

GUSTAVO GUTIÉRREZ

In die Zukunft blicken
Einleitung zur Neuauflage*

Theologie der Befreiung

Mit der neuen Einleitung des Autors
und einem neuen Vorwort
von Johann Baptist Metz

Vor zwanzig Jahren beschrieben die lateinamerikanischen Bischöfe den damals bei uns anbrechenden Zeitabschnitt mit folgenden Worten: »Lateinamerika steht offensichtlich unter dem Zeichen der Umwandlung und Entwicklung, einer Umwandlung, die sich nicht nur mit einer außergewöhnlichen Schnelligkeit vollzieht, sondern auch alle Bereiche des Menschen, vom Wirtschaftlichen bis zum Religiösen, berührt und bewegt. Dies läßt erkennen, daß wir uns an der Schwelle einer neuen historischen Epoche unseres Kontinents befinden, die voller Sehnsucht nach Mündigkeit, nach Befreiung von aller Knechtschaft, nach persönlicher Reifung und Integration ist« (Medellín, Einleitung zu den Entschliefungen, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die Kirche Lateinamerikas, Stimmen der Weltkirche 8, Bonn 1979: Die Zitation der Beschlüsse der II. u. III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla erfolgt nach dieser Ausgabe, sofern sie nicht wesentlich vom span. Original abweicht). Der neue Schritt in der Geschichte war geprägt von einem tiefen Wunsch nach ganzheitlicher Befreiung. So schmerzlich die Befindlichkeit Lateinamerikas (schon damals, schon 1968) war, die Einschätzung der Bischöfe hat bis heute nichts von ihrer Gültigkeit verloren. In den letzten Jahren haben Ereignisse stattgefunden, welche die Geschichte dieses Raumes verändert und sie die genannte Schwelle haben überschreiten und in einen ständig sich beschleunigenden Prozeß haben eintreten lassen.

Wer sein Leben an dem auszurichten versucht, der »sein Zelt unter uns aufgeschlagen hat« (Joh 1,14), sieht in all dem natürlich eine Herausforderung. Die Perspektive des Glaubens muß uns helfen zu erkennen, was in dieser Phase der Geschichte auf dem Spiel steht. Die Bischofskonferenz von Medellín sagt dazu: »Wir können nicht unterlassen, diese gigantische Anstrengung um einen raschen Wandel und eine schnelle Entwicklung als ein augenscheinliches Zeichen des Geistes zu interpretieren, der die Geschichte der Menschen und Völker ihrer Berufung entgegenführt. Wir können nicht umhin, in diesem von Tag zu Tag unbändigeren und mehr zur Eile drängenden Wandlungswillen die Spuren des Bildes Gottes im Menschen als eine mächtige Dynamik zu entdecken. Schritt für Schritt führt diese Dynamik den Menschen zu einer immer größeren Beherrschung der Natur, zu einer tieferen Personalisie-

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

* Das spanische Original dieser Einleitung wurde 1988 publiziert.

rung und einem brüderlichen Zusammenhalt, und auch zu einem Zusammentreffen mit ihm, der die Werte – erreicht durch die menschliche Kraft – bestätigt, läutert und vertieft« (ebd.).

Wir bitten um Entschuldigung für die Länge der Zitate. Doch diese zeigen gut, wie sich damals die Geschichte darstellte und wie man die Dinge im Lichte des Glaubens sah; das eine und das andere sind ja der Rahmen, in dem die Theologie der Befreiung, unter diesem Namen kurz vor Medellín (im peruanischen Chimbote im Juli 1968) geboren, ihren Ort hat.¹ Das Bewußtsein, in einer neuen Phase im Leben unserer Völker zu stehen und diese – wenn auch versuchsweise – zu begreifen als Aufruf des Herrn, sein Evangelium in gebührender Form zu verkünden, begleiten seither die Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Das eine wie das andere spornt uns in unserer Reflexion an und fordert eine doppelte Treue von uns: zum Gott unseres Glaubens und zum lateinamerikanischen Volk. Dieses Grundmuster macht es unmöglich, geschichtlichen Befreiungsprozeß und Rede über Gott voneinander zu trennen.

Bei dem Bemühen um eine solche Theologie mußte sich nun im Laufe der Jahre zwangsläufig eine Reihe von Dingen klären. Von vielen mit Sympathie und Hoffnung bedacht, half sie zahlreichen Christen, Erfahrungen von lebendigem Zeugnis zu machen, wie sie zugleich auch – selbst in intellektuellen Kreisen, die traditionellerweise der Welt des Christentums distanziert oder gar feindlich gegenüberstehen – Interesse am Nachdenken über den Glauben weckte, was es so bisher in der lateinamerikanischen Gesellschaft nicht gegeben hatte. Allerdings wurde auch ernsthafte, berechtigte Kritik laut, die der Theologie aber nur zu größerer Reife verhalf. Umgekehrt tauchten aber auch leichtgläubige Schwärmer auf, die das ganze Bemühen gar zu einfach, ja falsch verstanden und es damit dem Gesamtkatalog der Kriterien des in der Gemeinschaft der Kirche gelebten christlichen Glaubens entfremdeten. Ebenso wenig blieb der vorhersehbare Widerstand seitens einiger Kreise aus.

Die Gründe für das Ganze sind verschieden. Anstatt anderen die Verantwortung zuschieben zu wollen, möchten wir ehrlicher Weise von uns selbst sagen, daß wir uns nicht leicht tun, schwierige, konfliktträchtige Themen – konfliktträchtig wie die Wirklichkeit selbst, die wir mit den Augen des Glaubens durchdringen wollen – zu behandeln und immer sofort eindeutige, ausgeglichene Formeln zu finden, in denen sich theo-

¹ »Theologie der Befreiung« lautet der Titel eines Vortrags, den wir 1968 auf einem landesweiten Treffen von Laien, Ordensleuten und Priestern zu halten hatten; der Text wurde zunächst in Lima und einige Monate später in Montevideo (MIEC, Pax Romana, 1969) veröffentlicht; in erweiterter Form hielten wir dann das Referat noch einmal auf einem Treffen von Sodepax 1969 in Cartigny (Schweiz).

logisch über die Dinge nachdenken läßt. Alles Reden ist Suchen. Deshalb sollten wir das, was andere in den Schriften dieser theologischen Annäherung entdeckt zu haben meinen, mit Wertschätzung betrachten. Der Leser hat Rechte, die ihm der Verfasser weder nehmen kann noch nehmen darf. Also müssen wir stets bereit sein, frühere Formulierungen zu präzisieren, zu verbessern und gegebenenfalls auch zu korrigieren, wollen wir eine Sprache sprechen, die sowohl der christlichen Botschaft in ihrer Gesamtheit gerecht wird als auch für die Wirklichkeit, in der wir leben, verständlich ist.²

Während der letzten Jahre ist in der katholischen Kirche eine wichtige Diskussion über die Theologie der Befreiung geführt worden. Auch wenn es dabei auf persönlicher Ebene – aus Gründen, die sich bald erledigt haben – zu schmerzlichen Augenblicken gekommen sein mag, ist das Entscheidende, daß das Ganze in Wirklichkeit doch eine reiche spirituelle Erfahrung war. Darüber hinaus bot es uns Gelegenheit, unsere Treue zur Kirche, an die wir glauben und in der wir gemeinschaftlich auf den Herrn hoffen, von Grund auf zu erneuern und unsere Solidarität mit den Armen, die im Reich Gottes ja die Privilegierten sind, zu bekräftigen. Die theologische Arbeit muß weitergehen, zumal wir heute über zwei wichtige Dokumente des Lehramtes verfügen, die uns den Weg in Erinnerung rufen, den es zu gehen gilt, und die uns so oder so bei unserer Suche anspornen.³

Die Jahre bringen es mit sich, daß das Wesentliche deutlicher zutage tritt und das Nebensächliche die Bedeutung verliert, die es in einem bestimmten Moment zu haben schien. Die Dinge sind in einem Prozeß des Reifens. Allerdings erstreckt sich der Werdegang der Befreiungstheologie während dieser Jahre nicht nur auf den zeitlichen Faktor, sondern die Theologie der Befreiung kann auch ihren Raum erweitern. An verschiedenen Stellen brechen – in unterschiedlichen Konfessionen – Gedanken auf, die sich auf der Grundlage ihrer jeweiligen Überlieferung die befreiende Perspektive der Botschaft vom Reich Gottes zu eigen machen. Wichtiger als theologische Außenbeeinflussung (die es zu-

² In verschiedenen Ansätzen haben wir uns bemüht, unsere ersten Intuitionen weiterzuentwickeln, und zwar in Büchern wie: *El Dios de la Vida* (1981); *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München-Mainz 1986 (das peruanische Original erschien 1983); *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, München-Mainz 1988 (das peruanische Original erschien 1986), sowie in zahlreichen Interviews mit Zeitungen und Zeitschriften und – unter Berücksichtigung des damaligen Diskussionsstandes – in dem Buch: *La verdad los hará libres* (1986).

³ Wir beziehen uns insbesondere auf die Instruktionen der römischen Glaubenskongregation *Libertatis nuntius* (1984) und *Libertatis conscientia* (1986) sowie auf den wichtigen Brief Johannes Pauls II. An die brasilianischen Bischöfe (9. 4. 1986, in: *Weltkirche* 5/1986, 156–162). Hinzu kommt noch die Verlautbarung der peruanischen Bischöfe zur Theologie der Befreiung vom Oktober 1984 (in: *Weltkirche* 10/1984, 303–314).

mindest in einigen Fällen anfangs eindeutig nicht gibt), ist dabei der Impuls, der gleichzeitig ausgeht von der Grundbefindlichkeit von Unterdrückung und Marginalisierung, die christliches Bewußtsein und Gewissen nur ablehnen kann, ebenso wie von der christlichen Reflexion darüber, die dieser die unverkürzte Ganzheit und Radikalität des Evangeliums entgegenhält.

Die schwarze, die hispanische und die indianische Theologie in den Vereinigten Staaten, die Theologien, welche in den vielfältigen Räumen Afrikas, Asiens und des südlichen Pazifiks im Kommen sind, wie auch die ganz besonders fruchtbare Theologie aus feministischer Sicht lassen zum ersten Mal während vieler Jahrhunderte außerhalb der bis dahin klassischen europäischen und nordamerikanischen Zentren Theologie entstehen. Als Folge daraus ergibt sich ein bisher nicht gekanntes Gespräch mit – traditionellen wie neuen – Theologien der sogenannten Ersten Welt. Mehr noch: Wir beobachten, daß man sich auch über den Raum des Christentums hinaus, im Judentum wie im Islam, um eine Theologie der Befreiung bemüht.⁴

So stehen wir vor einem komplexen Phänomen, das voll in Gang ist. Für die christlichen Kirchen und deren Dialog mit anderen Religionen bedeutet es eine große Bereicherung. Damit beschränkt sich die Klärung, von der wir eingangs sprachen, nicht auf den Raum Lateinamerikas, sondern sie beinhaltet einen Prozeß und ein Suchen, die beide für unsere Zeit von großer Tragweite sind.

Indessen dürfen wir bei unseren Überlegungen nicht vergessen, daß das Ganze nicht bloß ein intellektuelles Geschehen ist. Im Hintergrund stehen christliche Gemeinden, religiöse Gruppen, ja Völker, die sich zunehmend der Tatsache bewußt werden, daß sich die Unterdrückung und die Mißachtung, in denen sie leben, nicht mit dem Glauben an Jesus Christus (oder – allgemeiner gesehen – mit ihrem religiösen Glauben) vereinbaren lassen. Gerade diese lebensnahen, greifbaren Strömungen verleihen der Befreiungstheologie ihren unverwechselbaren Charakter. Leben und Glauben lassen sich in der Theologie der Befreiung nicht voneinander trennen. So erklärt sich die prophetische Kraft der Befreiungstheologie mitsamt den ihr innewohnenden Möglichkeiten.

Wenn wir von Theologie der Befreiung sprechen, kommen wir eigentlich nicht daran vorbei, die ganze breite Bewegung von Erfahrungen und Formen des christlichen und religiösen Engagements zu bedenken, die unsere Reflexion speisen. Gleichwohl sehen wir uns gezwungen, auf den folgenden Seiten besonders die lateinamerikanische Welt ins

⁴ Vgl. M. Ellis, *Towards a Jewish Theology of Liberation*, New York 1987; siehe auch: M. Yadegari, *Liberation Theology and Islamic Revivalism*, in: *The Journal of Religious Thought*, Bd. 43, Nr. 2, 38–50.

Auge zu fassen, ist diese uns doch am nächsten, und haben unser Reifungsprozeß wie unser Beitrag doch hier ihren Ort.

Zwanzig Jahre nach Anbrechen der Befreiungstheologie ist es vielleicht angezeigt, ihre Formen und Schritte zu überdenken. Zwar haben wir nicht vor, Texte wie etwa das vorliegende Buch von unseren gegenwärtigen Sorgen und Gesichtspunkten her neu zu schreiben. Wohl aber halten wir es für wichtig und nützlich, ihre nach unserer Meinung zentralen Anliegen hervorzuheben, falschen Interpretationen entgegenzutreten, Formulierungen, die wir heute nicht mehr für angebracht halten, zu ändern, was sich mit der Zeit erledigt hat, zu streichen und auf einige neue Themen aufmerksam zu machen, in denen wir in den letzten Jahren weitergekommen sind und die Anlaß zu Hoffnung geben. Die Aufgabe ist groß. Der Anfang ist gemacht. Die Dinge sind in Gang. Im folgenden möchten wir einige wichtige Punkte an der Befreiungstheologie präzisieren.⁵

Nach wie vor ist die »neue geschichtliche Epoche«, von der Medellín spricht, der vitale Kontext Lateinamerikas. Biblisch gesprochen handelt es sich um einen *Kairos*: um einen günstigen, herausfordernden Zeitpunkt, in dem uns der Herr anspricht und auffordert, ein deutlich profiliertes Zeugnis abzulegen. In diesem *Kairos* erleben die lateinamerikanischen Christen spannungsgeladene, intensive Augenblicke der *Solidarität*, der Reflexion und des *Martyriums*. Dank diesem anregenden unmittelbaren Rahmen sind wir imstande, wiederaufzugreifen und zu vertiefen, was nach unserem Dafürhalten die drei zentralen Punkte dieser Art von Theologie sind, die ihrerseits auch chronologisch die ersten sind: die Perspektive der Armen, die theologische Erarbeitung und die Verkündigung des Reiches des Lebens. Zu jedem dieser drei Themenfelder möchten wir herausarbeiten, was an Bleibendem in ihm steckt, was es an Bereicherung erfahren hat, wie es im Laufe der Zeit gereift ist und wie es sich aufgrund dessen unter dem theologischen Gesichtspunkt, um den es uns geht, ideenmäßig entwickelt hat.

1. NEULINGE TRETEN AUF DEN PLAN

Was wir häufig »das große Datum« im Leben der lateinamerikanischen Kirche genannt haben: daß sich nämlich die Christen mittlerweile in

⁵ An verschiedenen Stellen des Buches haben wir neue Anmerkungen in den ursprünglichen Text eingefügt. Um sie von den Anmerkungen der ersten bis neunten (deutschen) Ausgabe zu unterscheiden, sind sie mit einem Buchstaben gekennzeichnet. Im Rahmen des Möglichen sollen sie die Aspekte, die wir in der vorliegenden Einleitung ansprechen, präzisieren und vervollständigen. Überdies ist der Abschnitt »Glaube und gesellschaftlicher Konflikt« (333–342) eine Neuformulierung des früheren Textes »Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf« (1.–9. Aufl. SS. 259–267).

den Befreiungsprozeß einmischen, ist nichts anderes als der Ausdruck eines umfassenderen historischen Ereignisses: *des Auftauchens der Armen in der Geschichte*. Unsere Tage sind dadurch gekennzeichnet, daß sie, die weder in der Gesellschaft noch in der Kirche bisher überhaupt vorkamen, mit einem Mal auf den Plan treten. Daß sie bisher nicht vorkamen, will sagen, daß sie kaum eine bzw. gar keine Rolle spielten und daß sie außer Stande waren, aus sich selbst heraus ihren Leiden und ihrer Solidarität, ihren Vorhaben und ihren Hoffnungen Ausdruck zu verleihen.

Diese Situation, die das Ergebnis eines langen, Jahrzehnte dauernden geschichtlichen Prozesses ist, ändert sich nun allmählich. Doch gilt das nicht nur für Lateinamerika, sondern auch für Afrika (junge Nationen) und Asien (Unabhängigkeit alter Nationen) sowie für rassische Minderheiten (Schwarze, Hispanoamerikaner, Indianer, Araber und Asiaten) in reichen, aber auch in armen (einschließlich lateinamerikanischen) Ländern. Hinzu kommt noch eine wichtige vielgestaltige Bewegung: die neue Präsenz der Frau, vor allem aus dem armen Volk, wobei die Frau »doppelt ausgebeutet, an den Rand gedrängt und gering geschätzt« wird.⁶ Die Dinge sind komplex und mithin nicht ohne Zwiespältigkeit, vor allem aber voller Herausforderungen und Verheißungen.

Aus all dem erwächst »die mächtige und gleichsam unwiderstehliche Sehnsucht der Völker nach Befreiung«. Diese »stellt eines der wichtigsten Zeichen der Zeit dar, die die Kirche ergründen und im Lichte des Evangeliums auslegen soll. Dieses bedeutende Phänomen unserer Epoche hat eine universale Tragweite; es zeigt sich aber unter den Völkern in verschiedenen Formen und Graden. Diese Sehnsucht kommt bei den Völkern, die die Last des Elends kennen, und unter den entrechteten Schichten besonders stark zum Ausdruck« (Liberatis nuntius, I,1).

So steht die Theologie der Befreiung in enger Verbindung mit der neuen Gegenwart all derer, die in unserer Geschichte bisher immer fehlten.⁷

⁶ G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen, München-Mainz 1984, 159, Anm. 55. In einem bekannten Text unterstreichen auch die Bischöfe in Puebla, daß die Frau »wegen ihrer doppelten Unterdrückung und Verrandung« (1135, Anm. bzw. Klammereinschub. Die offizielle deutsche Übersetzung unterschlägt das »doppelte«.) zu den Armen in Lateinamerika zu zählen ist. In Puebla weiß man auch um »eine unzureichende Wertschätzung der Frau« innerhalb der Kirche (839).

