

Die Armen und ihr Ort in der Theologie

herausgegeben von

Ludger Weckel

Institut für Theologie und Politik, Münster (Westf.)

© 2008 ITP, Münster

Veröffentlicht im Internet: www.itpol.de/?p=267
3. durchgesehene und korrigierte Auflage, April 2011
2., erweiterte und korr. Auflage, Dezember 2008
1. Auflage, Oktober 2008

Institut für Theologie und Politik
Friedrich-Ebert-Str. 7
48153 Münster

ITP-Rundbrief-Sonderausgabe
ISSN: 1610-9279 (Internet)

Inhalt:

Vorwort	4
<i>Ludger Weckel</i>	
„... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung ...“ (LG 8). Zu einem befreiungstheologischen Streit über die Bedeutung der Armen in der Theologie	5
<i>Clodovis Boff</i>	
Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten	20
<i>Leonardo Boff</i>	
Für die Armen und gegen die Armut in der Methode	50
<i>Michael Ramminger</i>	
Streit um die Befreiungstheologie?	65
<i>Francisco de Aquino Júnior</i>	
Clodovis Boff und die Methode der Befreiungstheologie. Eine kritische Annäherung	82
<i>Luíz Carlos Susin / Érico João Hammes</i> im Interview	
Kehrt die Theologie der Befreiung nach Aparecida zu ihren Fundamenten zurück?	105
<i>Érico João Hammes / Luíz Carlos Susin</i>	
Die Theologie der Befreiung und ihre Fundamente. Eine Auseinandersetzung mit Clodovis Boff	120
<i>Franz J. Hinkelammert</i>	
Der epistemologische Ort des Clodovis Boff	152
Die Autoren	165

Vorwort

Ausgelöst durch einen Beitrag von Clodovis Boff zum Schlussdokument der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida, das er als korrigierendes Modell für eine auf Abwege geratene Befreiungstheologie darstellt, gibt es zur Zeit eine Debatte über die Bedeutung der Armen in der Theologie. Auch wenn diese Debatte zunächst von Lateinamerika ausgegangen ist, so meinen wir, dass diese Diskussion nicht nur die dortige Theologie betrifft, sondern alle Theologie angeht. Es geht um die Relevanz von Theologie: Hat sie etwas zur Situation der Welt, zu Armut, Ungerechtigkeit, Gewalt, Hunger und vorzeitigem Tod einerseits und zu unermesslicher Anhäufung von Reichtum auf der anderen Seite, theologisch: zum Zustand von Gottes Schöpfung, zu sagen oder nicht? Und wenn ja, wie, warum und was?

In diesem Buch „Die Armen und ihr Ort in der Theologie“ veröffentlichen wir vom Institut für Theologie und Politik einige Texte, die im Kontext dieser Diskussion verfasst wurden. Wir möchten damit die Diskussion in den deutschsprachigen Raum hinein öffnen und zu einer konstruktiven Weiterführung beitragen.

Wir wählen als Veröffentlichungsmedium dazu erstmals das Internet, d.h. dieses Buch wird als pdf-Datei auf den Seiten des ITP veröffentlicht und ist damit kostenlos und frei zugänglich. Einzelne Beiträge dieses Buches erscheinen auch in anderen Publikationsorganen, so die Beiträge von C. Boff, M. Ramminger und L. Weckel und das Interview mit L.C. Susin und É. Hammes als Themenheft in der Reihe „Grüne Hefte“ der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn sowie der Beitrag von L. Weckel in der Zeitschrift Orientierung (Nr. 20, Oktober 2008).

Ich danke den KollegInnen Sandra Lassak und Michael Ramminger vom Institut für Theologie und Politik für die Übersetzung der Texte, Norbert Arntz für sehr hilfreiche Korrekturhinweise und den Autoren, die ihre Texte zur Verfügung gestellt haben.

Ludger Weckel

„... DAS WERK DER ERLÖSUNG IN ARMUT UND VERFOLGUNG ...“ (LG 8)

Zu einem befreiungstheologischen Streit über die Bedeutung der Armen in
der Theologie

Ludger Weckel

Im Oktober 2007 hat Clodovis Boff einen Artikel mit dem Titel „Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten“ in der Zeitschrift *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) veröffentlicht.¹ Sein selbstformulierter Anspruch darin lautet, dass er grundlegend über die Theologie der Befreiung (TdB) nachdenken will, nicht um sie zu disqualifizieren, sondern um sie klar zu definieren und auf ihrer ursprünglichen Basis neu zu begründen, weil man nur so ihre unbestreitbaren Ziele und ihre Zukunft sichern könne.

Gott oder der Arme – Alternativen?

Clodovis Boff, der sich selbst als Befreiungstheologe versteht, stellt zunächst fest, dass die „real existierende“ Befreiungstheologie in ihren erkenntnistheoretischen Grundlagen „uneindeutig“ sei: „Ohne Zweifel begründet die TdB die 'Option für die Armen' als grundlegendes Thema theologisch mit der Bibel und der Tradition. Als spezifisches erkenntnistheoretisches Prinzip, das eine bestimmte Perspektive übernimmt, wurde es aber in den 'Befreiungszirkeln' nicht reflektiert oder diskutiert. Man ließ es einfach ohne epistemologische Überprüfung gelten und erzeugte so in Theorie und Praxis ein Durcheinander.“²

Boff nimmt zwei konkurrierende „erste Prinzipien“ in der Befreiungstheologie wahr, zwischen denen sie sich nicht entscheiden könne: die Ar-

¹ Siehe in diesem Band die Seiten 20-49 (portugiesisches Original: REB 268, Oktober 2007, 1001-1022).

² Ebd., 21.

men und Gott. Für ihn selbst kommt Gott selbstverständlich und definitionsgemäß an erster Stelle, die Befreiungstheologen könnten sich aufgrund der sozialen Dringlichkeit der Armut jedoch nicht eindeutig zwischen den Armen und Gott als erstem erkenntnistheoretischem Prinzip entscheiden und würden zwischen beiden Prinzipien herumlavieren, von Gott als erstem Prinzip reden, aber sich in der Theologieproduktion an den Armen als erstem Prinzip orientieren. „Wir können deshalb sagen, dass die TdB folgendes 'Theorie-Drama' durchlebt: Was entscheidend ist, bleibt im Unentschiedenen. Deshalb fehlt es ihr an epistemologischer Konsistenz. Wie aber könnte eine Theologie ohne epistemologische Konsistenz theoretisch konsistent sein?“³

Er wirft der Theologie der Befreiung vor, sich im Laufe der Zeit von ihren „Fundamenten“ entfernt zu haben und einen falschen Weg gegangen zu sein, indem sie den Primat des Glaubens in der Theologie aufgegeben habe: „Ebensowenig wie in existenzieller Perspektive der Primat des Glaubens nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann, kann er auch in epistemologischer Sicht vorausgesetzt werden. Der Glaube muss als Prinzip immer aktiv bleiben, nicht nur in der Lebenspraxis, sondern auch in der theologischen Theorie.“⁴

Und diese Unklarheit oder Verkehrung, so Boff weiter, hat Konsequenzen: „Es kommt zu einer Umkehrung des epistemologischen Primats. Nicht Gott, sondern der Arme wird zum Wirkprinzip der Theologie. Eine solche Umkehrung ist nicht nur ein Irrtum im Prinzip, sondern in der Priorität und deshalb in der Perspektive. [...] Dass der Arme ein Prinzip der Theologie oder deren Perspektive – Blickwinkel oder Fokus – ist, das ist möglich, legitim und sogar angemessen. Dies aber nur als zweites Prinzip, mit relativer Priorität. Unter dieser Voraussetzung kann eine Theologie in

³ Ebd., 23.

⁴ Ebd., 24.

dieser Linie – wie die TdB – nur ein 'Diskurs zweiter Ordnung' sein, die auf einer 'ersten Theologie' aufbaut.“⁵

Boff konstruiert Hierarchien, primäre und sekundäre Ebenen: Gott – Arme, erste und zweite Theologie, Diskurse erster und zweiter Ordnung, wobei er den religiösen Dingen (Gott, Glaube etc.) gegenüber den weltlichen Dingen einen Vorrang einräumt. Der Befreiungstheologie wirft er vor, diese Rangordnung aus dem Blick verloren zu haben: Die Befreiungstheologie, so Boff, akzeptiere zwar ohne größere Probleme, dass der Glaube an den geoffenbarten Gott das erste Prinzip der Theologie sei, nehme dieses Prinzip dann aber in ihrer Ausarbeitung nicht wirklich ernst, sondern behandle es als etwas Gegebenes, Selbstverständliches, was man entsprechend vernachlässigen könne.

Konkrete Folgen dieses „Verlustes“ bzw. dieser „Verkehrungen“ sieht C. Boff auf der Ebene der Theologie (Verlust der theoretischen Fruchtbarkeit, Hang zur Redundanz), auf der Ebene der Kirche (Verweltlichung bzw. NGOisierung der Kirche, Verlust der „Gläubigen“ und Dominanz der Aktivisten) und auf der Ebene des Glaubens (Reduzierung auf eine Mobilisierungsideologie).

Als Gründe für diese Entwicklung führt C. Boff zwei sehr unterschiedliche Argumente an. Zum einen habe die Theologie den „Schock“ der Begegnung mit der Armut nicht verkraftet: Angesichts des sozialen Dramas in Lateinamerika, das von Armut, Unterdrückung und Ausgrenzung gezeichnet ist, sei der Glaube in seinen Fundamenten erschüttert worden. Angesichts der Dringlichkeit der sozialen Armut und Not sei dieses eigentlich Nachrangige vorgezogen worden, vor den Glauben gerückt worden. So habe der Glaube seine „pole-position“ verloren, ohne noch die Kraft zu haben, diese wieder zurückerobern zu können.

Zum anderen sei die Befreiungstheologie wie die gesamte Theologie ein Opfer des Modernismus und dessen Anthropozentrismus geworden. Papst Pius X habe zwar den ersten Angriff des Modernismus mit seiner Enzyklika

⁵ Ebd.

„Pascendi“ abwehren können, der zweiten Welle, die mit der „anthropologischen Wende“ durch Rahners Transzendenztheologie in Kirche und Theologie Einzug gehalten habe, habe man dann aber keinen ausreichenden Widerstand mehr entgegensetzen können. In Folge sei auch die Befreiungstheologie auf den anthropozentrischen Pfad des modernen Geistes geführt worden, nur dass sie nicht einfach 'den Menschen' in das Zentrum ihrer Reflexionen gestellt habe, sondern den 'armen Menschen'. Entsprechend sei die Befreiung dabei, die Theologie zu verschlingen.

In einem zweiten Teil seines Artikels entfaltet C. Boff dann seine Idee, dass im Schlussdokument der V. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida vom Mai 2007⁶ ein „Gegenentwurf“ zu dieser vom Weg abgekommenen Befreiungstheologie stecke, nämlich eine „richtige“ Befreiungstheologie, die von Christus ausgehe und durch ihn zum Armen gelange. „Die TdB geht vom Armen aus und begegnet Christus; Aparecida geht von Christus aus und begegnet dem Armen. Jetzt zu sagen, dies seien reziprok wirkende und sich gegenseitig ergänzende Methodologien, reicht nicht aus. Genauer und grundlegender ist es, die entsprechenden Differenzen und die Rangordnung zwischen beiden zu sehen. [...] Im Dokument geht alles von Christus aus und von dieser *arché* werden alle großen Themen aufgearbeitet, die die Kirche herausfordern, einschließlich (und grundsätzlich) die Frage der Armen und des befreienden Engagements (indem es zugleich die aktuelle Problematik der *Sinnfrage* und der Suche nach dem Göttlichen aufarbeitet, sodass das Dokument 'zwei Fliegen mit einer Klappe schlägt'.“⁷

Brüderliche Antwort

Auf diesen Artikel von Clodovis Boff hat sein Bruder Leonardo Boff im Mai 2008 mit einem Beitrag unter dem Titel „Für die Armen und gegen die

⁶ Vgl. Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.

⁷ Boff, Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten, a.a.O., 35f.

Armut in der Methode“⁸ reagiert. Er diagnostiziert, dass nach all den Verdiensten, die sich Clodovis Boff für sein befreiungstheologisches Engagement erworben habe, bei ihm jetzt eine zunehmende Distanzierung gegenüber der Befreiungstheologie festzustellen sei: „Seine Argumentation erweckt den Eindruck, als wolle sich jemand, der bereits ausgewandert sei, von der 'real existierenden' Befreiungstheologie verabschieden“.⁹

Mehrfach betont Leonardo, dass die Theologie grundsätzlich die Aufgabe habe, „ad salutem animarum (dem Heil der Seelen) zu dienen“, dem Theologen die „Sorge um das Licht“ anvertraut sei, „das in jedem Herzen brenne und das Leben, den Widerstand und das befreiende Engagement der Armen und Unterdrückten aufrecht erhalte“. Clodovis produziere aber mit seinem Beitrag genau das Gegenteil.

Zunächst stellt Leonardo Boff fest, dass Clodovis in einen Antimodernismus und „kulturellen Pessimismus“ falle, der eher zu bedeutsamen Sektoren des Vatikans passe als zur Grundhaltung der Texte des II. Vatikanischen Konzils, denen die Befreiungstheologie nahestehe. Andererseits sei die Position von C. Boff gegenüber dem Text von Aparecida von einem „naiven Optimismus und einem wahrhaft jugendlichen Enthusiasmus“ geprägt. Als strategisches Argument führt L. Boff an, dass der undifferenziert, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Arten von Befreiungstheologie – indigene, schwarze, feministische, ökologische und andere – gegen die Befreiungstheologie vorgetragene Angriff von C. Boff allein den Gegnern der Befreiungstheologie nutze. Die lokalen kirchlichen und die römischen Amtsträger hätten hier Waffen geliefert bekommen, um die Befreiungstheologie aufs Neue zu verurteilen. Es sei abzusehen, dass diejenigen, die diese Theologie verfolgen, schon bald „zu Clodovis kommen werden, ihm auf die Schulter klopfen werden und inbrünstig sagen werden: 'Bravo, Bru-

⁸ Leonardo Boff, Für die Armen und gegen die Armut in der Methode, in diesem Band die Seiten 50-64, portugiesisches Original in <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33512>; 25.9.2008).

⁹ Ebd., 52.

der. Endlich hatte jemand den Mut, die Täuschungen und die schwerwiegenden und fatalen Irrtümer der Befreiungstheologie aufzudecken!.”¹⁰

Inhaltlich diagnostiziert Leonardo in der theologischen Position seines Bruders drei wesentliche Fehler: es fehle eine Inkarnationstheologie, sie berücksichtige in der Theologie nicht die Armen und es gebe keine Theologie des Heiligen Geistes. Weil es die Inkarnation gibt, weil der Sohn Gottes seine Transzendenz zurückgelassen hat und in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, weil er sich den Konflikten und Verfolgungen gestellt hat und das Reich Gottes dem Reich des Kaisers entgegengestellt hat und die Sorge um die Armen zum Wesen des Evangeliums gehört, deshalb können die Armen „nicht nur ein – wenn auch grundlegendes – 'Thema', auch nicht nur zweites oder relatives Prinzip sein [...] sondern gehören sie zur Substanz des Evangeliums, zum Wesen der Botschaft und des Vermächtnisses Jesu“¹¹. Entsprechend sei es „kein theologischer Irrtum, den Armen mit Gott und Christus zu identifizieren. Es stimmt nicht, dass die Befreiungstheologie Gott und Christus durch den Armen ersetzt hat. [...] Es war Christus, der sich mit den Armen identifizieren wollte. Wer dem Armen begegnet, trifft unfehlbar auf Christus in Gestalt des immer noch Gekreuzigten, der darum bittet, vom Kreuz heruntergenommen und auferweckt zu werden.“¹²

Weil dem Armen aufgrund der Inkarnation und Offenbarung die zentrale Stellung zukomme, so L. Boff weiter, reduziere die Befreiungstheologie die Armen auch nicht auf ihre ökonomische Dimension: „In der TdB werden der Arme und Christus aufgrund des Geheimnisses der Inkarnation zusammen gedacht und zusammen gesehen. Bei Clodovis gibt es einen Bruch: Auf der einen Seite Christus mit 'seinem epistemologischen Primat' als

¹⁰ Ebd., 56.

¹¹ Ebd., 57.

¹² Ebd., 58.

erstes Prinzip und auf der anderen Seite 'der Arme als zweites Prinzip, als relativer Vorrang'.¹³

Und weil sich Clodovis so sehr auf die Figur des Christus konzentrierte und zwar auf einen fleischgewordenen Christus, der noch nicht die Veränderungen kennt, die die Auferstehung bewirkte, ignoriert er die „kosmische Allgegenwart“ Christi, die die menschliche Entwicklung „in Richtung auf das Reich der Trinität drängt. Im Grunde formuliert Clodovis christomonistisch, so als ob Christus alles sei, und vergisst dabei den Vater und den Heiligen Geist.“¹⁴ Mit diesen Argumenten verweist Leonardo Boff auf das Verdienst der Befreiungstheologie, „den Gottesdiskurs als Diskurs über die Armen und Unterdrückten artikuliert zu haben. Dabei war sie inspiriert von einem Gott des Lebens, der sich von seiner Natur her für die Armen entscheidet, für diejenigen, die weniger Leben haben. Begründet im Mysterium der Inkarnation verbindet diese Theologie unlöslich Christus mit den Armen oder den höchsten Richter mit den Misshandelten und Leidenden unserer Geschichte, aber ohne sie zu verwechseln.“¹⁵

Linear-hierarchisches Denken oder komplexer Zirkel

Diese Kontroverse zwischen den Brüdern Boff hat inzwischen eine ganze Reihe von Reaktionen und theologischen Reflexionen ausgelöst. Die beiden brasilianischen Theologen Luiz Carlos Susin und Érico Hammes wenden sich in gemeinsamen Beiträgen¹⁶ gegen den Vorwurf von Clodovis Boff, die Befreiungstheologie setzte die Armen an die Stelle Christi. Wenn man diesem Vorwurf nachgebe, dann ende dies in einer Aufspaltung des Verhältnisses zwischen Gott und den Armen. Sie betonen, dass der Arme nicht

¹³ Ebd., 60f.

¹⁴ Ebd., 61.

¹⁵ Ebd., 64.

¹⁶ Vgl. „Die Theologie der Befreiung und ihre Fundamente. Eine Auseinandersetzung mit Clodovis Boff“ (in diesem Buch die Seiten 120ff) und „Kehrt die Befreiungstheologie zu ihren Fundamenten zurück? Ein Interview mit E. Hammes und L. C. Susin“ (in diesem Buch die Seiten 105-119).

nur eine christologische Konsequenz, sondern für die christliche Theologie vielmehr ein privilegierter „theologischer Ort“ zum Verständnis Christi und Gottes ist. In Bezug auf die theologische Methode beharren sie auf dem hermeneutischen Zirkel und auf der biblischen Tradition der Kenosis, der Erniedrigung. Anders als die „lineare Logik“, der Clodovis Boff folge und die zwanghaft Hierarchien zwischen den verschiedenen Ebenen der Theologie aufbaue, reflektiere der „hermeneutische Zirkel“ komplexere Strukturen, indem die beiden Pole des Zirkels (der gekreuzigte Christus und die gekreuzigten Völker der Armen) aufeinander verweisen und sich gegenseitig erklären. Dies werde auch durch die biblische Tradition bestätigt, die dazu drängt, das Paradoxon und den Skandal der Kenosis zu beachten. Weil die Kategorie der Kenosis nicht auf eine textliche Erinnerung reduziert bleiben kann, tritt diese biblische Erinnerung mit den gegenwärtig Erniedrigten in einen hermeneutischen Zirkel ein. Gott eine Priorität vor dem Armen einzuräumen oder dem Armen vor Gott, das sind falsche Prioritäten, denn dadurch werde man es nicht schaffen, beide gemäß Mt 25 zusammen zu denken. Es gehe hier nicht um ein 'entweder – oder', sondern um ein 'ist'.

