

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 76 (1982)
Heft: 4

Artikel: "Theologie der Befreiung" in Lateinamerika - und in der Schweiz? : Der Christ zwischen individueller Bekehrung und politischer Aktion
Autor: Koch, Kurt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-142980>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

KURT KOCH

«Theologie der Befreiung» in Lateinamerika — und in der Schweiz?

Der Christ zwischen individueller Bekehrung
und politischer Aktion

I. «Primiz» Jesu — «Nachprimiz» seiner Kirche?

Als Jesus durch Johannes den Täufer am Jordan seine «Weihe» im Heiligen Geist empfangen hatte, kam er kurz danach auch nach Nazareth, um in seiner Heimatgemeinde «Primiz» zu halten. Er ging am Sabbat in die Synagoge, schlug das Buch des Propheten Jesaja auf und fand dort sein «Primiz-Evangelium», nämlich die Stelle, wo es heißt:

«Der Geist des Herrn ruht auf mir;

denn der Herr hat mich gesalbt.

Er hat mich gesandt,

damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe;

damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde

und den Blinden das Augenlicht;

damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze

und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe» (Lk 4, 18-19).

Dieses «Primiz-Evangelium» (oder «Nazareth-Manifest») Jesu enthält im Kern seine ganze Sendung, weshalb er denn auch abschließend recht provokativ kommentiert: «Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt» (4, 21). Dieser Sendungs-, Apostolats- und Missionsauftrag Jesu besteht in der Verkündigung und im Nahebringen des göttlichen Schalom. Jesu Sendung ist elementare Schalom-Arbeit: Dienst am Frieden und an der Gerechtigkeit der Welt. Denn Friede bedeutet gemäß der Friedensvision des Jesaja, auf welche sich Jesus bezieht, das Werk der Gerechtigkeit: «Opus iustitiae pax». Entsprechend enthält Jesu Sendung die folgenden fünf elementaren Dimensionen in stimmigem Zusammenklang: eine ökonomische Dimension (den Armen eine gute Nachricht zu bringen), eine politische Dimension (den Gefangenen die Entlassung zu verkünden), eine medizinische Dimension (den Blinden das Augenlicht zu verkünden), eine sozial-psychologische Dimension (die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen) und eine spezifisch religiöse Dimension (ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen).

Damit wird deutlich: Jesus versteht sich keineswegs nur als Seelsorger, sondern auch als Leibsorger, weil als Sorger um den ganzen

Menschen, der bekanntlich nicht nur eine Seele hat, sondern im buchstäblichen Sinne «aus Haut und Haar» besteht. Genau darin liegt der Grund, warum Jesus heute bestimmt nicht gleichgültig wäre gegenüber ungerechten Welthandelspreisen und friedlosen Waffenproduktionen auf unserer Erde. Er kennt keine religiöse «Berührungsangst» vor der Erde und ihren Problemen. Ihm geht es vielmehr um den ganzen Menschen und um alle Menschen.

In Treue zum Missionsauftrag Jesu, wie er in seiner «Primiz» zum Ausdruck kommt, kann die christliche Kirche keine andere «Nachprimiz» halten und keine andere Mission haben als diejenige Jesu selbst. Entsprechend besteht das Ziel der Sendung der Kirche nicht in der Kirche, sondern — gerade durch Ueberwindung allen «Kirchen-Narzissmus» — im göttlichen Schalom für die ganze Welt, näherhin in der theo-politischen Aufgabe der «Schalomatisierung des gesamten Lebens» (J. Chr. Hoekendijk). Hier liegt es begründet, warum die christliche Kirche ihre Sendung nicht auf den spezifisch religiösen Bereich allein beschränken darf, sondern in allen Dimensionen und Bereichen des menschlichen Lebens präsent sein und in diese hinein die Konsequenzen ihrer spezifisch religiösen Dimension einbringen muß. Sonst würde sie das christliche Evangelium der Freiheit nur allzu schnell zu einem «Evangelium» allein der Freizeit verfälschen.

Genau darin liegt allerdings für die christliche Kirche in unserer westlichen Wohlstands- und Leistungsgesellschaft eine elementare Gefahr, die mit der eigentümlichen Rolle zusammenhängt, die der christlichen Religion zugewiesen wird. Religion und Kirche werden weithin aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit an den Rand des Privatbereichs und der Freizeitosphäre des einzelnen abgedrängt, und ihre gewagte Präsenz in den politischen und ökonomischen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens wird als Einmischung und Kompetenzüberschreitung zurückgewiesen. Lautstark werden gerade heute engagierte Christen von vielen Seiten her aus ihrer auch politischen Verantwortung zurückgepiffen in die «Sakristei des reinen Glaubens».

