

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 119

Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre (I.)

von Lothar Roos

Verlag J. P. Bachem

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Viktoriastraße 76
4050 Mönchengladbach 1

Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach

Die am 6. August 1984 veröffentlichte Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“¹⁾ hat ein weitreichendes publizistisches Echo ausgelöst. Die Diskussion darüber leidet jedoch bisher unter drei erheblichen Defiziten:

Zum einen an unzureichenden Kenntnissen über Lateinamerika, seine politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse, insbesondere über die dortigen Kirchen und theologischen Strömungen. Dieser Mangel wird sowohl durch Unkenntnis wie durch Desinformationen hervorgerufen²⁾.

Zum anderen wird oft übersehen, daß es unterschiedliche theologische Ansätze gibt, die unter dem Titel „Befreiungstheologie“ vertreten werden. Die Instruktion befaßt sich ausdrücklich nur mit „solchen Ausformungen dieser Gedankenrichtung . . ., die unter dem Namen ‚Befreiungstheologie‘ eine Deutung des Glaubensinhaltes und der christlichen Existenz vorlegen, die in Wirklichkeit ganz neu ist und schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweicht, mehr noch, die dessen praktische Leugnung bedeutet“ (VI,9). Damit ist schon gesagt, was die Instruktion auch ausdrücklich hervorhebt, daß es auch eine „recht verstandene Befreiungstheologie“ (IV,1) geben kann.

Schließlich wurde noch kaum die These diskutiert, die Kardinal Höffner vertritt: „Richtig verstanden ist die Theologie der Befreiung ein *Teil* der Soziallehre der Kirche“³⁾.

Infolge dieser Defizite kommt es bei der Diskussion über Befreiungstheologien zu absurden Frontstellungen: So kann man den Vorwurf hören, wer „Befreiungstheologien“ kritisiere, lasse sich zu wenig von der Not der Armen in Lateinamerika „betreffen“ und unterstütze bestehende Unrechtsstrukturen. Konsequenterweise müßte man diesen Vorwurf bereits gegenüber Paul VI. erheben und ebenso gegenüber der Kirche in Lateinamerika selbst. Denn Paul VI. hat bereits im Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (1975) eine bestimmte Version von Befreiungstheologie scharf kritisiert, ebenso wie die III. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Puebla (1979)⁴⁾. – Nicht weniger an der Sache vorbei geht der Einwand, die Kritik an bestimmten „Befreiungstheologien“ bedrohe die lateinamerikanischen „Basisgemeinschaften“ und sei zudem Ausdruck einer „eurozentrischen“ Überheblichkeit gegenüber neuen theologischen Aufbrüchen in der „Dritten Welt“. Hierbei werden irrtümlicherweise alle Arten von „Basisgemeinschaften“ und die von der Instruktion kritisierte „Befreiungstheologie“ in einen Topf geworfen. Außerdem sind fast alle bekannteren Befreiungstheologen europäisch geprägt. Viele von ihnen haben sogar an westeuropäischen theologischen Fakultäten studiert (in Leuven, Münster, Paris, Salamanca usw.), allerdings in einer Zeit, als dort „Politische Theologen“ im Schwange und die Erfahrungen der katholischen Soziallehre weithin vergessen waren.

Das vorliegende Heft will den geschichtlichen Hintergrund der Entstehung von Befreiungstheologien erhellen und die Gründe analysieren, die zum Streit um bestimmte Befreiungstheologien geführt haben. In einem unmittelbar folgenden Heft dieser Reihe (II.) soll dann aufgezeigt werden, wie Befreiungstheologie so verstanden werden kann, daß sie als Teil der Soziallehre der Kirche anzusehen ist.

Zum geschichtlich-pastoralen Hintergrund

Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) leitete für die Kirche in Lateinamerika den vielleicht bedeutungsvollsten pastoralen und sozialen Aufbruch in ihrer Geschichte ein. Um diesen Aufbruch in seiner Bedeutung verstehen zu können, muß man wenigstens einen kurzen Blick in die vorausgehende Situation werfen: Die Pastoral war weithin rückständig und litt unter spezifischen Defiziten. Der größte Teil des pastoralen Personals mußte aus dem Ausland „importiert“ werden, da es aus verschiedenen Gründen viel zu wenig einheimischen „Nachwuchs“ gab; ein exorbitanter Priestermangel ließ in vielen Ländern nur eine relativ oberflächliche „Versorgungspastoral“ zu; eine verbreitete klerikal-patriarchalische Mentalität hatte nur rudimentäre Ansätze einer Mitwirkung der Laien im kirchlichen Bereich wachsen lassen. Hinsichtlich ihrer Einstellung zu sozialen und politischen Fragen waren die lateinamerikanischen Kirchen (mehr oder weniger) vor dem Konzil wenig an der Veränderung sozialer und gesellschaftlicher Mißstände aktiv beteiligt. Allerdings muß man dabei bedenken, daß die meisten lateinamerikanischen Staaten sich erst in den letzten drei Jahren allmählich zu Industriestaaten entwickeln und erst jetzt die gesellschaftlichen Probleme sich zu größeren Konflikten verdichteten.

Um so erstaunlicher mußte es wirken, daß die lateinamerikanischen Kirchen in einem fast atemberaubenden Aufholprozeß seit dem Konzil zu einer Erneuerung ihrer pastoralen und sozialen Bemühungen gekommen sind, die man zu den hoffnungsvollsten Ereignissen der gegenwärtigen Kirchengeschichte rechnen kann. Zu den zentralen Stichworten dieser Erneuerung wurde die drei Jahre nach dem Konzil auf der Konferenz von Medellin (1968) ausgesprochene „Option für die Armen“ und das Bekenntnis zu einer „Theologie der Befreiung“. Mit letzterer verband sich in Medellin allerdings noch nicht eine ausgearbeitete theologische Reflexion, sondern eher die Angabe einer Richtung: Man wollte das Evangelium in einer befreienden Weise verkünden, also derart, daß mit der Vermittlung des christlichen Glaubens auch dessen soziale und politische Konsequenzen mit bedacht werden sollten.