In einem Interview vergleicht Érico Hammes den Artikel von C. Boff mit der vatikanischen „Instruktion über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ von 1984 und meint, dass die Formulierungen von C. Boff gegen die TdB in weiten Teilen wesentlich härter seien als die damaligen Angriffe der Instruktion. Hammes kritisiert, dass Clodovis mit seiner Rangordnung von Theologien suggeriere, es gäbe die Möglichkeit einer „neutralen“, überkontextuellen, übergeschichtlichen, ursprungslosen Theologie. Hammes verteidigt den von C. Boff in seinem Beitrag direkt attackierten salvadorianischen Befreiungstheologen Jon Sobrino, indem er mit der Position von Papst Benedikt XVI. argumentiert: Wenn C. Boff kritisiere, dass Sobrino alle Theologie in Liebe („intellectus amoris“) auflöse, stelle er sich damit

theologisch-argumentativ auch gegen die Enzyklika „Deus caritas est“ von Benedikt XVI.¹⁷

Eine lateinamerikanische Kontroverse?

Wir könnten nun fragen, was uns in Europa dieser Streit betrifft, scheint es sich doch zunächst um eine inner-befreiungstheologische oder lateinamerikanische Kontroverse zu handeln. Auf ein solches Übersehen und Übergehen wird es vermutlich in Europa auch hinauslaufen, da die Befreiungstheologie von der europäischen Theologie im Allgemeinen – Ausnahmen bestätigen die Regel – nicht wirklich ernstgenommen und beachtet wurde. Mit ihr wusste man nicht so richtig etwas anzufangen, zu unbequem, zu politisch. Deshalb hat man sie entweder nicht beachtet oder in die exotische Ecke „kontextueller Theologie“ abgeschoben, wobei „kontextuell“ dann als „spezifisch regional“, universal irrelevant verstanden wird, während die hiesigen Spielarten der Theologie als übergeordnet allgemeingültig verstanden werden. Die Befreiungstheologie oder die lateinamerikanischen, asiatischen, afrikanischen Theologien sind dann „Unterabteilungen“ einer übergeordneten allgemeinen und universal gültigen Theologie. Und in diese Richtung geht letztlich „theologiestrategisch“ auch die Position von Clodovis Boff, und zwar nicht erst seit dem Herbst 2007.

Schon in seiner theologischen Dissertation formulierte C. Boff einen Weg, auf dem er sich explizit von den übrigen Befreiungstheologen abgrenzte, in dem er zwischen einer Theologie eins (T1) und einer Theologie zwei (T2) unterschied, wonach sich die erste „unmittelbar mit den spezifisch 'religiösen' Realitäten befassen würde, mit den klassischen Themen also: Gott, Schöpfung, Christus, Gnade, Sünde, Eschatologie, den Tugenden, den Geboten usw.. Die zweite würde die weltlichen Realitäten zum Thema haben: die Kultur, die Sexualität, die Geschichte, zu der hier auch die Politik

¹⁷ Vgl. ebd., 106ff.

gerechnet wird.¹⁸ Den wesentlichen Unterschied zwischen T1 und T2 sieht Boff also in der Thematik, in dem, was theologisiert werden muss, nicht aber in der Perspektive, durch die theologisiert wird. Die Theologie der Befreiung als – damals – relativ neue Theologie verstand er als einen besonderen Typ einer „politischen Theologie“, die dann „ihrerseits in das innere Gefüge der T2 einfließt; die T2 wiederum stellt einen der großen Bereiche der Theologie an sich dar.“¹⁹ Boff merkt explizit an, dass diese erkenntnistheoretische Position nicht mit der Position der „Befreiungstheologen“ übereinstimmt, denn diese würden sich einer „Theologie der Genitive“ widersetzen, „für die die 'Befreiung' nur ein Thema unter anderen wäre“. Die Befreiungstheologen wollten „im Gegenteil, daß die 'Befreiung' so etwas ist wie ein 'Horizont', innerhalb dessen man die ganze Überlieferung des Glaubens sehen muß.“²⁰

In diesem Konzept, das C. Boff in den 70er Jahren ausarbeitete, klingt schon an, was Boff jetzt in seinem Artikel von 2007 als Kritik an der Befreiungstheologie formuliert, nämlich ein besonderes Verständnis der Theologie der Befreiung. Sie ist nur ein Bereich der Theologie, und zwar derjenige, der sich – nachrangig gegenüber der eigentlichen, der klassischen Theologie – mit den weltlichen Realitäten befasst.

Eine ähnliche Position finden wir in den 80er und 90er Jahren in der Rezeption der Befreiungstheologie hier Deutschland. Ich möchte dies hier exemplarisch am Beispiel von Franz Kamphaus beleuchten, der Mitte der 80er Jahre, schon als Bischof von Limburg, in zwei Beiträgen für die Herder-Korrespondenz Überlegungen zum Verhältnis von Befreiungstheo-

¹⁸ C. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983, 27. Zur Entwicklung der Theologie von C. Boff vgl. Francisco de Aquino Júnior, Clodovis Boff und die Methode der Befreiungstheologie. Eine kritische Annäherung, in diesem Buch die Seiten 82-104.

¹⁹ C. Boff, *Theologie und Praxis*, 29.

²⁰ Ebd., 29.

logie und Katholischer Soziallehre veröffentlicht hat.²¹ Er diagnostiziert gleiche Wurzeln von Befreiungstheologie und katholischer Soziallehre, nämlich die erfahrene Ungerechtigkeit und Not in der Welt. Er rekonstruiert die Begründung der katholischen Soziallehre – wie gesagt: nachdem er die Parallele zur Befreiungstheologie aufgebaut hat – als „das Ganze der aus Naturrecht und Offenbarung gewonnenen Normen, die sich auf die Ordnung der Gesellschaft richten“ und zitiert Joseph Ratzinger, der meint, dass christliche Soziallehre weder rein von den Tatsachen her noch rein vom Evangelium oder auch von der Glaubensüberlieferung her entwickelt werden kann, sondern als solche in einer Relation gründet: in der Hinordnung des Evangeliums auf die jeweiligen Sozialtatsachen.“²² Die Spannung zwischen Geschichte und Gesellschaft einerseits und Evangelium und Glaubensüberlieferung andererseits sind auch hier, wie bei C. Boff deutlich sichtbar.

Nach dem Konzil, so Kamphaus weiter, habe die Katholische Soziallehre in Deutschland an der Behebung eines Defizits in theologischer Argumentation und biblischer Begründung gearbeitet. Und genau diese Problematik sieht er nun für die Befreiungstheologie: „Die Theologie der Befreiung stellt zweifellos einen Versuch dar, die Sozialtatsachen unter den Maßstab des Evangeliums zu stellen. Es fragt sich, inwieweit der Versuch gelungen ist. Ihr geht es um die Vermittlung von historischer Praxis und Theologie“²³ und die „irdische Materialität und die konkreten gesellschaftlichen Realitäten werden zum Vorzeichen [!] vor der Klammer der theologischen Aussagen. Heil, Gnade, Sünde, Menschwerdung, Kreuz, Aufer-

²¹ F. Kamphaus, *Sich gegenseitig ernst nehmen*, in: Herder Korrespondenz 39 (1985), 171-177 und ders., *Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit*, in: Herder Korrespondenz 40 (1986), 282-286.

²² F. Kamphaus, *Die Verantwortung des Glaubens*, a.a.O., 284.

²³ Ebd.

stehung, Umkehr, Nachfolge, Kirche werden mit der realgeschichtlichen Situation der Armen zusammengedacht“²⁴.

Genau hier greift Kamphaus in befreiungstheologischer Perspektive zu kurz, denn die genannten theologischen Aussagen sind realgeschichtliche Situation der Armen, wenn sie auch nicht ganz darin aufgehen. An diesem Punkt können weder Kamphaus noch C. Boff mitgehen, denn sie denken „Theologie“ metaphysisch und sehen die drohende Gefahr, dass diese metaphysische Theologie im „historizistischen Immanentismus“ verloren gehe: „Gerät die Politik ins Zentrum des Glaubens, dann endet die Kirche in einem politischen Messianismus, der für die Kirche und für den Glauben selbst gleichermaßen verheerende Folgen hat. Man darf die Ethik nicht zur Dogmatik machen.“²⁵ Soziallehre und Befreiungstheologie sind danach Ethik, sind abgeleitete Wissenschaften. Im Zentrum steht die Dogmatik, die wiederum darauf beruht, dass der Glaube am „Voraus Gottes“ hängt. Es ist die gleiche Hierarchie bei Kamphaus wie bei C. Boff: Die Befreiungstheologie wird als „Theologie“ nicht ernst genommen.

Von Standorten und Optionen

Wir stehen in dieser Welt als Christen vor zwei grundlegenden „Offenbarungen“, der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, der sich in besonderer und unüberbietbarer Weise den Armen zugewandt und das nahegekommene Reich Gottes verkündet hat, und der Offenbarung des Elends und der Ungerechtigkeit in der Welt, wobei wir davon ausgehen, dass dieses „nicht vom Himmel gefallen“, sondern von Menschen gemacht und Frucht der Sünde ist. Diese beiden Offenbarungen sind nicht voneinander zu trennen, schon gar nicht zu hierarchisieren, sondern bilden eine Einheit der einen Offenbarungsgeschichte Gottes. Erlösung kann nicht anders als universal gedacht werden, das heißt aber, sie muss unabdingbar mit den

²⁴ Ebd., 285.

²⁵ Ebd. (Hervorhebung L.W.).

Armen verknüpft werden, an diese gebunden werden. Der salvadorianische Theologe Jon Sobrino hat eine traditionelle theologische Formulierung umgearbeitet und sagt: *extra pauperes nulla salus*.²⁶ Er erläutert, dass dies nicht so zu verstehen ist, dass bei den Armen automatisch schon Erlösung gegeben ist, sondern vielmehr, dass es an den Armen vorbei und ohne sie keine Erlösung gibt. Das „extra“ bezeichnet einen Ort, einen Standpunkt. Die ursprüngliche und traditionelle Formulierung „extra ecclesiam nulla salus“ (außerhalb der Kirche kein Heil) stammt von Origenes und Cyprianus und stellt die Frage nach dem Ort, von dem aus Erlösung zu finden ist. Nach dem II. Vatikanischen Konzil hat der niederländische Theologe Edward Schillebeeckx diese Formulierung im Sinne des grundlegenden Konzilsanliegens umformuliert und gesagt: „extra mundum nulla salus“ (außerhalb der Welt kein Heil). Damit sagt er, dass Gott in der Welt und der menschlichen Geschichte Erlösung bewirken will und dass dies Basis jeglicher Glaubensrealität ist. Es geht um die Konzilseinsicht, dass Gottes Heilswille die ganze Welt umfasst und dass es nur die eine Heilsgeschichte gibt. Damit gilt: Nicht (nur) die Kirche, sondern die Welt ist Erlösungsort, Erlösung ist nie nur religiös zu fassen, sondern hat eine historische und soziale Dimension. Dies ist die weltgerichtete Zäsur des II. Vatikanischen Konzils. Mit der II. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín/Kolumbien gab es dann eine weitere Zäsur, die den Glauben nicht auf die Welt, sondern auf die Armen verwiesen hat. In diesem Sinn steht die Umformulierung Sobrinos in direktem Zusammenhang mit den Aussagen der Bischöfe in Medellín und mit jenem bekannt gewordenen Ausspruch Romeros: *Gloria DEI, vivens pauper* (Gottes Ehre ist es, wenn der Arme lebt).

Dies zu sagen setzt aber im strengen Sinne eine von Interesse geleitete Glaubensentscheidung voraus, eine Standortentscheidung, die die Opfer in den Mittelpunkt stellt. Die Opfer in den Mittelpunkt der Reflexion zu

²⁶ Jon Sobrino, *Extra pauperes nulla salus*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 69 (2006), 219-261. Vgl. Ders., *Der Glaube an Jesus Christus*, Ostfildern 2008.

stellen, ist begründet in der Offenbarung Gottes (als Gott des Lebens, als Gott, der das Leben aller Menschen will) und es ist begründet in der Realität der gegenwärtigen Welt. Diese beiden, die Offenbarung Gottes und die Wirklichkeit der gegenwärtigen Welt sind letztlich ein hermeneutischer Zirkel: der Gott des Lebens will keine Opfer und das Vorhandensein von Opfern zeigt, was der Gott des Lebens nicht will. Dieser hermeneutische Zirkel lässt sich von außen (theoretisch) kaum verteidigen. Dieser Zirkel ist eine Sache des Glaubens. Deshalb spricht man in der Befreiungstheologie von der „Option“. Es ist eine Entscheidung, aus welcher Perspektive, von welchem Standort ich die Welt sehen will, denn nur wenn ich etwas auch sehen will, kann ich es auch sehen. Dieser hermeneutische Zirkel existiert auch für andere Theologien: Wer den guten Schöpfergott und die gute Schöpfung zum Ausgangspunkt nimmt, bildet mit diesen beiden Polen einen hermeneutischen Zirkel, von dem aus sich die Welt immer wieder neu sehen und interpretieren lässt. Das gleiche gilt für den unendlichen Gott, der eine Perspektive des ewigen Lebens für meine sterbliche Existenz verheißt. Diese und weitere Perspektiven sind möglich. Welcher ich den Vorrang gebe, ist eine Glaubensentscheidung, eine Frage des Standortes und der Option.

Und diese Glaubensentscheidung von ChristInnen, von Kirchen hat Folgen, weil sich je nach Standpunkt die Sicht der Dinge, der Wirklichkeit verändert. Dies hat der 1980 ermordete Erzbischof von San Salvador, Oscar A. Romero in seiner Rede über die theologischen Lernerfahrungen seiner Kirche durch den „Ortswechsel“ hin zu den Armen deutlich formuliert: „Wir wissen heute besser was Sünde ist. Wir wissen, dass der Widerstand gegen Gott den Tod des Menschen verursacht. Wir wissen, dass Sünde wahrhaft zum Tode führt. Sie bewirkt nicht nur den inneren Tod dessen, der die Sünde begeht, sondern sie produziert den realen, objektiven Tod. ... Sünde ist die Macht, die den Sohn Gottes getötet hat

und sie besteht fort als die Macht, die die Kinder Gottes tötet.“²⁷ Romero spricht von Strukturen der Sünde, die Sünde sind, weil sie die Früchte der Sünde hervorbringen, den Tod der Menschen. Und er nennt Vergötzung des Reichtums, Vergötzung von Privatbesitz und Vergötzung der Macht als solche Strukturen. „Die Kirche hat durch die Inkarnation in die reale soziopolitische Welt gelernt, das Wesen der Sünde in seiner ganzen Tiefe zu erkennen: es besteht darin, daß sie den Tod von Menschen in El Salvador bewirkt.“²⁸

In unseren bürgerlichen Kirchen und Theologien in Europa herrscht ein Glaubensverständnis vor, welches meint, es gebe den Gottesglauben „an sich“, aus dem sich dann – zweitrangig – ethische und moralische Konsequenzen ableiten, die mehr oder weniger zu befolgen seien. Die Ausführungen von Romero zeigen, dass die Frage von Ungerechtigkeit, von Ausschließung, gewaltsamer Verdrängung von Menschen, Armut und Reichtum, vorzeitiger Tod und Leben, integraler Bestandteil des Glaubens sind. Wir „lernen“ Glauben auf dem Weg durch diese Welt, in der Praxis innerhalb des hermeneutischen Zirkels von Offenbarung des Gottes des Lebens einerseits und der Realität andererseits. Der Gott des Lebens hat eine gute Nachricht, eine Botschaft der Veränderung für diese schlecht organisierte und von der Sünde beherrschte Welt. Diese Nachricht ist unsere Botschaft. Aber dieser hermeneutische Zirkel lässt sich, wie gesagt, gegenüber jemandem, der einen anderen wählt, theoretisch nur schwer verteidigen. Und der gleiche Konflikt findet sich hinter der Kontroverse um den Ort der Armen in der Theologie, wie ihn Clodovis Boff jetzt – wieder einmal – angestoßen hat. Gegenüber einer Theologie, die zu diesen Fragen nichts zu sagen hat, stellt sich unweigerlich die Relevanzfrage. Deshalb ist diese Kontroverse keine lateinamerikanische oder (nur) befreiungstheologische, sondern eine theologische.

²⁷ O. A. Romero, Die politische Dimension des Glaubens, in: M. Sievernich (Hg.), Impulse der Befreiungstheologie für Europa, Mainz/München 1988, 56-68, 63.

²⁸ Ebd., 63f.

THEOLOGIE DER BEFREIUNG UND DIE RÜCKKEHR ZU IHREN FUNDAMENTEN

Clodovis M. Boff

Zusammenfassung: Es geht darum zu zeigen, dass die Theologie der Befreiung (TdB) einen guten Anfang nahm, dann aber aufgrund ihrer epistemologischen Uneindeutigkeit schließlich vom Weg abgekommen ist: Sie stellte die Armen an die Stelle Christi. Aus dieser grundlegenden Verkehrung resultierte ein zweiter Irrtum: die Instrumentalisierung des Glaubens „für“ die Befreiung. Diese fatalen Irrtümer brachten die Früchte dieser für die Zeitumstände richtigen Theologie in Gefahr. Im zweiten Teil erläutern wir die Denkweise der Bischofsversammlung von Aparecida, die der TdB hilft, „zu ihrem Fundament zurückzukehren“, nämlich zu Christus als Ausgangspunkt, um von dort aus die Armen zu retten.

Zunächst wollen wir die TdB einer grundsätzlichen Infragestellung unterwerfen, allerdings nicht, um sie zu disqualifizieren, sondern vielmehr, um sie eindeutiger zu definieren und auf ihrer ursprünglichen Basis neu zu begründen. Nur so kann man ihre unbestreitbaren Errungenschaften und ihre Zukunft sichern.

In einem zweiten Abschnitt werden wir die Denkweise behandeln, der das Dokument von Aparecida folgt, weil wir zeigen wollen, wie die TdB zu ihrem Fundament zurückkehren, sich in einen weiteren Horizont einfügen und ihre guten Ergebnisse erneut bestätigen kann.

Zugegebenermaßen ist die Analyse der TdB etwas mühsam und kompliziert, während die Analyse von Aparecida fließender und direkter daherkommt. In beiden Fällen geht es aber um eine allgemeine Analyse, die nicht alles erklären kann und sich nicht in Details verlieren darf.

I. Die TdB und ihre fatale Zweideutigkeit

Das Problem: epistemologische Uneindeutigkeit im Fundament

Wenn wir hier von der TdB sprechen, beziehen wir uns nicht auf die ideale TdB, so wie sie von ihren *Gründungsvätern*, vor allen Dingen von Gustavo Gutiérrez entworfen und vorgeschlagen worden ist. Wir beziehen uns vielmehr auf die „real existierende“ TdB mit ihren fast 40 Jahren Geschichte und einer Entwicklung, die in einigen Aspekten Kritik und Korrektur verlangt.

Die gegenwärtige TdB betont praktisch und explizit einen Vorrang (Priorität oder Zentralität) für die Armen und ihre Befreiung, ihre epistemologische Achse und ihr Zentrum ist die „Option für die Armen“. Auch sagt man, dass der Arme, oder die Wirklichkeit des Armen, der „Ausgangspunkt“ dieser Theologie ist, so dass sie die „Perspektive der Armen“ übernimmt. Dies alles ist bekannt und es ist in der Tat Charakteristikum der TdB.

