

## Die Theologie der Befreiung

Es mag seltsam erscheinen, die Hälfte eines offenkundig theologischen Buches der Diskussion einer soziologischen Analyse und politischer Richtungen und Entscheidungen zu widmen und dann erst ziemlich spät eine Besinnung über die Theologie anzufügen, die den Positionen der Christen zugrunde liegt. Das umgekehrte Verfahren wäre jedoch im Blick auf diese Theologie irreführend gewesen. Man hätte annehmen können, daß irgendwie erst eine Theologie der Befreiung (oder „für“ Befreiung oder „im Kontext des Befreiungskampfes“, wie ich lieber sagen möchte) entwickelt wurde, und man erst danach begonnen habe, entsprechend zu handeln. Lateinamerikanische Theologie der Befreiung beginnt – wie alle Theologie? – *nach den Tatsachen* ans Licht zu kommen, als die Reflexion über Tatsachen und Erfahrungen, auf die Christen schon reagiert haben. Und diese Reaktion aus christlichem Gehorsam heraus ist nicht bloß das Ergebnis theologischer Folgerungen oder politischer Theorie. Sie ist ein ganzheitliches, umfassendes Handeln, das oftmals weit über das hinausgeht, was man im Augenblick theologisch rechtfertigen könnte. Erst danach, wenn man erklären, die volle Bedeutung verstehen oder andere Christen dazu ermuntern soll, den gleichen Weg zu gehen, wird langsam eine Theologie geboren.

Gleichwohl hat sich eine solche Theologie nicht in der Isolation entwickelt. Sie baut auf dem Grund biblischer und theologischer Erneuerung in den katholischen und protestantischen Kirchen Europas und der Vereinigten Staaten. Die neuen Namen, die wir behandeln werden, Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez, Julio de Santa Ana, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann oder, dramatischer, Camilo Torres oder Helder Câmara, – gehören Menschen, die tief von europäischer oder nordamerikanischer theologischer Tradition durchdrungen sind und im dauernden Dialog mit ihr stehen. Die protestantische Theologie Barths und nach Barth, die Gedankenwelt der römisch-katholischen Kirche zur Zeit des Konzils und danach mit ihrer gemeinsamen Betonung der Dynamik des Handelns Gottes, der geschichtliche Charakter des christlichen Glaubens, die Konkretheit der Inkarnation, die Zukunftsdimension eines eschatologischen Glaubens – all das hat einen sehr deutlichen Einfluß ausgeübt. Trotzdem ist diese keimende lateinamerikanische Theologie nicht nur eine Wiederholung, Angleichung oder Übertragung

der „akademischen Theologie“ der traditionellen Hochburgen. Diese Theologen fordern vielmehr in wachsendem Maße ihr Recht, die Werke ihrer Lehrer „umzudeuten“, ihren eigenen Einstieg in die theologische Tradition zu finden und ihr eigene Interpretationen der theologischen Aufgabe anzubieten.

Zur Darstellung dieser Theologie, die wir später kritisch beurteilen werden, müssen wir uns dreierlei vornehmen. Erstens werden wir uns ausführlich mit vier der bedeutendsten Theologen befassen. Zweitens werden wir versuchen, eine vergleichende Interpretation dieser Theologie in Beziehung zur gegenwärtigen europäischen und amerikanischen Theologie zu bringen. Drittens werden wir daraus folgern, daß die Theologen, mit denen wir uns befassen, nicht ein neues theologisches Thema aufbringen, sondern einen neuen Weg tätiger Theologie (*doing theology*) beschreiben, woraus wiederum einige wichtige Probleme entstehen. Dieser neue Weg und diese Probleme öffnen die Möglichkeit zu einem fruchtbaren, wenn auch konfliktreichen Dialog zwischen der Theologie nördlichen und südlichen Ursprungs<sup>1</sup>.

Durch seine tiefe Verwurzelung in der europäischen Theologie, mit seinem Interesse an der Tradition und durch die Weite seiner theologischen Interessen ist Juan Luis Segundo<sup>2</sup>, ein Jesuit aus Uruguay, vielleicht der „ökumenischste“ unter den jungen lateinamerikanischen Theologen. Segundos Gedanken, die sich in anregenden und gehaltvollen Untersuchungen entwickeln, sind nicht leicht zusammenzufassen. Man kann seine Theologie charakterisieren, indem man den Titel eines seiner Bücher zu Hilfe nimmt: „Eine offene Theologie für erwachsene Laien“. Er beginnt bei Karl Rahners Anthropologie, die den Versuch macht, die Zerteilung in Natur und Gnade dadurch zu überwinden, daß sie den Menschen in seiner Kreativität als für Gott offen versteht. Erst der Glaube vernenschlicht deshalb den Menschen, vollendet ihn als Menschen und führt ihn zur Verwirklichung seiner eigentlichen Bestimmung. Es gibt keine Spaltung zwischen dem Glauben und den Wachsen des Menschen in der Menschlichkeit und ebenso wenig zwischen der Kirche – der Gemeinschaft derer, die um den Sinn des Menschseins „wissen“ – und der Menschheit als einer „latenten“ Kirche. Segundo übernimmt diese Vorstellungen und überträgt sie in den ethischen und sozialen Bereich. Für ersteres verwendet er den Begriff der Liebe. Das ist tatsächlich die konkrete Bedeutung der Offenheit des Menschen für das Göttliche, zugleich der Sinn menschlicher Existenz, wie ihn die Kirche kennt, verkündigt und darstellt und woraufhin sich die Menschheit bewegt. Das Evangelium könnte somit auf die Formel gebracht werden: „Keine Liebe ist in dieser Welt verloren.“ Folglich existierte die Kirche um der Menschheit willen, als ein Zeichen der Bedeutung von Gottes Vorsatz, worin zugleich des Menschen Erfüllung liegt.

Auf soziopolitischem Gebiet schließt dies die Wahrnehmung der Richtung des Geschichtsablaufs ein, das Erkennen der „Zeichen der Zeit“. Segundos Geschichtsphilosophie ist in dieser Hinsicht stark von Teilhard de Chardin beeinflusst, insofern, als sie Geschichte als eine Bewegung des Universums auf immer reichere und komplexere Existenz-Synthesen hin versteht, die in einem Punkt gipfelt, der mit der christlichen eschatologischen Vorstellung übereinstimmt. In der Interpretation der Gegenwart folgen seine Gedanken, so wie ich es sehe, einer Dialektik, die drei Merkmale vereint. Eines ist die Analyse der Gesellschaft, ihrer Probleme und deren möglicher Lösungen sowie des Gleichgewichts von Alternativen oder Möglichkeiten. Er betont deshalb, daß sein Denken sich „von der Gesellschaft auf die Theologie“ hin bewegt. Das zweite Merkmal ist ein „Gefühl für das, was recht ist“, so wie es einem Kollektivbewußtsein eigen ist, ein Gefühl für „die Richtung, in der sich die Dinge bewegen“ und die der Mensch – gewiß nicht allein und isoliert sondern gemeinsam und in Solidarität – einfach wahrnehmen muß. (An dieser Stelle müssen wir uns der anthropologischen Grundlegung erinnern.) Drittens haben wir den biblischen Text und die Tradition, beide ausgelegt gemäß der Situation und dem universalen Erlösungsvorsatz Gottes. Konkret angewandt zeigt diese Dialektik auf doppelte Weise die gleiche Richtung: einerseits auf eine größere menschliche Reife, auf den mündigen Menschen, der Verantwortung für seine Existenz und die Menschheitsgeschichte übernimmt, nicht individuell, sondern in solidarischer Liebe; andererseits auf eine Sozialisierung hin, die genau die kollektive und freie Erfüllung dieser Fülle des Menschseins ist. (Segundo ist sich natürlich des Abstandes zwischen dieser Richtung und jeder soziopolitischen Gestaltung, die der Mensch auf diesem Weg hervorbringen kann, bewußt.)