Wenn man in der Folgezeit nach der Verwirklichung der Vorsätze von Medellin fragt, so stößt man zunächst auf die Entwicklung von „Basisge-

meinschaften“: Man kann sich darunter etwas ähnliches vorstellen wie die Entwicklung eines Laienkatholizismus, wie er sich in Deutschland und anderen mitteleuropäischen Ländern zwischen den beiden Weltkriegen vollzog. Romano Guardinis damaliges Wort „Die Kirche erwacht in den Seelen“ könnte man im Hinblick auf Lateinamerika heute abwandeln: „Die Kirche wird zu einer Sache des Volkes!“

„Basisgemeinschaften“ sind pastorale Substrukturen einer durch die Mitarbeit der Laien sich erneuernden Pastoral und zugleich soziale Selbsthilfeeinrichtungen angesichts des Fehlens kommunaler sozialer Infrastrukturen⁵⁾. Problematisch werden Basisgemeinschaften nur dann, wenn sie politisiert werden.

Erst einige Jahre nach Medellín, als schon viele Basisgemeinschaften entstanden und die Prozesse der pastoralen und sozialen Erneuerung der lateinamerikanischen Kirche in der Praxis schon ein Stück weit fortgeschritten waren, entstand eine mehr theologisch-wissenschaftliche Reflexion über diesen Vorgang. „Theologien der Befreiung“ wurden formuliert und verbreitet. Das erste größere, in Lateinamerika (1972) und in Europa (1973) verbreitete Werk dieser Art war das von Gustavo Gutiérrez⁶⁾, der in Lima in Peru lehrt. Manche nennen ihn deshalb auch den „Vater“ der Befreiungstheologie. Diese Bezeichnung ist insofern nur teilweise zutreffend, als sich in der Folgezeit recht schnell unterschiedliche Varianten von „Befreiungstheologien“ zeigen. Wichtig bleibt festzuhalten, daß solche Entwürfe im Anschluß an eine bereits sich vollziehende Praxis der pastoralen und sozialen Erneuerung entstanden. Dies ist bis auf den heutigen Tag so geblieben. So schreibt jüngst der Berliner Studentenfarrer Godehard Pünder SJ, von einem zweijährigen pastoralen Einsatz in Brasilien zurückgekehrt: „Wir waren keine großen Theologen, wir Priester unter den Kleinstädtern und armen Landbauern im Nordosten Brasiliens. Die ‚Theologie der Befreiung‘ überließen wir den klugen Köpfen in den Universitätsstädten an der Küste und im Süden. Aber ‚Befreiende Pastoral‘ war ein Begriff, den unser junger deutscher Bischof und wir 14 Priester – zur Hälfte Brasilianer und zur Hälfte Ausländer – für unsere Arbeit in den zehn Pfarreien des Bistums Coroaatá gern gebrauchten.“⁷⁾.

Zur theologischen und sozialwissenschaftlichen Problematik bestimmter Befreiungstheologien

Wodurch kommt es nun zum Streit über bestimmte befreiungstheologische Ansätze? Dazu muß man zunächst festhalten, daß die große Mehrheit der lateinamerikanischen Bischöfe, Priester und Laien unter „Befreiungstheologie“ nichts anderes versteht als den theologisch-wissenschaftlichen Ausdruck der beschriebenen pastoralen und sozialen Erneuerung der Kirche ihrer Länder. Insofern vertreten sie die grundlegende, *pasto-*

raltheologische Variante von Befreiungstheologie. Leider aber ist es nicht dabei geblieben:

1. Ein Geburtsfehler mit Folgen

Der erste bereits genannte Entwurf einer Befreiungstheologie, wie ihn Gustavo Gutiérrez vorgelegt hat, trägt einen fatalen Geburtsfehler mit Folgen: Gutiérrez glaubte, die sozialen und politischen Probleme Lateinamerikas nicht ohne die Zuhilfenahme der marxistischen Gesellschaftsanalyse und der daraus hervorgehenden Klassenkampftheorie lösen zu können: „Ein Suchen nach Verbesserungen innerhalb der derzeitigen Ordnungen hat sich als unzweckmäßig erwiesen . . . nur ein radikales Zerschlagen des gegenwärtigen Standes der Dinge, eine tiefgreifende Umgestaltung in den Eigentumsverhältnissen, ein Ergreifen der Macht von seiten der ausgebeuteten Klassen und eine soziale Revolution, die die bestehende Abhängigkeit zerbricht, ermöglicht den Schritt in eine anders geartete, sozialistische Gesellschaft oder bewirkt wenigstens, daß diese möglich wird“⁸). Unter Hinweis auf J. Girardi lehnt er „jede vermeintlich ‚klassenversöhnende Lehre‘“ ab und stellt fest: „Jedes Bemühen um eine gerechte Gesellschaft hat heute notwendigerweise den Weg über die bewußte und tätige Mitwirkung am Klassenkampf zu nehmen, der sich vor unseren Augen abspielt“⁹). Auf den Einwand, ob dies mit der christlichen Liebe vereinbar sei, antwortet Gutiérrez: „Wir lieben die Unterdrückten, indem wir sie von sich selbst, d. h. aus ihrer unmenschlichen Lage befreien“¹⁰).

