

Recht und Notwendigkeit einer Befreiungstheologie

Von Gerhard Ludwig Müller

1. Die Notwendigkeit einer Befreiungstheologie

Das öffentliche Interesse an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie erscheint wieder abgeebbt. Die Medien haben sich zur Unterhaltung ihres Publikums schon wieder anderen Themen zugewendet. Die Verlage nehmen kaum noch befreiungstheologische Titel auf, weil sie fürchten, auf der ersten Auflage sitzenzubleiben. Die Buchhändler klagen, daß befreiungstheologische Literatur als Ladenhüter in ihren Regalen stehen bleibe. Die lehramtlichen Konflikte haben sich von der theologischen auf die kirchenpolitisch-disziplinäre Ebene verlagert. Man versucht, die Probleme administrativ zu lösen, indem man beispielsweise nur noch ausgesprochene Gegner der Befreiungstheologie zu Bischöfen ernennt.

Soll die Theologie nun wieder zur Tagesordnung übergehen, nachdem die Befreiungstheologie wie eine der vielen Modewellen abgelaufen ist und sich nun entschieden der Psychowelle zuwenden, die gegenwärtig ins öffentliche Bewußtsein schwappet?

Jeder mag dieses eigenartige Phänomen konjunkturbedingter Interessennahme auf seine Weise bewerten — unbestreitbar bleibt die katastrophale Realität der Gesellschaften in Lateinamerika und in der gesamten Dritten Welt, aus der die Befreiungstheologie entstanden ist als Versuch einer *theologischen* Bewältigung, und eben nicht nur irgend-einer Erklärung und Strategie der Veränderung, sondern als theologische Antwort, indem vom höchsten Standpunkt des menschlichen Geistes, im Lichte des Wortes Gottes, die konkreten sozialen, ökonomischen und geschichtlichen Bedingungen menschlichen Daseins ins Auge gefaßt werden.

Es muß dies aber bleibend die Aufgabe einer universalkirchlich sich verstehenden und vollziehenden Theologie sein. Gewiß hat die Befreiungstheologie ihren Ursprung in den sozio-ökonomischen Kontexten der Dritten Welt.¹ Und gerade darin beweist sie ihre Originalität durch ihren kontextuellen Referenzrahmen.² Es kann in der Tat keine weltweite

¹ Aus der umfangreichen Literatur können hier nur einige Einführungen angegeben werden, in denen sich weiterführende Hinweise finden lassen: H. Goldstein (Hg.), *Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße – Anfragen – Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirche und Gesellschaft* hierzulande, Düsseldorf ³1985; J. Sayer/A. Biesinger, *Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen*, München 1988; D. Bianucci, *Einführung in die Theologie der Befreiung*, München 1987; L. u. C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf ³1988; L. Boff/B. Kern/A. Müller, *Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen – Streitpunkte – Personen*, Düsseldorf 1988.

² Zum historischen und gegenwärtigen Kontext vgl. die immer noch erschütternde Darstellung von Bartolomé de Las Casas, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder* (= Insel-Taschenbuch 553), hg. v. H. M. Enzensberger, Frankfurt am Main 1981; E. Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*,

Einheitstheologie geben, die in schlechter Abstraktion, d. h. unter Absehung der konkreten Verhältnisse, die Wahrheit des Evangeliums formuliert mit einer bloß immanenten Logik reiner Begriffe. Theologie als geistige Tätigkeit muß im richtigen Sinn des Wortes abstrakt sein, indem sie im gesamten Phänomenbereich der erkannten Wirklichkeit das konkret Wesentliche in den Erscheinungen begreifbar macht. Deshalb muß jede Theologie kontextuell ansetzen. Dadurch aber spaltet sich die Theologie nicht in eine inkommensurable Summe von Regionaltheologien auf. Somit dürften wir allenfalls fragen, ob wir uns von anderen Theologien, die aber an sich mit uns nichts zu tun haben, eine »Scheibe abschneiden können«. Jede Regionaltheologie muß vielmehr in sich selbst schon universalkirchlich ausgerichtet sein. Diese *universalkirchliche Dimension* jeder Regionaltheologie ist im *gemeinsamen Objekt* begründet, insofern keine Gesellschaft und Kultur total isoliert nur für sich selbst existiert, sondern gerade auch im sozio-kulturellen Kontext in einer Interdependenz mit der gesamten Menschheitsentwicklung steht. Zum anderen resultiert die universalkirchliche Dimension der Theologie auch *aus dem theologischen Subjekt*, insofern der Theologe aus der Einheit des Wortes Gottes an die eine Menschheit und ihre eine Geschichte selbst nun universalgeschichtlich und universalgesellschaftlich denken muß.

Die objektive und subjektive Einheit der Universaltheologie entsteht jedoch nicht durch die Verabsolutierung einer Regionaltheologie (Beispiel: Eurozentrismus).³ Sie vollzieht sich vielmehr in einer kommunikativen Vernetzung der Regionaltheologien. Konkret: Ich beschäftige mich mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, weil die gesellschaftlichen, ökonomischen und kirchlichen Verhältnisse der Menschen in Lateinamerika eine objektive Dimension meines eigenen Menschseins und Christseins sind in seinen umfassenden historischen und religiösen Bedingungen, und weil subjektiv mein theologisches Verstehen der Offenbarung Gottes nur möglich ist im Rahmen der universalen und eschatologischen Realisierung des Heils in der Geschichte der Menschheit.

Es sind also nicht vordergründige Motive, etwa der Versuch, bei den gängigen Tagesgesprächen auf dem Laufenden zu sein, die eine Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie zu einem festen Bestandteil des theologischen Diskurses machen. Es ist vielmehr die Sache der Theologie und ihre methodische Durchführung, die das Anliegen der Befreiungstheologie zu einem Aspekt jeder Theologie macht, in welchem begrenzten sozio-ökonomischen Rahmen sie sich auch bewegt.

Wir setzen uns als europäische Theologen mit der Befreiungstheologie nicht darum auseinander, weil es sie halt gibt oder weil es interessant ist, sich auch einmal mit anderen Themen zu beschäftigen, sondern weil sie eine notwendige Regionaltheologie darstellt, ohne die der gesamt-kommunikative Prozeß von Theologie nicht funktionieren kann.

Mainz 1988; J.C. Mariátegui, Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen, Berlin-Freiburg/CH. 1986.

³ Vgl. zur Auseinandersetzung u. a. Internationale Theologenkommission, Theologie der Befreiung (= Sammlung Horizonte NF 10), hg. v. K. Lehmann, Einsiedeln 1977; J.B. Metz, Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 122), hg. v. F. Henrich, Düsseldorf 1986; J.B. Metz/ P. Rottländer (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen (= Forum Politische Theologie 8), München/Mainz 1988.

In diesem Sinn hat Papst Johannes Paul II. im Brief an die brasilianische Bischofskonferenz im Jahre 1986 erklärt, »daß die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig«. ⁴

Den unmittelbaren Hintergrund der Befreiungstheologie müssen wir in der lehramtlich einsetzenden Neukonzeption von Kirche im II. Vatikanischen Konzil ansetzen, besonders in der Kirchenkonstitution und in der Konstitution über die Welt von heute, also »Lumen gentium«⁵ und »Gaudium et spes«⁶. Der Versuch einer konkreten Umsetzung dieses konziliaren Impulses für die lateinamerikanische Kirche hat in den Dokumenten der zweiten und dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla seinen Ausdruck und breiten lehramtlichen Konsens gefunden.⁷ Auch in den beiden jeweils unterschiedlichen und im ganzen differenziert zu bewertenden Instruktionen der römischen Glaubenskongregation von 1984 und 1986 ist die Möglichkeit einer authentischen und originalen Befreiungstheologie keineswegs in Frage gestellt, sondern gerade in ihrer Notwendigkeit anerkannt worden.⁸

Wenn wir uns nun mit der Befreiungstheologie im einzelnen auseinandersetzen wollen, dann können wir sie nicht aus der Position der *beati possidentes* sie auf ihre positiven und negativen Seiten hin abklopfen, d. h. ihre Vorzüge und Nachteile wie in einer kommerziellen Jahresbilanz auflisten. Sich geistig mit der Befreiungstheologie auseinanderzusetzen heißt, in ihren theologischen Diskurs einsteigen und somit durch eine Partizipation am gesellschaftlichen und kirchlichen Prozeß der Kirche in Lateinamerika den eigenen kirchlichen und theologischen Standort im weltkirchlichen historischen Prozeß zu bestimmen. Erst innerhalb dieser Teilnahme sind kritisch-unterscheidende und damit konstruktive Beiträge zur gesamtkirchlichen Kommunikation in der Theologie möglich.

2. Der originale theologische Neuansatz der Befreiungstheologie

Die Konzeptionen von Befreiungstheologie haben bei ihren bedeutendsten Vertretern durchaus ein eigenes Profil. Man hat deshalb schon gesagt, es gäbe gar keine Befreiungstheologie, sondern nur eine lockere Summe von Befreiungstheologien. Bei einem genaueren Hinsehen zeigt sich aber, daß keineswegs ein unintegrierbarer Pluralismus vorliegt. Das breite Spektrum der Nuancen ist durchaus zusammengehalten von einer

⁴ HerKorr 40 (1986), 277–282, hier 280.

