völlig dem Kollektiv unterzuordnen und ebenso die Prinzipien eines sozialen und politischen Lebens zu leugnen, die mit der Menschenwürde übereinstimmen“ (7. 9).

Die Befreiungstheologen werden durch die marxistische Analyse verleitet, mit dem christlichen Menschenbild unvereinbare Positionen zu übernehmen. Darüber hinaus gefährdet der Umgang mit dem marxistischen Denken die Auffassung von der Wahrheit. In der Logik des marxistischen Denkens ist die Wahrheit Klassenwahrheit. „Wahrheit gibt es nur im Kampf der revolutionären Klasse“ (8. 5). „Das Grundgesetz des Klassenkampfes“ hat jedoch „den Charakter des Umfassenden und Universalen“. Eine derartige Einengung untergrabe den Sinn für die Wahrheit (8.8).

Kapitel IX beschäftigt sich mit der theologischen Übersetzung des Kerns der marxistischen Lehre. Letztere beeinflusse unwillkürlich die Theologie. Als System pervertiere der Marxismus die christliche Botschaft. Als Beispiel wird die in eine Feier des Klassenkampfes umgeformte Eucharistie genannt (9. 1). Betrachten die Befreiungstheologen die Theorie des Klassenkampfes als strukturelles Grundgesetz der Geschichte, so nehmen sie selbst eine Spaltung der Kirche in Kauf (9. 2). Der Klassenkampf wird zum Motor der Geschichte und Geschichte zum Zentralbegriff. Wenn man auf diesem Wege sagt, daß Gott Geschichte geworden sei und hinzufügt, daß es nur eine Geschichte gäbe, hat man sich von den Glaubensaussagen der Kirche entfernt. Als Folge einer solchen Auffassung kommt es zu einer radikalen Politisierung der Glaubensaussagen und der theologischen Urteile. Dann aber werden Glaubensaussagen nurmehr von politischen Kriterien bestimmt. Es gibt nur noch eine innergeschichtliche Wirklichkeit, die vom Klassenkampf diktiert. Konsequenterweise erstreckt sich das Diktat des Klassenkampfes auch auf das christliche Liebesgebot. Dessen Universalität wird zu einem eschatologischen Prinzip, „das erst für den ‚neuen Menschen‘ gelten wird, der aus der siegreichen Revolution hervorgehen wird“ (9. 7). Der in diesem Zusammenhang von den Befreiungstheologen gebrauchte Ausdruck ‚Volkskirche‘ mit dem Konnotat Klassenkirche bedeutet in Wirklichkeit eine Infragestellung der sakramentalen und hierarchischen Struktur der Kirche (9. 13). Klassenkampf, Klassenpraxis, Klassenverständnis, Klassenstandpunkt, Klasseninteresse usw. bestimmen auch die Prinzipien der Hermeneutik; sie diktiert geradezu eine neue Hermeneutik, wie es im Kapitel X heißt. Diese neue Hermeneutik stellt die geltenden theologischen Wahr-

heitskriterien in Frage und ordnet sie der Forderung des Klassenkampfes unter. Hierbei wird die Orthodoxie durch „die Idee der Orthopraxie als Wahrheitskriterium“ ersetzt (10.3). Die Soziallehre der Kirche „wird verächtlich verworfen. Sie gehe, so sagt man, von der Illusion eines möglichen Kompromisses aus, die für die Mittelklassen typisch sei“ (10.4). Die Hermeneutik der Befreiungstheologen erschöpft sich im wesentlichen in einer „politischen relecture“ der Schrift (10.5). Gerade dadurch aber werde die radikale Neuheit des Neuen Testaments geleugnet und die Christologie, trotz verbaler Beteuerung der Glaubensformel von Chalkedon, verkannt (10.7–9). Auf den Bereich der Sakramente bezogen, führt die neue Hermeneutik zu einer Umkehrung der Symbole (10.16).

