

### Politischer Messianismus und Theologie der Befreiung

Von Ricardo Vélez Rodríguez

Im Kontext der lateinamerikanischen Kirche präsentiert sich die Theologie der Befreiung heute als progressive und originelle Option, hervorgegangen aus der besonderen Situation der Abhängigkeit unseres Kontinents. In der vorliegenden Arbeit geht es uns darum, die angebliche Originalität zu untersuchen und aufzuzeigen, inwieweit die Grundlinien der angesprochenen Theologie überkommene politische und religiöse Entwürfe wiedergeben.

Es kommt uns darauf an, die Tradition herauszustellen, die das neue Phänomen Befreiungstheologie inspiriert. Diese Tradition ist in dem politischen Messianismus verwurzelt, der in der Moderne seine Systematisierung in der Schule Saint-Simons gefunden und eine Reinterpretation in den Markierungen des Traditionalismus Lamennaischer Prägung erhalten hat.

#### *I. Der politische Messianismus der Saint-Simonschen Schule*

Ein zutiefst apokalyptisches Gefühl beherrschte den Grafen Saint-Simon (1760-1825); er sah eine universale, der Gesellschaft ein friedliches Zusammenleben garantierende Religion heraufdämmern. »Sagen wir es geradeheraus: Die Tage der unvollkommenen Lösungen sind gezählt. Sich ganz resolut in Richtung des allgemeinen Wohls zu bewegen, ist unumgänglich. Die Wahrheit in ihrer Totalität muß unter den aktuellen Umständen hervortreten; der kritische Moment ist gekommen. Diese in vielen Texten des Alten Testaments prophezeite Krisis, die die Völker der Bibel über lange Zeit erwartet haben, ist es, die die Institution der Heiligen Allianz unter Beweis stellt, der Einheit, die auf den edelsten Prinzipien der Moral und der Religion gründet. Das ist die von den Juden erwartete Krise, die, als sie ihrer Heimat beraubt umherschweiften und Opfer von Verfolgungen wurden, niemals die Hoffnung aufgaben, den Tag zu erleben, an dem die Menschen wie Brüder zusammenleben. Schließlich tendiert diese Krisis direkt auf die Errichtung einer glaubwürdigen universalen Religion und deren Einsetzung für alle in einer friedlichen gesellschaftlichen Organisation.«<sup>1</sup>

Entsprechend sah Saint-Simon die Krise der europäischen Gesellschaft im Untergang des *Ancien Régime*, ausgehend von der industriellen Revolution und der Französischen Revolution insbesondere.

Nach dem Empfinden des Philosophen war die Französische Revolution nicht eine *révolution régénératrice*, sondern ein Schauspiel der Zerstörung, der nutzlosen Wortgefechte und sozialen Unordnung. Im Blick auf diese Krisenlage hebt er hervor: »Das Fehlen allgemeingültiger Ideen hat uns zum Ruin geführt; eine wirkliche Wiederge-

---

1 Zit. n. Talmon (J. L.). *Mesianismo Político, la etapa romántica* (span. Übers. v. Antonio Gobernado). México 1969, S. 21.

burt werden wir nicht erleben, es sei denn mit der Hilfe allgemein verbindlicher Ideen; die alten Ideen sind untergegangen . . . und nicht mehr zum Leben zu erwecken. Wir brauchen neue Ideen . . . ein System, d. h. eine Form von Auffassung, die von Natur aus einprägend, absolut und exklusiv ist.«<sup>2</sup>

Während Saint-Simon den Protagonisten der Französischen Revolution jeglichen heroischen Wert aberkennt, sieht er indes Napoleon als die Verkörperung dieses Wertes, nicht jedoch aufgrund seiner Qualitäten als Soldat oder Eroberer, sondern hauptsächlich als » . . . den geistigen Führer der Menschheit . . . und deren politisches Haupt«,<sup>3</sup> das auf der Grundlage rationaler Prinzipien Gesetze erläßt.

Saint-Simon bemühte sich um das Aufspüren eines Ganzheitsprinzips, welches die rationale Erklärung des Universums erlaubte. Auf der Suche danach bekannte er sich schließlich zu einer deterministischen Sicht des Menschen, die Talmon so klassifiziert: »Der Mensch ist wie eine kleine Uhr inmitten eines anderen Größeren, des Universums, von dem er seine Bewegungsenergie erhält. Saint-Simon glaubte, schrittweise die Determinationsgesetze des Universums der Reihe nach entschlüsseln zu können und schließlich zu den Gesetzen der sozialen Organisation zu gelangen vermittelt einer bald zu erwartenden Rekonstruktion der Interdependenz des Organischen und des Anorganischen, der festen und flüssigen Körper, der Materie und der Bewegung.«<sup>4</sup>

In diesem Zusammenhang wird die Gesellschaft als »wirkliche, organisierte Maschine« begriffen oder als Organismus, der sich im Laufe der Zeit eigene Organe schuf zur Anpassung an verschiedene Situationen. Die intelligible Einheit der Geschichte ist weder der Staat noch die Nation, sondern die als Organ gesehene Gesellschaft. Ihre Kräfte und Prozesse entspringen nicht einer willkürlichen Schöpfung, sondern sind das Ergebnis des gesellschaftlichen Organismus.

