

der „Uni.3“ Gelegenheit, miteinander grundlegende Probleme zu bearbeiten, während Kolloquien mit Mitteilungen der „Studenten“ in den Jahren ohne Kongresse organisiert werden. Das Funktionieren dieses Apparates, der immer größere Ausmaße annimmt, stellt die ganze Bewegung vor viele Fragen. Es ist weiter wichtig, daß Kontakte – nicht immer einfache und ersprießliche! – mit den internationalen Organisationen (UNESCO, IAO) und den nichtgouvernementalen Organisationen unterhalten werden.

Auf ihrem Entwicklungsweg hat die Bewegung „Uni.3“ viele vorhandene Institutionen getroffen, mit denen sie nicht rivalisieren will. Man denke z. B. an die Volkshochschulen, an die permanente Weiterbildung, an die Freizeit- und Tourismusorganisationen für Betagte. Die Notwendigkeit einer Eigendefinition unserer Ziele und Mittel zwingt uns dazu, das Bewußtsein unserer eigenen Identität zu vertiefen. Es gibt einen besonderen Platz für die „Uni.3“, den sie nur durch ständige Entwicklung ihrer Eigenheit behaupten kann.

Ein Punkt, der oft die Verantwortlichen der verschiedenen Stufen unserer Organisation beschäftigt, ist das wissenschaftliche Niveau unserer Arbeiten. Es ist klar, daß die enge Verbindung zur Universität grundlegend ist; sie allein kann ein Abgleiten in eine leichtzunehmende „Freizeitbeschäftigung“ verhindern! Wenn neue Gruppierungen in die Vereinigung aufgenommen werden sollen, oder wenn ein Jahres- oder Kongreßprogramm aufgestellt wird, muß der Vorstand besondere Sorgfalt walten lassen; er hat deshalb eine *wissenschaftliche Kommission*, bestehend aus besonders befähigten Persönlichkeiten, ernannt.

Es ist ersichtlich geworden, daß der besondere Stil der Organisation der „Uni.3“ wesentlich aus einem Geist des Austausches von oben nach unten und von unten nach oben bestimmt wird. Im Sinne der besten Altersheilkunde ist es grundlegend wichtig, daß die Mitglieder sich selbst bemühen müssen und mit einem Minimum an ständigen Strukturen ihre Institution beleben. Das ist, neben anderen Aufgaben, das Ziel der *Kommission für Kulturaustausch*, daß sie die ei-

gene Initiative innerhalb der Vereinigung fördert, aufbauende Kontakte von Land zu Land herstellt und dem bekannten Hang zur Abkapselung entgegenwirkt. Seit einiger Zeit ist ein internationaler Ausweis für jeden erhältlich, der dazu beitragen soll, ein ganzes Netz von Beziehungen untereinander zu flechten. Auch da garantiert der Anfangserfolg nicht einfach eine Weiterentwicklung; es wird weiterhin viel Weitblick und Ausdauer erfordern.

### Schluß

Der Autor dieser Zeilen möchte nicht vergessen, daß sie in einem Diakonia-Heft erscheinen, also unter dem Zeichen christlichen Dienstes. Er ist darüber sehr erfreut, auch wenn die „Uni.3“ unpolitisch und unkonfessionell sein sollen; er ist doch sicher, daß sie unter sich eine jener Möglichkeiten bilden, wo Gläubige und Ungläubige in einer wirklich „diakonischen“ Verpflichtung sich zusammenfinden können! Die Christen, die das in diesem besonderen Rahmen erkannt haben und sich darüber freuen, sind zahlreich; sie laden weitere Brüder und Schwestern ein, sich ihnen anzuschließen.

## Hans Waldenfels

### Die Theologie der Befreiung

*Der folgende Überblick mag in erster Linie zu einem besseren Verständnis der latein-amerikanischen Theologie der Befreiung beitragen. Darüber hinaus möchte er aber anregen, daß wir uns den tatsächlichen Problemen unserer Wohlstandsgesellschaft stellen, unsere Unfreiheiten und Abhängigkeiten in Gesellschaft und Kirche erkennen und Auswege suchen.* red

Eine bundesdeutsche Tageszeitung hat sich vor einigen Monaten in einem ihrer zeitanalytischen Kommentare mit dem Verhältnis von „Wissen, Verstehen, Wollen“ beschäftigt und dabei festgestellt: „Ernsthafte Beschäftigung mit der Sache selbst, ihren Vordergründen, ihren Hintergründen, ihren zum

Teil sehr vielschichtigen Wechselbeziehungen zu anderen Lebensbereichen interessiert wenig. Motto: Tatsachen sind unerheblich, wichtiger sind die Meinungen über (nicht näher bekannte) Tatsachen.<sup>1</sup> In diesem Sinne stellte der Kommentator Jürgen Eick in der BRD eine beängstigende Überlagerung des Emotionalen gegenüber dem Faktischen fest.

Was in dem zitierten Artikel eher atmosphärisch beschrieben wird, findet einen Anwendungsfall in der Beschäftigung mit der Theologie der Befreiung. Selten sind in jüngerer Zeit mit soviel Heftigkeit bis in außerkirchliche Kreise hinein, in öffentlichen Medien, in Gewerkschafts- und Arbeitgeberkreisen, selbst in Salons, über ein theologisches Phänomen so nachdrücklich Meinungen ausgetauscht worden wie in diesem Fall; selten aber ist zugleich so wenig nach den Tatsachen gefragt worden. Ein entscheidender Grund dafür dürfte die in unserer Gesellschaft verbreitete Ansicht sein, daß Theologie es nicht mit Fakten, sondern mit Meinungen zu tun hat. Eine solche in der Öffentlichkeit verbreitete Sicht der Theologie ist leider selbst in der Kirche anzutreffen. So heißt es in der Rede des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. September 1984, bei der Theologie der Befreiung handle es sich „um die privaten Äußerungen etlicher Professoren“<sup>2</sup>. Hier fragt es sich, ob auf diese Weise der Sache, um die es geht, ein wirklicher Dienst erwiesen wird.

Im folgenden befassen wir uns mit der Theologie der Befreiung in drei Schritten. Im ersten geht es um das Bezugsfeld der Befreiung, von dem der Begriff spricht. Im zweiten Schritt fragen wir nach der Theologie, um die es hier geht. Schließlich wollen wir drittens fragen, wie das Phänomen sich in den gesamtkirchlichen Rahmen angesichts der kritischen Anfragen von lehramtlicher Seite einordnet.

### 1. Das Bezugsfeld der Befreiung

Befreiung wird dort gefordert, wo Unfreiheit erfahren wird. Von Unfreiheit aber ist vor-

<sup>1</sup> Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 274 vom 26. 11. 1985.

<sup>2</sup> Vgl. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11: Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Bonn 1984, 6.

dergründig die Rede, wo sie im gesellschaftlichen Raum erfahren wird. Diese Rede aber wird konkret ausgelöst durch konkrete Erfahrungen, wie sie an bestimmten Stellen der Welt von Menschen gemacht werden. Die Theologie der Befreiung zieht den Blick konkret nach Lateinamerika. Als Koordinaten des Bezugsfeldes ergeben sich dabei: 1) der engere Kontext der lateinamerikanischen Gesellschaft, 2) der weitere Kontext der lateinamerikanischen Geschichte, 3) die Rolle der Religion im gesellschaftlichen Werdepotezial Lateinamerikas, 4) das christliche Potential in Lateinamerika.