Der Vorrang des Armen und seiner Befreiung wurde für die TdB zu einer Voraussetzung, die fast „in sich evident ist“. Aber diese Voraussetzung blieb theoretisch uneindeutig und verwirrend, so dass sie Zweideutigkeiten, Irrtümer und Verkürzungen hervorbrachte. Ohne Zweifel begründet die TdB die „Option für die Armen“ als grundlegendes Thema theologisch mit der Bibel und der Tradition. Als spezifisches erkenntnistheoretisches Prinzip, das eine bestimmte Perspektive übernimmt, wurde es aber in den „Befreiungszirkeln“ nicht reflektiert oder diskutiert. Man ließ es einfach ohne epistemologische Überprüfung gelten und erzeugte so in Theorie und Praxis ein Durcheinander.

Schon im befreiungstheologischen Sprachgebrauch mangelt es an Genauigkeit. Jon Sobrino zum Beispiel bezeichnet die Armen als jene Instanz, die dem Glauben die „grundlegende Richtung“ weist und als jenen Ort, an dem sich für den Glauben „alles entscheidet“. Es ist aber offensichtlich, dass die beiden Qualifizierungen „grundlegend“ und „entscheidend“ hier sehr

leichtfertig eingesetzt sind, denn sie beide stehen auf keinen Fall den Armen zu, sondern dem „durch die Kirche tradierten apostolischen Glauben“, wie die römische „Notifikation“, die bestimmte Punkte der Christologie Sobrinos in Frage stellt, deutlich anmerkt (Nr. 2). Man kann höchsten erraten und dann korrigierend richtigstellen, was Sobrino mit diesen Ausdrücken sagen will.

Wenn man heute anzweifelt, dass der Arme das Prinzip ist und fragt, ob nicht der Gott Jesu Christi Vorrang hat, weicht die TdB aus und bestreitet diesen Vorrang nicht. Sie kann ihn auch gar nicht bestreiten, denn Gott steht definitionsgemäß an erster Stelle. Glaube und Vernunft stimmen in diesem Punkt überein. In der Theologie wird diese „unbestreitbare Offensichtlichkeit“ paradoxerweise zu einer „verblendenden Offensichtlichkeit“. Der Punkt ist nun, dass die TdB weder für den epistemologischen Primat der Armen und ihrer Befreiung geradesteht und diese klar behauptet, noch den Primat Gottes und des Glaubens bestreitet. Das Problem ist, dass die TdB sich in einer Frage, die auf methodologischem Feld entscheidend ist, nicht definiert.

Unter „epistemologischem Statut“ verstehen wir den festen Grund und den sicheren Rahmen, die einer wissenschaftlichen Disziplin die Diskursordnung verleihen (wie schon der Stamm „st“ in „Statut“ und „epistemologisch“ anzeigt). Und wir müssen sagen, dass es heute genau hierin der TdB zu mangeln scheint.

Es ist zu befürchten, dass die *analoge* Sprechweise dieser Theologie (Befreiung: sozial und spirituell; Armer: ökonomisch und existenziell; Reich: der Gerechtigkeit und der Gnade etc.) das Fehlen theoretischer Definition nicht ausgleicht, sondern vielmehr noch verkompliziert, indem sie den aalglatten Charakter des Diskurses noch verstärkt. Das macht es dem Theologen möglich, wenn er auf einem semantischen Gebiet verfolgt wird, sich heimlich auf eine andere Ebene zu verdrücken. Die Analogie ist dann nicht mehr unverzichtbares Instrument der theologischen Artikulation, sondern wird zum „Zufluchtsort für Unentschiedenheit“.

Wir können deshalb sagen, dass die TdB folgendes „Theorie-Drama“ durchlebt: Was entscheidend ist, bleibt im Unentschiedenen. Deshalb fehlt es ihr an epistemologischer Konsistenz. Wie aber könnte eine Theologie ohne epistemologische Konsistenz theoretisch konsistent sein? Und wie könnte eine Pastoral konsistent sein, die sich auf eine inkonsistente Theologie stützt?

In dieser Situation der Unentschiedenheit weist die Tendenz „nach unten“, und zwar aus Gründen, die hier nicht diskutiert werden können, die aber jeder Theologe mit etwas Gespür erfassen kann. Im Kontext epistemologischen Zweifels zwischen Gott und dem Armen erhält der Arme den Vorzug und zwischen Erlösung und Befreiung entscheidet man sich für letztere. In der Komplizenschaft mit dem epistemologischen Nebel, in den sie eingetaucht ist, führt die TdB still und heimlich den theologischen Vorrang des Armen ein.

Weil die TdB also nicht über eine strenge und klare Epistemologie verfügt, fällt sie in Uneindeutigkeit. Indem sie in Uneindeutigkeit fällt, verfällt sie einem prinzipiellen Irrtum und dieser kann nur fatale Konsequenzen haben, wie wir im Folgenden sehen werden.

Es ist Tatsache, dass die TdB vollständig aus einer „Perspektive der Armen“ erarbeitet wurde. Um dies zu sehen, reicht eine Analyse neuester Produktionen, in denen der „Hang zur Befreiung“ offensichtlich ist. Die „Pastoral der Befreiung“, insbesondere in der „Sozialpastoral“ und in den Basisgemeinden entwickelt, konzentriert sich völlig auf die Armen. Man muss nur an den Treffen der Vertreter und Engagierten in Sachen Befreiung teilnehmen, um zu sehen, wie das Wort „Arme“ den Diskurs bestimmt. Und was gestern Hang war, ist heute eine Sucht.

Andererseits akzeptiert die TdB ohne größere Probleme, dass der Glaube an den offenbaren Gott das erste Prinzip der Theologie ist. Aber dieses Prinzip wird in der TdB nicht wirklich ernst genommen, es fungiert nicht als wirksames Prinzip, das immer aktiv bleibt, sondern vielmehr als etwas Vorausgesetztes, etwas Gegebenes, das man vernachlässigen kann. Es ist wie ein Glaubensartikel, den man bekennt, aber keine theoretische Perspek-

tive, der man eine dominierende Rolle im Befreiungsdiskurs zuweist. Es ist unvermeidlich, dass dieses Prinzip den Diskurs färbt, immer wenn es um Theologie geht, aber es handelt sich in der TdB um eine verschwommene Farbgebung, wenn nicht gar nur um eine einfache Akzentuierung.

Dies ist der Kern des Problems. Ebenso wenig wie in existenzieller Perspektive der Primat des Glaubens nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann, kann er auch in epistemologischer Sicht vorausgesetzt werden. Der Glaube muss als Prinzip immer aktiv bleiben, nicht nur in der Lebenspraxis, sondern auch in der theologischen Theorie. Immer, wenn dieses Prinzip in Form des *sensus fidei* eingehalten wurde, hat es die guten Befreiungstheologen vor schweren Irrtümern bewahrt, zum Beispiel vor jenen, die sich auf das Leitprinzip der Theologie beziehen.

Die Verkehrung und die nachfolgende Instrumentalisierung

Was passiert also bei der Theorie-Arbeit der TdB? Es kommt zu einer Umkehrung des epistemologischen Primats. Nicht Gott, sondern der Arme wird zum Wirkprinzip der Theologie. Eine solche Umkehrung ist nicht nur ein Irrtum im Prinzip, sondern in der Priorität und deshalb in der Perspektive. Dies ist gravierend, um nicht zu sagen, fatal.

Dass der Arme ein Prinzip der Theologie oder deren Perspektive – Blickwinkel oder Fokus – ist, das ist möglich, legitim und sogar angemessen. Dies aber nur als zweites Prinzip, mit relativer Priorität. Unter dieser Voraussetzung kann eine Theologie in dieser Linie – wie die TdB – nur ein „Diskurs zweiter Ordnung“ sein, die auf einer „ersten Theologie“ aufbaut.

Es scheint so, als ob sich die TdB dessen nicht bewusst ist, denn sie versteht sich in jeder Hinsicht als vollständige Theologie, die eine „erste Theologie“ ersetzt oder überspringt und die „transzendente“ mit der „kategorialen“ Ebene vermischt, oder besser: verwechselt. In ihrer Theorie-Arbeit setzt sie den „Armen“ als ihr Prinzip, ihr Zentrum und ihr Ziel. Und selbst wenn sie dies nicht in vollem Bewusstsein und epistemologischer

Übereinstimmung tut, so ist das praktische Ergebnis aufgrund der Uneindeutigkeit, mit der sie diese zentrale Frage behandelt, doch das Gleiche. Wenn der Arme nun den Status des epistemologisch Ersten einnimmt, was geschieht dann mit dem Glauben und der Lehre auf der Ebene von Theologie und Pastoral? Der Glaube wird in der Funktion für den Armen instrumentalisiert. Man verfällt in Bezug auf das Wort Gottes und die Theologie allgemein einem Utilitarismus bzw. Funktionalismus.

Selbstverständlich ist der Glaube auch nützlich, aber diese Nützlichkeit ist für den Glauben weder die Hauptsache noch seine wichtigste Rolle. Ein Glaube, der prinzipiell auf instrumentelle Weise genutzt wird, erleidet auf fatale Weise eine *capitis diminutio* (Statusverlust): Er wird einer Selektion und Interpretation unterworfen, die mit den Interessen unter dem „Blickwinkel der Armen“ im Einklang sind. Ohne Zweifel füllt der Glaube diesen Blickwinkel völlig aus, aber er geht auch unendlich nach allen Seiten darüber hinaus.

Der Kritik, sie verwende eine „ideologische Brille“, entgegnet die TdB mit Vorstellungen wie „Spielräumen der Gnade“ oder „eschatologischem Vorbehalt“, um zu belegen, dass sie die Transzendenz des Glaubens respektiert. In Wirklichkeit spielt die Transzendenz für diese Theologie eine geringe und unwichtige Rolle; der „Löwenanteil“ gehört, wie immer, der „befreienden Lektüre“ des Glaubens.

Damit wird zwangsläufig der Glaube reduziert und insbesondere politisiert. Kritisch spricht man auch von einer Transformation des Glaubens in Ideologie. Dies geschieht dann, wenn man der Ideologie genau die Bedeutung gibt, die das Lehramt ihr zuschreibt, nämlich ein Glauben zu sein, der seine transzendente Ebene verlässt und der Immanenz der Politik verfällt.

Schwerwiegendes Problem und schwerwiegende Irrtümer

Das ist der wunde Punkt der TdB: fehlende Eindeutigkeit in Bezug auf die epistemologische Reichweite der Option für die Armen. Die Option ist

eindeutig Thema, nicht aber theologisches Grund- und Strukturprinzip. Fehlende Klarheit in ihren Prinzipien hat aber notwendigerweise Unklarheit im theologischen Charakter des Diskurses zur Folge. Und hier liegt der Grund für die Unentschiedenheit des aktuellen Diskurses der TdB, die zwischen einem religiösen und einem sozial-politischen Diskurs hin und her pendelt.

Am Deutlichsten wird diese Uneindeutigkeit und Verwirrung, denen die TdB in diesem Punkt verfällt, dass Polemik ausbricht, sobald vom „Ausgangspunkt“ von Theologie und Pastoral die Rede ist. Für die TdB ist unbestreitbar: Ausgangspunkt muss die „Wirklichkeit der Armen“ sein. Aber man berücksichtigt dabei nicht, dass hier zwei Bedeutungen von „Ausgangspunkt“ vermischt werden: im Sinne von Anfang (materiell, thematisch, chronologisch und auch praktisch) und im Sinne von Prinzip (formal, hermeneutisch, epistemologisch und auch theoretisch). Der „Arme“ kann „Ausgangspunkt“ im Sinne von „Anfang“ (Beginn des Gesprächs) sein, nicht aber im Sinne von „Prinzip“ (entscheidendes Kriterium).

Zwar können „die Armen“ auch als Prinzip gelten, wenn man dies unter dem sogenannten „Blickwinkel der Armen“ versteht. Aber auch dann handelt es sich um ein zweites, abgeleitetes Prinzip, niemals um ein erstes, leitendes Prinzip, wie wir schon oben gesagt haben. Die TdB verfällt diesem Irrtum, indem sie unbewusst ihrem Ausgangspunkt, dem Armen, die Position eines Erst- und Grundprinzips zuweist. Daraus folgt dann der weitere Irrtum, sich als in sich bestehende, vollständige Theologie zu verstehen.

Auf diese Weise, und darauf bestehen wir, zeigt die TdB, dass sie ihren eigenen Status ignoriert, nämlich dass sie genau genommen eine „Theologie zweiter Ordnung“ ist, die theoretisch eine „Theologie erster Ordnung“ voraussetzt, wie die Spezies die Gattung voraussetzt. Es wird nicht bedacht, dass es nicht reicht, nur Theologe der Befreiung zu sein, wenn man ein guter Befreiungstheologe sein will, vielmehr ist es vorab notwendig, auch

und vor allem „Theologe des Glaubens“ zu sein (ich entschuldige mich für den Pleonasmus).

Weil es an epistemologischer Strenge, Klarheit und Aufmerksamkeit fehlt, positioniert sich die TdB auf einer schiefen Ebene, auf der sie immer mehr ableitet und in einen tödlichen Irrtum fällt, der da heißt: die Verkehrung des Prinzips und die daraus folgende soziale, politische und ideologische Instrumentalisierung der Inhalte des Glaubens. Wir sagen „tödlicher“ Irrtum, weil er letztendlich zum Tod der TdB führt, was ein großer Verlust für die Armen und für die Kirche wäre.

Wie man sieht, stehen wir hier vor einer „Prinzipienfrage“. Eine Prinzipienfrage ist per definitionem eine schwerwiegende Frage, deren Folgen fatal sein können. Und angesichts einer schwerwiegenden Frage ist es nicht möglich, eine problematische, unklare oder mehrdeutige Haltung einzunehmen. Eine Grundsatzfrage ist eine fundamentale Frage. Wenn das Fundament schlecht gelegt ist, dann gerät das ganze Haus in Gefahr. Deshalb stellt sich die Frage, wie kann die Theologie vorankommen, ohne dauerhaft in Aporien zu stolpern?

Gravierende Folgen

Wenn das Problem und die daraus entstehenden Irrtümer gravierend sind, dann sind auch die Ergebnisse schwerwiegend, denn das Prinzip formt den gesamten Diskurs. Wenn man einen Prozess in eine falsche Richtung in Gang setzt, dann entfernt man sich umso mehr vom Ziel, je mehr man voranschreitet. Genauso verhält es sich mit den Früchten der TdB, die anfangs wahrhaftig wertvoll, mit der Zeit immer schlechter wurden. Die praktische Umkehrung des Prinzips (von Gott zum Armen) führt dazu, dass die christliche Identität generell geschwächt und sogar ihres Sinnes beraubt wird und zwar auf verschiedenen Ebenen:

1. Auf der Ebene der Theologie. Die Theologie verliert ihren spezifischen Charakter, bekommt einen soziologischen und politischen Klang im Sinne eines religiös-pastoralen Ansatzes. Sie verliert auch ihre theoretische

Fruchtbarkeit, indem sie nach und nach nur noch „Variationen des immer gleichen Themas“ produziert. Schlimmer noch, die großen Einsichten der TdB werden klischeehaft *ad nauseam* wiederholt, vor allen Dingen in der „Vulgärtheologie ihrer Aktivisten“.

2. Auf der Ebene der Kirche. Die „Pastoral der Befreiung“ wird zu einem weiteren Arm der „Volksbewegungen“. Die Kirche „NGOisiert“ sich, entleert sich selbst, auch physisch: Sie verliert ihre Aktiven, die politischen Aktiven und Gläubige. Alle, die „draußen“ sind, also ausgenommen die politischen Aktiven, finden eine „Kirche der Befreiung“ wenig attraktiv, denn für ihr Engagement können sie in die NGO gehen, für die religiöse Erfahrung aber brauchen sie mehr als nur eine einfache soziale Befreiung. Andererseits erweist sich die TdB kulturell kurzsichtig und historisch anachronistisch, d.h. der gegenwärtigen Zeit „entfremdet“, weil sie die Verbreitung und soziale Bedeutung der gegenwärtigen spirituellen Unruhe nicht erfasst.

3. Auf der Ebene des Glaubens selbst. Reduziert auf mobilisierende Ideologie, verliert der Glaube mehr und mehr seine Substanz, bis er völlig leer ist. Was bleibt, ist eine „christliche Hermeneutik menschlicher Existenz“, so wie man sie in einer rahnerischen Vulgärtheologie erklärt, die der TdB zugrundeliegt, was hier nicht weiter zu erläutern ist. Zusammengefasst: Die Substanz des Glaubens endet in reinem Diskurs, in einer irrelevanten Sache, denn wie man in den „Befreiungszirkeln“ hört, ist das wirklich Wichtige weder die Kirche noch Christus, sondern das Reich.

Die „Überprüfung der Früchte“ zeigt, dass es in der TdB einer wirkungsvollen kritisch-epistemologischen Ausräucherung bedarf, wobei aber gleichzeitig ihre Wurzeln gedüngt und gepflegt werden müssen.

Warum kam es zur Umkehrung der Grundlage der TdB? Der Schock des Kontakts mit der Armut

An diesem Punkt angekommen, geht es darum, die Gründe zu verstehen, die die TdB dazu gebracht haben, den Armen ins Zentrum und das

fundamentum an die zweite Stelle zu stellen. Ein solches Verstehen darf aber nicht als Zustimmung verstanden werden. Wir können uns hier auch nur sehr kurz fassen.

Die naheliegendste Erklärung ist die schon genannte: die Sorglosigkeit in Bezug auf die Methodik und die damit verbundene stillschweigende Umkehrung des Prinzips. Damit haben der Arme und seine Befreiung die hervorgehobene Position Gottes und seiner Erlösung eingenommen (ganz zu schweigen von der existenziellen Verdrehung, die sich hinter der epistemologischen verbirgt und die mit dem Primat Christi im persönlichen Leben zu tun hat).

Allgemein gesagt: Wir können hinter dieser Umkehrung ein historisch-existenzielles Datum entdecken, auf dem die TdB zu Recht beharrt, wenn sie sich auf „Gottese Erfahrung im Armen“ bezieht: Es ist das von Armut, Unterdrückung und Ausschluss gezeichnete gesellschaftliche Drama in Lateinamerika.

Der „Einbruch des Armen“ in die Kirche erschütterte die Theologie so sehr, dass sie in ihren Fundamenten ins Wanken geriet. Was folgte war ein epistemologisches hysteron-proteron (griech. für eine Umkehrung der Abfolge): das Spätere wird vorgezogen. Es musste nicht zwangsläufig so kommen (de jure), aber (de facto) war es so. Der Glaube schien nicht stark genug zu sein, um die Pole-Position behalten oder zurückerobert zu können. So unterlag das Prinzip *an sich* gegenüber dem Prinzip *secundum quid*. Das „Regime der Exzellenzen“, in dem Gott den absoluten Vorrang hat, wurde überwältigt durch ein „Regime der Dringlichkeiten“, so dass der Arme an die erste Stelle rückte.

Auf diese Weise führte die „historische Dringlichkeit“ dazu, dass die meisten Inhalte des Glaubens in das verdreht wurden, was als das *opus maius* angesehen wurde: die historische Befreiung der Unterdrückten. Hierin liegt auch der Grund für die Versuchung zur „epistemologischen Beliebigkeit“ im Stil eines Feyerabend: „*anything goes*“ in der Theologie, wenn nur die Armen einen Vorteil davon haben.

