

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 133

Freiheit und Befreiung im Lichte der Soziallehre der Kirche

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

Wer das große Forum miterlebt hat, das beim Aachener Katholikentag zum Thema „Katholische Soziallehre und Theologie der Befreiung“ am 12. 9. 1986 über die Bühne ging, der war vielleicht überrascht, daß die eigentlichen Gegensätze auf dem Podium nicht zwischen den deutschen Vertretern der Katholischen Soziallehre und den Lateinamerikanern Gustavo Gutiérrez und Erzbischof Dario Castrillon auftraten, sondern viel stärker zwischen diesen allen auf der einen Seite und den Sprechern der sogenannten „Kirche von unten“ (Kuno Füssel, Heiner Ludwig, Pfarrer Kerstiens) auf der anderen Seite. Damit bestätigte sich ein Satz aus der Katholikentagsvorschau des Münchner Merkur: „Die Bischöfe Lateinamerikas haben gelegentlich den Eindruck, daß viele Intellektuelle in Europa die Befreiungstheologie als Vehikel für ihre ganz anders gearteten Ziele mißbrauchen“¹⁾. Jene Befreiungstheologen, denen sowohl innerhalb der Kirche wie von seiten der Sozialwissenschaften widersprochen werden mußte, hatten schon immer unter den „progressiven“ Kirchenkritikern des europäischen Linkskatholizismus mehr Anhänger als in ganz Lateinamerika zusammen.

Seltene Reaktionen und verwirrende Interpretationen

Wir haben in einem vorausgegangenen Heft dieser Reihe den geschichtlichen Hintergrund der Entstehung von Befreiungstheologien ausgeleuchtet und gemäß der ersten Instruktion der Glaubenskongregation „*Liberatis nuntius*“ vom 6. August 1984 die Gründe deutlich gemacht, die zu Konflikten mit bestimmten Befreiungstheologien führen mußten (vgl. Nr. 119: Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre I.). In dem darauffolgenden Heft (Nr. 120: Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre II.) sind wir der Frage nachgegangen, ob man Befreiungstheologie nicht auch so verstehen könne, daß sie – gemäß einem Wort von Kardinal Joseph Höffner – „ein *Teil* der Soziallehre der Kirche“²⁾ werden könne. Genau um die Bedingungen einer solchen gegenseitigen Ergänzung geht es sowohl in der zweiten Instruktion der Glaubenskongregation „*Libertatis conscientia*“ vom 21. März 1986³⁾ als auch in dem Brief Johannes Paul II. vom 9. April 1986 an die Brasilianische Bischofskonferenz mit dem vielzitierten Satz, unter bestimmten Voraussetzungen könne die Befreiungstheologie „nicht nur *opportun* . . . , sondern nützlich und notwendig“⁴⁾ sein. In einem „Offenen Brief“ an Kardinal Joseph Ratzinger stellten Leonardo und Clodovis Boff unter Berufung auf diesen Satz triumphierend fest: „Rom ist für die Befreiung“. Sie weisen gleichzeitig eine, wie sie sagen, „künstliche und befremdende Opposition zwischen einer ‚marxistischen Befreiungstheologie‘, – die angeblich die wirklich vorhandene sei – und einer ‚christlichen Befreiungstheologie‘, die es in

Rom geben soll“, zurück und stellen erstaunlicherweise fest: „Nun, Rom hat sich nie in diesem Sinn geäußert. Solch eine Unterscheidung findet in den römischen Dokumenten keine Unterstützung“⁵). – Hier kann man nur fragen: Haben die Brüder Boff die Dokumente wirklich studiert oder haben sie ihre eigenen Schriften vergessen?

Die erste Instruktion hatte u. a. theologisch die „neue Hermeneutik“ und sozialwissenschaftlich-philosophisch die Übernahme der „marxistischen Analyse“ durch bestimmte Befreiungstheologien einer fundamentalen Kritik unterzogen. Diese Kritik mußte gerade auch auf die bisherigen Schriften der Brüder Boff bezogen werden⁶). Die neue Instruktion ermöglicht es wegen ihres umfassenden Charakters und ihres versöhnlichen Tons, jene befreiungstheologischen Anliegen und Ansätze besser zu würdigen, die es von Anfang an auch gegeben hat, und die nie mit der Soziallehre der Kirche in Konflikt geraten sind. Genau diesem Ziel möchte auch der Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz dienen. Vorschnelle Kommentatoren kamen dabei zu seltsamen Aussagen. In ihrer schlichten Falschheit bezeichnend war z. B. die Schlagzeile: „Der Vatikan schließt Frieden mit der Befreiungstheologie“⁷). Aber auch in katholischen Kirchenzeitungen konnte man lesen: „Papst Johannes Paul II. hat die ‚Theologie der Befreiung‘ als ‚nützlich und notwendig‘ bezeichnet“⁸). Warum also die bisherige Aufregung? Hat sich ‚Rom‘ um 180 Grad gedreht und sich endlich zur Befreiungstheologie bekehrt, wie die Brüder Boff in ihrem „Offenen Brief“ schreiben: „Mit-hin leitet der Papst die Befreiungstheologie in direkter Linie von den Aposteln, den Kirchenvätern, den mittelalterlichen Kirchenlehrern, den Päpsten und den übrigen hervorragenden Hirten der Kirche ab. Keine Theologie könnte eine erhabeneren Stellung oder Berufung für sich erwünschen oder beanspruchen“⁹). – Angesichts so vieler widersprüchlicher Meinungen erscheint es notwendig, zunächst den gegenwärtigen Stand der Dinge durch einige Eckdaten zu klären.