#### 1.1 Die lateinamerikanische Gesellschaft

Eine erste irritierende, weil keineswegs selbstverständliche Beobachtung ist diese: Die Theologie der Befreiung fügt sich nicht primär in einen ideen- bzw. geistesgeschichtlichen, sondern in einen gesellschaftlich-politischen bzw. sozioökonomischen Kontext ein. Den Ausgangspunkt bildet die in Lateinamerika in der Gestalt der Armut erlebte Unfreiheit, die in der Option für die Armen nach deren Befreiung ruft.

Wolfgang Schoop hat auf der Jahrestagung des Deutschen Katholischen Missionsrates 1985 einige Zahlen über den Anteil am Bruttoeinkommen der Länder angegeben<sup>3</sup>. Danach kamen in der BRD 1978 20 Prozent auf die Gruppe der 40 Prozent Ärmsten und 24 Prozent auf die Gruppe der 10 Prozent Reichsten. Die Vergleichszahlen lauteten für Lateinamerika:

Land	Jahr der Erhebung	Anteil am Gesamteinkommen	
		Gruppe der 40% Ärmsten	Gruppe der 10% Reichsten
Brasilien	1972	7%	51%
Peru	1972	7%	43%
Panama	1970	7%	44%
Mexiko	1977	10%	41%
Venezuela	1970	10%	36%
Costa Rica	1971	12%	40%
Trinidad und Tobago	1975/76	13%	32%
Chile	1968	13%	35%
Argentinien	1971	14%	35%

Für Brasilien verschlimmerte sich das Verhältnis von Arm und Reich in den zwanzig Jahren zwischen 1960 und 1980 folgendermaßen:

<sup>3</sup> Vgl. W. Schoop, Die kulturelle, soziale, wirtschaftliche und politische Situation der Armen in Lateinamerika. Ursachen und Hintergründe, in: Ordenskorespondenz 26 (1985) 403–423; Zitat: 408.

Brasilien	1960	1980
Gruppe der 50% Ärmsten	18%	12%
Gruppe der 45% Folgenden	55%	50%
Gruppe der 5% Wohlhabenden	28%	38%
davon Gruppe der 1% Reichsten	12%	17%

Die Konsequenzen, die die Armut im konkreten Leben, in der Gesundheit, in den Wohnverhältnissen, in den Arbeitsverhältnissen, im Erziehungsprozeß, in der Mißachtung der Menschenrechte, im Übergang vom Land zu den Städteansammlungen u. a. nach sich zieht, können hier nicht weiter ausgeführt werden.

## 1.2 Die lateinamerikanische Geschichte

Wo nach den Gründen für die heutige Misere in den Ländern Lateinamerikas gefragt wird, fällt der Blick zwangsläufig auf die Geschichte. Auch wenn hier heute leichthin schablonisiert wird, läßt sich die Tatsache nicht leugnen, daß Lateinamerika als solches ein Produkt der iberischen Eroberungs- und Kolonialpolitik ist und infolge dieser Politik nochmals erzwungenermaßen in einen überwiegend spanischen und einen portugiesischen Teil (Brasilien) geteilt wurde. Wie immer man zu den Entwicklungen stehen mag – einen heute von Ausländern geforderten Respekt vor den einheimischen Kulturen haben die Europäer nicht gehabt. Sie sind vielmehr als Konquistadoren im Gefühl ihrer Überlegenheit in die Länder Amerikas eingezogen, haben sich die Bevölkerung dienstbar gemacht und den Anfang einer Ausbeutungsgeschichte geschrieben, die in verschiedenen Etappen bis in unsere Zeit geführt hat.

Peter Hünemann hat darauf hingewiesen, daß das Ende der Kolonialzeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts für zahlreiche andere europäische Auswanderergruppen reiche wirtschaftliche und politische Entfaltungsmöglichkeiten und Freiräume hinterlassen hat<sup>4</sup>. So richtig es daher auch ist, daß für die heute kritisierten Zustände Lateinamerikas nicht monokausal die Kolonialherrschaft verantwortlich gemacht werden kann, so sehr stimmt es leider doch, daß die europäische Kolonialisierung die einheimische Bevölkerung eher für eine verschärfte Unfreiheit

und Abhängigkeit prädestiniert hat. Jedenfalls konnten sich in den Völkern ein nationales Selbstbewußtsein und eine nationale Identität kaum entwickeln. Dafür standen sie für Außeneinflüsse wirtschaftlicher, politischer wie ideologischer Art offen. Es ist nicht verwunderlich, daß wir aus der Ferne nicht von Brasilien und Argentinien, von Peru und Bolivien, von Mexiko und Nicaragua, sondern eben pauschal von Lateinamerika sprechen, weil nur selten die je eigene Geschichte der lateinamerikanischen Völker Relief gewinnt. Auch im Blick auf die Geschichte bleibt aber die eingangs vertretene These gültig, daß in unseren Tagen im Blick auf Lateinamerika weniger die geistesgeschichtlichen als die sozioökonomisch-politischen Entwicklungen vorrangig die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Insofern, als die historischen Überlegungen aber heute weniger zur Befriedigung intellektueller Neugierde dienen, sondern im Dienste der Erklärung eines Krankheitsbildes sowie der Findung geeigneter therapeutischer Maßnahmen stehen, sind die historischen Beschreibungen auf kulturkritische Überlegungen hin angelegt oder gar bereits von solchen durchsetzt. Die Frage, die sich aber dann stellt, lautet: Was sind die kulturprägenden Faktoren?

In *Gaudium et Spes* Nr. 53 ist die Rede vom Gebrauch der Sachen, der Arbeitsgestaltung, der Selbstdarstellung, der Religion und Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der weltlichen Institution, der Entfaltung von Wissenschaft, Technik und Kunst<sup>5</sup>. Hier aber fragt es sich dann, in welchem Verhältnis die einzelnen Faktoren zueinander stehen. Ist die Religion z. B. nur ein Faktor unter anderen?

## 1.3 Die Rolle der Religion

Auch wenn Lateinamerika um seine eigene Freiheit ringt, muß dieses Ringen im Zusammenhang mit dem abendländischen Denken betrachtet werden. Denn die Kritik, die in Lateinamerika laut wird, verweist gerade, wo sie zur Kulturkritik wird, an jene Welt zurück, von der sie den Kontinent befreien möchte. In diesem Zusammenhang fallen im

<sup>4</sup> Vgl. P. Hünemann, Lateinamerikanische Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche „Ort“ der Befreiungstheologie, in: Herder-Korrespondenz 38 (1984) 475–480.

<sup>5</sup> Vgl. dazu H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentalthologie, Paderborn u. a. 1985, 402–405; auch 54–61.