Noch konsequenter und prinzipiell unnachgiebig vertraten die in Europa entstandenen und sich seit 1972 (1. Lateinamerikanischer Kongreß im April 1972 in Santiago/Chile) ausbreitenden Gruppen der „Christen für den Sozialismus“ die Auffassung: „Der Marxismus ist die einzige Möglichkeit für die wissenschaftliche Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit und die Theologie hat als Reflexion der Praxis hiervon auszugehen, nicht etwa nur dieses Instrumentarium als Hilfsmittel hinzuzuziehen“¹¹). Das verständlicherweise kirchenspaltende Programm dieser Gruppen blieb insgesamt nur von bescheidener Wirkung in Lateinamerika, führte allerdings in bestimmten Ländern – vor allem in Peru und Chile und nach 1979 in Nicaragua – zu erheblichen innerkirchlichen Konflikten, so daß sich der lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) bald mit diesen Problemen befassen mußte¹²).

Offen brach dieser Konflikt in Nicaragua aus, dem einzigen Land, wo bisher Vertreter dieser Art von Befreiungstheologie an die Macht gekommen sind. Ihr bei uns bekanntester Herold, Ernesto Cardenal, stellte vor dem Bertrand-Russell-Tribunal am 15. 1. 1976 unzweideutig fest: „Diese revolutionären Christen haben sich in Lateinamerika für den Sozialismus

entschieden, und zwar für den authentischen Sozialismus, d. h. für den Sozialismus im marxistischen Sinn . . . In einem meiner Gedichte habe ich einmal die folgende Zeile geschrieben: ‚Kommunismus oder das Reich Gottes auf Erden, was dasselbe bedeutet‘. Damit will ich ausdrücken, daß der Kommunismus und der Zustand der ‚kommunistischen Endgesellschaft‘, die noch nicht verwirklicht ist, noch nirgendwo auf der Welt – denn bisher befinden wir uns erst in der Phase des Aufbaus des Sozialismus –, daß diese zukünftige kommunistische Gesellschaft auch Gottes Reich auf Erden selbst sein wird“¹³).

Solche und ähnliche Auslassungen eines Dichters, den man wohl nicht zu den (wissenschaftlich arbeitenden) Theologen rechnen kann, wird außerhalb der Gruppe der „Christen für den Sozialismus“¹⁴) kaum jemand akzeptieren. Das größere Problem besteht darin, daß auch qualifiziertere Theologen wie Leonardo Boff offensichtlich glauben, auf die „marxistische Analyse“ und die Theorie des Klassenkampfes nicht verzichten zu können¹⁵). Besonders deutlich erklärt sein Bruder Clodovis Boff: „Die Theologen der Befreiung und die Basisgemeinden sind der Überzeugung, daß im Rahmen des herrschenden gesellschaftlichen Systems keine Möglichkeit besteht, Ausbeutung und Unterdrückung zu überwinden. Daher kann man die wirkliche Änderung der Gesellschaft nur als einen Bruch mit dem herrschenden System sehen. In diesem Rahmen spricht man von einer revolutionären Moral (der Änderung des Systems) statt von einer reformistischen Moral (der Veränderung am System). Auf mehr oder weniger explizite Weise steht der Sozialismus am Horizont des historischen Projektes“¹⁶). – Auf den Einwand, wieso man derart unverblümt eine von der Kirche längst und mehrmals verurteilte Theorie und Praxis wie die des Marxismus so „anstandslos“ übernehme und zur „Soziallehre der Kirche“, wie es Joseph Höffner ausdrückt, „offensichtlich ein gestörtes Verhältnis“¹⁷) habe, antworten die betreffenden Theologen mit dem Hinweis auf

2. Die hermeneutische Revolution

In der theologischen Hermeneutik (Kunst der Vermittlung des sinnrichtigen Verständnisses) geht es um die für die kirchliche Glaubensverkündigung und sittliche Weisung grundlegende Frage: Wie läßt sich bei einem historischen Abstand von rund 2000 Jahren die Botschaft Christi im Sinne ihres Urhebers verstehen und im Kontext unseres heutigen Denkens und Handelns gemäß ihrem ursprünglichen Sinn anwenden? Es geht also um die „Vergegenwärtigung“ des Christusereignisses, um die „Horizontverschmelzung“ zwischen damals und heute, ohne die ursprüngliche Botschaft zu verfälschen. Die in der bisherigen Geschichte des theologischen Erkennens eingeschlagene hermeneutische Methode hält folgenden Dreischritt für schlechthin notwendig: Sie klärt in einem ersten Schritt den

Inhalt der biblischen Glaubensbotschaft und ist der Überzeugung, unter Zuhilfenahme der verbindlichen kirchlichen Tradition, diesen Inhalt in seinen glaubensnotwendigen Bestandteilen auch heute noch ausmachen und festhalten zu können. In einem zweiten Schritt analysiert sie die gegenwärtige geistige und gesellschaftliche Situation, sie erforscht also die „Zeichen der Zeit“, um sie im „Lichte“ des christlichen Glaubens zu deuten. Daraus kommt sie in einem dritten Schritt zu einem vertieften Verständnis dessen, was der christliche Glaube heute für uns bedeutet und zu welchem gesellschaftlichen Handeln er uns auffordert.