I. Die Eckdaten der römischen Verlautbarungen

1. Die Einheit der drei Dokumente

Alle behaupteten oder vermuteten „Gegensätze“ zwischen der ersten und der zweiten Erklärung der Glaubenskongregation oder zwischen Kardinal Ratzinger und dem Papst widersprechen eindeutig den Texten. Die neue Instruktion erklärt ausdrücklich: „Zwischen den beiden Dokumenten gibt es eine organische Beziehung. Sie müssen jeweils im Lichte des anderen gelesen werden“ (2). Der Papst spricht in seinem Brief an die Brasilianischen Bischöfe von den „beiden jüngsten Instruktionen, die von der

Glaubenskongregation mit meiner ausdrücklichen Billigung herausgegeben wurden“ (5). Um offensichtlich jegliches Mißverständnis zu vermeiden, spricht er die Erwartung aus, daß durch die Kirche in Brasilien „der Raum und die Bedingungen geschaffen werden, damit sich in vollendeter Übereinstimmung mit der befruchtenden Lehre, die in den zwei genannten *Instruktionen* enthalten ist, eine theologische Reflexion entwickeln kann, in vollem Einklang mit der Lehre der Kirche auf sozialem Gebiet und zu gleicher Zeit fähig, eine wirksame Praxis aufzuzeigen zugunsten der sozialen Gerechtigkeit und der Gleichheit, des Schutzes der Menschenrechte, des Aufbaus einer menschlicheren Gesellschaft, die auf Brüderlichkeit und Eintracht, Wahrheit und Nächstenliebe gründet“ (ebd.).

2. „Homogene“ und „heterogene“ Befreiungstheologien

Dieser „Raum“ und diese „Bedingungen“ sind nach Meinung des Papstes offensichtlich bei bestimmten befreiungstheologischen Ansätzen nicht oder zumindest nicht hinreichend geschaffen. Darauf weist vor allem die Bemerkung des Papstes hin, das „weise und mutige Vorgehen der brasilianischen Bischöfe“ sei „durch nichts zu ersetzen“, nämlich „unaufhörlich darüber (zu) wachen, daß jene korrekte und notwendige Theologie der Befreiung in Brasilien und Lateinamerika *auf homogene und nicht auf heterogene Weise*, in Verbindung mit der Theologie aller Zeiten, in vollkommener Treue zur Lehre der Kirche, unter sorgsamer Beachtung einer vorrangigen, nicht ausschließenden und nicht ausschließlichen Liebe zu den Armen verwirklicht wird“ (ebd.). – Es bleibt also falsch, von *der* Befreiungstheologie (im Singular) zu reden und zu behaupten, der Papst habe diese schlechthin als „nützlich und notwendig“ bezeichnet. Es gab und gibt also *unterschiedliche* Befreiungstheologien, die sich alle an jenen Kriterien messen lassen müssen, die durch die drei vatikanischen Dokumente vorgelegt worden sind.

3. Die Soziallehre der Kirche als Maßstab

Wie aber muß eine Befreiungstheologie konzipiert sein, damit sie im Sinne des Papstbriefes für sich in Anspruch nehmen kann, „nicht nur opportun . . . , sondern nützlich und notwendig“ zu sein? Die Antwort des Papstes lautet: „Sie soll eine neue Etappe – in enger Verbindung mit den vorausgegangenen – jener theologischen Reflexion sein, die mit der apostolischen Überlieferung begann, sich mit den großen Kirchenvätern und Kirchenlehrern fortsetzte, mit dem ordentlichen und außerordentlichen Lehramt und, in neuerer Zeit, mit dem reichen Schatz der Soziallehre der Kirche. Dies alles kommt in den Dokumenten von *Rerum novarum* bis *Laborem exercens* zum Ausdruck“ (ebd.). Kurz zusammen-

gefaßt könnte man sagen: Nach Auffassung des Papstes ist die Soziallehre der Kirche der Maßstab dafür, ob eine bestimmte Befreiungstheologie „korrekt“ und damit „notwendig“ ist. Wenn sie „in enger Verbindung mit den vorausgegangenen“ theologischen Reflexionen steht, die „mit der apostolischen Überlieferung“ begannen und die „in neuerer Zeit“ in „dem reichen Schatz der Soziallehre der Kirche“ zum Ausdruck kommen, dann kann bzw. „soll“ Befreiungstheologie „eine neue Etappe“ in dieser langen Tradition der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche darstellen. – Damit hat der Papst keinen Zustand, sondern eine weitreichende Aufgabe beschrieben, die von allen Beteiligten hohes theologisches Unterscheidungsvermögen, aber auch geduldiges Aufeinanderhören und einen intensiven Dialog erfordert: Nämlich „Befreiungstheologie“ so zu verstehen und zu formulieren, daß sie der „Soziallehre der Kirche“ nicht widerspricht, sondern diese bereichert und so zu einer „neuen Etappe“ ihrer Vertiefung und Anwendung im Kontext Brasiliens bzw. Lateinamerikas führen kann. Diese Aufgabe ist keineswegs, wie die entsprechende Formulierung in dem „Offenen Brief“ der Brüder Boff nahegelegt, bereits erledigt, sie ist vielmehr erst noch zu lösen. Dabei sind zwei „Markierungen“ in jedem Fall zu beachten, die wir in den beiden folgenden Punkten betrachten wollen.