Hinblick auf die Religion zwei Dinge auf: a) Im Schoße der Völker erwacht, wo sie sich auf ihren Grund besinnen, vielerorts der Sinn für die verborgene Religiosität neu. Bekannt sind der Neuaufbruch und die Verbreitung außerchristlich-synkretistischer Sekten und Religionen, zumal in Brasilien die Resonanz, die das nordamerikanische christliche Sektenwesen in religiös ausgebrochenen Gegenden findet, aber auch die Neubewertung der katholischen Volksfrömmigkeit, die bei aller Unterscheidung, die notwendig bleibt, auch von den großen Bischofskonferenzen in Medellin und Puebla als ein Zeichen ungebrochener religiöser Vitalität bewertet worden ist. b) Demgegenüber darf der Einfluß westlicher Ideologien in den Führungs- und Bildungsschichten der Länder nicht übersehen werden, der Einfluß des Liberalismus, der Freimaurerei, des Marxismus, verbunden damit das säkularisierte, zumindest praktisch gottlos-materialistische Denken, wie wir es in unterschiedlichen Schattierungen aus der neuzeitlichen Geschichte der europäischen Länder hinreichend kennen.

Die Rolle des Religiösen muß aber unter den gegebenen Verhältnissen einer zwischen Arm und Reich in hohem Maße polarisierten Gesellschaft, in der die Mittelschicht nur bedingt ausgleichend wirken kann, in dem Augenblick zu einem Politikum werden, in dem der europäisch-neuzeitliche Slogan „Religion ist Privatsache“ nicht mehr gilt und der Vorwurf „Religion ist Opium des Volkes“ nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Für die Träger der Religionen aber stellt sich, wo 80 bis 90 Prozent und stellenweise darüber hinaus einer Religion, nämlich dem Christentum in seiner katholischen Gestalt, wenigstens nominell angehören, die Frage, auf welcher Seite einer polarisierten Gesellschaft sie stehen. Hier entsteht das neue Schlüsselwort „Option für die Armen“, das sich das Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode (vgl. II. D. 6) ausdrücklich, wenn auch nicht ausschließlich, zu eigen gemacht hat.

#### 1.4 Die Stellung des Christentums

Insofern, als die Kolonialisierung und Christianisierung des lateinamerikanischen Kon-

tinents parallel verlaufen sind, sieht sich das Christentum in hohem Maße in die Kritik am Werdeprozeß des heutigen Zustandes hineingezogen. Was lange Zeit vorwiegend als Erfolgsgeschichte vermittelt worden ist, wird inzwischen in den dunkelsten Farben vorgestellt. Zu dieser Umbewertung der Missionsgeschichte wäre zweifellos vieles zu sagen; es kann in diesem Zusammenhang nicht geschehen. Unbestritten ist, daß das Christentum Europas viel zu lange den Freiheitsimpuls außer- und antichristlichen Kreisen überlassen, viel zu lange Jenseits und Diesseits gleichsam wie zwei voneinander getrennte Regionen behandelt hat und daß entsprechend Mündigkeit, Erwachsensein und Subjektwerdung im Glauben viel zu spät als Ideale des Christseins entdeckt worden sind. Andererseits ist aber nicht zu leugnen, daß die Mündigkeit der Laien, die Rückkehr zu den Quellen der Liturgie, zur Heiligen Schrift, zur Kraft der Sakramente, der Taufe wie der Firmung, die Erneuerung der katechetischen Unterweisung wie vieles andere europäisch-christliche Ideale waren, die in das Zweite Vatikanische Konzil eingeflossen sind. Wenn ein sich erneuerndes Christentum mit seinen spirituellen und doch in vieler Hinsicht „weltlich“, weil weltnah, klingenden Idealen sich gerade dort Bahn bricht, wo die Botschaft von der christlichen Freiheit wie ein starker Regen auf vertrocknetes Land fällt, müßte das weniger Erschrecken als Freude unter Mitchristen wecken.

#### 2. Theologie der Befreiung

Die Irritation über die Theologie der Befreiung ist einmal eine Konsequenz der zuvor genannten Beobachtung, daß die Theologie nicht mehr primär in einem ideen- bzw. geistesgeschichtlichen Kontext steht, sondern sich in die Niederungen des politischen bzw. wirtschaftlich-sozialen Gesellschaftsgefüges einläßt. Wir erinnern an einige der kritischen Momente: Camillo Torres, ein kolumbianischer Priester, verläßt seinen priesterlichen Dienst, reißt sich unter die Guerillakämpfer ein und stirbt als einer von ihnen. In Nicaragua werden Priester zu Führern der Revolution, nehmen sie bis heute, ungeachtet der römischen Sanktionen, Regierungsaufgaben wahr. Es werden aber auch Bischöfe, Priester und Ordensleute, die nicht

nur karitativ sich für die Armen einsetzen, sondern den Einsatz für Gerechtigkeit konkret durch Erziehungsmaßnahmen, durch den Aufbau von Selbsthilfeorganisationen, politische Stellungnahmen u. ä. vollziehen, als „Kommunisten“ diffamiert. Wir erinnern an die Ermordung Oscar Romeros in El Salvador, an die Verhaftung und Ausweisung vieler Christen, Kleriker wie Laien, die sich in den konkreten Befreiungskampf eingeschaltet haben. Ich habe in meiner „Kontextuellen Fundamentaltheologie“ den erschütternden Brief eines jungen Priesters aus Mexiko abgedruckt, der sich seinem Bischof zur Verfügung gestellt hat und bereits drei Jahre nach seiner Priesterweihe, am 21. März 1977, ermordet wurde<sup>6</sup>.

Die Irritation an der Theologie der Befreiung hat es aber dann vor allem mit dem Verständnis der Theologie selbst zu tun. Konkret geht es einmal um den Ansatzpunkt, die Betonung der Praxis, sodann um die Methode, den Zusammenhang von Gesellschaftsanalyse und Theologie, ferner um den Umgang mit der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre, schließlich um das Volk, das Verständnis von Gemeinde, die Basisgemeinden – wir können auch sagen: die Subjekte der Theologie.

## 2.1 Praxis als Ausgangspunkt

Gustavo Gutiérrez, der Verfasser des inzwischen klassisch zu nennenden Buches „Theologie der Befreiung“<sup>7</sup>, hat seinen Weg zur Theologie der Befreiung in einem Gespräch mit Josef Sayer, einem seit 1981 in Peru tätigen Priester, ausführlich beschrieben<sup>8</sup>. Danach gibt es eine doppelte Anknüpfung für die sogenannte „Theologie der Befreiung“: die konkrete Situation der lateinamerikanischen Völker, die in den Ländern selbst, aber auch außerhalb in der westlichen Welt in ihrer Problematik erkannt wurde; sodann die Begegnung mit einer europäischen Theologie – Gutiérrez nennt Löwen und Lyon, andere hätten Münster, Tübingen und München nennen können –, in der die

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 491, zitiert nach H. Goldstein (Hrsg.), Tage zwischen Tod und Auferstehung. Geistliches Jahrbuch aus Lateinamerika, Düsseldorf 1984, 132f.

<sup>7</sup> Vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München – Mainz 1973.

<sup>8</sup> Vgl. P. Eicher (Hrsg.), Theologie der Befreiung im Gespräch, München 1985, 27.