Das Wesentliche der sozialen Prozesse schlägt sich indessen in den philosophischen Systemen nieder, die so zum wichtigsten Mechanismus bei der Anpassung des sozialen Organismus an die verschiedenen Zeitläufe werden. Nach Talmon ist jedes gesellschaftliche System »die Anwendung eines philosophischen Systems. Religion, Moral, Politik, Schulwesen sind nichts anderes als Reflex und Anwendung eines Gedankensystems, einer Weltanschauung.«<sup>5</sup>

In der Formulierung des gesellschaftlichen Heilsplanes durch eine Elite, der es obläge, ihn auszuführen, durchschritt das Saint-Simonsche Denken zwei Etappen: eine wissenschaftliche und eine religiöse. Dieser doppelte Zug ist übrigens auch typisch für Auguste Comte, einen Jünger Saint-Simons; sein Werk zeigt diese zweiseitige Prägung durch das Wissenschaftliche und das Dogmatisch-Religiöse.

In der ersten Phase seines Wirkens sah Saint-Simon in der denkenden Elite den lenkenden Kopf des sozialen Gefüges. Sie sollte sich aus den Industriellen zusammensetzen, die an der Front der Implantation des industriellen Systems standen. Ihre Führungsrolle in der Gesellschaft bedürfte nicht mehr des Zwangscharakters früherer Epochen, denn nun würde ja nicht mehr die Gewalt, sondern die Vernunft den Vorrang haben. Die noch zu verrichtende Arbeit bestünde daher darin, dem einzelnen

2 Ebd., S. 26.

3 Ebd., S. 26.

4 Ebd., S. 27.

5 Ebd., S. 30.

seinen in der industriellen Gesellschaft zukommenden Platz zuzuweisen. Saint-Simon bekräftigt, daß in dem industriellen System »bei dieser Ordnung der Dinge die Menschen sich des höchsten Grades an Freiheit erfreuen, der mit dem Zustand der Gesellschaft vereinbar ist.«<sup>6</sup>

Ebenso wie den irreversiblen Charakter der Industriegesellschaft betonte er, daß ihr Advent von einer weiteren Elite, den aufgeklärten *savants positifs*, an deren Spitze er sich selbst stellte, eingeleitet werden müsse. Ihre Rolle bestünde in der Vorbereitung der großen Revolution, die den Schritt von der traditionellen zur industriellen Gesellschaft vollzieht. Saint-Simon sah einen Umschwung voraus, der »aus der Natur der Sache heraus jäh und einschneidend ist, denn sein Anbruch wird den intellektuellen Habitus plötzlich verändern«.<sup>7</sup>

Er glaubte, daß dem religiösen Faktor eine Rolle allererster Ordnung in der sozialen Organisation zufalle. »Die Religion«, schrieb der Philosoph, »hat immer als Basis der sozialen Organisation gedient, und sie wird dieses immer tun ( . . . ); die Menschheit hatte immer dann Krisen wissenschaftlicher, moralischer und politischer Art zu bestehen, wenn die religiöse Ideologie eine Veränderung erfuhr.«<sup>8</sup> Den letzten Teil seines Lebens widmete er der Suche nach diesem religiösen Fundament für die Industriegesellschaft.

Für die Religion Saint-Simons, die er das »allgemeine und definitive Christentum« nannte, können wir fünf Grundmerkmale aufzeigen:

a) Sie muß für die Menschen eine zusammenhängende und eng verflochtene Weltanschauung sein, »die zugleich den Rahmen des Universums und den Schlüssel für das Leben bietet und den Gläubigen an den Platz stellt, der ihm innerhalb der universalen Ordnung zukommt.«<sup>9</sup>

b) Diese Religion hängt unlösbar mit politischen und sozialen Faktoren zusammen, insofern sie deren Fundament bildet. Daher ist kein Platz für irgendeine Art von Trennung zwischen geistlicher und temporaler Macht, zwischen Kirche und Staat, vorhanden.

c) Die religiöse Lebensweise verhindert die egoistische Beherrschung der einen durch die anderen.

d) Diese vitale Religion wird das wiederbelebte Christentum sein; mit der Einverleibung aller wissenschaftlichen Errungenschaften und der totalen Identifikation mit dem konstruktiven Aufbruch der die Produktion antreibenden Klasse werden die metaphysischen Ideen und transzendentalen Hoffnungen durch soziale, volksnahe Ideen ersetzt.

e) Der Lebensraum des neuen Christentums ist eine neue Kirche, welche die Initiative ergreifen muß, damit das industrielle System seine Früchte bringt durch die Mobilisierung von Wissenschaft, Kunst und Industrie, und Pläne für eine maximale Entwicklung von Intelligenz und Produktivität erarbeitet werden. Der Kirche fällt daher die Aufgabe zu, auf friedlichem Wege den Übergang ins industrielle Zeitalter zu bewirken.

