

Anmerkungen zu Problemen und Fragen der Befreiungstheologie

Von Filippo Santoro

1. Die Ausgangssituation

Am Anfang der Befreiungstheologie steht vor aller kritischen, sozio-analytischen und theologischen Reflexion eine Bewegung der Solidarität angesichts der Lage, in der Armut und Hoffnungslosigkeit das Leben von Millionen von Menschen bestimmen. Soziologische Überlegungen und analytische Pläne folgen diesem ersten Innewerden, das die Betroffenheit vieler Gläubigen auslöst. Sie geschehen jedoch nicht, um eine Theologie (noch weniger um eine Wissenschaftstheorie) zu entwickeln, sondern um Stellung zu nehmen: Was tun angesichts dieser unmenschlichen Wirklichkeit? Wie Energien für diese dringende Aufgabe mobilisieren?

Diese Fragen fanden gegen Ende der fünfziger Jahre mit der Krise des nur auf Entwicklung gerichteten Denkens und durch das Bewußtwerden, daß den lateinamerikanischen Völkern eine kulturelle, soziale und wirtschaftliche Bedeutung fehle, ein weites Echo in vielen gebildeten Kreisen.

So entwickelt man die Theorie der Dependenz, wonach eine Wirtschaft, deren Markt von außen her bestimmt ist, die Volkswirtschaft nur dahinvegetieren lasse.¹ Man setzt auf eine wirtschaftliche und sozio-politische Entwicklung nicht nach dem Modell moderner europäischer Technisierung, sondern nach eigenen unabhängigen Gesichtspunkten. Der Dependenz antwortet man mit einer neuen Orientierung und einem neuen Wort: Befreiung. In der Soziologie entfernt man sich von der funktionalistischen Linie Nordamerikas und läßt sich vom Marxismus als Gesellschaftswissenschaft leiten.

In der Kirche übernehmen Laien, Priester und Bischöfe den Begriff »Befreiung« und weiten ihn zur prophetischen Verwerfung der Ungerechtigkeit und zur Option für die Unterdrückten aus. Die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats von Medellín 1968 heißt diesen Sprachgebrauch gut.

Wir stehen damit vor einer großen Mobilisierung des christlichen Gewissens angesichts des Hungers, der Armut und der Hoffnungslosigkeit. Von ihrer Qualität und ihrem Sinn hängt das Schicksal der Befreiungstheologie und ihrer Zukunft ab.

¹ Vgl. C. Mendes, *Nacionalismo e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro 1963. Vgl. Theotonio dos Santos, *La crisis de la teoria del desarrollo y las relaciones de dependencia en America Latina*. In: *La dependencia politico-economico de America Latina*. Mexico 1969. veröffentlicht im »Boletín«, Okt. 1968.

2. Die Antwort der Kirche

Ausgehend vom positiven Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils und den verschiedenen fortschrittlichen Strömungen der Theologie jener Jahre in Europa (Theologie der irdischen Wirklichkeiten, politische Theologie, Theologie der Hoffnung) richtete sich die Aufmerksamkeit der Theologie auf das Thema vom Heil. Man versteht darunter das befreiende Handeln Gottes in der Geschichte. Christus ist die Mitte dieses Heils. Sinn der durch ihn herbeigeführten Erlösung ist die Erschaffung eines neuen Menschen in seiner gesamten Existenz. So gesehen, kann sich die Kirche nicht einer Verantwortung der Geschichte gegenüber entledigen: Das Heil, dessen Trägerin sie ist, läßt sie voll Sorge auf den »Ruf der Armen« horchen. Es drängt zu einer Stellungnahme, die sich auf die verschiedensten Weisen ausdrücken kann. Entweder stellt sich das Heil der Herausforderung einer Situation und nimmt sie so an, wie es der in der Kirche gegenwärtigen Wirklichkeit Christi entspricht, oder aber man stürzt sich – indem der Inhalt der christlichen Botschaft als selbstverständlich vorausgesetzt und nur als erster Anstoß betrachtet wird – in die Situation mit dem Ungestüm dessen, der entschlossen ist, die Wirklichkeit nach seinen Möglichkeiten zu verändern, ohne sich voll und ganz den Ausgangspunkt deutlich zu machen.

Beiden Ansichten gemeinsam ist die Überzeugung, daß das Christentum die Aufgabe habe, die Wirklichkeit zu verändern und den Menschen menschlicher zu machen, und daß das Heil in Christus nicht weniger auf die Gegenwart gerichtet ist als auf die Endzeit. Aber wie läuft das in der Zeit ab? Handelt es sich da um ein neues vom Geist des Auferstandenen geschaffenes geschichtliches Subjekt oder einfach um eine Verkündigung, die den Menschen sensibel macht und zur Aktion anregt, ohne diese Sensibilität mit einem neuen Subjektsein zu verbinden, mit einem neuen Ich, das vorher nicht war?

Wäre das zweite der Fall, dann gäbe der christliche Glaube nur Anstoß zu einem in davon unabhängigen innerweltlichen Analysen und Methoden wirkenden Einsatz. Das Christentum wäre nichts anderes als ein ethischer zur Aktion treibender Impuls. Darüber muß man sich ganz klar werden, weil die christliche Existenz in ihrem Ursprung und ihrer Entfaltung auf dem Spiel steht. Aller Hinweis auf die Schrift und alles Betonen der befreienden Kraft des Wortes, die nicht die geschichtliche Wirklichkeit der in der Taufe geschehenen neuen Geburt und der Zugehörigkeit zur Kirche wahren, sind wertlos, weil sie nicht die Existenz einer in der Geschichte neuen Wirklichkeit herausheben. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: eine ethische Mobilisierung angesichts von Ungerechtigkeit entsteht in jedem wahren Menschen. Leid und Hoffnungslosigkeit fordern jeden, der dafür ein Gespür hat. Dazu braucht man weder die Offenbarung noch den christlichen Glauben.

ben. Auch ein auf Analyse und Praxis aufbauender Aktionsplan kann legitim von der Offenbarung absehen.