⁷ Die Tatsache wollten wir dadurch unterstreichen, daß wir das Buch »Theologie der Befreiung« zwei engen Freunden widmeten: dem peruanischen Dichter mit indianischer Kultur José María Arguedas und dem dunkelhäutigen brasilianischen Priester Henrique Pereira Neto. Dasselbe Anliegen steckt auch hinter dem allerersten Satz des Buches: »Die vorliegende Arbeit versucht, eine Reflexion zu entwerfen, die zugleich vom Evangelium und von den Erfahrungen der Männer und Frauen ausgeht, die sich in diesem von Unterdrückung und Beraubung beherrschten lateinamerikanischen Kontinent dem Prozeß der Befreiung verpflichtet haben«.

Ganz allmählich sind diese Menschen zu tätigen Subjekten ihres Schicksals geworden und haben einen starken Prozeß angestoßen, der die Befindlichkeit der Armen und Unterdrückten dieser Welt verändert. Doch die Befreiungstheologie (als Ausdruck des Rechts der Armen, über ihren Glauben nachzudenken) resultiert nicht wie von selbst aus dieser Situation mit ihrem Auf und Ab; Befreiungstheologie ist vielmehr das Bemühen, in Anlehnung an Johannes XXIII. und an das Konzil dieses Zeichen der Zeit zu verstehen und kritisch *im Licht* des Wortes Gottes zu bedenken. Dank der Theologie der Befreiung haben wir das uns hier beschäftigende Geschehen ernsthaft auf seine Werte, aber auch auf seine Grenzen hin zu befragen.

a. Eine komplexe Welt

Unterdrückte Völker, ausgebeutete Gesellschaftsklassen, verachtete Rassen und an den Rand gedrängte Kulturen... war eine gängige Formel – zu der ständig noch der Hinweis auf die Diskriminierung der Frau hinzukam –, wenn es in der Befreiungstheologie um die ungerechte Lage der Armen ging. Anliegen war es, herauszustellen, daß der Arme in der Tat Teil eines sozialen Gesamtbildes ist. Doch führte die bewegte Situation in Lateinamerika dazu, daß entgegen den ursprünglichen Intuitionen nahezu ausschließlich der soziale und ökonomische Aspekt der Armut betont wurde. Wir sind davon überzeugt, daß diese Dimension der Wirklichkeit nach wie vor hervorgehoben werden muß, soll die Situation des Armen nicht einfach oberflächlich abgetan werden. In gleicher Weise behaupten wir jedoch, darüber hinaus seien auch noch andere Aspekte zu bedenken.

Zahlreichen Männern und Frauen, die sich mit wachsender Hingabe an der Seite der Armen engagieren, ist nämlich deutlich geworden, daß deren Welt eine äußerst komplexe Angelegenheit ist. Was uns betrifft, war dies die wichtigste, ja die bedrückendste Erfahrung dieser Jahre. Denn in Wirklichkeit geht es um ein ganzes Universum, in dem der sozioökonomische Aspekt, wenn auch fundamental, nicht das einzige ist. Armut bedeutet letztlich Tod: kein Brot auf dem Tisch, kein Dach über dem Kopf, keine Möglichkeit, seine Bedürfnisse in Sachen Gesundheit und Erziehung auch nur einigermaßen befriedigt zu sehen, Ausbeutung der Arbeitskraft bzw. ständige Arbeitslosigkeit, Mißachtung der Würde als Mensch, immer wieder ungerechte Einschränkung der persönlichen Freiheit, was Meinungsäußerung, Politik und Religion angeht, ... Tag ein Tag aus dasselbe Leid.

Diese Situation, die Völker, Familien und einzelne Menschen zugrunde richtet, heißt in Medellín und Puebla »institutionalisierte Gewalt« (zu der an verschiedenen Orten noch die ebenso wenig zu akzeptierende

Gewalt von seiten des Terrorismus wie der Repression hinzukommt). Gleichzeitig dürfen wir aber auch nicht vergessen, daß Armut nicht allein Mangel dieser oder jener Art ist. Oft genug haben die Armen nämlich eine eigene Kultur mit spezifischen Werten. Arm sein ist eine besondere Art, zu leben, zu denken, zu lieben, zu beten und zu hoffen, seine Freizeit zu gestalten und für sein Leben zu kämpfen. Heute arm sein bedeutet weiterhin: sich immer entschiedener für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen und zu kämpfen, sein Leben und seine Freiheit zu verteidigen, darauf bedacht zu sein. An den Entscheidungen in der Gesellschaft demokratisch mitzuwirken, wie auch »ihren Glauben in seiner Fülle zu leben und ihre Rechte zu fordern« (Puebla, 1137), und dafür einzutreten, daß jeder Mensch befreit werden kann.

Dies alles, wir wiederholen es, bildet die komplexe Welt der Armen.⁸ Doch was Elend und Unterdrückung auch an Unmenschlichkeit, Grausamkeit und Tod und folglich an Widerspruch zum Lebenswillen des Gottes der christlichen Offenbarung mit sich bringen, darf uns nicht den Blick verstellen für die anderen angedeuteten Aspekte. Diese offenbaren eine menschliche Tiefe und Stärke, die man nur als Verheißung von Leben bezeichnen kann. Das erkannt zu haben, macht – so scheint uns – eine der grundlegendsten Veränderungen in unserer Wahrnehmung dessen aus, was Armut ist, wie auch dessen, was wir insgesamt von Armut denken.

Hinzu kommt, daß wir uns während der letzten Jahre in einem sich intensivierenden Prozeß des Rassenproblems bei uns bewußt geworden sind. Eine unserer gesellschaftlichen Lügen besteht in der Behauptung, in Lateinamerika gebe es keinen Rassismus. Vielleicht haben wir keine Rassengesetze wie andere Länder; wohl aber gibt es bei uns ganz subtile rassistische Verhaltensweisen, die, wenn auch unterhalb der Oberfläche, dennoch eine nicht minder schwerwiegende Tatsache sind. Die Marginalisierung und Verachtung der indianischen und schwarzen Bevölkerungsgruppen sind Situationen, die wir weder als Menschen noch erst recht als Christen hinnehmen können. Die einen wie die anderen bekommen zunehmend einen Blick für ihre Lage und klagen mittlerweile auch ihre fundamentalen Menschenrechte ein. Fruchtbare Ansätze in diesem Prozeß sind unübersehbar.

Die Rassenfrage ist für die christliche Gemeinde eine große Herausforderung. Antworten darauf haben wir erst anfanghaft.⁹ Der bevorste-

⁸ Einige Aspekte haben wir eingehend erörtert in: Aus der eigenen Quelle trinken, 136–138.

⁹ So schreiben zum Beispiel die brasilianischen Bischöfe zur Eröffnung der »Kampagne der Brüderlichkeit« 1988, die in dem Jahr das Augenmerk Brasiliens auf die Lage der Schwarzen richten sollte: Die »Kampagne der Brüderlichkeit 1988 ist ein weiterer wichtiger Mahnruf in der Sache der evangelischen vorrangigen Option für die Armen. Die schwarze Gemeinschaft leidet unter den Folgen ihrer Sklavenvergangenheit. Aber sie weist uns auch auf andere Bereiche der

hende 500. Jahrestag des Beginns der Evangelisierung unseres Erdteils muß uns zu der Gewissenserforschung bewegen, welche ungeheures Opfer an Menschen die Geschichte der Evangelisierung gekostet hat. Menschen und Kulturen sind vernichtet worden. Vielleicht hilft uns das Innehalten auch, die Kirche zum Engagement für die jahrhundertlang übergangenen und gequälten Rassen zu veranlassen. Jedermann weiß um den Mut und den Einsatz eines Bartolomé de las Casas, eines Antonio Valdivieso und zahlreicher anderer gestern und heute. Sie alle weisen uns den Weg, den wir nach Maßgabe unserer gegenwärtigen geschichtlichen Konstellation einzuschlagen haben.

Wir sprachen bereits von den Bedingungen, unter denen die Frau lebt. Daß wir in Lateinamerika für das Unannehmbare und Unmenschliche an der Lage der Frau allmählich wach werden, ist erst jüngsten Datums. Eine der verhänglichen Schwierigkeiten, die Situation zu gewahren, ist, daß man sie kaum zu sehen bekommt, daß sie Gewohnheit, Alltag, Tradition und Kultur geworden ist. Das geht so weit, daß, wer sie aufdeckt, komisch und querulantenhaft wirkt. In Medellín klingt die Frage erst an, Puebla räumt ihr schon einen ganzen Abschnitt ein (vgl. 834–849. 1134). Heute wird die Zahl der Frauen und Männer, die in diesem Punkt mit Forderungen aufwarten, immer größer; und daß die Dinge unhaltbar sind, ist kaum noch jemandem verborgen.

Die komplexe Situation, die wir skizziert haben, bedeutet in unseren Augen eine gewaltige Herausforderung für Pastoral und Engagement der christlichen Kirchen – und damit auch für die Theologie. Allerdings ist der Weg auf diesem Gebiet noch weit. Die Theologie der Befreiung wird sich also noch entschiedener den Themen »Kultur«, »Rasse« und »Frau« zuzuwenden haben. Die ersten Schritte, die inzwischen getan worden sind, geben zur Hoffnung Anlaß. Der wichtigste Teil bei der Bewältigung dieser Aufgabe fällt trotz der gegenwärtigen Hindernisse ohne Zweifel denen zu, die zu den betreffenden Gruppen von Menschen gehören: Die Stimme all dieser, bisher zum Schweigen verurteilten Kreise wird allmählich vernehmbar; die Tatsache steckt voller Zukunft. Ganz sicher haben wir es hier mit einer der reichsten Dimensionen der Theologie der Befreiung in den kommenden Jahren zu tun. Eine große Hilfe war uns diesbezüglich der Dialog mit Theologien anderswo in der Welt. In direkten Kontakten mit Gruppen von Christen in anderen Ländern und Erdteilen (wie auch in Begegnungen mit Menschen, die dort theologisch arbeiten) haben wir viel gelernt von Realitäten, die sich von den Gegebenheiten in Lateinamerika unterscheiden.

Gesellschaft hin, die von der befreienden Brüderlichkeit der Christen und der Solidarität der Brasilianer allgemein noch nicht genügend erfaßt sind (»Ich habe den Schrei meines Volkes gehört«. Zur Situation der Schwarzen in Brasilien. Arbeitsgrundlage der Brasilianischen Bischofskonferenz zur »Kampagne der Brüderlichkeit 1988«, Aachen 1988, 62).

Darüber hinaus haben wir etliche Aspekte an unserem Volk, die wir im Halbdunkel einer Theorie ohne oder mit nur geringem Bezug zur Praxis so noch gar nicht wahrgenommen hatten, entdeckt und schätzen gelernt. Ergebnis ist, daß wir heute die Welt der Rasse und der Kultur, aber auch die Diskriminierung der Frau mit anderen Augen betrachten.

Die reifste Frucht der Gespräche und anderer damit in Verbindung stehender Aktivitäten unter Theologen der Dritten Welt ist vielleicht die Tatsache, daß unser Verständnis vom Universum der Armen weiter geworden ist. So wie wir mit unseren Völkern verbunden sind, brachten wir zu den Treffen allesamt das Bestreben mit, von dem Ambiente, aus dem wir kommen, sowie vom Leben und Denken der Menschen dort zu sprechen. Doch mußten wir nach und nach lernen, daß wichtiger als Reden das Hinhören darauf ist, was andere aus ihren jeweiligen Situationen heraus zu sagen haben. Gebannt vom Leben und Sterben der Völker Lateinamerikas wie auch vom Reichtum der christlichen Gemeinden, die hier entstehen und – bis hin zum Martyrium – Zeugnis geben vom Herrn, hatten wir uns vielleicht zu sehr auf diese Wirklichkeit konzentriert. So müssen wir gestehen, daß wir bei diesen Kontakten manches gelernt haben, daß unsere Hoffnung größer geworden ist und daß wir selbst ein feineres Gespür bekommen haben für Gruppen von Menschen, die geographisch und kulturell weit weg von uns sind, ... und daß wir, als paradoxe Folge daraus, auch den Schmerz und die Vorhaben unserer eigenen Völker dichter erfahren.

Hervorstechende Merkmale dieses komplexen und riesigen Universums der Armen sind einerseits die Bedeutungslosigkeit dieser Menschen in den Augen der Großen und Mächtigen, die die Welt von heute regieren, und andererseits ihr enormer menschlicher, kultureller und religiöser Reichtum sowie vor allem ihre Fähigkeit, auf diesen Gebieten neue Formen von Solidarität zu entwickeln.

Alle diese Dinge lassen uns jenen anfänglichen Hang zur Vereinfachung überwinden, dessen Opfer wir bei der Analyse dieser Situation von Armut womöglich zu werden drohten. Eindeutig und grundlegend ist nach wie vor dabei, daß es mit der Beschreibung der Lage nicht getan ist. Die Fakten, die sie produzieren, gilt es zu entdecken. Medellín und Puebla wie auch Johannes Paul II. mit seinen Enzykliken *Laborem exercens* (1981) und *Sollicitudo rei socialis* (1987), aber auch mit anderen Texten tun das nachdrücklich. Die Strukturanalyse hat in der Befreiungstheologie eine wichtige Rolle gespielt. Die Kosten blieben nicht aus; denn – obwohl es die Privilegierten dieser Welt kaum aus der Ruhe bringt zu wissen, daß es in der Menschheit massive Armut gibt (man müßte blind sein, sie nicht zu sehen) – die Probleme beginnen dann, wenn man auf ihre Ursachen aufmerksam macht. Wer nach den Ursachen sucht, muß unweigerlich von sozialer Ungerechtigkeit sprechen und stößt da-

mit zwangsläufig auf vielfältigen Widerstand. Das gilt insbesondere dann, wenn zu der Analyse der Strukturen eine konkrete geschichtliche Perspektive hinzukommt, die persönliche Verantwortung bei diesem oder jedem aufdeckt. Dennoch: Was die größten Widerstände und Angst auslöst, ist, daß sich die Schichten der Armen der Mechanik, welche zu der sie bedrückenden Lage führt, bewußt werden und sich draufhin zusammenschließen.

Nun hängen die Analyseinstrumente von der jeweiligen Zeit ab..., aber auch von der Schärfe, mit der sie die gesellschaftliche Wirklichkeit aufschlüsseln, und von den Lösungsansätzen, die sie eröffnen; Merkmal jeder Wissenschaft ist die Kritikfähigkeit sowohl gegenüber ihren Voraussetzungen als auch gegenüber ihren Resultaten. Auf diese Weise entwickelt sie sich ständig fort zu neuen Interpretationshypothesen. So darf es niemanden wundern, daß die Dependenztheorie, zu der wir ja in den ersten Jahren unserer Begegnung mit der lateinamerikanischen Wirklichkeit immer wieder griffen, bei allen positiven Ergebnissen heute doch ein zu grobes Werkzeug ist, um die innere Dynamik eines jeden Landes wie auch die Ausmaße der Welt der Armen insgesamt hinreichend scharf in den Blick zu nehmen. Überdies achten lateinamerikanische Sozialwissenschaftler zunehmend auch auf Faktoren, die sie früher nicht so im Auge hatten und die eine deutliche Entwicklung in der Weltwirtschaft signalisieren.

Fragen wie zum Beispiel die unbezahlbare Außenschuld unserer Gesellschaften spornen die Aufmerksamkeit an, lassen deutlich die dahinter stehende Mechanik erkennen und führen zur Verfeinerung der Analysewerkzeuge (interessant an dieser Stelle ist, daran zu erinnern, daß Medellín schon vor über zwanzig Jahren auf die Gefahren der Verschuldung gegenüber dem Ausland aufmerksam gemacht hat: Frieden, 9d). So erhellt, daß man unmöglich über die Armut Lateinamerikas diskutieren kann, ohne der Entwicklung seiner gewaltigen Probleme auf den Fersen zu bleiben und ohne sich zu fragen, wo sie denn in dem weiten, komplizierten internationalen Kontext ihren Ort haben.

Wir kommen also nicht daran vorbei, unsere Erkenntnismittel zu verfeinern, ja nach neuen Instrumenten Ausschau zu halten. Sich mit der sozio-ökonomischen Dimension zu befassen, ist absolut wichtig; doch dürfen wir nicht dabei stehen bleiben, sondern müssen weiter gehen. Während der letzten Jahre hat man nachdrücklich, mit Recht, auf den Gegensatz zwischen dem entwickelten und reichen (gleich, ob kapitalistischen oder sozialistischen) Norden und dem unterentwickelten und armen Süden hingewiesen. So fällt ein neues Licht auf das Weltpanorama. Dieses läßt sich nämlich nicht mehr bloß und allein durch Auseinandersetzungen auf dem Feld der Ideologie oder durch Konflikte zwischen gesellschaftlichen Klassen verstehen. Diese neue Sicht spürt gleichfalls den fundamentalen Zwiespalt auf, der zwischen Ost und

West besteht.¹⁰ In der Tat: Die Vielfalt der Faktoren, die wir angesprochen haben, gibt uns ein Gespür für die unterschiedlichen Formen von Gegensätzen und sozialen Konflikten in der Welt von heute.

Auf diese Weise kam es zu einer wichtigen Veränderung auf dem Feld der Gesellschaftsanalyse, ohne die die Theologie der Befreiung ja nicht auskommt, will sie die Lebensbedingungen des lateinamerikanischen Volkes ergründen. Darüber hinaus sah sie sich veranlaßt, zur Erhebung einer verworrenen und ständig variierenden Situation wertvolle Perspektiven und neue Annäherungen der Humanwissenschaften (Psychologie, Ethnologie, Anthropologie) zu integrieren. Etwas integrieren heißt aber nicht: es einfach als weiteres Element hinzunehmen, sondern heißt: sich sozusagen damit kreuzen. Unser Augenmerk auf kulturelle Faktoren läßt uns tiefer eindringen in die Mentalitäten und Grundhaltungen, welche wichtige Aspekte der Wirklichkeit erklären. Andererseits bleibt bei einer Aufwertung des kulturellen Gesichtspunktes auch die ökonomische Seite nicht unberührt – und umgekehrt wohl auch.