Das Lehramt aber wurde nicht müde, darauf aufmerksam zu machen, dass diese Kurzsichtigkeit mit ihrem Pseudo-Pathos mittel- oder langfristig in andere Formen der Armut und Unterdrückung mündet. Tatsächlich ist die Geschichte übertoll von Beispielen dafür, dass eine Inkonsistenz in der Wahrheit mit einer soziopolitischen Inkonsistenz zu bezahlen ist. Nur die Wahrheit befreit wirklich (vgl. Joh 8,32-36). Um wirklich Befreiung zu erlangen, bedarf es mehr als nur einer Befreiung; es bedarf – wir können es ohne Angst sagen – Erlösung! Nur die Transzendenz erlöst die Immanenz.

Kapitulation vor dem Geist der Moderne

Aber es gibt auch einen wichtigeren Grund, der erklärt, warum sich die TdB auf das Armutproblem und seine Überwindung konzentriert hat. Es ist der Preis, den die TdB in einer gewissen naiven Weise für die berühmte Moderne und ihre hochgelobte „kopernikanische Wende“ zahlt. Die Moderne stellt den Menschen in den Mittelpunkt, an die Stelle Gottes. Es ist die anthropozentrische Wende: der Mensch mit seiner Vernunft, seiner Freiheit und Macht, als neue Achse der Welt.

Aber lassen wir einmal die faktische Tendenz des Menschen (nicht nur des modernen Menschen) zu solcher Verdrehung beiseite, ebenso die entsprechenden theoretischen Versuchen, diese Verdrehungen zu rechtfertigen, z.B. die Sophisten mit ihrem Satz vom „Menschen als Maß aller Dinge“, gegen den Platon argumentiert hat, und des Stoikers Varro und seiner politischen Theologie, die der Hl. Augustin widerlegt hat. Im Unterschied zu diesen Bemühungen hat der Versuch der Moderne einen makroskopischen, das heisst die gesamte Zivilisation betreffenden Charakter.

Faktisch hat auch die christliche Theologie vor der anthropozentrischen Wende des Geistes der Moderne kapituliert, und zwar ohne sich bewusst zu sein, welche Kosten dies für den Glauben bedeutete. Im Protestantismus geschah dies mit Schleiermacher und seiner „liberalen Theologie“, die dann von Karl Barth mit seiner „dialektischen Theologie“ heftig bekämpft wurde

(die wiederum aber nicht genügend „dialektisch“ war, um die legitimen anthropologischen Herausforderungen in sich aufnehmen zu können, welche die Moderne auf ihre Fahnen geschrieben hatte).

In den Katholizismus kam die theologische „Modernisierung“ zunächst mit der Bewegung der „Modernisten“, die Papst Pius X mit der Enzyklika Pascendi unterdrückt hat, später dann mit der „anthropologischen Wende“, mit Rahner und seiner „transzendentalen Theologie“. Diese war erfolgreich, auch wenn große Theologen wie de Lubac, von Balthasar und Ratzinger ihr gegenüber auf vorsichtiger Distanz blieben (allerdings auch ohne sie einer umfassenden Kritik zu unterziehen). So hat sich die Theologie „modernisiert“, indem sie sich anthropologisiert hat: der Mensch als Sonne und Gott als sein Trabant. *Omnia ad maiorem hominis gloriam, etiam Deus.*

Man muss hinzufügen, dass diese modernisierende Anthropologisierung in Luther und seiner Konzentration auf die Soteriologie (Gott-für-mich) und in Kant mit seinem Moralismus (Gott = Postulat einer moralischen Ordnung) ihre großen Vorläufer hatte. Aber Feuerbach trieb diesen Prozess bis zu seinen letzten Konsequenzen voran, indem er als Grundprinzip einer „Philosophie der Zukunft“ formulierte: Die Aufgabe der neueren Zeit war [...] die Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie.“ Hier landet eine Theologie, die sich im unvermeidlichen Tanz mit der Moderne durch den Tanzpartner führen lässt, statt ihn zu führen.

In diesem Zusammenhang wird verständlich, dass auch die TdB den anthropozentrischen Pfad des modernen Geistes betritt, nur dass im Zentrum nicht einfach der Mensch, sondern der arme Mensch steht. Sie vertritt einen Anthropozentrismus „der Befreiung“. Aber auch in ihr drohen das neue thematische und hermeneutische Zentrum das alte und ewige Zentrum des Glaubens zu ersetzen, so dass hier das Thema der Moderne so klingen würde: *omnia ad maiorem pauperis gloriam, etiam Deus.*

Aus der anthropozentrischen Umkehrung folgt eine allgemeine Instrumentalisierung, der die Moderne alle Werte unterwirft. In diesem Punkt stimmen Weber und die Vertreter der Frankfurter Schule mit ihrer Idee vom „instrumentellen Denken“ überein, so wie Heidegger mit seiner Theo-

rie vom Ge-stell (Wesen der modernen Technik, Dispositiv). Dieser Instrumentalisierung entkommt auch die Religion nicht. Im ökonomischen Bereich ist die Manipulation bestens bekannt, die man durch die Hände des Kapitalismus - dem robustesten Trieb der Moderne - erleidet. Auf sozial-politischer Ebene wird die Religion zum bloßen *instrumentum regni* (Herrschaftsinstrument) wie es bei Hobbes und Rousseau deutlich wird. Der Zwinglianer Erasmus ist der erste Theologe, der die Unterordnung der Religion unter die Macht des Staates legitimiert.

Die TdB hat sich nicht von der Versuchung frei gemacht, den Glauben zu politisieren, in dem Maße, in dem sie die Christen zum sozialen Kampf aufforderte, den sie, frei nach Charles Maurras, unter das Zeichen „Befreiung zuerst“ stellte. Das Christentum wird hier als *instrumentum regni* der Armen genutzt, trotzdem bleibt es eine Instrumentalisierung. Aus dieser Perspektive wird der Glaube vor allem in seiner Funktion für die Befreiung der Armen gesehen.

Die Geschichte zeigt, dass sich die politisierte Religion im Laufe der Zeit in Politik auflöst, indem die Politik die Substanz der Religion absorbiert und selbst zur Religion wird: Ersatzreligion. Die Totalitarismen greifen sogar zur extremen Formulierung von der „Säkularisierung der Religion“, das heißt, zu ihrer radikalen politischen Anthropologisierung, wie unter anderem K. Löwith erkannt hat. C. Schmitt seinerseits zeigte, dass die moderne Politik säkularisierte Religion ist. Der Staat wäre ein *deus visibilis*, wie ihn Hobbes in seiner Figur des Leviathan aufgezeigt hat.

Das fatale Schicksal desjenigen, der sich an die Stelle Gottes setzt und ihn für das eigene Wohl nutzt, ist, dass er sich selbst für Gott hält. In analoger Weise gesagt: Eine TdB, die den christlichen Glauben vor allen Dingen für die Befreiung „verwendet“, steht in der Gefahr, diesen Glauben und auch sich selbst zu „verzehren“. Die „Befreiung“ kann die „Theologie“ verschlingen.

Das Übernatürliche des Glaubens: verantwortlich für die Verweltlichung des Glaubens

Warum anthropologisiert und politisiert die Moderne alles, auch den Glauben? Wie vor allen Dingen H. Blumenberg gezeigt hat, geschieht dies zu einem guten Teil als gewalttätige Reaktion auf den „theologischen Totalitarismus“ der Kirche im mittelalterlichen Modell der Christenheit, ganz gleich wie man diesen Totalitarismus auch bezeichnet: Supranaturalismus, Divinismus, politischer Augustinismus, Spiritualismus, Fundamentalismus oder Integritismus.

Aus dieser Perspektive ist die historische Gestalt des Christentums aufgrund ihres „göttlichen“ Extremismus zum Teil selbst verantwortlich für den „weltlichen“ Extremismus der Moderne, die dem ersten diametral entgegensteht. Andererseits ermöglichte und förderte die Öffnung durch das II. Vatikanische Konzil, dass der moderne Extremismus auf gewaltsame Weise bis ins Innerste der Kirche eindringen konnte und heftige Brüche produziert hat.

So wie das „Einbrechen der Welt“ in den kirchlichen Raum das Risiko der „Verweltlichung“ der Theologie impliziert, so impliziert dies der „Einbruch der Armen“ in Bezug auf die lateinamerikanische Theologie. Nur dass es sich im letztgenannten Fall um einen Prozess der Linken handelt und die Gefährdungen durch den kraftvollen *sensus fidei* der Gläubigen und der Hirten begrenzt wurden.

Wir erleben heute einen Zeitenwechsel: Nach der „These“ des mittelalterlichen Modells der Christenheit und deren „Antithese“ der Moderne gibt es heute für Kirche und Theologie die historische Chance einer „Synthese“, nämlich einer Harmonie von Glaube und Welt, insbesondere von christlichem Glauben und Politik der Befreiung.

Schluss des ersten Teils

Um diesen ersten Teil abzuschließen, wollen wir daran erinnern, dass der kritische Umgang mit den Grundlagen der TdB nicht darauf zielt, diese zu

widerlegen, sondern sie in ihren ursprünglichen Fundamenten neu aufzurichten. Nur so kann man sie „retten“, und mit ihr die kostbaren Früchte, die sie hervorgebracht hat, insbesondere die vorrangige Option für die Armen und den Glauben als Kraft der Befreiung.

Wie man sofort sehen wird, ist dieser erste Teil nur der zerstörende Teil (*pars destruens*) unserer Reflexion, auch wenn die Lösungsprinzipien schon klar benannt wurden. Für den aufbauenden Teil (*pars construens*) wollen wir uns auf Aparecida beziehen; die Gründe dafür werden aus dem deutlich, was wir im Weiteren sagen werden.

II. Aparecida: geistige Klarheit des Prinzips

Allgemeine Einschätzung des Dokuments

Zunächst möchten wir sagen, dass Aparecida den ganzen Weg unserer Kirche in Lateinamerika und der Karibik zusammenfasst und zur Reife bringt. Es ist eine „Überraschung des Geistes“ (niemand konnte dieses ausgezeichnete Ergebnis voraussehen), ein „Wunder Unserer Lieben Frau von Aparecida“ (die auf Bitten des Papstes der Arbeit die Richtung gewiesen hat) und ein „Geschenk des Vaters der Lichter“ für unsere Kirchen. Dieses Dokument ehrt die Bischöfe unseres Kontinents.

Grundlage des Erfolgs dieses bischöflichen Textes bilden unter anderem folgende Faktoren: die Reife unserer lateinamerikanischen Kirche, sowohl ihrer Hirten wie auch ihrer Theologen und kirchlichen Gemeinschaften; das Lehramt Benedikts XVI, insbesondere seine Botschaft zur Eröffnung der V. Versammlung; vor allem aber die Brisen des Heiligen Geistes, angerufen von so vielen Gläubigen in unseren Gemeinden „in der Einheit mit Maria, der Mutter Jesu“ (Apg 1,14).

Weshalb wir uns aber hier im Zusammenhang mit der Anfrage an die TdB auf das Dokument von Aparecida beziehen, hat folgenden Grund: Dieser Text ist eine leuchtende Demonstration dafür, dass es möglich ist, die hier angesprochene *vexata questio* (quälende Frage) befriedigend zu lösen: die

korrekte Verbindung von Glaube und befreiendem Handeln. Wie wir schon gesehen haben, klärt die TdB dieses Verhältnis nicht befriedigend, weil sie von einem mehrdeutigen, wenn nicht gar falschen Prinzip ausgeht. Aparecida klärt dieses Verhältnis durch sehr glückliche Formulierungen, die zustande gekommen sind, weil man von einem klaren und richtigen Prinzip ausgeht, wie wir im Folgenden zeigen werden.

Pädagogische Gegenüberstellung von Aparecida und TdB

Es ist sinnvoll, einen kurzen Vergleich der Methodologie von TdB und Aparecida vorzunehmen. Wir können diesen Vergleich sehr kurz und knapp so formulieren: Die TdB geht vom Armen aus und begegnet Christus; Aparecida geht von Christus aus und begegnet dem Armen. Jetzt zu sagen, dies seien reziprok wirkende und sich gegenseitig ergänzende Methodologien, reicht nicht aus. Genauer und grundlegender ist es, die entsprechenden Differenzen und die Rangordnung zwischen beiden zu sehen.

Richtig gesehen ist die Methodologie von Aparecida ursprünglich und erstrangig, entsprechend kann die andere nur abgeleitet und nachrangig sein. Deshalb ist die erste auch *umfassender*. Wenn Benedikt XVI. während der Eröffnung der V. CELAM-Konferenz theologisch richtig lag, als er erklärte: „Die Option für die Armen ist impliziter Teil des christologischen Glaubens“, dann ist klar, dass das Christus-Prinzip den Armen immer schon einschließt, ohne dass das Prinzip des Armen notwendigerweise immer auch schon Christus umfasst. Mit anderen Worten: Wenn man Christ ist, dann ist es absolut notwendig, sich den Armen gegenüber zu verpflichten, aber um sich den Armen gegenüber zu verpflichten, ist es nicht immer notwendig, Christ zu sein.

Die Methodologie von Aparecida ist in sich schlüssiger: von Christus gelangt man notwendigerweise zum Armen, aber man gelangt nicht notwendigerweise vom Armen zu Christus. Deshalb kann die Methodologie von Aparecida die der TdB einschließen und sie begründen, umgekehrt ist dies aber nicht möglich.

Die entscheidende Frage: formaler oder begründender Ausgangspunkt

Erinnern wir uns zunächst daran, dass sich die Anfrage dieser Arbeit ganz und gar um das *principium* oder *fundamentum* der TdB dreht. Jede Theologie aber, die sich erneuern oder korrigieren will, muss immer „an die Quelle“ zurückgehen, zu ihrem Lebensprinzip, ihren Wurzeln.

Die ursprüngliche Quelle der Theologie ist nichts anderes als der Glaube an Christus. „Nur Jesus erlöst“, wobei in der Theologie das „erlöst“ die Option für die Armen einschließt. Dies ist das umfassende Prinzip des Ganzen im Christentum, sowohl im Leben wie auch im Denken. Und von dieser *arché* (griech. Anfang, Ursprung, Prinzip), dem Glauben an Christus, öffnet sich die wahre Perspektive jeder glaubwürdig christlichen Theologie: alles „im Licht des Glaubens“ sehen, mit anderen Worten: im Licht des Gottes Jesu Christi. Aristoteles nannte es manchmal das „Herrschaftsprinzip“ des *kyrios*. Der *kyrios* der Theologie kann aber nur der *kyrios* des Glaubens, der Kirche und der Geschichte sein. Wie folgt man solch einer „epistemologischen Herrschaft“ in einem konkreten theologischen Diskurs?

Unserer Ansicht nach kann das Dokument von Aparecida in genau diesem Punkt ein Modell anbieten. Im Dokument geht alles von Christus aus und von dieser *arché* werden alle großen Themen aufgearbeitet, die die Kirche herausfordern, einschließlich (und grundsätzlich) die Frage der Armen und des befreienden Engagements (indem es zugleich die aktuelle Problematik der *Sinnfrage* und der Suche nach dem Göttlichen aufarbeitet, sodass das Dokument „zwei Fliegen mit einer Klappe schlägt“.

Auch wenn die V. Konferenz von den Armen ausgeht, indem sie der Methode „sehen, urteilen, handeln“ folgt, tut sie dies nur materialiter (zur Freude der BefreiungstheologInnen), formaliter geht sie immer von Christus aus. Mit anderen Worten: Die Perspektive der Armen liegt wesentlich innerhalb einer vorgängigen und größeren Perspektive, welche die des christologischen Glaubens ist. Und diese letztgenannte Perspektive ist nicht nur Voraussetzung, sondern sie trägt auch vollständig den pastoralen

Diskurs, gibt ihm seine vitale und auch linguistische Form. Deshalb spricht das Dokument von Christus immer „in einer etwas höheren Tonlage“ als von den Armen, um hier den glücklichen Ausdruck von K. Barth zu nutzen.

Die glückliche Formulierung, die Aparecida vom Glauben aus für die Verbindung von Glaube und Engagement findet, ist letztlich im Motto der Versammlung schon vorgegeben: 1) „Jünger 2) und Missionare Jesu, 3) damit unsere Völker in Ihm Leben haben“. Die Bischöfe mussten die hier bereits niedergelegten Punkte nur noch in ihrer ganzen Breite entwickeln.

Im Folgenden werden wir analysieren, wie die Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik in ihrem pastoralen Diskurs *in actu* diese Aufgabe erfüllten. Welche Methode sollen wir für diese Aufgabe einsetzen? Zunächst schließen wir hier zunächst einmal eine „gambusinische Hermeneutik“ aus, die nur sucht, was sie finden will und dabei das Wesentliche des Dokuments übersieht. Eine solche Hermeneutik halten wir für intellektuell unredlich.

Mit unserer Methode werden wir uns zunächst um das allgemeine Schema des Dokuments kümmern, das heißt, um seine innere Logik und damit um die Prinzipien, die seine Strukturierung und sein Dynamik fördern. Mit dem „Prinzipiellen“ hoffen wir dann das „Wesentliche“ der Botschaft der V. Konferenz zu erreichen.

Hier ist zu sagen, dass jeder Theologe, der kritisch sein will, es ohne weiteres und mit Routine schafft, „Schatten“ im Lehramt von Aparecida festzustellen. Im Zusammenhang mit unserer Frage aber scheinen uns diese Defizite so irrelevant, dass wir darauf hier verzichten.

1. Ausgangspunkt: der Glaube als Begegnung mit Christus

Das Dokument beginnt gut. Es beginnt dort, wo es beginnen sollte. „Es beginnt mit dem Anfang“: Christus, der Glaube an Christus, der Erlöser, der Herr, der Sohn Gottes, die Liebe des Vaters, die der Welt offenbart ist.

Wir wollen diesen ersten Punkt erläutern. Der Glaube an Christus wird als „Begegnungserfahrung“ vorgestellt. „Begegnung“ ist die große Kategorie,

mehr als fünfzig Mal wiederholt, die das innere Wesen des christlichen Glaubens bestimmt. Glaube ist die Begegnung von Person zu Person, lebendige Begegnung mit dem lebenden Christus.

Das Dokument betont: Solche Begegnung ist notwendigerweise transformierend. Sie verändert das ganze Leben auf allen Ebenen, persönlich, gemeinschaftlich, sozial und in Bezug auf Umwelt und Ökologie.

Der formale oder entscheidende „Ausgangspunkt“ des Dokuments von Aparecida ist nicht die Realität, die Geschichte oder die Praxis, auch nicht der Arme oder der Leidende. Allerdings ebenso wenig die Glaubensdoktrin, die dogmatischen Prinzipien. Der Ausgangspunkt ist – in den Worten der Schrift – Jener, der ist, das „Prinzip“, das „Alpha“ von allem, der „Erstgeborene“, der absolute „Thronfolger“.

Das Dokument von Aparecida will sich nicht lange bei dem Negativen, das es in der Welt wirklich gibt, aufhalten, sondern unterstreicht sehr deutlich den Primat einer Option für Christus. Es will nur positiv verkünden: zugunsten Christi, zugunsten derjenigen, die sich vom Glauben entfernt haben, zugunsten der Armen und ihrer Befreiung.