6 Ebd., S. 41.

7 Ebd., S. 43.

8 Ebd., S. 50.

9 Ebd.

Saint-Simon prophezeite im Blick auf den Anbruch des »allgemeinen und definitiven Christentums«: »Das Volk Gottes, welches bereits vor der Ankunft Christi die Offenbarung empfing, das am weitesten über die Erde zerstreute Volk hat immer gewußt, daß die von den Kirchenvätern begründete christliche Lehre unvollkommen ist. Immer schon hat es den Advent einer großen Zeit vorausgesehen, der es den Namen des Messiasreiches gegeben hat, einer Zeit, in der die religiöse Doktrin in ihrer ganzen Allgemeinheit des ihr Zugänglichen erscheinen und sowohl das Wirken der weltlichen als auch der geistlichen Macht lenken wird. Die ganze Menschheit wird sodann unter einer einzigen Religion und Organisation geeint sein.«<sup>10</sup>

Nach Saint-Simons Tod arbeiteten seine Schüler an der Entstehung des »nouveau christianisme« weiter. Sie waren von der messianischen Sendung Saint-Simons vollkommen überzeugt. Sein bedeutendster Schüler, Olinde Rodrigues, bekannte kurz nach dem Begräbnis seines Lehrers: »Die Welt erwartete einen Erlöser . . . : Saint-Simon ist erschienen.«<sup>11</sup>

Der von Saint-Simon gepredigte »nouveau christianisme« hat seine Wurzel in der »religion civile«, die der Genfer Philosoph Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) im letzten Teil seines Werkes »Du Contrat Social« (1762) entwickelt hat. Ausgehend von der Tatsache der durch die Gesellschaft hervorgebrachten menschlichen Ungleichheit, die Rousseau in seinem Buch »Der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen« (1753) erklärt, betont der Philosoph, daß allein mit dem Aufkommen einer bürgerlichen Religion, welche Denken und Wollen im staatlichen Bereich vereinigt, die soziale und politische Ordnung aufgebaut werden kann.

Rousseau beschreibt die Natur der von ihm vorgestellten »religion civile« wie folgt: »Es gibt nämlich ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Fixierung in Glaubensartikeln dem Souverän obliegt, jedoch nicht in Form religiöser Dogmen, sondern als gesellschaftliches Bewußtsein, ohne das man kein guter Staatsbürger sein kann . . . Die Dogmen der bürgerlichen Religion müssen einfach sein, klein an Zahl und genau formuliert, ohne Erläuterungen und Kommentare: Die Existenz der mächtigen, weisen, fürsorgenden und voraussehenden Gottheit; das künftige Leben; das Glück der Gerechten; die Bestrafung der Bösen; die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze. So weit die positiven Dogmen. Was die negativen Dogmen anbelangt, so reduziere ich sie auf eines, die Intoleranz: Diese gehört zu den Erscheinungen, die wir ausgeschaltet haben.«<sup>12</sup>

Der Nutzen der so verstandenen »religion civile« ist nach Rousseau sehr groß. Ohne daß der Souverän jemanden zum Glauben an das von der neuen Religion gepredigte gesellschaftliche Bewußtsein zwingen könnte, wäre er doch in der Lage, » . . . den, der nicht an sie glaubt, aus dem Staat zu verbannen; nicht als Ungläubigen, sondern als antisoziales Element, das unfähig ist, Gesetz und Justiz gebührend zu achten und sein Leben pflichtgemäß dem Notwendigen unterzuordnen«.<sup>13</sup>

---

10 Ebd., S. 53/54.

11 Ebd., S. 55.

12 Rousseau, Du contrat social (Chronologie et introduction par Pierre Burgelin). Paris 1966, Ch. VIII, »De la religion civile«, S. 179.

13 Ebd., S. 179.

In dem Anspruch Rousseaus und Saint-Simons, die Einheit der Gesellschaft unter der Führung einer totalen geistlichen und weltlichen Macht zu finden, liegt der Ursprung des heutigen Totalitarismus. So paradox es erscheinen mag, entstand der dem politischen Messianismus innewohnende Totalitarismus nicht deshalb, weil die Philosophie der bürgerlichen Religion » . . . die Werte des 18. Jahrhunderts bezüglich des liberalen Individualismus zurückgewiesen hätte, sondern weil er von Anbeginn ihnen gegenüber eine zu perfektionistische Haltung eingenommen hatte. Er macht aus dem Menschen einen absoluten Bezugspunkt. Der Mensch mußte befreit werden, aber nicht nur von seiner historischen Begrenztheit. Alle bestehenden Traditionen, Institutionen und sozialen Ordnungen mußten zertrümmert und neu aufgebaut werden, allein zu dem Zweck, dem Menschen die Totalität seiner Rechte und Freiheiten zu garantieren. Ihn von aller Abhängigkeit zu befreien, war unumgänglich.«<sup>14</sup>

Dieser Befreiungskraftakt à la Rousseau beinhaltete, historisch betrachtet, zwei Dinge: an erster Stelle die Erklärung eines provisorischen Kriegszustandes an alles, was die menschliche Befreiung behindert; an zweiter Stelle »den Versuch der Umerziehung der Massen zu Menschen, die fähig sind, freiwillig ihre wirklichen Wünsche zu wollen.«<sup>15</sup> Die Weiterentwicklung dieses Entwurfs globaler Beherrschung ist der heutige Totalitarismus, dessen einziges Ziel in der »totalen Beherrschung des Menschen«<sup>16</sup> besteht und dessen Voraussetzung die Existenz einer einzigen Autorität, einer einzigen Lebensform, einer Ideologie in allen Ländern und Völkern der Welt ist.