Nicht um eine Wahl zwischen diesen und jenen Werkzeugen geht es; Armut ist eine komplexe Befindlichkeit des Menschen und kann wohl auch nur komplexe Ursachen haben. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, Gründlichkeit in der Analyse sei überflüssig; gesagt sein soll, Vereinfachung ist keine Lösung, vielmehr muß man bis zu den eigentlichen Ursachen für die Lage vordringen. Das ist wahre Radikalität. Wer sensibel sein will für neue Herausforderungen, muß seine Einschätzung darüber ändern, welche Wege es zu gehen gilt. Nur so wird er die sozialen Konflikte, von denen wir zuvor sprachen, wirklich beendet sehen und in Einklang mit den Forderungen der christlichen Botschaft an einer gerechten und geschwisterlichen Welt bauen können.

Doch indem wir diese Perspektive weiterentwickeln, halten wir durchaus an der Linie der Befreiungstheologie fest, wie diese sich stets der Sozialwissenschaften auf dem ihnen eigenen Feld und auf der ihnen eigenen analytischen Ebene bedient hat. Allerdings ist uns auch bekannt, daß die Wissenschaft – und da aus vielen Gründen vor allem die Sozialwissenschaft – nicht neutral ist. Transportiert sie doch eine ideologische Welt, von der man genau wissen muß, um was es geht. Man darf also niemals unkritisch eine Wissenschaft hinzuziehen (vgl. *Libertatis nuntius*, Einleitung).

Allein schon aus wissenschaftlichen Gründen, aber auch aus Motiven, die sich aus christlichem Weltverständnis ergeben, muß man folglich sauber hinsehen. Mit Angst vor den Ergebnissen solcher Humanwis-

¹⁰ Vgl. dazu »Sollicitudo rei socialis«, Nr. 20–22.

senschaften hat das nichts zu tun.¹¹ Worauf es ankommt, ist ein ernsthafter, kritischer Umgang mit Vermittlungen, die uns helfen können, besser zu begreifen, wo die Herausforderungen liegen, vor die uns der Herr mit dem Leben (und Sterben) unserer Brüder und Schwestern stellt.¹²

b. Option für den Gott Jesu

Auch wenn ernsthafte Kenntnisse sowohl von der Armut, in der die große Mehrheit unseres Volkes lebt, als auch von den Ursachen, auf die das Elend zurückgeht, wichtig und dringlich sind, beginnt die eigentlich theologische Arbeit damit, daß wir uns anschicken, die Wirklichkeit im Lichte des Wortes Gottes zu verstehen. Das aber setzt voraus, daß wir bis an die Quellen der Offenbarung zurück müssen.

Einer der Eck-, ja der Grundsteine der Befreiungstheologie ist mithin die Frage, was Armut in der Bibel bedeutet. Die Frage ist für christliches Denken zugegebenermaßen geradezu klassisch, doch das bisher so nichtgekante Auftreten der Armen – wir sprachen davon – stellt sie mit ganz neuem Nachdruck. Ein Schlüssel zum Verständnis von Armut in befreiungstheologischer Sicht – das sich später auch Medellín in seinem Dokument über die »Armut in der Kirche« zu eigen macht – ist die Unterscheidung dreier Begriffsvarianten von Armut: reale Armut als Übel, daß heißt: als etwas, das Gott nicht will; geistige Armut als Verfügbarkeit gegenüber dem Willen Gottes; und schließlich Armut als Solidarität mit den Armen und als Protest gegen die Situation, an der diese zu leiden haben.

So also stellt sich das Umfeld eines zentralen Themas dieser Theologie dar, das mittlerweile auch weiterhin in der Weltkirche akzeptiert ist: *die vorrangige Option für die Armen*. Schon in Medellín war die Rede davon, es gelte, »den ärmeren und bedürftigeren und aus irgendwelchem Grunde ausgeschlossenen Sektoren wirklichen Vorrang« einzuräumen (Armut der Kirche, 9). Doch weist allein schon das Wort »Vorrang« jede Ausschließlichkeit zurück und unterstreicht, wer die ersten – nicht die einzigen – Adressaten unserer Solidarität zu sein haben. Im Interesse der Wahrheit und der persönlichen Wahrhaftigkeit möchten wir sagen: Die Theologie der Befreiung hat von Anfang an betont – und zahlrei-

¹¹ Hinsichtlich der marxistischen Analyse sind das Apostolische Schreiben »Octogesima adveniens« von Paul VI. (14. Mai 1971) wie auch der Brief von Pater Arrupe (Dezember 1980) mit ihren Unterscheidungen und Hinweisen hilfreich. Auf deutsch in: Herderkorrespondenz 35 (1981), 242–246.

¹² Eingehend haben wir uns mit diesen Themen, einschließlich der marxistischen Analyse, beschäftigt in dem Aufsatz: Theologie und Sozialwissenschaften. Eine Ortsbestimmung, in: P. Rottländer (Hrsg.), Theologie der Befreiung und Marxismus, Münster 1986, 45–75.

che Texte beweisen das –, die große Herausforderung bestehe in der Notwendigkeit, sowohl an der Universalität der Liebe Gottes als auch an seiner Vorliebe für die Letzten der Geschichte festzuhalten. Sich ausschließlich für einen der beiden Pole entscheiden hieße die christliche Botschaft verstümmeln. Deshalb muß jedem Ansinnen in diese Richtung entschieden gewehrt werden.

Nun war diese Sicht für die lateinamerikanische Kirche während der schwierigen siebziger Jahre Anlaß zu zahlreichen Experimenten und Erfahrungen ebenso wie zu daraus sich ergebenden theologischen Reflexionen. Ausdrücke, mittels deren das Engagement an der Seite der Armen und Unterdrückten benannt werden sollte, konnten im Laufe des Prozesses präzisiert werden. Sichtbar wird das vor allem in Puebla. Die Bischofskonferenz greift zu der Formel von der »vorrangigen Option für die Armen« (vgl. 1134–1165), nachdem diese in der lateinamerikanischen Theologie während der siebziger Jahre allmählich in Umlauf gekommen war. So verbürgen sich die Bischöfe für sie und geben ihr ein außergewöhnliches Gewicht.

Allerdings ist die Vokabel »Option« nicht immer richtig interpretiert worden. Wie jeder Ausdruck hat auch sie ihre Grenzen. Nur: Was sie herausstellen soll, ist, daß eine Entscheidung einen freien und verpflichtenden Charakter hat. Die Option für die Armen ist nicht fakultativ, als ob man sich als Christ für die Armen entscheiden oder auch nicht entscheiden könne, wie ja auch die Liebe, die wir allen Menschen ausnahmslos schulden, nicht fakultativ ist. Umgekehrt setzt das Wort »Option« ebensowenig zwangsläufig voraus, daß, wer sie trifft, nicht zur Welt der Armen gehören kann. Das ist zwar in der Regel der Fall; doch muß klar gesagt werden, daß auch die Armen selbst nicht an ihr vorbei kommen. Die vorzugsweise Option hat einen wertvollen Vorläufer. Wir denken an den Aufruf Johannes' XXIII. vier Wochen vor Beginn des Konzils, die Kirche müsse eine Kirche der Armen werden. Der Satz ist bekannt: »Angesichts der unterentwickelten Länder ist die Kirche und will die Kirche Kirche der Armen sein« (Ansprache am 11. September 1962). Unsererseits möchten wir lediglich unterstreichen, daß auch Johannes XXIII. die beiden herausfordernden und untrennbaren Dimensionen von Universalität und Vorrang sieht, von denen wir soeben sprachen.

In den letzten Jahren hat die Diktion der lateinamerikanischen Kirche in wichtigen Verlautbarungen des universalen kirchlichen Lehramtes ein Echo gefunden. Wörtlich ist da die Rede von der »vorrangigen Option für die Armen«. Johannes Paul II. braucht die Formel wiederholte Male.¹³ Diese findet sich auch in der zweiten Instruktion der römi-

¹³ Vgl. »Redemptoris Mater« (März 1987; Nr. 37) und die Ansprache in Ars (Frankreich, Mai 1987).

schen Glaubenskongregation über die Theologie der Befreiung (*Libertatis conscientia*, VI). Schließlich sagt die außerordentliche Bischofssynode 1985 in ihrem Schlußdokument treffend: »Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wurde sich die Kirche ihrer Sendung im Dienst der Armen, Unterdrückten und an den Rand Gedrückten stärker bewußt. In dieser [vorzugsweisen] Option, die allerdings nicht als ausschließlich zu verstehen ist, leuchtet wahrer Geist des Evangeliums. Jesus hat die Armen selig gepriesen (vgl. Mt 5,3; Lk 6,20), und er selbst wollte für uns arm sein (2 Kor 8,9)«¹⁴. In diesem Bewußtwerdungsprozeß (»im Anschluß« an das Zweite Vatikanische Konzil) spielen Erfahrung und Reflexion der lateinamerikanischen Kirche die größte Rolle.

Es fehlte nicht an Wortmeldungen, welche von beiden Extrempositionen zu dieser Thematik her dem Lehramt die Absicht unterstellen wollten, den Ausdruck »vorrangige Option« durch »vorrangige Liebe« zu ersetzen. Offenbar hat Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* das Problem aus dem Wege geräumt. Im Zusammenhang seiner Überlegungen zu den Orientierungspunkten und Leitlinien in der Lehre der Kirche während dieser Jahre sagt er nämlich: »Ich möchte hier... besonders hinweisen... auf die *Option* oder *vorrangige Liebe* für die Armen. Dies ist eine Option oder ein *besonderer Vorrang* in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt. Sie bezieht sich auf das Leben eines jeden Christen, insofern er dem Leben Christi nachfolgt; sie gilt aber gleichermaßen für unsere *sozialen Verpflichtungen* und daher auch für unseren Lebensstil sowie für die entsprechenden Entscheidungen, die hinsichtlich des Eigentums und des Gebrauchs der Güter zu treffen sind« (42; Hervorhebungen im Originaltext).

Die Option für die Armen bedeutet letztlich eine Option für den Gott des Reiches, das Jesus uns ansagt. Diesen Punkt haben wir an verschiedenen Stellen herausgearbeitet und gründlich beleuchtet.¹⁵ Die ganze Bibel, angefangen mit der Geschichte von Kain und Abel, spricht von der bevorzugenden Liebe Gottes zu den Schwachen und Mißhandelten der Geschichte der Menschen. Daß sich Gott vor allem den Armen zuwendet, zeigt nun aber gerade, daß seine Liebe ungeschuldet und nichts als verdankt ist. Das offenbaren uns auch die Seligpreisungen des Evangeliums. Mit erschütternder Schlichtheit wollen sie uns sagen, die Bevorzugung der Armen, Hungrigen und Leidenden fuße auf der unbegründbaren Güte des Herrn.

Das letzte Motiv für das Engagement an der Seite der Armen und Unterdrückten liegt weder in der Gesellschaftsanalyse, die wir anstellen,

¹⁴ Gegenüber der von G. Gutiérrez zitierten spanischen Übersetzung fehlt in der offiziellen Ausgabe der »Deutschen Bischofskonferenz« (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 68) das Attribut »vorrangige« zu Option.

¹⁵ Vgl. zum Beispiel: *La verdad los hará libres*, 222–234.

noch im menschlichen Mitgefühl, das uns bewegt, noch in der direkten Erfahrung von Armut, die wir möglicherweise haben. Alles dies sind gute Gründe, und sie spielen zweifelsfrei eine wichtige Rolle für unseren Einsatz. Nur: Als Christen wissen wir, daß unser Engagement letztlich im Gott unseres Glaubens gründet. Es geht um eine theozentrische und prophetische Option, deren Wurzeln in der Unableitbarkeit der göttlichen Liebe haften und die von ihrem Quellgrund her auch gefördert ist. Dank seiner Fühlung mit der schreckenerregenden Armut, ja der Vernichtung der Indianer auf diesem Erdteil umschreibt Bartolomé de las Casas die Theozentrik dieser Option so: »Denn an den Kleinsten und Vergessensten hat Gott eine ganz frische und ganz lebendige Erinnerung«. ¹⁶ Daß Gott sich tatsächlich der Menschen erinnert, davon erzählt die Bibel, wie die Arbeiten von J. Dupont, aber auch anderer das deutlich gemacht haben. ¹⁷ Gottes Erinnerung ist das Fundament für die Erinnerung der Kirche, insofern diese der Raum des Glaubens und der Hingabe an den Gott ist, der uns zuerst liebt.

Diese Wahrnehmung gewann nun in der Erfahrung der christlichen Gemeinden in Lateinamerika immer mehr an Boden und fand auf der Schiene des Vorbereitungspapiers der peruanischen Bischöfe für die Dritte Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats auch den Weg nach Puebla. Dort heißt es: Allein aus dem Grund, daß Gott seine Liebe in Christus manifestiert hat, »haben die Armen ein Anrecht auf besondere Fürsorge, ungeachtet ihrer moralischen und persönlichen Situation« (1142). Mit anderen Worten: Der Arme ist Gottes Liebling, nicht weil er unbedingt moralisch oder religiös besser wäre als sonst jemand, sondern weil Gott Gott ist, weil er der ist, für den »die Letzten die Ersten« sind. Freilich stößt sich solch eine Behauptung mit unserem gängigen, engen Verständnis von Gerechtigkeit. Trotzdem: Gerade daß Gott solche Lieblingskinder hat, macht deutlich, daß seine Wege nicht unsere Wege sind (vgl. Jes 55,8).

Obwohl es an Fehlinterpretationen und Versuchen unsachgemäßer (»soziologistischer« oder spiritualistischer) Verkürzungen von seiten vorgeblicher Anhänger wie erklärter Gegner dieser vorzugsweisen Option nicht gefehlt hat, läßt sich sagen, daß die vorrangige Option für die Armen ohne Wenn und Aber Teil des Verständnisses ist, das die Kirche von ihrem Auftrag in der Welt hat (Der zitierte Text der Bischofssynode von 1985 ist eindeutig in diesem Punkt). Die Folgen, die sich aus dieser Sehweise ergeben, sind enorm. Die Wahrheit, die sie beinhaltet, fangen wir erst an zu buchstabieren.

¹⁶ Carta al Consejo de Indias (1531), in: Obras escogidas, Madrid 1958, 44.

¹⁷ Vgl. J. Dupont, Les béatitudes, 3 Bde., Paris 1969-1973; ders., Études sur les Évangiles Synoptiques, 2 Bde., Löwen 1986.

2. EIN MOMENT DER REFLEXION

Das reiche, bewegte und schöpferische Leben der lateinamerikanischen Kirche mit ihrem Bemühen um eine Antwort auf die Herausforderung durch die Neulinge, die jetzt auf den Plan treten, verlangt von ihr, daß sie ihr Verständnis vom Glauben an den Herrn Jesus gründlich vertieft. Auch als Konsequenz einer alten, mit dem Zeichen der kolonialen Vergangenheit behafteten kulturellen Einstellung in Lateinamerika war Theologie bei uns lange Zeit nichts weiter als bloßes Echo europäischer Theologie. Ohne Rücksicht auf unseren eigenen intellektuellen und geschichtlichen Kontext bezogen wir uns auf europäische Theologie. Ergebnis war, daß diese leicht zu einem Gebäude abstrakter Behauptungen wurde bzw. daß man sich krampfhaft anstrengte, sie auf eine neue Wirklichkeit anzuwenden, ohne jedoch richtig erklären zu können, weshalb die Themen so formuliert und die Prioritäten so gesetzt wurden und weshalb der nordatlantischen Theologie insgesamt solch ein Wert beigemessen wurde.

Nach draußen blicken und anderswo Modelle und Konzeptionen suchen war und ist auch heute noch in manchen lateinamerikanischen Kreisen das Charakteristikum, wenn es um geistige Dinge geht. Unabweisbarkeit und Reichtum des Engagements, dem sich viele Christen im Prozeß der Befreiung des armen Volkes während der sechziger Jahre nach und nach stellten, brachten indes aus unserer eigenen Realität heraus neue Fragen auf den Tisch und eröffneten zugleich auch verheißungsvolle Ansätze, um über den Glauben zu sprechen. Die Befreiungstheologie ist eines der Zeichen für die Mündigkeit, zu der die lateinamerikanische Gesellschaft und in ihr auch die Kirche in den letzten zwanzig, dreißig Jahren allmählich findet. In Medellín wurde die Mündigkeit verbrieft. Für die Theologie der Befreiung brachte das natürlich eine gewaltige Aufwertung und bestätigte ihre geschichtliche Tragweite. Alles das erinnert daran, daß eine befreiungstheologische Sicht nicht möglich wäre, ohne deren enge Bindung an das Leben und Kämpfen der christlichen Basisgemeinden. Daß Befreiungstheologie und Basisgemeinden Hand in Hand gehen, ist Faktum von Anfang an, seit die Geschichte in den sechziger Jahren begann, und hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren. Hier gründet auch die bekannte Unterscheidung zwischen den zwei Momenten in der einen Rede über Gott: christliches Leben und Reflexion im eigentlichen Sinn. Die Art und Weise, wie ein christliches Volk seinen Glauben und seine Hoffnung lebt und seine Nächstenliebe praktiziert, darauf kommt es an in den Augen Gottes; und darauf kommt es auch an, muß es auch ankommen, soll die Theologie Rede über Gott und seine Heilsliebe sein.

Wir sprachen bereits davon, was es für christliches Bewußtsein und Gewissen bedeutet, daß die Armen nunmehr in unsere Geschichte einbre-

chen. So fühlen wir uns in dem Maße, in dem sich die Befreiungstheologie entwickelte, veranlaßt, zu präzisieren, daß unser Gesprächspartner der Arme, die »Nichtperson« ist, das heißt: ein Wesen, dem man den Wert seines Menschseins abspricht, einschließlich all seiner Rechte, angefangen bei dem Recht auf Leben und Freiheit auf den verschiedenen Ebenen. Gute moderne Theologie richtet ihr Augenmerk auf die Herausforderung, die aus der Mentalität der europäischen Aufklärung erwächst. Gute moderne Theologie hat Antworten zu geben auf die Herausforderung, welche der *Nichtgläubende* darstellt bzw. welche Christen darstellen, die geprägt sind von der Moderne, oder – was nicht mehr als deren Verlängerung ist – von der Postmoderne.