Demgegenüber vertritt die hier zu diskutierende Befreiungstheologie eine andere „Schrittfolge“, die „im Gegenüber zu der Art und Weise, wie in Zentren und Metropolen Theologie betrieben wird, eine wahre methodologische Revolution“ darstelle. Und dies ist sie in der Tat. Die gegenüber *aller* bisherigen Theologie neue Schrittfolge lautet: „Analyse der Wirklichkeit – theologische Reflexion – Perspektiven für die pastorale Arbeit“¹⁸). Hinter dieser Umkehr der „Schrittfolge“ steht die These, daß „das Evangelium und die Offenbarung keine fundamentale Ursprünglichkeit haben, sondern nur im sozio-kulturellen Kontext erfahren werden können“¹⁹). Diese neue Hermeneutik hatte zur Folge: „Der Kern des Glaubens, die Christologie, stand neuen Deutungen offen, weil ihre bisherige Aussage als historisch nicht haltbar verschwunden war. Zugleich wird damit das kirchliche Lehramt desavouiert“²⁰), denn seine Berechtigung beruht ja auf der inneren Kontinuität der Wahrheit, die den historischen Jesus und den Christus des Glaubens mit der apostolisch-kirchlichen Tradition verbindet.

Die „Hermeneutik“ der marxistisch argumentierenden Befreiungstheologen geht von einem geschichtsphilosophisch angenommenen „weltgeschichtlichen Befreiungsprozeß“ (Hegel!) aus bzw. sieht in der marxistischen Gesellschaftsanalyse und der „Praxis des Klassenkampfes“ den „hermeneutischen Schlüssel“ zur „Vergegenwärtigung“ des christlichen Glaubens: „Diese scheinbar ‚wissenschaftlich‘ und ‚historisch‘ unausweichliche Entscheidung legt dann ganz von selbst den Weg der weiteren Auslegung des Christentums fest, sowohl was die Auslegungsinstanzen wie auch was die ausgelegten Inhalte angeht.“ Die Auslegungsinstanz ist dann nicht mehr „die katholische Kirche in ihrer zeit- und raumüberspannenden, Laien (Glauben-Sinn) und Hierarchie (Lehramt) umfassenden Ganzheit“, sondern „Volk, Gemeinde, Erfahrung, Geschichte“. Diese neuen Auslegungsinstanzen des christlichen Glaubens sind jedoch wiederum einzuordnen in die Geschichte als den „Prozeß des Fortschritts der Befreiung; die Geschichte ist die eigentliche Offenbarung und so die wahre Auslegungsinstanz der Bibel. Diese Dialektik des Fortschritts wird gelegentlich durch die Pneumatologie unterstützt. In jedem Fall macht auch sie ein auf bleibenden Wahrheiten insistierendes Lehramt zu einer fortschrittsfeindlichen Instanz, die ‚metaphysisch‘ denkt und damit der

„Geschichte“ widerspricht. Man kann sagen, daß der Begriff Geschichte den Gottesbegriff und den Offenbarungsbegriff in sich aufsaugt²¹). Wird nun diese „Analyse der Wirklichkeit“ auch noch im Sinne der marxistischen Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie betrieben (Historischer Materialismus!), dann ist das gesamte Denksystem perfekt und geschlossen: Nur durch die „Teilnahme am Klassenkampf“ lassen sich überhaupt theologisch richtige Erkenntnisse gewinnen. Dies ist völlig konsequent im Sinn der „Überbautheorie“ von Karl Marx²²). Ein Beispiel für die Konsequenzen einer solchen Hermeneutik bieten die beiden Befreiungstheologen Pablo Richard und Estéban Torres: „Alles, was zum Glaubensbereich gehört, existiert nur in Vermittlungen und historischen Bestimmtheiten . . . Wenn man sich der Bestimmtheiten und historischen Vermittlungen des Glaubens der Kirche und der Christen bewußt sein will, dann ist der zutreffende Weg derjenige, welcher nicht vom Glaubensbereich oder vom christlichen oder theologischen Standpunkt ausgeht. Die wirkliche Annahme dieses Ausgangspunktes impliziert das bewußte und konsequente Verlassen alles spezifisch Christlichen oder Theologischen . . . Der Ausgangspunkt ist nicht der Glaube, das Evangelium oder ein kirchlicher oder theologischer Ausgangspunkt. – Ein solcher Ausgangspunkt beleuchtet in keiner Weise die konstitutiven Elemente des politischen Bewußtseins der Christen. Man muß ausgehen von der Infrastruktur, vom politischen Kampf und vom Klassenbewußtsein. Jeglicher Versuch, auf das ‚Christliche‘ Bezug zu nehmen, außerhalb dieses Zusammenhanges, bedeutet negativ einen Rückschritt oder eine Rückkehr in die ‚Rechtslastigkeit‘ (Derechización)“²³).

3. Befreiung von der Theologie?

Die Folge einer so verstandenen „hermeneutischen Revolution“ ist freilich weniger eine echte „Theologie der Befreiung“ als vielmehr eine Befreiung von der Theologie. Auf diese Weise entsteht eine „regionale“ und „temporale“ Theologie, was deren Ende bedeutet; denn man kann unter dieser Voraussetzung den christlichen Glauben hinsichtlich seiner Inhalte und gesellschaftlichen Konsequenzen nur noch aus der Sicht einer ganz bestimmten zeitlich und räumlich begrenzten Situation aufzeigen. Da diese Situation nicht nur zwischen verschiedenen Staaten Lateinamerikas, sondern sogar innerhalb jedes Landes recht unterschiedlich sein kann, könnte es dann etwa eine Befreiungstheologie für São Paulo und eine für Rio de Janeiro geben, die nicht miteinander vermittelbar wären. Unter diesen hermeneutischen Voraussetzungen kann man ohne Vermittlung einer (politischen oder wirtschaftlichen) Ethik im Sinne einer „direkten Aktion“ vom Evangelium her unmittelbar gesellschaftlich „handeln“. Denn nur aus der „Praxis“, „durch die Teilnahme am Klassenkampf“,

läßt sich Theorie und folglich auch Theologie wahrheitsgemäß formulieren. Eine solche Hermeneutik will zwar nicht auf die Bibel verzichten (wegen der „theologischen Reflexion“, die auf die „Analyse der Wirklichkeit“ folgen muß), aber die „konkrete Befreiungspraxis“ ist der hermeneutische Ort, von dem aus sich der Sinn der Schrift erschließt. Bei einem solchen Ansatz ist es generell nicht wichtig, das Gesamtkerygma der Heiligen Schrift bei der Interpretation einzelner Textstellen zu berücksichtigen. Denn man geht von einem praxeologischen, kairologischen statt von einem „metaphysischen“ Wahrheitsbegriff aus. Insofern dürfte deutlich geworden sein, mit welchem gutem Recht die Instruktion angesichts einer solchen Hermeneutik von einer „Neuinterpretation des Christentums“ spricht, die „schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweicht, mehr noch, die dessen praktische Leugnung bedeutet“ (VI,9).