In ihrem Schlußkapitel erteilt die Instruktion Orientierungen, indem sie auf die traditionellen, unaufgebbaren Positionen verweist, auf das kirchliche Lehramt, auf die Sorge um mehr Gerechtigkeit, die ihrerseits die Umkehr des einzelnen zur Voraussetzung hat, auf die gerne verschwiegene Unfreiheit im realen Sozialismus, auf den Mythos des Klassenkampfes als Weg zu einer angeblich klassenlosen Gesellschaft, auf die positiven, leider nicht genug wahrgenommenen Ansätze der kirchlichen Soziallehre, auf die Notwendigkeit gediegener theologischer Information, auf die Transzendenz und die Ungeschuldetheit der Befreiung in Jesus Christus und last not least auf den Mangel intensiver Gottes- und Nächstenliebe aller.

Ehe wir uns dem dritten, mehr zusammenfassenden Teil unseres Referates, der über den noch lange nicht abgeschlossenen Stand des Streites informieren soll, zuwenden, sei nochmals auf die Absicht der Glaubenskongregation hingewiesen, welche sie mit dieser Instruktion verfolgte. Sie wollte eine erste Antwort auf die weltweite

Auseinandersetzung um diese neueren theologischen Strömungen innerhalb der Kirche geben, auf Gefährdungen aufmerksam machen und mit der kirchlichen Lehre Unvereinbares ausgrenzen.

### III. Die wichtigsten strittigen Lehren

Daß der Konflikt um die Befreiungstheologie mit der Veröffentlichung der Instruktion rasch beseitigt würde, damit hat niemand gerechnet. Theologische Streitigkeiten, dies lehrt die Dogmen- und Theologiegeschichte, sind zäh und langlebig; positiv formuliert: der Kristallisationsprozeß theologischer Wahrheiten braucht seine Zeit. Wie schwer es selbst den Fachleuten fällt, in der Angelegenheit klar zu urteilen, zeigt folgendes Begebnis: Noch 14 Tage vor seinem Tode, am 16. März 1984, richtete Karl Rahner ein Schreiben an Kardinal Landazuri Ricketts von Lima, in dem er dem von den Römischen Behörden verdächtigten Gustavo Gutiérrez volle Orthodoxie bescheinigte.<sup>13</sup> Vielleicht war es tatsächlich dieser Intervention des bedeutsamen Theologen zu verdanken, daß die peruanische Bischofskonferenz, die bald darauf, Ende April, tagte, es ablehnte, irgendwelche Schritte gegen Gutiérrez zu unternehmen. Aber, bei welchem Stimmenanteil? – Bei 18 zu 18. Spricht dieses Ergebnis nicht für sich? Ein Zweites: Die Instruktion blieb nicht unwidersprochen. Es gab gleich nach ihrer Veröffentlichung Stimmen des Protestes seitens der Fachleute. Bereits ein halbes Jahr später erschien ein Sammelband mit dem Titel *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Theologie der Befreiung*<sup>14</sup> mit Beiträgen, die den theologisch Interessierten ermutigen wollen, den Dialog sowohl mit der Befreiungstheologie als auch mit der Glaubenskongregati-

on aufzunehmen bzw. fortzuführen, „damit auch das kirchliche Lehramt den Schrei der Armen vernehme“, wie es auf dem Paperback heißt. Es mutet schon seltsam an, wenn der Exeget Hermann-Josef Venetz am Ende seiner Analysen über den lehramtlichen Umgang mit der Bibel (S. 77–104) schreibt: „Eine eigentliche Auseinandersetzung mit den biblischen Texten findet in der Instruktion nicht statt. In keinem einzigen Abschnitt lassen sich die Verfasser auf den biblischen Text ein . . . Es ist auch sehr schwierig, von einer eigentlichen ‚biblischen Methode‘ zu sprechen. Man hat in keinem Abschnitt den Eindruck, die für die moderne Bibelwissenschaft so wichtige Enzyklika ‚Divino afflante Spiritu‘ sei Gemeingut der hinter der Instruktion stehenden Theologen. Von der verpflichtenden Weisung, ‚umsichtig zu untersuchen, wieweit eine vom Schriftsteller benutzte Redeform oder literarische Gattung für eine sinngetreue Auslegung wichtig werden könnte‘, ist kaum etwas festzustellen. Dabei sagt doch Pius XII. ausdrücklich, daß dieser Teil der Aufgabe nicht vernachlässigt werden könne, ohne daß der katholischen Exegese daraus großer Schaden entstehe . . . Um so schmerzhafter ist es für einen Bibelwissenschaftler, im Jahre 1984 ein kirchliches Dokument in die Hand zu bekommen, das in einem eigenen biblischen Abschnitt . . . mit der Bibel so umgeht, als ob es diese Empfehlungen nie gegeben hätte und als ob diese Empfehlungen für das Lehramt selber keine Bedeutung hätten. Hilflös steht er vor der großen Kluft zwischen theologischer bzw. exegetischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt“ (S. 99–101).