Der christliche Glaube kann jedoch nicht einfach auf einen ethischen Impuls reduziert werden, der sich der Instrumente und Analysen bedient, die die Situation zur Lösung bestimmter Probleme anbietet. Unverzichtbar ist die Bestimmung des Subjekts eines solchen Handelns und seiner Dynamik. Wird das übersehen, so bewegen sich sowohl der ursprüngliche zur Solidarität treibende Impuls und noch mehr die auf Veränderung zielende Aktion nur innerhalb des Horizonts allgemeinen menschlichen Empfindens, das Lösungen angesichts einer dramatischen Wirklichkeit sucht. Der Horizont der Offenbarung würde so in den Horizont der Geschichte eingeschlossen. Der Ort, in dem das Heil des Menschen zu wirken wäre, wäre die Geschichte als solche. Die Wirklichkeit Christi und der Offenbarung trüge nichts dazu bei. Man verbreitet sich in einigen Richtungen der Befreiungstheologie ganz gewiß ausführlich über die befreiende Dimension der Heiligen Schrift und der Geschichte in der Liturgie, bei Feiern und gemeinsamem Studium. Aber das christliche geschichtliche Subjekt und die Dynamik, mit der es sich der Wirklichkeit zuwendet, bleiben ganz unbestimmt.

3. *Offenbarung und Heil*

Auf einem noch spezifischer theologischen Gebiet findet sich bei vielen Befreiungstheologen im Gefolge europäischen Denkens eine ausgeprägte Unterscheidung von Offenbarung, Inkarnation, christlichem Glauben und Kirche auf der einen Seite und Heil auf der anderen.² Jene sind die Hermeneutik für das, was im zweiten geschieht, dessen Heilsbedeutung im Gang der Geschichte zu erkennen die Aufgabe des christlichen Glaubens ist. Das Heil entwickelt sich in der Geschichte durch den Prozeß der Selbstbefreiung des Menschen. Der Glaube ist der Hermeneut dieses Heils. Er erkennt darin das Charakteristische und dessen übernatürliche Bedeutung. Die Offenbarung ist Erkenntnistheorie des geschichtlichen Geschehens. Sie hat kein eigenes objektives Gewicht gegenüber der Geschichte und ihrem Lauf. Wir stehen damit – ob wir es wollen oder nicht – vor einer säkularisierten Verkürzung des Christentums: Das Heil verwirklicht sich in der Dynamik der menschlichen Geschichte, auf die es letztlich reduziert wird. Der Glaube wird als ausgehend von der Erfahrung des geschichtlichen Geschehens gedacht und in seinem Kern darauf zurückgeführt.

2 In diesem Sinne vgl. die Arbeit von Cl. Boff, *Teologia e Prática. Teologia do político e suas mediações*. Petropolis 1978.

4. Im Horizont der marxistischen Gesellschaftsanalyse

»Die Besonderheit der Befreiungstheologie, die sie von allen übrigen Theologien von heute unterscheidet, besteht genau darin: Sie versucht die Totalität des Glaubens von der Praxis der Befreiung her zu durchdenken . . . «³ »Durch die Einordnung in die Praxis der Befreiung von den geschichtlichen Unterdrückungen entdecken die Christen die heute, doch seit eh und je befreiende Dimension der christlichen Botschaft«.⁴

Der Vorrang der Praxis⁵ ist also das charakteristische Moment der Befreiungstheologie gegenüber allen anderen theologischen Strömungen, besonders gegenüber den progressistischen Theologien Europas. Tatsächlich hat die Aufwertung der Geschichte, der irdischen Wirklichkeiten und der Politik in diesen Theologien die Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft und die sozio-ökonomische Praxis, in der sie verankert sind, nicht erschüttert. Die Befreiungstheologie bricht mit all dem, was sie als idealistische Voraussetzung bezeichnet.⁶

Wir finden uns damit im geistigen Horizont der marxistischen Dialektik vor, weil die Praxis, deren Vorrang behauptet wird, nicht die vom Glauben erleuchtete, sondern die geschichtliche Praxis als solche ist. Zwar spricht Gutiérrez in seinen ersten Schriften von »einer kritischen Reflexion über die Präsenz und Aktion der Kirche in der Welt im Licht des Glaubens«.⁷ Aber sehr bald sieht er den Ursprung der Theologie ausschließlich in der geschichtlichen Praxis. In seiner »Theologie der Befreiung«⁸ spricht er von der kritischen Reflexion auf die geschichtliche Praxis im Licht des Wortes Gottes. Noch klarer und unzweideutiger ist der Titel der Schrift von H. Assman: »Theologie von der Praxis der Befreiung her«.⁹ Dieses »von der Befreiung her« bezeichnet den entscheidenden Punkt, von dem diese Theologie abzuleiten ist.