Entsprechend wird in der gängigen gesellschaftlichen Erwartungshaltung die Funktion von Kirche und Religion weithin mit derjenigen der Freizeit überhaupt identifiziert und deshalb vor allem als gesellschaftlicher Kompensationsdienst gesehen. Wie in der gesellschaftlichen Lebenswelt die Funktion der Freizeit vorwiegend in der Regeneration der Arbeitskraft, in der Kompensation der psychisch und physisch erschöpfenden Arbeitstätigkeit gesehen wird, so wird auch von der Kirche die Funktion kompensatorischer Entlastung von den gesellschaftlichen Belastungen erwartet: Im religiösen Bereich soll der Mensch am Sonntag ein wenig festlichen Glanz auftanken

können — gerade so viel, wie er braucht für die lange Fahrt durch die Last und Banalität der ganzen Woche.

Von daher stellt sich die dringliche Frage, ob wir Christen uns hierzulande dieser gesellschaftlichen Beschneidung der kirchlichen Sendung nicht doch schon allzu sehr angepaßt haben. Vordringlich ist diese Frage vor allem deshalb, weil die Kirche gerade die elementare Aufgabe hat, von der Erfahrung des Sonntags her die lange Fahrt des Menschen durch die Woche selbst zu verändern und den Menschen auch in seinen alltäglichen Lebensbereichen zu befreien. Und die Kirche kann nur dann glaubwürdig ein «Leben nach dem Tod» verkünden, wenn sie sich um das menschliche «Leben vor dem Tod» kümmert. Deshalb müssen wir Christen und Kirchen in unseren westlichen Gesellschaften uns mit aller Kraft dagegen wehren, unsere Sendung nur auf *Innerlichkeit* und *Jenseits* beschränken und uns aus allen anderen Bereichen ausschalten zu lassen, die es elementar mit unserer Erde zu tun haben. Sonst verraten wir den «Edelstein» unseres Glaubens und unserer Hoffnung, die auf das *Reich Gottes* zielt, welches die Erfüllung der Bestimmung unserer ganzen Gesellschaft zu einer neuen Gesellschaft in Frieden und Gerechtigkeit beinhaltet. Als Christen hoffen wir ja auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, wie wir im «Vater-unser» beten: z u u n s komme Dein Reich . . .

Die Frage ist allerdings, ob wir hierzulande diese adventliche Bitte wirklich noch ehrlich aussprechen können. Denn wirklich beten und hoffen kann nur, wer sich seiner bedrängenden Not bewußt wird und im Leidensblick auf ein friedloses und ungerechtes Leben der Welt voller Sehnsucht auf das Gottesreich in Frieden und Gerechtigkeit hofft. Doch besteht unsere Not nicht gerade darin, daß wir viel zu wenig an der Not unserer Welt mitleiden? Und daß wir im Grunde recht zufrieden geworden sind mit unserer *friedlosen* und ungerechten Welt. Deshalb kann es für uns nur heilsam sein, uns mit einer Theologie und kirchlichen Praxis konfrontieren zu lassen, die unter extremem *Leidensdruck* entsteht und deshalb alle Bereiche des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens zu prägen und zu imprägnieren versucht, nämlich mit der lateinamerikanischen «Theologie der Befreiung».

II. «Theologie der Befreiung» als Symphonie von Spiritualität und Politik

In einem grundsätzlichen Sinne ist diese lateinamerikanische Theologie zu verstehen als Versuch kritischer Reflexion der Praxis, zumal der Christen, im Lichte des christlichen Glaubens und neuer Kirchnerfahrung, mit dem Ziel ganzheitlicher Befreiung des Menschen. Dabei ist in dieser definitorischen Umschreibung jedes Wort wichtig, so daß

auch jedes einzeln zu betrachten ist, um ein Gesamtbild der «Theologie der Befreiung» zu gewinnen. Zugleich soll versucht werden, zu jedem Stichwort einige anfragende Konsequenzen zu ziehen für unsere kirchliche Situation hier und heute. Denn die lateinamerikanische «Theologie der Befreiung» läßt sich bei uns nicht übernehmen und schon gar nicht kopieren; ihr ist vielmehr dann am besten entsprochen, wenn wir u n s e r e mitteleuropäische und schweizerische Variante entwickeln, die nicht eine «Theologie der Befreiung der Armen», sondern eine «Theologie der Befreiung der Reichen» sein muß.