Mit diesem Konzept von der zum Heil tendierenden Geschichte gewinnt Segundo die Möglichkeit einer durchdringenden und schöpferischen Kritik der theologischen Tradition und der gegenwärtigen kirchlichen Praxis. So kann er zum Beispiel die befreiende Kraft verstehen, die den frühen trinitarischen und christologischen Formeln innewohnt. Ebenso kann er sakramentale oder religiöse Konzeptionen kritisieren, die versuchen, den Menschen vor den Risiken und Verantwortungen der Geschichte zu schützen, statt Zeichen des Opfers erlösender Liebe zu sein. Segundos Überlegung konkretisiert sich dadurch sowohl in der Reinterpretation der Lehre als auch in der Erneuerung kirchlicher Praxis. In dieser letzteren Hinsicht zeigt er, anders als andere Theologen, großes Interesse am „inneren Leben“ der Kirche und schlägt eine Alternative zur traditionellen pastoralen Praxis seiner Kirche vor. Herkömmlich ist diese Praxis auf die Massen gerichtet, beruht auf der religiösen Unreife des Volkes und wird von Institutionen einer Gesellschaft

ausgeübt, die eng mit der Kirche verbunden ist. Solche Mittel stehen in einer zunehmend säkularisierten Verbrauchergesellschaft immer weniger zur Verfügung; außerdem entsprechen sie nicht dem Wesen des Evangeliums und der Kirche. Statt dessen empfiehlt Segundo eine Minoritätskirche, die sich aus Gruppen mit geschichtlichem Engagement und einer damit verbundenen sakramentalen Praxis zusammensetzt; eine Kirche, die ein echtes Zeichen der Erlösung und der menschlichen Bestimmung sein wird. Segundo ist daher oft als „elitär“ kritisiert worden. In seiner Antwort hat er die Beziehung zwischen Elite und Masse geklärt, oder wie er es eher ausdrücken würde, zwischen „massiven“ und „reflektierten“ Verhaltensweisen, eine Unterscheidung, die der zwischen Menschheit und der Kirche analog ist und die quer durch das Verhalten jeder Gemeinschaft und jedes einzelnen Christen geht. Reflektierte oder elitäre Aktionen sollen der Masse dienen. Diese kann andererseits nicht die nötige Energie aufbringen, sich auf höhere Ebenen des Menschseins zu begeben, wenn ihr der Weg dahin nicht durch elitäre Maßnahmen geöffnet wird.

Im Gegensatz zu dieser Denkweise finden wir die Auffassung der Befürworter einer „volkstümlichen pastoralen Praxis“, die einen „Volkskatholizismus“ voraussetzt und die ihm innewohnenden Werte entwickelt. Interessanterweise entspricht diese Unterscheidung auch verschiedenen politischen Konzeptionen und unterschiedlichen revolutionären Strategien. Wir beziehen uns auf einen der hervorragendsten Exponenten einer „Theologie des Volkes“, Lucio Gera. Er ist argentinischer Priester, theologischer Berater der „Priester für die Dritte Welt“ und Mitglied der päpstlichen Theologischen Kommission<sup>3</sup>.

Gera beginnt mit der einfachen Frage: Wofür ist die Kirche da? Was ist ihre Sendung? In Auslegung der klassischen Lehre und in Übereinstimmung mit den Definitionen des Konzils gibt er die Antwort: „Die Sendung der Kirche besteht darin, durch die Verkündigung des Evangeliums Glauben in der Welt zu begründen und den Menschen im Bereich zeitlicher Werte zu fördern“ (1/2). Dabei ist nicht zu denken an zwei voneinander unabhängige, nebeneinander gestellte oder nur äußerlich verbundene Aufgaben, sondern an zwei innerlich verbundene, sich gegenseitig durchdringende Dimensionen einer einzigen Sendung. In gewissem Sinn verdeutlicht die gesamte Theologie Geras diese Einheit, während sie gleichzeitig alle Formen von Reduktionismus oder Identitätsverlust jeder dieser Dimensionen vermeidet.

Die Einheit wird auf zwei sich ergänzende Weisen verstanden. Einerseits wird jeder Begriff dem anderen „zugeordnet“ oder für den anderen „bestimmt“ auf Grund des Wesens des Evangeliums selbst, das sich an den ganzen Menschen richtet und dessen totale, in sich einheitliche Verwirklichung

will. Deshalb „fördert die Kirche die zeitlichen Werte, indem sie die Aufgabe der Glaubensausbreitung wahrnimmt“, und tut das Erstere „in Anbetracht des Glaubens“ (I/3). Andererseits verwirklicht sich die Sendung der Kirche nicht in einem Vakuum, sondern in der Geschichte, das heißt innerhalb einer Kultur oder unter einem Volk, und in Beziehung zu einem bestimmten geschichtlichen Entwurf.

Der Kern der Evangeliumverkündigung, der eigentlichen Aufgabe der Kirche ist das *Kerygma*. Dies kann theologisch ausgesagt werden: „Gott ist der eine Vater aller Menschen und Völker“; christologisch: „Christus, vom Vater gesandt, ist um unserer Rettung willen gestorben und auferstanden“; soteriologisch: „Der Mensch muß bekehrt werden und der Sünde absagen.“ Die Verkündigung des Kerygmas bewirkt Glauben, „eine unverwechselbare (*typical*) Beziehung des Menschen zu Gott, zu Christus“. Diese Situation „erfahren als etwas Transzendentes auf geistlicher und religiöser Ebene“, bedeutet eine Befreiung von Sünde, die sich „im konkreten Leben des Menschen“ manifestieren muß (IV/13–14). Eine erste Weise der Manifestation geschieht im Bereich der Werte, denn diese Befreiung als Beziehung zu Gott „enthält und bestimmt zugleich andere Beziehungswerte“: zum Beispiel zum Nächsten, dessen absolute Würde sie anerkennt (Brüderlichkeit anstelle von Beherrschung als Form der Beziehung), oder zur Natur, die als dem Menschen untergeordnet zu verstehen ist. Daraus folgt dann der Vorrang des Politischen vor dem Wirtschaftlichen und der Beziehung zu Menschen vor der Beziehung zur Natur.