Man schließt zwar des öfteren nicht aus, daß auch die Praxis des Glaubens und das Leben der Kirche am Anfang dieser Theologie stehen, doch tun sie das nur, insofern sie ganz allgemein im geschichtlichen Handeln wirksam werden, wodurch – und das ist neu gegenüber der gesamten alten und neuen

3 L. und Cl. Boff, *Teologia da libertação no debate atual*. Petropolis 1985, S. 61.

4 Ebd., S. 63.

5 Vgl. H. Assman, *Opresión - Liberación. Desafío a los Cristianos*. Montevideo 1971. S. 117-118; J. L. Segundo, *Problemática de la idea de Dios y de la liberación del hombre*. ISAL. Buenos Aires 1970. S. 6f.; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Salamanca 1972, S. 295f.

6 G. Gutiérrez, *The meaning of the development. (Notes on a theology of liberation.)* In: *In Search of a Theology of Development A. Sodepax Report*. Genf 1969, S. 118ff.

7 Lima 1981. Zitiert nach ed. Sigucmc. Salamanca 1972, S. 38ff.

8 Salamanca 1983.

9 L. und Cl. Boff, a.a.O., S. 71.

Theologie Europas – das theologische Denken bestimmt wird. Die vom historischen Materialismus bestimmte geschichtliche Interpretation der Gesellschaft wird der Horizont für das Verständnis der Theologie ganz allgemein und der christlichen Befreiung im besonderen.

Die Geschichte wird von allem von einem innerweltlichen Gesichtspunkt her gesehen, von dem der sozio-historischen Wissenschaften her und entsprechend dem durch die marxistische Analyse vermittelten Verständnis der Situation in Lateinamerika. Nicht das Leben des Glaubens (einer von gläubigen Subjekt her bestimmten Praxis), sondern die geschichtliche Praxis steht am Anfang der theologischen Reflexion und des Engagements der Christen. Die deutliche Entleerung des Theologischen ins Innerweltliche machen diesen Vorgang verdächtig.

Im Fall der Befreiungstheologie sieht sich der christliche Glaube vor eine schon vollzogene Synthese gestellt und kann einer bereits gegebenen Sicht des Wirklichen höchstens eine andere Sinnrichtung geben.

Vor allem nach der Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Aspekten der Theologie der Befreiung gab es oft Äußerungen, daß man vom Marxismus nur eine bestimmte Analyse des historischen Materialismus übernehme und nicht den dialektischen Materialismus, der durch den Atheismus gekennzeichnet sei. Man sprach von einer »teilweisen« und nur instrumentalen Übernahme; denn eine Sache sei der historische und positive Marxismus (die »Marxologie«), eine andere der theoretische Marxismus, »insofern er eine Analyse ist«.¹⁰

Man zitiert vor allem Gramsci und Althusser, um zu zeigen, daß man den Marxismus nicht als geschlossene Einheit ansehen könne. Aber gerade die Zitate zeigen, daß trotz aller Unterschiede doch eine volle Übereinstimmung zwischen Marxismus und Neomarxismus hinsichtlich des Atheismus besteht. Auch verwundert es, wenn vom Marxismus als einer reinen Gesellschaftstheorie gesprochen wird, ohne seiner realen Verwirklichung Rechnung zu tragen. Dort wo er tatsächlich verwirklicht ist, gibt er sich als eine Philosophie (Theorie) der Praxis, und diese hat den Vorrang vor der Theorie und bestimmt sie. Wo sich der Marxismus in seinen geschichtlichen, die elementaren Menschenrechte verachtenden Verwirklichungen durchgesetzt hat, haben sich auch seine Theorien durchgesetzt, und das zeigt, daß dieser Weg ungangbar ist.

Wenn man mit der jüngsten Veröffentlichung von Gutiérrez sagt: »Wenn es Begegnungen gibt, dann zwischen Theologie und Sozialwissenschaften und nicht zwischen Theologie und marxistischer Analyse, es sei denn für jene Elemente, die sich in den heutigen Sozialwissenschaften finden, vor allem,

wie sie sich in Lateinamerika stellen«,¹¹ so handelt es sich entweder um eine reine Wortklauberei oder aber man kann nicht mehr von einer Verwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse sprechen, weil der Marxismus angesichts nicht-marxistischer Elemente in der Analyse seine innere Logik verloren hat. Marxistische Analyse schließt immer eine Gesamtkonzeption der Wirklichkeit ein. Ohne sie finden wir uns nicht mehr vor »Elementen der heutigen Sozialwissenschaften«, sondern nur mehr vor solchen verschiedener Herkunft. Hier bedarf es einer gründlichen Säuberung der zuinnerst dem Marxismus und seiner Erkenntnistheorie verbundenen Sprache und ihres Denkens mit ihrem Anspruch – übrigens allen Formen des Positivismus eigen –, eine auf einer rein naturalistischen Grundlage beruhenden Gesamtsicht des Menschen zu bieten.

Aber die Kritik an einem nur auf Gegenständliches gerichtetes Wissen und die Diskussion innerhalb der Wissenschaft, die in ihrer neo-positivistischen Form die Trennung von Wissen und Leben sanktioniert (die vielen Seiten des menschlichen Subjektseins kann man in der formalistischen Sprache dieser Wissenschaft nicht ausdrücken), führen dazu, einen anderen Weg einzuschlagen.

Unter gebührender Berücksichtigung der Praxis und der Geschichte (und nicht nur des Seins und des Ideals, der Theorie, wie das oft bei Katholiken geschieht) kann es kein nur auf einer naturalistisch-objektivistischen Basis beruhendes Modell von Gesellschaftswissenschaft geben. Der Bezug auf die Transzendenz der Person als das wahre Element, das die Vielfalt der Erkenntnisse der verschiedenen Wissenschaften in die eine Verantwortung für den Menschen eint, ist unverzichtbar.