Den Glauben an Christus drückt das Dokument so aus, dass dem Glauben der ihn häufig begleitende Beigeschmack der Banalität genommen wird und der ursprüngliche Geschmack und die Aura der Vollkommenheit zurückkehren. In diesem Sinn wird gesagt, der Glaube sei „die große Neuigkeit“ (Nr. 348), eine immerwährende Neuigkeit, die ihre Kraft nicht verliert; er ist die dauerhaft Gute Nachricht der Kirche, immer neue Botschaft; er ist „Vorrang Nr. 1“ der Kirche; er ist die große „Entdeckung“, die „Offenbarung“, das „Ereignis“, der „Schatz“ und die „kostbare Perle“, die sie besitzt und der Welt anbietet.

Hierin liegt nicht nur das Entstehungs-, sondern das Strukturprinzip des ganzen kirchlichen Lebens: seines Glaubens und seiner Sendung. Darauf baut alles auf. Es ist die Quelle lebendigen Wassers, das ständig in der Kirche hervorsprudelt und sich in die Welt ergießt. In dieser Linie erklärt das

Dokument, dass man im kirchlichen Leben von Christus her beginnen und „immer neu beginnen“ muss (Nr. 12, 41 und 549).

Indem die CELAM-Versammlung Christus an den Anfang des Dokuments stellt, wählt sie einen vollständig theologischen Zugang und zwar in einer existenziellen Sprache, die sympathisch ist und unmittelbar Zustimmung gewinnt. Es war ein großartiger „Zug“ unserer Hirten, eine hervorragende Maßnahme, ausgerechnet damit zu beginnen.

Welche konkreten Implikationen (existenziell oder pastoral) hat die Tatsache, dass unsere Kirche diesen „Ausgangspunkt“ gewählt hat, oder besser gesagt: zu diesem Ausgangspunkt zurückgekehrt ist?

Es bedeutet vor allem, eine inter-personale Beziehung zur Person Christi in den Vordergrund zu stellen, Freundschaft, Nähe, eine leidenschaftliche Liebe. Dies ist es, was der häufig verwendete Begriff „Jüngerschaft“ meint. Wir werden hier auf die Ebene der Spiritualität bzw. der Mystik verwiesen.

Dieser Vorrang gilt nicht nur „für die anderen“, wie die Pastoralverantwortlichen gewöhnlich meinen. Es gilt vielmehr für jeden Christen. Die Evangelisierung ist in erster Linie Selbst-Evangelisierung.

Und bei diesem Einwurf, Christus in Gebet, Wort, Eucharistie zu begegnen, sind auch die Hirten selbst im Spiel (Nr. 177). Die Bischöfe schließen sich (Nr. 186) und auch die anderen Hirten: die Priester (Nr. 199), die Pfarrer (Nr. 201), die Seminaristen (Nr. 319) und die pastoralen Mitarbeiter allgemein mit ein (Nr. 352).

Diese Art und Weise, sich selbst in diese Rede von der Spiritualität mit einzuschließen, ist beeindruckend und bewegend. Es ist zunächst neu und fremd für ein pastorales Dokument, das sich an andere, an das Volk, richtet.

Um diese „Begegnung mit Christus“, den existenziellen Inhalt des Glaubens, pastoral wirksam werden zu lassen, formuliert Aparecida einen konkreten Vorschlag für den ganzen Kontinent (Nr. 277). Dieser Vorschlag soll, so das Dokument, alle pastoralen Strukturen erfassen. Es geht um einen „Ausbildungsfahrplan“ (das ganze Kapitel VI), dessen Zentrum in

der Mystagogie liegt, das heißt in der ersten „Einführung in das christliche Leben“ (Nr. 286-294).

Wie der Begriff „Einführung“ schon sagt, ist es Ziel diese Fahrplanes, die Person in das Geheimnis Christi hineinzuführen, das heißt, jemanden an die Hand zu nehmen und zur direkten Begegnung mit Christus zu führen. Wie? Durch geistliches Hören auf das Wort der Schrift, durch Einübung des Gebets, durch die Liebe zur Eucharistie.

Das erste innere Ergebnis dieser Begegnung ist die Umkehr: „neue Schöpfung“ werden, Sohn Gottes. Dies ist neues Leben, neues Herz. Es ist ein Christentum von „Initiierten“, ein Christentum von Menschen, die etwas „erfahren“ haben, ein Christentum der „Mystiker“, wie Rahner es wollte. Und von hier aus geschieht es dann fast automatisch, dass Sendung und Engagement in die Welt sich ereignen, wie wir später noch sehen werden.

Dies ist das Ursprungsdatum für das Leben der Kirche. Ursprünglich und deshalb auch originell und eigentümlich, denn es macht alles in der Kirche originell: das Wort, die Sendung und das Engagement für die Gerechtigkeit. Dieser christologische Anfang ist nicht nur aus theologischer, sondern auch aus pastoraler Sicht mehr als zutreffend.

Denn unser Volkskatholizismus, auch wenn er in Aparecida sogar als „wertvollster Schatz, den das Volk besitzt“, durchaus gewürdigt wurde (Nr. 258-265), ist eher ein tradiertes als ein persönlich-überzeugter Katholizismus, eher ein kultureller als ein spirituell erfahrener Katholizismus. Deshalb ist er auch so anfällig, sowohl für die Proselytenmacherei der „Sekten“ als auch für den aktuellen „Säkularismus“ mit seinen sinnlich-materialistischen Verführungen. Hieraus resultiert auch die Tatsache, dass gesellschaftliches Bewusstsein und politisches Engagement seit Medellín zurückgegangen ist, obwohl es immer noch sehr hoch ist.

Sogar der Katholizismus der Minderheiten bzw. Eliten (Bischöfe, Priester, Ordensleute, pastorale Mitarbeiter, politisch Engagierte, Intellektuelle) ist eher doktrinär als von persönlicher Erfahrung geprägt, eher ideologisch als persönlich, eher gnostisch als existenziell, eher moralistisch als mystisch,

eher muskulär als von Herzen kommend, im Großen und Ganzen eher praktisch als theo-pathisch.

Selbst die Sprache, der Stil und der Ton des Dokuments sind absolut treffend. Es ist in einer ansprechenden Sprache formuliert, die Freude am Glauben, Enthusiasmus für die Verkündigung und Leidenschaft für den Einsatz weckt. Außerdem ist das Dokument homogen. Die innere Einheit resultiert aus der Verbundenheit mit seiner lebendigen Mitte, die Christus ist und der lebendige Glaube an ihn.

Schließlich ist es eine spirituelle, weihevoll und verheißungsvolle Sprache, eine neue Sprache, originell und damit das Ursprüngliche treffend, die aus dem Erstaunen über eine Begegnung entsteht. Sie befindet sich im Einklang mit ihrem Thema und spricht auf geistliche Weise über geistliche Dinge, so wie es Paulus wollte (1 Kor 2,13).

Wie gelang es der Bischofsversammlung zu einer solchen Sprache wahrhaftig evangeliumsgemäßer Vermittlung zu finden? Grundlage war nicht ein literarisches Bemühen, dessen Künstlichkeit sich verraten hätte. Die Sprache entspringt vielmehr dem Leben und der Erfahrung unserer Kirche, interpretiert durch die Hirten und beratenden Theologen, die an der Versammlung beteiligt waren. Zu einer solchen Sprache findet man nicht innerhalb von drei Wochen. Sie ist abhängig vom gelebten Leben. Sie ist Ausdruck für die spirituelle und pastorale Lebendigkeit unserer Kirche und ihrer Hirten. Wir wollen hier kurz einige der grundlegenden Charakterzüge der Sprache von Aparecida benennen:

- sie ist beweglich: man kann sie gut lesen; sie ist nicht schwierig oder langweilig;
- sie ist klar: erklärend und verständlich;
- sie ist positiv: sie motiviert statt zu kritisieren, ist deshalb aber nicht unrealistisch und unprophetisch; sie gebraucht vorrangig einladende Begriffe wie: Freude, Vergnügen, Enthusiasmus, Eifer, Mut, Glück, Fülle, Schönheit, Leben (sehr häufig), Liebe, Hoffnung, Dank, Lob, Segen, Schatz, Reichtum, Geschenk, Gabe etc.;
- sie ist anregend: sie ermutigt zu konkreter Nachfolge; sie ist praktisch,

pastoral und unterbreitet Vorschläge;

- sie ist gelassen und fest: sie vermittelt ein „Gefühl der Sicherheit“, einen Glauben an die Macht des Glaubens, aber ohne falsche Sicherheit oder Überheblichkeit, ganz im Gegenteil, mit Demut;
- sie ist ausgewogen: harmonisch, gegliedert, gut formuliert;

Um diesen Abschnitt abzuschließen, bleibt zu sagen, dass die geniale und inspirierende Entdeckung der Bischöfe formal gesehen von dem Punkt ausgeht, von dem auch das christliche Leben ausgeht, denn es hat nur diesen Ausgangspunkt: von Christus, vom Glauben an Christus, der lebendigen Begegnung mit Christus.

Nun wird man sagen: „Aber das ist doch offensichtlich. Es ist selbstevident.“ Eben darin besteht die echte Erleuchtung: das déjà vu in Bezug auf das Christentum: zu entdecken, dass man den christliche Glauben schon kennt; dass dieser nichts Neues bietet; dass er in seiner ewigen Originalität nicht neu entdeckt werden muss. Die Bischöfe wie die Propheten – und die Poeten und die Kinder – sahen das „Offensichtliche“ und verkündeten das „Selbstverständliche“. Hierin liegt ihre Genialität.

Und wir beharren darauf: Christus, dem man begegnet ist und dem man nachfolgt, ist das bestimmende Prinzip für alles andere. Das, was die Bischöfe später sagen, wird alles durch IHN geformt und gestaltet, so wie der Wind das Weizenfeld in eine Richtung bläst, wie die Hefe den ganzen Teig durchwirkt und wie das Salz der ganzen Speise Geschmack gibt.

2. Die Entfaltungen des Glaubens: Evangelisierung und Engagement

Alles Leben der Kirche entspringt der Begegnung mit Christus, der Gemeinschaft mit ihm durch den Glauben und – in besonderer Weise, darauf beharrt Aparecida – der Eucharistie. Deshalb stammt die Sendung der Kirche aus der Mitte des Glaubens. Die Begegnung mit Christus treibt die Kirche notwendigerweise in die Welt hinaus.

Diese Sendung hat zwei Momente. Der erste ist die Verkündigung Christi als jenem, der das menschliche Herz mit Freude und Friede erfüllt und dem Leben Sinn gibt (auf die „Sinnfrage“ kommt das Dokument immer wieder

zurück, in den Nummern 36-42 wird sie entwickelt). Wer vom Feuer Christi entflammt ist, erleuchtet und erwärmt auf natürliche Weise auch andere. Deshalb entfaltet sich der Glaube zuerst in der direkten Evangelisierung.

Das zweite Moment ist das Engagement in der Welt, in der Gesellschaft. „Für die Menschen“ Licht der Wahrheit und Ferment der Gerechtigkeit werden. Hier hat die gesamte prophetische und befreiende Tradition unserer lateinamerikanischen Kirche ihren Platz. Wenn das erste Moment die eigentlich „religiöse Sendung“ der Kirche ist, so ist das zweite Moment ihre spezifisch „soziale Mission“ (vgl. GS 42).

Sehen wir uns die Struktur, die Logik von Glaube und Sendung an, gleichgültig ob es nun die evangelisierende oder die soziale Sendung ist, also die Logik zwischen der Begegnung mit Christus und der Aufgabe, ihn den Menschen zu verkünden und ihn in der sozialen Ordnung zu vergegenwärtigen. Die Struktur ist: Der zweite Punkt ist immer eine Entfaltung des ersten. Die Praxis der Sendung, sowohl der religiösen wie der soziopolitischen, entspringt der Glaubenserfahrung, so wie der Fluss aus der Quelle entspringt, wie das Licht von der Lichtquelle ausgeht und wie die Blüte und die Frucht letztlich von der Wurzel des Baumes stammen. Zwischen beiden Begriffen gibt es keinen Widerspruch, keinen Gegensatz, aber sie stehen auch nicht einfach nur nebeneinander, sondern sind Entfaltung oder Konsequenz.

Im Folgenden werden wir diese zwei Formen der Sendung, die evangelisierende und die soziale, erläutern.

2.1 Erste Glaubensentfaltung: die Evangelisierung

Eine Person, die von Christus erfüllt ist, verkündet ihn, weil es aus ihr herausprudelt. Das Dokument spricht von evangelisierender Mission in extrem positiven Begriffen: Es handelt sich darum, das empfangene Licht strahlen zu lassen, die Freude über die Begegnung weiterzugeben, lebendige Liebe miteinander zu teilen (Nr. 145).

Noch einmal ist die zugrunde liegende Logik der evangelisierenden Mission zu unterstreichen. Sie ergibt sich spontan aus der Begegnung mit Chri-

stus; sie stellt die erste nach außen gehende Konsequenz dieser Begegnung dar. Ganz natürlich ergibt sich daraus die Verkündigung des Evangeliums. Der „Jünger“ wird notwendigerweise Apostel oder „Missionar“, um das Motto von Aparecida aufzugreifen.

Wir sehen, dass Mission hier nichts mit Indoktrination, mit Propaganda oder Proselytenmacherei zu tun hat. Es ist vielmehr Ausstrahlung. Es ist eine Anziehungskraft, die von Christus wie von einem Magneten ausgeht. Christus ist der „wahre Nordpol der spirituellen Welt“, wie Péguy gesagt hat.

Gleichzeitig mit der Verkündigung der Glaubensfreude vertieft der missionarische Jünger durch die Katechese die „Glaubenslehre“, das heißt die organische und vollständige Kenntnis von Person und Werk Christi.

Auf der Ebene der „Glaubensbegegnung mit Christus“ wie auch derjenigen der Evangelisierung unterbreitet Aparecida einen konkreten Vorschlag, der alle pastorale Ebenen einbezieht und neu strukturiert: die „große kontinentale Mission“ (Nr. 362-363).

Es geht darum, von einer passiven Pastoral, die darauf wartet, dass das Volk zu uns kommt, zu einer aktiven Pastoral überzugehen, die „hinausgeht“, denen zu begegnen, die sich entfernt haben (Nr. 370), zu jenen, die nicht in Gemeinschaft mit Christus leben, vor allem also zur großen Masse indifferenter Katholiken. Dies ist keine punktuelle Aufgabe, sondern eine dauerhafte Anstrengung: Die gesamte Kirche versetzt sich in einen Zustand evangelisierender Mission.

Was diese „Mission“ antreibt, ist nicht der Versuch, die Mitglieder zurückzugewinnen, die die Kirche „verloren“ hat. Es geht nicht um einen „Wettbewerb“ mit anderen religiösen Gruppen. Einfach gesagt geht es darum, das Leben Christi mitzuteilen und die Freude des Evangeliums mit anderen zu teilen. Wenn dies die katholische Herde vergrößert, so ist dies eine glückliche und auch erwünschte Folge, aber nicht vorrangiges Ziel der kontinentalen Mission. Die Ehre der Kirche ist die Ehre Christi.

2.2 Zweite Entfaltung des Glaubens: das Engagement für das Leben

Es geht hier um eine ethische Verpflichtung, die über das persönliche Leben hinaus das gesellschaftliche Leben betrifft. Das Engagement in der Gesellschaft, ein „registriertes Markenzeichen“ der lateinamerikanischen Pastoral, wird hier mit neuer Energie wieder aufgenommen, einer Energie, die im Text eher theologischer als rhetorischer Natur ist.

Wie wird das soziale Engagement wieder aufgenommen? Die Antwort ist wichtig, denn hier geht es exakt um den Punkt, den wir in der Debatte im ersten Teil bearbeitet haben.

Im Dokument wird soziales Engagement „von der Glaubenserfahrung in Christus“ her wieder aufgenommen. Das befreiende Engagement leitet sich deshalb direkt aus der Nachfolge ab. Wer Christus liebt, liebt auch seine Geschwister, insbesondere die von ihm bevorzugten: die Armen und alle Ausgeschlossenen, deren Antlitze im Dokument an verschiedenen Stellen beschrieben werden (Nr. 65, 402 und besonders 407-430).

Wichtig ist hier, dass die Logik und Struktur, die das Engagement vorantreibt, in der Begegnung mit Christus wurzelt. Wer Christus begegnet ist, sucht auch den armen und leidenden Bruder auf. So leitet sich das Soziale vom Spirituellen ab.

Diese Logik finden wir auch im Neuen Testament, insbesondere bei Johannes und in den Paulusbriefen. Man trifft auf sie in der Formel: „Ihr seid Licht geworden, lebt als Kinder des Lichts“ (Eph 5,8). Diese Logik ist keine von Bischöfen oder wem auch immer, sondern vielmehr eine Logik aus der Natur der Offenbarung selbst, die neues Leben ist und uns natürlich zu neuem Handeln führt.

Mit seiner Vorstellung vom Handeln aus „dem Überfluss an kontemplativem Leben“ sagt der Heilige Thomas das Gleiche (vgl. ST II-II, q. 182, a.1, ad 3). Nietzsche seinerseits sprach von „freigiebiger Tugend“, indem er das Handeln als Frucht inneren Reichtums und nicht persönlichen Mangels auffasste (Zaratustra, Teil 1, letztes Kapitel). Warum noch mehr Autoren zitieren? Es ist die Logik der Dinge selbst: *agere sequitur esse*: das Handeln

kommt aus dem Sein. Diese Logik wendet Aparecida nun auf den Glauben und die Pastoral an.

Zweifellos gibt es die bleibende Frage nach den unkonkreten Vermittlungen zwischen Glauben und Politik, aber diese Vermittlungen beziehen sich ausschließlich auf die äußere Form des Handelns, nicht auf die innere Substanz. Der Glaube ist dazu berufen, die „Seele“ jeglicher Politik zu sein, einschließlich ihrer Struktur. Im engen Sinn ist die Politik autonom, nicht autark. Dies bedeutet, dass das politische Handeln, auch wenn es seinen eigenen Gesetzen unterliegt, immer vom Schöpfer abhängig bleibt und deshalb offen ist für eine religiöse Investitur. Christusglaube und gesellschaftliches Leben stehen weder parallel zueinander noch gar im Widerspruch zueinander.

Aus dieser umfassenden und eindeutig spirituellen Sicht existenzieller und zwischenpersonaler Art ist das Engagement für die Befreiung insgesamt von Christus durchdrungen. Ihm ist man auf dem Lebensweg begegnet, ihn will man im eigenen Leben lieben und er soll in der Gesellschaft herrschen. Auf diese Weise formt und motiviert der Glaube von oben nach unten die ganze Sendung der Kirche, auch die soziopolitische.

Dies gilt insbesondere für die christlichen Laien, für die das Soziale der spezifische Bereich direkter und konkreter Praxis im Glauben ist. Dies betont auch Aparecida, indem gesagt wird, dass die politische Ausbildung der Laien ein Muss für die Pastoral der Kirche ist (Nr. 501-508), denn jede gesellschaftliche Praxis der Laien entwickelt sich „mit Christus, durch Christus und in Christus“. Dies bedeutet der Zusatz: „in IHM“, den der Papst im zweiten Teil des Leitwortes für die V. Celam-Konferenz hinzugefügt hat: „Damit unsere Völker in IHM Leben haben“.

Schließlich ist das Thema „Leben“ die große Leitidee, die das ganze Dokument in seinen drei Teilen strukturiert. Es taucht in den Überschriften aller drei Teile auf. Die Aufteilung in drei Teile stimmt mit der Methode überein, die inzwischen in Lateinamerika schon klassisch ist: sehen, urteilen und handeln. Diese Methode, darauf beharren wir, hat eher materielle (the-

matisch und erläuternd) als formale (bestimmend und begründend) Gültigkeit.