Den Denkfehler dieser Hermeneutik macht ein evangelischer Theologe folgendermaßen deutlich: Die „Zeitereignisse“ können nie von einer solchen Qualität sein, daß sie als „Zweiter Text mit den biblischen Texten konkurrieren“²⁴). Sie sind gemäß der Pastoralkonstitution „im neuen Licht“ des Glaubens „zu beurteilen“, nicht umgekehrt (vgl. GS 11; 40–45)! Die Kirche muß zwar in einen echten Dialog mit allen Menschen eintreten, um „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen“, an denen sie „zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit“ teilhat, zu unterscheiden, „was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“ (GS 11, 1). Auf diese Weise wird sie befähigt, die Wahrheit des christlichen Glaubens jeweils tiefer auszuloten und besser anzuwenden (vgl. GS 44). Aber eben die bereits im Christusereignis maßgeblich vorhandene und unüberbietbare Wahrheit. Es kann nie eine Auslegung dieser Wahrheit unter Berufung auf den Heiligen Geist geben, die man *ohne* Kontinuität mit der biblisch-christlichen Botschaft und der Tradition ihrer Auslegung durch die Geschichte ihres kirchlichen Verständnisses formulieren könnte. Sonst wäre diese Wahrheit rein subjektiv und außer für die Person dessen, der sie angeblich erkannt hat, für niemanden verbindlich zu verkünden.

Die theologische Problematik dieser Version der Befreiungstheologie liegt in der „hermeneutischen Revolution“, auf der sie beruht: Theologie wird subjektiv und „regional“ und damit banal. Über sie läßt sich wissenschaftlich nicht mehr streiten. Liefert man die Theologie einer vorausgehenden „Analyse der Wirklichkeit“ aus, so ordnet man sie dieser, ja nicht theologisch zu leistenden, Analyse unter. Gehört zu dieser „Analyse der Wirklichkeit“ die Übernahme der Hegelschen bzw. Marxschen Geschichtsphilosophie, dann folgt daraus mit logischer Konsequenz, „das Reich Gottes und sein Werden mit der menschlichen Befreiungsbewegung zu identifizieren und aus der Geschichte das Subjekt ihrer eigenen Entwicklung als Prozeß der Selbsterlösung des Menschen durch den Klassenkampf zu machen . . . Eine radikale Politisierung der Glaubensaussagen

und der theologischen Urteile ist die unvermeidliche Folge dieser neuen Auffassung. Es geht nicht mehr darum, die Aufmerksamkeit auf die politischen Folgen und Auswirkungen der Glaubenswahrheiten zu lenken, die in ihrem transzendenten Wert geachtet werden. Vielmehr wird jede Aussage des Glaubens und der Theologie einem politischen Kriterium unterzogen, das seinerseits wieder von der Theorie des Klassenkampfes als des Motors der Geschichte abhängt²⁵). Zugleich immunisiert man durch diesen hermeneutischen Trick die Theologie der Befreiung gegen jegliche Kritik; da sie nur „regional“ gilt, kann sie weder von einem europäischen Theologen noch erst recht nicht von einem „universalen“ kirchlichen Lehramt kritisiert werden.

4. Das Problem der „marxistischen Analyse“

Das zweite Hauptproblem ergibt sich aus der sogenannten „marxistischen Analyse“. Hier geht es zum einen um das sozialwissenschaftliche Problem, inwieweit diese Analyse wissenschaftlich stichhaltig ist, zum andern um die theologische Frage, ob die marxistische Analyse ganz oder teilweise Bestandteil einer kirchlich zu verantwortenden Sozialethik sein kann. Dazu sollen folgende Klarstellungen versucht werden:

a) In den Werken von Karl Marx und Friedrich Engels ist zu unterscheiden zwischen einer *sozialwissenschaftlichen* Beschreibung gesellschaftlicher Tatbestände (also soziologischen, ökonomischen, sozialpsychologischen Aussagen), der *philosophischen* Interpretation und Wertung geschichtlicher Vorgänge und gesellschaftlicher Zusammenhänge (Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie) und dem insbesondere von Friedrich Engels vertretenen *weltanschaulichen* Materialismus, der notwendigerweise zum *Atheismus* führt bzw. diesen einschließt. Damit stellt sich die Frage, ob diese drei Grundelemente der Marx/Engelsschen Theorie voneinander isoliert und somit Einzelaussagen übernommen werden können, ohne das Gesamtsystem „schlucken“ zu müssen. Insbesondere haben christliche Autoren auch schon früher den Versuch gemacht, den Atheismus im Marxismus auszuklammern und gehofft, dann die marxistische Analyse als im übrigen ungefährlich übernehmen zu können. Dies ist auch die Position vieler Befreiungstheologen.