⁵ LThK. E I, 156–347.

⁶ LThK. E III, 280–590.

⁷ Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellin, 24. 8.–6. 9. 1968; Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla, 26. 1.–13. 2. 1979, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

⁸ Die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre, Über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« vom 6. 8. 1984 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 57), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984; Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre, »Über die christliche Freiheit und die Befreiung« vom 22. 3. 1986 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986.

gemeinsamen Thematik, einem einheitlichen Grundanliegen und demselben erkenntnistheoretisch-methodischen Ansatz. Maßgeblich bleibt immer noch die erste große Systematisierung in dem Werk »Theologie der Befreiung« von Gustavo Gutiérrez, der darum mit vollem Recht auch den Namen »Vater der Befreiungstheologie« trägt.⁹ Seit 1972, als dieses Buch erstmals erschien, hat es freilich eine extensive und intensive Weiterentwicklung gegeben. Einmal wurde sukzessive von diesem methodischen Ansatz die Gesamthematik der katholischen Dogmatik und Moraltheologie durchdekliniert, und zum anderen wurde, gerade auch im Hinblick auf die zahlreichen Einwände und Anfragen, der Ansatz auch erkenntnistheoretisch und methodisch stärker durchreflektiert. So hat es Clodovis Boff versucht in seinem Buch »Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung«.¹⁰

Wo liegt nun der Urimpuls der Befreiungstheologie? Es ist ein verbreitetes Mißverständnis, wenn wir den Ausgangspunkt einfach bei der in jeder Hinsicht katastrophalen sozialen und wirtschaftlichen Situation der Bevölkerungsmehrheit in der Dritten Welt suchen wollten. Es war nicht einfach so, daß Christen gefragt haben, was sie als Gläubige und Theologen tun können gegen Hunger, Ausbeutung, Rechtlosigkeit, miserable medizinische Versorgung, Kindersterblichkeit, vorzeitigen Tod, das Fehlen jeder höheren Bildungsmöglichkeit, kurz die menschenunwürdigen Lebensbedingungen, die die Menschen an Leib und Seele ruinieren. Ginge es nur darum, hätte man sich einfach mit der klassischen Soziallehre der Kirche begnügen können. Bei einem bloß sozialen Engagement wäre auf der erkenntnistheoretischen Ebene die Sozialwissenschaft und Nationalökonomie der Ausgangspunkt und die Theologie allenfalls eine Hilfswissenschaft.

Die Befreiungstheologie will aber selbst in Methode und Durchführung reine Theologie sein. Bei der Definition von Theologie beruft man sich darum gern auf Thomas von Aquin: »Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem«.¹¹ Es soll also im strengen Sinne des Wortes Theologie getrieben werden. Dazu gehört aber auch die Beschreibung der Weltwirklichkeit, also der Dinge der Welt, insofern sie sich auf Gott beziehen. Die Beschreibung und Erfassung der konkreten Verhältnisse, in denen die Menschen sich bewegen, ist aber nicht möglich ohne die Hilfe empirischer Wissenschaften im konkreten Falle also der Sozialwissenschaften, der Politikwissenschaften und der Ökonomie. Es geht also darum, daß die Soziologie als Hilfswissenschaft für die Theologie herangezogen wird. Die Frage lautet also nicht: Was soll ein Christ zu den himmelschreienden Ungerechtigkeiten in der Dritten Welt sagen? Die Grundfrage ist theologisch ausgerichtet und lautet: Wie kann man von Gott, von Christus, vom Heiligen Geist, von Kirche, Sakramenten, Gnade und ewigem Leben sprechen angesichts von Elend, Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen in der Dritten Welt, wenn wir den Menschen begreifen als ein Wesen, das nach Gottes Ebenbild geschaffen worden ist, für den Christus starb, damit er in seinem Leben in allen Bereichen Gott als das Heil und Leben erfahre.

⁹ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (= GT.S. Nr. 11), München/Mainz ⁹1986. Vgl. auch ders., *Die historische Macht der Armen* (= GT.F. 11), München/Mainz 1984; ders., *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung* (= GT.F. 12), München/Mainz 1986.

¹⁰ (= GT.F. 7), München/Mainz ³1986.

¹¹ S.th. I q. I a. 7.

Man muß freilich hier vom biblischen Gottesverständnis ausgehen. Gott ist in der Bibel nicht ein abstraktes Absolutum, das jenseits unserer materiellen Welt und nach der geschichtlichen Zeit uns in der weltlosen Innerlichkeit einer rein geistigen Seele begegnet. Es ist vielmehr der Gott, der Welt und Mensch in der geistig-materiellen Vollzugsweise geschaffen hat und der sich dieser einen Wirklichkeit in Schöpfung, Geschichte und Endvollendung als *Leben* nahebringt. Gott ist der Gott des Lebens und des Heiles, indem er das Heil und das Leben innerhalb der einen kreatürlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Welt des Menschen in der geist-leiblichen Einheit des Menschen anbietet, realisiert und praktiziert.

Das Heil bezieht sich also nicht auf eine jenseitig-überzeitliche, transzendent-gegenständiglich gedachte Hinterwelt, die gleichsam wie ein zweites Stockwerk über dem Parterre dieser säkularen, profanen und geschichtlichen Welt sich erhebt. Mag — in dieser Perspektive — die profane und diesseitige Welt für den größten Teil der Menschen ein Jammertal sein und für die Minderheit ein Schlaraffenland des Reichtums, so hätte diese Welt mit dem jenseitigen Heil allenfalls so viel zu tun, als sich die unsterbliche Seele durch fromme Übungen und ein moralisches Wohlverhalten die Anwartschaft auf die Glückseligkeit in der jenseitigen Welt sichert. Sünde wäre demnach nur die Vernachlässigung der religiösen Praxis in Gebet und Liturgie und ein moralisches Fehlverhalten durch Übertretung einzelner Gebote, die uns Gott rein formal als Übungsfeld unseres Gehorsams entgegengestellt hat. Sünde wäre also nicht der Widerspruch gegen Gott selbst und Gott, insofern er das Heil und das Leben jedes Menschen will. Dieser Dualismus von diesseitigem Wohl und jenseitigem Heil, von jetziger Verheißung und späterer Erfüllung hat im marxistischen Vorwurf, die christliche Religion sei nur eine Vertröstungs-ideologie und diene nur der Stabilisierung von Ungerechtigkeit und Ausbeutung in der Gesellschaft, eine geschichtsmächtige Anklage gefunden.

Am gewiß partiellen Recht dieses Vorwurfes kann man nicht vorbeigehen, wenn man nun einfach diesseitiges Wohl und jenseitiges Heil addiert. Man bleibt immer noch unter den Voraussetzungen des dualistischen Ansatzes, wenn man hier naiv ein et ... et als Lösung anbietet, oder wenn man gar, durch einen gedankenlosen Trotz, dem Marxismus entgegentritt mit dem Verweis darauf, daß Leiden doch auch ein Weg zum Heil sei und daß doch Jesus die Armen im Geiste selig gepriesen und ihnen das Himmelreich verheißen habe.¹² Hier zeigt sich auch die Grenze der klassischen katholischen Soziallehre, ohne daß ihre Verdienste bestritten werden sollen (die Formulierung des Vorranges der

¹² Leiden und Heil haben im Christentum gewiß etwas miteinander zu tun. Gott wird gefunden in allen möglichen Lebenssituationen des Menschen. Auch im Leiden ist Gott dem Menschen nicht fern. Aber damit ist nicht gesagt, daß der Mensch erst leiden muß, um Gott zu finden, wenn er ihn in der Tat auch im Leiden finden kann. Aber er findet ihn im Leiden immer als den Gott des Heiles. In Jesus Christus hat Gott das Leiden des Menschen auf sich genommen, um das Leiden von seinem Ursprung her, der Entfernung von Gott und damit der Heillosigkeit, zu überwinden. Die tatsächliche Begegnung mit Gott in der Situation des unverschuldeten oder auch selbstverschuldeten Leidens trägt die innere Transzendenz auf die Erfahrung Gottes als den Gott des Heiles in sich, und sie will auch Gott erfahren in der geistig und materiell gegebenen Auswirkung des Heiles. Darum ist das Kreuz und Leiden Jesu immer nur in einem inneren Zusammenhang des Hindurchgangs zur Auferstehung und damit der Gottbegegnung in der vom Leiden erlösten (verklärten) Leiblichkeit der Gottbegegnung zu sehen. Vgl. hierzu G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (= CEP 75), Lima 1986.