Dieses erste Beispiel bleibt noch auf einer abstrakten Ebene, was für Gera nicht gleichbedeutend mit „unwirklich“ ist sondern mit „unentwickelt“. Dennoch verlangt Evangeliumverkündigung einen weiteren Schritt, einen Schritt, der die Kirche über diese abstrakte Ebene hinaus trägt: die Übertragung dieser Werte in die Gestalt von Organisationen, Institutionen, Strukturen und Lebensformen. Diese zweite Ebene wird durch die Tatsache bestimmt, daß das Kerygma sich weniger an Individuen richtet als an ein Volk, an ein „kollektives Subjekt, an eine Gesellschaft“. (IV/5) Der Glaube möchte in einem Kollektivsubjekt Wurzel fassen und „nicht einfach in einer Summe von Individuen“. Diese kollektiven Subjekte sind Völker mit ihrer besonderen Kultur, ihren besonderen Verhaltensweisen, ihrem korporativen Bewußtsein. Die sind die Bedingungen, in denen das Kerygma und seine Werte konkret werden. In einem solchen Prozeß sind zwei Sachverhalte zu beachten. Der eine, der sich auf das Kerygma selbst bezieht, betrifft seine eschatologische Transzendenz: Die Fülle des Heils „kommt am Ende der Zeit und nicht in der Zeit“. (III/2) Folglich verurteilt die Evangeliumverkündigung alle Utopie, jeden Anspruch darauf, „das Ziel des Menschen in einer imma-

nenten Eschatologie“ zu erreichen, jede Behauptung, „daß die Geschichte in sich selbst zu einem Paradies auf Erden führe“. Der andere Sachverhalt hat mit dem Kollektivsubjekt zu tun, an das sich das Evangelium richtet. Er umfasst, wie wichtig es ist zu verstehen, daß die Menschen sich in der Geschichte selbst verwirklichen, daß sie ihre Zukunft entwerfen und auf diesen Entwurf alle ihre Kräfte und Fähigkeiten konzentrieren. Folgerichtig besteht „die Sendung der Kirche in ihrem Einsatz für zeitliche Werte, nicht nur darin . . . großartige Prinzipien oder Wertvorstellungen zu verkündigen, sondern ihnen konkreten Ausdruck zu verleihen . . . indem sie *den geschichtlichen Entwurf* beachtet, der sich im Vollzug befindet“. (I/9) Zu diesem Zweck muß die Kirche inrande sein, diesen historischen Entwurf zu erkennen und ihm die kerygmatischen Werte zuzuordnen, die sie verkündigt. Dies ist das prophetische Amt der Kirche, das nur dann entsprechend ausgeübt werden kann, wenn sie nahe beim Volk lebt und sich mit ihm so identifiziert, daß sie seine Wünsche und Sehnsüchte verstehen und sie in Beziehung zu solchen Werten interpretieren kann.

Gera ignoriert weder die hermeneutischen Probleme, die in diesen Aussagen enthalten sind, noch die soziologische Debatte über Vorstellungen von Volk und geschichtlichen Entwurf. Wir werden bei passender Gelegenheit auf einige dieser Fragen zurückkommen. Doch ehe wir diesen Teil abschließen, halten wir es noch für nützlich, kurz darauf hinzuweisen, welche konkretere Form diese programmatischen Umrisse seiner Überlegungen annehmen. Um vom Formalen zum Inhaltlichen zu kommen, beschreibt Gera die lateinamerikanische Situation, die er als ein „Gewahrwerden der historischen Situation der Abhängigkeit“ sieht. (IV/6) Die Form des Bewußtseins, die diesem Gewähr-Werden entspricht, ist ein „Entwurf der Befreiung“. Das lateinamerikanische Volk „wird sich gegenwärtig im Innersten der Beherrschung bewußt, der es unterliegt, und *entscheidet* sich im Innersten für seine Befreiung“. Abhängigkeit und Befreiung sind keine abstrakten Formulierungen. Sie bedeuten kulturelle Befreiung, das heißt eine Abwendung von der liberal-aufklärerischen – von oben aufgesetzten Kultur, um zu einer Kultur des Volkes zu gelangen, politische Befreiung von der „imperialen Macht“, die gegenwärtig von den USA und ihren örtlichen oligarchischen Gefolgsleuten repräsentiert wird, und strukturelle Befreiung, das heißt das Ende des bürgerlichen Staates und die Schaffung einer anderen, sozialistischen Gesellschaftsform.

Wir sind nun so weit, daß einige klare Vorschläge formuliert werden können. 1. Die Kirche hat eine *eindeutige Entscheidung* zu treffen, nämlich zugunsten eines bestimmten Systems zu einer bestimmten Zeit und zu dessen Unterstützung (III/7). Deswegen beteiligt sich die Kirche an der Politik. Sie

kann sicherlich die falsche Wahl treffen, aber sie kann nicht umhin, eine Wahl zu treffen. In diesem Licht muß man die Entscheidung der Priester der Dritten Welt für den Peronismus in Argentinien verstehen. 2. Dieses politische Handeln der Kirche jedoch macht diesseits des Zugangs zur politischen Macht halt. Die Kirche hat einen prophetischen Auftrag, und ihre Macht ist deshalb die Macht des Wortes. Sie verkündigt, klagt an, ermahnt, sie lehrt, aber „Ihr ist nicht die Aufgabe gegeben, politische Macht auszuüben“.  
(III/7)

3. Ein historischer Entwurf ist stets eine offene Aufgabe; die Kirche nimmt teil an einem Entwurf des Volkes, indem sie sowohl an die Erwartungen des Volkes anknüpft als auch diese kritisch zu wahrer Erfüllung vorantreibt. 4. Diese letztere Funktion setzt voraus, daß die Kirche die im Volk liegenden Werte versteht und annimmt. Hier ist der Ort für die Anerkennung der dem Volkskatholizismus inwohnenden Werte, aber weit mehr noch der Werte im Leben des eigentlichen Volkes überhaupt. Der wichtigste, konkretere Wert im Leben des Volkes, womit hier hauptsächlich die „armen Leute“, die „Randsiedler“ gemeint sind, ist Solidarität, der Wille zur Gemeinschaft. 5. Aber dieser Wert der Solidarität muß mit dem kerngnatistischen Wert von Gerechtigkeit durchdrungen sein, damit durch diese Verbindung beim Volk das Bewußtsein seiner Bestimmung gefestigt und vertieft wird. Das ist die konkrete Situation, in der die Kirche dazu aufgerufen ist, einen „sozialistischen“ Entwurf zu unterstützen, nicht als etwas schon Vorhandenes, als ein fertiges System, sondern als etwas, das „unterwegs entsteht“.  
(IV/7) Die Kirche bietet kein von ihr selbst erfundenes Modell an, noch oktroyiert sie ein System wie zur Zeit des kolonialen Christentums. Vielmehr geht sie mit dem Volk, indem sie „die befreienden Inhalte, die aus dem Kerygma kommen, mitteilt“. Dies ist eine „befreiende Evangeliumsverkündigung“.

Aus der „Theologie des Volkes“ spricht ein gewisses Vertrauen auf das „Volksbewußtsein“ – vielleicht eine säkularisierte Form der traditionellen römisch-katholischen Lehre vom *sensus fidelium* als eines theologischen Kriteriums. Andererseits und in Verbindung damit liegt der Nachdruck auf dem nationalen Charakter des Sozialismus, für den die Kirche eintritt, auf dem Mißtrauen gegenüber Ideologien, besonders dem Marxismus, ohne natürlich seine analytische Bedeutung zu übersehen. Im Gegensatz dazu müssen wir das Werk einiger Theologen skizzieren, das durch stärkere kritische und ideologische Profilierung charakterisiert ist. Genau genommen sind sie die eigentlichen Begründer einer „Theologie der Befreiung“. Aus den vielen Namen, die dafür genannt werden könnten, weisen wir auf den peruanischen Priester Gustavo Gutiérrez und den Brasilianer Hugo Assmann hin.