Auf die gleiche Art und Weise wird auch die unumkehrbare „vorrangige Option für die Armen“ in der Perspektive von Glaube-Begegnung wieder aufgenommen (Nr. 391-398, bes. 396). Wer Christus begegnet, kann nicht umhin, dem Armen zu begegnen. Das Dokument beharrt auf der „evangeliumsgemäßen“ Qualität dieser Option in dem Sinn, dass sie insgesamt vom Geist Christi durchdrungen sein muss. Deshalb wird diese Option auch frei von jeder Übertreibung oder „Ideologie“ dargestellt, sei diese nun politisch, militant, aktivistisch oder moralistisch.

Aparecida vermeidet die Vokabel „Befreiung“ nicht, gebraucht sie aber nur wenig, vielleicht um der Mehrdeutigkeit und den Streitereien aus dem Weg zu gehen, die mit ihr verbunden sind. Aber Aparecida nimmt deren Inhalt auf, wenn es andere Themen wie Förderung menschlicher Entwicklung, Liebe, die zur Gerechtigkeit wird, Transformation von Strukturen, Arme als Subjekte von Rechten usw. behandelt.

Die V. Konferenz verfängt sich nicht in Schwierigkeiten und Krisen unserer Zeit, nicht in der Komplexität der aktuellen Gesellschaften mit den übergroßen Risiken der Globalisierung. Sie setzt vielmehr auf den in der Kirche gegenwärtigen lebendigen Christus mit seiner Inspiration und Kraft. Wir können sagen: Die Bischöfe „haben Glauben in den Glauben“.

Im Unterschied zu den beiden vorherigen Punkten formuliert Aparecida im gesellschaftsbezogenen Teil keinen konkreten Vorschlag für den Kontinent. Auch wenn man praktische Hinweise liefert, so scheint die V. Konferenz vor allen Dingen auf „die Fantasie aus christlicher Nächstenliebe“ zu setzen. Damit provoziert sie die Laienchristen und auch die Befreiungstheologen zu kreativ-verantwortungsvoller Mitwirkung, insofern beide Seiten sich jeweils in Theorie bzw. Praxis darum bemühen, das ewige Wort im „Fleisch“ der Zeit zu inkarnieren.

Schluss

Was bleibt für die TdB nach all diesen kritischen – im ersten Teil – und positiven – im zweiten Teil – Beobachtungen? Uns scheint, sie ist im Großen und Ganzen jetzt auf einem richtigen Weg.

Zunächst ist zu beobachten, dass die TdB sich zu einem guten Teil ganz selbstverständlich in die Theologie integriert. So ist sie dabei, Teil der „normalen Theologie“ und des allgemeinen kirchlichen Diskurses zu werden. Sie fügt sich in das Organigramm der allgemeinen Theologie als deren „soziale Abteilung“ und begibt sich langsam, wie ein Zufluss zum Hauptstrom, in das Flussbett der Gesamtheologie, indem sie ihre ganze Eigenart einbringt. So geschah es auch mit der biblischen und liturgischen Bewegung, die – vor dem Konzil – eigenständige Bewegungen darstellten und danach zum Allgemeingut der ganzen Kirche wurden.

Um sich organisch in die Theologie *sine addito* (ohne Beinamen) einzufügen, kann die TdB weiter ihrer Devise folgen, die ihr schon den Namen gegeben hat. Dies entspricht einem legitimen religiösen Pluralismus. So kann sie die gesamte Theologie daran erinnern, mehr und mehr die gesellschaftlich-befreiende Dimension des Glaubens, in der die Armen die Hauptakteure sind, integrieren zu müssen. Tatsächlich ist es so, dass sehr verschiedene Gruppen, die jeweils ein anderes Charisma in den Mittelpunkt stellen, in Harmonie innerhalb des kirchlichen Körpers bestehen bleiben.

Es ist aber auch möglich, dass ein Teil der TdB widersteht und darin verharret, sich selbst als eine auf eigenen Prinzipien beruhende, eigenständige umfassende Theologie zu verstehen. Dann wäre eine gewisse Polarisierung im Verhältnis zur Theologie insgesamt nicht zu vermeiden, weil die dann notwendige Klärung den zweifelhaften Charakter der Methode dieser Strömung ans Licht bringen wird. Darüber hinaus wird der Arme nicht mehr sehr lange das Gewicht des Gebäudes einer Theologie tragen können, die ihn zur Basis erwählt hat: Bevor sie ihn zerquetscht, wird er abtreten, wie die Geschichte es immer schon lehrte.

Sicher ist aber, dass sich die TdB nicht automatisch durch die „Wucht der Realitäten“ in ihrer Theorie weiterentwickeln wird, denn keine historische Situation löst theoretische Probleme von selbst. Theoretische Probleme werden nur theoretisch gelöst; wenn man versucht, sie durch Beiseiteschieben zu lösen – durch Unterdrückung oder simple Missachtung –, dann tauchen sie als Wildwuchs wieder auf, weil natürlich die Wurzeln im Boden geblieben sind.

Dies ist auch der Grund und das Ziel dieses Artikels. Es geht darum, eine Diskussion über das epistemologische Statut der TdB anzustreben und so dafür zu sorgen, dass die Problematik von Grund auf geklärt und gelöst wird. Vielleicht können diese Zeilen dazu beitragen, eine durch die TdB hervorgerufene Polarisierung aufzulösen und der Theologie zu einer katholischen Sinfonie zu verhelfen.

Nur dies wird zum Glück der Armen, zur Ehre Gottes und zur Verwirrung des Teufels führen (vgl. LG 17).

Original: REB 268, Oktober 2007, Seiten 1001-1022.

Übersetzung: Ludger Weckel

FÜR DIE ARMEN UND GEGEN DIE ARMUT IN DER METHODE

Leonardo Boff

Clodovis Boff hat sich um die Theologie der Befreiung sehr verdient gemacht. Im Laufe der Jahre hat er eine umfassende und originelle Reflexion über die Methode der Theologie, über die Ekklesiologie der kirchlichen Basisgemeinden und über ihre Relevanz für die Erneuerung der traditionellen und starren kirchlichen Institutionen vorgelegt. Er hat einige Arbeiten über eine befreiende Pädagogik des einfachen Volkes vorgelegt, die ihm die Bewunderung von Paulo Freire eingebracht haben. Gemäß den Grundanliegen und Einsichten der TdB arbeitete er 10 Jahre lang aufopferungsvoll in und mit den Basisgemeinden in Acre, verbrachte mit ihnen jeweils ein halbes Jahr, um die Menschen in den Wäldern zu besuchen, flussauf- und -abwärts zu lehren; das andere Halbjahr widmete er sich der theoretischen Forschung und Lehre an der Päpstlichen Katholischen Universität in Rio de Janeiro.

In letzter Zeit konnte man aber einen gewissen Rückschritt in diesen Aktivitäten und Reflexionen beobachten; die Gründe dafür kennt vermutlich nur er selbst. Hier soll es nun um den Text von Clodovis gehen, den er unter dem Titel „Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten“ im Rahmen eines Sonderheftes der Zeitschrift REB zu den Beschlüssen der V. Versammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik in Aparecida veröffentlicht hat (vgl. in diesem Buch, Seiten 20-49). Dieser Text zeigt deutliche Spuren den angesprochenen Rückzugs von Clodovis.

In einem ersten Teil über den Einfluss der Moderne zeigt sich ein kultureller Pessimismus, wie er auch in vielen Sektoren der Kirche, insbesondere in bedeutenden Bereichen des Vatikan zu finden ist. Dort tendiert man dazu, in der Moderne eher eine dunkle Seite zu sehen, nicht die Herausforderung, die es anzunehmen und zu reflektieren gilt. Für einen

Evangelisierungsauftrag, die Verkündung einer Frohen Botschaft, wie ihn das II. Vatikanische Konzil in *Gaudium et Spes* und wie ihn Johannes XXIII. in *Pacem in terris* (1963) lehrten, ist dies nicht förderlich. In diesen kirchlichen Dokumenten heißt es, dass die historisch-sozialen Ideen und Bewegungen zunächst vor allem als Suche der Menschen verstanden werden müssen; für diese Suche sollen Christen aufmerksam und offen sein. Danach ist wichtig, zunächst alles, was in diesen Bewegungen an Gutem zu finden ist, zu sammeln und erst anschließend kluge Kritik zu formulieren. Dabei wird vorausgesetzt, dass die Gnade und der Auferstandene in der Welt wirksam sind und dass es eine Blasphemie gegen den Heiligen Geist ist, wenn man davon ausgehen würde, dass das Denken der Moderne ausschließlich in Fehlern und Irrtümern besteht. Clodovis scheint anderer Meinung zu sein: Für ihn dominieren in der Moderne die Schatten über das Licht, weshalb es für ihn dann leicht ist, alles abzulehnen. Ganz im Gegensatz zu diesem Pessimismus steht der geradezu naive Optimismus und wahrhaft jugendliche Enthusiasmus, mit dem er sich auf das Schlussdokument von Aparecida bezieht. Dabei scheint er den Schematismus und die Geschichtslosigkeit in der Christologie und der Ekklesiologie Aparecidas nicht wahrzunehmen, die José Comblín in derselben Ausgabe der REB (Nr. 268, Oktober 2007, 875-880) so treffend aufgezeigt hat.

Deutlich gesagt: Der Text von Clodovis verursacht Ratlosigkeit und Verwirrung. Wie er es darstellt, kann es nicht sein. Die Mehrheit der Befreiungstheologen, die ich kenne, wird sich in seinen Aussagen nicht wiederfinden. Außerdem formuliert er auf eine beherrschende Art, die eher an den Ton des autoritären Lehramtes erinnert als an einen Theologen, einen Bruder unter Brüdern.

1. Cui prodest? Wen interessiert die Kritik?

In unseren Rückfragen an Clodovis geht es nicht nur um einen inner-theologischen Streit. Ein solcher ist immer notwendig und nützlich, wenn es darum geht, Fragestellungen auf den Grund zu gehen. Darum geht es

auch. Wir sind aber ebenso besorgt über die repressive Kirchenpolitik, die sich durch die Kritik von Clodovis Boff sehr bestärkt fühlen wird, eine Kritik, die der Befreiungstheologie in den Rücken fällt und pauschal und unterschiedslos, ohne Differenzierungen zwischen den verschiedenen Arten von Befreiungstheologie - indigene, schwarze, feministische, ökologische und andere - und deren jeweilige Befreiungspraxis zuschlägt.

Es ist allgemein bekannt, dass die TdB von den gesellschaftlich und kirchlich Mächtigen überwacht und verfolgt wurde. Man verdächtigte sie, eine Art Trojanisches Pferd zu sein, das den Marxismus nach Lateinamerika bringt. Sie ist eine der wenigen Theologien, die in vielen Ländern Lateinamerikas, in denen sie aktiv war und ist, Christen hervorgebracht hat, die verfolgt, eingesperrt, entführt, gefoltert und ermordet wurden.

Meine Befürchtung ist, dass die von Clodovis Boff formulierte Kritik an der Befreiungstheologie den lokalen kirchlichen und römischen Amtsträgern die Waffen liefert, um die TdB aufs Neue zu verurteilen und vielleicht sogar definitiv aus dem kirchlichen Raum zu verbannen. Und weil diese vernichtende Kritik in diesem Fall von innen kommt, von einem ihrer anerkanntesten Vertreter, kann sie umso wirksamer eingesetzt werden.

Die Argumentation von Clodovis erweckt den Eindruck, als wolle sich jemand, der bereits ausgewandert ist, von der „real existierenden“ TdB verabschieden, wobei allerdings dies real die einzig existierende und in den Kirchen praktizierte Theologie ist. Diese Theologie wird in ihrem entscheidenden Kern angegriffen, weil sie, nach Clodovis, einem „prinzipiellen Irrtum verfällt, der fatale Konsequenzen hat [...] in einen tödlichen Irrtum fällt, der letztlich zum Tod der TdB führt“ (23 und 27).

Dieser fatale Irrtum – seid entsetzt - besteht darin, dass sie den Armen zum „ersten Prinzip der Theologie“ erhoben hat oder Gott oder Christus durch den Armen ersetzt hätte (24). Und er sagt, dass sie damit einem „prinzipiellen Irrtum mit fatalen Konsequenzen verfällt“ und verweist auf eine Verseuchung der gesamten „Befreiungspastoral“, insbesondere der „Sozialpastoral“.

Aufgrund dieses fatalen Irrtums habe man den Glauben instrumentalisiert, ihn in Utilitarismus und Funktionalismus fallen lassen und mit der anthropozentrischen und säkularistischen Moderne aufs Engste verstrickt, so dass die christliche Identität auf theologischer, kirchlicher und auf der Ebene des Glaubens (vgl. 27f) gefährdet ist. Das sind sehr schwere Anschuldigungen, die uns mit Recht an die Anklageschriften der Gegner der Befreiungstheologie in den 80er Jahre des 20. Jahrhunderts erinnern.

Und wir fragen uns: Wenn der Autor den Baum für so schlecht hält, wie kann er sich dann mehrfach auf die „wunderbaren Früchte“ der Befreiungstheologie (34 u.ö.) beziehen? Und er geht noch darüber hinaus und sagt, dass „dass die TdB sich zu einem guten Teil ganz selbstverständlich in die Theologie integriert. So ist sie dabei, Teil der 'normalen Theologie' und des allgemeinen kirchlichen Diskurses zu werden“ (48). Steht dies nicht im offenen Widerspruch zur Aussage, dass alles aus verseuchten Wurzeln und Stämmen sprießt und die guten Früchte „mit der Zeit immer schlechter geworden sind“ (27)?

Gleichzeitig zeigt er ein gewisses Mitleid und er sagt, dass es ihm mit der Kritik nicht darum gehe, diese Theologie zu widerlegen, sondern sie in ihren ursprünglichen Fundamenten neu aufzurichten, da sie nur so gerettet werden könne (33f). Für mich hört sich dies so, als würde jemand sagen: „Mein Bruder, ich werde dein Herz mit einem Dolch durchstoßen, aber bleibe ruhig, es geht um deine Rettung“, so als ob der Dolchstoß nicht tödliche Folgen haben würde.

Hören werden seine Position diejenigen, die weit entfernt von der Welt und dem Leiden der Armen sind und diese Theologie verabscheuen. Er stärkt die Bemühungen derjenigen in Gesellschaft und Teilen des Vatikans, die die TdB für tot erklären, die zu verhindern suchen, dass man sie studiert, und die gar verbieten, dass man sie als Referenzpunkt für die pastorale Praxis mit den Armen und Marginalisierten macht.

Mit Clodovis Boff geschieht das Gleiche mit dem Staatsminister, der ins Parlament ging und verkündete: „Wir müssen uns von der Vorstellung verabschieden, dass der Amazonas als Heiligtum zum Vergnügen der

Menschen behandelt wird.“ „Wir müssen diese Gegenden entwickeln“. Wir alle wissen, dass es im gegenwärtigen Entwicklungsmodell nur um materielles Wachstum um jeden Preis geht, was Abholzung, großflächige Brandrodungen und Erderwärmung zur Folge hat. Die Holzunternehmen, Viehzüchter und Soja-Großunternehmen unterstützen den Minister und sagen: „Endlich gibt es jemanden, der uns versteht und vernünftige und moderne Vorstellungen für Amazonien entwickelt.“ Umweltschützer waren darüber zutiefst beunruhigt und kritisierten den Minister aufs Schärfste, indem sie ihn als Naturfeind verurteilten, der das Überleben des Planeten gefährdet.

Wir können uns gut vorstellen, dass diejenigen, die Jon Sobrino (Clodovis hat der römischen Notificatio gegen ihn bestätigt), Gustavo Gutiérrez, Ivone Gebara, Marcelo Barros, José Maria Vigil, Juan José Tamayo, Castillo, Dupuis, Küng und andere verurteilt haben, nun zu Clodovis kommen, ihm auf die Schulter klopfen und inbrünstig sagen werden: „Bravo, Bruder. Endlich hatte jemand den Mut, die Täuschungen und die schwerwiegenden und fatalen Irrtümer der Befreiungstheologie aufzudecken.“

Mit demselben Mut fühle ich mich aber gedrängt, das genaue Gegenteil zu sagen: Seine vernichtende Kritik wird der „realexistierenden Befreiungstheologie“ nicht gerecht, sie verunsichert pastorale Mitarbeiter und verwirrt die Armen, die diese Theologie immer als Hoffnungs- und Motivationsquelle für ihr auf Befreiung zielendes Engagement gesehen haben. Es bleibt richtig: „Wir können die Mächtigen gegen uns aufbringen, niemals aber dürfen wir die Armen hintergehen.“

Deshalb meine ich, dass die Kritik von Clodovis mit gut begründeten Argumenten zurückgewiesen werden muss, denn sie irrt, ist theologisch falsch und pastoral schädlich, und zwar nicht nur aus einem pastoralen und kirchenpolitischen Interesse, sondern aufgrund innertheologischer Gründe. Ich bin der Meinung, dass die theoretischen und theologischen Unzulänglichkeiten seine Argumente ungültig machen. Seine Position basiert auf einer heidnisch-aristotelischen und neuscholastischen Theologie, die zwar

in ihrer Methode unerbittlich ist, im Grunde aber formalistisch bleibt und unfähig ist, die Herausforderung anzunehmen, die die Armen für das Denken und die christliche Praxis darstellen. Die Armen erscheinen immer als ein Thema unter anderen, als etwas Sekundäres, etwas von zweitem Rang, als Prinzip *secundum quid*. Dies ist aber nicht haltbar, wenn wir die Botschaft und die Praxis des historischen Jesu und der Apostel ernst nehmen. Eine theologische Methode so aufzubauen, trägt in sich die Gefahr, Kirche und Theologie zu historischer Bedeutungslosigkeit und zu pastoraler Unfruchtbarkeit zu verurteilen.

Uns scheint, dass nicht die Befreiungstheologie „zu ihren Fundamenten zurückkehren“ muss (20), sondern die Theologie von Clodovis Boff, indem sie sich zu ihrer ersten Liebe bekehrt.

Es gibt drei Defizite, durch die seine Überlegungen den Halt verlieren, unhaltbar werden: Es fehlt eine angemessene Inkarnationstheologie; es fehlt die einzigartige Bedeutung der Armen, wie sie die Befreiungstheologie formuliert; und es fehlt eine Theologie des Heiligen Geistes. Weil vieles dazu schon bekannt ist, werden wir uns zu jedem dieser Punkte nur kurz äußern.

2. *Feblende Inkarnationstheologie*

Was sagt uns die dogmatische Tradition über die Inkarnation? Dass der Sohn Gottes seine Transzendenz zurückgelassen und in Jesus von Nazareth menschliche Natur im „Fleisch“ angenommen hat, d.h. unvollkommen, verwundbar und arm wurde. Durch die Empfängnis Mariens in der Kraft des Heiligen Geistes wurde diese Menschheit „unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert“ Teil Gottes, da Jesus gleichzeitig „wahrer Gott und wahrer Mensch“ ist (Chalcedon im Jahr 451). Aber die Inkarnation ist nicht nur auf Jesus Christus begrenzt. Gaudium et Spes kommentiert: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (GS 22). Jeder Mensch ist durch dieselben Elemente des Universums geprägt, das vor Milliarden Jahren im

Herzen der großen roten Sterne geschmiedet wurde. Deshalb ist er Teil unseres kosmischen Systems, dass von der Inkarnation berührt wurde. Jesus wäre nicht der universale Heilsbringer, wenn er nicht auch das Universum, das er in einer gewissen Form angenommen hat, erlösen würde.