In diesem Sinn bringt es Licht, wenn man die Anregung Karol Wojtylas (Person und Tat) aufnimmt, der eine Philosophie des Subjektseins und des Handelns entwickelt, ohne eine Seinsphilosophie aufzugeben, und der damit den rein gegenständlichen Aspekt der Praxis überwindet, in der der Mensch die Natur und die sozio-ökonomische Situation verändert. Die Synthese zwischen objektivem und subjektivem Sinn der Arbeit in der Enzyklika Johannes Pauls II. »*Laborem exercens*« klärt auch auf dem wirtschaftlichen und sozialen Hintergrund die Frage, in der sich der Mensch als Mensch verwirklicht.

Hier steht ein Problem an, das viele Befreiungstheologen – darunter auch die von uns zitierten – absichtlich beiseite schieben: die philosophische Anthropologie. Gefragt ist der unmittelbare Übergang der Theologie in die Sozialwissenschaften, um das Engagement des Christen in der Geschichte und in der Welt zu bestimmen.

11 Vgl. die gesamte Frage bei M. Horkheimer, *Kritische Theorie*. Frankfurt 1968.

Als Reaktion gegen die Abstraktheit der Philosophie, gegen die Spekulationen oder gegen die Tendenz zu ihnen und wegen der in der Dritten Welt bestehenden Konjunktur entscheidet man sich für empirische und positivistische Analysen.¹² Von daher wird jeder Versuch einer anderen Annäherung als der durch die Sozialwissenschaften unter marxistischem Schlüssel als nicht-analytisch oder idealistisch angesehen. Aber wenn einerseits das christliche Denken bei Spekulationen immer einen sicheren Halt hatte, so nimmt der andere Standpunkt die Herausforderung der Veränderung und der Geschichte ohne ein kritisches, dem Vorhaben gewachsenes Urteil an. So übersieht man unweigerlich das Subjektsein, und es kommt zu einer Zerstörung des Menschlichen, das man befreien wollte.

Dagegen ist an eine Anthropologie zu denken, die in der Transzendenz der handelnden, sich in der Geschichte verwirklichenden Person gründet und den Menschen dazu führt, mehr Mensch zu sein. Diese Anthropologie ist das kritische Instrument, mit dem die geschichtliche Praxis in ihrem Wert für die Menschwerdung und das grundlegende Verständnis für gesellschaftliche Veränderungen zu beurteilen sind.

5. Das Thema »Erfahrung«

Auf diesem Hintergrund ist eine Überlegung zum Thema »Erfahrung« von grundlegender Bedeutung. Die Unterscheidung von »Erfahrung« und »Glaubenserfahrung« verdient eine besondere Vertiefung, weil sie einerseits die Zweideutigkeit in vielen Befreiungstheologien sichtbar macht, andererseits, indem sie sich der Herausforderung durch die lateinamerikanische Wirklichkeit stellt, sowohl auf der Ebene der Praxis wie der Erkenntnis eine legitime Entfaltung der Befreiung innerhalb des Glaubens ermöglicht.

Von Glaubenserfahrung sprechen heißt sagen, daß der Mensch in seiner Welt die verschiedensten Erfahrungen macht, unter denen eine ist, die allen anderen ähnlich ist und die sich doch als jene darstellt, die alle anderen erklärt. Sie bietet einen Gesichtspunkt, der tiefer ist als die reine und schlichte soziologische Analyse der Wirklichkeit. Ein neues Element tritt ein, das von sich sagt, die Wirklichkeit tiefer und endgültiger zu deuten: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«. Es handelt sich um ein Ordnungselement, das allen Gesichtspunkten die rechte Ausrichtung gibt: Es ist das synthetische Element der Erfahrung.

Das Christentum wahrt in seiner Geschichtlichkeit den Charakter des Tatsächlichen der Erfahrung. Zugleich läßt es im Geschehen eine neue Dimension und eine neue, vorher nicht gekannte Tiefe sichtbar werden. Es

12 Vgl. Cl. Boff, a.a.O., S. 42-51 (Paragraph 2 und 3).

liegt das Phänomen einer Einsicht vor, die im empirisch Seienden die Erkenntnis des Seins gewinnt, das sich als Ereignis mitteilt.¹³

Ein solches Geschehen stellt eine »Offenbarung« dar, die die Zeichen ihrer Evidenz in sich trägt und keiner von außen kommenden Rechtfertigung bedarf, um angenommen zu werden. Wir stehen hier – im Fall der geschichtlichen christlichen Erfahrung – vor einer »Selbstpräsentation« Christi, der uns einlädt, seine die Existenz verändernde und befreiende Kraft zu erkunden und festzustellen. Der Mensch ist eingeladen auf einen Weg, der nicht mehr weiter auf das verstandesmäßige Erkennen und seine formalen Kategorien rückführbar ist. Darum ist auch die Unmöglichkeit einer »Eidetik a priori« des christlichen Geschehens offenkundig. Man kann ein Ereignis, das sich dem Horizont philosophischen Verstehens entzieht, nicht darauf zurückführen und zugleich die Möglichkeit seiner Erfahrung bejahen.¹⁴

Nicht zurückführbar auf philosophisches Verstehen in eindeutigen Begriffen, ist das Christentum genauso unzurückführbar auf die analytischen Kategorien der Sozialwissenschaften. Diese können die Ursprünglichkeit des Christentums nicht übersehen und noch weniger sich anmaßen, seinen geschichtlichen Charakter zu bestimmen.