Diese Theologie ist eng mit der Entwicklung soziologischen Denkens in Lateinamerika verbunden. Wenn Soziologie das Problem von Abhängigkeit und Befreiung als Grundstruktur der Analyse akzeptiert, die liberale Bedeutung von „Freiheit“ durch die revolutionäre Bedeutung von „Befreiung“ ersetzt und ihre Begriffe und Werkzeuge der neuen Perspektive anpaßt, dann entdeckt die Theologie eine neue Richtung für ihre eigenen Überlegungen. Gewiß ist das nicht eine rein theoretische Entdeckung. Vielmehr lieferten die neuen soziologischen Kategorien den wissenschaftlichen Rahmen für das Verständnis und die Analyse eines Phänomens, für das der Theologe keine Kategorien besaß: die revolutionäre Praxis einer ständig wachsenden Zahl von Christen. Gutiérrez besteht darauf, daß diese Praxis Ausgangspunkt für eine Theologie der Befreiung ist. Damit soll nicht versucht werden, diese Praxis in ihrem Sosein zu bestätigen oder zu rechtfertigen, sondern sie zu vertiefen und Rechenschaft über sie abzulegen. Dabei wird deutlich, daß die Soziologen bereits die Grundlage untersucht haben, und daß die Kirche sich ihrer Arbeit bedienen kann.

Gutiérrez<sup>4</sup> ist es gewesen, der sehr sorgfältig beidem nachgegangen ist, sowohl der Kontinuität zwischen traditionellem theologischem Denken über soziopolitische Dinge und dieser neuen Perspektive als auch der Diskontinuität zwischen beiden. Schon der Begriff der Befreiung, zum Beispiel, hat eine lange theologische Tradition, erhielt aber erst in jüngster Zeit eine Bedeutungserweiterung, die neu ist. Der Wert eines solchen Begriffs liegt darin, daß er es möglich macht, das Streben der Völker und Gesellschaftsklassen zu verstehen, Geschichte als einen Prozeß zu begreifen und über die Beziehung des Menschen zu Gott wie von einundderselben Wirklichkeit zu sprechen, obwohl die Bedeutung auf drei verschiedenen Ebenen liegt: die soziopolitische Befreiung, die Humanisierung als ein geschichtlicher Vorgang menschlicher Selbstverwirklichung und die Befreiung von Sünde, das heißt gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Gott. Die Originalität dieser Theologie liegt nicht in der Entdeckung dieser drei Bedeutungsebenen, sondern darin, ihre *Einheit* als den fundamentalen Ausgangspunkt genommen zu haben. Meiner Meinung nach liegt tatsächlich der Schlüssel zu dieser Theologie in der „Überwindung des Dualismus“. Darum kritisiert und verwirft sie „die Unterscheidung von Bereichen“, charakteristisch für die letzte Phase der „Soziallehre“ der katholischen Kirche. Gutiérrez unterstreicht diese Einheit, indem er auf die „eine Berufung zur Rettung der gesamten Menschheit“ hinweist, übrigens in ähnlicher Sprache, wie wir sie bei Segundo gefunden haben. Somit gewinnt „das geschichtliche Handeln des Menschen, ob Christ oder Nicht-Christ, religiöse Bedeutung“. Die drei Ebenen bilden deshalb eine Einheit, die dem Christen kraft seines Glaubens

an „die Zusammenfassung aller Dinge in Christus“ als Voraussetzung gilt. Soziopolitischer Kampf, gereiftes Menschsein und Versöhnung mit Gott gehören nicht in verschiedene Bereiche, sondern bilden eine einzige, rettende Wirklichkeit. Gottes Gnade und die Aufgabe des Menschen sind infolgedessen ebenfalls als Einheit zu sehen. Die gleiche Grundvoraussetzung kommt in der Feststellung zum Ausdruck, daß es, „nur eine einzige Geschichte“ gibt, die mit der Schöpfung als dem Anfang von beidem, dem „menschlichen Handeln und Jahwes rettender Geschichte“ begonnen hat. Der Exodus weist auf die Einheit zwischen der soziopolitischen und der erlösenden Dimension hin, und diese Befreiung ist in Jesus Christus erfüllt und vertieft. Jede Verheißung hat einen geschichtlichen Ort, der sowohl historisch als auch eschatologisch über sich selbst hinausweist. Es gibt nicht zwei Geschichtsabläufe, einen heiligen und einen profanen oder säkularen. Die eine Geschichte, in der Gott handelt, ist die Menschheitsgeschichte; und in dieser Geschichte finden wir Gott. Es gibt nur eine, „im Christus erfüllte“ Geschichte. Das ganze Buch von Gutiérrez ist ein Versuch, diese fundamentale Einheit zu verschiedenen Gebieten theologischer Reflexion in Beziehung zu setzen. Die Begriffspaare Befreiung/Errettung, Nächstenliebe/Christologie, Politik/Eschatologie, Menschheit/Kirche, menschliche Solidarität/Sakramente decken die klassischen theologischen *loci* und verbinden sie unlöslich mit der Suche nach soziopolitischer Befreiung und dem Aufbau einer neuen Menschheit.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Denken dieser Theologen durch eine streng wissenschaftlich-ideologische, zugegeben marxistische Analyse – charakterisiert ist. Die Art, in der Praxis und Theorie aufeinander bezogen werden, und das Beharren auf Rationalität, Konflikt und Radikalität im politischen Bereich lassen dies deutlich erkennen. Auch in der Anerkennung des Klassenkampfes kommt es zum Ausdruck. Diese Rezeption des Marxismus, die nicht gleichbedeutend mit einer unkritischen Annahme seiner gesamten Philosophie ist, wird für die theologische Zielsetzung ausschlaggebend und läßt, wie Giulio Girardi gesagt hat, „einen qualitativen Sprung“ erkennen von der humanistischen oder spiritualistischen Verklärung des „sozialen Anliegens“ zu einem Engagement, das durch eine wissenschaftliche, nämlich marxistische, Analyse vermittelt wird. Wie wird diese Verbindung hergestellt? Offenkundig ist nicht zu erwarten, daß man der Bibel Modelle für politische oder wirtschaftliche Organisation entnehmen kann, die auf die Gesellschaft anwendbar sind. Gutiérrez löst das Problem, indem er zwei Ebenen unterscheidet: die des politischen Handelns, das äußerst rational-wissenschaftlich ist, und die des Glaubens, der die Befreiung von Sünde sowie den Zugang zur Gemeinschaft mit Gott und mit allen Menschen bedeutet. Doch, fügt er hinzu, es existiert noch eine dritte, dazwischen

liegende Ebene, die *Utopie*, das heißt die Projektion des menschlichen Strebens nach einem neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft. Die Utopie regt die Wissenschaft an, indem sie einen Entwurf vorlegt, der über den gegenwärtigen Horizont hinausreicht, und sie fordert neue Hilfsmittel und Hypothesen. Wiederum regt der Glaube, der durch die Vision der endgültigen Befreiung inspiriert ist, die utopische Phantasie zur Schöpfung dieser vorgefunden und antreibenden Wunschbilder an. „Glaube und politisches Handeln stehen ausschließlich durch den Entwurf eines neuen Menschenbildes in einer neuen Gesellschaft, also durch eine Utopie“ in Beziehung zueinander.

Sehr bald haben sich Kritiker dagegen gewandt, daß diese Theologie in ihrem Insistieren auf Praxis und soziopolitischem Kontext als bevorzugten theologischen Gegebenheiten (*data*) den historischen Umständen entscheidendes theologisches Gewicht beilegt. Nach Assmann<sup>5</sup> gibt dies gerade dieser Theologie ihre Bedeutung. Der Idealismus der „reichen Welt“ glaubt, von abstrakten Vorstellungen und objektiven Quellen ausgehen zu können. Er betrügt sich selbst: der einzige Erfolg besteht in einer Idealisierung der bestehenden Situation und in ihrer nachträglichen Projektion – so wie die „Theologie des Todes Gottes“ und die „Theologie der Säkularisierung“, die Verhältnisse der technischen Welt projizieren. Der einzig mögliche Ausgangspunkt ist die konkretere Situation. Deshalb müssen die Ideologen, die in den Theologien der Vergangenheit versteckt liegen, entlarvt werden (wie wir es bei Segundo sahen), und der geschichtliche Charakter theologischer Reflexion muß akzeptiert werden. Wir treiben Theologie, indem wir „im Konkreten beginnen“, bei den „jeweiligen Realitäten“.