Da Kardinal Ratzinger bereits in seinem am 23. Januar 1984 in der peruanischen Zeitschrift *Oiga* veröffentlichten Artikel über die Befreiungstheologie weithin die gleichen Einwände darlegte wie später in

der Instruktion, konnten sich Befreiungstheologen wie die Brüder Boff schon vor Veröffentlichung der Instruktion gegen die amtskirchlichen Anschuldigungen zur Wehr setzen. Sie taten dies in einem gemeinsamen Artikel, der am 24. März 1984 in der brasilianischen Tageszeitung *Folha de São Paulo* erschienen ist. Die Internationale Zeitschrift für Theologie *Concilium* hat seit 1975 in mehreren Nummern die Befreiungstheologie zum Rahmenthema gewählt. Es gibt also eine Fülle von Veröffentlichungen zu diesem Konflikt, aus dem wir nunmehr gleichsam resümierend die wichtigsten Streitpunkte nochmals darlegen wollen.

Brächte man alle Einwände der Instruktion auf einen gemeinsamen Nenner, so dürfte man wohl sagen, das kirchliche Lehramt sieht in der Befreiungstheologie die Gefahr einer Reduktion des Evangeliums. Diese Verkürzung tritt vielfach schon im neuen Vokabular in Erscheinung, in einem semantischen Austausch von zentralen theologischen Begriffen, wenn ich so sagen darf, wofür allein schon der Terminus ‚Befreiung‘ selbst das Muster liefert. In der Befreiungstheologie ersetzt er vielfach den aus der kirchlichen Tradition nicht wegdenkbaren Begriff ‚Erlösung‘. Bei allem Wohlwollen der Befreiungstheologie gegenüber wird man sagen müssen: Erlösung involviert Befreiung, Befreiung aber deckt unmöglich all das ab, was christliche Theologie mit dem Terminus Erlösung verbindet. Das Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologiekommission in Rom von 1976 machte m. E. schon mit Recht darauf aufmerksam, daß es im Neuen Testament wohl das wichtige Motiv der ‚Befreiung‘ gibt, jedoch müsse man genauer sehen, in welchem Sinne davon gesprochen werde. „Die Rede von der neuen Freiheit ist nämlich bei Paulus eng mit der Rechtfertigungsbotschaft verbun-

den. ‚Befreiung‘ als solche ist kein isoliertes Thema. Die Erlösungstat Jesu Christi hat gerade auch die Abgründe des menschlichen Herzens offenbar gemacht. Darum täuscht sich der Mensch leicht darüber, wo seine wahre Unfreiheit und seine wirkliche Knechtschaft liegen. Die Rechtfertigungsbotschaft bringt mit letzter Klarheit das Ausgeliefertsein des Menschen an böse Mächte in den Blick. Wahre und volle Freiheit gibt es nur als Befreiung (vgl. Röm 5–7) vom Tod und von der Vergänglichkeit, von der Macht der Sünde und vom Gesetz. ‚Christus hat uns befreit, und nun sind wir frei‘ (Gal 5,1). Die Befreiung von diesen Mächten ermöglicht nun eine neue Freiheit zu einem Handeln, das dem Geist Jesu Christi entspringt und sich in Liebe sowie als Dienst an den Brüdern vollzieht (vgl. Gal 5,6.13). Darin erfolgt eine Antizipation dessen, was Gott als seine Gabe für die rechtschaffenen Menschen beim Gericht über die Weltgeschichte vollenden wird.