Dieser Einfluß der bürgerlichen Religion als Garant der politischen Stabilität setzte sich im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts in ganz Lateinamerika durch und schuf die kulturelle Grundlage für die Aufnahme neuer Formen des Messianismus, die mit den totalitären Ideologien oder diesen nahestehenden Formen identisch sind. Nur so können wir die Tatsache erklären, daß ein der Denkweise Rousseaus folgender Liberaler wie der Befreier Simón Bolívar (1748-1830) nicht dem Utilitarismus Benthams (1748-1832), sondern der Unterstützung des Klerus und der religiösen Traditionen als Fundament der politischen Stabilität den Vorzug gab.

Die rapide Verbreitung der Theologie der Befreiung in den letzten Jahrzehnten, einer totalisierenden Ideologie mit Blickrichtung auf die Befreiung des lateinamerikanischen Menschen von den Fesseln der Abhängigkeit durch Implantation der Diktatur des Proletariats, ist ein Beweis für die furchtbare Kraft, die der politische Messianismus bei uns immer noch besitzt.

Die messianische Dimension dieses Hanges zur Befreiung zu verdeutlichen, ist nicht schwer. Er rechnet übrigens auch mit eigenen Aposteln und Heiligen. Der Beitrag des kolumbianischen Autors Plinio Apuleyo Mendoza ist in dieser Hinsicht sehr erhellend: »Vielleicht mehr als in Europa sind in Lateinamerika die Universitäten Traumfabriken und Getti der Inkonformität. Wenn wir von dort herauskommen, erwachen wir in die Wirklichkeit einer Welt hinein, die nur wenige Entscheidungen zuläßt. Einige beharren auf der Intransigenz und vertikalen Naivität der Jugend. auf

14 Talmon (J. L.), *Los orígenes de la democracia totalitaria* (span. Übers. v. Manuel Cardenal Iracheta). México 1956, S. 272.

15 Ebd., S. 273.

16 Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*. New York 1951, S. 429.

diesem Rigorismus und Ungestüm: Camilo (Torres) oder Che Guevara beispielsweise. Unfähig zum Ausgleich übertragen sie ihre ethischen Gesichtspunkte auf die Politik, sublimieren sie in eine revolutionäre Berufung und sterben fast immer den Tod einer unheilbaren Vernichtung. Sie sind die neue Version Christi und seiner Apostel.«<sup>17</sup>

## II. Der messianisch-politische Traditionalismus bei Lamennais

Wie Saint-Simon war auch Hugo Félicité-Robert Lamennais (1782-1854) zutiefst von Rousseau beeinflusst. Durch seinen Bruder, der Priester war, fand Lamennais zum Glauben, den er unter dem Einfluß des Genfer Philosophen verloren hatte. 1811 trat er ins Seminar von Saint-Malo ein und wurde 1816 in Rennes zum Priester geweiht. 1834 brach Lamennais mit der katholischen Kirche und blieb bis zu seinem Tod mit ihr unversöhnt.

Zwei Phasen kennzeichnen sein Werk: die erste, von seinem Eintritt ins Seminar bis zum öffentlichen Bruch mit der katholischen Kirche 1834; die zweite, von 1834 bis zu seinem Tod. In der ersten Phase verteidigte Lamennais die Emanzipation der Kirche vom Staat, damit sie ihre Freiheit zur Einsetzung einer theokratischen Ordnung nutze und unter dem Primat des Papstes eine Herrschaft der Freiheit und Gerechtigkeit in einer universalen Republik aufrichte.

T. Urdanoz untersuchte die Ideen Lamennais' im Hinblick auf diesen heilspolitischen Entwurf: »Die Menschheit ist in eine neue geschichtliche Epoche eingetreten. Der Weg in die Freiheit ist unzerstörbar in dem fundamentalen Gesetz des Fortschritts der Völker vorgegeben, die sich von den Fesseln der Kindheit befreien und zur Reife gelangen durch ein fortentwickeltes Christentum. Die Zeit dafür ist für die christlichen Völker angebrochen, denn die Sendung Christi ist die der Befreiung. Die Allianz zwischen Katholizismus und Freiheit drängt sich auf, denn der Katholizismus kann nur durch die Freiheit und die Freiheit nur durch den Katholizismus gesichert werden. Im Licht dieser christlichen Botschaft von der (politischen) Befreiung rief Lamennais nach der radikalen Emanzipation der Kirche von der königlichen Paternität und nach voller religiöser Freiheit der Intelligenz und ihrer Ausdrucksformen. Gleichzeitig jedoch forderte er nicht nur Presse-, Versammlungs- und Wahlfreiheit von seiten der königlichen Gewalt, sondern dasselbe auch im Innern der Kirche von seiten ihrer geistlichen Führung, denn der Christ soll nur in Freiheit gehorchen, und die Freiheit des Denkens und des Gewissens wird in der Wahrheit ihren Platz finden.«<sup>18</sup>

Der Einfluß Rousseaus im Denken Lamennais' ist ebenso offenkundig wie die Parallele zum Denken Saint-Simons. Angesichts der durch die Französische Revolution entstandenen Krise bedarf es eines Prozesses der heilenden Erneuerung des Individuums unter dem Schutz einer mit der Kirche identischen Elite. Das umwandelnde Element wäre wie bei Saint-Simon ein »nouveau christianisme«, der dem menschlichen Fortschritt gegenüber offen und mit der politischen Wirklichkeit untrennbar verbunden ist. Sehen wir nun, wie Lamennais in der zweiten Phase seines Werkes den politischen Messianismus in den Traditionalismus einfügte.