Das ist der Grund, warum wir bei der Praxis einsetzen. Nicht darum geht es, daß die Theologie im Dienst der Aktion stünde, wie es in gewisser Weise die alte jesuitische Maxime besagt: sehen–beurteilen–handeln. Vielmehr ist das Handeln selbst schon die Wahrheit. Wahrheit liegt auf der Ebene der Geschichte, nicht im Bereich von Ideen. Reflexion über Praxis, über bedeutsames menschliches Handeln kann nur dann authentisch sein, wenn sie von innen heraus geschieht, in nächster Nähe zu den strategischen und taktischen Modalitäten menschlichen Handelns. Ohne dies wäre die Reflexion nicht die Sache eines kritischen und vorausdenkenden Bewußtseins, nicht eine Revision und Projektion von Praxis als solcher. Ein schon in anderem Zusammenhang erwähnter Punkt gehört auch hierher: Eine Praxis ist nicht einfach subjektiv oder willkürlich. Vielmehr bedeutet sie, daß eine Situation analysiert und durch eine interpretative Synthese akzeptiert worden ist. Somit sind die soziopolitische Analyse und die in ihr enthaltene ideologische Entscheidung, die beide zur Praxis gehören, bestimmende Faktoren theologischer

Reflexion. Man könnte im Hinblick auf diese Tatsache und auf die marxistische Herkunft dieser Elemente vielleicht fragen: Ist das noch *Theologie*? Assmann antwortete darauf, daß jede Theologie faktisch einer von ihr akzeptierten Situation gehorcht – bewußt oder unbewußt – mittels einer ideologischen Option, und zweitens:

„... die Kriterien einer guten Theologie sind nicht mehr rein theologisch, so wie auch die Kriterien für tätige Gottesliebe in den geschichtlichen und menschlichen Bereich des Nächsten gehören, das heißt in den Bereich des Nicht-Göttlichen. Denn ebenso wie die *göttliche* Dimension in der Nächstenliebe als Gott-Bezogenheit im Bezug auf den Nächsten aufzufinden ist, ist die *theologische* Dimension durch Reflexion der geschichtlichen Praxis in der Dimension des Glaubens gegenwärtig. Wenn das Göttliche also nur durch das Menschliche gefunden werden kann, ist es ganz logisch, daß eine christliche Theologie ihren endgültig theologischen Charakter in den menschlichen Bezügen der Geschichte finden wird.“

Obwohl es an dieser Stelle nicht möglich ist, in weitere Einzelheiten zu gehen, verdienen doch drei Konsequenzen dieser Einsicht eine Erwähnung:

1. Sie ermöglicht es, die falschen Theologien zu entlarven und zu verurteilen, die ideologisch verklärende politische Entscheidungen verdecken, so zum Beispiel die Theologien der reichen Welt, die Theologien der Entwicklung, der „Dritten Wege“ usw.

2. Diese Einsicht trägt dazu bei, die Hemmung im christlichen Denken zu überwinden, wenn es sich mit Fragen des widersprüchlichen Charakters der Geschichte oder mit dem Problem der Gewalt und anderen beschäftigt.<sup>6</sup>

3. Sie bringt eine Reihe von zur geschichtlichen Praxis gehörenden Problemen ans Licht, die von Ideologien, wie zum Beispiel der marxistischen, nicht erkannt oder absichtlich ignoriert wurden, weil ihnen die dafür nötigen Kategorien fehlen, so etwa die Fragen von Tod, Gemeinschaft und Opfer. Hier kann die Theologie einen wertvollen Beitrag leisten. Freilich kann sie es nur insoweit, als sie selbst ein konkretes, wirklich geschichtliches Engagement auf sich nimmt. Sie darf sich keinesfalls ein „Reservat“ schaffen, das es ihr erlaube, einen Dualismus von Glaube und historischer Praxis oder, wie ich es sehe, von theologischer und ideologischer Reflexion festzuhalten.

Theologische Reflexion ist für die lateinamerikanischen Protestanten etwas völlig Neues. Sie waren es gewöhnt, sich mit Übersetzungen, Wiedergaben oder Bearbeitungen religiöser Literatur aus Europa oder Nordamerika zu begnügen. Aber in jüngster Zeit scheint in einigen protestantischen Gebieten eigener schöpferischer Wille erwacht zu sein. Von diesen „Erstlingen“ wollen wir den Mann auswählen, der die erste systematische Untersuchung des Themas „Befreiung“ unternommen hat. Der Brasilianer Rubem Alves<sup>7</sup>

schrrieb einen beträchtlichen Teil seiner Werke in den USA. Seine Bücher sind in englischer Sprache veröffentlicht und daher für ein breiteres Publikum zugänglich. Zwischen seinem Denken und dem der in diesem Kapitel erwähnten katholischen Theologen finden sich bemerkenswerte Ähnlichkeiten aber auch Unterschiede. Alves bewegt sich fast durchweg in der Welt Nordeuropas und Amerikas. So sind auch seine Dialog-Partner und sein Bezugsrahmen fast ausschließlich von daher genommen. Alves neigt dazu, lieber die Philosophie der Sprache statt Soziologie oder politischer Wissenschaft als Koordinaten für seine eigene theologische Konstruktion zu gebrauchen. Außerdem widmet er auch der Frage nach einer biblischen Hermeneutik große Aufmerksamkeit. Hierin steht er Segundo näher.

Der Ausgangspunkt ist jedoch der gleiche. Am Anfang seines ersten Buches stellt er jeden Versuch in Abrede, „eine neue Idee oder Hypothese“ aufgebracht zu haben. „Ich habe nur versucht, kritisch die Elemente und Möglichkeiten einer Sprache zu untersuchen, die einige christliche Gruppen neuerdings gebrauchen.“ Gleichzeitg ist eine Sprache für Alves nicht eine Schöpfung, die zum Überbau gehört. „Sie ist ein Ausdruck dessen, wie eine Gemeinschaft eine Lösung ihrer existentiellen Probleme programmiert hat.“ Hinter einer Sprache steht also eine in der Praxis engagierte Gemeinschaft. Alves beabsichtigt, die Sprache zu erforschen, die die neuen „revolutionären“ Gemeinschaften oder „Gemeinschaften der Befreiung“ neuerdings gebrauchen. Geschichtliche Praxis wird auch für Alves zum Ursprungsort theologischen Denkens. Tatsächlich verfiert er, indem er auf die hebräische Konzeption der Wahrheit verweist<sup>8</sup>, ein neues Verständnis von *Wahrheit*, nicht als einen abstrakten Bereich von Ideen, sondern als „wirksame Wahrheit“, als „Aktion“, als den Namen, den eine geschichtliche Gemeinschaft ihren geschichtlichen Taten gegeben hat, die für die Befreiung des Menschen wirksam wären, sind und sein werden.“

Wo ist diese Gesellschaft zu finden? Alves steckt die Grenzen zwar so weit, daß die Dritte Welt einbezogen wird, aber nicht nur sie, sondern auch die Armen und Unterdrückten der entwickelten Welt, das heißt die Schwarzen in den USA und protestierende Gruppen junger Menschen überall in der Welt. Seine Kritik der Unterdrückung konzentriert sich auch mehr auf die technologische und repressive Gesellschaft, die aus dem Kapitalismus hervorgegangen ist, als auf die kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Kurz gesagt: Es ist eher Marcuse als Marx, der den Bezugsrahmen zu seiner Analyse liefert. Folglich ist in seiner Auffassung von Befreiung nicht Gerechtigkeit, sondern die Möglichkeit schöpferischen Handelns – der Mensch als Subjekt – das beherrschende Element. Das soll nicht heißen, daß er die mehr

„materiellen“ Dimensionen ignoriert – bei einem Brasilianer wäre das kaum möglich – aber seine Arbeit liegt eindeutig mehr auf jenem Gebiet.