Mit der Unterscheidung wollen wir nicht einfach zwei theologische Perspektiven nebeneinanderstellen, sondern wir wollen deren jeweilige Ausgangspunkte, Differenzen und gegenseitige Anfragen wie auch schließlich die Beziehungen zwischen ihnen korrekt benennen. So wehren wir einem in einigen akademischen Kreisen zu beobachtenden Hang, in der Theologie der Befreiung so etwas wie einen radikalen politischen Flügel der fortschrittlichen europäischen Theologie zu sehen. So etwas ist natürlich eine Karikatur, die vor jeder guten Sachkenntnis zusammenbricht; trotzdem erliegen ihr alle jene Geister, die davon ausgehen, allein in Europa werde Theologie getrieben und alles andere sei lediglich Imitation oder bloße Anwendung. Selbstverständlich kann man in einer Welt, in der die wechselseitige Kommunikation immer rascher wird, nicht Theologie machen ohne Kontakte und Anregungen. Nur: Man muß genau wissen, wo das Fundament und die bleibende Inspirationsquelle einer Reflexion liegen. Allein so ist ein fruchtbarer Dialog zwischen verschiedenen Theologien möglich, wobei allen gemeinsam die Frage am Herzen liegt, wie man heute über Gott reden kann.¹⁸

a. Das Leben des Volkes

Eine unserer ersten Annäherungen an unser Verständnis von Theologie war die Feststellung gewesen, es gehe um »eine kritische Reflexion über die Praxis im Lichte des Wortes Gottes«. Natürlich wollten wir mit dieser kurzen Definition nicht alle Möglichkeiten, die ein solches Bemühen mit sich bringt, ausgeschöpft sehen, sondern nur einen Weg angedeutet haben.

In immer neuen Ansätzen schildert uns die Bibel, mal so und mal so, daß das erste Gebot für den Gläubigen darin besteht, den Willen Gottes Wirklichkeit werden zu lassen. K. Barth formuliert das auf seine Weise, wenn er sagt, der sei wahrer Hörer des Wortes, der es ins Werk setze.

¹⁸ Vgl. dazu das polemische Buch von Ch. Duquoc, *Libération et Progressisme*, Paris 1987.

In der Befreiungstheologie machen wir uns dieses traditionelle Anliegen der christlichen Offenbarung zu eigen; bewegen lassen wir uns dabei vom Zeugnis derer, die sich nach und nach mit wachsender Entschiedenheit im Prozeß der Befreiung der Armen aus den verschiedenen Formen von Sklaverei engagieren.

Doch was in diesem Einsatz transportiert wurde, waren die Erfahrungen, die die Unterdrückten gemacht hatten, als sie anfangen, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. In der Tat konnten wir in den fünfziger und sechziger Jahren miterleben, wie das arme Volk die ersten Schritte tat in Richtung auf Bewußtwerdung und Selbstorganisation, um sein Lebensrecht zu verteidigen, für Würde und soziale Gerechtigkeit zu kämpfen und der Befreiung näher zu kommen. So beginnt das Volk, Vorkämpfer in eigener Sache zu werden, was sich in den folgenden Jahren erhärtet hat und was bei allem Auf und Ab noch immer in Gang ist. Zahlreiche Christen dieser Schichten mischten in dem Prozeß voll mit, und mit ihren Erfahrungen speisten sie eine auf Befreiung abzielende theologische Reflexion. Es wäre also falsch, zu behaupten, das neue Glaubensverständnis sei von der Mittelschicht ausgegangen und habe sich erst Jahre später dem Leben der Armen eröffnet. Die Wahrheit ist vielmehr, daß immer auch deren Engagement, deren Bemühen, sich zu organisieren, und deren Art und Weise, den Glauben zu leben, von Anfang an eine entscheidende Rolle gespielt haben, je nach den Möglichkeiten – zugegeben –, die ihnen damals offenstanden. Wer diese Tatsache verkennt, täuscht sich über das, was damals passiert ist, oder verfälscht es ausdrücklich. Die Fakten lassen einfach keine andere Interpretation zu.

Es geht um eine solidarische und befreiende Praxis, die sich am Evangelium inspiriert und die das Werk von »Friedensarbeitern« ist, will sagen: von Leuten, die *Schalom* schaffen. In den westlichen Sprachen wird das hebräische Wort mit *Frieden* übersetzt, was allerdings eine Verkürzung des Begriffs bedeutet. *Schalom* hat es in Wirklichkeit mit dem ganzen Leben zu tun, woraus sich dann die Forderung nach Gerechtigkeit und Frieden ergibt. Deshalb ist Solidarität, die von Werten des Evangeliums motiviert ist, in gewisser Weise für jedes Bemühen um echte Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit offen. Dank dem Glauben sehen wir in einem derartigen Engagement die Gnade Christi am Werk, wie sehr oder wie wenig sich die Betroffenen dessen auch bewußt sein mögen. Die befreiende Praxis soll die Geschichte im Sinne des Reiches Gottes verändern. Deshalb müssen wir das Reich schon im gegenwärtigen Augenblick annehmen, wohl wissend, daß es seine Fülle erst jenseits der Zeit erreichen wird. In der ganzen Veränderung, in der aber letztlich Liebe zum Ausdruck kommt, nehmen – auf einem Erdteil, auf dem die Strukturen von Wirtschaft und Gesellschaft nur den Mächtigen zu Diensten stehen und die sozial Schwachen leer ausgehen – die gesell-

schaftlichen Aspekte einen herausragenden Platz ein. Jedoch erschöpft sich, was wir unter befreiender Praxis verstehen, nicht in den genannten Aspekten. Die Komplexität der Welt der Armen und Namenlosen zwingt uns, auch andere Dimensionen des christlichen Lebens ins Auge zu fassen, insofern der Glaube ja auf alle Forderungen der umfassenden Liebe Gottes einzugehen hat.

Damit nehmen wir nichts vom Ernst bzw. von der Radikalität des christlichen Engagements zurück. Wohl aber möchten wir damit die notwendige Weite und den unerläßlichen Mut gewinnen, um den Weg in die Welt der Armen zu finden und deren vielfältigem Streben nach Gerechtigkeit und ungeschuldeter Freundschaft entgegenkommen zu können. Auf dem Weg dahin haben wir in den letzten Jahren viel gelernt. Die verschiedenen Erfahrungen, in die Welt der Armen einzusteigen, haben unsere theoretischen Kenntnisse mit einer schärferen Wahrnehmung einfacher, aber zutiefst menschlicher Dimensionen bereichert, ohne welche echtes Befreiungsengagement nicht möglich ist.¹⁹ Indem wir verfolgt, wie einige gegen den – tief in Kultur und Sittenkorsett von Völkern und Einzelpersonen eingefleischten – Rassismus und Machismus kämpften, und wie andere gegen das Randdasein von alten Menschen, von Kindern und von anderen »nicht so wichtigen« Leuten in der Gesellschaft angingen, erkannten wir zum Beispiel, wie entscheidend Gesten und begleitende Maßnahmen sind, auch wenn sie in den Augen einiger politisch kaum etwas bringen.

Andererseits hat uns die Erfahrung dieser Jahre auch gezeigt, daß Solidarität mit dem armen Volk, so hochherzig sie auch sein mag, der Versuchung ausgesetzt ist, diesem Kategorien aufzuzwingen, die ihm fremd sind, und Gefahr läuft, es ohne jede persönliche Anteilnahme zu behandeln. Einfühlungsvermögen für diese und andere Aspekte gehört zu einer wirklich befreienden menschlichen und christlichen Praxis, die dann auch Rückwirkungen auf die hat, die den Armen und Ausgebeuteten in dieser Weise begegnen wollen. Ohne Freundschaft mit den Armen und ohne das Leben mit ihnen zu teilen, gibt es keine echte befreiende Praxis, weil ja Liebe nur zwischen Gleichen möglich ist. Jedenfalls ist Befreiung ein globaler Prozeß, der nichts unberührt läßt. Dies ist eine Einsicht, auf die die Theologie der Befreiung von Anfang an immer wieder hingewiesen hat und die im Laufe der Jahre in unserem Denken beträchtlich an Gewicht und Kraft gewonnen hat.

Christliches Leben als Ja zur Gabe des Reiches Gottes ist nicht nur Aufgabe, sondern auch Gebet. Ohne betrachtende Dimension kein Glaubensleben. Die Lateinamerikaner sind ein Volk, das für Gerechtigkeit kämpft, zugleich aber auch glaubt und hofft; das unterdrückt und zu-

¹⁹ Vgl. dazu G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken, 134–140.

gleich christlich ist und, wie Maria im *Magnifikat*, ein Gespür für Dank und Hingabe an Gott hat.

Betende Praxis ist es, was den Glauben unseres Volkes auszeichnet. Lateinamerikaner haben eine Form zu beten, welche modernes Denken allzu leicht für primitiv, wenn nicht für abergläubisch hält. Auch wenn sich in ihre Glaubensweise die unterschiedlichsten Elemente eingeschlichen haben, wäre es ein schwerwiegender Irrtum, sich mit einer oberflächlichen Beschreibung zu begnügen und nicht den tiefen Sinn für Gott nachzuprüfen, der in dieser Art zu beten steckt. So wenig aufgeklärt die Gebärden vielleicht auch sind, sie sind nicht minder legitim. Tief verankert in dieser Volksfrömmigkeit und sich zugleich speisend aus deren Potential des Protests gegen Unterdrückung wie auch des Strebens nach Freiheit, besitzt das Gebetsleben der im Befreiungsprozeß engagierten christlichen Gemeinden eine außerordentliche Kreativität und Tiefe. Wer immer gesagt hat, in Lateinamerika gehe derzeit der Sinn für das Gebet verloren, beweist damit nur, wie weit er vom täglichen Leben der kleinen, aber engagierten Leute unseres Volkes weg ist. Befreiungstheologische Arbeiten, die mittlerweile auch im asiatischen Kontext entstanden sind, wollen ihrerseits die tiefe kontemplative Kraft dieses Erdteils beleuchten, der ja stark von den großen alten Religionen der Menschheit geprägt ist. Auch die Asiaten sind – so Aloysius Pieris, Theologe aus Sri Lanka²⁰ – ein armes und religiöses Volk. Beide Dimensionen verlangen nach radikaler, voller Befreiung.²¹ Sodann schwingt sich auch die Schwarze Theologie in den Vereinigten Staaten großartig in den herrlichen, befreienden religiösen Klang der Musik der Schwarzen des Landes ein.²² Und schließlich war auch die Theologie, die unter den Bedingungen Afrikas gemacht wird, stets offen für den kulturellen Reichtum der dortigen Völker, dessen Kernstück ja zu einem guten Teil in der Religion und deren künstlerischen Ausdrucksformen besteht.

Das Gebet ist eine privilegierte Form, wie man mit Christus in Gemeinschaft stehen und gleich seiner Mutter alles, was geschieht, in seinem

²⁰ A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg 1986, 131–160.

²¹ »Es ist allseits bekannt, daß »Befreiung: ein Thema aller Weltreligionen war und ist. Auch wenn man dabei das Augenmerk hauptsächlich auf die innere, geistige Befreiung richtete, waren gesellschaftliche Dimensionen doch stets miteingemeint: Freiheit von Habgier und Entsagung von materiellem wie geistigem Besitz ebenso wie von Privatbesitz allgemein. Freiwillige Armut, die in den religiösen Idealen Asiens ja von zentraler Wichtigkeit ist, wie auch ein einfacher Lebensstil, der daraus folgt, sind wirksame Gegenmittel gegen den kapitalistischen Konsumismus wie gegen die Anbetung des Mammons« (Schlußbeitrag auf der Fünften EATWOT-Konferenz vom 17. bis zum 19. August 1981 in Neu-Delhi, in: V. Fabella/S. Torres (Hrsg.), Irruption of the Third World, New York 1983, 201.

²² Vgl. J. Cone, The Spirituals and the Blues. An Interpretation, New York 1972.

Herzen bewahren kann (vgl. Lk 2,51). Die Evangelien schildern verschiedene Male, daß sich der Herr zum Gebet zurückzieht. Betrachtung ist eine zentrale Säule seines Lebens. In einer der schwierigsten Stunden seines Lebens tadelt er die Jünger, daß sie ihn bei seinem letzten Gebet nicht zu begleiten vermochten, waren diese Minuten doch eine bittere Versuchung für ihn. Angst habe ihn überkommen und er sei in Todeskampf gefallen, sagt Lukas. Und »sein Schweiß war wie Blut« (22,45). Gebetsgemeinschaft mit Jesus darf nicht vor dem Äußersten der Agonie zurückschrecken, das heißt: vor dem Äußersten des Kampfes – des inneren Kampfes in diesem Fall; das ist doch, was »Agonie« bedeutet. Für Menschen, die ihr Leben für die Entrechteten unseres Erdteils einsetzen, ist genau das nicht schwer zu verstehen.

Wer sich auf die Perspektive der Befreiung einlassen will, braucht also eine große Sensibilität, um die Dimension von Feier und Gebet nachvollziehen zu können, so wie sie von Völkern gepflegt wird, die in dem Gott ihres Glaubens den Vater und die Quelle der Erfüllung ihrer Forderung nach Leben und Würde sehen. Doch liegt uns nichts ferner, als hier einen Spiritualismus verteidigen zu wollen, in den man sich angesichts der Unannehmlichkeiten und Nöte des Alltags flüchten könnte. Anliegen ist vielmehr, zwei Aspekte, die abstraktes Denken oft auseinanderreißt, zu einer lebendigen und sich gegenseitig bereichernden Einheit zu verbinden, zumal Europäer das spontan ganzheitliche Verhalten anderer Völker und Kulturen wie auch die theologischen Ansätze in diesen Weltgegenden nach wie vor von einer gewissen Dichotomie her deuten.

Selbstverständlich können wir keine rundum gelungenen und unanfechtbaren Synthesen präsentieren. Was wir meinen, ist ein Prozeß vielfältigen Dabeiseins, in den wir unterschiedliche Experimente und Erfahrungen einbringen und der seinen Weg im Auf und Ab nimmt, Schritt für Schritt an Überzeugungskraft gewinnt und immer größere Kreativität freisetzt. Das anzuerkennen ist eine Frage der Ehrlichkeit und der Achtung vor denen, die dafür mit ihrem Zeugnis eintreten. Wir befinden uns also in einem Prozeß, der darauf hinausläuft, daß sich Solidarität mit den Armen und Gebet nicht mehr voneinander trennen lassen. Das aber bedeutet Jüngerschaft mit Jesus, der ja Gott und Mensch ist. Und das bedeutet echte Spiritualität, will sagen: die angezeigte Form, Christ zu sein. Gerade die Verbindung dieser beiden Dimensionen – Gebet und Engagement – macht das aus, was wir Praxis nennen. Hier liegt der Quellgrund der Theologie der Befreiung. Was die lateinamerikanische Theologie in den letzten Jahren zum Thema »Spiritualität« produziert hat, ist weder ein Anhang zu anderen Fragen noch ein ausweichendes Abschweifen, sondern ein Hinabsteigen zur eigentlichen Quelle dieser Art von Theologie.

Die Spiritualität hilft uns, noch deutlicher als bisher einen traditionellen Aspekt der Theologie zu entwickeln, den auch die Befreiungstheo-

logie schon früh erkannt hat. Die Rede ist von der Funktion der Weisheit. Der Diskurs über den Glauben ist in der Tat ein Wissen mit Geschmack, ein geistig-geistliches Kosten des Wortes Gottes, das unser Leben nährt und der Grund unserer Freude ist.

In der Theologie der Befreiung gehen wir davon aus, daß der vernunftmäßige Diskurs über Gott eingebettet ist in eine umfassendere, mitreibendere Annäherung, in den Weg der Nachfolge Jesus. Wenn wir von Gott reden wollen, müssen wir konsequent als Jüngerinnen und Jünger dessen leben, der ja von sich gesagt hat, er sei der Weg (Joh 14,6). Das führt uns zu der Feststellung, die Methode (das griechische Wort »hodos« heißt »Weg«), über Gott zu reden, sei letztlich unsere Spiritualität. Das heißt: Die Unterscheidung zweier Momente im theologischen Geschäft ist nicht bloß eine akademische Frage, sondern ist vor allem eine Frage des Lebensstils, eine Frage, wie man seinen Glauben lebt. Zusammenleben mit unserem Volk, seine Leiden und Freuden, seine Anliegen und Kämpfe, aber auch seinen in christlicher Gemeinschaft vollzogenen Glauben und Hoffnungsreichtum teilen ist keine unumgängliche Formalität, sondern eine Voraussetzung für das Christsein. Und von dieser Wurzel her speist sich unsere Reflexion, die Zeugnis ablegen will vom Gott des Lebens in einem Umfeld ungerechten und vorzeitigen Todes.

b. Jede Reflexion hat ihren Ort

Der geschichtliche Entstehungsort der Befreiungstheologie findet sich im Leben des armen Volkes, und da vor allem in den christlichen Gemeinden, die im Schloß der lateinamerikanischen Kirche heranreifen. Von diesem vitalen Hintergrund aus bemüht sich die Theologie der Befreiung, die Schrift zu lesen und ein Ohr zu haben für die immer neuen und überraschenden Anrufe, die das Wort Gottes an den historischen Prozeß dieses Volkes richtet. Offenbarung und Geschichte, Glaube an Christus und Leben des Volkes, Eschatologie und Praxis bilden die Elemente, die – sobald sie in Bewegung geraten – das konstituieren, was man den hermeneutischen Zirkel nennt. Die Aufgabe besteht darin, den Glauben an einen Gott zu ergründen, der in einem bestimmten Augenblick der geschichtlichen Vergangenheit einer von uns wurde, um so unsere bleibende Zukunft zu werden. Diesen Glauben, den wir durch die Tradition vermittelt bekommen haben, gilt es also zu reflektieren – unter Berücksichtigung der gläubigen Erfahrung und des Engagements all derer, die für die Befreiung in Christus offen sind.