Arbeit vor dem Kapital, der Sozialbindung des Privateigentums auch an Produktionsmitteln, Grund und Boden, Zugang aller Menschen zu den materiellen Gütern der Erde, und im Grenzfall sogar Recht auf bewaffneten Widerstand gegen extreme politische Systeme der Ausbeutung und Verletzung der Menschenrechte). Hier kann die Soziallehre nicht grundlegend weiterhelfen, weil sie in einem gewissen Sinn noch einem dualistischen Ansatz verpflichtet ist. Auf der einen Seite steht die natürliche Welt, deren Gesetze und Ordnungen sich einer (ungeschichtlich gedachten) Vernunft erschließen. Und auf der anderen Seite steht die übernatürliche Gnadenordnung. Demnach besorgt der Staat die *temporalia*, wobei die Kirche nur aushilfsweise die Prinzipien und Ziele der Gerechtigkeit und des Wohlstandes für alle formuliert, wobei diese Ziele aber schon der natürlichen Vernunft zugänglich sind, eben ohne erkenntnistheoretischen Rekurs auf den übernatürlichen Glauben und die Hilfe der übernatürlichen Gnade. Der Kirche kommt im eigentlichen Sinn die Aufgabe zu, für die *spiritualia* zuständig zu sein. Um aus der mächtigen Anziehungskraft dieser dualistischen Kategorien, die über Platonismus und Idealismus lange in der christlichen Dogmatik herrschend waren, hinauszukommen, muß man gerade auch in der Denkform beim biblisch-hebräischen Einheitsgedanken ansetzen. Man muß ausgehen von der Erfahrung Gottes als des Urhebers der einen Welt in Schöpfung und in Erlösung und von der personalen Ganzheit des Menschen in seiner geist-leiblichen individuellen und sozialen Existenz. Und von daher kann die Gesamthematik der Theologie auch formal neu konzipiert werden. Damit ergibt sich nun auch ein neues methodisches Verständnis von Theologie. Etwas schematisch gesagt, wird die klassische Theologie beschrieben als theoretische Erfassung der Wirklichkeit und auch des konstitutiven Wirkens Gottes in der Welt. Die mehr existential-anthropologisch gewendete Theologie unseres Jahrhunderts habe gefragt, was Gott, Offenbarung und Gnade für den Menschen seien und was sie für sein Selbstverständnis beitragen. Die Befreiungstheologie versteht dagegen unter Theologie die aktive, verändernde und damit praktische Teilnahme an dem von Gott eröffneten umfassenden Befreiungshandeln, durch das er die Geschichte als einen Prozeß der sich verwirklichenden Freiheit qualifiziert.¹³ Diese Teilnahme geschieht im verändernden Handeln, das den Menschen befreit, indem sie ihn zugleich zu einem aktiven Mitgestalter des Befreiungsprozesses macht. Eine adäquate Trennung von Theorie und Praxis, von theoretischer und praktischer Theologie ist nun unmöglich. Theologie erfaßt nicht zuerst theoretisch und gedanklich die Wirklichkeit und versucht dann, in einem nächsten Schritt die Ideen des Glaubens nun in die konkrete materielle Wirklichkeit umzusetzen. Gemeint ist es allerdings auch nicht so, als ob ein gedankenloser Aktivismus gleichsam magisch und mythisch die Wahrheit der Ideen aus sich heraus gebiert. Praxis und Primat der Praxis bedeutet vielmehr eine ganzheitliche Begegnung mit der Wirklichkeit und die Teilnahme am Prozeß ihrer gesellschaftlichen und historischen Realisierung. Indem der Mensch erkennend und verändernd am Prozeß der Wirklichkeit teilnimmt, wird der Intellekt von der Realität bestimmt als dem Prinzip des Erkennens und es kommt darin auch zu einem Vollzug von Erkenntnis.

¹³ Vgl. hierzu V. Codina, Vorwärts zu Jesus zurück. Von der modernen Theologie zur solidarischen Nachfolge. Salzburg 1990.

Dies ist aber nichts anderes als die klassische Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe. Im Glauben läßt der Mensch sich ganzheitlich auf Gottes selbstmitteilende Liebe ein. Er vereint sich mit Gott in der Liebe, die die Energie und die Kraft seines Glaubens ist (Gal 5, 6), und nimmt an Gottes tätiger und befreiender Liebe zu allen Menschen mit-handelnd teil. Eben nur der in der Liebe tätige Glaube und der Glaube, dessen innere Form und Wirklichkeit die Liebe ist, erfährt ganz das Geschenk der Gnade oder, im umfassenden gesellschaftlichen und eschatologischen Zusammenhang, die Gabe des Reiches Gottes. »Liebe ist Grundlage und Vollendung des Glaubens, der Hingabe an den Nächsten und, damit untrennbar verbunden, an die anderen. Dies ist das Fundament der Praxis des Christen und seiner aktiven Präsenz in der Geschichte. Für die Bibel ist der Glaube die Ganzantwort des Menschen an Gott, der aus Liebe rettet. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint das verstandesmäßige Durchdringen des Glaubens nicht wie ein Verstehen einer einfachen Behauptung — oder beinahe einer Wiederholung — von Wahrheiten, sondern wie eine Verpflichtung, eine ganzheitliche Haltung und eine Einstellung zum Leben«¹⁴.

Die Theologie setzt also nicht mit einem abstrakten und theoretischen Bezug zur Wirklichkeit ein. Der Theologe nimmt verstehend und handelnd teil am Veränderungsprozeß der Geschichte, die eine Geschichte der Befreiung durch Gott ist. Er optiert für die Befreiung der Armen, die identisch ist mit Gottes Ziel auf Erden. Und er kommt dann in einem zweiten Schritt reflektierend zu einer geistigen Gesamtkonzeption dieses Vorganges. Teilnahme am Befreiungsprozeß und dessen kritische Reflexion führen in einem dritten Punkt wieder hin zu einer verstehenden Veränderung der Wirklichkeit in Richtung auf das ihr von Gott gesetzte Ziel.

So ergibt sich für den Vollzug von Theologie ein methodischer Dreischritt: Zuerst nimmt der Christ an Gottes Praxis der Befreiung des Menschen in der Geschichte handelnd, leidend und verstehend teil; zum zweiten kommt er im Lichte des Evangeliums zu einer kritischen und rationalen Reflexion der Praxis, und im dritten Schritt geht er auf eine kritisch reflektierende Veränderung der Wirklichkeit zu. Er hat dabei die Befreiung zur Freiheit der Menschen im endgültigen Reich Gottes im Auge. Daraus ergibt sich eben eine Option für diejenigen, die befreit werden sollen, und die als im Glauben Befreite am Prozeß der Befreiung selber aktiv und bewußt teilnehmen; dies sind aber die Unterdrückten, die Armen und die Elenden. Das Befreiungshandeln Gottes zielt ja hin auf ein Subjektwerden des Menschen. Er empfängt nicht nur passiv die Gabe der Freiheit, er wird sogleich zu einem Mitträger des Befreiungsprozesses.¹⁵ Der Mensch wird darum aus einem bloßen Objekt staatlicher und kirchlicher Betreuung zu einem Subjekt, das aktiv

¹⁴ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 11.

¹⁵ Hier kommt ein urkatholisches Verständnis der Rechtfertigung des Sünders im Glauben zum Vorschein. Der Mensch empfängt die reine Gnade Gottes nicht in starrer Passivität. Gnade wird verstanden als ein Kommunikationsgeschehen in der Liebe. Wenn die Liebe der Selbstmitteilung von Gott auch ausgeht (Vater) und von Gott inkarnatorisch und sakramental verwirklicht wird (der menschgewordene Sohn Gottes) und von Gott in der Annahme durch uns auch verwirklicht wird (Gabe des Heiligen Geistes), so ist dennoch die Liebe Gottes in der Welt sakramental und ekklesial realisiert im Modus der antwortenden Liebe des Menschen; ursprünglich in Jesus Christus, als dem Haupt seines Leibes, der Kirche (im Kreuzesopfer) und dann abgeleitet in der darin eingeschlossenen und nun sich existentiell und sakramental entfaltenden Selbsthingabe der Glieder des Leibes Christi in Glaube, Liebe, Nachfolge, die sich sakramental verdichten in der Eucharistie als dem Opfer der Kirche.

den Befreiungsprozeß trägt und vorantreibt. Gerade auch die Kirche ist nun nicht mehr nur Kirche für das Volk, sondern sie ist Kirche des Volkes. Das Volk Gottes wird selber zum Subjekt, das handelnd die Geschichte vorantreibt auf das Ziel der vollständigen Befreiung hin.¹⁶ Im Sinne des II. Vatikanums ist darum Kirche nicht einfach nur eine Institution, die das Heil verwaltet. Kirche als Ganze (mit ihrer inneren Gliederung in Laien und Hierarchie) wird zum Zeichen und Werkzeug für die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander. Kirche ist aktiv das Sakrament des Reiches Gottes oder des Heils der Welt. Dies ist auch der ursprüngliche Sinn von Basisgemeinden. Basis ist hier nicht im Gegensatz etwa zur Hierarchie gemeint. Es geht darum, daß die Gemeinde als Ganze (mit der inneren Gliederung und Auffächerung in verschiedene Charismen, Dienste und Ämter) zum Subjekt des befreienden Handelns und historischer Praxis der Befreiung wird. Daraus ergibt sich auch die historische Macht der Armen, insofern sie nämlich selber als Subjekte am Geschichtsprozeß teilnehmen und in dem Vollzug der Teilnahme zu Subjekten des Befreiungshandelns werden.