Alves beginnt deshalb mit der Tatsache, daß es christliche Gruppen gibt, die diese befreiende Berufung entdecken und anfangen, die Bibel und die Lehre der Kirche auf eine neue Weise zu lesen, eine neue Sprache zu sprechen, die in einer konkreten geschichtlichen Erfahrung entstanden ist, aber sich zugleich als die Sprache derselben geschichtlichen Gemeinschaft des Alten und Neuen Testaments versteht. Die Erfassung dieser Sprache und das Bewußtsein der Gemeinschaft, in der sie entstand und noch entsteht, verlangt logischerweise zwei Perspektiven: die eine durch die Beziehung der Gemeinschaft zu ihrer gegenwärtigen geschichtlichen Situation definiert, und die andere durch ihre „Erinnerung“, das heißt die Verbindung der gegenwärtigen Gemeinschaft mit der Gemeinschaft des Glaubens bis zurück zur Bibel. Methodistisch wählt Alves zwei Parameter: Die Sprache des menschlichen Strebens nach Befreiung; der Beschäftigung mit der geschichtlichen Freiheit des Menschen, die Sprache der Offenheit gegenüber der Zukunft eines *humanistischen Messianismus*; dazu die Sprache der Freiheitserfahrung der Gemeinschaft des Glaubens, die Sprache des Exodus, eines *messianischen Humanismus*. In der kritischen Konvergenz dieser beiden Gesichtspunkte können wir den authentischen Entwurf zur Befreiung finden, die Bedeutung der Gemeinschaft des Glaubens und gleichzeitig den Sinn geschichtlicher Existenz.

Wie aber konvergieren diese beiden Parameter? Die Antwort liegt in ihrem radikal-kritischen Charakter, in ihrer unerbitlichen Absage an „das, was ist“, in ihrer Weigerung, durch Präzedenzfälle festgelegt zu werden und sich der bestehenden Wirklichkeit anzupassen. „Eine neue Zukunft wird nicht durch die Logik erreicht, die den Fakten innewohnt, die den gegenwärtigen Zustand ausmachen.“ Im theologischen Bereich ist es die Erfahrung des Exodus, durch die dieses kritische Bewußtsein reflektiert wird. Gott manifestiert sich selbst als die Kraft der Befreiung, indem er die objektive und subjektive Unmöglichkeit der Befreiung von den „gegebenen“ Bedingungen, unter denen die Stämme Israels leben, nicht duldet. Für die Bibel ist Gott nicht die überzeitliche Präsenz, die den Geschichtsablauf eigentlich überflüssig macht, noch auch die ewige Vernunft, die den Menschen befähigt, die Dinge so, wie sie sind, zu verstehen und daher zu akzeptieren, sondern er ist die Freiheit, die in die Geschichte eingreift, damit die Zukunft nicht durch die Vergangenheit bestimmt werde. Er ist die Freiheit, die die Geschichte für die Geburt der Möglichkeit der Konjunktur befruchtet. Er ist es, der jeglichen *status quo* untergräbt.

Weder der messianische Humanismus noch ein humanistischer Messianismus betrachtet die entscheidende Grundwahrheit isoliert, als etwas in sich

Abgeschlossenes, sondern als ein innerlich notwendiges Mittel zur Schaffung einer freiheitlichen Zukunft für den Menschen. Wie ein roter Faden zieht sich durch das ganze Buch von Alves die gelungene Formulierung von Paul Lehmann, „menschliches Leben menschlich machen und menschlich erhalten“<sup>9</sup>. Auf dieses Ziel hin laufen beide Bewegungen zusammen – die humanistische und die messianische. In einem Abschnitt weist Alves darauf hin, daß Befreiung im Dienst des Lebens steht. Gott zeigt sich solidarisch mit dem Menschen; seine Freiheit ist Freiheit für die Geschichte des Menschen. Während er sich an diesem Punkt vom zukunftsorientierten Denken Moltmanns und Blochs, mit denen er eng verbunden ist, distanziert, zeichnet Alves seine Theologie in die gegenwärtige Situation der Unterdrückung und des menschlichen Leidens ein. Befreiung ist nicht einfach Einbruch der Geschichte aus einer Zukunft, die keinen Zusammenhang mit der Gegenwart besitzt. Sie ist ein Entwurf, der von dem Protest ausgeht, der aus dem gegenwärtigen Leiden kommt, ein Protest, dem Gott eine Zukunft verheißt, in die der Mensch durch sein Handeln einght.

Menschliches Handeln wird jedoch nicht nur in der Subjektivität des Einzelnen geschehen – wie in der existenzialistischen Flucht vor der Geschichte – noch in der Errichtung einer Wohlfahrtsgesellschaft – wie in der technologischen Flucht vor der Freiheit und folglich auch vor dem, was menschlich ist – sondern in einer *Politik*, die als menschliches Handeln verstanden wird, das einen Entwurf der Humanisierung in eine geschichtliche Zukunft trägt. Alves hat gegen die Väter der modernen protestantischen Theologie polemisiert, weil sie dies nicht erkannt haben. Barth in seinem *Transzendentalismus*, Bulmann in seinem Existenzialismus und Molmann in seinem „Futurismus“ – sie alle haben sich einer Sache bedient, die menschliches Leben und Handeln nicht ernst nimmt. Mit der Übernahme der politischen Sprache erreicht eine Spannung zwischen dem humanistischen und dem messianischen Element. Für humanistischen Messianismus bedeutet Politik eine ausschließlich menschliche Möglichkeit: die Befreiung des Menschen allein durch den Menschen. Für den messianischen Humanismus gibt es eine Politik Gottes, die sich im Exodus manifestiert. Israel ist sich nicht nur dessen bewußt, daß es sich selbst befreit hat, sondern daß es befreit wurde. Eine Zukunft, die objektiv und subjektiv verschlossen schien infolge der Unterdrückung durch Ägypten und Israels eigenes „Skaven-Bewußtsein“, ist aufgebrochen durch einen Gott, der sich selbst als frei von der Geschichte, das heißt frei von ihrem Determinismus und frei für die Geschichte offenbart. Indem Gott so handelt, ermöglicht er menschliche Politik, verschafft ihr Raum und bricht die Bahn für das schöpferische Handeln des Menschen. Gott als die Zukunft der Freiheit und als die Freiheit für die Zukunft macht den Befreiungsprozeß auch in

größter Bedrängnis möglich. Humanismus dagegen ender in Verzweiflung und Zynismus, denn Unterdrückung unterjocht das Gewissen und verwischt den Horizont der Freiheit. Die christliche Hoffnung ist weit davon entfernt, die Stelle politischen Handelns einnehmen zu wollen, vielmehr läßt sie zu solchem Handeln ein, ja sie fordert es jetzt und hier zugunsten der Unterdrückten, im Lichte und in der Richtung der verheißenen Zukunft. Das ist die Sprache des Evangeliums. Die Gemeinschaft, die sich auf solches Handeln einläßt, die dieses Bewußtsein erlangt und diese Sprache gebraucht, ist Gottes Volk, und zwar in Kontinuität mit der Erfahrung Israels und dem Neuen Testament – gleichgültig ob es sich innerhalb oder mehr außerhalb der sichtbaren kirchlichen Institutionen befindet; denn die wahren Kennzeichen der Kirche sind das Engagement für die Befreiung des Menschen und das Drängen auf Gottes Zukunft.