Die größten Herausforderungen für diese Theologie resultieren also aus den Forderungen des Evangeliums heute im Blick auf das Leben eines unterdrückten Volkes von Christen morgen. Als kritische Reflexion im

Lichte des Wortes Gottes, das freilich stets im Rahmen der Kirche verstanden wird, hat unsere Theologie die Werte von Glauben, Hoffnung und Liebe zu verdeutlichen, damit sie die Praxis der Christen inspirieren. Aber sie wird auch helfen müssen, eventuelle Abweichungen zu korrigieren – Abweichungen sowohl von seiten derer, denen die Forderungen nach Engagement in der Geschichte und nach Förderung der Gerechtigkeit, welche der Glaube an den Gott des Lebens ja impliziert, gleichgültig sind, als auch von seiten derer, die zentrale Aspekte des Christsein vergessen, so wie sie durch die Notwendigkeit einer unmittelbaren politischen Betätigung geboten sind.

Ihr kritischer Charakter verbietet es der Theologie der Befreiung, sich als christliche Rechtfertigung im voraus bezogener Positionen auszugeben. Was Befreiungstheologie will, ist, zu verstehen geben, daß sich keiner ohne ständigen Einsatz an der Seite der Armen, die ja im Reich Gottes den Vortritt haben, auf die Botschaft des Christentums beziehen kann. Darüber hinaus will Theologie der Befreiung dazu beitragen, daß das Befreiungengagement immer evangeliumsgemäßer, immer wirksamer und immer ganzheitlicher wird.²³ Theologie steht im Dienst am Evangelisierungsauftrag gegenüber dem Volk Gottes und hat damit eine ekklesiale Funktion. Als solche hat sie ihren Ort ganz in der Kirche. In der Kirche nimmt sie die Offenbarung entgegen und speist sich mit den Charismen von Prophetie, Leitung und Lehramt, die ja nur innerhalb der Kirche zu haben sind und die ihr Bemühen um Erhellung des Glaubens orientieren.

So kommt es, da wir die Reflexion im eigentlichen Sinn zwar als zweiten Schritt im theologischen Betrieb bezeichnen, daß diese aber keineswegs als zweitrangig betrachtet werden darf. Der Diskurs über Gott kommt erst deshalb im zweiten Schritt, weil das Geschenk des Glaubens immer zuerst da ist und die Quelle bildet, aus der die Theologie entspringt. Wir glauben, um zu verstehen (»Credo ut intelligam«, sagt Anselm von Canterbury).²⁴ So hat die Theologie als Versuch einer Refle-

²³ Was in Lateinamerika klar ist, gilt natürlich auch für andere Varianten von Befreiungstheologie. So sagt etwa Allan Boesak, ein tiefgläubiger südafrikanischer Christ und Theologe, treffend: »Auch wenn wir uns darüber im klaren sind, daß nicht alle Strömungen von Befreiungstheologie ein und dieselbe Sache sind, müssen wir gleichwohl energisch Einspruch dagegen erheben, wenn einige eine totale Trennung (wenn nicht einen Gegensatz) wollen zwischen der Schwarzen Theologie in Südafrika und der Schwarzen Theologie in den Vereinigten Staaten, zwischen der Schwarzen Theologie und der afrikanischen Theologie, zwischen der Schwarzen Theologie und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Aus Prinzip haben wir alle diese Varianten im Rahmen der ihnen gemeinsam zugrundeliegenden Struktur behandelt, das heißt im Rahmen der Theologie der Befreiung (Farewell to innocence, New York 1977, 7).

²⁴ Prosligion, Kap. 1. Der Text ist leicht zu finden in: Anselm von Canterbury, Monologion. Prosligion: Opera omnia, Bd. 1, hg. v. F. S. Schmitt, Edinburgh 1946.

xion zwar ihre spezifische und unersetzbare Funktion, ist aber stets an den Glauben gebunden, so wie er in der Gemeinschaft der Kirche gelebt und geregelt wird.

Um es noch einmal zu sagen: Erstes Moment der Theologie ist der Glaube, der sich in Gebet und Engagement Gestalt gibt. In Gehorsam gegenüber den Forderungen des Reiches Gottes will Theologie der Befreiung die Konkretisierung dieser beiden Grunddimensionen der christlichen Existenz sein. Glaube aber will »in ecclesia« gelebt und als Botschaft des Herrn weitergegeben werden. Im zweiten Akt, das heißt im Akt der eigentlichen Reflexion, geht es darum, die ganze komplexe Praxis im Lichte des Wortes Gottes zu interpretieren. Denn die konkreten Formen, in die sich christliches Engagement kleidet, gilt es, mit nüchternem Verstand zu finden, und zwar anhand der Quellen der Offenbarung.²⁵ Ihre letzten Kriterien schöpft die Theologie aus der geoffenbarten Wahrheit; und diese finden wir im Glauben und nicht in der Praxis. Allerdings ist der »Glaubensschatz« (depositum fidei) keine Ansammlung gespeicherter, kalter Wahrheiten. Im Gegenteil: Der »Glaubensschatz« ist eine lebendige Kraft in der Kirche; er treibt die Gläubigen zum Einsatz, so wie der Gott des Lebens es will, und bietet die Anhaltspunkte, nach denen das Tun der Menschen im Lichte des Wortes zu beurteilen ist.

Aus all dem Gesagten erhellt, daß ein zentraler Punkt, der noch auf die »Reflexion über die Praxis im Lichte des Glaubens« wartet, darin besteht, die unumgängliche und befruchtende Verbindung zwischen Orthopraxis und Orthodoxis zu vertiefen. Daß zwischen den beiden Polen eine Wechselbeziehung zu herrschen hat, ist von der Theologie der Befreiung immer wieder betont worden. Wie stets bei konstitutiven Dimensionen einer Wirklichkeit läßt sich die eine nicht auf Kosten der anderen erschöpfend erfassen. Mehr noch: Wollte sich jemand mit der einen begnügen, würde ihm die andere entgleiten. Orthopraxis und Orthodoxie fordern sich gegenseitig; die eine ohne die andere wäre nichts.²⁶ Die polemische Spitze, mit der die Diskussion dieser Frage – von der einen wie von der anderen Seite – gelegentlich versehen wird, darf nicht vergessen machen, daß die Treue zur Botschaft Jesu auf keinen Fall zur Verkürzung oder gar Verstümmelung der Perspektive führen darf, als gälte es, zu wählen, wo nichts zu wählen ist. An einer Schlüsselstelle des Markusevangeliums (8,27–33) wird nachdrücklich

²⁵ So sagen die peruanischen Bischöfe: »Für den Christen hängen in Sachen Ethik und Religion die letzten Wahrheitskriterien an der Offenbarung, so wie sie von den rechtmäßig dazu Bestellten interpretiert wird. Jede Theologie muß ihre Grundlagen in der Offenbarung, im »depositum fidei« haben. Von dorthin kann man über alles reflektieren, einschließlich der Praxis, die damit immer der Offenbarung untergeordnet bleibt« (Verlautbarung zur Theologie der Befreiung vom Oktober 1984, in: Weltkirche 10/1984, 309, Nr. 44).

²⁶ Vgl. G. Gutiérrez, La verdad los hará libres, 140–147.

die Notwendigkeit dieser Zirkelbewegung betont, soll das Ganze seinen Reichtum entfalten können.²⁷ Zu diesem Ganzen, zu dieser tiefen Einheit muß die Theologie als kritische Reflexion ihren Beitrag leisten. Auf der Grundlage der christlichen Praxis, das heißt: des Ineinanders von Engagement und Gebet, will Theologie Rede über Gott sein. Es geht um einen Glauben, der sich nicht von den Verhältnissen trennen läßt, unter denen die allermeisten und in gewisser Weise alle Bewohner Lateinamerikas leben. Die große pastorale und mithin auch theologische Frage, die sich uns stellt, lautet: Wie kann man den Armen, die in ihrem Leben nichts als das Gegenteil von Liebe erfahren haben, dennoch vermitteln, daß Gott sie liebt? Man kann auch sagen: Wie findet man inmitten von Leid und Unterdrückung, unter denen die Armen in Lateinamerika leben, eine angemessene Sprache über Gott? Wie kann man Theologie treiben, solange Ayacucho aktuell ist?²⁸ Als Kirche, als Versammlung der Jüngerinnen und Jünger Jesu haben wir auf einem von »unmenschlicher« (Medellín, Frieden 1), »antievangelischer« (Puebla 11) Armut geschlagenen Erdteil die Auferstehung Christi zu verkünden. Doch Armut bedeutet, wie gesagt, letzten Endes Tod. Aus dem Widerspruch zwischen der Pflicht, das Leben des Auferweckten anzusehen, und der Situation des Todes, in der die lateinamerikanischen Armen stecken, erwächst die Theologie der Befreiung.

In diesem Rahmen läuft schließlich etwas, was eigentlich jede Theologie im Auge haben müßte: der Dialog mit der Kultur, in unserem Fall der Dialog mit den Kulturen unseres Kontinents. Freilich hat dieser Dialog gerade erst begonnen, und der Weg ist noch weit. Ausgesprochen hilfreich ist dabei das Verständnis von Theologie als Weisheit, wie wir es zuvor schilderten, will sagen: als ein Erkennen, das ein verkostendes Erfahren zunächst Gottes, dann aber auch des Volkes und der Kultur ist, zu der wir gehören. Das ist der Grund, weshalb wir uns in dem Beitrag, den wir bisher zur Theologie der Befreiung leisten durften, gern auf Felipe Guamán Poma de Ayala, César Vallejo, José Carlos Mariátegui, José María Arguedas und andere beziehen. Sie alle waren Peruaner, die ihren jeweiligen Augenblick ganz tief erlebten, sich mit Haut und Haar den Leiden und Hoffnungen unseres Volkes verschrieben hatten und es wie kaum jemand sonst vermochten, unsere nationale Seele als Indianer und Mestizen zum Ausdruck zu bringen.

So kommt die Theologie bei uns zum Beispiel nicht an der wichtigen Frage der nationalen Identität vorbei, die von Arguedas unter Zuhilfenahme des alten Huarochiri-Mythos bearbeitet wird. Danach stoßen

²⁷ Vgl. G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken, 55–62.

²⁸ Zu diesen Fragen vgl. G. Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob. Ayacucho – so der Name einer von Armut und Gewalt geschlagenen Stadt in Peru – ist ein Ketschua-Wort und bedeutet »Ecke des Todes«. Ayacucho ist für uns ein Sinnbild für Verachtung, vielfältiges Leid und Tod der Armen.

zwei Wölfe aufeinander: Der eine kommt von oben aus den Bergen und der andere von unten aus den Tälern. Aber noch einmal: Bei all dem ist nicht erheblich mehr zu tun als alles, was wir bisher zuwege gebracht haben.

Zu diesem Zweck aber müssen wir unbedingt noch mehr von unserer Geschichte wissen. Ein Volk, das weiß, was es in der Vergangenheit erlitten und erhofft hat, kann leichter über seine Gegenwart nachdenken und sich der Zukunft stellen. Ferner müssen wir daraus lernen, wie Christen, die sich ohne Wenn und Aber ihrer Zeit gestellt und klug und mutig aus dem Evangelium gelebt haben, früher den Glauben zu verstehen versucht haben. Im Auf und Ab der Geschichte wollten sie eine klare Linie entdecken. Interessenkonflikte mit den Mächtigen blieben ihnen wahrlich nicht erspart. Dabei denken wir etwa an das Zeugnis zahlreicher Missionare im 16. Jahrhundert, die angesichts der grausamen Ausbeutung und Vernichtung der Indianer immer wieder daran erinnerten, was dagegen das Reich des Lebens forderte. Unter ihnen ist Bartolomé de las Casas vielleicht derjenige, der am dichtesten an die Situation herankam und die beste Theologie dazu konzipieren konnte. In Wirklichkeit war er jedoch nur ein *primus inter pares*, umgeben von zahlreichen Kollegen im Kampf und in der Hoffnung. Das Zeugnis all dieser Menschen hat das Leben der lateinamerikanischen Christengemeinden heute zu befruchten. Es ist einer der Quellflüsse, aus welchen sich die große Tradition der Kirche speist; und in deren Bett hat sich jede gesunde Theologie zu bewegen.

Wenn Theologie Sprache ist, die Gott vermitteln soll, dann muß sie sich, wo auch immer, an die Regeln des Idioms halten, das die Menschen dort sprechen bzw. an die es sich richtet. Jede Sprache hat ihre eigenen Akzente. Wenn der Nazarener Jesus oder sein Jünger Petrus (von dem es heißt: »Deine Mundart verrät dich« [Mt 26,73].) redete, dann hatten beide sicher einen galiläischen Tonfall und reizten damit die Bewohner von Jerusalem in ihrem Stolz. Unsere theologische Sprache macht da keine Ausnahme, sie hat den Klang unserer Völker, unserer Kulturen und unserer Rassen; und mit ihr versuchen wir, die universale Liebe Gottes zu verkünden. Möglicherweise ist unser Akzent nicht nach dem Geschmack derer, die die Theologie bis vor kurzem für ihr Privateigentum hielten und sich ihres eigenen Akzents nicht bewußt waren, auf den sie selbstverständlich Recht haben, wenn sie von Gott sprechen.

Das Gespräch zwischen Glauben und Kultur auf unserem Erdteil gibt sodann den Ton für einen neuen, höchst wichtigen Dialog. Gemeint sind die Treffen, die in den letzten Jahren zwischen verschiedenen Theologien außerhalb unseres Lebensraumes stattfanden. Zuvor war schon die Rede gewesen vom Gespräch zwischen den Theologien der sogenannten Dritten Welt, an dem sich auch die Theologien der ethnischen

schen Minderheiten verschiedener anderer Nationen beteiligt hatten. Doch damit nicht genug. Äußerst positiv sind überdies die Treffen mit Vertretern verschiedener theologischer Richtungen aus Europa und Nordamerika. Nicht unerwähnt bleiben darf schließlich die Begegnung mit der feministischen Sicht in der Theologie, welche einen bisher nicht gekannten und herausfordernden Beitrag leistet.²⁹ Unser Eindruck ist, daß die eigentliche Bedeutung dieses Dialogs, über die Begegnung zwischen Theologen hinaus, im Austausch zwischen christlichen Gemeinden mitsamt ihrem jeweiligen geschichtlichen, sozialen und kulturellen Umfeld besteht und daß diese die wahren Träger dieser Auseinandersetzung um den Glauben sind. Denn niemand will doch den Glauben allein für sich persönlich oder gar ohne jede Beziehung zum Volk Gottes begreifen. Das Glaubensverständnis erwächst vielmehr aus dem Glaubenssinn der Gläubigen, welche in den Basisgemeinden mitmachen, sich dabei aber voll in Gemeinschaft mit der Weltkirche wissen und welche die christlichen Wahrheiten überdenken, »in ihrem Herzen erwägen durch innere Einsicht«, »die aus geistlicher Erfahrung stammt« (Dei Verbum 8).

Deshalb sind wir davon überzeugt, daß die unerläßliche Verwurzelung des Glaubensverständnisses in einer spezifischen Situation nicht dazu zu führen braucht, das vielfältige Bemühen auch anderenorts in der Weltkirche aus dem Auge zu verlieren. Spezifischer Charakter heißt nicht Isolierung. Gewiß kann und darf ein spezieller Gedankengang nicht mechanisch auf andere Felder als das ursprüngliche übertragen werden; und gewiß wäre es abträglich, die lateinamerikanische Theologie der Befreiung benutzen zu wollen, als böte sie allgemeingültige Rezepte. Trotzdem bleibt wahr, daß es sich bei ihr um einen Diskurs über eine universale Botschaft handelt. Deshalb und in dem Maße, in dem eine Theologie zugleich aus ehrlicher Treue zum geoffenbarten und in der Kirche angenommenen Wort ebenso wie aus tiefer menschlicher und christlicher Erfahrung geboren wird, wirkt sie sich in jedem Fall auch weltweit aus. Oder – schärfer formuliert – sie ist immer auch eine Frage und Anfrage an die Gläubigen in anderen menschlichen Räumen. Echte Universalität besteht eben nicht darin, daß alle ein und dieselbe Sprache sprechen, sondern daß sich alle – jeder von seinen Bedingungen her – voll und ganz verstehen. In der Apostelgeschichte heißt es, die Überraschung der Menschen, die da in Jerusalem zusammengekommen waren und verschiedene Sprachen redeten, sei nicht gewesen, daß sie die Apostel sich in einer einzigen Sprache hätten ausdrücken hören, sondern daß »jeder... sie in seiner Sprache reden« hörte (2,6–8).

²⁹ Im Blick auf Lateinamerika vgl. dazu den Sammelband, in dem die Referate der »Lateinamerikanischen Treffen für Befreiungstheologie aus der Sicht der Frau« (Buenos Aires 1985) zusammengetragen sind: E. Tamez, u. a., Das weibliche Bild der Theologie, Münster 1990.

Nicht Einförmigkeit, sondern Einheit im Grundlegenden, Gemeinschaft, *Koinonia*. So etwas ist mehr als einfacher intellektueller Dialog. Es geht darum, endlich zu begreifen, daß die verschiedenen Modelle von Theologie, in Gemeinschaft mit der Kirche und dank dem Reichtum ihrer Verschiedenartigkeit, die Wahrheit vermitteln, so wie sie der eine Sohn verkündet hat.

3. FREUNDE DES LEBENS

Der Christ ist Zeuge dafür, daß Christus auferstanden ist. Als Kirche sind wir ununterbrochen zu diesem Zeugnis verpflichtet, weil dies ja das Kernstück des kirchlichen Auftrags ist. Zu wissen, daß das Leben und nicht der Tod das letzte Wort in der Geschichte hat, macht den Grund aus, weshalb sich der Christ freuen kann. So erfährt er die unverdiente Liebe Gottes. Die Weitergabe dieser Freude heißt Evangelisierung. Gemeinschaftlich wie auch persönlich haben wir die Frohe Botschaft von der Liebe Gottes, die unser Leben verändert hat, weiterzugeben.