Die Gerechtigkeit Gottes erschließt durch den Geist und in seinem Wirken ein befreiendes Tun des Guten, welches in der Liebe zur höchsten Erfüllung kommt. Die neutestamentliche Rede von der ‚Befreiung zur Freiheit‘ (vgl. Gal 5,1) als Gnade, sittlicher Anruf und eschatologische Verheißung ist also in die Rechtfertigungsbotschaft eingezeichnet und behält nur auf diesem Fundament volle Gültigkeit“.<sup>15</sup>

Wenn demgegenüber die Befreiungstheologen erwidern, die in Christus Jesus grundsätzlich vollzogene Erlösung könne sich nicht nur auf die Seele des Menschen, auf die Heilswirklichkeit der Kirche und ihrer Sakramente beziehen, sondern sie zielen auf die umfassende Befreiung des Einzelnen und der Gesellschaft in umfassender Hinsicht; Jesus habe den Menschen nicht nur partiell, sondern als ganzen in all seinen Dimensionen und in sei-

ner umfassenden Wirklichkeit heil gemacht, so müßte geklärt werden, was umfassende Wirklichkeit meint. Der Glaube differenziert: Heil umfassend meint primär das eschatologische Heil. Zur irdischen Dimension des Heils gehört wesentlich die theologische Tugend der Hoffnung und gleichsam als Kontrapunkt dieser Hoffnung die Kreuzestheologie (als Theorie) mit der ebenso wichtigen Kreuzesnachfolge (als Praxis).

Damit sind wir schon bei einem weiteren Streitpunkt, nämlich dem für die Befreiungstheologie so wichtigen Primat der Orthopraxis gegenüber der Orthodoxie. Kein Christ wird dies angesichts der Bedeutung neutestamentlicher Imperative, speziell des bei Mt 7,21 überlieferten Logions: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer nach dem Willen meines Vaters im Himmel handelt“ leugnen wollen. Aber müßte es dem aufmerksamen Leser des neuen Testaments nicht auffallen, daß die sogenannten paulinischen Paränesen stets erst auf die kerygmatischen Ausführungen des Apostels folgen? Sind diese paulinischen Gedankengänge, um nicht zu sagen theologische Überlegungen, theoriedefizient? Selbst wenn dies der Fall wäre, müßte doch der Christ einsehen, daß der Glaube allein schon aufgrund seiner kognitiven Inhalte theoriefähig ist – *fides quaerens intellectum* –; daß er somit auch theoretisch abgesichert sein will. Ist ferner die Frage nach dem Vorrang der Praxis gegenüber der Theorie und umgekehrt durch die Einsicht in die Dialektik beider nicht längst obsolet geworden?

Als letzter Streitpunkt sei noch die Übernahme der marxistischen Analyse sowie die damit beanspruchte Neuinterpretation des Christentums kritisch reflektiert. Die Befreiungstheologen weisen mit Recht auf die Übernahme artfremder

Denkformen in der Theologie der früheren Jahrhunderte hin, speziell auf die Integration des aristotelischen Denkens in das Theologiegebäude der Scholastik. Jeder, der Theologie studiert hat, weiß indes, daß erstens die Übernahme des aristotelischen Denkens in die Theologie nicht ohne ein gewisses Maß an Transformation stattfand, zweitens aber, daß dem aristotelischen Denken eine Ontologie zugrundeliegt, die eine solche Transformation zuläßt. Gerade dies ist im Marx'schen Denken ausgeschlossen. Wenn ich recht sehe, richtet sich die Sorge des Lehramtes allem voran darauf. Daß Analysen entweder richtig oder falsch sind, ist eine Binsenwahrheit. Daß Sozialanalysen divergieren, liegt nicht an der Analyse, sondern höchstwahrscheinlich an der jeweiligen Sozialwissenschaft, welche die anzuwendende Methode diktiert, die ihrerseits wieder integrativer Bestandteil eines Systems ist, das seinerseits, wie bei den Sozial- und Humanwissenschaften die Regel, in eine Weltanschauung mehr oder weniger fest eingebunden ist. Daß dies in den marxistischen Analysen nicht anders ist, wer will das leugnen?