Der mit der heutigen europäischen und amerikanischen Theologie vertraute Leser mag während der Lektüre dieses Kapitels etwas verwundert gewesen sein. Unter dem Eindruck, sich auf vertrautem Gelände zu befinden, haben die Dinge doch zeitweise ein anderes Gesicht gezeigt. Unmißverständlich verstand er das Echo der Stimmen von Barth, Bonhoeffer, Rahner, Molmann, Metz oder auch Lehmann, Shaul und Cox. Aber sie erklangen in einer so anderen, veränderten Tonart, daß es fast schien, als seien es andere Stimmen. Wie soll man sich dieses Phänomen erklären? Ich will eine Antwort auf diese Frage versuchen, indem ich zunächst Anhaltspunkte zum Verständnis dieser Theologie gebe.

Der erste bezieht sich darauf, wie Theologie mit ihrem Gegenstand umgeht. Wenn Theologie – welche genauere Definition man ihr auch geben mag – etwas mit Gott und seinem Handeln zu tun hat, liegt es auf der Hand, daß sie sich nicht direkt auf ihren Gegenstand beziehen kann. Abgesehen von dem Problem einer mythischen Erfahrung muß man zugeben, daß ein Sprechen von Gott sich der Analogie bedienen muß. Dies war schon vielen der Väter bewußt und ist heute ein allgemein anerkannter und gründlich erforschter Sachverhalt. Auf welcher Ebene menschlicher Erfahrung und menschlichen Handelns sollen wir aber die Kategorien finden, mit denen wir die Themen der Theologie benennen können? Traditionsgemäß haben Religion und Metaphysik die Antwort dafür gegeben. Aber die Welt der Religion und der Metaphysik ist während der letzten vier Jahrhunderte zunehmend verblaßt. Folgerichtig versuchte die Theologie, sich in unterschieden mehr anthropologischen Begriffen zu artikulieren und griff dabei auf eine psychologische Existenzanalyse zurück. Aber während der letzten Jahrzehnte haben die konvergierenden Linien menschlicher Erfahrung und Denkweise einerseits und biblischer Forschung andererseits auf die Ebene der Geschichte als

des eigentlichen Fundorts für theologisches Baumaterial hingewiesen. Dar- aus ergab sich, daß die Disziplinen, die sich mit dem Leben in der Geschichte befassen – Soziologie, politische Wissenschaft und die Kulturwissenschaften – immer mehr die Kategorien und Ausdrucksformen für die Theologie liefern. Diese doppelte Verlagerung von der Metaphysik zur Anthropologie und vom Innerlich-Persönlichen zum Öffentlich-Historischen zeichnet die Arbeit der oben erwähnten europäischen und amerikanischen Theologen aus. Einige von ihnen, wie Metz, Molmann oder Cox, traten eindeutig für den Gebrauch dieser geschichtsbezogenen Sprache ein und, noch genauer, für eine *politische* Umschreibung des Evangeliums. Hierin liegt die nicht zu leugnende Verwandtschaft und Dankeschuld gegenüber diesen Verfassern, die sich bei unseren Theologen zeigt.

Die Entscheidung für eine historisch-politische Sprache wurde jedoch in Lateinamerika radikalisiert, indem man sie nicht nur auf die Sprache und die Kategorien einer „generellen“ Analyse geschichtlicher Existenz bezog, sondern auf die konkreteren Inhalte unserer eigenen sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Erfahrung und auf die Kategorien, die unsere eigenen soziopolitischen Analytiker zum Begreifen dieser Erfahrung geschaffen haben. Auf diese Weise ist die theologische Sprache fast schmerzhaft konkreter geworden, seltener ungewohnt und vielleicht sogar irritierend. „Begriffe, die auf diese soziopolitische Infrastruktur hinweisen, kommen in der Sprache konsequenter Theologie zu ihrem eigentlichen Recht“, schreibt J. I. Segundo, und er veranschaulicht das mit Begriffen wie „Bewußtseinsbildung (conscientization), Imperialismus, Weltmarkt, Monopol, soziale Klassen, Entwicklungsideologie“<sup>10</sup>. Wir werden später erörtern, ob dieser Anspruch zu Recht oder Unrecht besteht. Im Augenblick genügt es, auf einige Konsequenzen hinzuweisen.

Niemals ist die Wahl einer Sprache eine rein neutrale oder formale Entscheidung. Im Vollzug des Sprechens wird ein Bereich der Wirklichkeit, oder besser gesagt eine Beziehung zur Wirklichkeit als ein Gegenstand der Theologie eingebracht. Dies trifft besonders im politischen Bereich zu, wenn die gewählten Kategorien nicht nur menschliche Existenz beschreiben, sondern sie formen und verändern sollen. Eine Theologie, die sich politischer Begriffe bedient, kann sich nicht damit zufrieden geben, das theologische Erbe in neuer Weise zu formulieren. Sie hat es mit der Dynamik der Sprache zu tun, die sie gebraucht, das heißt in diesem Fall mit der Beziehung zur Macht. Die Worte, die sie wählt, gehören in den Kontext des Kampfes. Die Kategorien der Analyse, in die ihre Reflexion eingeht, sind Kategorien des Engagements, und indem sie bestimmende Kraft gewinnen, kann sich der Theologe nicht mehr über die Ebene politischer Entscheidung erhaben dünken. Mit der Un-



verbindlichkeit ist es vorbei: Lateinamerikanische Theologie wird auf diese Weise eine militante Theologie, – vielleicht eine paraisische Theologie.

Eine solche Entscheidung kommt sicher den meisten akademischen Theologen sehr seltsam vor. Sie scheint zu einer Art ideologischer und politischer Gefangenschaft zu führen. Wenn wir auch eine sorgfältige Analyse dieses Einwands zunächst zurückstellen, müssen wir doch schon einige Antworten wagen. Die erste nimmt die Gestalt einer Gegenfrage an. Wo gibt es den Theologen, der nicht eine Entscheidung dieser Art gefällt hat, wissenschaftlich oder nicht? Assmann, Segundo und Gutiérrez greifen den Versuch solcher Theologen wie King, Metz oder Molmann an, auf einer unparteiischen Ebene zu verharren. Die Lateinamerikaner sind fortwährend damit beschäftigt, die in anscheinend neutrale Theologien eingeschmuggelten Ideologien zu entlarven. Die Worte *anscheinend* oder *unbewußt* führen zur zweiten Frage und Antwort: Nach welchen Kriterien wird das Engagement einer Theologie beurteilt? Heute wissen wir dank der Strukturanalyse genügend über die Sprache, um zu erkennen, daß die Bedeutung einer Sprache nicht einfach durch die Intention des Sprechers bestimmt wird, sondern durch den Code oder Kontext schon vorhandener Bedeutungen, von denen das gesprochene Wort überformt wird, ganz unabhängig von der Absicht des Sprechers. Beispielsweise haben Worte, die Molmann und Metz als Schlüsselworte gebrauchen, ihre eigenen Bedeutungen im Zusammenhang ideologischer Konflikte der Gegenwart. Solange sie nicht in ihrer Relation zu einer konkreten Bezugswelt spezifiziert werden (etwa der Frage des Imperialismus, des Klassenkampfes, des Kapitalismus usw.), werden sie sich durch den kulturellen und politischen Kontext, in dem sie stehen, selbst spezifizieren. In Europa werden sie zum Beispiel sofort in die entwicklungsbezogene, technologische und liberale Ideologie eingeordnet, die der gemeinsame Markt und seine Einflußsphäre in Beziehung zur Dritten Welt übernommen hat. Die Frage heißt deshalb nicht, was mit Worten bezweckt werden soll, sondern wie sie sich auswirken. Sie wirken immer in einer bestimmten Richtung. So gesehen gibt es keine unparteiische Sprache.