4. Der Verzicht auf falsche Bundesgenossen

Befreiungstheologie versteht sich grundlegend als Kritik bestehender Unrechtsverhältnisse, zugleich als Kritik der Kirche, sofern sie sich bisher zu wenig um die sozialen Probleme gekümmert hat. Sie vermittelt die Vision eines „neuen Menschen“, der im Glauben an die Erlösung in Christus auch die strukturellen Folgen der Sünde in einer „neuen Gesellschaft“ überwinden möchte: das Elend der Armen, die ungerechte Verteilung der Güter, die politische Unterdrückung. Sie zeichnet das Bild einer „neuen Kirche“, deren pastorales Wirken eine alle Dimensionen des Menschen umfassende „befreiende Evangelisierung“ als ihre fundamentale Aufgabe ansieht. – Mit all dem sollten in Kürze das Anliegen und die von niemand zu schmälern den Leistungen einer echten Befreiungstheologie ausdrücklich hervorgehoben werden. Mit all dem ist aber noch nicht gesagt, wie der konkrete Weg in eine gerechtere Gesellschaft zu finden ist. Theologie kann dazu *einige* unumgängliche Voraussetzungen formulieren, aber nicht *alle*. Befreiungstheologie ist keine politische Theorie, keine Wirtschaftstheorie, sie ist auch keine Sozialethik. Allein mit Hilfe des Evangeliums die Welt „regieren“ und die Wirtschaft „ordnen“ zu wollen, wäre eine Überforderung, ja ein gefährlicher Mißbrauch des Evangeliums. Zwischen der theologischen Vision einer menschenwürdigen Gesellschaft und dem konkreten Weg dorthin klafft eine Lücke, die nur

unter Berücksichtigung der „richtigen Autonomie der Kultursachbereiche“ geschlossen werden kann, wie das II. Vatikanische Konzil betont. Es gibt keinen „Gottesstaat“ und keine „Gotteswirtschaft“ auf Erden! Um zu sittlich verantwortbaren Lösungen etwa im Bereich der Wirtschaft zu kommen, genügt es nicht, die Bibel zu lesen, so unverzichtbar sie dafür ist, man muß auch etwas – und zwar möglichst viel! – von Wirtschaftswissenschaften verstehen. Der Theologe braucht also immer „Bundesgenossen“ aus den anderen, jeweils mit der Sache befaßten Wissenschaften, um sittlich verantwortbare Normen formulieren zu können. Eine der beiden Hauptursachen der Konflikte um bestimmte Befreiungstheologien waren die von diesen gewählten *falschen* Bundesgenossen: Viele Befreiungstheologen waren und sind fasziniert von der *Dependenztheorie* als fundamentaler Erklärung der Ursache von Ungerechtigkeit und Gewalt in Lateinamerika. Diese Theorie ist aber bestenfalls eine unvollständige und einseitige Erklärung eines durch *viele* Ursachen gekennzeichneten Zustandes. Manche Befreiungstheologen gingen noch weiter und hielten die „marxistische Analyse“, nicht nur als Tatbestandsbeschreibung einer Klassengesellschaft, sondern auch als Erklärung der historischen Ursachen des Elends und zugleich als Wegweisung für dessen Überwindung für wissenschaftlich begründet. Dies ist allgemein bekannt und braucht hier nicht wiederholt zu werden¹⁰). Auch in der neuen Instruktion findet sich eine über jeden Zweifel erhabene Ablehnung des „marxistischen Geschichtsbildes“ und aller Formen marxistisch inspirierter Befreiungspraxis. Sie warnt vor „utopischer und zerstörerischer Suche nach einer vollkommenen Welt“ (62) und vor einem „angeblichen historischen Determinismus“ (74); sie kritisiert „diejenigen“, die „den Weg der Reformen verächtlich machen zugunsten des Mythos der Revolution“ (78). Inzwischen ist auf jeden Fall Gustavo Gutiérrez von seiner früheren Option für eine Lösung, die einer sozialistischen Revolution zumindest sehr nahe steht¹¹), offensichtlich abgerückt. Auch Leonardo Boff soll nach Zeitungsmeldungen erklärt haben, durch die neue Instruktion seien die Vertreter der Befreiungstheologien „von dem Vorwurf befreit, ihre Gedanken seien ein Produkt marxistischen Denkens“¹²). Letzteres ergibt sich zwar nicht aus der zweiten Instruktion, aber es ist zu begrüßen, daß Leonardo Boff sich ebenfalls vom marxistischen Denken zu distanzieren scheint. Ob dies wirklich und für alle Befreiungstheologen zutrifft, müssen die Fakten erweisen.

5. Die Vermeidung theologischer Grenzüberschreitungen

Die Wahl falscher Bundesgenossen im Bereich der Sozialwissenschaften bzw. der Philosophie war die *eine* Ursache des Konflikts zwischen Befreiungstheologien und Katholischer Soziallehre. Die *andere* Ursache ent-