Das Neue der Befreiungstheologie besteht also nicht darin, daß sie der Theologie nur ein neues Thema vorgibt oder andere Offenbarungsinhalte anzielt. Das Wesentliche besteht vielmehr in einem neuen Ansatz und in einer neuen Methodik, mit der nun die klassischen Inhalte der katholischen Theologie neu durchkonzipiert werden. »Aus all diesen Gründen müssen wir festhalten, daß die Theologie der Befreiung uns vielleicht nicht so sehr ein neues Thema aufgibt, als vielmehr eine **neue Art**, Theologie zu treiben. Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch eine Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der — als **ecclesia** vereint — sich offen zu Christus bekennt. Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, 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.«¹⁷

Die Theologie als kritische Reflexion entfaltet sich nun selber in dem Dreischritt von

1. sozialanalytischer Vermittlung,
2. einer hermeneutisch-systematischen Vermittlung und
3. einer praktisch pastoralen Vermittlung und Anwendung.

Dabei ist gegenüber mancher Kritik zu beachten, daß die sozialanalytische Vermittlung nicht der eigentlichen Theologie als bloße profanwissenschaftlich-soziologische Theorie vorangestellt wird. Dieser erste Schritt ist schon Teil der Theologie selbst, insofern die Theologie die konkrete soziale Situation schon im Licht der Erfahrung Gottes als des Schöpfers und Befreiers jedes Menschen sieht, wenn dieser erste theologische Schritt nun

¹⁶ Die Rede von der Vollendung des Werkes Gottes in der Geschichte ist nicht dahingehend zu verstehen, daß die Menschen Gottes Werk vollenden würden, das Gott nur unvollständig in seinem Heilshandeln realisiert hätte. Es geht vielmehr darum, daß wir uns in der vollkommenen Aufnahme und Umsetzung des uns von Gott endgültig und eschatologisch geschenkten Heils in seiner Fülle bewegen und auf das Ziel hin führen lassen.

¹⁷ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 21.

auch mit Hilfe der sozialwissenschaftlichen Analyse gesetzt wird. Aber er bleibt ein streng theologisches Element.

3. Die Befreiungstheologie im Vollzug

3.1. Die sozialanalytische Vermittlung

Die Befreiungstheologie geht davon aus, daß unser Gottesverhältnis und unsere Situation in Welt und Gesellschaft zusammengehören. Da der Mensch eine in sich vermittelte geistig-materielle Einheit darstellt, ist seine personale Gottesrelation nicht zu trennen von den gesellschaftlichen und sozialen Bedingungen, in denen sich das Menschsein historisch realisiert. Umgekehrt zeigt sich in antagonistischen Sozialverhältnissen auch die Störung des Verhältnisses zu Gott. Unabweisbar erweisen sich darum die gesellschaftlichen Strukturen insbesondere in Südamerika, insofern sie die Mehrheit zu Nicht-Menschen degradieren als Ausdruck und als Folge des Gottesverlustes und damit als ein Hindernis, Gott als den *Gott des Lebens* zu erfahren. Denn was hier als Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Elend existiert, hat mit einer Sozialromantik vom einfachen und bescheidenen Leben nichts zu tun. Armut bedeutet hier einfach nichts anderes als Tod.

Wie aber entsteht die massenhafte und todbringende Armut? Armut bedeutet hier nicht einfach das Ergebnis eines individuellen Mißgeschicks oder einer persönlichen Unfähigkeit, das Leben zu meistern, sondern eine strukturelle und unausweichliche Daseinsbedingung, die das Leben der meisten Menschen zerstört. Um hier zu einer ersten Erkenntnis zu kommen, bedarf es einer empirischen Wissenschaft mit einem sozialwissenschaftlichen Instrumentarium. Dabei kommt es auch zu Anleihen bei der marxistischen Analyse der modernen Gesellschaften unter den industriellen und kapitalorientierten Wirtschaftsbedingungen. Es ist keine Frage, daß die Befreiungstheologie mit dem ideologischen Totalitarismus des Kommunismus leninistischer und stalinistischer Prägung nichts zu tun haben will.¹⁸ Man macht sich aber die Einsicht zu eigen, daß es menschliches Dasein außerhalb seiner historischen und gesellschaftlichen Bedingungen nicht gibt und daß auch die Wahrheitserkenntnis ohne Rücksicht auf den interessenbedingten Standpunkt des Betrachters nicht zu haben ist. Gewiß gibt es im Kommunismus einen materialistischen Ansatz. Aber er ist eigentlich der Gegensatz zum Idealismus und nicht zu einem Christentum, das in der Anthropologie von einer geistig-leiblichen Einheit des Menschen ausgeht und damit zugleich die geistige Wirklichkeit und ihre Verwirklichung unter materialen Bedingungen des Seins in der Welt ins Auge faßt. Im Unterschied zum Marxismus begreift die Befreiungstheologie den Menschen aber nicht einfach nur als das Produkt und als das Ensemble seiner materiellen Bedingungen. Der Mensch ist vielmehr die von Gott geschaffene und berufene Person, die Subjekt und Träger der Wirklichkeit ist und damit auch Gestalterin der materiellen Bedingungen menschlichen Daseins im ökonomischen und im sozialen Bereich. Wenn Gott den Menschen befreien und damit zum

¹⁸ Vgl. P. Rottländer (Hg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1987; M. Löwy, *Marxismus in Lateinamerika 1909–1987*, Frankfurt a.M. 1988; H. Kessler, *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1987.

Subjekt seiner selbst machen will, dann gibt es den konkreten Vollzug von Subjektivität und Freiheit nur, wenn die Bedingungen, unter denen sich die freie Subjektivität verwirklicht, verändert werden. Damit muß der Mensch auch zum Subjekt des Veränderungsprozesses in der Geschichte werden. Und indem er am Veränderungsprozeß der Geschichte teilnimmt, schafft er sich zugleich auch die Voraussetzungen zur Teilnahme am Erkenntnisprozeß der Menschheit im Lichte des Evangeliums. Der Gegenbegriff zur Befreiung ist Unterdrückung. Unterdrückung entsteht aus Abhängigkeit (Dependenz). Abhängigkeit bedeutet, daß die materiellen Lebensbedingungen so eingeschränkt werden, daß sich die freie Subjektivität des Menschen nicht entfalten kann. Die Strukturen der Abhängigkeit ergeben sich nun aber keineswegs schicksalhaft und naturbedingt. Dies wäre ein falscher Fatalismus, der auf eine gottgewollte Scheidung der Menschheit in Unterdrücker und Unterdrückte, Reiche und Arme, Herren und Sklaven hinausliefe. Die globale Abhängigkeit ist vielmehr Ergebnis eines historischen Vorganges und seiner gegenwärtigen Fortführung. Mit der Kolonisation Südamerikas verschwanden die eigenständigen Kultur- und Wirtschaftsverhältnisse der indianischen Kulturen. (Zu einer rückblickenden romantischen Verklärung besteht hier kein Anlaß, denn obwohl es in den Kulturen der Inkas und Azteken kaum materielle Armut gab, stand es mit der Freiheit der Person nicht zum besten. Denn es herrschte ein rücksichtsloser Staatsabsolutismus). Lateinamerika wird nun zum Rohstofflieferanten und Hinterland der wirtschaftlichen Zentren in Europa und Nordamerika. Es besteht eine Wechselwirkung. Die Prosperität des Zentrums bedingt die Abdrängung Lateinamerikas an die Peripherie. Es sind die Wirtschaftssysteme des Merkantilismus und dann des modernen Industriekapitalismus der Zentralstaaten und ihrer Agenten in den übermächtigen multinationalen Konzernen, die eine Marginalisierung der Dritten Welt und eine Verelendung ihrer breiten Volksmassen produzieren. Es ändert im Ergebnis nichts, wenn natürlich einzelne Vertreter des industriell-kapitalistischen Komplexes subjektiv guten Willens sind. Es geht hier um die objektiven Gesetzmäßigkeiten, die sich aus der Interdependenz von Zentrum und Peripherie des Wirtschaftssystems in der Welt ergeben. Mag nun auch in den mitteleuropäischen Gesellschaften der Kapitalismus sozialstaatlich domestiziert sein, so bleibt doch die Tatsache, daß sich die Staaten und internationalen Kapitalgesellschaften auf Weltebene noch rein kapitalistisch verhalten nach dem Prinzip einer bedingungslosen Profitmaximierung auf Kosten der Schwachen. Es seien hier nur einige Stichworte genannt: Billiglohnländer, Billigrohstofflieferanten, die Orientierung der landwirtschaftlichen Produktion nicht an den Bedürfnissen der einheimischen Bevölkerung, sondern die Orientierung an Luxusprodukten der Ersten Welt, die Kapitalflucht der einheimischen Nutznießer, die internationale Kreditvergabe zur Schaffung einer Infrastruktur für eine Industrialisierung bei gleichzeitiger Steuerfreiheit ausländischer Investoren. Das Ergebnis ist, daß die Staaten die Kredite mit Zinsen und Zinseszins mehrfach zurückzahlen müssen, ohne durch Steuergewinn an den einheimischen Industriekomplexen beteiligt zu werden, da deren Gewinne in die ausländischen Muttergesellschaften zurückfließen. Zu nennen sind auch die Zwangsmaßnahmen der Weltbank und des internationalen Währungsfonds, die diese Staaten zur Kreditrückzahlung zwingen wollen. Dies ist eben nur möglich aufgrund der Steuererhöhung im Inland und des Wegfalls der Subvention von Grundnahrunghsmitteln, was unmittelbar eine weitere Verelendung und ein Verhungern der Ärm-