17 Apuleyo Mendoza (Plinio), »Entretien«, Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien. Université de Toulouse 1976. S. 227.

18 São Paulo, Editora Convívio, 1979. S. 175.

Ogleich Lamennais in der ersten Phase auf der politischen Dimension des Christentums bestand, blieb er in einigen Punkten auf der Linie des katholischen Dogmas: Er bejahte die übernatürliche Dimension des Glaubens und stand zur päpstlichen Autorität. Die Konfrontation mit der katholischen Hierarchie indessen, welche sich durch seine liberalen Ideen über die Freiheit des Denkens innerhalb der Kirche angegriffen sah, entfremdete ihn ihr schließlich, nicht ohne der Radikalisierung seines Denkens Auftrieb zu geben.

In der zweiten Phase seines Werkes erkennt Lamennais dem Christentum jede übernatürliche Dimension ab und sieht es nur noch als Erbe der dem Menschengeschlecht innewohnenden Tradition, die die fundamentalen, für sein Überleben wesentlichen Wahrheiten bewahrt. Christus wäre demnach eine Art Katalysator dieser Tradition, der Ausdruck des Gemeinsinns der Menschheit. Der Kirche obläge es, das Menschengeschlecht bei der Bewahrung und Entwicklung dieser Tradition zu führen, der einzigen, die die Vervollkommnung und Befreiung des Menschen gestattet. Am Ende dieser letzten Phase verkündet Lamennais, man müsse sogar dem Papst widerstehen und auf der Basis der Formeln von der Erneuerung des Christentums die Freiheit von der Hierarchie erwirken. Er bleibt aber bei der Idee einer universalen Kirche und Religion, ähnlich der bei Saint-Simon, jedoch bar jeglicher übernatürlichen Ausrichtung unter alleiniger Hinwendung auf die politische Befreiung.

»Nach dem Aufschwung der Wissenschaft (und Technik)«, sagt Rafael Cambra, »näht sich der Mensch seiner ganzen Fülle und zugleich der künftigen universalen bzw. planetarischen Religion, in die (vermutlich) alle Religionen der Welt einmünden. Die Religion des Menschen, der Gott wird, wird so identifiziert mit der Religion des Gottes, der Mensch wird.«<sup>19</sup>

Im Anschluß werden wir die wichtigste zeitgenössische Manifestation und säkularisierende Tendenz des Lamennaischen Traditionalismus und des von Saint-Simon inspirierten politischen Messianismus analysieren: die Theologie der Befreiung.

### *III. Die Theologie der Befreiung – Erbe Saint-Simons und Lamennais'*

Hubert Lepargneur charakterisierte in seinem Buch »Theologie der Befreiung«<sup>18</sup> dieses Phänomen, das in den letzten Jahrzehnten einen Großteil des Klerus und der Laien in Lateinamerika in seinen Bann gezogen hat. Dem Autor zufolge ist diese Theologie »eine Bewegung, die die Einheit christlich-humanen Handelns angesichts der Abhängigkeit und Unterentwicklung in Lateinamerika im Auge hat. Sie ist daher die Interpretation der Zeichen der Zeit, . . . die eine tiefgreifende Veränderung der ökonomischen und sozialpolitischen Strukturen fordert, damit der niedergedrückte und ausgebeutete Mensch dieses Kontinents zum freien Menschen werde.«<sup>20</sup>

1. Das politische Engagement der Theologie der Befreiung ist ein eindeutiger Aspekt aller Befreiungstheologen. Die Theologie als rationaler Diskurs über das Religiöse

19 Rafael Cambra, *Tradición o mimetismo, la encrucijada política del presente*. Madrid 1976, S. 34/35.

20 São Paulo, Editora Convívio, 1979, S. 9/10.

kann im politischen Blickfeld nicht neutral sein. Dazu der französische Theologe Claude Geffré: »Die lateinamerikanische Theologie ist mit Absicht parteilich und militant: Vor rechten oder linken Positionen kann sie nicht neutral bleiben. Für die lateinamerikanischen Theologen soll Theologie immer von der politischen Praxis ausgehen, z. B. von der Befreiungsbewegung auf dem südamerikanischen Kontinent. Für sie ist daher eine ganz allgemein betrachtete Befreiungstheologie sinnlos.«<sup>21</sup>

Schon für Enrique Dussel, bolivianischer Theologe und Professor für Moral an der Universidad Nacional de Cuyo (Argentinien), ist die Kirche »eine befreiende Gemeinschaft und Institution«, was ihre Identität »mit den Unterdrückten zum Einreißen der von der Sünde und Ungerechtigkeit beherrschten Systeme (im nationalen und internationalen, wirtschaftlichen und sozialen, kulturellen und sexuellen Bereich) erforderlich macht«.<sup>22</sup>

Wir erinnern hier an die Voraussagen Saint-Simons bezüglich der Ankunft des messianischen Reiches, eines rein weltlichen Gebildes, und der wesentlichen Rolle seines »nouveau christianisme« als dynamisierendem Element des revolutionären Prozesses. Desgleichen erinnern wir an die von Rousseau der »religion civile« zugedachten Rolle, die den Grundstein für die rechte politische Organisation legen soll.