Ich möchte nicht mißverstanden werden, wenn ich die Bedenken der Amtskirche zum Teil wenigstens zu den meinen mache. Abgesehen von diesen Bedenken gehört meine Sympathie der Befreiungstheologie. Ich meine aber, der christliche Glaube selbst müßte die Kraft haben, all das herzugeben, was seine Theologie zur Begründung und zur Förderung, nicht aber zur Vollendung eines menschenwürdigen Lebens hier schon – in hac lacrimarum valle – leisten kann. Ich schließe daher diesen Vortrag mit einer Kritik von Clodovis und Leonardo Boff an dem Artikel, den Kardinal Ratzinger am 24. März 1984 veröffentlicht hatte: „Was die Entstehung der Befreiungstheologie angeht, zählt der Kardinal ‚die moralische

Herausforderung von Armut und Unterdrückung‘, die neue Situation der Theologie nach dem Konzil und die kulturelle Konstellation der vom Marxismus geprägten Nachkriegszeit auf. Zu kurz kommt dabei jedoch die ‚spirituelle Erfahrung des Armen‘: sie ist die einzigartige Matrix der gesamten Befreiungstheologie. Überdies findet die ganze Frage der Armen in der Darstellung des Kardinals weder die Aufmerksamkeit noch die Einfühlung, die zu erwarten gewesen wären. Zwar wird zu Beginn eingeräumt, ‚der Christ‘ habe ‚gegenüber den Armen und Unterdrückten eine notwendige Verantwortung‘. Aber auch kein positives Wort mehr. Wenn es aber ein vom Evangelium inspiriertes Anliegen in der gesamten Befreiungstheologie gibt, dann ist es die Sache der Armen. Ja, man kann sogar sagen, die Befreiungstheologie sei nichts anderes als ‚der artikulierte Schrei der Armen aus dem Glauben‘. Wer das nicht wahrnimmt, hat keinen Zugang zum ganzen befreiungstheologischen Diskurs. Was steht also auf dem Spiel in der Theologie der Befreiung? Die Sache des Armen, von der her der Glaube befragt wird“.<sup>16</sup>

Der Satz vom Schrei der Armen erinnert mich an Dietrich Bonhoeffer, der im Dritten Reich, dessen Zeit zugleich auch die Zeit der beginnenden liturgischen Erneuerung war, angesichts der Judentragödie gesagt haben soll: Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen. Lassen wir die Armen mit ihrem Schrei nicht allein, wenn wir uns Gott, dem Vater aller, lobend, preisend und anbetend zuwenden.

#### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> Oratio de Deitate Filii et Spiritus Sancti, MPL 46, 557.

<sup>2</sup> Ausführliche Dokumentation der Diskussion in: Konflikt um die Theologie der Befreiung, hrsg. von

- N. Greinacher*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985. Der Vortrag fußt weithin auf der genannten Dokumentation.
- <sup>3</sup> Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 57, 2. verbesserte Auflage; hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, o. J., S. 5.
- <sup>4</sup> Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- <sup>5</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 5, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, S. 63.
- <sup>6</sup> Plädoyer für die Dritte Welt. Erklärung von fünfzehn Bischöfen, in: *T. Rendtroff/H. E. Tödt*, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Edition Suhrkamp 258, Frankfurt 1968, 2. Aufl. S. 158.
- <sup>7</sup> Aufschlußreich: *A. Reiser/G. Schoenborn*, Basisgemeinden und Befreiung – Ein Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika, Wuppertal 1981.
- <sup>8</sup> Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.
- <sup>9</sup> München 1980, 5. Auflage.
- <sup>10</sup> Erschienen 1981; ins Deutsche übertragen: Düsseldorf 1985.
- <sup>11</sup> Veröffentlicht in: *K. Lehmann*, Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977, S. 173–195.
- <sup>12</sup> Instruktion, S. 3.
- <sup>13</sup> Abgedruckt in: *N. Greinacher*, Konflikt..., S. 185f.
- <sup>14</sup> Hrsg. von *H.-J. Venetz/H. Vorgrimler*, Freiburg/Münster 1985.
- <sup>15</sup> Siehe Anm. 11, dort S. 89.
- <sup>16</sup> Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Kardinal Ratzinger, 24. März 1984, abgedruckt in: *N. Greinacher*, Konflikt..., S. 183.

## Ihr erster Zug – der Weg zu uns



Wir zeigen Ihnen, wie Sie Zug um Zug ein Geldvermögen aufbauen können, indem Sie automatisch sparen und die hohen Zinsen attraktiver Anlageformen nutzen. Kommen Sie zu uns, und die Partie ist gewonnen.



**Volksbank Gießen eG**