Von daher dürfte es klar sein, daß man keine Rücksicht auf die Originalität des Christentums nimmt, wenn man es von der Praxis her aufschlüsseln wollte. Das wäre der Fall, wenn das Christentum von der marxistischen Analyse und vom revolutionären Engagement her verstanden würde. Damit könnte der Glaube eine vorgefaßte Sicht nicht mehr in Frage stellen, gleichwohl würde er vorgeben, sie zu beurteilen und seine Bedenken anzumelden.

Die Art und Weise, wie der christliche Glaube in seiner Ursprünglichkeit in der Zeit fort dauert, ist durch ihn selbst bestimmt. Die christliche Erfahrung »hat ihre eigenen Kriterien, die mit ihr eine Einheit bilden. Sie verwirklicht sich in der kirchlichen Gemeinschaft, die ihr Lebensraum und ihr inneres Maß ist.«¹⁵

Die Sichtbarkeit und das Geheimnis, die die Kirche ausmachen, ermöglichen es, daß der Mensch hier und jetzt einem Element begegnet, das seine gesamte geschichtliche Erfahrung erleuchtet und formt und so zu einer »christlichen Erfahrung« macht. Ein neuer Gesichtspunkt, eine Perspektive, die den grundlegenden Bedürfnissen des Menschen und den geschichtlich-sozialen Herausforderungen der Existenz im Sinne Christi begegnen kann.

13 Vgl. A. Bertuletti, *Il concetto di esperienza nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*. In: *Teologia* N. 4, 1980; vgl. auch die ganze Nummer 2 (Juli 1982) von »Teologia«: *L'appello all'esperienza nella Teologia Contemporanea*.

14 Vgl. F. Santoro, *La comunità condizione della fede*. Mailand 1977, S. 129-157 und besonders S. 130 mit Bezug auf P. Ricœur.

15 J. Mouroux, *Esperienza Religiosa*. In: *Sacramentum Mundi*. It. Ausg., Bd. 3, S. 601.

6. Anthropologie und Ekklesiologie

In der kirchlichen Erfahrung erscheint die Anthropologie aufs engste mit der Christologie verbunden. Sie ist der Ort, von dem aus man nachprüfen kann, ob die Botschaft des Christentums auf die Erwartungen und Hoffnungen des Menschen eine Antwort gibt.

Die eigentliche Herausforderung für jede Anthropologie besteht darin, ein solches Bild vom Menschen zu vermitteln, das diesem umfassend und grundlegend das Heil aufzeigt. Es geht heute entscheidend um Heil oder Zerstörung des Humanum in der Welt. Das Problem der Armut und des Hungers zeigt das unwiderlegbar. Aber das Drama hat noch radikalere Seiten.

Der heutige soziale Konflikt weist auf einen tieferen im Sein des Menschen selbst liegenden Konflikt hin. Eine christliche Anthropologie muß jene Ebene menschlicher Existenz im Auge haben, von der aus sich ihre Aufmerksamkeit auf den eigentlichen und dramatischen Punkt richten kann: auf den fundamentalen anthropologischen Konflikt, auf die Sünde.

Nur wer diese tiefe Verwundung im Inneren des Menschen erkennt, gewinnt eine wirklichkeitsgetreue Erfahrung der Geschichte. Palliativmittel heilen hier ein Stück, bringen dort Erleichterung, aber schaden mehr. Hier zeigt sich in aller Klarheit das Fehlen einer wirklichen Anthropologie in der Befreiungstheologie.¹⁶ Sie läßt eine klare Stellungnahme gegenüber der programmierten Ablehnung des Dogmas von der Erbsünde von seiten des säkularisierten Denkens vermissen.¹⁷

Die christliche Anthropologie sieht im Menschen und in der Geschichte den Ort, an dem sich das übernatürliche Heil Gottes verwirklicht. Aber die ursprüngliche positive Ausrichtung ist durch die Sünde zerbrochen und kann nur durch die Erlösung in Christus wiederhergestellt werden. Das erklärt, warum den Sozialwissenschaften, den Ideologien und allen anderen Weltanschauungen kein Heilswert zukommt. Alles, was der Mensch hervorbringt, hat seinen Wert. Aber es muß gereinigt und in Christus erneuert werden. Ohne diese Reinigung ist das Endergebnis der Größe des Menschen nichts anderes als eine »Verdunklung der Vernunft« und eine tiefe Skepsis gegenüber der Wirklichkeit, die man letztlich als haltlos und ungenügend ansieht. Folglich bleibt nur eine technisch-wissenschaftliche Beherrschung der Welt und im Grunde, weil ein umfassender Sinn im Leben fehlt, das Reich des reinen Instinkts.

Diese in der westlichen Welt bereits sichtbare Situation hängt von einer Anthropologie ab, die den Menschen als Gegenstand unter anderen Gegenständen betrachtet und darüber vergißt, daß er, auch wenn er den Naturgeset-

16 So Gutiérrez in »30 Giorni«, Febr. 1986, S. 49-50.

17 A. del Noce, Il problema dell'ateismo. Bologna 1964 (1970²).

zen unterworfen ist, doch ein Subjekt ist und daß dies den Kern seines personalen und sozialen Seins ausmacht. Die christliche Offenbarung erleuchtet und formt das Personsein des Menschen, indem Christus sich offenbart und Gottes eigenes Personsein mitteilt. So öffnet sich für den Menschen eine unendliche Dimension, die der Transzendenz, die das Fundament der Würde des Menschen und das Integrationsprinzip des Naturhaften im Menschen ist.¹⁸ Deswegen ist die Integration der Sozialwissenschaften in eine christliche, die wahre Dimension des Menschen aufzeigende Anthropologie notwendig, um die Wirklichkeit zu erfassen und recht zu beurteilen.