1. *Kritische Reflexion*

Die «Theologie der Befreiung» versteht und vollzieht sich als kritische Reflexion. Zwar vertritt, wer von kritischer Reflexion spricht, eine scheinbare Selbstverständlichkeit; denn Reflexion ist entweder kritisch oder nicht wirkliche Reflexion. In besonderer Weise kritische Reflexion aber ist die «Theologie der Befreiung» vor allem in zweifacher Hinsicht:

a) Kritik der lateinamerikanischen Elendsrealität

Kritisch ist sie zunächst im Blick auf die Elendsrealität Lateinamerikas, die sie hinsichtlich ihrer Ursachen und Bedingungen analysiert. Dabei sucht sie vor allem eine erhellende Antwort auf die Frage, wie es geschichtlich dazu gekommen ist, daß ausgerechnet Lateinamerika, das sehr reich an Rohstoffen und Naturprodukten ist, im Weltmaßstab zu den armen und unterentwickelten Ländern gehört.

Bis in die sechziger Jahre hinein diente zur Erklärung dieses paradoxen Sachverhaltes die eigentlich noch vor-politische *Theorie der Entwicklung*. Diese besagt, daß sich die Länder Lateinamerikas noch immer auf einer Entwicklungsstufe befinden, welche die weiterentwickelten industrialisierten Länder des Westens früher auch einmal durchlaufen, heute aber längst überwunden haben. Man stellte sich deshalb vor, daß die Länder Lateinamerikas in geraumer Zeit ebenso entwickelt sein werden wie heute Westeuropa und die USA. Entsprechend wandte man eine Art «Aufholstrategie» an, in deren Zusammenhang auch unser geläufiger Begriff und unsere gängige Praxis von Entwicklungshilfe gehören.

In der Folgezeit haben sich aber weder diese Theorie noch die aus ihr abgeleitete Aufholstrategie bewahrheitet. Vielmehr zeigte sich umgekehrt, daß der Abstand zwischen den entwickelten Ländern und den weniger entwickelten immer größer statt kleiner geworden ist. Dies brachte die Theorie der Entwicklung («desarrollo») in Mißkredit. Entsprechend wird sie heute abschätzig als «Wachstümelei»

(«desarrollismo») bezeichnet und ist von den lateinamerikanischen Soziologen und Theologen längst aufgegeben worden.

An ihre Stelle trat die politische *Theorie der Dependenz*. Diese besagt, daß die Unterentwicklung Lateinamerikas gerade nicht eine Vorstufe zur Entwicklung hin darstellt, sondern die Kehr- und Schattenseite der Entwicklung der industrialisierten Länder des Westens. Diese bilden die starken *Zentren*, welche die *Peripherie* Lateinamerikas in politischer und ökonomischer Abhängigkeit festhalten: «Unterentwicklung und Entwicklung sind nicht zwei Stadien in einem linearen Prozeß, sie sind vielmehr zwei Seiten derselben Sache: Die westlich-kapitalistische Entwicklung hat die Unterentwicklung in der Dritten Welt notwendig hervorgebracht und erhalten» (José Miguez Bonino).

Soll sich Lateinamerika weiterentwickeln können, bleibt deshalb kein anderer Weg, als daß es sich aus dieser Situation politischer und ökonomischer Abhängigkeit im Sinne einer Strategie der «Self-Reliance» zu befreien und von den zentrumsbeherrschten Wirtschaftskreisläufen abzukoppeln versucht. Entsprechend kann der neue Namen für «Frieden» nicht mehr nur «*Entwicklung*» heißen, wie Papst Paul VI. in seiner Enzyklika «*Populorum Progressio*» auf dem Hintergrund des Entwicklungsoptimismus der sechziger Jahre noch sagen konnte. Der neue Namen für Frieden und Gerechtigkeit muß vielmehr «*Befreiung*» heißen: «So wie Entwicklung das Ziel war, solange man sich in Lateinamerika als unterentwickelt verstand, so ist Befreiung das Ziel, seit man sich als abhängig versteht» (Claus Bussmann). Aus diesem Kontext der sozialwissenschaftlichen Analyse hat die «Theologie der Befreiung» nicht nur ihren Namen, sondern hier liegt auch ihr eigentlicher Geburtsort, indem sie diesen ökonomisch-politischen Prozeß der Befreiung neu zu sehen versucht im Zusammenhang des christlichen Glaubens an die umfassende Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen.