b) Zunächst ist festzustellen, daß es selbstverständlich kein Problem aufwirft, die Beschreibung von *sozialwissenschaftlich* ausmachbaren Tatbeständen von Marx und Engels zu übernehmen, sofern diese Tatbestände damals zutrafen oder sich heute in ähnlicher Weise in bestimmten Gesellschaften finden. Die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit der Existenz von Klassen bzw. einer Klassengesellschaft zu übernehmen, fällt um so leichter, als diese sozialen Tatbestände, wie Marx in einem Brief vom 5. März 1852 selber feststellt, nicht einmal von ihm erstmals behauptet

wurden: „Was mich nun betrifft, so gebührt mir nicht das Verdienst, weder die Existenz der Klassen in der modernen Gesellschaft noch ihren Kampf unter sich entdeckt zu haben. Bürgerliche Geschichtsschreiber hatten längst vor mir die historische Entwicklung dieses Kampfes der Klassen, und bürgerliche Ökonomen die ökonomische Anatomie derselben dargestellt“²⁶). Ebenso beschreiben die beiden großen päpstlichen Sozialzykliken *Rerum novarum* (1891, Nr. 2) und *Quadragesimo anno* (1931, Nr. 60) mit drastischen Worten die damals existierende Klassengesellschaft. Insofern ist nichts dagegen einzuwenden, wenn lateinamerikanische Theologen dies heute tun, sofern sich dieser Tatbestand in den betreffenden Ländern sozialwissenschaftlich tatsächlich nachweisen läßt.

c) Die sozialwissenschaftliche Feststellung des Vorhandenseins von Klassen bzw. einer Klassengesellschaft ist jedoch noch keine *Analyse* dieser Situation. Zu einer Analyse gehört wesentlich, daß ich einerseits die Ursachen beschreibe, die zu diesem Zustand führten, um dann daraus (das ist ja der Sinn dieser Ursachenbeschreibung) eine Therapie zur Veränderung dieser Situation abzuleiten. Genau dies tut Karl Marx und eben dies ist die „marxistische Analyse“. Entscheidend aber ist nun: Diese Analyse wird keineswegs *sozialwissenschaftlich* betrieben, sondern *philosophisch*. Sie ist identisch mit der Marxschen Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie: dem „Historischen Materialismus“. Marx beschreibt im Anschluß an die eben zitierte Stelle, worin er selber das „Neue“ seiner Analyse (im Vergleich zur „bürgerlichen Ökonomie“) sieht: „Was ich neu tat, war,

1. nachzuweisen, daß die Existenz der Klassen bloß an historische Entwicklungsphasen der Produktion gebunden ist;
2. daß der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt;
3. daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zu einer klassenlosen Gesellschaft bildet“²⁷).

Dies aber sind, wie man unschwer erkennen kann, keine *empirischen* Tatsachenfeststellungen, sondern gesellschafts- und geschichtsphilosophische Annahmen. Der wohl fundierteste Marxismuskennner unter den Theologen, Gustav A. Wetter, zog vor einigen Jahren die Konsequenz aus dieser von Karl Marx selber vorgenommenen Charakterisierung seiner Theorie: „Verwendet man aber diese Kategorien als Instrumentarium einer Gesellschaftsanalyse, die marxistisch sein will, gerät man notwendig in den Bannkreis auch der marxistischen Philosophie“²⁸), ein Ergebnis, das durch eine jüngste Dissertation bestätigt wurde: Angelika Senge faßt ihre Einsichten im Hinblick auf das Verhältnis von Empirie und Philosophie bei Karl Marx in den Satz: „Er entwickelt seine Theorie weniger *aus* den empirischen Gegebenheiten, als vielmehr *an* diesen: Die Wahrheit liegt im wesentlichen fest und voraus und bedarf nur noch der Konkretisierung“²⁹). Insofern ist die Instruktion völlig im Recht, wenn sie schreibt: „Im Falle des Marxismus, wie man ihn in der Befreiungstheologie zu

gebrauchen beansprucht, drängt sich eine vorgängige Kritik um so mehr auf, als das Denken von Marx eine Weltanschauung darstellt, in der zahlreiche Daten der Beobachtung und der beschreibenden Analyse in eine philosophisch-ideologische Struktur integriert sind, die bestimmt, welche Bedeutung und relative Wichtigkeit man diesen Daten zumißt. Die ideologischen *Apriori* werden bei der Lektüre der sozialen Wirklichkeit vorausgesetzt. So wird es unmöglich, die heterogenen Elemente auseinander zu halten, die dieses erkenntnistheoretisch hybride Gemisch bilden“ (VII,6). Ausdrücklich wird festgestellt, daß die von der Instruktion kritisierten Befreiungstheologien „nicht die *Tatsache* der gesellschaftlichen Schichtungen und die mit ihnen verbundenen Ungerechtigkeiten, sondern die *Theorie* des Klassenkampfes als strukturelles Grundgesetz der Geschichte“ übernehmen. „Man zieht dabei die Schlußfolgerung, daß der so verstandene Klassenkampf selbst die Kirche spaltet und daß man die kirchliche Wirklichkeit von ihm her beurteilen muß“ (IX,2). Kardinal Höffner weist nach, wie in einer Schrift von Leonardo Boff die eben skizzierte Theorie angewendet wird. Boff überträgt den im „Historischen Materialismus“ von Marx grundlegenden Zusammenhang zwischen der „Produktionsweise“ und den „Produktionsverhältnissen“ auf die Kirche, indem er feststellt: „Die Produktionsweise bedingt, welche religiös-ekklesiastische Aktionen unmöglich, unerwünscht, tragbar, annehmbar und vordringlich sind.“ Dies habe dazu geführt, daß es auch in der Kirche „zu einem Prozeß der Enteignung von Instrumenten der materiellen und symbolischen Produktion“ gekommen sei, „zu einem Prozeß, in dem der Klerus dem christlichen Volk die religiösen Produktionsmittel enteignete“. Höffner nennt es „geschmacklos“, die Heilsgüter der Kirche nach Marx'schem Sprachgebrauch „religiöse Produktionsmittel“ zu nennen und bezeichnet „die gesamte Analyse sowohl theologisch als auch geschichtlich unhaltbar“. Er zeigt sich bestürzt, „wie unkritisch und unbekümmert führende Vertreter der Befreiungstheologie die marxistische Analyse übernehmen“³⁰).