stand durch den Versuch, die sozialwissenschaftliche und sozialetische Lücke durch *theologische* Grenzüberschreitungen auszufüllen. Solche Grenzüberschreitungen treten meist im Gewand von Geschichtstheologien auf. Sie liegen oft sehr nahe bei der Verwechslung des Reiches Gottes mit einer innerweltlichen Utopie und erwecken den Eindruck, als ob in einem historischen Marsch durch die Institutionen im messianischen Schwung radikal Bekehrter die total neue Gesellschaft hervorzubringen sei. So ist in dem „Offenen Brief“ der Brüder Boff von einer „sozialen Schlacht“ die Rede, bei der sich „das Gottesvolk . . . weder damit begnügt, das bestehende System in Frage zu stellen, noch es aufrecht zu erhalten, sondern ein neues System anstrebt, das dem Muster des (Gottes)-Reiches entspricht“. Weiter hieß es da: „Die kirchlichen Basisgemeinden – vor allem die auf dem einzigen noch christlichen Erdteil der Welt, Lateinamerika – sind damit beschäftigt, eine Art neuen und riesigen Kreuzzug durchzuführen: Den Kreuzzug der Befreiung der Unterdrückten der ganzen Welt. Und wie bei den ehemaligen Kreuzzügen wird er auch diesmal wieder unter dem Schlachtruf: ‚Gott will es!‘ in Angriff genommen und fortgesetzt“¹³). – Müssen solche Formulierungen nicht den Eindruck erwecken, als ob man einfach mit Hilfe des Evangeliums die Geschichte der Ungerechtigkeit beenden und die Welt regieren könnte, zumal die in dieser zweiten Instruktion behandelte Katholische Soziallehre mit keinem Wort erwähnt wird?

In einem Vortrag, den Kardinal Joseph Ratzinger im Juli 1986 vor der Peruanischen Bischofskonferenz in Lima hielt, hat er den eigentlichen Kern solcher theologischer Grenzüberschreitungen offengelegt, nämlich die Versuchung, das „Ethische“ durch das „Geschichtliche“ zu ersetzen: „Die ganze Geschichte erscheint als ein Prozeß fortschreitender Befreiungen, dessen Mechanismus wir langsam erklären und damit auch selbst steuern können. Hier tut sich eine faszinierende Verheißung auf: Der Mensch kann selbst zum Ingenieur seiner Geschichte werden. Er braucht nicht mehr auf das allzeit Unsichere und Zerbrechliche seines guten Willens und seiner moralischen Entscheidungen zu setzen. Er blickt nun in das innere Gewebe der Freiheitsprozesse hinein und kann die Bedingungen schaffen, in denen der Wille von selber gut ist, so wie wir bisher in Bedingungen leben, in denen er wie von selber schlecht ist. Man kann die ethischen Bemühungen überflüssig machen, indem man die Geschichte selbst steuert“¹⁴). Demgegenüber setze die Katholische Soziallehre nicht auf einen „Mythos des Freiheitsprozesses“, sondern auf „rationale Schritte“, in denen das Mögliche getan und nicht das Unmögliche mit einer nebulösen Philosophie beschworen werde. Christliche Praxis der Befreiung bedeute nicht, im Sinne eines Gottesstaates auf Erden „das Ganze des menschlichen Lebens zu regeln“, vielmehr beinhalte der christliche Glauben „eine orientierende sittliche Kraft“ im Hinblick auf

eine menschenwürdige Gestaltung irdischer Verhältnisse, die allerdings nur in einem echten Dialog mit der menschlichen Vernunft und den sich auf sie stützenden Wissenschaften ethisch fruchtbar werden kann. Dem entsprechend kenne „die Katholische Soziallehre keine Utopie, wohl aber entwickelt sie Modelle bestmöglicher Gestaltung der menschlichen Dinge in einer gegebenen geschichtlichen Situation“. Darum lehnt sie den Mythos der Revolution ab und sucht den Weg der Reformen, denn: „Keine Revolution kann einen neuen Menschen schaffen – das wird immer nur Zwang sein; aber Gott kann ihn schaffen, von innen her. Daß wir dies erwarten dürfen, gibt auch dem innergeschichtlichen Handeln eine neue Hoffnung. ... Nicht der eschatologische Glaube entrückt das Reich in die Zukunft, sondern die Utopie tut es, denn ihre Zukunft hat keine Gegenwart und ihre Stunde kommt nie“¹⁵).

II. Die Wegweisung der zweiten Instruktion

Die Befreiungstheologie in ihren verschiedenen Varianten hat in einer ersten Phase der Bewußtseinsbildung, der pastoralen und sozialen Erneuerung der Kirche in Lateinamerika, eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Die Diskussion der letzten Jahre über die Leistungen und Fehler bestimmter Befreiungstheologien hat inzwischen zu einem weitgehenden Klärungsprozeß geführt, der sich insbesondere in den jüngsten hier verarbeiteten kirchlichen Dokumenten niedergeschlagen hat. Einige der bekannten Befreiungstheologen haben selber die Probleme falscher sozialwissenschaftlicher Bundesgenossen (insbesondere der Verwendung der „marxistischen Analyse“) und die Gefahr theologischer Grenzüberschreitungen erkannt. Zugleich wächst die Bereitschaft, ernsthaft über die Katholische Soziallehre nachzudenken. Wenn der theologische und pastorale Aufbruch der Kirche in Lateinamerika, der sich vor allem in den Dokumenten von Medellin (1968) und Puebla (1979) niedergeschlagen hat, fortgeführt werden soll, wenn die theologischen Impulse und pastoralen Motivationen der verschiedenen Befreiungstheologien fruchtbar weiterentwickelt werden sollen, dann bedarf es der Anwendung und weiteren Entfaltung der Soziallehre der Kirche. Sie ist entstanden, wie die zweite Instruktion sagt, „aus der Begegnung der Botschaft des Evangeliums ... mit den Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben. Indem man sich der Schätze der Weisheit und der Humanwissenschaften bediente, bildete sich so etwas wie eine Lehre, die den ethischen Aspekt jenes Lebens betrifft und die fachtechnischen Gesichtspunkte der Probleme berücksichtigt, aber immer nur, um sie unter moralischer Hinsicht zu beurteilen“ (72). Die Soziallehre der Kirche ist also das Ergebnis eines Dialogs zwischen der Theologie und den jeweils zu berücksichtigenden

Sach- und Humanwissenschaften. Unter dieser Voraussetzung legt die Kirche „durch ihre Soziallehre eine Summe von *Reflexionsprinzipien*, von *Urteilkriterien* sowie von *Richtlinien für das konkrete Handeln*“ vor, „damit die tiefgreifenden Veränderungen, nach denen die Situationen von Elend und Ungerechtigkeit rufen, zustande kommen, und das ist in einer Weise, die dem wahren Wohl der Menschen dient“ (ebd.). Um die wichtigsten „Reflexionsprinzipien“ und „Urteilkriterien“ geht es in den folgenden Abschnitten.