Für uns wird diese Erkenntnis zunächst bedeuten müssen, daß wir endlich damit aufhören, in den Menschen der Dritten und Vierten Welt nur unsere schwach entwickelten *Partner* zu sehen, und daß wir endlich damit beginnen, in ihnen auch unsere *Opfer* zu erkennen. Dies wird unser Verständnis und unsere Praxis von Entwicklungshilfe verändern. Natürlich bedeutet es nicht, daß wir nun keine Entwicklungshilfe mehr leisten sollten, wohl aber daß unsere intensivierte Entwicklungshilfe zusammengehen muß mit unserer auch *politischen* Verantwortung für ein gerechtes Weltwirtschaftssystem. Dies wird auch bei uns einschneidende Konsequenzen haben müssen, vor allem eine nicht nur individuelle, sondern auch kollektive Askese, nämlich ein politisch zu organisierender Verzicht auf weitere Steigerung u n s e r e s Lebensstandards zugunsten von mehr Gerechtigkeit und Frieden unter den Völkern.

Hier liegt denn wohl auch der Grund, warum hierzulande dieser Nord-Süd-Konflikt im allgemeinen noch immer gegenüber dem Ost-West-Konflikt verharmlost wird. Und der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, daß der ständige und beschwörende Hinweis auf die Gefahr aus dem Osten sehr oft als politisches «Feigenblatt» dient, um der noch größeren Friedensgefährdung durch das Nord-Süd-Gefälle und vor allem seiner einschneidenden Konsequenzen auch für uns nicht ansichtig werden zu müssen. In unserer politischen Situation, in der jedenfalls der Ost-West-Konflikt stets hervorgehoben wird, kann die Aufgabe der christlichen Kirche nicht darin bestehen, daß sie ihn auch noch wiederholend betont; vielmehr gehört es zur politischen Verantwortung speziell der Kirchen, den Nord-Süd-Konflikt als weit gefährlicheren Krisenherd ins Bewußtsein zu bringen und zur Mitarbeit aufzurufen am Abbau dieses Gefälles der Ungerechtigkeit, was elementare Weltfriedenssicherung bedeutet. Und deshalb ist es einfach nicht wahr, daß die Alternative zu «Frieden schaffen ohne Waffen» heißen soll: «Frieden schaffen mit Waffen». Keine noch so gut ausgerüstete Armee kann den Frieden schaffen. Sie kann möglicherweise den Minimalfrieden von Freiheit und Unabhängigkeit eines Landes sichern, mehr aber nicht. Vor allem kann sie den Hunger in der Welt nicht abschaffen.

b) Kritik der Praxis der Kirche

In besonderer Weise kritische Reflexion ist die «Theologie der Befreiung» nicht nur hinsichtlich der lateinamerikanischen Elendsrealität, sondern auch im Blick auf die verhängnisvolle Rolle, die gerade die katholische Kirche in dieser Situation spielte. Denn die katholische Kirche hat in der Geschichte und jüngeren Vergangenheit weit hin in einer unheiligen Allianz mit den Kolonisatoren und Herrschenden zur Aufrechterhaltung einer gesellschaftlichen «Ordnung» beigetragen, die heute als gesellschaftliche Unordnung bezeichnet und in theologischer Optik als «strukturelle Sünde» beurteilt werden muß. Entsprechend bleibt die katholische Kirche zumeist — allerdings abgesehen von hervorstechenden Ausnahmen wie etwa Antonio Vieira in Brasilien und Bartolomé de las Casas in Mexiko — in der Rolle des mit der Kolonialmacht Verbündeten und wirkte als offizielle Staatsreligion reaktionär gegen die Armen und gegen die Befreiungsbewegungen.

Erst spät, nämlich mit der zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin im Jahre 1968, hat der größte Teil der lateinamerikanischen Kirche die schreiende Stimme der Armen gehört und sich solidarisch auf die Seite ihres Befreiungskampfes gestellt. Insbesondere diese Option für die Armen ist dann

auch in Puebla im Jahre 1979 bestätigt worden, weshalb auf diese dritte lateinamerikanische Bischofskonferenz das Urteil von Leonardo Boff zutrifft: «Wenn Medellin sozusagen die Taufe der lateinamerikanischen Kirche bedeutet, dann kann man in Puebla ihre Bekräftigung, ihre Firmung sehen.» Damit allerdings hat die lateinamerikanische Kirche weithin die Gunst der Herrschenden verloren und ist in die Situation politischer Gefangenschaft und des Martyriums geführt worden, worüber sich bereits heute ein ganzes «Martyrologium» schreiben ließe.