Frage nach der Wechselbeziehung von Kirche und Staat, Religion und Gesellschaft, Religion und Politik, Theologie und gesellschaftlicher Praxis neu gestellt wurde. Unbestritten ist für die Zeit vor dem bzw. um das Konzil die Weltkehre. Ich nenne Stichworte wie Arbeiterpriester, Marxismusgespräche, politische Theologie. Die Weltkehre hatte zur Folge, daß die Praxis den Vorrang gegenüber der Theorie erhielt. Marxens berühmte These, daß es nicht so sehr darauf ankommt, die Welt zu interpretieren, als sie zu verändern, wurde – ich meine zu Recht – bewußt christlich rezipiert.

Allerdings besteht hier eine große Gefahr: So richtig es ist, die Kehre der Theologie zur Praxis in ihrer doppelten Verankerung in Lateinamerika und in Europa zu betrachten, so schlimm ist es, wenn diese an sich richtigen Beobachtungen dahin führen, daß die Armen am Ende erneut die Opfer einer intellektuell vielleicht interessanten Reflexion bei uns werden. Wo das geschieht, geschieht dem Einsatz derer, die vielleicht tatsächlich mit starken Impulsen aus einer neueren europäischen Theologie nach Hause gegangen sind und diese im Erwachen ihrer eigenen Völker umzusetzen und anzuwenden suchen, am Ende doch nur bedingt Gerechtigkeit.

Wo aber Theologie in einer Situation wirksam zu werden sucht, in der Menschen sich aus ihrer konkreten Not zu befreien suchen und dann die konkreten geschichtlichen Befreiungsbemühungen in den großen Rahmen einer befreienden Heilsgeschichte Gottes, angefangen von den alttestamentlichen Exodus- und Exilserfahrungen bis hin zum Erlösungstod Christi am Kreuz, einbinden, geht es zunächst um die Entwicklung einer befreienden Pastoral. Godehard Pünder SJ, der Bruder des deutschen Bischofs Reinhard Pünder von Corotá in Nordbrasilien, hat diese eindrucksvoll beschrieben. „Befreiende Pastoral“ bedeutet für ihn: „Die Reichen von ihrer Gewinnsucht und der Brutalität, mit der sie die Armen unterdrücken, zu befreien; und die Armen von ihrer Angst, ihrem Ausgeliefertsein und ihrer Resignation.“<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Vgl. G. Pünder, Befreiende Pastoral in Brasilien. Erfahrungen mit einer Kirche, die den Armen dient, in: Die katholischen Missionen 103 (1984) 188–193; Zitat: 189.

## 2.2 Gesellschaftsanalyse und Theologie

Genauso wie aber die befreiende Praxis ganz allgemein, wo sie zu einer situationsgerechten Therapie führen soll, nicht auf die gesellschaftliche Analyse im Sinne einer Diagnose verzichten kann, kommt auch eine befreiende Pastoral nicht ohne Gesellschaftsanalyse aus. Die Frage ist aber dann, ob nicht unter der Hand an die Stelle der Theologie, die auf die Pastoral vorbereitet, die Soziologie tritt. Daß die Theologie zumindest ihre Methode ändert, ist nicht zu übersehen. Freilich geschieht das, was von einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit nur zu wenig wahrgenommen worden ist, in Befolgung des richtungweisenden Satzes aus *Gaudium et Spes* Nr. 4, daß es gilt, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten“<sup>10</sup>. Das hier angesprochene Verfahren entspricht nicht ohne weiteres dem bislang in der Theologie gewohnten Verfahren, stimmt aber mit der Methode der Theologie der Befreiung grundsätzlich überein.

Nun ist es allerdings nicht die Aufgabe der Theologie, sich selbst die Gesellschaftsanalyse zu schaffen. Insofern, als sie selbst Teil der Gesellschaft ist, tut sie gut daran, auf das Urteil vielfältiger Gesellschaftsanalytiker zu hören. Ausdrücklich heißt es in *Gaudium et Spes* Nr. 44, die Kirche bedürfe „vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt“.

Zwei Beobachtungen schließen sich hier an:

a) Es gibt die Gefahr, daß das Interesse an der Gesellschaftsanalyse das Interesse am Evangelium letztendlich austrocknet. Was in unseren Breiten als Gefahr der Ersetzung der Theologie durch Soziologie bzw. der Glaubenspraxis durch eine rein politische Praxis aufgezeigt wird, ist auch in Lateinamerika denkbar und in bestimmten Fällen wohl auch verwirklicht. Daß jedoch einer

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlich *H. Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie 452–464.

der bei uns diskutierten Theologen dieser Gefahr wirklich erlegen ist, müßte m. E. überzeugender nachgewiesen werden, als es mit Hilfe mancher zusammenhanglos vorgebrachter Zitate geschieht<sup>11</sup>.

b) Entsprechendes gilt für den *Marxismusvorwurf*. Auch hier gilt es zu unterscheiden. Wird das marxistische System mit Historischem und Dialektischem Materialismus zu einer normativen Instanz gegenüber dem Evangelium, wird der Vorwurf zu Recht erhoben. Streiten mag man auch darüber, wenn eine Gesellschaftsanalyse sich in einer Analyse sozioökonomischer Verhältnisse erschöpft bzw. wenn die geistig-ideellen Faktoren entweder völlig ausgeblendet oder aber als Epiphänomene der gesellschaftlichen Verhältnisse betrachtet werden. Fragwürdig aber wird, wie Oswald von Nell-Breuning SJ angemerkt hat, die Marxismuskritik, wenn die Beobachtung, daß bestimmte kritikwürdige Zustände mit Hilfe eines von Marx und Marxisten verwendeten Instrumentariums entdeckt bzw. mit im Marxismus geläufigen Begriffen wie Klasse, Klassenkampf und Klassengesellschaft beschrieben werden, bereits zum Anlaß wird, die Kritik als „marxistisch“ zu denunzieren und die tatsächlich gegebenen Mißstände erst gar nicht mehr zur Kenntnis zu nehmen<sup>12</sup>.

## 2.3 Das Licht des Evangeliums

Theologie ist in dem Maße christliche Theologie, als sie sich das Wort Gottes im Blick auf Jesus Christus als den maßgeblichen Heilmittler sagen läßt. Das bedeutet für die Theologie der Befreiung: Sie ist insofern christliche Theologie, als das, was Befreiung des Menschen besagt, letztlich im Lichte des Evangeliums seine Klärung und Bestimmung findet. Auf Stärken und Schwächen

<sup>11</sup> Vgl. etwa die in einigen Artikeln in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung gegen L. Boff erhobenen Vorwürfe zu seiner Christologie, denen ich am Text selbst geprüfte Zitate gegenüberstellen konnte; vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 272 vom 23. 11. 1985, S. 9; auch die Auseinandersetzung im Rheinischen Merkur Nr. 26 (21. 6. 1986) S. 3f; Nr. 27 (28. 6. 1986) S. 3f, und meine Stellungnahme in Nr. 30 (18. 7. 1986) S. 27.