Als Fleisch Gewordener war der Sohn begrenzt auf Raum und Zeit Palästinas. Durch die Auferstehung hat er alle Begrenzungen durchbrochen und sich in den „neuen Adam“ verwandelt (1 Kor 15,45). Vom Fleischlichen (die Gestalt des menschlichen Wesens, zerbrechlich und sterblich) verwandelte er sich in Pneuma (die Gestalt des Göttlichen): „Der Herr ist Geist“ (2 Kor 3,17), d.h. durch die Auferstehung offenbarte er an sich die Seinsweise Gottes, die darin besteht, Lebensgeist zu sein.

In Übereinstimmung mit den Überlegungen aus dem Johannesprolog und den paulinischen Briefen an die Epheser und Kolosser kann man sagen, dass Jesus durch Inkarnation und Auferstehung kosmische Dimension erlangte. Er ist „alles und in allen“ (Kol 3,11): das Pleroma, das Haupt des Kosmos und der Kirche (vgl. Kol 1,16-18, Eph 1,10).

Die Inkarnation darf nicht als ein ahistorisches, metaphysisches Ereignis verstanden werden (zwei Naturen), sondern als Prozess der Übernahme der Totalität des Lebens Jesu in die Person des Sohnes. Der Sohn inkarniert sich in eine Kultur, eine Sprache, eine Familie, einen Beruf (Handwerker oder Bauer), in eine bestimmte Religion. Wie es Benedikt XVI. in seiner Eröffnungsrede zur V. Lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida gesagt hat: „Das Wort Gottes ist, als es in Jesus Christus Fleisch wurde, auch Geschichte und Kultur geworden“ (Nr 1). Und wir fügen hinzu: Mit all den Schwierigkeiten, die damit verbunden sind.

Er stellte sich Konflikten und Verfolgungen. Er hat das Reich Gottes dem Reich des Kaisers entgegen gestellt, was Majestätsbeleidigung und damit ein Verbrechen war; er konfrontierte die Religion der Liebe und der Vergebung mit der Religion des Gesetzes und der Vergeltung. Sein Tod war nicht nur ein Akt der Hingabe, sondern Resultat einer Art von Predigt und Praxis, die zur Konfrontation führte und mit einer richterlich angeordneten Ermor-

dung am Kreuz endete. Trotz seiner Verurteilung ist er seinem Projekt und seinem Vater treu geblieben und so gab er sein Leben hin.

Der zentrale Ort seiner Verkündigung und Praxis ist den Armen vorbehalten („Selig sind die Armen“). Und von ihnen her erscheint das Evangelium als gute Nachricht des Lebens und der Befreiung. Die Sorge um die Armen gehört zum Wesen des Evangeliums. Dies scheint auch ganz klar in der Begegnung des Paulus mit denjenigen auf, die als Säulen Jerusalems angesehen wurden. Davon berichtet Gal 2,10. Zwischen ihnen herrschte völlige Übereinstimmung in der Lehre, aber die Jerusalemer mahnen den Menschenapostel, der solle „an die Armen denken“, um was er sich, wie er sagt, heftig bemüht hat.

Deshalb können die Armen nicht nur – wenn auch grundlegendes – „Thema“ (21) sein, von dem man, wenn man es einmal behandelt hat, zu einem nächsten übergeht. Auch sind sie kein „zweites Prinzip, mit relativer Priorität“, wie Clodovis sagt (24). Der Arme gehört zur Substanz des Evangeliums, zum Wesen der Botschaft und des Vermächtnisses Jesu. Das Gegenteil zu behaupten, bedeutet, sich außerhalb des heiligen Erbes Jesu und der Apostel zu stellen.

Außerdem ist die Haltung gegenüber den Armen und Misshandelten entscheidend im wichtigsten Moment des Lebens, wenn sich das Schicksal jedes Einzelnen und der gesamten Menschheit entscheidet. Der Weltenrichter identifiziert sich mit den Armen: „Alles, was du für einen meiner geringsten Brüder getan hast, hast du für mich getan“ (Mt 25,40) oder „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr mir nicht getan“ (Mt 25,45). Erinnern wir uns der Worte der hl. Theresa von Avila: Am Lebensabend werden wir weder aufgrund des Glaubens, aufgrund des ersten oder zweiten epistemologischen Prinzips der Theologie noch aufgrund der Dogmen oder unserer Kirchenzugehörigkeit gerichtet werden, sondern aufgrund des Geringsten an Liebe, die wir „diesen Kleinen“ entgegengebracht haben oder eben nicht.

Es ist symptomatisch und irritierend, dass der so zentrale und für die TdB charakteristische Text Mt 25,31-46 von Clodovis nicht einmal erwähnt wird. Er hat in seiner Perspektive keinen Platz. Dieser Text reicht aber aus, seine ganze theoretische Konstruktion auszuhebeln. Das ist Punkt, mit dem die Erlösung steht oder fällt (*punctum stantis et cadentis*). Wie könnte es anders sein, als dass dies auch für die Theologie und ihre Methodologie gilt?

Deshalb können wir also nachdrücklich festhalten: Es ist kein theologischer Irrtum, den Armen mit Gott und Christus zu identifizieren. Der Vorwurf, die Befreiungstheologie habe Gott und Christus durch den Armen ersetzt, stimmt nicht. Wenn dies falsch wäre, dann müsste der Weltenrichter als erstes angeklagt werden. Es war Christus, der sich mit den Armen identifizieren wollte. Der Ort des Armen ist der bevorzugte Ort der Begegnung mit dem Herrn (wobei es auch andere gibt). Wer dem Armen begegnet, trifft unfehlbar auf Christus in Gestalt des immer noch Gekreuzigten, der darum bittet, vom Kreuz heruntergenommen und auferweckt zu werden. Weil wir Christen an die Inkarnation glauben, ist der zweite Teil des Satzes von Clodovis falsch, dass nämlich „das Christus-Prinzip den Armen immer schon einschließt, ohne dass das Prinzip des Armen notwendigerweise immer auch schon Christus umfasst“ (35). Zu behaupten, dass der Arme nicht notwendigerweise Christus impliziert, bedeutet zu verwerfen, was der Weltenrichter sagt.

Seitdem der Sohn Mensch wurde und zwar armer Mensch, ist der Ort des Armen Ort Christi und umgekehrt. Indem Gott durch Christus arm wurde, wurde der Arme zum „Wirkprinzip der Befreiung“. Wir müssen die Gestalt, in der Er sich uns annähern wollte, respektieren. Er selbst hat die sakramentale Bedeutungs-dichte der Armen errichtet und keine Theologie und methodologische Reinheitslehre kann dies aufheben.

Paul VI. formulierte am Schluss des II. Vatikanischen Konzils und wiederholte in seiner Rede an die Bischöfe in Medellín 1968: „Um Gott zu kennen, ist es notwendig, den Menschen zu kennen, besonders die Armen und Leidenden“. Dies erlaubt nicht, den Armen an die zweite Stelle zu

rücken und ihn lediglich als ein wenn auch wesentliches Thema zu verstehen, wie es der Text von Clodovis tut.

Ein Zitat von Karl Barth kann helfen, wenn wir kritisch kommentieren wollen, was Clodovis über die Moderne und deren Bestreben, den Menschen zum Maßstab aller Dinge zu machen, schreibt: „Weil Gott Mensch wurde, wurde der Mensch zum Maßstab aller Dinge.“ Wir Lateinamerikaner würden sagen: „Weil Gott armer Mensch wurde, wurde der arme Mensch Maßstab aller Dinge“. Und zwar wegen der Inkarnation, denn der biblische Gott entschied sich für die Armen Ägyptens und Babyloniens, und wegen Christus, denn er teilte die Situation der Armen und machte sich ihnen gleich.

Aber die Inkarnation bringt noch eine weitere sehr wichtige Konsequenz mit sich, die die klassische, griechisch geprägte Theologie höchst selten beachtet: Die Transparenz. Es geht nicht mehr nur noch um Immanenz und Transzendenz, wie der Text von Clodovis betont. Dies sind Kategorien der heidnisch-griechischen Philosophie, die unendlich tiefe Oppositionen hervorbringt. Die Inkarnation führt eine andere, eine typisch christliche Kategorie ein: die Transparenz. Durch die Transparenz hat die Transzendenz Anteil an der Immanenz und umgekehrt. Ergebnis dieser gegenseitigen Präsenz ist die Transparenz Gottes in der heiligen Menschheit Jesu: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9). Teilhard de Chardin war einer der wenigen, der dieses Einzigartige sehr klar gesehen hat, als er schrieb: „Wenn es erlaubt ist, ein geheiligtes Wort neu abzuändern, dann würden wir sagen, daß nicht das Erscheinen, sondern das Durchscheinen Gottes im Universum das große Geheimnis des Christentums sei. O ja, Herr, nicht nur der Strahl, der streift, sondern der durchdringt. Nicht Deine Epiphanie, Jesus, sondern Deine Diaphanie.“ (Der Göttliche Bereich, Olten/Freiburg, 1962, 155).

3. Fehlende Bedeutung der Armen in der TdB

In anderen Schriften betont Clodovis Boff zurecht, dass wir den Armen nicht auf eine rein ökonomische Kategorie reduzieren dürften, sondern

dass es wichtig sei, sich den verschiedenen Formen der Armut und den entsprechenden Befreiungen zu öffnen. Überraschenderweise hat er dies in seinem aktuellen Text scheinbar vergessen, denn dem liegt ein verkürzter Begriff des Armen in rein ökonomischem Sinn zugrunde. Der Arme ist derjenige, dem es am Lebensnotwendigen fehlt. Damit vergisst er aber die typische Perspektive, die die TdB den Armen zuspricht, indem sie in ihnen die Transparenz des Fleischgewordenen und Gekreuzigten unter uns sieht.

Von Beginn an hat die TdB den Armen aus der Perspektive des christologischen Glaubens gesehen. Deshalb ist der erste Moment der Befreiungstheologie, wie Gustavo Gutiérrez betont, das Schweigen und die Kontemplation angesichts der Armen, die uns den armen Christus offenbaren. Darauf folgt das Moment der Liebe übersetzt in die Option für die Armen. Nur wer wahrhaft die Armen liebt, entscheidet sich für sie. Sich für die Armen zu entscheiden, bedeutet, sich deutlich für den armen Christus zu entscheiden, der sich in ihnen zugleich verbirgt und offenbart. Schließlich ist es wichtig, sich verbindlich dazu zu verpflichten, gemeinsam mit ihnen das Werk konkreter Befreiung zu verwirklichen.

In Wahrheit ist der Arme derjenige, dem Unrecht geschieht, indem man ihn zum Armen macht. So benennt es Gustavo Gutiérrez in seinem Beitrag zur Sondernummer über Aparecida in der REB, in der auch der Artikel von Clodovis veröffentlicht ist: „Aus der Perspektive des Glaubens wird in den Ursachen der Marginalisierung all dieser Menschen deutlich, dass die Liebe und die Solidarität zurückgewiesen wird, es wird das deutlich, was wir als Sünde bezeichnen.“ (1036)

Wie wir gesehen haben, hat der real existierende Arme in der TdB wenig mit dem Armen zu tun, wie er im Text von Clodovis auftaucht. In der TdB werden der Arme und Christus aufgrund des Geheimnisses der Inkarnation zusammen gedacht und zusammen gesehen. Bei Clodovis gibt es einen Bruch: Auf der einen Seite Christus mit „seinem epistemologischen Primat“, dem „ersten Prinzip“, auf der anderen Seite „der Arme als zweites Prinzip, mit relativer Priorität“ (24). Diese Aufspaltung ist nicht haltbar in einer christlichen Theologie, die die dogmatische Wahrheit von der

unvermischten und ungetrennten Einheit des Armen-Menschen Jesus mit dem ewigen Sohn des Vaters ernst nimmt.

Für uns klingt seine Unterscheidung von erster und zweiter Theologie fremd, sie hat keine Grundlage in der theologischen Tradition. So haben weder die mittelalterlichen noch die modernen Lehrmeister gesprochen. Es gibt nur eine Theologie, einen Blick oder eine Relevanz. In der Summa des heiligen Thomas ist das ganz deutlich: „Theologie ist das Denken über Gott und alle Dinge im Lichte Gottes“. Es handelt sich um einen einzigen Prozess, in dem Gott und alles, was von Gott ist, im Mittelpunkt steht.

4. Fehlen einer Theologie des Heiligen Geistes

Der Text von Clodovis konzentriert sich zu sehr auf die Figur des Christus und zwar auf einen fleischgewordenen Christus, der noch nicht die Veränderungen, die die Auferstehung bewirkte, kennt. Wie wir gesehen haben, erlangt Christus jedoch durch die Auferstehung eine kosmische Allgegenwart und drängt die menschliche Entwicklung in Richtung auf das Reich der Trinität. Clodovis formuliert im Grunde christomonistisch, so als ob Christus alles wäre, und vergisst dabei den Vater und den Heiligen Geist. Diese „Diktatur“ Christi in seiner Theologie rückt ihn in einigen Passagen in die Nähe des Fundamentalismus (36). Oder er reduziert die Begegnung mit Christus auf das geistliche Hören auf das Wort der Schrift, durch Einübung des Gebets, durch die Liebe zur Eucharistie (39). Warum vergisst er die Gegenwart Christi im Sakrament des Armen?

Wer den Geist in der Christologie außen vor lässt, spricht nicht von Christus in seiner Gesamtheit. Christus ist Werk des Geistes (Lk 1,35), sein Leben und Wirken sind Taten des Heiligen Geistes (vgl. Mk 1,12; Mt 4,1; Lk 3,22 und 4,1) und seine Auferstehung ist Werk des Heiligen Geistes (Joh 14,26; 15,26).

Der Auferstandene und der Geist sind vor der Kirche und vor dem Missionar da. Sie sind anwesend in der Menschheitsgeschichte und erwecken Liebe, Güte, Versöhnung, schließlich die Erlösung, die im Gang

ist. Ohne die Theologie des Geistes und des Auferstandenen (der die Seinsweise des Geistes angenommen hat) wird man keinen fruchtbaren Dialog mit den Religionen, mit den auf Sinnsuche befindlichen historischen Bewegungen und mit den Kulturen führen können. Begrenzt in einer Christologie des historischen Jesus, ohne Berücksichtigung seiner kosmischen Dimensionen, die sich aus Inkarnation und Auferstehung ableiten, werden wir aus einem geschlossenen System der Kirche nicht herauskommen. Durch das Handeln der zwei göttlichen Personen gründet die Kirche sich immer als offenes System, das gibt und empfängt, lehrt und lernt und sich mit dem Rest der Menschheit versöhnt, der sich immer unter dem Regenbogen der göttlichen Gnade befindet.

Es ist der Geist, der uns hilft, die Angst vor dem Druck kirchlicher Institutionen zu überwinden. Er ist es, der sie kontinuierlich durchpustet und nicht zulässt, dass sie sich selbst zerstört, sondern Sakrament ist, das heißt Zeichen und Instrument des Heils, das ohne Unterschied allen angeboten ist, besonders den Armen und den vom Leben Gezeichneten.

Der Geist ist die Fantasie Gottes und als solche animiert er die Theologie, kreativ zu sein und ihre Erstarrung in den Traditionen und der Lehre zu überwinden.

Es ist der Geist, der die Spiritualität nährt und die mystische Erfahrung speist, damit im Verlauf der menschlichen Geschichte und in den Personen das göttliche Handeln jenseits der institutionellen Grenzen von Kirchen und Religionen wahrgenommen wird.

5. Schluss. Die evangelische Qualität der Theologie bewahren

Mit unseren Überlegungen haben wir versucht, die Qualität der Theologie im Sinne des Evangeliums zu retten, was auch eine Maxime der TdB ist. Dafür muss immer die heilige Würde der Armen gewahrt werden und, für die Christen, deren zentrale Bedeutung in Jesus und im Evangelium. Es kann nicht sein, dass das, was für das ewige Heil entscheidend ist – die Armen und die Unterdrückten – für die Theologie nicht entscheidend oder

nur zweitrangig oder relativ ist.

Die Theologie muss schließlich „ad salutem animarum (dem Heil der Seelen) dienen. Bis in den Kodex des Kirchrechts hinein, der immer formal und pyramidal aufgebaut ist, unterwirft man sich letztlich dieser Regel. Deshalb endet der letzte Kanon (1752) auch mit den bekennenden Worten: „... das Heil der Seelen vor Augen, das in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muß.“ (... *prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*).

Diese Mission kann man nicht ohne eine Aura der Spiritualität und der Mystik erfüllen, die immer über den theologischen Diskurs hinausgehen muss. Dazu reicht es aber nicht, das passende Wort von Rahner zu zitieren („Das 21. Jahrhundert wird ein mystisches sein oder es wird nicht mehr sein“), wie es Clodovis tut. Die Mystik muss das Theologietreiben selbst durchdringen. Die methodologische Artikulation von Clodovis ist übertrieben rational, von einer Rationalität durchdrungen, die an die „geometrische Art“ eines Descartes erinnert. Dies mag für eine „aristotelische“ oder „althusserianische“ Theologie angemessen sein, sie es aber nicht für eine christliche Theologie, die aufgrund der Inkarnation eine Trennung von Gott und Mensch und von Jesus und den Armen nicht mehr zulassen kann. Alle Theologen müssen sich um die spirituelle und evangeliumsgemäße Qualität ihrer Diskurse bemühen, damit diese dem Christusereignis angemessen sind.

Es gibt nicht zwei Lieben, eine zu Gott und eine zum Nächsten, zum Anderen oder Armen. Es gibt nur eine Liebe, denn es gibt nur einen Impuls, der von Gott zum Nächsten geht und vom Nächsten zu Gott. Ebenso gibt es keine zwei Theologien, sondern nur eine, die plural ist in ihren Ausdrucksweisen, die stotternd über Gott und die Welt Gottes nachdenkt und die liebt.

Es ist der Verdienst der Befreiungstheologie, den Gottesdiskurs als Diskurs über die Armen und Unterdrückten formuliert zu haben. Dabei war sie inspiriert von einem Gott des Lebens, der sich von seiner Natur her für die Armen entscheidet, für diejenigen, die weniger Leben haben. Begründet im

Mysterium der Inkarnation verbindet diese Theologie unlöslich Christus mit den Armen und den höchsten Richter mit den Misshandelten und Leidenden unserer Geschichte, ohne sie aber zu verwechseln. Diese Theologie stellt die evangeliumsgemäße Würde der Armen in den Mittelpunkt, hält das Evangelium in Ehren und folgt dem seligpreisenden Erbe Jesu und der Apostel in ihrem jeweiligen Abschnitt der Geschichte.

Abschließend erlaube ich mir aus meiner Sicht zu sagen, was die wesentliche Aufgabe des Theologen im Schoß der christlichen Gemeinde und im Herzen der Welt ist: Uns wurde die Sorge um das heilige Licht anvertraut, das in jedem Herzen brennt und welches das Leben, den Widerstand und das befreiende Engagement der Armen und Unterdrückten aufrecht erhält. Unsere Mission besteht darin, diesem Licht immer wieder Nahrung zu geben, denn wenn es erlischt, wird das Heiligste und Würdevollste im menschlichen Wesen zu einem toten Stern, der in den Abgrund stürzt.

Original: REB 271, Juli 2008, 701-710; ebenso im Internet unter:

www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=14282

Übersetzung: Sandra Lassak

STREIT UM BEFREIUNGSTHEOLOGIE?