1. „Befreiung“ führt nicht immer zur Freiheit

So sehr die moderne Freiheitsgeschichte, die „im Erbe des Christentums ihre erste Wurzel“ (5) hat, dankbar zu begrüßen ist, so sehr muß man sich vor jener „Fortschrittsideologie“ (7) in acht nehmen, die darin „einen unwiderstehlichen Prozeß der Befreiung“ sieht, „der zu einer Ära führen soll, wo der Mensch endlich vollkommen frei, das Glück dieser Erde genießen werde“ (6). Neuzeitliche Befreiungsbewegungen haben „allzuoft . . . zu neuen Versklavungen geführt“, weil sie entweder „die transzendente Berufung der menschlichen Person verkannten“ oder „an kollektivistischen Plänen orientiert“ waren (13). So kommt es gerade heute zum Mißbrauch der Emanzipationsbewegungen der jungen Nationen durch „skrupellose Regime oder Tyrannen“ mit der Konsequenz: „Das Volk, das man so zur Ohnmacht verdammt hat, wechselt lediglich seine Herren“ (17). Ein grundlegendes Reflexionsprinzip im Hinblick auf die Beurteilung aller „Befreiungsbewegungen“ ist demnach die „Zweideutigkeit“ der bisher erfahrenen Geschichte der neuzeitlichen Freiheitsbewegungen: „Sie ist zugleich voller Verheißung, wahrer Freiheit und voller Drohungen tödlicher Knechtschaft“ (19).

2. Christliche Befreiung ist grundlegend Erlösung

Die mit Hilfe der Wissenschaft und ihrer Anwendungen in Technik, Wirtschaft und Politik möglichen Befreiungen können „nur dann ihre Früchte bringen, wenn sie ihre Inspiration und ihren Maßstab aus der von Jesus Christus dem Menschen geoffenbarten Wahrheit und Liebe nehmen“ (24). Erst wenn der Mensch sich „die tiefste Befreiung, nämlich die von Sünde und Tod, durch das Sterben und Auferstehen Christi“ (22) schenken läßt, erfährt er die erlösende Macht dieser Befreiung, die den Menschen und seine Geschichte tief verwandelt und „ihm Lebenskraft für seine endgültige Zukunft“ gibt. Der erste und grundlegende Sinn von Befreiung im christlichen Sinn ist also „*soteriologisch*“ (erlösend). Erst die gläubige Annahme dieser erlösenden Freiheit führt zur Fähigkeit, die *ethischen* Konsequenzen dieser Befreiung zu verstehen und zu leben: „So

kommt zur soteriologischen Dimension der Befreiung deren ethische Dimension hinzu“ (23). Der Christ muß sich also nicht erst von gesellschaftlicher Unfreiheit befreien oder befreien lassen, um das Evangelium verstehen zu können, sondern genau umgekehrt: Erst die durch die gläubige Annahme des Evangeliums geschenkte „erlöste Freiheit“ befähigt dazu, die ethischen Konsequenzen der Befreiung in einer wirklich menschengerechten Weise zu formulieren. – Den eigentlichen Kern dieses Zusammenhangs verfehlen die Brüder Boff in ihrem „Offenen Brief“, wenn sie das „römische Dokument“ mit den Worten kritisieren: „Man gewinnt den Eindruck, daß die erlösende Wahrheit ‚ex opere operato‘ ... agiert, einfach aus der Tatsache heraus, weil sie existiert und den Menschen bekannt ist. Es kommt jedoch darauf an, die wirklichen Vorbedingungen zu schaffen, damit sie angenommen wird und sich in ihrer ganzen Wirksamkeit ausweisen kann“ (IV, 3). Würde dies zutreffen, dann hätten weder die Zuhörer Jesu noch die ersten Christen, die aufgrund der Predigt der Apostel den Glauben angenommen haben, die erlösende Wahrheit dieses Glaubens begreifen können. Nicht gerechte gesellschaftliche Verhältnisse sind „Vorbedingungen“ für die Annahme der christlichen Erlösung, sondern einzig und allein der Glaube. Allerdings muß sich die im Glauben angenommene Erlösung „in ihrer ganzen Wirksamkeit“ in Taten der Liebe ausweisen. Entscheidend aber ist, daß man Voraussetzung und Konsequenz nicht umdreht! Der Christ braucht nicht auf die grundlegende Befreiung zu warten, sie ist ihm bereits geschenkt, denn „Satan ist bereits jetzt zu Fall gebracht“ (52). Dies ist die „Mitte der christlichen Erfahrung der Freiheit“ (ebd.). Grundlegend für den christlichen Kampf gegen alle Unterdrückung ist, daß das erste Wort des Evangeliums nicht lautet: Ihr müßt euch befreien!, sondern: Ihr seid schon frei!