2. Die wissenschaftliche Grundlage der Theologie der Befreiung. Daß der Marxismus die wissenschaftliche Basis ist, auf der ihre Analysen der lateinamerikanischen Wirklichkeit beruhen, ist unbestrittenes Prinzip unter den Befreiungstheologen. Claude Geffré sagt dazu: »Die kritische Entdeckung der Welt der Unterdrückten dank einer neuen wissenschaftlichen Rationalität hat in Kürze zu einer radikalen Infragestellung der Lebensweise, des Verständnisses und der Verkündigung des Glaubens geführt. Wie kann man gläubig sein in einem Kontinent, der von Ausbeutung und Abhängigkeit gekennzeichnet, der Gewalt der herrschenden Ordnung unter dem Vorzeichen der kapitalistischen Herrschaft unterworfen ist? Und wie kann man den Glauben leben und denken innerhalb des bewegenden und aufbauenden Dynamismus einer gerechten und brüderlichen Gesellschaft? Die Antworten einiger christlicher Gemeinschaften Lateinamerikas gehen von der Einlassung mit der historischen Praxis der Befreiung aus, der konkreten Version der befreienden Liebe Christi.«<sup>23</sup>

Diese marxistische Analyse der lateinamerikanischen Abhängigkeit ging nach den Befreiungstheologen eine geglückte Synthese mit der sog. »Dependenztheorie« ein, die als unmittelbare Quelle der Inspiration gesehen wird.<sup>24</sup>

Im Hinblick auf die Wissenschaftlichkeit Saint-Simons scheinen die Befreiungstheologen die beiden Etappen, in denen sich das Denken des französischen Philosophen entwickelte, auf eine Linie zu bringen. So begegnen wir ihrer Wissenschaftsgläubigkeit in den Marxismus ebenso wie ihrem Anspruch auf eine neue christliche Tradition, deren Träger sie selbst sind.

21 Claude Geffré, »Le choc d'une théologie prophétique«. In: »Concilium«, Juni 1974.

22 Enrique Dussel, »Domination-Libération: pour un discours théologique original«. In: »Concilium«, Juni 1974.

23 Claude Geffré, »Le choc d'une théologie prophétique«, a.a.O., S. 8/9.

24 Enrique Dussel, »Domination-Libération«, a.a.O., S. 36.



3. Die Negation der Offenbarung als Quelle der Legitimation christlichen Lebens. In der traditionellen Theologie erhält das christliche Leben seine Legitimierung aus der Offenbarung und muß sich nach der geoffenbarten Lehre und dem Lehramt der Kirche ausrichten. Wie Lamennais sehen die Befreiungstheologen die Lage anders: Der orientierende und legitimierende Faktor ist die historische Praxis, im konkreten Fall die Praxis der Befreiung.

Geffré schreibt dazu: »Während die traditionelle Theologie sich auf die Offenbarung zur Wertbestimmung der christlichen Praxis stützte, hat hier die Übernahme der historischen Praxis der Befreiung ihre Legitimierung in dieser selbst und wird zu einem theologischen Ort. Das geschieht vor dem Hintergrund einer Reinterpretation des Evangeliums und eines zunehmend radikalen Engagements der Christen an revolutionären Aktionen.«<sup>25</sup>

Schon für den peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez, den Autor des Werkes »Theologie der Befreiung«,<sup>26</sup> ist der einzige Gesichtspunkt, unter dem das Evangelium richtig zu bewerten ist, der der gesellschaftlichen Randgruppen. So entsteht für ihn ein einziger theologischer Bereich, in dem sich die einzige kirchliche Tradition formiert. Aus der Mitte der Unterdrückten strahlt das Licht auf, das zur Auslegung der Schrift befähigt.

Galilea betont, daß nach Überzeugung der Befreiungstheologen zwei Weisen der Christusbegegnung existieren: Eine, kontemplativ und durch Gebet; die andere, aktiv und durch Solidarität mit den Unterdrückten. Er sagt nun, daß die zweite Weise der Begegnung die erste legitimiert: »Die erste Begegnung geschieht beim kontemplativen Gebet und den verschiedenen Formen der Gottesbeziehung; die zweite kommt durch den Kontakt mit der Welt als christliche Erfahrung zustande. Die zweite Begegnung »inkarniert« die erste und verleiht der Begegnung mit Gott und unserem Gebetsleben eine historische Dimension.«<sup>27</sup>

Wie Lamennais, so verkünden auch die Befreiungstheologen, daß die Spiritualität bei dem das christliche Leben legitimierenden Befreiungsprozeß in den Dienst des menschlichen Fortschritts gestellt werden muß. Joseph Comblin, belgischer Theologe an der Universität Löwen, sagt dazu: »... Im Christentum kann der Mensch nur Kind Gottes werden, wenn er als echter Mensch handelt; aus einer einzigen Bewegung heraus findet der Mensch zu seinem menschlichen Wesen und göttlichen Sein. Noch niemand bejahte diesen Zusammenhang mit dieser christlichen Radikalität.«<sup>28</sup>

Im Zusammenhang mit dem praktischen Realismus verkünden die Theologen der Befreiung einen neuen Agnostizismus bezüglich all dessen, was nicht unmittelbar mit der befreienden Praxis als übereinstimmend erachtet wird. So werden rein theologische Begriffe der christlichen Tradition wie etwa die Gnade zu in sich inkognitiven Elementen, während die konkrete (politische) Befreiung des Menschen allein Gegenstand der theologischen Reflexion ist.