U n s ist damit die Frage gestellt, auf welcher Seite wir uns als Schweizer Kirche und als einzelne Christen schlagen: ob wir weiterhin Verbündete allein mit den starken Wirtschaftszentren unseres Landes und des Westens bleiben, oder ob wir uns die parteiliche Option für die Befreiung der Armen und Unterdrückten zu eigen machen, die ja nichts anderes ist als politische Nachfolge der parteilichen Liebe Gottes und seiner «Transzendenz nach unten», zu den Ausgestoßenen und Aermsten. Obschon oder gerade weil vor Gott alle Menschen gleich sind, hat Gottes Liebe nämlich immer ein Schwergewicht nach unten, zu denen hin, die am Boden liegen.

Dann allerdings werden auch wir damit zu rechnen haben, daß wir in eine ähnliche Situation des «Martyriums» kommen könnten wie die Christen in Lateinamerika. Denn wer sich ein-setzt, setzt sich notwendig aus! Bestimmt werden wir zwar in unseren Breitengraden nicht zum Blutzeugnis gefordert; dennoch wird unsere politische Nachfolge der parteilichen Liebe Gottes zu den Armen auch hierzulande ihren Preis kosten. Das 'Kreuz', das wir dann tragen müssen, kann beispielsweise in Verachtung oder Kopfschütteln anderer über uns bestehen. So ahnte es bereits Sören Kierkegaard, als er sagte, daß Jesus, käme er heute zur Welt, wohl kaum mehr gekreuzigt, sehr wohl aber ausgelacht würde. Zudem kann man in der heutigen Welt nun einmal nicht wirklich Christ sein, ohne ab und zu in der gesellschaftlichen Oeffentlichkeit auch als der Dumme dazustehen oder gar als Verräter der Interessen der Starken unserer Gesellschaft angeklagt zu werden.

2. Theologische Reflexion und Praxis der Befreiung

Am Ursprung der Solidarisierung der lateinamerikanischen Kirche mit den Armen steht nicht die lautstarke Deklamation, sondern die versuchte Praxis der Befreiung selbst. Von daher ist die «Theologie der Befreiung» als eine ganz spezifische Weise der theologischen Reflexion und als eine neue Art, Theologie zu betreiben, zu verstehen, die nämlich nicht am wohl gesicherten akademischen Katheder entsteht, sondern sehr oft in politischer Gefangenschaft. Als theologische Reflexion ist sie somit nicht Ausgangspunkt, sondern Resultat

und Ergebnis eines kirchlichen und gesellschaftlichen Prozesses. Im Verhältnis zur Praxis der Befreiung stellt sie einen nachträglichen zweiten Schritt dar. Sie ist immer nur das zweite Wort — angesichts der Elendsrealität Lateinamerikas, welche das erste und nur allzu sprechende Wort darstellt. An ihrem Beginn steht denn auch die Praxis einer Befreiungsbewegung von politisch wach gewordenen Basisgemeinden, einer «Volkskirche» im besten Sinne des Wortes, nämlich einer Kirche d e s Volkes.

In diesem Vorrang der Praxis drückt sich eine wichtige Selbstrelativierung aus: Wichtig ist nicht die Theologie an sich, sondern die Praxis der Befreiung selbst. Darin meldet sich noch mehr ihr elementarer Praxisbezug an: Es ist der «cry of the people», die soziale, ökonomische, politische und kulturelle Situation der Armen und die gewagte Praxis ihrer Veränderung und Befreiung, welche dieses theologische Denken daher zuallererst in Fahrt bringen. Die «Theologie der Befreiung» ist somit als umfassender Versuch zu verstehen, die Elendsrealität des lateinamerikanischen Volkes sensibel wahrzunehmen und sowohl die Situation der Armen als auch ihre Erfahrungen in der Befreiungspraxis theologisch zu reflektieren.