Man kann das gleiche Problem auch in Beziehung auf die Verifizierbarkeit der Sprache sehen. Wenn wir auf den Rückgriff auf eine metaphysische Ebene, eine Ideenwelt, verzichten, in der theologische Kategorien ihre Bezugspunkte finden, bleibt als einzige Möglichkeit, eine Sprache zu Lebensformen, Handlungen und zu einer Praxis in Bezug zu setzen. Es gibt keinen direkten Zugang von Worten und Bedeutungen zu einer theologischen Wirklichkeit außerhalb von Zeit und Geschichte. Gott kann einzig durch den Hinweis auf eine konkrete, geschichtlich existierende Gemeinschaft bestimmt werden, und in Beziehung zu ihr finden Worte ihre Bedeutung. Diese

Verifizierbarkeit – wir kommen noch darauf zurück – bewirkt eine Kopernikanische Wende in der Theologie, ob als Rückkehr zum oder als Verrat am Ursprung wird uns später beschäftigen. So verstandener Theologie geht es nicht darum, ein Verständnis der Attribute oder des Tuns Gottes zu liefern, sondern das Tun des Glaubens, das heißt der im Gehorsam begriffenen und verwirklichten Praxis zu artikulieren. So wie Marx es in einem geflügelten Wort von der Philosophie sagt, so soll auch die Theologie damit aufhören, die Welt zu erklären und statt dessen anfangen sie zu verändern. *Orthopraxis* anstelle der *Orthodoxie* wird zum Kriterium der Theologie.

Schließlich besteht in diesem Verständnis von der Sprache und Funktion der Theologie keine Möglichkeit, an eine Norm außerhalb der Praxis zu appellieren oder sich ihrer zu bedienen. Dies läuft nicht auf eine Ablehnung der Schrift oder der Tradition hinaus, sondern auf die Anerkennung der einfachen Tatsache, daß wir immer einen Text lesen, der schon in einer Praxis Gestalt gewonnen hat, sei es in unserer oder in der eines anderen. Es gibt keine Möglichkeit, den Text herauszunehmen und ihn als eine objektive Norm hinzustellen. Es gibt nur die Möglichkeit, von uns aus oder im Dialog mit anderen an der Praxis Kritik zu üben. Diese einfache Tatsache hat schwerwiegende und weitreichende, praktische Konsequenzen für die Hermeneutik – unter welchen Bedingungen gibt es die immanente Kritik an der eigenen engagierten Praxis? – und für die Ekklesiologie – welche Beziehung hat der Dialog gegensätzlich festgelegter „Auslegungen“ zur Gemeinschaft des Glaubens? Der Verzicht auf eine Unterscheidung von Bereichen, den wir bei Gutiérrez fanden, oder die Annahme eines einzigen Geschichtsablaufs, der sich auch viele europäische Theologen anschließen könnten, führt offensichtlich zu kritischen Fragen. Wenn der metaphysische Bezug ausgeklammert wird und die Heilsgeschichte in einer undifferenzierten Menschheitsgeschichte aufgeht, wie soll dann der normative Charakter der „ursprünglichen Ereignisse“ des Glaubens erhalten bleiben? Wir stehen hier vor einigen schwierigen Problemen. Die Modifikationen der Sprache und der Kategorien in der Theologie weisen auf einen elementaren Sachverhalt hin: wir werden mit einer völlig neuen Weise „tätiger Theologie“ (*doing theology*) konfrontiert. Es lohnt sich, Gutiérrez hier wörtlich zu zitieren:

„Aus all diesen Gründen müssen wir festhalten, daß die Theologie der Befreiung uns vielleicht nicht so sehr ein neues Thema aufjagt als vielmehr eine neue Art, Theologie zu treiben. Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine betreibende Theologie, eine Theologie der betreibenden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltungsjenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia vereint* – sich offen zu Christus bekennt. Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergünden, sondern versucht,

sich als ein Moment in dem Prozeß zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet.“<sup>11</sup>

## Zweiter Teil: Kritische Reflexion

### FÜNFTES KAPITEL

## Hermeneutik, Wahrheit und Praxis

Das neue theologische Bewußtsein bleibt nicht unwidersprochen in Lateinamerika. Auch außerhalb unseres Kontinents sind schon ernste Gedanken geäußert worden. „Unsere Sprache ist so neu“ – schreibt Segundo – „daß sie manchem wie ein Zerrbild des Evangeliums vorkommt.“<sup>12</sup> Zwar ist die neue lateinamerikanische Theologie äußerst polemisch, doch nicht isolationistisch. Ihre Fürsprecher sind sich der Probleme bewußt, die durch die neue Form tätiger Theologie aufgeworfen werden und zeigen Bereitschaft zur Diskussion. Sie würden sich aber weigern, sich der akademischen Theologie des Westens als einer *Art norma normans* zu unterwerfen, der alle Theologie Rechenschaft schuldet. Auch würden sie eine theologische Debatte ablehnen, die getrennt von der Gesamtsituation geführt wird, in der sich die Reflexion vollzieht. In den folgenden Kapiteln werden wir einigen Fragen nachgehen, die durch den theologischen Dialog entstanden sind, der sich über die Kluft zwischen den Reichen und Armen hinweg zu entwickeln beginnt. Wir wollen versuchen, die Fragen abzugrenzen und Wege zu ihrer weiteren Diskussion vorzuschlagen. Es liegt auf der Hand, daß wir aus der Perspektive unserer eigenen lateinamerikanischen Situation an sie herantreten. Aber vielleicht wird es möglich, auf ihre Übereinstimmung mit alten und grundlegenden theologischen Fragen und Motiven hinzuweisen.

Die „Ideologisierung“ des Evangeliums ist vielleicht der am häufigsten geäußerte Vorwurf gegenüber dieser Theologie. In beißender Kritik der Gedanken von ISAL kommt der evangelikale Peruaner Pedro Arana zu folgendem Schluß:

„In der Ideologie von ISAL wird Gott mit Revolution übersetzt, das Volk Gottes durch die revolutionäre Masse und das Wort Gottes durch revolutionäres Schrifttum. Jedermann wird erkennen können, daß dies alles marxistischer Humanismus ist.“<sup>12</sup>

Der Geist der „Deutschen Christen“ und ihre fürchterliche Angleichung an die Nazi-Ideologie werden häufig beschworen, um die Theologie der Befreiung zu verdammnen. Das ist ein ernstes Problem. Es handelt sich hier nicht nur um einige etwas unglückliche oder riskante Formulierungen von Theolo-