Theologie steht im Dienst an der Verkündigung des Reiches der Liebe und der Gerechtigkeit. Keine Dimension des Menschseins wird nicht vom Reich Gottes erfaßt. Überall in der Geschichte ist es wirksam, verändert diese und führt sie über sich hinaus. Hier hat die Befreiungstheologie ihren Ausgangspunkt; denn Befreiungstheologie will zeigen, was die Verkündigung des Evangeliums im geschichtlichen Auf und Ab Lateinamerikas bedeutet. Hierauf legt sie größten Wert. Ihr ganzes Augenmerk gilt der Frage, wie man dem lateinamerikanischen Volk das Evangelium vermitteln kann. Aus dieser Sorge wurde sie geboren, und dies ist der ständige Impulsgeber für ihr Bemühen.

Die größte Leistung der lateinamerikanischen Kirche in den letzten zwanzig Jahren besteht ohne Zweifel darin, sich mit niegekannter Energie wieder ihrem Evangelisierungs- und infolgedessen Befreiungsauftrag zugewandt zu haben. In diesem Zusammenhang wird verständlich, was die vorzugsweise Option für die Armen wie auch all die Experimente, Erfahrungen und Reflexionen, die sich daraus ergeben haben, bedeuten. So konnte die Kirche überall sowohl auf unserem Erdteil – einschließlich bestimmter Kreise, die bisher kaum etwas mit ihr zu tun haben wollten – als auch in internationalem Maßstab präsent werden, was ihr bis dahin so noch nie gelungen war. Zahlreiche Belege gibt es dafür. Die Faktoren, die zu diesem Ergebnis (das seinerseits natürlich nicht unumkehrbar ist, weil es sich ja noch um einen in Gang befindlichen Prozeß handelt) beigetragen haben, sind mehrere. Einer davon ist die Theologie der Befreiung; sie artikuliert zu einem guten Teil die Sprache, in der die lateinamerikanische Christengemeinde ihre Botschaft vorträgt.

Widerstand, ja bissige Feindschaft konnte nicht ausbleiben. Dessen ungeachtet wird niemand bestreiten können, daß das Engagement einer Kirche, die sich der Notwendigkeit bewußt ist, Frieden auf der Grundlage von Gerechtigkeit für alle, insbesondere aber für die Opfer von Raub und Mißhandlungen zu verkünden und zu erwirken, die Geschichte unseres Erdteils in diesen Jahren geprägt hat. Wie die Kirche Lateinamerikas das landauf, landab zuwege bringt, läßt sich nicht mit einem Satz beschreiben. Inzwischen ist ihre Stimme auch schon über unseren Erdteil hinaus zu hören. Dazu hatte das Zweite Vatikanische Konzil in Rückbesinnung auf das Evangelium ja auch die ganze Kirche aufgerufen. Proprium der christlichen Gemeinde ist es, in die Welt hinaus zu gehen und alle Menschen zu Jüngerinnen und Jüngern zu machen (vgl. Mt 28, 18). Aus diesem Grund darf sich die Kirche nie mit dem Erreichten zufriedener geben, sondern muß unentwegt aus sich herausgehen, den Blick nach vorn gewandt, in Erwartung der Wiederkunft des Herrn.

a. Befreien heißt Leben ermöglichen

Der geschichtliche Prozeß in Lateinamerika und die Erfahrungen, die viele Christen damit verbinden, führten zu der theologischen Überlegung, von Erlösung in Christus in der Begrifflichkeit von Befreiung zu sprechen. Das aber machte es notwendig, ein Ohr zu entwickeln für den »stummen Schrei von Millionen von Menschen, die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, so wie sie ihnen von keiner Seite zuteil wird« wie es in Medellín (1968) (Armut 2) heißt. Puebla (1979) bekräftigt: »Wohl mag dieser Schrei damals stumm gewesen sein. Jetzt ist er klar vernehmlich, seine Stärke wächst, er ist heftig und zuweilen sogar drohend« (89). So beweisen lateinamerikanische Christen ihre eindeutige Treue zur Botschaft des Gottes, der heilschaffend in der Gemeinde am Werk ist und sein Volk von jeder Art von Sklaverei befreit. Johannes Paul II. zieht die Linie von Medellín und Puebla weiter aus, wenn er nachdrücklich und einfühlsam den brasilianischen Bischöfen sagt: »Die Armen in diesem Land, deren Hirten sie sind, die Armen dieses Erdteils sind die ersten, die die dringende Notwendigkeit dieses Evangeliums der radikalen und integralen Befreiung spüren. Das zu leugnen wäre gleichbedeutend damit, sie zu berauben und zu enttäuschen« (Brief vom 9. April 1986, in: Weltkirche 6 (1986), 161. Hervorhebung von uns). Die Verbindung dieser beiden Faktoren – der Substanz der biblischen Offenbarung und des tiefen Verlangens des lateinamerikanischen Volkes – führte zu der Rede von der Befreiung in Christus und machte diese zum Kernstück der Evangelisierung. Etwas Ähnliches geschah auch in anderen Weltgegenden und in den verschiedenen christlichen

Kirchen vor Ort. Immer geht es dabei um das Streben, das die Armen und Unterdrückten dieser Welt nach Befreiung haben und das sie für Gottes erlösende Liebe öffnet. Wir sehen darin ein Zeichen für die tätige Gegenwart des Geistes. Die verschiedenen Befreiungstheologien, von denen wir sprachen, stellen sich dieser Herausforderung und bringen den Umgang damit und die Möglichkeiten, die darin stecken, zum Ausdruck.

Den Begriff »Befreiung« haben wir von Anfang an als etwas Umfassendes und Ganzheitliches verstanden. Nichts bleibt von der Befreiung unberührt, weil sie das Werk dessen bekundet, in dem alle Verheißungen in Erfüllung gehen (vgl. 2 Kor 1,20). Aus diesem Grund sprechen wir von drei Ebenen oder drei Dimensionen der Befreiung in Christus. Puebla übernimmt 1979 unsere Unterscheidung (321-329):

a. Befreiung bezieht sich zunächst einmal auf ökonomische und soziale Situationen von Unterdrückung und Randdasein. Viele (in gewisser Weise sogar alle) Menschen sind ja gezwungen, unter Bedingungen zu leben, die im Widerspruch stehen zu Gottes Lebenswillen. Zu diesem Aspekt, das heißt zur politischen Ordnung, haben wir uns bereits an anderer Stelle dieses Beitrags geäußert.

b. Doch mit der Befreiung von unterdrückerischen sozioökonomischen Strukturen allein ist es nicht getan. Eine zweite Dimension erheischt, daß wir uns auch persönlich verändern, um zu einer großen Freiheit gegenüber jeder Art von Sklaverei zu finden. Hier geht es um das Projekt des neuen Menschen – wenn auch nicht im paulinischen und theologischen, sondern im politisch-philosophischen und geschichtlichen Sinn des Wortes. Betont werden soll, daß menschliches Zusammenleben nicht nur auf gerechten Gesellschaftsstrukturen beruht, sondern auch auf Haltungen und Einstellungen, die eben nicht das mechanische Produkt dieser Strukturen sind. Auf dieser Ebene geht es um die konkreten und schwierigen Fragen der Ethik, wobei Ethik natürlich keine Synthese aus Politik und Religion, sondern ein Scharnier zwischen beiden Realitäten ist.

c. Schließlich rührt die Befreiung von der Sünde an die letzte Wurzel aller Sklaverei. Sünde ist Bruch der Freundschaft mit Gott und den Mitmenschen. Als solche kann sie nicht anders ausgemerzt werden als durch die ungeschuldete erlösende Liebe des Herrn, der wir uns im Glauben und in der Gemeinschaft öffnen. Die theologische Durchleuchtung – also nicht die soziologische und philosophische Analyse – führt uns zu der Feststellung, einzig die Befreiung von der Sünde reiche bis an die eigentliche Ursache der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit und anderer Formen menschlicher Unterdrückung heran und allein sie versöhne uns mit Gott und mit den Menschen. Aus der Perspektive des Glaubens betrachtet, bildet diese Ebene den Pol, der dem ganzen Befreiungsprozeß die Richtung gibt.

Dieses Verständnis von umfassender Befreiung inspiriert sich am Begriff ganzheitlicher Entwicklung, wie wir ihn aus der Enzyklika »Populorum progressio« (21) kennen. Mit Hilfe seiner kann Paul VI. zeigen, wie man – ohne die verschiedenen Ebenen zu verwischen – von der tiefen Einheit eines Prozesses zu sprechen vermag, der von weniger menschlichen Bedingungen zu menschlicheren Verhältnissen führt, einschließlich der Dimension des Glaubens. Ja, als *menschlicher* qualifiziert er »endlich *vor allem* den Glauben, Gottes Gabe, angenommen durch des Menschen guten Willen, und die Einheit in der Liebe Christi, der alle gerufen hat, als Kinder am Leben des lebendigen Gottes teilzunehmen, des Vaters aller Menschen« (Hervorhebung von uns). Dabei handelt es sich natürlich um das volle Verständnis des Menschen, das den ungeschuldeten Charakter von Glauben und Liebe miteinschließt.

Von Immanentismus findet sich in solch einer Definition ganzheitlicher Befreiung keine Spur. Sollte irgendeine Formulierung von uns je den gegenteiligen Eindruck erweckt haben, möchten wir ausdrücklich sagen: Jede Interpretation in diesem Sinn liegt uns absolut fern. Überdies ist die Tatsache, daß wir in unseren Schriften unentwegt die Ungeschuldetheit der göttlichen Liebe als erstes und letztes Wort der biblischen Offenbarung betonen, glaubwürdiger Beweis für unsere Aussage hier. Gottes alles umfassende Heilsiebe ermächtigt uns, von der tiefen Einheit der Geschichte zu sprechen. Doch wenn wir uns so äußern, bedeutet das nicht, wir übersähen die Unterschiede, die es auch innerhalb der Geschichte gibt.

Was wir zum Ausdruck bringen wollen, wenn wir diesen Begriff verwenden, sagen die peruanischen Bischöfe mit unüberbietbarer Schärfe: »Wenn wir unter Heilsgeschichte nicht nur die eigentlich göttlichen Werke – Schöpfung, Inkarnation und Erlösung – verstehen, sondern auch die Taten der Menschen im Sinne von Antworten, die sie im Modus der Annahme oder der Ablehnung auf die Initiative Gottes geben, dann gibt es in der Tat nur eine einzige Geschichte, insofern auch die noch so unschlüssigen Bemühungen der Menschen, willentlich oder unwillentlich, wissentlich oder unwissentlich, in den Projekten Gottes ihren Ort haben« (Schreiben vom Oktober 1984, Nr. 51). Damit aber ist die Geschichte das Feld, auf dem sich die Menschen – nach Gottes Heilsplan als freie Wesen geschaffen – als Personen realisieren und letzten Endes ja oder nein sagen zum Heilswillen des Vaters. Die fundamentale Einheit, von der wir sprechen, ist das Werk Gottes, insofern er uns in seinem einziggeborenen Sohn seine Heilsiebe geschenkt und in ihm alles erschaffen und erlöst hat (vgl. Kol 1, 15). Selbstverständlich hebt Gottes Gabe die Gültigkeit der menschlichen Person und ihres Realisierungsraumes nicht auf; sie bewirkt nur, daß die Taten des Menschen letztlich als Antwort auf die Initiative Gottes zu verstehen sind.³⁰

³⁰ Vgl. dazu G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres*, 165–202.

Theologie der Befreiung ist deshalb gleichbedeutend mit Theologie der Erlösung. Erlösung ist dabei das unableitbare, ungeschuldete Wirken Gottes in der Geschichte – einer Geschichte, die freilich über sich hinausführt; Erlösung ist das Geschenk endgültigen Lebens und ungeschuldeter Kindschaft, das wir aus freier Entscheidung in der Geschichte annehmen und kraft dessen wir diese zu einem Raum der Geschwisterlichkeit zu machen haben. Kindschaft und Geschwisterlichkeit, Gnade und Auftrag müssen zwar säuberlich auseinandergehalten, dürfen aber nie auseinandergerissen werden, wie ja auch in Christus seine Gottheit und seine Menschheit zu unterscheiden, aber nie voneinander zu trennen sind. Der Glaube der Kirche hat diese Wahrheit auf dem Konzil von Chalkedon ein für allemal festgelegt. So sind wir heute imstande, zu begreifen, was Einheit und was Dualität im Prozeß der Befreiung ist, das heißt: im Heilswerk Gottes, zu dem uns der Vater einlädt, mitzumachen.

Zum Abschluß ihrer nicht gerade knappen Ausführungen über die besagten drei Ebenen werden die Bischöfe in Puebla ganz deutlich: »Wir müssen uns von dieser Sünde befreien, die die menschliche Würde zerstört. Wir befreien uns durch die Teilhabe an dem neuen Leben, das uns Jesus Christus bringt und durch die Gemeinschaft mit ihm im Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung unter der *Bedingung*, daß wir dieses Geheimnis *auf den drei* soeben dargelegten *Ebenen* leben, ohne eine von diesen Ebenen auszuschließen. Auf diese Weise beschränken wir es weder auf einen Vertikalismus einer geistigen Verbindung mit Gott ohne Einbeziehung des Leiblichen, noch auf einen einfachen existentiellen Personalismus von Bindungen einzelner oder kleiner Gruppen untereinander, und noch viel weniger auf einen Horizontalismus sozio-ökonomisch-politischer Art (329; Hervorhebung von uns). Genau darum geht es uns. Der Begriff »Befreiung« ist zu vielschichtig, als daß er eingeengt werden könnte auf eine der in ihm enthaltenen Dimensionen, unabhängig davon, welche es auch sei.

So wie wir den Sachverhalt verstehen, kommt es entscheidend darauf an, die sogenannte zweite Ebene im Auge zu haben, das heißt: die Dimension der menschlichen Befreiung. Obwohl vielfach nicht in hinreichendem Maße berücksichtigt, haben wir persönlich stets hervorgehoben, daß kein Weg an ihr vorbeiführt. Gerade sie sollte nämlich einen Ausweg aus der Engführung eröffnen, in welche die Diskussion jedes Mal geriet, wenn lediglich zwei Ebenen unterschieden wurden: die politische und die religiöse. Beide sind zweifelsohne grundlegende Aspekte. Doch indem manche das Problem allein mit Hilfe ihrer in den Griff bekommen wollten, kam häufig nicht mehr als ein Nebeneinanderstellen und infolgedessen ein Verärmen beider Seiten bzw. – was noch schlimmer ist – ein Vermengen und damit eine Sinnentstellung der einen wie der anderen Ebene heraus. Theologisch gesprochen

machte der Hinweis darauf, daß bestimmte Schichten im Menschen nicht im Gesellschaftlichen und Politischen aufgehen, die Aufgabe leichter, von Einheit ohne undifferenzierte Vereinheitlichung zu sprechen, den umfassenden ungeschuldeten Charakter des göttlichen Heilwerkes zu betonen, ohne dieses auf rein menschliches Tun zu verkürzen, und unter Zuhilfenahme unumgänglicher ethischer Kategorien das rechte Verhältnis zwischen Politik und Religion herzustellen.

Damit werden Wichtigkeit und Autonomie der politischen und religiösen Ebene in nichts beeinträchtigt. Nicht nur, daß beide Dimensionen ihren spezifischen Gültigkeitsbereich und ihre spezifische Funktion im Befreiungsprozeß behalten, nein, das eine wie das andere sind notwendige Voraussetzungen für unsere Betrachtungsweise: Wer die erste und die dritte Ebene, die wir eruiert haben, nicht gelten läßt, nimmt auch der zweiten ihren Sinn. Doch Trägheit bewahrte einige nicht davor, die drei von der Befreiungstheologie und später von Puebla benannten Aspekte in der gängigen, theologisch jedoch anderen Weise zu verstehen, so als ginge es um das Verhältnis lediglich zweier Ebenen.

Treffend stellt Paul VI. fest: »Von der Befreiung, die die Evangelisierung verkündet und zu verwirklichen sucht, muß vielmehr folgendes gesagt werden: Sie kann sich nicht einfach auf die begrenzte wirtschaftliche, politische, soziale oder kulturelle Dimension beschränken, sondern muß den ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen sehen, einschließlich seiner Öffnung auf das Absolute, das Gott ist. Sie ist deshalb an ein bestimmtes Menschenbild gebunden, an eine Lehre vom Menschen, die sie niemals den Erfordernissen irgendeiner Strategie, einer Praxis oder eines kurzfristigen Erfolges wegen opfern kann« (Evangelii nuntiandi, 33; Hervorhebung von uns). In der Tat: Je besser wir erkennen, daß der Befreiungsprozeß eine komplexe Angelegenheit ist, desto mehr wird die unauffälligste der in ihm enthaltenen Ebenen, das heißt die zweite, zum Verständnis des genannten Prozesses im Lichte des Glaubens beitragen können.

Aufgrund all dessen, was bisher gesagt worden ist, stellt die Befreiung im umfassenden Sinn (wie sie von der Theologie der Befreiung und von Medellín verstanden wird) das zentrale Thema der Evangelisierung dar. Befreiung ist ein Beitrag zur Verkündigung des Heilswerkes des Herrn, des Reiches des Lebens und des Gottes des Reiches.

b. Auf dem Weg der Armut und des Martyriums

Inspiziert von Johannes XXIII., wollten Kardinal Lercaro und andere Konzilsväter bekanntlich die Evangelisierung der Armen zum zentralen Thema ihrer Diskussionen machen. An einer Stelle in der Konzilskonstitution »Lumen gentium«, an der dieses Bemühen noch nachhallt,

heißt es, wie ihr Gründer lebe auch die Kirche »in Armut und Verfolgung« (8). Ein anderes Dokument, das zu den substantiellsten Texten des Konzils überhaupt gehört, hält fest, die Sendung der Kirche bestehe darin, wie der Herr »den Weg der Armut« zu gehen (Ad gentes, 5). Auf einem von massenhafter Armut und vorzeitigem, ungerechtem Tode zahlloser Menschen geprägten Erdteil macht sich die Kirche die Sicht Papst Johannes' XXIII. zu eigen und empfiehlt in einem herrlichen Text der Medellín-Bischofskonferenz, »daß sich in Lateinamerika immer leuchtender das Gesicht einer wirklich armen, missionarischen und österlichen Kirche zeigt, losgelöst von aller zeitlichen Macht und mutig engagiert in der Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen« (Jugend 14; Hervorhebung von uns).