sten der Armen zur Folge hat. Zu nennen wären auch noch die einheimischen Machteliten und eine Verschleuderung des Staatshaushaltes in unproduktive militärische Aufrüstungen und sinnlose Prestigeobjekte. Diese Ungleichgewichtigkeit zwischen Peripherie und Zentrum ist systembedingt. (Das schließt nicht aus, daß kirchliche und private Hilfsmaßnahmen Ausdruck guten Willens sind und auch eine oft notwendige Soforthilfe darstellen. Eine grundlegende Änderung können sie nicht bewirken.) Es genügt hier auch nicht ein bloßer Appell an den guten Willen der Herrschenden und der Besitzenden. Weil diese Verhältnisse strukturbedingt sind, muß man an die Wurzel der Gesamtmisere gehen und einen globalen Befreiungsprozeß in die Wege leiten. Die Befreiungstheologie nennt die Struktur, aus der sich Unterdrückung und Ausbeutung ergeben, *Kapitalismus*. Gemeint ist damit nicht einfach ein Wirtschaftssystem, in dem freies Unternehmertum einen gewichtigen Platz hat. Kapitalismus bedeutet vielmehr die Kombination von Geld und materiellen Machtmitteln in den Händen einer Oligarchie oder auch der internationalen Wirtschafts- und Machtzentren. Als Gegenbegriff verwendet die Befreiungstheologie den Begriff des *Sozialismus*. Damit ist freilich nicht eine Plan- und Kommandowirtschaft gemeint.¹⁹ Man hat vielmehr hier das Ziel einer aktiven Teilnahme aller Bevölkerungsschichten in den einzelnen Ländern und auch der unterentwickelten Länder am gesamten Weltwirtschaftsprozeß im Auge. Insofern die Machteliten zur Erhaltung des Reichtums und Überflusses auf Ausbeutung und Unterdrückung breiter Volksmassen setzen, spricht die Befreiungstheologie in diesem Sinn zu Recht auch von einem *Klassenkampf von oben*. Die Gesellschaft wird verstanden als ein Feld der Interessenkonflikte. Insgesamt entwickelt sich die Geschichte nicht aus einer harmonischen Entfaltung ihrer Virtualitäten, sondern durch den Antagonismus gegensätzlicher Prinzipien und Interessen. Der Gegensatz zwischen der Ersten und der Dritten Welt in der Gegenwart ist dabei freilich nur *eine* historische Ausgestaltung des allgemeinen, die Geschichte durchziehenden Antagonismus. Tiefer gesehen spiegelt sich auf der Ebene der gesellschaftlichen und historischen Situation der letzte Gegensatz der Geschichte, die die Theologie als eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Sünde begreift. Die Befreiungstheolo-

¹⁹ Der gegenwärtige Zusammenbruch des östlichen Marxismus beweist sicher die Überlegenheit des marktwirtschaftlichen Systems, aber auch der gesellschaftlichen Organisation einer pluralistischen Demokratie gegenüber einer ideologisch-politischen Form des Partei- und Staatsabsolutismus. Davon unberührt ist das Verhältnis der Ersten zur sogenannten Dritten Welt. Der Erfolg einer sozial domestizierten Marktwirtschaft liegt sicher nicht in einem freien Spiel bloßer marktwirtschaftlicher Gesetze, die es nun einfach in die Länder der Dritten Welt zu exportieren gelte. In Wirklichkeit besteht ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis von Wohlstand in der Ersten Welt und der Armut in der Dritten Welt. Im weltweiten Maßstab verhalten sich die einen zu den anderen Ländern immer noch im Sinne eines brutalen ausbeuterischen Kapitalismus und keineswegs im Sinne einer globalen sozialgesteuerten Marktwirtschaft. Es muß die skeptische Frage erlaubt sein, ob die Wirtschaftswissenschaften überhaupt von den scheinbar objektiv wirksamen Gesetzen des Marktes sprechen können. Es scheint so, als ob die Theologie und die Ethik hier nur eine fremde Gesetzlichkeit hineinbringe, indem sie von humanen Zielsetzungen sprechen. Wenn es das Ziel der menschlichen Arbeit und ihrer größeren gesellschaftlichen Organisation ist, die materiellen und kulturellen Lebensbedingungen für alle Menschen bereitzustellen, dann muß auch das Ergebnis der gemeinsamen Arbeit allen zugute kommen. Eine richtig sich selbst verstehende Ökonomie muß darum das Funktionieren der Sachgesetzmäßigkeiten des Marktes im Hinblick auf dieses allgemeine gesellschaftliche Ziel und nicht auf die Profitmaximierung (unter Ausbeutung anderer Teilnehmer am Arbeitsprozeß) formulieren. Es zeigt sich dabei, daß das Prinzip der Profitmaximierung nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Ethik objektiv falsch ist, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Ökonomie selber.

gie will, wenn sie dieses marxistische Vokabular zum Teil aufgreift, mit der Rede vom Klassenkampf jedoch nicht eine Vernichtung der Menschen der einen Klasse durch die andere Klasse anzielen. Es geht auch nicht um einen plumpen Rollentausch von Unterdrückern und Unterdrückten, von Ausbeutern und Ausgebeuteten. Christlich gesehen handelt es sich um die Teilnahme am Kampf der Gnade gegen die Sünde und konkret auch um eine Inkarnation des Heils in lebensfördernden Gesellschaftsstrukturen und eine Überwindung der Sünde und ihrer Objektivation in ausbeuterischen Systemen. Denn Gnade und Sünde existieren nicht einfach idealistisch und spiritualistisch rein in sich, sondern immer nur zusammen mit ihrer Verleiblichung und Materialisierung in den menschlichen Lebensverhältnissen. In diesem Sinn spricht die Befreiungstheologie davon, daß Gnade und Sünde jeweils eine unterschiedliche politische Dimension haben. Man könnte vielleicht besser von gesellschaftlicher Dimension reden, insofern man den Begriff »politisch« in modernen nicht-totalitären Staaten eingrenzen muß auf das Management der freien gesellschaftlichen Kräfte und ihres Zusammenspiels.

Diese Einsicht in die Sozialität von Gnade oder Sünde ist dabei gar nicht so neu, wie es scheint. In der klassischen Gnadenlehre spricht man immer von einer ekklesialen, also auch sozialen Dimension von Gnade und ihrer Verleiblichung in den guten Werken, d. h. eben der aktiven Weltgestaltung. In der klassischen Erbsündelehre ist schon gesagt, daß natürlich ursprünglich die Sünde aus dem Mißbrauch des freien Willens hervorgeht, der dann aber die Natur des Menschen, d. h. den Gesamtzusammenhang seiner materialen und geistigen Lebensbedingungen, verdirbt. Von der verdorbenen Natur aber her gesehen, ist es klar, daß die Selbsttranszendenz der Person auf Gott und den Nächsten in Glaube und Liebe nun unmöglich wird.²⁰ Somit versteht sich auch, daß nur von der Person des neuen Menschen (neuer Adam), eben von Christus her, auch die erlöste und befreite menschliche Natur sich neu verwirklichen kann. Weil unsere Natur von den Bedingungen der gottentfremdeten Natur befreit ist, deshalb können wir als neue Menschen in einer neuen Weise handeln und damit eben am Befreiungshandeln Gottes in der Geschichte teilnehmen.