<sup>12</sup> Vgl. *O. v. Nell-Breuning*, Marxismus – zu leicht genommen: Stimmen der Zeit 110 (1985) 87–91. – Vgl. auch *E. Huber*, Bemerkungen zum Marxismusverdacht und Marxismusvorwurf, in: Lebendiges Zeugnis 40 (1985) H. 3, 68–73.

einer Theologie, die gegen die verbreiteten Dichotomien zwischen Gottesdienst und Weltdienst, ewigem Heil und irdischer Wohlfahrt, Erlösung und Befreiung, Jenseits und Diesseits auf einem integralen, umfassenden Verständnis von Gottes- und Nächstenliebe, Heil, Frieden und Befreiung besteht, hat Franz Kamphaus wiederholt aufmerksam gemacht<sup>13</sup>.

An dieser Stelle seien einige Anmerkungen zum Umgang mit der Heiligen Schrift gemacht, zumal die römische Kritik der Instruktion „*Libertatis nuntius*“ (LN) vom 6. August 1984, die zwar nach ihrer Selbstausage nur bestimmte Formen der Theologie der Befreiung meint und in diesem Sinne auch den Plural „Befreiungstheologien“ verwendet (vgl. VI, 7–10), tatsächlich aber leider immer wieder pauschalierend von „Befreiungstheologie“ spricht<sup>14</sup>, sowohl „unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie“ wie den „Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik“ dafür verantwortlich macht, daß eine „neue Deutung“ des Christentums „daran ist, das zu verderben, was das anfängliche großherzige Engagement für die Armen an Echtem besaß“ (vgl. VI, 10).

Vor einer solchen kritischen Anmerkung darf aber das gemeinsame biblische Fundament nicht übersehen werden, das sich die Instruktion selbst auch zu eigen macht: Die radikale Erfahrung der christlichen Freiheit, die in Christus, unserem Befreier, ihren ersten Bezugspunkt hat (IV, 2), die alttestamentlichen Erfahrungen des Exodus und des Exils (IV, 3/4), die Situation der Armen, wie sie in den Psalmen zum Ausdruck kommt (IV, 5), die Stimme der Propheten seit Amos (IV, 6), die neutestamentlichen Aussagen über den Nächsten, über die Armen, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die Sünde und ihre soziale Gestalt, die Überwindung

des Bösen (vgl. IV, 7/15). All das erhält in der konkreten Situation Lateinamerikas eine neue bedrängende Aktualität und wird zugleich zu einem intensiven befreienden Impuls.

Die Situation erinnert an die Zeit des Franz von Assisi, in der es auch die Verlegenheit der römischen Kirche gab, als der Heilige sich mit seinem Willen, radikal nach dem Evangelium zu leben, Papst Innozenz III. vorstellte und Kardinal Colonna diesem zu bedenken gab:

„Heiligster Vater, dieser Mann wünscht nur, daß wir ihm erlauben, nach dem Evangelium zu leben. Wenn wir das für unmöglich halten, verspotten wir Christus, den Urheber des Lebens.“

Die Rückkehr zur Quelle des Evangeliums, zur Heiligen Schrift, hat aber dann unweigerlich zur Folge, daß das Verhältnis von Evangelium und verstehend-erklärender Lehrinstanz und Traditionsgeschichte erneut ins rechte Lot gebracht wird. Mit *Dei Verbum* Nr. 10 gesagt: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm.“ Dazu hat Joseph Ratzinger im Konzilskommentar bemerkt:

„Erstmals betont hier ein lehramtlicher Text ausdrücklich die Unterordnung des Lehramtes unter das Wort, seinen Dienstcharakter. Gewiß kann man sagen, daß daran in der Sache ernsthaft nie ein Zweifel sein konnte. Immerhin war die faktische Prozedur doch nicht selten geeignet, diese prinzipiell stets anerkannte Ordnung einigermaßen zu verdunkeln.“<sup>15</sup>

Durch die Konzilsausage kommt es a) zweifellos zur Relativierung des theologiegeschichtlichen Prozesses gegenüber der Ausgangssituation, kann es b) dann auch zur Ausschaltung bzw. zumindest zur Ausblendung des authentischen Verstehensprozesses in der Geschichte der Kirche kommen und besteht c) auch die Gefahr, daß es unter der Hand zu einer Bemächtigung des Evangeliums kommt, wobei der nach Verständnis suchende Mensch in seiner Subjektivität am Ende nicht das Evangelium Herr über sich werden läßt, sondern sich des Evangeliums für seine Zwecke bemächtigt. Diese Gefahr

<sup>13</sup> Vgl. F. Kamphaus, Sich gegenseitig ernst nehmen. Überlegungen eines Bischofs zur Befreiungstheologie, in: Herder Korrespondenz 39 (1985) 171–177; ders., Anfragen an die Theologie der Befreiung auf dem Hintergrund der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, in: Ordenskorrespondenz 26 (1985) 424–434.

<sup>14</sup> Zur innerkirchlichen Kritik an der Befreiungstheologie vgl. H. Waldenfels, Zur Diskussion um die Theologie der Befreiung, in: Lebendiges Zeugnis 40 (1985) H. 3, 5–24.

<sup>15</sup> In LThK K II, 527. Vgl. dazu H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie 481.

besteht. Sie besteht aber überall, nur tritt sie dort stärker in Erscheinung, wo das Evangelium in ganz neuer Weise zur Lichtquelle christlicher Wegweisung und Lebensgestaltung gemacht wird.

Konkret wird für Lateinamerika der Vorwurf erhoben, daß das Evangelium nicht nur politisch, sondern parteisch bis parteipolitisch ausgelegt wird und dort, wo die Kirche ihrerseits gesellschaftsanalytisch im Zusammenhang mit den Klassen-, Abhängigkeits- und Unterdrückungsstrukturen betrachtet und dann in ihrer herkömmlichen Gestalt auf die Seite der Herrschaftsklasse eingereicht wird, in kirchenkritischer Weise gegen die Kirche selbst verwendet wird. Wenn dies auch gewiß vorkommt – was vor einer pauschalen Ablehnung noch einmal kritisch zu prüfen wäre –, sollte es aber die Positivität einer Erneuerung aus dem Umgang mit der Heiligen Schrift nicht verdunkeln. Es sollte deshalb auch nicht gleichsam auf dem Rücken der Armen ausgetragen werden, was sich als Folgeproblem der an sich richtigen Grundentscheidung zugunsten der Rückkehr zur Quelle des Evangeliums eingestellt hat<sup>16</sup>. Die Sorge um die Vermittlung von urkirchlichem Kerygma und heutiger Gegenwart unter Ausblendung der dogmen- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen sowie der lehramtlichen Aussagen ist ein weltkirchliches, kein für die Theologie der Befreiung spezifisches und damit kein regional-kirchliches Problem.

#### 2.4 Basisgemeinde

Mit dem neuen Stellenwert des Evangeliums und seiner Beziehung zur konkreten gesellschaftlichen Situation hängt zusammen, was Leonardo Boff als „Neuentdeckung der Kirche“ vorgestellt hat<sup>17</sup>. Leicht verändert ließe sich in Anlehnung an die Erfahrung des Franz von Assisi formulieren: „Diese Leute wünschen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu leben. Wenn wir das für unmöglich halten, verspotten wir das Konzil.“

Das Konzil hatte in *Lumen Gentium*, Kap. 2, das Gottesvolk zum Leitmotiv gemacht und

<sup>16</sup> Vgl. H. Waldenfels, Diskussion 23f.