d) Versucht man zu ergründen, warum verschiedene lateinamerikanische Befreiungstheologen die marxistische Analyse so anziehend finden, dann stößt man auf eine Tragik, deren Komponenten sich vielleicht so erklären lassen:

(1) Man wird zunächst Verständnis dafür äußern müssen, daß extrem schwierige gesellschaftliche Situationen die Neigung zu radikalen Lösungen nahelegen. Es gibt auch nicht den geringsten Anlaß, etwa an der persönlichen kirchlichen Integrität der betreffenden Autoren Zweifel aufkommen zu lassen. Die eigentliche Tragik besteht wohl darin, daß die betreffenden Befreiungstheologen nicht sehen, wie das, was sie eigentlich wollen, gerade durch ihr methodisches (theologisches und sozialwissenschaftliches) Vorgehen gefährdet wird.

(2) Die Hauptursache für eine unkritische Übernahme der marxistischen

Analyse dürfte in der unzutreffenden Vorstellung begründet sein, man könne diese als Christ übernehmen, sofern man nur die *atheistische* Komponente weglasse. So meint Leonardo Boff, „daß die Verantwortlichen der Kirche, wenn sie in die kulturelle Welt der Armen eintauchen, in der Regel auf den Marxismus stoßen. Dort erfahren sie ihn nicht als materialistische Philosophie, die die Existenz Gottes leugnet, sondern als das einzige Instrument, das den Armen zur Verfügung steht, damit sie ihre Situation als Ausgebeutete erklären und einen Weg finden können zu Zusammenschluß, Bewußtwerdung und Mobilisierung der Volksmassen“³¹).

Dieses Zitat offenbart das grundlegende Mißverständnis, als ob man den Marxismus unter Abtrennung seines Atheismus als Christ, und auch noch als „einziges Instrument“, übernehmen könne. Der Atheismus spielt für die Gesellschafts- und Geschichtsanalyse von Karl Marx überhaupt keine entscheidende Rolle. Er wurde im übrigen eher von Friedrich Engels unter dem Eindruck des Buches von Charles Darwin über die „Entstehung der Arten“ konzipiert. Entscheidend ist, daß die marxistische Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse auf dem „Historischen Materialismus“ beruht und von diesem *philosophischen* System nicht abgelöst werden kann. Damit wird der Klassenkampf zum philosophisch begründeten Gesetz der Geschichte mit dem Endziel der klassenlosen Gesellschaft, die über eine gewaltsame Revolution erreicht wird. Man wundert sich, daß Leonardo Boff gegen die übereinstimmende Ansicht sämtlicher Marxismuskenner meint: „Gewalt, barbarische Repression, entpersönliche Kollektivierung, Konzentrationslager usw.“ seien „nicht für den Marxismus spezifisch“³²) und daß er vom „Historischen Materialismus“ meint: „Hier haben wir es mit einer wissenschaftlichen Theorie zu tun“³³). Man fragt sich, ob er den bekannten Ausspruch von Marx in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht kennt: „Die Waffe der Kritik kann . . . die Kritik der Waffen nicht ersetzen“³⁴).

Höffner stellt zur „Wissenschaftlichkeit“ der marxistischen Analyse fest, ihm seien „keine namhaften Sozialwissenschaftler“ bekannt (natürlich außer marxistischen), „die der sogenannten marxistischen Analyse einen wissenschaftlichen Charakter zuerkennen“ oder „sie gar als richtig bezeichnen“ würden. „Die Option der Befreiungstheologie für die marxistische Analyse ist keine wissenschaftliche, sondern eine emotionale Entscheidung. Ein solches Wissenschaftsverständnis kann nicht Grundlage der Theologie sein“³⁵). So sehr man diese emotionale Entscheidung mit dem Druck der Situation in Lateinamerika vielleicht verständlich machen kann, so sehr wird man hier vor der schon oft beobachteten Faszinationskraft des Marxismus warnen müssen. Leonardo Boff stellt fest: „Sein (des Marxismus) Wert besteht in der Klarheit, die er vor allem mit seiner Kritik am System des Kapitalismus und mit seinem Vorschlag des Sozialismus über die anstehenden Probleme schafft“³⁶). Man ist betroffen, daß

ein Priester, dem man die besten Absichten nicht absprechen kann, zu einer solchen Aussage gelangt, zumal er im Anschluß daran von der „Größe und Überlegenheit des Glaubens“ spricht³⁷). Die Faszinationskraft des Marxismus³⁸) für Christen liegt wohl in seiner geistigen Verwandtschaft mit dem jüdisch-christlichen Messianismus begründet. Nicht zufällig sind die wesentlichen marxistischen Denker in diesem geistigen Horizont groß geworden. Der Marxismus bietet ein geschlossenes System, das eindeutig sagt, was wahr ist, was gut ist und was zu tun ist. Erkennen, Wollen und Handeln werden in einer faszinierenden Weise integriert, sofern man bereit ist, die philosophischen Voraussetzungen von Karl Marx zu akzeptieren. Die Neigung dazu wächst wohl in dem Maße, als man persönlich in einer schwierigen gesellschaftlichen Situation keine Alternative dazu sieht. So sind denn wohl auch mangelnde Erfahrungen mit der Verwirklichung anderer Wege zur Überwindung einer kapitalistischen Klassengesellschaft und insbesondere das Fehlen historischer Realisierungen der katholischen Soziallehre in Lateinamerika Gründe, warum viele glauben, zum Marxismus ihre Zuflucht nehmen zu müssen.