25 Geffré, a.a.O., S. 10.

26 Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação* (übers. v. Jorge Soares). Petrópolis<sup>2</sup>1976, S. 276.

27 Segundo Galilea, »La libération – Rencontre de la politique et de la contemplation«. In: »Concilium«, Juni 1974.

28 Joseph Comblin, »Liberté et libération. concepts théologiques«. In: »Concilium«, Juni 1974.

»Für den Christen«, fährt Comblin fort, »lautet die Frage: Auf welche Weise befreit die Gnade, wie stellt sie die Freiheit wieder her? Der Raum menschlicher Freiheit ist das Leben in der Gesellschaft. Der Mensch ist frei mit den anderen und in seiner Beziehung zu ihnen. Er ist frei im gemeinsam herrschenden Handeln über die Natur. Darum muß die Bindung zwischen dem Geist und diesem Bereich der Freiheit deutlich werden: Das ist der Gegenstand der christlichen Botschaft. Der Rest ist relativ billige philosophische Spekulation.«<sup>29</sup>

Die Vision der Befreiungstheologen vom wahrhaft freien Menschen nähert sich der philanthropischen und universalistischen Konzeption Saint-Simons und Auguste Comtes. Joseph Comblin drückt das so aus: »Frei ist der Mensch, der unter dem Einfluß des Geistes steht und Früchte des Geistes bringt. Freisein heißt mit-anderensein, eintreten in eine neue, aus der Liebe hervorgehenden menschlichen Beziehung. Der konkrete Inhalt der Freiheit ist das gegenseitige Sich-Öffnen und der Dienst der Menschen aneinander. Die Befreiung geht aus dem über alle Menschen ausgegossenen Geist hervor, damit ein neuer Mensch entsteht. Der Geist bringt einen sozialen Menschen hervor, der, auf gegenseitiges Dienen ausgerichtet, öffentlichkeitsbewußt und politisch ist und in vollkommener Gegenseitigkeit lebt.«<sup>30</sup>

Diese determinierende und totalisierende Sicht des Menschen geht mit einem neuen Christusverständnis einher, das nach dem Bild und Gleichnis des Menschen gemacht ist. Der brasilianische Theologe Leonardo Boff zieht die Leitlinien dieser neuen Theologie, wenn er sagt: »Christus erlebt in jeder Generation eine neue Parousie, denn jede Epoche zeichnet ein neues Bild von ihm als Ergebnis der schwierig zu bewirkenden Synthese zwischen Leben und Glauben . . . Der Rahmen seines Lebens und Mysteriums ist noch nicht bestimmt; erst am Ende der Zeiten wird man wissen können, wer Christus ist und war. Heute wird er in der Glaubenserfahrung vieler Christen in Lateinamerika gesehen und geliebt als der Befreier.«<sup>31</sup>

Die Leugnung des Übernatürlichen wie auch die Identifikation Christi und der Gnade mit dem zeitlichen Ablauf der politischen Befreiung der Unterdrückten fällt im Grunde mit der Aussage Lamennais' zusammen, wonach Kirche und Religion eine Realität *in fieri* und mit dem menschlichen Bemühen um Entwicklung und Fortschritt des sozialen Lebens deckungsgleich sind. Außerdem deckt sich der von der Befreiungstheologie angekündigte Prozeß auch mit der Idee von Lamennais und Saint-Simon, diese innerweltlichen Anliegen in eine universale Religion umzuformen. Auch findet innerhalb der Theologie der Befreiung der Saint-Simonsche Entwurf der Reduktion des Individuums auf eine Zelle des großen organischen Körpers, welcher die Gesellschaft ist, seine Fortführung, indem die Freiheit des einzelnen mit der absoluten Unterwerfung unter das soziale Ganze identifiziert wird.

Im Gefolge der Lehre von Lamennais entsteht mit der Befreiungstheologie eine neue Tradition, die die von Gott kommende Offenbarung durch eine von Menschen in ihrem Befreiungskampf gegebene Offenbarung zu ersetzen sucht. Ironischerweise erhält diese Umkehrung der Begriffe von den Theologen der Befreiung den Namen

29 Ebd., S. 87.

30 Ebd., S. 91.

31 Leonardo Boff, »Salut en Jésus Christ et processus de libération«. In: »Concilium«, Juni 1974.

»Kampf gegen die Säkularisierung der Theologie«. Über die Entstehung einer neuen theologischen Tradition schreibt Comblin: »Die Entfremdung der Theologie enthüllt sich in der Tatsache, daß das Christentum sein Ziel in den zeitgenössischen Befreiungsbewegungen nicht gefunden hat.«<sup>32</sup>

Der dogmatische Totalitarismus der neuen befreiungstheologischen Tradition wird deutlich, wenn seine Vertreter ganz selbstbewußt behaupten, daß die Theologie der Befreiung die einzig gültige christliche Tradition darstellt.