3.2. Die hermeneutisch-theologische Vermittlung

Die Erfahrung der Ausbeutung und die Analyse ihrer historischen und sozialen Bedingungen sind im Lichte der Offenbarung zu interpretieren. Die biblischen Zeugnisse zeigen uns Gott als den Schöpfer, der die Geschichte als den Ort seines befreienden Handelns erwählt. Seine Erlösungstat befreit den Menschen *nicht von der Geschichte, sondern zur Geschichte*. Sie ist das Feld der Verwirklichung der dem Menschen angemessenen materialen Bedingungen seines Vollzugs als geistiger Person. Die Botschaft von der Schöpfung wird interpretiert im Gesamtzusammenhang des historischen Erlösungshandelns. Sie zeigt uns den Ursprung und das Ziel der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der als eine personale Wirklichkeit sich immer material, d. h. welthaft und leibhaftig realisiert. Gottes geschichtliches Handeln gegenüber seinem Geschöpf, das in der Sünde von ihm abgefallen ist, steht immer im Zeichen der Erlösung des Menschen und der Be-

²⁰ Vgl. Thomas von Aquin, S. th. I–II q. 81 a. 1; q. 82 a. 1 ad 2; III q. 8 a. 5 ad 1; III q. 69 a. 3.

freie von den selbstproduzierten knechtenden Bedingungen, die ihn an der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten in der Liebe hindern. Dies zeigt sich biblisch gesehen grundlegend in der Exoduserfahrung. Das Heil liegt nicht einfach in der Innerlichkeit der Seele, die von ägyptischen Peitschen nicht zu treffen wäre. Es wird den unterdrückten Israeliten auch nicht einfach ein besseres, gegenständlich gedachtes Jenseits verheißen. Heil ereignet sich vielmehr im real befreienden Handeln Gottes, in der Herausführung aus der Knechtschaft. Dies ist aber alles andere als eine immanentistische oder horizontalistische Verkürzung. Gottes Befreiungshandeln, das auch die materialen Lebensbedingungen umfaßt, führt hin zum Bund mit Israel. Bund ist das innere Ziel der Befreiung. Befreiung ist die äußere Erscheinung des Bundes, nämlich der persönlichen und gemeinschaftlichen Liebeseinheit der Menschen mit Gott.²¹ Gegenüber der geschichtlichen Gestalt der Realisierung des Heiles gibt es also nun tatsächlich eine Transzendenz des Heiles. Aber die Transzendenz des Heiles besteht nicht in einem raum-zeitlichen Jenseits, nämlich in einer Welt hinter der Schöpfung. Es gibt nur die *eine* Schöpfung Gottes, zu der der Mensch in einer unterschiedlichen Weise in bezug stehen kann. Die Transzendenz des Heiles gegenüber seiner geschichtlichen Realisierung setzt nicht am Punkt unseres individuellen Todes oder am kollektiven Ende der Menschheitsgeschichte an. Dort ereignet sich vielmehr die Vollendung der Transzendenz des Heils, insofern Gott zum absoluten Inhalt unserer personalen Selbsttranszendenz wird (Anschauung Gottes, ewige Liebesgemeinschaft). Zugleich ereignet sich hier aber auch die Vollendung der Immanenz des Heiles, nämlich indem die geschichtlich-sozialen und materialen Gesamtzusammenhänge unseres kreatürlichen Daseins von Gott neu definiert werden (Auferstehung des Leibes, Gemeinschaft der Heiligen, die Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde). Gott ist also selbst der absolute Inhalt des Heils sowohl in der transzendental-personalen Beziehung des Menschen zu ihm als auch in der Vollendung und Wiederherstellung der materialen Lebensbedingungen des leibhaftig in der Schöpfung existierenden Menschen, wenn freilich auch in einer Weise, die unserer jetzigen anschaulichen Vorstellung verborgen ist.

Das Heil im Christentum wäre also gerade im neutestamentlichen Sinn durchaus mißverstanden, wenn man es spiritualisieren wollte gegenüber einer angeblich alttestamentlich diesseitigen und materialistischen Sicht des Heiles.

Die Befreiungstheologie zielt nun in ihrer Schriftauslegung besonders auch auf die prophetische Kritik an allem äußerlichen Kult hin, der die Liebe zu Gott und zum Nächsten aus dem Auge läßt. Sie belegt die besondere Parteinahme Gottes zugunsten der Armen und Ausgestoßenen. Dies zeigt sich in der prophetischen Literatur besonders auch bei Deutero-Jesaja mit der messianischen Verheißung eines Evangeliums für die Armen.

Im Neuen Testament fällt der Blick auf das Reich-Gottes-Handeln, wie es besonders die synoptischen Evangelien vorstellen. Jesus verkündet sein Evangelium für die Armen,

²¹ Gebet, Liturgie und Sakramente sind keineswegs instrumentalisiert im Sinne einer für sich selbst bestehenden gesellschaftlichen Zielsetzung. Wenn sie auch ohne ihre gesellschaftliche Auswirkung in sich selbst ihre eigene Wahrheit nicht finden könnten, tragen sie doch ihren Sinn in sich selbst als Ausdrucksgestalt der personalen Gottbegegnung, die zugleich auch wieder Ursprung ist der Teilnahme an der universalen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und im heiligen Geist, wodurch er das Heil des Menschen in Welt und Geschichte verwirklicht.

die Gefangenen, die Unterdrückten, die körperlich und seelisch Leidenden und Ausgestoßenen. Er ist gekommen für die Sünder und nicht die Gerechten. Hier läßt sich eine Option Jesu selbst für die Armen feststellen, insofern die Armen Inbegriff der Menschen sind, die in Gott das Heil und die Befreiung von den sie belastenden Verhältnissen suchen. In den Krankenheilungen Jesu zeigt sich exemplarisch der innere Zusammenhang von Heil (die eschatologische Ankunft Gottes im Menschen Jesus als Neuer Bund) und Heilung (als Realisierung des Heils in den leibhaftigen Daseinsbedingungen des Menschen). Die leibliche Heilung ist gleichsam eine Antizipation der eschatologischen Immanenz des Heils. Jesus war gewiß alles andere als ein Sozialreformer oder ein Politagent. Er wollte nicht an den Symptomen herumkurieren. Er hat umfassend das Reich Gottes gebracht, das nun aber auch die Symptome der Sünde in ungerechten Gesellschaftsstrukturen prinzipiell überwinden will. Denn Jesus war andererseits auch nicht der Kündiger einer weltlosen Jenseitsmystik oder einer entleiblichenden Aszetik. In Jesu Verkündigung und Wirken haben wir die Einheit des transzendenten und des immanenten Aspekts von Heil. Auch sein Kreuzestod kann keineswegs für eine weltlose, die Schöpfung von der Erlösung abspaltende Religiosität geltend gemacht werden. Jesus ist vielmehr gestorben, um die weltverändernde und befreiende Liebe Gottes auch gegenüber dem Widerstand der Sünder zu beweisen. Der Kreuzestod Jesu hat Welt und Geschichte zum Feld der sich durchsetzenden neuen Schöpfung qualifiziert. Deshalb spricht er auch von einem Neuen Bund im Fleisch und Blut Christi. Nicht wer außerhalb der Leiblichkeit und der Weltlichkeit des menschlichen Daseins Christus sucht, findet ihn, sondern wer sein Fleisch ißt, d.h. mit seiner inkarnatorischen Wirklichkeit kommuniziert, der hat auch das ewige Leben und damit die Gemeinschaft mit Gott und somit die Transzendenz des Heiles. Das Kreuz Jesu erweist sich darum als die eschatologische Offenbarung der Option Gottes für die Armen. Gott engagiert sich in einem umfassenden Geschichtsprozeß auf seiten der Unterdrückten, um sie zur Freiheit zu führen und ihnen die Anteilnahme an der Durchsetzung des von Gott für alle Menschen verheißenen Heils zu ermöglichen. In diesem Sinn spricht Gutiérrez zu Recht von der historischen Macht der Armen. Wenn die Armen am Heilsprozeß teilnehmen, treten sie auch in die Geschichte ein und aus ihrer Randlage und Bedeutungslosigkeit heraus. Gott engagiert sich aber auch für die Ausbeuter und die Herrschenden, indem er sie von der Angst befreit, das Leben auf Kosten anderer an sich reißen zu müssen. Er ermöglicht ihnen darum auch eine wahre Freiheit. Gott hat uns in der Auferweckung Jesu gezeigt, was Leben eigentlich ist und wie wir Freiheit durch ein Da-Sein-Können für andere in die erfahrbaren Strukturen von Wirklichkeit umsetzen können. Gott erweist sich als Vater aller Menschen, als ihr Bruder in Christus und ihr Freund im Heiligen Geist. Er ermöglicht darum ein Leben in Freiheit, Geschwisterlichkeit und Gleichheit.

3.3. Die pastoralpraktische Vermittlung

Die bisherige sozialwissenschaftliche Analyse und die theologischen Reflexionen münden nun wieder in die Aktion der Kirche Christi. Kirche kann nur Kirche Gottes sein, wenn sie nicht einfach nur den Bestand und den Einfluß ihrer selbst als Organisation und Institution zum Ziel hat. Sie kann (nach einer Formulierung Dietrich Bonhoeffers) nur

Kirche Gottes sein, wenn sie Kirche für andere ist.²² Sie muß sich im geschichtlichen Befreiungshandeln Gottes engagieren lassen. Im Sinne des II. Vatikanischen Konzils formuliert heißt das: Die Kirche ist Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander.²³ Die Kirche steht im Dienst von Gottes Zielsetzung mit der Menschheit in der Geschichte. Angesichts einer solchen Perspektive erweist sich die Alternative als unsachgemäß, wenn man formuliert: »Entweder bringt Gott am Ende der Zeit das Reich Gottes allein, oder der Mensch verwirklicht das Reich Gottes, das eben aber damit nur das Reich des Menschen wäre«. Auch muß eine quantifizierende Teilung des göttlichen und menschlichen Beitrages am Gesamtergebnis aus gnadentheologischen Gründen ausgeschlossen bleiben. Gottes Gnade und menschliche Freiheit (Handeln) stehen in einem anderen Bezug. Gott teilt sich als Inhalt menschlicher Freiheit mit und er schenkt sich der Freiheitsbewegung des Menschen als Ziel, auf das sich die menschliche Freiheit auch mit ihrer geschichtlichen und materialen Vollendung dynamisch hinbewegt (Transzendenz des Heils). Damit aber realisiert Gott transzendental und kategorial das Heil in der Geschichte so, daß der Mensch als Träger der Geschichte und Gestalter von Welt und Gesellschaft nicht ausgeschaltet, sondern engagiert wird (Immanenz des Heiles). Erst wer die Wahrheit tut, lebt in der Gegenwart des Heils, ohne daß er es erst durch sein eigenes Handeln autonom produzieren müßte. Der Gegensatz von Orthodoxie und Orthopraxis, von Wahrheitserkenntnis durch Denken und Wahrheitserkenntnis durch Handeln, von Glaube und Liebe erweist sich damit als überholt. Christliches Dasein und kirchliche Sendung beinhalten notwendig die Teilnahme am eschatologischen und historischen Befreiungsprozeß. Dazu gehört die je neue Feier des Befreitseins in Liturgie und Sakramenten und untrennbar hiervon das Bewußtwerden der sozialhistorischen Bedingungen von Unterdrückung und Versklavung.