3. Nur durch die „Bekehrung“ ändern sich Strukturen

Die „soteriologische“ Befreiung „setzt sich fort in einer konkreten befreienden Aufgabe, in einer ethischen Forderung. Hier hat die Soziallehre der Kirche ihren Platz, die die christliche Praxis auf der gesellschaftlichen Ebene erleuchtet“ (99). Befreiung ist nicht von irgendeinem anonymen historischen Prozeß, etwa einer „Dialektik der Geschichte“ zu erwarten, sondern einzig und allein aufgrund der „Bekehrung“ von Menschen und ihren daraus folgenden sittlichen Entscheidungen. Gegenüber der marxistischen Überbautheorie halte die Kirche an der Meinung fest, „man müsse zuerst an die geistigen und moralischen Fähigkeiten der Person appellieren und an die fortwährende Notwendigkeit innerer Bekehrung erinnern, wenn man wirtschaftliche und soziale Veränderungen erreichen will, die dem Menschen wahrhaft dienen. Der Vorrang, der den Strukturen und der technischen Organisation vor den Personen und den Forde-

rungen ihrer Würde eingeräumt wird, ist Ausdruck einer materialistischen Anthropologie; ein solcher Vorrang steht der Errichtung einer gerechten sozialen Ordnung entgegen“ (75). Selbstverständlich hebt der „Vorrang, der der Freiheit und der Bekehrung des Herzens zuerkannt wird ... in keiner Weise die Notwendigkeit auf, ungerechte Strukturen zu verändern“, aber im gleichen Atemzug wird noch einmal auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung hingewiesen: „Die Rechtschaffenheit der Sitten ist Bedingung für die Gesundheit der Gesellschaft“ (75).

4. Das Problem der Gewaltanwendung

Unter welchen Bedingungen kann „Gewaltanwendung“ als Mittel zur Befreiung sittlich bzw. vom Evangelium her verantwortet werden? „Der systematische Rückgriff auf Gewalt, der als angeblich notwendiger Weg zur Befreiung hingestellt wird, muß als eine zerstörerische Illusion angeprangert werden, die den Weg zu neuer Knechtschaft eröffnet. Mit gleichem Nachdruck wird man die von den Besitzenden gegenüber den Armen ausgeübte Gewalt, die Willkür der Polizei sowie jegliche Form von Gewalt, die in einem Regierungssystem selbst liegt, verurteilen“ (76). „Reformen“ dürfen nicht zugunsten des Mythos der Revolution „verächtlich“ gemacht werden. Dies fördere nur „das Aufkommen von totalitären Regimen“. Von der angestrebten „Gerechtigkeit“ einer „neuen sozialen und politischen Ordnung“ müßten bereits „die einzelnen Etappen ihrer Errichtung geprägt sein. Es gibt eben auch eine Moral der Mittel“ (78). Im Anschluß daran wird von dem „Extremfall“ gesprochen, „in dem der bewaffnete Kampf – nach Aussage des Lehramtes – als letzter Ausweg gerechtfertigt sein könnte, um ‚einer eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt‘“ (Populorum progressio, 31), „ein Ende zu setzen. Jedoch darf die konkrete Anwendung dieser Maßnahme erst nach einer sehr ernsten Analyse der gegebenen Situation ins Auge gefaßt werden. Infolge der beständigen Entwicklung der verwendeten Techniken und der zunehmenden Schwere der durch die Anwendung von Gewalt gegebenen Gefahren öffnet nämlich das, was man heute den ‚passiven Widerstand‘ nennt, einen Weg, der mit den Moralprinzipien mehr konform geht und nicht weniger erfolgversprechend ist“. Der mögliche sittliche Spielraum für eine erlaubte Gewaltanwendung wird noch weiter eingegrenzt: „Niemals kann man es billigen, weder von seiten der tatsächlichen Machthaber noch von seiten aufrührerischer Gruppen, wenn zu verbrecherischen Mitteln Zuflucht genommen wird, wie zu Repressalien gegen die Bevölkerung, zu Tortur, zu terroristischen Methoden oder zu der berechneten Provokation, daß es im Laufe von Volksversammlungen zu Todesopfern kommt“ (79).

Zur richtigen Interpretation dieser Aussagen sind drei Dinge zu beachten: Zum einen muß die Kirche alle Theorien und Praktiken eines „systematischen Rückgriffs auf Gewalt“ ablehnen. Die Instruktion lehnt dabei auch „jene Theorie“ ab, „die im Klassenkampf die innere Dynamik des sozialen Lebens erblickt“, eine „absurde Bindung an ein angebliches Gesetz der Geschichte“ (77). Zum andern kann es extreme Situationen geben, in denen „der bewaffnete Kampf ... als letzter Ausweg gerechtfertigt sein könnte“, eine seit Thomas von Aquin in der katholischen Sozialethik vertretene naturrechtlich begründete Position. Auf ihr gründet die klassische Lehre vom „gerechten Krieg“. Allerdings weiß auch schon Thomas, daß die sittlichen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um ein solches Recht wahrzunehmen, äußerst problematisch sind. Angesichts der heute noch viel unabsehbareren Konsequenzen, die eine solche Gewaltanwendung nach sich ziehen kann, rät die Instruktion konsequenterweise von der Wahrnehmung dieses Rechtes ab und empfiehlt für diesen Extremfall den Weg des „passiven Widerstands“. Schon Paul VI. hatte unmittelbar vor der zitierten Stelle in *Populorum progressio* (30) von der „Versuchung“ gesprochen, „Situationen, deren Ungerechtigkeit zum Himmel schreit ... mit Gewalt zu beseitigen“. Noch deutlicher sagt er später in *Evangelii nuntiandi* (37): „Die Kirche kann nicht die Gewalttätigkeit, vor allem nicht die Waffengewalt – die unkontrollierbar ist, wenn sie entfesselt wird – und auch nicht den Tod von irgendjemand als Weg zur Befreiung akzeptieren, denn sie weiß, daß die Gewalttätigkeit immer Gewalt hervorruft und unwiderstehlich neue Formen der Unterdrückung und der Sklaverei erzeugt, die oft noch drückender sind als jene, von denen sie zu befreien vorgibt.“