Es ist genau diese menschliche Not, die den lateinamerikanischen Christen beten lehrt. Diese Not ist aber auch die Mutter seines theologischen Denkens. Insofern geht die «Theologie der Befreiung» aus einer Praxis hervor, die theologisch reflektiert wird, um als theologische Theorie neue und noch bessere und befreiendere Praxis zu ermöglichen. Entsprechend besteht ihr fundamentaler Dreischritt erstens in der Analyse der konkreten gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Wirklichkeit (analytisch sehen: *Situation*), zweitens in der theologischen Wertung dieser Situation (theologisch urteilen: *Reflexion*) und drittens in Perspektiven für die pastorale Praxis (pastoral handeln: *Aktion*).

Dieses theologische Denken ist somit davon überzeugt, daß es nicht so sehr theoretisch-abstrakte Glaubensfragen sind, die Spannungen und Konflikte in der Kirche hervorrufen, als vielmehr praktische Probleme in Verbindung mit unterschiedlichen Standpunkten zu der und in der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit. Von daher sind wir gefragt, ob bei uns die elementaren praktischen und politischen Fragen beispielsweise entwicklungspolitischer, ökologischer und friedenspolitischer Art gerade als Fragen, die unseren christlichen Glauben unmittelbar betreffen, nicht noch entschiedener in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit rücken müßten. Sonst drohen wir Christen hierzulande, wenn nicht theoretische, so doch praktische Atheisten zu werden und Gott zwar nicht mit unserem sonntäglichen Glaubensbekenntnis, wohl aber in unserer alltäglichen Lebens-

praxis zu leugnen; beispielsweise dann, wenn wir nicht mehr daran zu glauben vermögen, daß Frieden in der heutigen Welt möglich ist aus der Kraft des Geistes Gottes heraus, oder wenn wir hinsichtlich der Ueberwindung von Not, Elend und Hunger in der Welt resignieren. Denn Apathie und daraus folgende Resignation ist, christlich gesehen, immer Kleinglaube oder gar Unglaube und damit elementare Sünde.

3. *Optik christlicher Glaubenserfahrung*

Die «Theologie der Befreiung» vollzieht sich als theologisches Denken im Lichte des christlichen Glaubens und in elementar neuer Erfahrung von Kirche. Der Horizont der «Theologie der Befreiung» ist ganz selbstverständlich der christliche Glaube, in dessen Licht sie die Unrechtssituation Lateinamerikas wahrnimmt und mit der Verheißung des Reiches Gottes konfrontiert. Denn dieses Denken gründet (wie eigentlich jede rechte Theologie) an zwei Orten: sowohl im Heute der gesellschaftlichen Wirklichkeit als auch im heilsgeschichtlichen Heute des Glaubens. Entsprechend hat es, bildlich gesprochen, zwei Augen: eins nach hinten und eins nach vorne. Mit dem rückwärtsgerichteten Auge schaut es in die Vergangenheit, wo die endgültig-siegreiche Gegenwart Gottes in Jesus Christus in die Geschichte der Menschen eingebrochen ist; mit dem vorwärtsgerichteten Auge ortet es die Herausforderungen, welche die gegenwärtige gesellschaftspolitische Wirklichkeit stellt, und bemüht es sich um eine Verbindung von Glauben und Leben, von Liebe Gottes und politischer Liebe der Menschen.

In diesem Sinne versucht die «Theologie der Befreiung» die mit dem rückwärtsgerichteten Auge wahrgenommene Wahrheit des Glaubens so zum Ausdruck zu bringen, daß sie in der mit dem vorwärtsgerichteten Auge erfaßten Gegenwart existentielle und politische Relevanz gewinnt. Dies gilt insbesondere für die gesellschaftlichen und politischen Dimensionen des christlichen Glaubens, wie sie in den zentralsten Glaubensaussagen von «Reich Gottes», «Versöhnung», «Gnade und Sünde», «Erlösung und Befreiung» verschlüsselt sind. Der «Theologie der Befreiung» geht es somit elementar um die Offenlegung dieser gesellschaftskritischen und befreienden Dimensionen des christlichen Glaubens.

Von daher erklärt sich auch der Stellenwert marxistischer Analysen in der «Theologie der Befreiung». Denn diese ist, um einen möglichst sachgemäßen Zugang zur gesellschaftlichen Wirklichkeit zu gewinnen, auf die Gesellschaftswissenschaften angewiesen. Aber es ist der christliche Glaube selbst, der die Wahl des jeweiligen analytischen Instrumentars trifft und sich dabei für dasjenige entscheidet, das am besten dazu geeignet ist, die Ungerechtigkeit, Abhängigkeit

und Armut verursachenden Mechanismen aufzudecken. Insofern der Marxismus als Theorie gesellschaftlich-geschichtlicher Prozesse dies vermag, wird er als Verstehenshilfe in Anspruch genommen, währenddem seine weltanschaulichen Implikationen jedoch abgelehnt werden.