Dies ist die Aufgabe von Predigt, Katechese und Bildungsveranstaltungen, aber auch des öffentlichen Protestes gegen Unterdrückung. Hier realisiert sich die Solidarität mit den Armen und das Subjektwerden des Armen, der sein Schicksal selbst in die Hand nimmt, indem er sein Leben aktiv gestaltet und sich befreit aus den gesellschaftlichen Zwängen. Befreiungshandeln der Armen und ihre Solidarität und damit ihr Klassenkampf bestehen nicht (außer in Extremfällen) in einer bewaffneten Erhebung gegenüber den Ausbeutern. Es geht bei der Subjektwerdung des Armen in der Teilhabe an dem von Gott eröffneten, getragenen und zu vollendenden Befreiungsprozeß zunächst um eine Aktivierung in Selbsthilfegruppen mit der Übernahme von politischer und kultureller Verantwortung in Stadtteilarbeit, in gewerkschaftlicher und parteipolitischer Organisation, um so durch die Macht der Armen eine gesamtgesellschaftliche Veränderung herbeizuführen im Hinblick auf die globalen Weltwirtschaftsstrukturen. Auch das II. Vatikanische Konzil spricht in diesem Sinne von der Rolle der Kirche, insofern sie in der Teilnahme am gesamthistorischen Prozeß der Menschheit zum Sakrament der Befreiung wird. »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Chri-

²² Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. E. Bethge, München ²1977, 415.

²³ Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« Nr. 1 (LThK. E I, 157).

sti.«²⁴ »Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allezeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten ... Es gilt also die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen ... Heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen. Vom Menschen, seiner Vernunft und schöpferischen Gestaltungskraft gehen sie aus; sie wirken auf ihn wieder zurück, auf seine persönlichen und kollektiven Urteile und Wünsche, auf seine Art und Weise, die Dinge und die Menschen zu sehen und mit ihnen umzugehen. So kann man schon von einer wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung sprechen, die sich auch auf das religiöse Leben auswirkt.«²⁵

So zeigt sich bei einer genauen Analyse der Befreiungstheologie, daß sie durchaus in Kontinuität steht mit der klassischen Theologie. Aber sie bringt einige Grundzüge, die bisher nur verdeckt mitgelaufen sind, ganz neu zur Sprache im Hinblick auf die konkrete soziale Situation in Lateinamerika (in Afrika und weiten Teilen Asiens), die freilich von der Dominanz der Weltwirtschaftszentren nicht zu trennen ist.

4. Recht und Grenzen einer Kritik an der Befreiungstheologie

Befreiungstheologie wird von nur wenigen Theologen total abgelehnt, sieht man einmal von denen ab, die in Gesellschaft, Staat und zum Teil auch der Kirche um ihre Privilegien fürchten. Von lehramtlicher und theologischer Seite finden nur einzelne Theorieelemente eine kritische Bewertung bzw. es werden an manchen Punkten weitere Differenzierungen eingefordert. Innerkirchlich kann es keine Selbstimmunisierung von Regionaltheologien geben (europäische Theologie als Richterin über die Theologien in den jungen Kirchen bzw. auf der anderen Seite die Aussage, Europäer können apriori die Befreiungstheologie nicht verstehen). Wenn das der Fall wäre, wäre auch jede Übersetzung von vornherein sinnlos. Im Dialog muß es zunächst um eine Überwindung möglicher Mißverständnisse gehen. Oft scheidet das Gespräch an divers interpretierten Arbeitsbegriffen (Sozialismus, Kapitalismus, Klassenkampf etc.). Aber es ist ein erster hermeneutischer Grundsatz, problematische Aspekte einer anderen Konzeption nicht aus deren eigenem Bezugssystem herauszulösen und sie so isoliert gleichsam auf ihre Implikationen zu untersuchen und die darin gelegenen Prinzipien und Konsequenzen als Ziele des Gesamtansatzes zu unterstellen.

Der Hauptangriffspunkt ist immer die sozialanalytische Vermittlung und die teilweise Verwendung des marxistischen Begriffsinstrumentariums (Dependenztheorie, Theorie — Praxis — Schema; Interpretation des Menschen als schöpferischer Gestalter der Geschichte und Subjekt des gesellschaftlichen Prozesses). Grundsätzlich kann am Recht einer empirischen und sozialwissenschaftlichen Analyse des menschlichen Daseins als Ausgangspunkt der Theologie kein Zweifel bestehen. Auch die klassische Theologie be-

²⁴ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« Nr. 1 (LThK. E III, 281).

²⁵ Ebd. Nr. 4 (LThK. E III, 295 f.).

ginnt mit einer Darstellung der Situation des Menschen, den sie als Geschöpf, als Begnadeten oder Sünder ins Auge faßt. Die Befreiungstheologie zieht hier nur die Linie aus in die strukturellen Bedingungen des Geschöpfseins in Sünde oder der Gnade. Ob dabei die Dependenztheorie eine Totalerklärung der historischen Situation der Dritten-Welt-Länder ist, mag dahingestellt bleiben. Gewiß kann man immer auch auf die unüberschaubare Komplexität der Faktoren hinweisen, aus denen sich die gegenwärtige Situation zusammensetzt. Aber diese Komplexität darf nicht zu einem Alibi werden für ein Nichtnachdenken und ein Nichtstun und damit eine Konservierung der bestehenden Verhältnisse. Zumindest existiert in den Ländern des nordamerikanisch-europäischen Weltwirtschaftszentrums keine Alternativtheorie, die die Phänomene und die Fakten der Ausbeutung, Armut und der Unterdrückung besser erklären und eine Strategie realer Veränderung in Gang setzt. Natürlich haben alle real existierenden Sozialismen historisch ausgespielt. Die Gültigkeit einzelner soziologischer und ökonomischer Einsichten in das System moderner Industriegesellschaften, wie sie bei Marx zumindest zur Sprache gebracht worden sind, muß dabei nicht in Frage gestellt sein. Sie sind auch keineswegs untrennbar mit seinem atheistischen Menschenbild verknüpft. Danach wäre der Mensch der souveräne Schöpfer seines eigenen Daseins, und um seiner Freiheit willen müßte er die Existenz eines Schöpfergottes und der umfassenden Wirkung seiner Gnade leugnen. Aber auch der sogenannte historische Materialismus ist nicht eine Schöpfung *sui generis*. Viele seiner Theorieelemente werden ihrerseits auf ihren Ursprung im jüdisch-christlichen Verständnis von Geschichte und Eschaton zu prüfen sein. Gerade das Christentum kennt nicht einfach eine harmonische und evolutive Auffassung der Geschichte.

Gnade und Sünde gelten als die antagonistischen Bewegungsgesetze des Geschichtsdramas. Für die Befreiungstheologie finden sie ihre Ausgestaltung zum gegenwärtigen historischen Zeitpunkt auch in dem sozialen Gegensatz von Unterdrückung und Befreiung in Lateinamerika und in der Welt. Ein im Grunde antagonistisches Verständnis des Geschichtsdramas läßt sich ohnehin nur von einem streng theologischen Hintergrund her plausibel machen. Nur eine transzendente Wirklichkeit konstituiert die Geschichte von ihrem Anfang und Ende her. Sie stellt also die Geschichte in ein protologisches und eschatologisches Bezugsfeld. Und nur wo der Mensch als Person im Hinblick auf eine absolute Verantwortung auf Gott hin, den Ursprung und das Ziel aller Geschichte, begriffen wird, gibt es den Menschen auch als Mitakteur in der Geschichte. Denn der Mensch nimmt sich als Handelnder in seiner Verantwortung erst ernst, wenn er aufgrund der freien Annahme der Gnade in den objektiven Gang der Geschichte einstimmt bzw. durch seine Weigerung das Ziel der Geschichte und damit die Vollendung des Menschen in Gott verfehlt.