Das kann nicht ohne Mühen geschehen. Man muß die Sehweisen ändern, das Modell umdrehen, wonach die soziale Wirklichkeit es ist, die die Anthropologie bestimmt. Wenn es wahr ist, daß der Mensch als ein Seiendes in der Welt und in der Natur von jenen Gesetzen bestimmt ist, die für alle Objekte der Natur gelten, die bekannt sind und nach ihren Methoden studiert werden, dann ist es aber auch und vor allem wahr, daß die Synthese all dieser Gesichtspunkte mit dem Subjektsein gegeben ist. Auf dieser Ebene des Ichs begegnet der Mensch dem anderen Menschen, seiner Bestimmung, der Transzendenz und Gott. Dies alles ist nicht von der sozialen und gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmt.

Die christliche Anthropologie ist von einem tiefen Realismus über die Grenzen des Menschen, mit Einschluß der äußersten Grenzen von Sünde und Tod, bestimmt. Sie ist aber auch von seiner unvergleichlichen Würde überzeugt.¹⁹ Diese Gewißheit muß in unermüdlichem sozialen Einsatz den Anstoß zur Verwirklichung einer neuen Ordnung der Dinge geben, wobei man den Beitrag der verschiedenen Wissenschaften richtig einordnet.

Der Ort, von dem her das Subjekt solchen Handelns lebt und ständig geformt werden muß, ist die kirchliche Erfahrung. Das glaubende Subjekt, der Wirklichkeit verpflichtet, lebt von der Gemeinschaft als dem Prinzip, das durch seine Erfahrung das Fundament einer neuen Verbundenheit unter den Menschen und ihren Belangen ist. Die Ekklesiologie der »*Communio*« ist kein abstraktes Kapitel der Theologie, sie ist das Fundament der geschichtlichen Praxis, in der das christliche Heil seine befreiende Kraft erweisen kann.

Von diesem Standpunkt aus muß man die Basisgemeinden sehen, wie sie das Dokument von Puebla in seiner Ekklesiologie betrachtet.²⁰ Dieses Dokument macht eine Kirchen-*Communio* sichtbar, die kraft ihres Wesens als eine Kirche des Dienstes und der Befreiung des Menschen gekennzeichnet ist, indem sie sich in ihrer Verkündigung auf die Seite der Armen stellt.

18 R. Buttiglione, Considerazioni sopra l'antropologia cristiana. In: L'uomo e il lavoro. Bologna 1984, S. 21-53.

19 Vgl. das Dokument von Puebla n. 304.

20 Ebd. n. 220-281 (*Comunione e Partecipazione*).

Eine Vertiefung dieser Sicht findet sich im Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode von 1985, das in engem Zusammenhang mit der Ekklesiologie der *Communio* und vom Begriff des Geheimnisses aus das Thema der Sendung in Fortführung der Pastoralkonstitution behandelt. In diesem Dokument wird besonderes Gewicht auf die Entwicklung einer »Theologie des Kreuzes« gelegt, auf den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen und den Nichtglaubenden, auf die Inkulturation, auf die Option für die Armen und auf die Soziallehre der Kirche.

Das ist die Richtung einer Ekklesiologie, die sich vornimmt, das Geschehen Christi als befreiende Kraft für den Menschen von heute in der dramatischen Situation Lateinamerikas zu verkünden.

7. Inkulturation: der Glaube, der Kultur wird

Gerade angesichts dieses Dramas ist es von höchster Bedeutung, den Kontext zu kennen, in dem die Verkündigung zu geschehen hat. Deswegen ist es vor soziologischen Verallgemeinerungen unerläßlich, den konkreten Menschen zu kennen, an den sie sich wendet, seine Geschichte und seine Traditionen, mit einem Wort: seine Kultur.

Die Analyse des sozialen Konflikts ist nur Teil einer Gesamtheit von Faktoren, die das Leben des einzelnen und des Volkes kennzeichnen. Das alles faßt man zusammen mit dem Wort »Kultur«. Wenn wir sie mit Puebla als die besondere Art bezeichnen, »wie in einem Volk die Menschen ihre Beziehungen zur Natur, untereinander und zu Gott pflegen (*Gaudium et spes* GS 53), so daß sie zur wahren und vollen Verwirklichung des menschlichen Wesens gelangen« (GS 53a),²¹ dann verstehen wir, daß ein auf die Befreiung ausgerichteter Plan notwendig auch die Kultur berücksichtigen muß.

Es geht um das Phänomen, das man »Inkulturation« nennt. Der Ausdruck ist »zwar eine sprachliche Neubildung, bringt jedoch sehr deutlich die einzelnen Elemente des großen Geheimnisses der Inkarnation zum Ausdruck« (Apostolisches Schreiben »Catechesi tradendae« 53). Analog zu dem, was in Christus geschehen ist, nimmt die Kirche die positiven Elemente in den verschiedenen Kulturen auf. Und wie die einzige menschliche Realität, die in Christus nicht aufgenommen wurde, die Sünde ist, so muß auch in der Kirche den verschiedenen Kulturen gegenüber ein Unterscheidungsprozeß laufen, damit nicht unkritisch das aufgenommen wird, was als Folge der Sünde gezeichnet ist.