Evangelisieren bedeutet in der Tat: mit Gesten und Worten die Befreiung in Christus verkünden. Doch betrifft dieser Auftrag nicht nur einzelne, sondern die Kirche insgesamt. Die ganze Kirche muß Zeichen des Reiches Gottes in der Geschichte der Menschen sein. Medellín sagt, das Zeichen habe arm, missionarisch und österlich zu sein; und Puebla stellt fest, was man in Medellín als Empfehlung formuliert habe, gehe mittlerweile langsam in Erfüllung: »die Kirche hat sich nach und nach von jenen gelöst, die über die wirtschaftliche oder politische Macht verfügen; und so befreit sie sich aus Abhängigkeiten und verzichtet auf Privilegien« (623).³¹

»Kirche der Armen« nannte sie der unvergeßliche Johannes XXIII. Johannes Paul II. nimmt den Ausdruck unter deutlicher Hervorhebung verschiedene Male auf. Gemeint ist letztlich eine arme Kirche, die sich aus ihrer vorzugsweisen Hinwendung zu den Kleinen dieser Welt im Dienst an allen weiß. Die kirchlichen Basisgemeinden, die Paul VI., als »eine Hoffnung für die universale Kirche« (Evangelii nuntiandi, 58) begrüßt und die Puebla als ein »wichtiges Faktum gerade unserer Kirche (629) anerkennt, belegen, daß die Kirche in Lateinamerika wirklich eine Kirche der Armen geworden ist. Im Rahmen der christlichen Gesamtgemeinde stelle sie einen Faktor großer Vitalität dar; sie habe das Evangelium näher zu den Armen und die Armen näher ans Evangelium gebracht und durch die Armen näher zu allen, die mit der Kirche in Verbindung stehen, aber auch zu solchen, die mit der Kirche nichts zu tun haben.

Daß die lateinamerikanische Kirche in die Welt der Armen eingetaucht ist, hatte vielfältige Auswirkungen auf ihr Engagement. So erkannte man unter anderem, daß bei der Evangelisierung wie auch bei den Herausforderungen, die sich daraus für die Kirche ergeben, gerade die Ar-

³¹ In ständigem Rückbezug auf Medellín heißt es in Puebla: »Wir entscheiden uns für eine Kirche, die das Sakrament der Gemeinschaft ist, ... für eine dienende Kirche ... [und] für eine missionarische Kirche, die ... sich für die Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen« »engagiert« (1302-1304).

men eine bisher nicht gekannte Rolle spielen. Die Erfahrung war so grundlegend, daß sie die Theologie der Befreiung zu neuen Einstiegen anregte und auch selbst in das Schlußdokument von Puebla einging. Dort heißt es in einem häufig zitierten Text: »Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinschaften haben der Kirche dazu verholfen, das evangelisatorische Potential der Armen zu entdecken, da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in ihrem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen.« (1147).

Wenn man umgekehrt die Kirche als Volk Gottes, das heißt als das Gesamt aller Christen, versteht, muß man zugeben, daß das Suchen nach den Zügen des Herrn auf den Gesichtern der lateinamerikanischen Armen (vgl. Puebla, 31-46) auch zu manchen internen Schwierigkeiten geführt hat. Etliche von denen, die sich Christen nennen, sehen durch die Anfrage der Bischöfe ihre Interessen berührt und versuchen deshalb, vor alle Aufrufe in diesem Sinn einen Vorhang des Schweigens zu ziehen. Andere sind noch weiter gegangen; aus Positionen der Macht heraus verletzen sie offen die Menschenrechte, so wie sie in kirchlichen Denkschriften vertreten werden, und stellen Christen, die ihre Solidarität mit den Armen und Unterdrückten zum Ausdruck bringen wollen, hart nach. In solchen Fällen sahen sich Bischöfe (in Paraguay, Brasilien und Chile zum Beispiel) gezwungen, zu Maßnahmen zu greifen, die in unseren Tagen nicht gerade üblich sind, das heißt Leute zu exkommunizieren, die sich zwar Christen nennen, den elementarsten Forderungen der evangelischen Botschaft aber nicht nachkommen. Schließlich fehlt es nicht an Leuten, die in ihrem Ansinnen, mit den Armen und Unterdrückten solidarisch zu sein, gar zu stürmisch sind, den Rhythmus bzw. die Verwirrung anderer nicht beachten und damit oft genug Reaktionen der Ablehnung provozieren.

Alle diese Auseinandersetzungen, die ja niemand bestreiten kann, sind wohl typisch für Übergangsphasen, wie wir sie erleben. Um so notwendiger ist es, die Einheit zu betonen. Einheit ist immerhin eine fundamentale Berufung der Kirche, wenn sie Gebot und Gebet des Herrn treu bleiben will: daß wir eins sein sollen, wie der Vater und der Sohn es sind und wie sie auch in uns eins sind. Doch Einheit darf nicht zur Flucht aus der Welt werden, in der uns die Kräfte des Bösen auseinanderbringen wollen (vgl. Joh 17). Eine solche Gemeinschaft, eine solche *communio* (communis unio) ist zugleich Gabe Gottes und Aufgabe für uns Menschen.

Die wachsende Solidarität der lateinamerikanischen Kirche mit den Armen und Unterdrückten hat da und dort zu Sorgen um den religiösen Gehalt ihres Einsatzes geführt. Gibt denn die Kirche mit solch einem

Engagement nicht ihre Identität auf? Die Frage ist deshalb wichtig, weil die eigene Persönlichkeit ohne Zweifel unerläßliche Voraussetzung für einen echten Dialog ist. Die Kirche leitet ihre Existenzbegründung von dem Auftrag her, den Christus ihr gegeben hat, das Evangelium zu verkünden. Einzig aus dieser Identität heraus kann sie in diesen fruchtbaren Dialog mit der Welt, in der sie ihren Ort hat, eintreten. Vielleicht mehr als je zuvor kommt es heute angesichts gewisser Tendenzen in der Kirche darauf an, durch Treue zum Herrn sowie durch den Willen zum Dienst denen gegenüber, denen wir sein Wort verkünden, das wesentliche Sosein der Kirche zu bekräftigen. Aber gerade ein richtig verstandenes Übersiedeln in die Welt der Armen entleert nicht den Sendungsauftrag der Kirche, sondern ermöglicht es, daß die ganze Gemeinde ihre Identität wiederfindet: als Zeichen für das Reich Gottes, in das alle Menschen eingeladen sind und in dem die Letzten und die Namenlosen den Vortritt haben. Solidarität ist der Identität der Kirche nicht abträglich, sondern stärkt sie vielmehr. Nachdrücklich unterstreicht Paul VI. diese Wahrheit in seiner Rede zum Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seine Worte haben in der Erinnerung der Kirche eine tiefe Spur hinterlassen. Sie entkräften eine bestimmte Kritik, die ihm einen übertriebenen Humanismus unterstellt.³²

Wahr ist jedoch auch: Es kostet einen hohen Preis, wollen wir wirklich Kirche der Armen werde. Dabei denken wir weniger an den Preis des spezifischen Seins und Tuns der Kirche, sondern vielmehr an den Preis, den feindselige Reaktionen auf ihren Einsatz fordern. Im Lateinamerika von heute bedeutet das, daß Repräsentanten der Kirche ständig attackiert werden. Konkret äußert sich das alles in Versuchen, ihr Engagement zu neutralisieren, ihren guten Ruf zu schädigen, sie in ihrer persönlichen Freiheit zu treffen, ihnen ihr Recht auf Leben im eigenen Land streitig zu machen, ihrem physischen Leben nachzustellen, ja auf Mord zu sinnen. Das Kreuz zu spüren zu bekommen ist tägliche Erfahrung vieler Christen in Lateinamerika.

³² »Hat nun alles dies, einschließlich aller weiteren Anmerkungen, die sich noch über den menschlichen Wert des Konzils machen ließen, den Geist der konziliaren Kirche auf den anthropozentrischen Weg der modernen Kultur abgleiten lassen? ... Abgleiten lassen: nein; zurückgebracht: ja ... Und wenn wir, verehrte Brüder und Söhne, die wir hier alle versammelt sind, daran denken, wie er im Antlitz eines jeden Menschen, insbesondere aber in seinen Tränen und Schmerzen transparent geworden ist, dann können und müssen wir darin das Antlitz Christi erkennen (vgl. Mt 25,40); und wenn wir im Antlitz Christi schließlich das Antlitz des himmlischen Vaters erkennen können und müssen: Wer mich gesehen hat, – sagt Jesus – hat den Vater gesehen (Joh 14,9), dann erweist sich unser Humanismus als Christentum und unser Christentum als Theozentrik, so daß wir sagen können: Wer Gott kennenlernen will, muß den Menschen kennenlernen« (Paul VI., Der religiöse Wert des Konzils, Ansprache am 7. Dezember 1965).

Der Mord an Erzbischof Oscar Romero am 24. März 1980 in El Salvador bedeutet ohne Zweifel einen Markstein im Leben der lateinamerikanischen Kirche. Sonntag für Sonntag setzte dieser große Mann der Kirche (wie etwa auch der argentinische Bischof Enrique Angelelli, der 1976 bei einem inszenierten Autounfall ermordet wurde) mit seinen Predigten sein Leben aufs Spiel. Bei seinen Stellungnahmen ließ er sich durch den Druck der großen Länder nicht schrecken. Zunehmend unterstützte er die Organisationen des kleinen Volkes. Immer wieder forderte er Frieden auf der Grundlage von Gerechtigkeit. Mehr als einmal erhielt er Morddrohungen. Die Ermordung von sechs Priestern in seinem Land in den Jahren zuvor war ein deutliches Vorzeichen.

Vier Wochen vor seinem Tod wandte er sich an die Mächtigen seines Landes: »Bringt uns, die wir diese Forderung erheben, nicht mit Gewalt zum Schweigen; bringt uns, die wir uns für eine gerechte Verteilung von Macht und Reichtum in unserem Land einsetzen, nicht weiter um!« Gelassen und entschlossen fügte er hinzu: »Ich spreche in der ersten Person, weil ich diese Woche eine Nachricht erhalten habe, nach der ich auf der Liste mit Namen stehe, die in der kommenden Woche umgebracht werden sollen. Ich hoffe, daß uns die Standhaftigkeit nicht verläßt, so daß keiner die Stimme der Gerechtigkeit so bald töten kann«. Romero wußte, was das für ihn bedeutete; über den Tod machte er sich nicht lächerlich, im Gegenteil: er hatte Respekt vor ihm. So wartete er auf den Tod, um – in der Sprache Javier Herauds – »einig und einsam« den Weg mit ihm zu gehen (*Yo no me río de la muerte*) – einsam, wie endgültige Gesten nun mal zwangsläufig sind, aber auch einig und solidarisch, wie nur die Hingabe des eigenen Lebens sein kann.

Romero starb, Romero wurde ermordet, weil er Zeugnis gegeben hatte vom Gott des Lebens und von dessen Vorliebe für die Armen und Unterdrückten. Jedenfalls hatte er sich mit einem Schrei voller Angst und Beschwörung an das Heer von El Salvador gewandt: »Im Namen des Herrn und seines von Leiden gequälten Volkes, dessen Klagen tagtäglich bis zum Himmel schallt, bitte ich euch, ja flehe ich euch an: Macht Schluß mit der Repression!« Am Abend des folgenden Tages besiegelte sein Blut das Bündnis, das er mit Gott, mit seinem Volk und mit der Kirche geschlossen hatte. Der Märtyrertod – im weiten Sinn des Wortes – ist die letzte Tat des Lebens, in diesem Fall: konkrete Hinwendung zum Armen und mithin unverdiente Begegnung mit dem Herrn.

Wer sein Leben für das Evangelium hingegeben hat und noch weiter hingibt, hat den Beweis erbracht für die Konsequenz, die der Glaube fordert. Im Jakobusbrief werden wir davor gewarnt, »zwei Seelen« (1,8; 4,8: *dipsychos*) in uns zu haben, will sagen: so zu reden und anders zu handeln. Was Jesus und seine Nachfolgerinnen und Nachfolger heute in den Tod bringt, ist gerade die Übereinstimmung zwischen ihrer Botschaft und ihrem Engagement. Traditionellerweise sagen wir, das Blut

der Märtyrer bereichere die Kirche. Die gegenwärtige leidgeprüfte Lebendigkeit des Volkes Gottes in Lateinamerika erwächst zu einem guten Teil aus dieser Erfahrung.

SCHLUSS

Wir haben die Theologie der Befreiung als eine breite, die verschiedenen Bereiche des Menschseins umfassende Bewegung charakterisiert. Das Streben nach Befreiung von jeder Form von Sklaverei, das Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »*Sollicitudo rei socialis*« ein weiteres Mal »ein edles und berechtigtes Anliegen« (46) nennt, wie auch die wirksame Präsenz des Evangeliums in den Christen, die dies Verlangen teilen, setzen Kräfte frei für das Suchen und für eine Praxis, aus denen ein Glaubensverständnis resultiert, das sich seinerseits im Dienst am Evangelisierungsauftrag der Kirche weiß.

Zwanzig Jahre nach dem Aufkommen der Befreiungstheologie in Lateinamerika und vor allem nach dem entscheidenden Ereignis von Medellín stehen wir vor neuen Herausforderungen. Um so größer ist der Anlaß, unsere Treue zu erneuern zum Gott, der Leben ist, zur Kirche, die ein Zeichen für das Reich Gottes sein soll, und zum Volk, das um seine Befreiung ringt. In dem genannten Brief an die brasilianischen Bischöfe schreibt Johannes Paul II.:

»In dem Maße, wie sie sich bemüht, jene rechten Antworten zu finden... sind wir, d. h. wir und Sie, davon überzeugt, daß die Befreiungstheologie nicht nur opportun, sondern nützlich und notwendig ist. Sie muß – in enger Verbindung mit den vorhergehenden Reflexionen – eine neue Etappe jener theologischen Reflexionen bilden, die mit der apostolischen Tradition anfang und fortgesetzt wurde von den großen Vätern und in jüngerer Zeit vom reichen Erbe der Soziallehre der Kirche, das sich in Dokumenten ausdrückt, die von *Rerum Novarum* bis *Laborem exercens* reichen.« (aaO., 160).

Die Theologie der Befreiung markiert in der Tat »eine neue Etappe«; doch aus eben diesem Grund bemüht sie sich auch um Kontinuität mit der Lehre der Kirche. Nur in »enger Verbindung« mit ihr können wir Befreiungstheologie verstehen. Ihre Kraft und ihre Bedeutung sehen wir in dem *Neuen*, das aus ihrem Augenmerk für die geschichtlichen Schicksalsfälle unserer Völker wie für deren Glaubenserfahrung erwächst. Dabei erkennen wir in den Völkern Lateinamerikas echte Zeichen der Zeit, vermittelt deren uns der Herr unablässig anspricht. Kraft und Bedeutung der Befreiungstheologie ergeben sich zudem aus der *Kontinuität* mit Schrift, Überlieferung und Lehramt, in der sie wurzelt. Beide Faktoren lassen sie »angebracht, nützlich und notwendig« sein, bestimmen aber auch ihren anhaltenden Werdegang als »Reflexion über

die Praxis im Lichte des Glaubens«. Von diesem Werdegang war auf den vorhergehenden Seiten die Rede, und in diesem Werdegang haben auch wir unseren Ort.

Im Zusammenhang mit der fünfhundertsten Wiederkehr des Jahres, in dem das Evangelium in diese Weltgegend kam, spricht Johannes Paul II. von der Notwendigkeit einer »Neuevangelisierung«. Das Wort ist gewaltig. So beinhaltet es zunächst einmal, daß wir uns dem Neuen zu stellen haben, das sich auf diesem Gebiet tut, einschließlich der Dinge, mit denen wir brechen, und der Neuorientierungen, mit denen wir ernstmachen müssen. Wer das Reich Gottes verkündet, sagt stets etwas Neues, wie auch das Liebesgebot, das uns Jesus gegeben hat, etwas bleibend Neues ist (vgl. Joh 13,34). Darüber hinaus gibt es noch viele andere Gründe, um von einer erneuerten Evangelisierung auf unserem Erdteil zu sprechen. All die Erfahrungen und Reflexionen, die wir in den letzten zwanzig, dreißig Jahren gemacht haben, können uns bei dieser Aufgabe als gewaltiger Impulsgeber dienen.

Einer der größten Aktivposten dieser Jahre sind die Vitalität und die Ausstrahlung, zu denen das Evangelium bei uns gefunden hat. Die Wende, die in Medellín in die Wege geleitet und in Puebla bestätigt wurde, hat in den Augen vieler das Bild der Kirche in Lateinamerika verändert. Unbeschadet unserer riesigen Probleme und der schmerzlichen Situationen, in denen die große Mehrheit unseres Volkes lebt, läßt sich sagen, die christliche Gemeinde Lateinamerikas erlebe derzeit eine fruchtbare, vitale Phase, die – obwohl sicher nicht leicht – dennoch zu Hoffnung berechtigt. Deshalb sorgt, ja ängstigt uns mitunter, zu sehen, mit welchen Vorbehalten und Angriffen bei uns auf die überaus positiven Strömungen in Pastoral und Theologie reagiert wird.

Zugegeben: Die Herausforderungen, vor denen wir in Lateinamerika stehen, sind gewaltig, und die Veränderungen, die auf uns warten, und zwar auch in der Kirche auf uns warten, sind enorm. Aus diesem Grund ruft Puebla angesichts der Armut, in der sich unser Erdteil befindet, verschiedene Male alle Christen einzeln wie auch die Kirche insgesamt zur Umkehr auf (vgl. das Kapitel über die »Vorrangige Option für die Armen«, 1134–116). Trotzdem gilt es, auf die neuen Situationen mit Glauben und Liebe zuzugehen. In der Bibel ist Angst das Gegenteil des einen wie des anderen; in den Evangelien geht der Satz: »Fürchtet euch nicht!«, einher mit der Bezeichnung: »Ihr Kleingläubigen« (vgl. Mt 14,22–32). Im Ersten Johannesbrief heißt es, wo Liebe ist, sei keine Angst (4,1).