Zugleich wird von daher auch der Unterschied zwischen der «Theologie der Befreiung» und der «Theologie der Revolution» deutlich. Zwar rechnen einige Befreiungstheologen für grundlegende Veränderungen der gesellschaftlichen Unrechtssituation notfalls auch mit dem Einsatz von Gewalt im Sinne notwendiger Gegengewalt gegen die strukturelle Gewalt des Systems. Der größte Teil der Befreiungstheologen aber steht der Gewaltanwendung kritisch gegenüber und geht den gewaltlosen Weg des leidenden Protestes und versucht in der gegenwärtigen Lage nur erst Veränderungen im System zu erreichen, damit es dann doch noch zur Veränderung des Systems selbst kommen kann.

Aufgrund dieser Zusammengehörigkeit von Glauben und politischer Aktion, von religiöser Spiritualität und politischer Praxis, von Mystik und Politik sind wir Christen hierzulande elementar nach den politischen Konsequenzen unseres Glaubens gefragt: Was lassen wir uns eigentlich unsere christliche Nachfolge kosten? Welchen Preis sind wir dafür zu bezahlen bereit? Und ziehen wir die bei uns so oft verkündete persönlich-spirituelle Umkehr des Herzens wirklich immer bis in die sozialpolitischen Strukturen hinein aus; oder betonen wir vielleicht deshalb so sehr die Umkehr des Herzens, weil wir insgeheim nur zu gut wissen und hoffen, daß reiner Gesinnungswandel allein ohne politische Konsequenzen eben letztlich auch die Gesinnung und das Herz gar nicht umkehrt? Zeichnet sich unser Christentum hierzulande nicht oft durch eine eigenartige Berührungsangst vor den sozialen und politischen Problemen unserer Erde aus? Und ist unser Glaube hier nicht weithin zu einem reinen «Nikodemusglauben» geworden — «heimlich, privat und bei Nacht» — statt öffentliches Red-und-Antwortstehen in Sachen christlicher Hoffnung auf dem politisch-gesellschaftlichen Areopag der heutigen Welt zu sein? Wissen wir noch um den fundamentalen Lebenszusammenhang zwischen Christusbekenntnis und politischer Nachfolge Jesu Christi?

4. Ganzheitliche Befreiung

Die «Theologie der Befreiung» ist immer «théologie engagée» und «théologie partisane» im Dienste der ganzheitlichen Befreiung des Menschen. Dabei liegt ihr spezifisches Kennzeichen nicht darin, daß sie einem bestimmten Interesse dienen will — dies kennzeichnet

ja jede Theologie —, sondern welchem Interesse sie dient, nämlich der Befreiung der Armen und Unterdrückten. Als kritische Theorie befreiender Praxis findet sich deshalb ihr Ziel in der ganzheitlichen Befreiung des Menschen.

Das Wort «ganzheitlich» hebt dabei darauf ab, daß *intensiv* der ganze Mensch und *extensiv* alle Menschen gemeint sind. Und der Begriff der «Befreiung» dient als theologisches Schlüsselwort, das dazu geeignet ist, das Ganze des christlichen Glaubens einzufangen und das Ganze seiner Praxis aufzuschließen. Die «Theologie der Befreiung» ist somit eine umfassende wie sensibel-konkrete Exegese des biblischen Fundamentalgedankens des Reiches Gottes; denn «Reich Gottes» bedeutet biblisch die Befreiung aller Menschen und des ganzen Menschen in seinen ökonomischen, politischen, medizinischen, sozia-psychologischen und religiös-spirituellen Dimensionen.