Auch zu diesem Thema spricht das Schlußdokument der letzten Synode sehr klar: »Die Inkulturation ist von einer rein äußerlichen Adaptierung zu unterscheiden, weil sie eine innerlichste Umformung der authentischen

21 Ebd. n. 386.

Kulturwerte durch Einbindung in das Christentum und zugleich die Einwurzelung des Christentums in die verschiedenen menschlichen Kulturen bedeutet« (II D 4).

In der Begegnung einer Kultur mit dem Christentum bleibt diese nicht dieselbe. Sie unterliegt einer tiefen Veränderung und gibt einer neuen Wirklichkeit Raum. So nimmt die Verkündigung in einer neuen geschichtlichen Situation Fleisch an, und der Glaube wird Kultur. Das Schlußdokument zitiert dazu Paul VI.: »Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist zweifellos das Drama auch unserer Zeit, wie es in anderen Epochen war. Daher ist es nötig, alle Kräfte darauf zu verwenden, die menschliche Kultur, oder besser die Kulturen zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohen Botschaft wiedergeboren werden. Diese Begegnung findet allerdings nur statt, wenn die Frohe Botschaft auch verkündet wird (*Evangelii nuntiandi* 20)« (Schlußdokument II D 4).

Die Geschichte Lateinamerikas ist von den ersten Schritten der Evangelisierung des Kontinents an durch die Begegnung zwischen Christentum und einheimischen Kulturen gekennzeichnet, wobei es freilich auch zu schweren Konflikten kam (vgl. Puebla 409-415). Wir stehen vor einem sowohl rassischen wie kulturellen Mestizentum, das uns erlaubt, von einem wirklich katholischen Substrat der lateinamerikanischen Kultur zu sprechen, das ihr Sein, ihre Identität und ihre geistliche Einheit ausmacht, die trotz aller späteren Spaltung in verschiedene Nationen und trotz der Kluft auf wirtschaftlichem, politischem und gesellschaftlichem Gebiet fortbesteht (Puebla 412).

Deswegen hat eine Befreiung mit einer vom christlichen Glauben geprägten geschichtlich-kulturellen Wirklichkeit zu rechnen.²² Sie kann nicht aus sozio-analytischen Kategorien deduziert werden, die nur die Wirklichkeit eines hoffnungslosen und unterdrückten Volkes sehen lassen. Sie wird sich nach der Wirklichkeit eines Volkes richten müssen, das unter der Unterdrückung leidet, das aber von einer Vielfalt anderer geschichtlich-kultureller und sozialer Faktoren bestimmt ist. Stellt man sie nicht in Rechnung, dann trifft man nicht den lateinamerikanischen Menschen, der leidet und doch glaubt und hofft. Man hat nur ein abstraktes Modell sozioökonomischer Verallgemeinerungen europäischen Gepräges, meist nach marxistischem Schema.

Die im christlichen Glauben verankerte Kultur des Volkes ist das wahre Subjekt einer wirklichen Veränderung der Gesellschaft und der Befreiung.

22 Zu diesem Thema vgl. J. C. Scannone, *teología de la liberación, cultura popular y discernimiento*. In: *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca 1976, S. 63-95; ders., *Liberación. Teología de la*. In: *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Cassiano Floristan und Tamayo (Hrsg.), Madrid 1984, S. 563-579. – L. Gera, *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica*. In: »Stromata« 30 (1974), S. 169-193; A. Methol-Ferre, *Il risorgimento latinoamericana*. Bologna 1983; Akten des Internationalen theologischen Kongresses: »Evangelización de la Cultura y inculturación del Evangelho«. In: »Stromata« 3/4 (Juli-Dezember 1985).

Eine Befreiung, die das verkennen würde, wäre eine Vergewaltigung, keine Befreiung.

Es gibt immer mehr Studien, die zeigen,²³ daß die reinen Sozialwissenschaften, vor allem die marxistische Gesellschaftsanalyse, ungeeignet sind, die Wirklichkeit so zu erklären, daß alle fraglichen Faktoren berücksichtigt werden. Eine Gesamtschau kann nur von einer Kultur im Sinne des Konzils und von Puebla geleistet werden, die nicht einfach Elemente einer kulturellen Anthropologie neben solche der marxistischen Analyse setzt. Die fruchtbarste Weise wird jene sein, die das vom Subjekt her gesehene »kulturelle Ethos«²⁴ eines Volkes als eine Art und Weise des Hausens in der Welt sieht, die auf deren Veränderung zielt, um die Würde des Menschen zu heben.

8. Die Volksreligiosität

Spricht man von der kulturellen Identität des Volkes, so muß – nicht der Mode halber – auch von der Volksfrömmigkeit die Rede sein, weil man die geschichtliche Entwicklung der lateinamerikanischen Völker und die Verkündigung der Kirche bei ihnen nur so verstehen kann.

Puebla befaßte sich eingehend mit diesem Thema (445-469) und definierte die Volksfrömmigkeit als »das Gefüge der von Gott geprägten Glaubensinhalte und Grundhaltungen, die sich aus diesen Überzeugungen ergeben, sowie deren sichtbare Ausdrucksformen« (444) oder als einen »Schatz von Werten, der mit christlicher Weisheit auf die großen Existenzfragen Antwort gibt . . . , der eine große Fähigkeit zur Lebenssynthese« hat (448) und der »häufig zu einem Aufschrei nach wahrer Befreiung wird« (452).