Natürlich soll hier weder der Unvorsichtigkeit noch der Unvernunft das Wort geredet werden. Wohl aber sind wir davon überzeugt, daß uns der Geist in die ganze Wahrheit führen wird (Joh 16,13). Sein Wirken strahlt aus dem neuen Antlitz einer armen, missionarischen und österlichen Kirche, das die lateinamerikanische Christengemeinde langsam be-

kommt. Es wäre ein Verrat am Geist und eine Sünde gegen ihn, wollten wir aufs Spiel setzen, was während dieser Jahre in den Augen von Christen und Nichtchristen des Kontinents erreicht worden ist.

Johannes XXIII. hat uns dazu ein unübertreffliches Beispiel hinterlassen. In einem Text, der in seinem tiefen Gespür für den Gott, der alles neu macht (Offb 20,5), ebenso wie in seiner großen Hoffnung wurzelt, sagt er mit einer Hellsichtigkeit, die unsere ganze Gegenwart durchmißt: »Mehr denn je, bestimmt mehr als in den letzten Jahrhunderten, sind wir heute darauf ausgerichtet, dem Menschen als solchem zu dienen, nicht bloß den Katholiken, darauf, in erster Linie und überall die Rechte der menschlichen Person und nicht nur diejenigen der katholischen Kirche zu verteidigen. Die heutige Situation, die Herausforderung der letzten fünfzig Jahre und ein tieferes Glaubensverständnis haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert, wie ich es in meiner Rede zur Konzilsöffnung sagte. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen. Wer ein recht langes Leben gehabt hat, wer sich am Anfang dieses Jahrhunderts der neuen Aufgabe einer sozialen Tätigkeit gegenüber sah, die den ganzen Menschen beansprucht, wer wie ich zwanzig Jahre im Orient und acht in Frankreich verbracht hat und auf diese Weise verschiedene Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, daß der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und *in die Zukunft zu blicken*«. ³³

In die Zukunft blicken! Über unsere kleine Welt hinaus, über unsere Vorstellungen und Diskussionen, über unsere Interessen und schlechten Tage, über – und warum sollte das nicht auch einmal gesagt werden? – unsere Gründe und legitimen Rechte hinaus. Die Kirche in Lateinamerika muß ihre Kräfte zusammennehmen; sie in kurzatmigen Diskussionen verpulvern wäre schlimm. Nur in Solidarität mit allen, angefangen mit den Ärmsten und Kleinsten, wird die Christengemeinde die Chance einer Neuevangelisierung nutzen können. Dazu aber brauchen wir ein Ohr für den Anruf, den der Herr durch die Zeichen der Zeit an uns richtet. Die Zeichen der Zeit wollen gedeutet werden; vor allem aber wollen sie uns zum Engagement an der Seite unserer Mitmenschen bewegen, so daß wir zu Freunden des »Freundes des Lebens« (Weish 11,26) werden können.

Zum Schluß sei mir gestattet, von einem persönlichen Erlebnis zu berichten. Ein Journalist fragte mich mal vor ein paar Jahren, ob ich das Buch »Theologie der Befreiung« heute noch genauso schreiben würde

³³ Der Text stammt vom 24. Mai 1963, wenige Tage vor seinem Tod. Zu finden ist er in: L. Kaufmann, Johannes XXXIII. – oder der Glaube an das gute Heute Gottes, in: ders., Damit wir morgen Christen sein können. Vorläufer im Glauben, Freiburg-Basel-Wien 1984, 11–48, hier 48.

wie damals. Meine Antwort lautet, gewiß, das Buch sei im Laufe der Jahre immer wieder in derselben Form aufgelegt worden, aber ich sei ein lebendes Wesen, das sich eben deshalb verändere und das sich dank der Erfahrungen und Beobachtungen, die man so mache, und dank der Bücher und Diskussionen, die man so erlebe, auch entwickle. Doch der Journalist ließ nicht locker. Also fragte ich ihn, ob er seiner Frau heute noch denselben Liebesbrief schreiben würde, wie vor zwanzig Jahren. »Natürlich nein!«, doch die Liebe sei noch immer dieselbe. Mein Buch ist ein Liebesbrief an Gott, an die Kirche und an die Völker, von denen ich ein Teil bin. Die Liebe bleibt lebendig; deshalb wächst sie in die Tiefe und kleidet sich in neue Formen, um sich zum Ausdruck bringen zu können.

Februar 1988

An den großen Festen der Gemeinde wollte er nie bei der Messe dienen. Der Pfarrer einer Nachbargemeinde, der zur Feier der Messe kam, bat ihn, sein Sakristan zu sein. Der Pfarrer bat ihn mehr als einmal. Lahuaymarca hatte nur einen Sakristan, der Indio war.

– Der versteht nichts von der Sache. Wiederholt die Worte wie ein Papagei, ohne zu wissen, worum es geht. Ist ja fast nicht einmal Christ. Du bist immerhin Mestize, spielst Orgel und gibst die Antworten auf Latein. Mit dir wird die Messe großartig sein – sagte ihm der Pfarrer am Tag vor dem großen Fest.

– Ich bin verbrannt, Padre. Meine Kirche ist drinnen in meiner Brust. Bin ganz verbrannt. Wie soll ich da singen können? Die Gertrudis singt wie ein Engel – antwortete der Sakristan.

– Gertrudis denkt ja nicht an Gott. Ihr Singen ist traurig. Ja. Sie ist zu plump.

– Lieber Padre, Sie verstehen die Seele des Indio nicht. Selbst wenn Gertrudis Gott nicht kennt, stammt sie dennoch von Gott. Wer hat ihr denn sonst diese Stimme gegeben, die sogar Sünden wegnimmt? Sie tröstet den, der traurig ist, gibt zu denken dem, der sich freut.

– Gut, Dickkopf. Zwingen kann ich dich nicht. Diese »Kurku« hat etwas Besonderes, etwas Fremdes an sich, sie sieht so leidend aus.

– Gott, ja, lieber Padre. Sie hat manches zu leiden gehabt unter den Herren. Der Gott der Herren ist nicht derselbe wie unserer. Läßt uns leiden, ohne uns zu trösten...

– Gott ist doch überall, überall...

Der alte Sakristan von San Pedro schüttelte ablehnend den Kopf.

Kann Gott denn in der Brust derer sein, die den Körper des unschuldigen Handwerksmeisters Bellido zerrissen? Kann Gott wirklich im Körper der Ingenieure wohnen, die »La Esmeralda« umbringen? Im Körper des Herrn von der Obrigkeit, der den Eigentümern ihr Maisfeld nahm, wo bei jeder Ernte die Jungfrau mit ihrem Kindchen spielte? Bringen Sie mich nicht zum Weinen, lieber Padre. Auch ich bewege mich, als wäre ich tot. Herr Demetrio hat Gott, in »Kurku« ist Gott, wenn sie singt; in Herrn Bruno kämpft Gott mit dem Teufel; für mich gibt's keinen Trost, von niemandem.

José Maria Arguedas

Todas las sangres

Einleitung

Die vorliegende Arbeit versucht, eine Reflexion zu entwerfen, die zugleich vom Evangelium und von den Erfahrungen der Menschen ausgeht, die sich in diesem von Unterdrückung und Beraubung beherrschten lateinamerikanischen Kontinent dem Prozeß der Befreiung verpflichtet haben. Es handelt sich um eine theologische Reflexion, die aus dieser Erfahrung entsteht, denn sie teilt das Bemühen, die gegenwärtige, von Ungerechtigkeit gekennzeichnete Lage zu beseitigen und eine andere, freiere und menschlichere Gesellschaft zu schaffen. Auf den Weg des Eintretens für die Befreiung haben sich schon viele Menschen in Lateinamerika gemacht, unter denen sich auch eine wachsende Zahl von Christen findet. Ihren Erfahrungen und Überlegungen ist es zu verdanken, was an Vernünftigem auf den folgenden Seiten stehen mag. Unser größtes Anliegen ist dabei, ihr Erleben und ihr Bemühen, den Sinn ihrer Solidarität mit den Unterdrückten zu verdeutlichen, vor Verfall zu bewahren.

Es geht weder darum, eine Ideologie zur Verteidigung schon eingenommener Positionen zu entwickeln, noch fieberhaft nach Sicherheit vor radikalen Fragestellungen, denen der Glaube ausgesetzt ist, zu suchen, noch eine Theologie zurechtzuzimmern, von der man dann eine politische Aktion herleiten könnte.^a Es geht vielmehr darum, daß wir uns unter das Urteil des Wortes des Herrn stellen, unseren Glauben überdenken, unsere Liebe größer werden lassen und aus einem inneren Entschluß her, der radikaler, wirksamer und total werden will, Rechen-

^a An diesem Punkt, den wir von Anfang an in der Theologie der Befreiung herausgestellt haben, kommt keiner vorbei, der unsere Sicht verstehen will. Schließlich geht es uns um eine Reflexion, die ihren Ausgang nimmt beim Anruf durch das Wort Gottes, – um eine theologische Einschätzung von Glauben, Hoffnung und Liebe, so wie sie im Befreiungsengagement gelebt werden. Allerdings läßt sich vom Evangelium nicht nur *ein* Weg herleiten, der für jeden einzelnen Christen verbindlich wäre. Auf dem Gebiet der Politik stehen freie Entscheidungsmöglichkeiten offen, für deren Präzisierung Faktoren anderer Art (Analyse der verschiedenen Gesellschaften, Unterschiede in der konkreten Geschichte der jeweiligen Nationen) mit berücksichtigt werden müssen. Natürlich fließt der Glaube in solche Entscheidungen mit ein; doch diese ergeben kein bestimmtes politisches Programm. Daran erinnert auch Johannes Paul II., wenn er treffend sagt: »Die kirchliche Soziallehre ist kein ›dritter Weg‹ zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger weit voneinander entfernten Lösungen: Sie ist vielmehr etwas Eigenständiges« (Sollicitudo rei socialis, Nr. 41). In der Tat: Die Gesellschaftslehre der Kirche gehört in den Bereich »der Theologie und insbesondere der Moralthologie« (ebd.).

schaft von unserer Hoffnung geben. Es geht darum, die großen Themen des christlichen Lebens innerhalb des radikalen Wandels der Perspektiven und im Zusammenhang der neuen Problematik, die eine solche Verpflichtung mit sich bringt, wieder aufzugreifen. Dies also ist das Anliegen der sogenannten »Theologie der Befreiung«.

Bemühungen, die in diesem Sinn in Lateinamerika zur Zeit unternommen werden, sind zahlreich und vielgestaltig. Innerhalb der uns zur Verfügung stehenden Möglichkeiten werden sie von uns berücksichtigt und liefern die Materialien für diese Studie. Jedoch sind wir bemüht, eine Reflexion zu vermeiden, die – bei aller legitimen Absicht, nicht mechanisch eine für unsere historischen und sozialen Koordinaten fremde Problematik zu übertragen – den Beitrag der universalen Christengemeinschaft vergißt. Im übrigen ist es besser, einen solchen Beitrag ausdrücklich anzuerkennen als heimlich und unkritisch gewisse Konzeptionen einzufügen, die in anderen Zusammenhängen entstanden sind und bei uns nur dann fruchtbar werden können, wenn sie zuvor einer gesunden und freimütigen Durchsicht unterworfen werden. Wenn wir nach der theologischen Bedeutung des Prozesses fragen, in dem der Mensch sich im Laufe der Geschichte befreit, dann müssen wir unter methodologischem Gesichtspunkt zunächst einmal die betreffenden Begriffe präzisieren. Dies ist Gegenstand des ersten Teils der vorliegenden Arbeit. Diese Ausführungen werden es uns ermöglichen, die Gründe anzugeben, weshalb wir auf diesen Seiten ganz besonders die kritische Funktion der Theologie im Hinblick auf Präsenz und Handeln des Menschen in der Geschichte berücksichtigen. Die wichtigste Tatsache besagter Präsenz in unserer Zeit, besonders in unterentwickelten und unterdrückten Ländern, ist der Kampf zur Schaffung einer gerechten und geschwisterlichen Gesellschaft, in der die Menschen in Würde leben und ihr Geschick in ihre eigenen Hände nehmen können. Dabei sind wir der Meinung, daß der Terminus »Entwicklung« derartige tiefe Sehnsüchte nicht sonderlich gut ausdrückt. »Befreiung« scheint dagegen angemessener zu sein, um sie zu benennen. Darüber hinaus werden wir jedoch in einem zweiten Ansatz entdecken, daß der Begriff Befreiung exakter und umfassender ist. Denn er betont, daß der Mensch sich wandelt, indem er im Verlauf seiner Existenz und der Geschichte seine Freiheit erobert. Auf der anderen Seite stellt die Bibel die Befreiung – die Erlösung – in Christus als ein totales Geschenk dar, das alle bedeutsamen Ebenen erfaßt und dem ganzen Befreiungsprozeß seinen tiefen Sinn und seine volle und unvorhersehbare Erfüllung gibt, so daß der Befreiungsprozeß als ein einziger Heilsprozeß betrachtet werden kann. Diese Perspektive erlaubt also, die verschiedenen Dimensionen des Menschen in seiner Beziehung zu den übrigen Menschen und zum Herrn, die die Theologie seit langem zu verbinden sucht, als eine Einheit zu denken, ohne daß es zu Verwechslungen kommt. Darüber hin-

aus liefert diese Perspektive uns den Rahmen, in dem wir unsere Reflexion ansiedeln.

An zweiter Stelle sollten wir anmerken, daß das Problem, das sich der Theologie der Befreiung stellt, zugleich alt und neu ist. Dieser doppelte Aspekt wird deutlicher zu Tage treten, wenn wir die verschiedenen Antworten analysieren, die es im Laufe der Geschichte von seiten der Theologie gefunden hat. Daraus werden wir dann zu schließen haben, daß die bis heute traditionellen Betrachtungsweisen erschöpft sind und daß man anfangen muß, neue Fahrten theologischer Reflexion zu suchen. Diese Untersuchung muß uns helfen, den Weg von allem Gestrüpp zu reinigen und auf den folgenden Etappen rascher vorwärtszukommen. Dazu dient der zweite Teil unserer Arbeit.

Die voraufgehende Analyse läßt uns noch einmal auf die »Praxis« der Kirche in der Welt von heute zurückkommen. Dabei ist die Lage der Kirche in Lateinamerika, dem einzigen mehrheitlich christlichen Erdteil unter den beraubten und unterdrückten Völkern, von besonderem Interesse. Ein Versuch der Beschreibung und Deutung der Formen, die die Gegenwart der lateinamerikanischen Kirche und besonders der engagierten Gruppen im Prozeß der Befreiung annimmt, wird uns möglich machen, die Problematik einer echten theologischen Reflexion zu erfassen und auch die ersten Bemühungen in dieser Richtung kennenzulernen. Der dritte Teil unserer Darstellung wird sich mit diesem Anliegen befassen. Alles dies wird uns zu erkennen geben, daß die Frage nach der theologischen Relevanz der Befreiung in Wirklichkeit eine Frage »nach dem Sinn des Christentums und nach der Sendung der Kirche« ist. Es gab freilich eine Zeit, in der die Kirche auf die anfallenden Probleme ihre Antwort gab, indem sie, ohne sich erschüttern zu lassen, auf ihr Lehrgut und ihre Reserven in der Lebenskraft der Gläubigen zurückgriff. Heute aber haben der Ernst und die Ausdehnung des Prozesses, den wir Befreiung nennen, solche Ausmaße, daß christlicher Glaube mitsamt Kirche in Frage gestellt werden. Man verlangt von ihnen, daß sie ihre Bedeutung für eine Aufgabe darlegen, die mündig gewordene Menschen zu erfüllen haben. Dieser Frage widmen wir den größten Teil der vorliegenden Studie. Sie hat ihren Ort im Rahmen der Einheit und zugleich der Komplexität des Befreiungsprozesses, der seinen Mittelpunkt im Erlösungswerk Christi findet. Dabei sind wir uns allerdings dessen bewußt, daß wir die ganze Thematik nur skizzieren oder – genauer gesagt – die neue Frage nur formulieren können, ohne sie voll beantworten zu wollen.

Die Neuartigkeit und die immer wieder verschiedenen Aspekte der Fragen, die das Engagement zur Befreiung bietet, machen es schwierig, eine angemessene Sprache und ausreichend präzise Begriffe zu finden. Trotzdem legen wir diese Arbeit vor und denken, daß sie von Nutzen sein wird. Der Grund der Veröffentlichung liegt eben in unserem Ver-

trauen darauf, daß, wenn man etwas an die Öffentlichkeit gibt, es notwendigerweise zur Konfrontation kommt und einem so die Möglichkeit gegeben wird, seine Überlegungen zu verbessern und zu vertiefen.¹

Erster Teil THEOLOGIE UND BEFREIUNG

Theologie und Befreiung sind Begriffe, die man so oder so interpretieren kann. Um die Frage, die uns beschäftigt, gebührend und mit einer gewissen Genauigkeit zu formulieren, müssen wir kritisch den Terminus *Theologie* prüfen, den wir auf den folgenden Seiten benutzen werden. Gleichfalls haben wir – in einem ersten Ansatz wenigstens – zu klären, was wir unter *Befreiung* verstehen. Darüber hinaus können wir diese unsere anfängliche Absicht dann im Verlauf unserer Arbeit nuancieren und vertiefen.

¹ Der Ursprung der vorliegenden Studie liegt in einem Vortrag anlässlich des Nationaltreffens der Priesterbewegung ONIS im Juli 1968 in Chimbote, Peru. Eine überarbeitete Fassung lag als Dokumentation der Studientagung der SO-DEPAX zum Thema »Theologie und Entwicklung« 1969 in Cartigny, Schweiz, vor: Notes on theology of liberation, in: In Search of a Theology of Development. A SODEPAX Report, Lausanne 1970, 116-179.