Schließlich ist zu betonen, daß der bewaffnete Kampf als letztes Mittel zur Befreiung von einer unmenschlichen Diktatur in der genannten ethischen Tradition immer nur „naturrechtlich“ und nicht vom Evangelium her begründet wurde. Im Naturrecht geht es in diesem Bereich um die Wahrung letzter ethischer Rückzugspositionen, um möglicherweise noch Schlimmeres zu verhindern. Im Evangelium dagegen geht es um jenes Ethos der „Vollkommenheit“, das seinen Maßstab an der unendlichen Liebe des Handelns Gottes am Menschen nimmt. Ein Recht auf „bewaffneten Kampf“ läßt sich zwar unter ganz bestimmten Umständen naturrechtlich legitimieren, aber nie mit dem Evangelium begründen: „Wir müssen feststellen und erneut bekräftigen, daß die Gewalttätigkeit nicht christlich ist noch dem Geist des Evangeliums entspricht, daß die plötzlichen oder gewaltsamen Veränderungen der Strukturen eine Täuschung und in sich unwirksam wären und ganz gewiß nicht mit der Würde des Volkes in Einklang ständen“ (Paul VI., *Evangelii nuntiandi*, 37). – Der „Offene Brief“ der Brüder Boff geht in zweifacher Hinsicht an der Instruktion vorbei: Zum einen legitimieren sie die „letzte Zuflucht zu den

Waffen, um ein ungerechtes Regime umzustürzen“ im Unterschied zur Instruktion durch „das Evangelium“; zum anderen unterschlagen sie, daß die Instruktion ausdrücklich von der „Anwendung von Gewalt“ abrät und statt dessen „passiven Widerstand“ als „mit den Moralprinzipien mehr konform“ (79) erklärt (III.3).

5. Erziehung zu einer „Zivilisation der Liebe“

Wie aber lautet die christliche Alternative zum „systematischen Rückgriff auf Gewalt“ und zum „bewaffneten Kampf“? Die Instruktion antwortet: „Eine noch nie dagewesene Herausforderung ist heute den Christen gestellt, die sich um die Verwirklichung der Zivilisation der Liebe bemühen, die das ganze ethisch-kulturelle Erbe des Evangeliums in sich zusammenfassen. Diese Aufgabe verlangt eine neue Besinnung auf das, was das Verhältnis zwischen dem Hauptgebot der Liebe und der sozialen Ordnung in ihrer ganzen Vielschichtigkeit bildet“ (81). Sie erfordert „die Ausarbeitung und Einleitung von mutigen Aktionsprogrammen im Hinblick auf die gesellschaftlich-wirtschaftliche Befreiung von Millionen Männern und Frauen, deren Lage durch wirtschaftliche, soziale und politische Unterdrückung unerträglich geworden ist. Diese Aktion muß mit einer großen Anstrengung in der Erziehung beginnen: Erziehung zur Zivilisation der Arbeit, Erziehung zur Solidarität, Zugang aller zur Kultur“ (81). Eine dauerhafte und wirksame Sozialreform kann und darf nach christlicher Überzeugung immer nur über die Einsicht und den Willen der Menschen erreicht werden, im geduldigen Bemühen um die Erziehung zur Freiheit und zur Gerechtigkeit nicht nur unter den „Armen“, sondern in allen Gruppen und Schichten eines Volkes.

Die historische Erfahrung zeigt, daß Schritte zu gerechteren wirtschaftlichen Strukturen auch dort begonnen werden können, wo sich die politischen Verhältnisse noch nicht in einem wünschenswerten Zustand befinden. Genau diesen Weg hat die Soziallehre der Kirche der katholisch-sozialen Bewegung in Europa gewiesen. Dies bedeutet: Organisation der Arbeiterschaft in funktionsfähigen Gewerkschaften, Sicherung grundlegender individueller und kollektiver Rechte am Arbeitsplatz, Durchsetzung einer zumindest die existentiellen Bedürfnisse absichernden Sozialversicherung, Entwicklung einer Sozialpolitik, die für eine angemessene Verteilung der Chancen und Lasten sorgt. Genau in diese Richtung gehen die Forderungen der Instruktion, indem sie gemäß der Enzyklika *Laborem exercens* den Bereich der Arbeit „in gewisser Weise“ als „Schlüssel zu der ganzen Sozialfrage“ ansieht. „Es muß also vorrangig im Bereich der Arbeit eine Befreiungsaktion zur Freiheit unternommen werden“ (83). Weil „die Beziehung zwischen der menschlichen Person und der Arbeit radikal und vital ist“, muß jeglicher Befreiungsprozeß hier seinen