In acht Punkten können wir die charakteristischen Merkmale dieses Traditionalismus à la Lamennais darstellen. Sie kennzeichnen die Theologie der Befreiung:

a) Entstehung einer neuen christlichen Tradition, deren Quelle nicht eine dem Menschen von außen zukommende und von Gott herkommende Offenbarung durch die Schrift ist, sondern aus der eigenen, befreienden Tat der Unterdrückten hervorgeht, deren Kampf zum theologischen Ort wird, der die Charakteristika der religiösen Offenbarung annimmt.

b) Beurteilung der Gültigkeit religiöser Wahrheiten nach ihrer praktischen Effizienz im Befreiungskampf der Unterdrückten.

c) Reinterpretation der Bibel unter Berücksichtigung des mit dem Befreiungskampf der Unterdrückten identifizierten »theologischen Orts«. Agnostizismus gegenüber Themen, die sich nicht auf praktische Termini dieses Kampfes reduzieren lassen (z. B. Gnade).

d) Behauptung, daß der befreiende Aspekt der für das Leben des Christen einzig gültige ist. Die Theologie der Befreiung ist die einzig mögliche Theologie.

e) Aufkommen einer revolutionären Mystik, die dem Befreiungskampf der Unterdrückten angepaßt ist und die herkömmliche christliche Spiritualität ersetzt.

f) Universaler Charakter der neuen befreienden Tradition, die von den Missionaren der Befreiung den mit den Armen der Dritten Welt identischen Unterdrückten verkündet werden soll.

g) Entstehung einer neuen (klerikalen) Elite, die die neuen »Zeichen der Zeit« im Licht der Befreiungstheologie deutet und dem Despotismus der Technokraten Widerstand leistet.

h) Deterministische und totalisierende Sicht des Menschen: Dem Individuum an sich kommt kein Sinn zu. Diesen hat es nur, insofern es sich in die Gesellschaft einfügt und am Befreiungskampf beteiligt ist. Die Freiheit besteht in der persönlichen und bedingungslosen Hingabe an das befreiende Ziel.

Parallel zur Theologie der Befreiung entstand in Lateinamerika eine Strömung, die den Begriff der sog. »Philosophie der Befreiung« in die Debatte werfen möchte. Es handelt sich hierbei um einen ebenso engagierten wie militanten Anspruch, den der Argentinier Carlos Cullen so charakterisiert: »Stellen wir uns vor, wir befänden uns im Krieg; nicht als Martyrer, noch weniger als Helden. Der neue Ausgangspunkt könnte beschrieben werden als kämpferisches Bewußtsein im Heerbann der Befreiung. Die philosophische Front ist ein Moment des allumfassenden Krieges. Vielleicht wird die letzte philosophische Gebärde der Weltgeschichte darin bestehen, das kämpferische Bewußtsein in seinem Kampf zu radikalieren. Wenn die Völker triumphieren, und

das werden sie, dann wird die Menschheit weise sein. Wenn aber das Imperium gewinnt, wird die Philosophie lediglich an Alter und Heuchelei zunehmen.«<sup>33</sup>

So entsteht eine neue philosophische Tradition, die den Anspruch erhebt, den Bruch mit der europäischen philosophischen Tradition herbeizuführen (auch wenn ihre Vertreter an europäischen Universitäten studiert haben, in europäischen Kategorien denken, sich in europäischen Sprachen ausdrücken und von europäischen Philosophen inspirierte totalitäre Modelle anzuwenden versuchen), und die, indem sie sich in einen Befreiungsvorgang von eminent politischem Charakter projiziert, die Umsetzung der Theorie in revolutionäre Praxis anstrebt.

\*

Die Herausforderung der Kirche in Lateinamerika durch die Theologie der Befreiung ist groß. Die Radikalität, mit der ihre Herolde die soziale Realität analysieren, sowie der Anspruch auf Exklusivität ihres theologischen Wissens versetzt uns, die wir den neuen politischen Messianismus zu kritisieren wagen, in eine Position der Unterlegenheit. Bei Diskussionen, in Hörsälen, ja selbst bei liturgischen Feiern besteht die Tendenz, jene als reaktionäre Elemente zu marginalisieren, die, der kirchlichen Tradition getreu, die sozialen Probleme weniger in Begriffen der Politik als des Evangeliums darzustellen versuchen, in der Weise, wie sie immer von der Soziallehre der Kirche gesehen worden sind.

Indessen ist die Frage nicht mehr die eines gesunden kulturellen Pluralismus, der in der katholischen Kirche erhalten bleiben soll. Durch ihre Radikalität, durch die faktische Leugnung der Offenbarung als legitime Quelle des christlichen Lebens hat sich die Theologie der Befreiung außerhalb des Evangeliums gestellt. Noch mehr als eine Theologie der Befreiung verkündet die messianisch-politische Aussage jener kühnen Pseudotheologen eine Befreiung von der transzendenten Bindung der Theologie. Den wichtigsten Punkt der Tagesordnung bildet die politisch-ökonomische Befreiung unter Inkaufnahme der Abkehr von der christlichen Tradition und, so paradox es klingt, der Hinnahme des Umstandes, daß eine so geartete Befreiung zu neuen Formen des Despotismus und der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen führt.

---

33 Carlos Cullen, »El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía«. In: Oswaldo Ardiles et alii, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires 1973, S. 93.