Sie hat ihre Grenzen, und deswegen »muß wie die Kirche als ganze auch die Religion des Volkes ständig von neuem evangelisiert werden . . . Es wird dies eine Aufgabe der pastoralen Pädagogik sein, durch die der Volkskatholizismus vom Evangelium her aufgegriffen, geläutert, vervollständigt und wirkkräftig gemacht wird« (457).

Diese einzigartige Synthese christlicher Weisheit ist ein hohes Gut, das nicht verloren werden darf, sondern vermehrt und – immer nach Puebla – in neue Formen in Hinsicht auf die städtisch-industrielle Kultur umgesetzt werden muß. Auch in diesem Zusammenhang kommt der Volksreligiosität die Aufgabe zu, die Wirklichkeit so zu verändern, »daß der Glaube zu einer wachsenden Personalisierung und befreienden Solidarität führt. Dieser Glaube sollte eine Spiritualität entwickeln, die in der Lage ist, die kontempla-

23 Vgl. hierzu die akkurate Arbeit von M. Azevedo, *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fe*. Sao Paulo 1986.

24 J. C. Scannone, *La mediación histórica de los valores*. In: »Stromata« 39/1-2 (1983), S. 117-139.

tive Dimension der Dankbarkeit zu Gott und einer dichterischen, von Weisheit durchdrungenen Begegnung mit der Schöpfung sicherzustellen. Der Glaube sollte auch in Leidenssituationen Quelle der Freude für das Volk sein und Anlaß zu Freudenfesten. Auf diesem Weg können sich kulturelle Formen herausbilden, die die Industrialisierung der Städte von bedrückender Langlewede und dem kalten und erstickenden Wirtschaftsdenken befreien« (466).

Die gleiche Rolle kommt ihr auch angesichts des heutigen Zerfalls der Utopien und des wachsenden Skeptizismus der intellektuellen Eliten zu, die der Zusammenbruch einer so viele Utopien vorgaukelnden Vernunft ganz durcheinandergebracht hat.²⁵

In der Volksreligiosität wird die Offenbarung von der Würde des Menschen als kulturelles Ereignis, als hoher Wert für den Menschen und die Gemeinschaft gelebt. Die Volksreligiosität hat grundlegend eine »sakramentale« Struktur, in der sich in der geschichtlichen Entwicklung das endgültige Heil ankündigt und die alles aufdeckt, was sich infolge der Sünde der Verteidigung der Würde des Menschen und der Völker entgegenstellt. Sie hat deswegen unter anderem die Aufgabe, das Pseudo-Heil zu entlarven und das Zeichen des heilbringenden und befreienden Handelns Gottes in der Welt zu enthüllen, eine tiefe Reinigung des post-modernen Skeptizismus, die den fortschreitenden Verschleiß jeder Utopie sowohl in der hegelschen-marxistischen wie in ihrer pragmatisch-funktionalistischen Form.

Ein fruchtbares Feld für die Entwicklung tut sich in der Vertiefung der originären Kultur und Tradition der lateinamerikanischen Religiosität auf. Darin könnte sichtbar werden, daß es angesichts des Zusammenbruchs vieler Illusionen und in der Anpassung an das Bestehende eine Hoffnung gibt.

Es handelt sich jedoch um einen anderen Weg als den vieler Befreiungstheologen, die neben ihrer Kritik an der Volksreligion nur ihre epigonenhafte Abhängigkeit von der europäischen Kultur herausgestellt haben. Die Wurzeln ihres Schwörens auf die marxistische Gesellschaftsanalyse als einer Erklärung der Wirklichkeit sind durchweg europäisch. Als in Europa dieses Modell überwunden war, sah man die Hilfe der Sozialwissenschaften in den Werken einiger lateinamerikanischer Theologen als unerlässlich für die Theologie und die Praxis der Befreiung an.



Es gibt, wie es scheint, Ansätze für eine wirkliche Befreiung, die vom Subjekt und seinem Glauben ausgeht. Deutlicher als anderswo gibt es in Lateinamerika eine vom Glauben her gelebte Gemeinschaft des Volkes.

²⁵ Vgl. P. Morande, *Cultura y Modernización en America Latina*. Santiago 1984; zu diesem Thema und zur Teilung in Eliten und Volk siehe auch L. Gera, *Pueblo, religion de Pueblo e Iglesia*. In: CELAM *Iglesia y Religiosidad popular en America Latina*. Bogota 1977.

Die fünf Jahrhunderte der Evangelisierung dieses Kontinents zeigen, daß es möglich ist, ein Heil zu verkünden, das nicht erst in der Zukunft kommt, sondern jetzt schon zugegen ist. Man kann an die Bildung einer Gemeinschaft von Menschen denken, aus der eine neue materielle Organisation entstehen könnte, die eine treffende Antwort auf den großen Durst nach Gerechtigkeit vor allem unter dem Volk gibt.

Der Fortschritt und die Dynamik eines solchen in der Kirche wurzelnden Prozesses, der den Beitrag der verschiedenen Wissenschaften aufnimmt, wird vom Fortschritt einer christlichen Anthropologie bestimmt sein, die nichts anderes ist als die Soziallehre der Kirche.

Not tut nicht eine mechanische Deduktion einer sozio-ökonomischen und politischen Strategie aus dem Glauben, sondern die tiefe Überzeugung, daß die Menschheit in der Begegnung mit Christus fähig ist, auf neue Weise die Probleme der Wirklichkeit zu meistern. Der entscheidende Punkt besteht nicht in vagen Alternativen, sondern im letzten Glauben an die Auferstehung Christi, der in besonderer Weise in der Gemeinschaft der Kirche gegenwärtig ist.⁸