<sup>17</sup> Vgl. L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1977; auch ders., Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985.

es vor die Betrachtung der kirchlichen Hierarchie und Struktur gestellt. Das heißt: Kirche ist nicht für das Volk, sondern das Volk ist die Kirche. Es geht im heutigen Kirchenverständnis um das Subjektsein aller, die Kirche sind<sup>18</sup>. Dort aber, wo sich die Gläubigen als Subjekte begegnen, kommt es zum Austausch heutiger Glaubenserfahrungen im Lichte des Evangeliums, verkünden sie Gottes befreiendes Handeln im Heute.

Orte dieses Subjektseins sind in der lateinamerikanischen Kirche vor allem jene nach 1968, das heißt nach Medellín, stark anwachsenden sogenannten Basisgemeinden oder -gemeinschaften. Medellín hat sie den „erste[n] und fundamental kirchliche[n] Kern“ genannt, die sich in ihrem „eigenen Bereich für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens wie auch für die des Kults, der sein Ausdruck ist, verantwortlich machen“ müssen (15. 20). Im Schlußdokument von Puebla 1979 werden sie zu „erfreuliche[n] Initiativen, die in die Tat umgesetzt wurden“, gezählt (93). Puebla kann die Basisgemeinden bereits sehr eingehend beschreiben, weiß, daß sie einerseits noch zuwenig Förderung erfahren, andererseits aber auch ihrerseits Gefährdungen ausgesetzt sind (vgl. 96–102, 617–657)<sup>19</sup>.

Das Neue an den kirchlichen Basisgemeinschaften beschreibt Florencio Galindo in folgenden Charakterzügen: a) Erfahrung von Gemeinschaft, b) Prozeß der Dezentralisierung, c) Wirken als Ferment, d) grundlegende Thematik: die Gottesherrschaft, e) Leben im Konflikt<sup>20</sup>. Bei aller Freude über Neues tragen Neuheitserlebnisse aber dann auch stets den Charakter der Loslösung von Altem an sich. Basisgemeinden entstehen angesichts einer vorhandenen Kirchenstruktur, die einerseits auf eine Verlebendigung wartet, andererseits aber auch sich in ihrem Bestand gefährdet sieht und daher Widerstand leistet. Basisgemeinden als kleine Zellen rufen nach neuen Diensten und Ämtern,

<sup>18</sup> Vgl. zu dieser Problematik ausführlicher H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie 359f, 469f u. ö.; auch K. Rahner u. a. (Hrsg.), Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart u. a. 1979.

<sup>19</sup> Vgl. zum Thema auch das Themenheft 2 der ZMR 68 (1984) mit Beiträgen von D. Wiederkehr, C. Boff, J. Meier, F. Galindo.

<sup>20</sup> Vgl. F. Galindo, Die Basisgemeinden – ein fragwürdiges Kirchenmodell? In: ZMR 68 (1984) 144–156, vor allem 146f.

nach Leitung und Ausbildung und Ortsbestimmung im größeren Rahmen der kirchlichen Einheit. Hier eröffnet sich ein erstes größeres Konfliktfeld. Insofern als die Zielsetzung der Basisgemeinden sich nicht auf innerkirchliche Ziele beschränkt, sondern die christliche Botschaft und Sendung in den gesellschaftlichen Raum menschlichen Zusammenlebens trägt, ergeben sich zusätzliche Konflikte, die das innerkirchliche wie das außerkirchliche Leben betreffen. Die schon genannte Politisierung findet in den Basisgemeinden ein zentrales kollektives Subjekt. Freilich ist nicht die Politisierung als solche das Problem, sondern die Frage, ob und wieweit die Politik die religiöse Frage bestimmt oder sich gar des Religiösen instrumentell bedient, so daß am Ende aus kirchlichen Basisgemeinden politische Basisgruppen werden, denen die Kirchlichkeit nur noch ein äußeres Mäntelchen ist. Europäische Christen tun gut daran, der auftretenden Kritik an den Basisgemeinden mit größerer Zurückhaltung zu begegnen. Nach Galindo gilt die Zusammenarbeit mit dem internationalen Kommunismus heute als Hauptargument für die verschärfte Repression gegen die katholische Kirche in Lateinamerika schlechthin<sup>21</sup>. Er zitiert das Wort des ermordeten Erzbischofs Romero: „Mit der Parole der Bekämpfung des Kommunismus versucht man, in meinem Land nicht die christlichen Werte, sondern die egoistischen Interessen der Rechten zu wahren.“

Auch hier gilt wiederum: Auftretende Fehlformen und Fehlentwicklungen dürfen im Prozeß der kirchlichen Erneuerung nicht zum Anlaß genommen werden, den Gesamtprozeß der Erneuerung derartig zu desavouieren, daß am Ende aus der Ferne nur noch ein dunkelgraues Bild der Entwicklung übrigbleibt. Es stellt sich im Gegenteil längst die Frage, ob und wieweit lateinamerikanische Pastoral und Theologie als Anregung und Anfrage bei uns wirksam werden müssen.

### 3. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in ihrer gesamtkirchlichen Relevanz

Ich habe in anderem Zusammenhang von der innerkirchlichen Diskussion um die

Theologie der Befreiung, den römischen Verlautbarungen, bischöflichen Stellungnahmen, vor allem aber auch vom Stil dieser Auseinandersetzungen gehandelt<sup>22</sup>, so daß wir uns hier mit einigen abschließenden Bemerkungen begnügen können.

a) Bei der Diskussion um die Theologie der Befreiung ist es höchste Zeit, daß mit polarisierenden Pauschalurteilen aufgehört wird. Es ist an der Zeit, daß bei konkreten Vorwürfen Roß und Reiter genannt werden – im Falle L. Boffs ist hierbei in Rom wenigstens der Versuch gemacht worden –; daß bei der Zitierung von Autoren nicht einfach einzelne, teilweise aus dem Zusammenhang gerissene Sätze auch dann noch weiterverbreitet werden, wenn der Betreffende sich selbst längst dazu erklärend geäußert hat; daß zwischen den verschiedenen mittel- und südamerikanischen Ländern Unterschiede gemacht werden. Kuba und Brasilien sind nicht gleich, auch nicht Chile und El Salvador, Nicaragua und Argentinien. Es muß auch zur Kenntnis genommen werden, daß die Großzahl der lateinamerikanischen Bischöfe sich die Grundimpulse der Theologie der Befreiung zu eigen gemacht hat, diese folglich nicht als das Privatgeschäft aufmüppiger, kirchenkritischer Theologen am Schreibtisch abqualifiziert werden kann.

b) Vor aller Kritik an einzelnen Theologen oder am einzelnen Detail einer bestimmten Form von Theologie der Befreiung sollte gerade auch im Hinblick auf die römische Instruktion von 1984 mit Karl Lehmann festgehalten werden:

1) „Es gibt eine authentische Theologie der Befreiung.“

2) „Das Dokument stellt sich klar hinter die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin (1968) und Puebla (1979).“

3) Das Dokument „betont die Existenz von ungerechten Strukturen, die auch wieder Unrecht hervorbringen und die zu ändern man den Mut haben muß. Als Ursachen des Elends nennt das Dokument: Anhäufung von Reichtümern durch eine Besitzoligarchie ohne soziales Gewissen; Militärdiktaturen, die die elementaren Menschenrechte

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 151–154; das folgende Zitat ebd. 152.