Man sollte die Befreiungstheologie also nicht pauschal des Marxismus verdächtigen, vielmehr könnte man den Marxismus untersuchen hinsichtlich der Übernahme und der Säkularisierung von Grundüberzeugungen der christlichen Geschichtstheologie und der Eschatologie. Wie weit es bei der Wiederentdeckung originaler christlicher Ideen praktikabel ist, belastetes Vokabular des Marxismus zu vermeiden, wäre eine eigene Diskussion wert. Auf jeden Fall unterscheidet sich die Befreiungstheologie vom Marxismus fundamental durch den Ansatz bei einer theologischen Anthropologie. Die Befreiungs-

theologie ist eben Theologie, die freilich zur Entwicklung des theologischen Themas die Wissenschaft der Soziologie, der Politologie und der Ökonomie instrumentell heranzieht.

Gerade auch im Geschichtsverständnis müßte der Verdacht einer horizontal-diesseitigen Heilshoffnung besprochen werden. Denn es besteht die Meinung, die Befreiungstheologie übernehme praktisch die Zielbestimmung eines innerweltlichen Paradieses auf Erden. Sie wendet sich zwar zu Recht gegen einen Dualismus von jenseitigem und zukünftigem Heil und einem diesseitigen Wohlstand. Neigt die Befreiungstheologie, so wird unterstellt, aber ihrerseits zu einem Monismus, in dem unterschiedslos Profangeschichte und Heilsgeschichte, Staat und Kirche, menschliches Tun und göttliche Gnade identifiziert werden? Wenn irdisches Wohl (Nahrung, Kleidung, Wohnung, Bildung, Gerechtigkeit und Befreiung) mit ewigem Heil identisch ist und die Geschichte der Ort der Identität, dann stellte sich der Monismus heraus entweder als Immanentisierung der Heilshoffnung oder als theokratisch-totalitärer Anspruch der Promotoren des politisch-sozialen Prozesses.

Um die Befreiungstheologie hier richtig zu verstehen, wäre ein Blick auf die Nouvelle Théologie der Fünfzigerjahre in Frankreich (wo Gustavo Gutiérrez studiert hat) und die gnadentheologische Diskussion in Deutschland (Karl Rahner) hilfreich. Man wollte hier über die doppelte Zielbestimmung des Menschen hinauskommen. Es gibt nicht, wie die Neuscholastik annahm, einerseits eine immanente Vollendung des Menschen und unverbunden damit eine übernatürliche und transzendente Vollendung, die mit der menschlichen Natur an sich gar nichts zu tun hat und die von Gott einfach zusätzlich von außen hinzugefügt wird. Man wollte mit dieser Theorie von der Gnade als bloßem Superadditum der Natur die Freiheit und Ungeschuldetheit der Gnade gegenüber einem eventuellen Anspruch der Natur sichern. Geht man aber wieder, wie Thomas von Aquin, von der *einen* Zielbestimmung des Menschen aus (*desiderium naturale ad videndum Deum*), indem nämlich die von Gott auf Gott hin geschaffene Natur allein in Gott ihre Vollendung findet, dann gibt es auch nur das *eine* Heil in seiner transzendenten und in seiner immanenten Dimension. Dennoch fallen irdisches Wohl und ewiges Heil nicht unterschiedslos zusammen. Das ewige Heil ist Gott selber, der sich dem Menschen mitteilt, gegenwärtig im Leben des Glaubens und vollendet in der Anschauung Gottes. Die irdischen Güter (Freiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit, Überwindung von Hunger und Not) sind Zeichen, Aktualisierungen und Realisierungen des einen Heils im geschichtlichen Weg des Menschen und der Menschheit zum Eschaton hin. Es gibt darum weder eine reine Trennung noch eine platte Identifikation von irdischem Wohl und ewigem Heil. Es handelt sich um eine differenzierte Einheit zweier zusammengehöriger Aspekte, die im geschichtlichen und eschatologischen Feld dynamisch aufeinander bezogen werden und sich wechselseitig erhellen. Dies zeigt sich nun auch an dem Verhältnis von Profangeschichte und Heilsgeschichte. Gewiß ist nicht die Weltgeschichte einfach (wie bei Hegel) die Selbstobjektivation Gottes. Weltgeschichte ist zunächst das Gesamtfeld des dramatischen Ringens der dialektischen Kräfte von Gnade und Befreiung einerseits und Sünde und Unterdrückung andererseits. Aber die Weltgeschichte ist im innersten Kern dennoch Heilsgeschichte, weil Gott als Schöpfer und Erlöser von Welt und Mensch sich selbst als das objektive Ziel der geschichtlichen Bewegung und der menschlichen Befreiungstätigkeit gesetzt hat. Wer darum Partei ergreift für die Befreiung für die Armen, die Todge-

weihen, optiert zugunsten des Lebens und steht auf der Seite des göttlichen Befreiers. Es geht in der Praxis um die verändernde Anteilnahme am historischen Prozeß in Richtung auf sein transzendentes und immanentes Ziel. Die Dialektik der Gegensätze wird erlöst und umgriffen von einer Dialogik der Kommunikation aller in der einen Heilsgabe, die Gott als der Dreieinige selber ist. Wer im Sinne der Befreiung tätig ist, steht schon an der Seite Gottes, ob er es reflex weiß oder nicht. Mit ihm kann der ausdrücklich glaubende Christ zusammenarbeiten, wenn er auch nicht zusammen mit ihm beten, bekennen und Eucharistie feiern kann, weil die ausdrückliche und reflexe, sich im Glaubensbekenntnis und in der Teilnahme an der Liturgie ausdrückende personale Relation zu Gott in Christus noch fehlt. Aber mit einem sich als Christen ausgebenden Menschen, der gegen die Befreiung und damit gegen Gottes Liebe agiert, kann er nicht nur nicht zusammenarbeiten, sondern auch nicht gemeinsam bekennen und Eucharistie feiern, weil schwere Sünde nicht nur per legem von der Eucharistie ausschließt, sondern weil die Sünde von der Eucharistie, der Freier von Gnade und Befreiung, dem Inhalt und dem Sinn nach ausschließt. Dennoch hat dies nicht, wie es inkriminiert wurde, mit einer Klasseneucharistie etwas zu tun. Es soll nicht der zufällig einer anderen sozialen Schicht angehörende Christ ausgeschlossen werden, sondern der aktive und bewußte Ausbeuter und Unterdrücker. Dieser wird im klassischen Sinn des Wortes exkommuniziert. Die Kirche distanziert ihn von ihrer Gemeinschaft, damit er sich bekehre und als Zeichen seiner Umkehr wieder mit der Kirche versöhnt werde, was sich nun in der gemeinsamen Feier der Eucharistie ausdrückt.

Im Ganzen kann man Befreiungstheologie also als eine sozial gewendete *Nouvelle Théologie* (Henri de Lubac) verstehen oder als eine geschichtlich-gesellschaftlich angewendete Gnadentheologie, wie sie von Karl Rahner entwickelt worden ist.

Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die Anfrage und die Einwände lösen. Man kann zugleich auch die Verwurzelung der originalen Befreiungstheologie in der biblischen Offenbarung und der großen theologischen und lehramtlichen Tradition der Kirche aufzeigen. Mag sie in der einzelnen Durcharbeitung und Reflexion ihrer Grundlagen auch noch im Stadium der Entwicklung sein, so können doch einige theoretische Schwächen und Ungereimtheiten ihre großen Einsichten nicht in Frage stellen.

Von den Notwendigkeiten des kirchlichen Lebens her und der Theologie muß gesagt werden, daß die Kirche in der Dritten Welt, aber auch die Kirche als Weltkirche, auf eine Weiterführung und Anwendung der Befreiungstheologie nicht verzichten kann. Erst durch die Befreiungstheologie hat sich die katholische Theologie weltweit und epochal aus dem dualistischen Dilemma von Jenseits und Diesseits, von irdischem Wohl und jenseitigem Heil bzw. einer monistischen Aufhebung des einen Aspektes in den anderen lösen können, einem Dilemma, das der Marxismus nicht hervorgebracht, sondern nur ausgesprochen hatte. Nicht zuletzt darum wäre auch die Befreiungstheologie anzusehen als eine radikale Alternative zum marxistischen Menschenbild und zu der daraus hervorgehenden Geschichtsutopie. Gerade der methodische Anspruch der Befreiungstheologie, bei einer verändernden Praxis anzusetzen, ist nichts anderes als die Neuformulierung des Ursprungsgeschehens von Theologie überhaupt. Zuerst kommt die Nachfolge Christi und von daher auch dann die Formulierung des Bekenntnisses, wer Jesus eigentlich ist.

Mag die Befreiungstheologie in der Konjunktur des Büchermarktes an Interesse eingebüßt haben. Hinsichtlich der ungelösten Sachprobleme leistet sie für den verändernden reflektierenden und pastoralen Dienst der Kirche Christi an der Menschheit einen unentbehrlichen Beitrag. Befreiungstheologie ist im regionalen Kontext und für die weltweite theologische Kommunikation unaufgebbar.