Von daher sind wir Christen Europas und der Schweiz gefragt, welchem Interesse wir eigentlich dienen und dienen wollen: Verstehen wir uns und leben wir als Anwälte der evangelischen Radikalität in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt oder als Anwälte ihrer Beschränkung? Nehmen wir den unwiderruflichen Einbruch der Dritten Welt in unsere sozial-ökonomische, politische und theologische wie kirchliche Situation wirklich ernst, dann wird dies auch bei uns zu elementaren Konsequenzen führen müssen, die allerdings anderer Art sein werden als in Lateinamerika: Bei uns geht es ja nicht so sehr um eine Befreiung von Armut und Elend als schon eher von unserem Reichtum und beinahe überschießenden Wohlstand; nicht so sehr um eine Befreiung von unseren Mängeln als schon eher von unseren maßlos gewordenen Wünschen; nicht so sehr um eine Befreiung von unseren Leiden als schon eher von unserer apathischen Teilnahmslosigkeit am Leiden der ganzen Welt; und nicht so sehr um eine Befreiung von unserer Schuld als schon eher von unserer vermeintlichen Unschuld.

Müßten nicht die Christen als Mitglieder einer Weltkirche und als Menschen, die in die universale Essensgemeinschaft der Eucharistie und des Abendmahls verflochten sind, eigentlich die ersten sein, die diese von der «Theologie der Befreiung» provozierten Revisionen unserer Lebenseinstellungen sensibel verspüren und in konkrete Praxis übersetzen? Nirgendwo schlägt der bedrohliche Nord-Süd-Konflikt ja so sehr durch als in unserer christlichen Kirche, die eine Weltkirche ist. Mit diesem Gegensatz zwischen Arm und Reich in der Kirche selbst aber steht nichts weniger auf dem Spiel als die Einheit und Katholizität unserer Kirche, die durch solche Gegensätze viel vitaler gefährdet ist als durch vergleichsweise harmlosere Unterschiede in der Interpretation von Glaubensaussagen.

Und wo könnte und sollte dies uns Christen spürbarer werden als in der Feier der Eucharistie und des Abendmahles? Denn kommt nicht gerade hier das Aergernis einer Kirche zum Ausdruck, die zwar durchaus bereit ist, das eucharistische Brot des Lebens zu teilen, zugleich aber anderen Menschen das elementare alltägliche Brot zum Ueberleben vorenthält und erst noch den grundsätzlichen Sachverhalt verdrängt, daß an jedem Stück Brot, das wir beim Herrenmahl zu uns nehmen, auch die Not und das Elend der Menschen in der Dritten Welt kleben bleibt?

5. «Theologie der Befreiung» als Befreiung der Theologie

Die elementaren Intentionen und Perspektiven der «Theologie der Befreiung» lassen sich zusammenfassend auf drei hin bündeln: Ihr *Ausgangspunkt* liegt in der sensiblen Analyse der lateinamerikanischen gesellschaftlichen Wirklichkeit als einer **klassenbedingten Unrechts-situation**, welche in theologischer Optik als «strukturelle Sünde» qualifiziert wird. Ihr *Zielpunkt* liegt in einer neuen befreienden Praxis der christlichen Kirche, welche theologisch als geschichtliche Gestalt der Erlösung des Menschen in Jesus Christus betrachtet wird. Und ihr *Schwerpunkt* liegt in der christlichen Parteilichkeit für die Armen und Unterdrückten, welche theologisch-spirituell als **Nachfolge** der «parteilichen Liebe Gottes» zu den Ausgestoßenen gedeutet wird.

In all diesen drei Perspektiven liegt schließlich auch die Provokation an unsere kirchliche und theologische Situation im europäischen Kontext. Würden wir uns hierzulande noch vermehrt dieser Herausforderung stellen, dann könnte die «Theologie der Befreiung» auch bei uns noch entschiedener eine Befreiung der Theologie bewirken. Und dann könnte die befreiende Praxis der Kirche Lateinamerikas zu einer neuen Erfahrung und Praxis von Kirche auch bei uns inspirieren: zu einer befreiten und deshalb befreienden Kirche Jesu Christi, für welche die Zeit gekommen ist, «in der wir nicht nur unsere spärlichen Almosen und unsere guten theologischen Ratschläge von oben herab in diese Dritte Welt exportieren dürfen, sondern von ihr lernen sollten» (Karl Rahner).

Von der Kirche in der Dritten Welt haben wir denn auch viel zu lernen. Auch wir haben Entwicklungshilfe dringend nötig! An dieser Stelle soll nur eine Perspektive genügen, die aber die ganze Herausforderung der Kirche Lateinamerikas auch für uns zusammenfassend zuspitzt und welche die christlich engagierte Dichterin Luise Rinser in ihrem neuen Tagebuch «Kriegsspielzeug» mit diesen Worten einschärft: «Einmal auf die Blutspur der Unterdrückten gesetzt, bleibt man darauf. Sie zu verlassen ist Sünde.»