<sup>22</sup> Vgl. H. Waldenfels, Diskussion.

mißachten; Korruption bestimmter Machthaber; zügellose Praktiken ausländischen Kapitals<sup>23</sup>.

c) Was sich als gefährliche Phänomene in der Theologie der Befreiung Lateinamerikas vielleicht deutlicher als in anderen Teilen der Welt erkennen läßt, weil die Erneuerung und Veränderung von Kirche und Theologie dort aus unterschiedlichen Gründen stärker um sich greifen als anderswo in der Welt, sollte nicht als regionalkirchliches, sondern als gesamtkirchliches Problem behandelt werden. Zwei Momente bestimmen die heutige Situation des Glaubens, die sich mit den beiden Begriffen „aggiornamento“ und „ressourcement“, Aktualisierung des Glaubens im Heute bei gleichzeitiger Verankerung im Ursprung, beschreiben läßt. In der Sprache des Heils ausgedrückt, geht es um Diagnose und Therapie im Hinblick auf die heutige Zeit und den heutigen Ort in der Kraft der sich selbst in Jesus Christus mitteilenden Liebe Gottes. *Aggiornamento* und Diagnose setzen die Hinwendung zur jeweiligen Raum-Zeit-Situation voraus – Gesellschaftsanalyse und Geschichtsverständnis –, *Ressourcement* und Therapie die Hinwendung zum Licht des Evangeliums, das das Heil in und an Jesus Christus erkennen läßt. Probleme ergeben sich aus der Frage der Überbrückung des Abstandes zwischen dem Hier und Heute und dem Ursprung. Gesellschaftsanalyse und Hermeneutik sind von Joseph Ratzinger klarsichtig als kritisch zu beobachtende Momente für die Gegenwart beschrieben worden. Nur handelt es sich dabei weder um ein in Lateinamerika entstandenes noch dort allein auftretendes, sondern um ein die ganze Kirche betreffendes Problem.

d) Zwischen den beiden Termini „aggiornamento“ und „ressourcement“ darf als Bindeglied ein dritter Terminus nicht ausgespart werden: das Subjekt des Glaubens, in dem beides sich ereignet und trifft – ein Subjekt, das nicht so sehr der einzelne als die Gemeinde ist, das aber, gerade weil es alle Subjekte des Glaubens, alle Glaubenden, betrifft, an die „Basis“ der Kirche, die kleinsten und letzten bzw. ersten Glaubensgemeinschaften, verweist.

<sup>23</sup> Zitiert ebd. 16.

e) Das Drama der lateinamerikanischen Situation einer Ekklesiogenese, eines Gott-Suchens und -Findens in den konkreten Situationen der menschlichen Gesellschaft und Geschichte, ist und wird – recht besehen – unser eigenes Drama. Eine die Christen zu mündigen Menschen befreiende Pastoral, ein Glaube, der weiß, *woraus* – „ressourcement“ – er heute – „aggiornamento“ – lebt, ist längst unsere eigene Chance geworden, der wir uns stellen müssen, die wir nicht verpassen dürfen.

#### 4. Nachtrag: „*Libertatis conscientia*“

Inzwischen hat die römische Glaubenskongregation am 5. April 1986 die angekündigte Instruktion über die christliche Freiheit und Befreiung „*Libertatis conscientia*“ (LC) vom 22. März 1986 veröffentlicht<sup>24</sup>. In ihrem Selbstverständnis besteht zwischen der ersten (LN) und der zweiten Instruktion (LC) „eine organische Beziehung“ (LC 2). Dabei sind einige grundlegende Gesichtspunkte nicht zu übersehen:

1) Das Problem der Befreiung hat – wie es bereits im letzten Teil unserer Überlegungen festgehalten wurde – eine gesamtkirchliche Relevanz, die im Zusammenhang mit der im neuzeitlichen Europa aufgebrochenen Freiheitsproblematik steht. Entsprechend beginnt LC in Kapitel I nicht mit einer lateinamerikanischen Situationsanalyse, sondern mit einer die Weltgeschichte betreffenden Situationsbeschreibung, die im neuzeitlich-europäischen Kontext einsetzt.

2) Insofern das Christentum zu den tragenden Grundpfeilern der europäischen Geschichte gehört, haben „das Suchen nach Freiheit und die Sehnsucht nach Befreiung . . . im Erbe des Christentums ihre erste Wurzel“ (LC 5). Wird aber der Freiheitsimpuls als Erbe des Christentums angesprochen, so stellt sich angesichts der Ambiguität des modernen Befreiungsprozesses (vgl. LC 10) die Frage nach der Mitverantwortung des Christentums für die Fehlentwicklungen. Eine solche wird – wenn auch eher zaghaft – zugegeben (vgl. LC 20).

<sup>24</sup> Die beiden Instruktionen sind in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Reihe: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, als Heft 57 und 70 veröffentlicht. Wir folgen im Text der Numerierung von LC.

3) Der Ansatz bei einer zeitgeschichtlichen Ortung der Freiheitsproblematik bestätigt zumindest indirekt-faktisch den theologischen Ansatz einer heutigen kontextuellen Theologie, für die die lateinamerikanische Befreiungstheologie ein Anwendungsfall ist. Jedenfalls folgen auch in der Instruktion erst im Anschluß an die Beschreibung der „Situation der Freiheit in der Welt von heute“ (Kap. I) in den *Kapiteln II und III* die anthropologische und die biblisch-theologische Begründung der Freiheit.

4) Insofern als die Instruktion in den allgemein-menschlichen Raum hineinsprechen will, gehen der biblisch-theologischen Begründung anthropologisch-philosophische Überlegungen, freilich stark mit schöpfungstheologischen Gedankengängen verbunden, voraus. Die Beschreibung der Fehlgestalt menschlichen Freiheitsgebrauchs als Sünde erhält in diesem Rahmen ihren Sinn. Als Fortsetzung der personalen Schuld des Menschen werden ausdrücklich „die Strukturen zur Ausbeutung und Versklavung“ angesprochen (LC 42; vgl. 54).

5) Das Herzstück der Instruktion ist das biblisch orientierte *Kapitel III*. Es zeigt die deutlichste Verflechtung zwischen beiden Instruktionen, wobei die ausdrücklichen Querverweise von LC auf LN sich ausnahmslos auf die positive Grundlegung der Befreiungstheologie in LN IV, nicht jedoch auf die Kritik in LN X beziehen. Weniger hier als im Schlußteil von LC, wo dreimal vom „Glaubenssinn des Volkes Gottes“ (vgl. LC 97. 98. 99), einmal ausdrücklich vom „Glaubenssinn der Armen“ (LC 97), die Rede ist, wird klar, daß es in der Option der Kirche für die Armen nicht um die Armen als Objekte der Zuwendung geht, sondern daß sie selbst subjektiv die Gestalt der Kirche mitbestimmen sollen.