Ansatz nehmen: „Gerechte Arbeitsverhältnisse werden ein System politischer Gemeinschaft vorzeichnen, das geeignet ist, die ganzheitliche Entwicklung jeder menschlichen Person zu fördern. Wenn das System der Arbeitsbeziehungen, das von den unmittelbar beteiligten Arbeitnehmern und Arbeitgebern mit der unerläßlichen Hilfe der öffentlichen Hand geschaffen wird, es zustandebringt, eine Zivilisation der Arbeit hervorzu- bringen, so wird es in der Mentalität der Völker und bis in die institutionellen und politischen Grundlagen hinein eine tiefgreifende friedliche Revolution bewirken“ (83). Die näheren Hinweise zu dieser Aufgabe lesen sich wie eine kompakte Zusammenfassung aller wesentlichen Grundlagen und praktischen Forderungen einer christlichen Wirtschafts- und Sozialethik, wie sie in den Sozialenzykliken von *Rerum novarum* bis *Laborem exercens* enthalten sind (84–91). Zugleich werden die klassischen Positionen der Katholischen Soziallehre auf die heutigen Erfordernisse eines weltweiten Gemeinwohls und auf die speziellen Bedingungen Lateinamerikas hin konkretisiert – ein ebenso umfassendes wie konkretes Reformprogramm, mit dessen Verwirklichung in Lateinamerika jederzeit und an jedem Ort begonnen werden kann.

Aufgaben in einer sich wandelnden Situation

Ist der von der Instruktion vorgezeichnete Weg in Lateinamerika überhaupt gangbar? Bei der ersten Zusammenkunft einer Arbeitsgruppe deutscher und lateinamerikanischer Theologen und Sozialwissenschaftler im Rahmen eines längerfristigen Dialogprogramms wurde kürzlich der Stand der Dinge übereinstimmend ungefähr so beschrieben: In Lateinamerika hat sich im Verlauf der letzten Jahre ein grundlegender Wandel vollzogen. In den meisten Ländern wurden Wahlen abgehalten, die Demokratie wurde formell wiederhergestellt. Damit hat sich auch für die Kirche eine vielfach grundlegend gewandelte Situation ergeben. Während sie in den langen Jahren der Diktatur mehr oder weniger offen und direkt für die Erhaltung der Menschenrechte eingetreten ist und die Diktatur angeprangert hat, steht sie jetzt vor der Aufgabe, im Rahmen des schwierigen Prozesses der Demokratisierung positive Orientierungspunkte zu setzen. Die Theologie der Befreiung ist primär eine Theologie, die repressive Strukturen anprangert, und hatte insofern ihren Ort wesentlich in der vergangenen Epoche. Obwohl diese repressiven Strukturen nicht einfach verschwunden sind, bestehen dennoch neue Möglichkeiten, an ihrer Aufhebung in demokratischen Formen zu arbeiten. Dazu hat aber Befreiungstheologie bisher kaum etwas gesagt. Die der Kirche in Lateinamerika nunmehr gesetzte Aufgabe besteht darin, im Rahmen der pastoralen Orientierungen von Medellín und Puebla und unter Einbeziehung der

positiven Ansätze befreiungstheologischer Art die Soziallehre der Kirche unter lateinamerikanischen Bedingungen zu reflektieren, sie zu lehren und zu verbreiten und sie zur Grundlage einer katholisch-sozialen und katholisch-politischen Bewegung zu machen. Eine sozialwissenschaftlich von falschen Bundesgenossen befreite und theologisch sich aller Grenzüberschreitungen enthaltende Befreiungstheologie, eine Katholische Soziallehre, die das Anliegen und die theologischen Leistungen der Befreiungstheologie aufnimmt, könnten dabei einander fruchtbar ergänzen und bereichern. Richtig verstandene Befreiungstheologie kann so zwar nie ein *Ersatz*, wohl aber ein *Teil* der Soziallehre der Kirche werden¹⁶).

Anmerkungen

- 1) Achim Barth, Befreiungstheologie ist ausgereizt, in: Münchner Merkur v. 13./14. 9. 1986.
- 2) Joseph Kardinal Höffner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Bonn 1984, 31.
- 3) Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Christliche Freiheit und die Befreiung, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986.
- 4) „Die Herausforderung annehmen.“ Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz, in: Herder Korrespondenz 40 (1986), 277–282.
- 5) Leonardo Boff, Clodovis Boff, Offener Brief an Kardinal Joseph Ratzinger, in: Jornal do Brasil v. 11. 5. 1986, Abschnitt I und II, 3.
- 6) Vgl. z. B. Leonardo Boff, Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land, Düsseldorf ²1984, 201, 207, 208 f., 211; Clodovis Boff, Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis? in: Concilium 17 (1981), 777.
- 7) Frankfurter Rundschau v. 7. 4. 1986.
- 8) Vgl. KNA – 364/IV/86 v. 24. 4. 1986.
- 9) Leonardo Boff, Clodovis Boff, a. a. O., I, 1.
- 10) Vgl. dazu in dieser Reihe Heft 119, 11–15; Heft 120, 14 f. (Anm. 20).
- 11) Vgl. dazu z. B. Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, 29; 262 f.
- 12) Vgl. FAZ v. 11. 4. 1986.
- 13) Leonardo Boff, Clodovis Boff, a. a. O., II, 4.
- 14) Joseph Kardinal Ratzinger, Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion „Libertatis conscientia“, in: IKZ 15 (1986), 410.
- 15) Ebd., passim.
- 16) Vgl. dazu auch den Beitrag von Peter Hünermann, Bemerkungen zur gegenwärtigen Herausforderung von Kirche und Theologie in Lateinamerika, in: Lothar Roos/Jaime Vélez (Hrsg.), Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre, Mainz 1986 (im Druck) sowie die weiteren Beiträge in diesem Band; ferner: Anton Rauscher (Hrsg.), Soziale Verantwortung in der Dritten Welt (Mönchengladbacher Gespräche 5), Köln 1983.

Zur Person des Verfassers

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