Anmerkungen

- 1) Hrsg. und zu beziehen vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kaiserstraße 163, 5300 Bonn 1), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 57, 1984 – (zit. als Instruktion).
- 2) Vgl. dazu: Jürgen Aretz, Werden wir einseitig informiert? Probleme der Kommunikation zwischen Lateinamerika und Deutschland, in: Soziale Verantwortung in der Dritten Welt, hrsg. von Anton Rauscher, Köln 1983, 139–161.
- 3) Joseph Kardinal Höfner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Bonn 1984 (Hrsg. wie 1), 31.
- 4) Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. Dezember 1975, Nr. 30–39; Die Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla vom 13. Februar 1979, Bonn 1979 (Hrsg. wie 1), insb. Nr. 470–562; vgl. auch Karl Lehmann u. a. (Internationale Theologenkommission), Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977.
- 5) Vgl. Lothar Roos, Basisgemeinschaften in Lateinamerika, in: Lebendige Seelsorge 33 (1982), 106–111.
- 6) Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, München/Mainz 1973.
- 7) Godehard Pünder SJ, Befreiende Pastoral in Brasilien, in: Die katholischen Missionaren, 1984 Nr. 6, 189.
- 8) Gustavo Gutiérrez, a. a. O., 29.
- 9) Ebd., 262.
- 10) Ebd., 263.
- 11) Hans Zwiefelhofer, Bericht zur „Theologie der Befreiung“, hrsg. von der Wissenschaftlichen Kommission des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden, München/Mainz 1974, 21.
- 12) Vgl. dazu die aufschlußreiche Dokumentation von Bonaventura Kloppenburg, Die neue Volkskirche, Aschaffenburg 1981; eine interessante „Gegenbestätigung“ der Feststel-

- lungen von Kloppenburg finden sich in: Ernesto Cardenal, Kubanisches Tagebuch, Wuppertal ³1980.
- 13) Russel Tribunal II (Selbstverlag 1977), zit. nach: Theologisches, Beilage der Offertenzeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands, Nr. 178, Februar 1985, 6251 f.
 - 14) Zu den „Christen für den Sozialismus“ vgl. auch das VI. Kapitel der Abhandlung von Angelika Senge, *Marxismus als atheistische Weltanschauung*, Paderborn u. a. 1983, 267–308.
 - 15) Vgl. das Kapitel „Marxismus in der Theologie: Glaube muß wirken“, in: Leonardo Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land*, Düsseldorf ²1984, 199–213.
 - 16) Clodovis Boff, *Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?* in: *Concilium* 17 (1981) 777 (Clodovis Boff wurde zwischenzeitlich die kirchliche Lehrerlaubnis an der Universität von Rio de Janeiro entzogen).
 - 17) Joseph Höffner, a. a. O., 5.
 - 18) Leonardo Boff, *Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen*, in: *Befreiende Theologie*, hrsg. von Karl Rahner u. a., Stuttgart 1977, 46.
 - 19) Hans Zwiefelhofer, a. a. O., 12.
 - 20) Joseph Kardinal Ratzinger, *Die Theologie der Befreiung*, in: *Die neue Ordnung* 38 (1984), 289.
 - 21) Ebd., 291.
 - 22) Vgl. Joseph Höffner, a. a. O., 21–25.
 - 23) Zit. nach der Übersetzung von Wilhelm Weber, *Wenn aber das Salz schal wird . . .*, Würzburg ²1984, 39 f.
 - 24) So Erich Gräßer im Anschluß an Günter Bornkamm, in: *Die politische Herausforderung an die biblische Theologie: Evangelische Theologie* 30 (1970), 237.
 - 25) *Instruktion IX*, 3 und 6.
 - 26) MEW Bd. 28, Berlin 1963, 507 f.
 - 27) Ebd.
 - 28) Gustav A. Wetter, *Über die Trennbarkeit von Marxismus als Weltanschauung und Marxismus als Instrument gesellschaftspolitischer Analyse*, in: *Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen*, Nr. 100, Bonn 1980, 30.
 - 29) Angelika Senge, a. a. O., 82.
 - 30) Joseph Kardinal Höffner, a. a. O., 24 f.; die Zitate von Leonardo Boff stammen aus seinem Buch: *Die Neuentdeckung der Kirche*, Mainz 1980, 57–60.
 - 31) Leonardo Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land*, Düsseldorf ²1984, 209.
 - 32) Ebd., 201.
 - 33) Ebd., 207.
 - 34) Karl Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. 1843/44*, MEW 1, 385; Oswald von Nell-Breuning stellte dazu jüngst fest: „Nach Marx ist der Klassengegensatz (im Kapitalismus) absolut und unaufhebbar; darum muß die unterdrückte Klasse Gewalt anwenden, um die herrschende Klasse zu ‚liquidieren‘, und kann nur so die klassenlose Gesellschaft herbeiführen“ (Marxismus – zu leicht genommen, in: *Stimmen der Zeit*, 110 [1985], 90).
 - 35) Joseph Höffner, a. a. O., 33.
 - 36) Leonardo Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land*, 208.
 - 37) Ebd., 211.
 - 38) Vgl. dazu auch Konrad Löw, *Warum fasziniert der Kommunismus?*, Köln.

Zur Person des Verfassers

Dr. theol. Lothar Roos, o. Professor für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Universität Bonn.