6) Eine gewisse Unschärfe behält die Instruktion, wo sie die Kirche thematisiert, insofern, als die Subjekte der Kirche eher anitzlos bleiben. Das Wesen der Kirche wird vorrangig als Sammlung zur Sendung beschrieben, die auf das umfassende Heil der Welt abzielt (Kap. IV) – ein Heil, das jedoch nicht abzutrennen ist von der Förderung der Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft (vgl. LC 63ff; auch 57). In diesem Zusammen-

hang verwendet die Instruktion den für die Befreiungstheologie zentralen Ausdruck „ganzheitliche Befreiung“ (LC 63).

7) Wie schon in LN X. 12 erinnert die Instruktion in *Kapitel V* an die Natur der christlichen Soziallehre, ihre Grundprinzipien, ihre Kriterien. Entschieden betont wird der Vorrang der Personen vor den Strukturen (vgl. LC 75), der Arbeit vor dem Kapital (vgl. LC 84. 87). Zu beachten sind die Aussagen über den „Kampf gegen Ungerechtigkeiten“ (vgl. LC 77ff), den Umgang mit den Gütern der Erde, auch in den internationalen Handelsbeziehungen (vgl. LC 90), schließlich die Überlegungen über die Erziehung und Bildung, damit die Weckung der Befähigung zu wahrer Mitbestimmung und Mitbeteiligung aller, in diesem Sinne der Befähigung zur wahren Subjektivität aller (vgl. LC 92ff). In diesem Zusammenhang fallen die vielzitierten Stichworte „Erziehung zur Zivilisation der Arbeit, Erziehung zur Solidarität, Zugang aller zur Kultur“ (LC 81). Die Rede von „Inkulturation“ des christlichen Glaubens bekommt hier einen erdhaften Klang (vgl. LC 96).

Nur wenige Tage nach Veröffentlichung der Instruktion „*Libertatis conscientia*“ kam es während der Generalversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz, die vom 9. bis 18. April 1986 in Itaici (São Paulo) stattfand, zur Verlesung eines päpstlichen Schreibens, das im Zusammenhang mit der Instruktion zu sehen ist. Darin heißt es über die Befreiungstheologie:

„Wenn man sich dafür einsetzt, jene gerechten Antworten zu finden, die durchdrungen sein sollen vom Verständnis für den reichen Erfahrungsschatz der Kirche in diesem Land, Antworten, die so wirksam und konstruktiv wie möglich sein sollen und gleichzeitig im Einklang und sich deckend mit den Lehren des Evangeliums, der lebendigen Tradition und des beständigen Lehramtes der Kirche, dann sind wir davon überzeugt, wir und Sie, daß die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig. Sie soll eine neue Etappe – in enger Verbindung mit den vorausgegangenen – jener theologischen Reflexion sein, die mit der apostolischen Überlieferung begann, sich mit den großen Kirchenvätern und Kir-

chenlehrern fortsetzte, mit dem ordentlichen und dem außerordentlichen Lehramt und, in neuerer Zeit, mit dem reichen Schatz der Soziallehre der Kirche.“<sup>25</sup>

Bischof Valfredo B. Tepe hat auf der genannten Bischofskonferenz hinzugefügt:

„Ich glaube, daß der Augenblick gekommen ist, ein Vertrauensvotum für unsere lateinamerikanischen Theologen abzugeben.“<sup>26</sup>

## Praxis

**Franz Josef Trost**

### **Praktische Anregungen zur Altenbildung**

*Die Anregungen Trosts, die auf Integration, Eigeninitiative und Ernstnehmen der älteren Menschen abgestellt sind, haben ihren Wert nicht nur für kirchliche wie allgemein gesellschaftliche Bildungsaktivitäten für und mit älteren Menschen, sondern für die gesamte Altenarbeit und Altenseelsorge. Die Anregungen können besonders auch ein lebensbegleitendes Lernen in christlichen Gemeinden fördern.* red

#### *Wozu eine spezielle Altenbildung?*

Von praktischen Anregungen zur Altenbildung soll die Rede sein. Da muß zunächst nach dem Ziel der Altenbildung überhaupt gefragt werden. Wozu also eine spezielle Altenbildung? Als Antwort mag man darauf verweisen, daß es ja auch eine gesonderte Jugendbildung oder Jugendarbeit gebe. Von daher läge es doch nahe, für die alten Menschen ebenso etwas Besonderes zu unternehmen. Nun liegt aber das Spezifische der jungen Generation genau darin, daß sie sich in der Entwicklung, in der Entfaltung befin-

<sup>25</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 40 (1986) 280f; dort auch der volle Text des Papstbriefes (277–282).

<sup>26</sup> Vgl. C. Boff – L. Boff – V. Tepe, Rom und die Befreiungstheologie. Schritte zur Verständigung (= Berichte, Dokumente, Kommentare 31, Missionszentrale der Franziskaner), Bonn 1986, 19.

det und somit der Bildung und Erziehung bedarf. Der junge Mensch ist eben noch nicht erwachsen, während dies doch für den älteren Menschen längst zutrifft. Folglich kann die Altenbildung oder Altenarbeit nur ein Teil der Erwachsenenbildung oder Erwachsenenarbeit sein. Was für den 40- oder 50jährigen zutrifft, wie zum Beispiel Sprachen zu lernen, könnte auch noch den 60- oder 70jährigen interessieren. Es ist ja auch in der Praxis so, daß unter den Teilnehmern von Veranstaltungen der Volkshochschulen, der kirchlichen und nichtkirchlichen Akademien, der Universitäten und Hochschulen alle Altersstufen vertreten sind, sowohl 20- wie auch 70jährige und ältere. Dasselbe gilt für politische oder gesellschaftliche Gruppen, möge es sich nun um Friedens- oder Umweltgruppen oder andere Gruppen handeln; das Alter spielt dort keine Rolle für die Mitarbeit. Jeder, der engagiert zur Mitarbeit bereit ist, ist willkommen, ganz gleich, wie alt er ist.

#### *1. Den alten Menschen nicht ausgrenzen!*

Eine erste Anregung liegt also auf der Hand. Sie wird allerdings negativ formuliert: Grenzt den alten Menschen nicht zu sehr aus der übrigen Erwachsenenbildung oder -arbeit aus. Für diesen ist es – gerade nach der Pensionierung oder Verrentung – wichtig, daß er als aktives Mitglied in Kirche und Gesellschaft einbezogen bleibt. Das Ausscheiden aus dem Berufsleben bedeutet doch für diesen Menschen nicht, daß er nun auch all seine gesellschaftliche, politische und kirchliche Mitverantwortung wie einen Mantel ablegt und an der Garderobe abgibt. Mit dem Tag der Pensionierung oder Verrentung wird der alte Mensch nicht zugleich zum Objekt der Fürsorge. Wenn er jetzt auch nicht mehr seinem Beruf nachgehen kann, so will er doch wenigstens in seinem gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld bleiben und weiterhin mitreden können wie bisher.

Daher sollte man nicht doppelgleisig verfahren. Wenn es zum Beispiel in einer Gemeinde die Einrichtung von Bibelabenden oder Glaubensgesprächskreisen gibt, so sollten diese nicht zusätzlich noch gesondert für die ältere Generation angesetzt werden. Das mag gut gemeint sein, verstärkt aber nach