Michael Ramminger

Clodovis Boff nennt in seinem Artikel¹, in dem er die „real existierende“ Befreiungstheologie und die entsprechenden Theologen kritisiert, nur sehr wenige Namen. Ein genannter Name ist der von Jon Sobrino. Ihm, dem salvadorianischen Befreiungstheologen, wirft Boff nicht nur unpräzises Arbeiten vor, er schließt sich vielmehr inhaltlich der „Notificatio“ vom März 2007 aus Rom gegen „einige Irrtümer“ in den Büchern Sobrinos an, indem er schreibt: „Schon im befreiungstheologischen Sprachgebrauch mangelt es an Genauigkeit. Jon Sobrino zum Beispiel bezeichnet die Armen als jene Instanz, die dem Glauben die „grundlegende Richtung“ weist und als jenen Ort, an dem sich für den Glauben „alles entscheidet“. Es ist aber offensichtlich, dass die beiden Qualifizierungen „grundlegend“ und „entscheidend“ hier sehr leichtfertig eingesetzt sind, denn sie beide stehen auf keinen Fall den Armen zu, sondern dem „durch die Kirche tradierten apostolischen Glauben“, wie die römische „Notifikation“, die bestimmte Punkte der Christologie Sobrinos in Frage stellt, deutlich anmerkt (Nr. 2).“²

In diesem Beitrag soll es deshalb noch einmal um den Streit gehen, der der Notificatio zugrundeliegt und der nicht, wie die von C. Boff ausgelöste Diskussion nun zeigt, mit dem Verdikt aus Rom zu Ende gegangen ist. Worum geht es in dem Streit? Warum wurde diese Auseinandersetzung um die Bücher Sobrinos, die schon seit einigen Jahren vor sich hindümpelt, eigentlich gerade 2007 zugespitzt? Bei der Beantwortung dieser Fragen zeigt sich, dass es sich nicht um einen „besonderen“ Fall, um eine kirchenpolitische Anekdote handelt. Es steckt vielmehr eine sehr grundlegende, aktuelle und weit in die Vergangenheit zurückreichende Auseinandersetzung da-

¹ Clodovis Boff, *Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten*, siehe in diesem Buch die Seiten 20-49.

² Ebd., 21f.

hinter, die auch die Zukunft der katholischen Kirche sehr tiefgehend beeinflussen wird.

Meines Erachtens laufen in der *Notificatio* verschiedene Interessensstränge zusammen, nämlich erstens die langjährige und fortdauernde Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie, zweitens die Situation im Vorfeld der V. lateinamerikanischen Bischofskonferenz im Mai 2007 in Aparecida und drittens eine grundsätzliche Neupositionierung der römischen Theologie, die der jetzige Papst im Gegensatz zum zwar charismatischen, aber gänzlich untheologischen, wenn auch höchst ideologischen Vorgänger nun in seiner neuen Funktion durchsetzen kann.

Die fortdauernde Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie

Jon Sobrino schreibt in seinem Brief an seinen Ordensoberen P. Kolvenbach von Dezember 2006, dass die jetzige Auseinandersetzung bis in die siebziger Jahre zurückgeht: „*Das Dokument von 2004 und die notificatio überraschen mich nicht mehr. Seit 1975 habe ich der Kongregation für das katholische Bildungswesen unter Leitung des Kardinals Garrone, und seit 1976 der Glaubenskongregation, zuerst unter der Leitung von Kardinal Seper und dann verschiedene Male unter der Leitung von Kardinal Ratzinger, Rede und Antwort stehen müssen. ... Man hat meine Theologie verunglimpft, vielfach ohne es überhaupt für notwendig gehalten zu haben, meine Schriften zu lesen. Und das über 30 lange Jahre.*“³ Wichtige Rollen in dieser Auseinandersetzung spielten dabei auch der reaktionäre damalige kolumbianische Weihbischof und spätere Kardinal Alfonso Lopez Trujillo und der chilenische Kardinal Medina.

Eine lange Geschichte

Erinnert sei hier nur an den „Studienkreis Kirche und Befreiung“ und seine Kampagne gegen die Befreiungstheologie, die im Jahre 1976 leider

³ Jon Sobrino, Brief an den Ordensoberen Pater Kolvenbach, in: <http://www.itpol.de/?p=142>. Vgl. Knut Wenzel, Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino, Ostfildern 2008.

auch mit deutschen Geldern (damals Adveniat) in Rom unter der Leitung von Lopez Trujillo und dem deutschen Bischof Hengsbach ein Kolloquium organisierte, dass sich zum Ziel gesetzt hatte, „jede Umdeutung des christlichen Glaubens in ein soziales oder politisches Programm ... zu verhindern“⁴.

Diese Kampagne war dann trotz vieler Gegenstimmen und kritisch-solidarischer Einwände insgesamt erfolgreich. Wir erinnern uns nicht nur an die Maßregelungen von Leonardo Boff und Ernesto Cardenal oder daran, wie Erzbischof Romero von Rom fallengelassen wurde, sondern auch daran, dass der chilenische Kardinal Jorge Medina - ein enger Freund des Mörders und Diktators Pinochet - dem damaligen Befreiungstheologen Fernando Castillo drohte, nie an katholischen Universitäten lehren zu dürfen. Der gleiche Kardinal war es übrigens, dem es als Kardinalsprotodiakon zukam, die Wahl Ratzingers zum neuen Papst öffentlich zu verkünden.

Die Liste ließe sich endlos erweitern. Jon Sobrino sagt in seinem Brief zu Recht dazu: *„In diesen Jahren wurden viele Theologinnen und Theologen, gute Leute, gewiß mit ihren Grenzen, aber voller Liebe zu Jesus Christus und seiner Kirche, voller Liebe zu den Armen, erbarmungslos verfolgt. Und nicht nur sie. Auch Bischöfe, wie Sie selbst wissen, der lebende Romero (immer noch gibt es solche im Vatikan, die ihn nicht wollen, zumindest wollen sie nicht den realen, sondern den entschärften Bischof Romero), Dom Helder Camara (Recife/Brasilien) nach seinem Tode, Leonidas Proaño (Riobamba/Ecuador), Samuel Ruiz (Chiapas/Mexico) und noch viele und so weiter. Der Vatikan hat manchmal mit üblen Machenschaften die Lateinamerikanische Ordenskonferenz (CLAR) sowie tausende von großherzigen Ordensangehörigen so durcheinander zu bringen versucht, dass sie nicht mehr wussten, wo ihnen der Kopf stand. Das ist deshalb besonders bitter, weil viele von ihnen ganz einfache Menschen sind. Vor allem aber hat der Vatikan alles Mögliche dafür getan, die Basisgemeinden der kleinen Leute, der Privilegierten Gottes zum Verschwinden zu bringen.“*⁵

⁴ KNA Nr. 53, 04.03. 1976, zitiert nach: Dokumentation zum Streit über die Theologie der Befreiung, Initiativkreis „Theologie der Befreiung“, Münster 1977.

⁵ Jon Sobrino, Brief an den Ordensoberen P. Kolvenbach, in: www.itpol.de/?p=142.

Ein Weg der Anpassung

Rom ist hier, wie der deutsche Philosoph Habermas sagt, einen Weg der Anpassung an die nationalstaatliche Moderne weitergegangen, von dem man sich in Folge des II. Vatikanums zunächst abgewandt zu haben schien: „Anpassung hat beispielsweise die Lage der katholischen Kirche in Europa bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gekennzeichnet.“⁶

Habermas analysiert hier aber oberflächlich, denn es handelte sich eben nicht um einen Weg der Anpassung, sondern um einen Weg der Kollaboration mit den Mächtigen und Herrschenden. Entsprechend lag und liegt bei vielen, vermutlich den meisten, die in Opposition zur Theologie der Befreiung standen, die Überzeugung zugrunde, dass der Schrei der Armen nach „Brot und Rosen“ kein Ruf nach dem Reich Gottes ist, sondern vielmehr zu seinem Gegenteil führen würde, zur Hölle auf Erden. Mit Abstrichen war und ist der römische Apparat zutiefst davon überzeugt, dass der herrschende Kapitalismus die einzige Möglichkeit für Recht und Ordnung (und Ordnung heißt auch: Überleben der eigenen Institution gewährleisten) ist.

Warum aber wird jetzt mit der *Notificatio* die Kampagne gegen die Befreiungstheologie so massiv weitergeführt, in einer Zeit, die doch eigentlich nicht von einer Konjunktur eines befreienden, auf der Seite der Armen stehenden und artikulierten Christentums geprägt ist?

Nun, zunächst einmal handelt es sich nicht um eine Neuauflage einer Auseinandersetzung, sondern eben um die Fortführung, wie die Dauer des Konfliktes um Sobrino deutlich zeigt. Natürlich hatte sich die Ebene der Auseinandersetzung in den letzten Jahren verschoben, aber es war die gleiche Auseinandersetzung: Die Neubesetzungen von Bischofssitzen mit romtreuen Kandidaten, die Neuordnung von Diözesen wie im Fall von Kardinal Arns von São Paulo, die kirchliche Kontrolle von katholischen Fakultä-

⁶ Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Neue Zürcher Zeitung vom 10. Februar 2007.

ten, der massiv ausgebaute Einfluss von Opus Dei usw. prägen diese Phase der Bekämpfung und Verfolgung.

Im Vorfeld der V. lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Aparecida

Allerdings gab es auch zwei aktuelle politische Konjunkturen, die aus der Perspektive Roms das gesprochene „Machtwort“ in Form einer Notificatio gegen die Christologie von Jon Sobrino plausibel erscheinen lassen.

Zum einen stand bei Veröffentlichung der Notificatio im März 2007 die V. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida/Brasilien im Mai 2007 kurz bevor. Die vorherigen drei Konferenzen waren in unterschiedlicher Weise von der „Option für die Armen“ geprägt. Am stärksten natürlich die von Medellín und Puebla. So hieß es 1968 bei der II. Vollversammlung in Medellín: *“Christus, unser Erlöser, liebt nicht nur die Armen, sondern er, der reich war, machte sich arm, lebte in Armut, konzentrierte seine Sendung darauf, daß er den Armen ihre Befreiung verkündete und gründete seine Kirche als Zeichen dieser Armut unter den Menschen.”*⁷ Es war der Beginn einer neuen Theologie und einer neuen Praxis der Kirche in Lateinamerika, die zur Theologie der Befreiung und der Option für die Armen führte.

1992 beschäftigte sich die IV. Bischofskonferenz in Santo Domingo mit der Frage der Inkulturation, mit der Frage der „armen Anderen“ vor dem Hintergrund der fünfhundertsten Wiederkehr der „Eroberung Lateinamerikas“ durch die Europäer. Zwar kann durchaus darüber gestritten werden, ob es der Befreiungstheologie damals wirklich gelungen ist, ihre Themen zu vertiefen und kirchenintern weiter zu verankern oder ob es sich nicht doch eher um ein Rückzugsgefecht gegenüber Rom gehandelt hat. Aber wieder einmal, wie eben schon 1968 in Medellín und 1979 in Puebla hatte sich eine Theologie und eine kirchliche Praxis machtvoll zu Wort gemeldet, die sich dem Anliegen ihres Volkes, den Armen, verpflichtet

⁷ Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), 117.

hatte und darauf bestand, dass es zwischen deren Schicksal und der Gottesfrage einen unauflösbaren Zusammenhang gibt. Und in Folge dieser Entwicklung der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen gab es in Rom die Einstellung, dass lateinamerikanische Bischofsversammlungen überhaupt überflüssig seien. Erst erheblicher Druck „von unten“, von Bischöfen und nationalen Bischofskonferenzen hatte dazu geführt, dass eine weitere Versammlung für 2007 vorbereitet wurde.

Aparecida: Die fünfte Generalversammlung steht ins Haus

Nun stand also die V. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats an. Sie wurde im Vorfeld unter das Thema Jüngerschaft Christi und Mission gestellt und die Vorbereitung zeigte, dass die Konferenz sicherlich in die Reihe der wichtigen kircheninternen Daten gehörte, wo die Zukunft kirchlich-pastoraler Ausrichtung entschieden werden würde. Im Arbeitsdokument bekräftigte die lateinamerikanische Kirche die Rede vom katholischen Kontinent und von den „*Samen des Wortes*“ in den verschiedenen Kulturen und betonte damit ihren Anspruch innerhalb der Gesamtkirche. Das Papier bestätigte weiterhin die befreiungstheologische Methode des „Sehen-Urteilen-Handeln“.⁸

Im ersten Teil über das „Sehen“ heißt es: „*Christus ruft uns durch die Brüder an, die leiden*“. Gemeint sind damit die indigenen Völker, die Frauen und alle, die an der doppelten Unterdrückung durch Rassismus und Sexismus leiden und die Armen, d.h. die Arbeitslosen, MigrantInnen, sozio-ökonomisch Armen und diejenigen ohne Land. Unter den Ursachen für Armut und Unterdrückung wird u.a. die Globalisierung erwähnt, die „*zu großen Teilen im Interesse der multinationalen Konzerne strukturiert wird*“ und deren Marktlogik das politische und das wissenschaftliche Leben kolonisiert.

⁸ V. Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Síntesis de las aportaciones recibidas para la V Conferencia General (<http://www.usccb.org/latinamerica/documentos/sintesis/Spanish.pdf>; 14.10.2008)

Über Jesus heißt es, er habe die Rechte der Schwächsten und ein würdiges Leben der ganzen Menschheit verteidigt: „*angesichts der Strukturen des Todes realisiert Jesus sein Reich des Lebens ..., ... angesichts der bedrohten Natur ruft er zur Bewahrung der Schöpfung.*“

Die Kirche stehe insofern im Dienst am Reich Gottes, sie aktualisiere die Mission Jesu Christi: „*Jesus Christus gibt uns durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung Gott, den Vater zu erkennen, der will, dass seine Kinder leben, der ihnen Leben durch seine Worte und Praxis gibt.*“ Diejenigen, die diese Mission in der Geschichte forttragen, sind Kirche, hierin liegt der Sinn und das letzte Ziel von Kirche.

Christologisch leitet sich daraus eine vorrangige Option für die Armen ab: Die Evangelisierung der Armen (durch ihre Befreiung von Sünde und struktureller Sünde) wird das große messianische Zeichen genannt, das wir als Kirche zu leben haben.

Das missionarische Volk Gottes steht im Dienst des Reiches Gottes. An dieser Stelle hebt das Vorbereitungspapier explizit die Bedeutung der Basisgemeinden hervor, aus denen Nachfolge und missionarische Praxis hervorgegangen sei und hervorgehe, auch wenn sie sich zur Zeit in einer schwierigen Phase befänden.

Diese Durchsicht des Arbeitsdokumentes zeigt, dass sich darin befreiungstheologische Elemente befinden und dass Aufgabe der Evangelisierung und Mission der Kirche von dieser befreiungstheologischen Option für die Armen her verstanden werden. Angesichts dieser Vorbereitungen formulierte der brasilianische Befreiungstheologe und Missionswissenschaftler Paulo Suess im Vorfeld der V. Versammlung die Frage: „Wohin gehst du, Aparecida? Das Volk Gottes erwartet Signale der Gerechtigkeit, Gesten des Mutes und Entscheidungen zugunsten aktiver Mitwirkung in der Kirche, nicht um vor dem Imperium zu fliehen, sondern um es zu verändern.“⁹

Es zeichnete sich also ab, dass in Aparecida die Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft und die Handlungsanweisung für die lateinamerikanische

⁹ Paulo Suess, Mission in Aparecida, in: <http://www.itpol.de/?p=205>.

Kirche sehr umkämpft sein würde. Und genau dies kann ein guter Grund für die wohl zeitlich nicht zufällige Veröffentlichung der Notificatio über die Christologie Jon Sobrinos gewesen sein. Möglicherweise sollten im Vorfeld zu eindeutige Konzeptionen einer missionarischen Kirche, die sich christologisch von der Nachfolge im Einsatz für das Reich Gottes her versteht, ein Riegel der Angst vor möglicher Disziplinierung vorgeschoben werden.¹⁰

Lateinamerikanische Entwicklungen

Dazu kommt, dass sich die politische Situation in vielen lateinamerikanischen Ländern verschoben hat und dies einen Neuaufschwung für die Befreiungstheologie und die Basisgemeinden bedeuten könnte, deren Mitglieder in vielen Ländern - manchmal mit, manchmal auch ohne die Hilfe der kirchlichen Hierarchie und Institutionen - an diesen Veränderungen mitgearbeitet haben und mitarbeiten. Beispielhaft sei hier nur der ehemalige Bischof Fernando Lugo als gewählter Präsident Paraguay genannt.

Die Rede vom Ende der Befreiungstheologie war eine voreilige, manchmal propagandistisch gut initiierte Schwächungsstrategie. Die Befreiungstheologie war nie „tot“, vielmehr war sie durch institutionelle Verfolgung innerhalb und außerhalb der Kirche geschwächt, viele waren der Auseinandersetzungen müde oder haben ihre Arbeit im Dienst an den Armen „im Stillen“ weitergetrieben. Die Inspiration einer befreienden Theologie als Verpflichtung gegenüber und als Gnade des Gottesreiches hat weitergewirkt, was unter anderem auch dazu beigetragen hat, dass die neoliberale Hegemonie, die über Militärputsche, Menschenrechtsverletzungen, us-amerikanische Interventionen und nicht zuletzt durch die tatkräftige Unterstützung verschiedener kirchlicher Kräfte aufgebaut wurde, heute an ihr Ende gekommen ist: Venezuela, Bolivien, Argentinien, Uruguay,

¹⁰ Diese Vermutung formuliert auch Norbert Arntz, Die langen Schatten der Inquisition, in: http://www.ci-romero.de/jon_sobrino_inquisition.

Paraguay, z.T. auch Chile und Brasilien. Der brasilianische Befreiungstheologe Alberto Moreira schreibt: „Heute, so glaube ich, kann man von einer politischen Wende in Lateinamerika sprechen, deren Ergebnisse sich konsolidiert haben, die trotz ihrer Differenziertheit von Land zu Land viele Chancen öffnet und vielleicht tieferen Veränderungen den Weg bahnt.“¹¹ Diese Veränderungen, die Stärkungen der Anliegen der Armen in ihrem Streben nach Gerechtigkeit, Demokratie und Frieden, die Einsicht, dass der Staat gesellschaftliche Regulierungsfunktionen zugunsten der Armen habe, dass die Schicksale der Länder nicht in den Händen weniger Mächtiger und multinationaler Konzerne liegen dürfe, könnte auch die befreiende Kirche Lateinamerikas stärken und damit den Einfluss derjenigen kirchlichen Kreise in Bedrängnis bringen, die immer noch glauben, dass der originäre Platz der Kirche an der Seite der Mächtigen sei.

Die Sichtweise des Papstes und die Theologie Sobrinos

Welche Thesen Sobrinos werden nun in der *Notificatio* als „irrig“ verurteilt? Die *Notificatio* richtet sich gegen zwei christologische Bücher Sobrinos: „Christologie der Befreiung“¹² und „Der Glaube an Jesus Christus“¹³. Rom verurteilt die Christologie Jon Sobrinos, weil sie „in einigen Punkten erhebliche Diskrepanzen mit dem Glauben der Kirche“ aufweise. Bestimmte Thesen stünden nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche, seien „irrig“ und „für die Gläubigen gefährlich“. Aufgezählt werden dann „1.) die methodologischen Voraussetzungen, 2.) die Göttlichkeit Jesu Christi, 3.) die Inkarnation des Sohnes Gottes, 4.) die Beziehung zwischen Jesus Christus und dem Reich Gottes, 5.) das Selbstbewußtsein Jesu Christi,

¹¹ Alberto Moreira, Ein fundamentaler Wandel, <http://www.jungewelt.de/beilage/art/1315>.

¹² J. Sobrino, Christologie der Befreiung, Ostfildern 2008 (spanisch: Jesucristo liberador, Madrid und San Salvador 1991).

¹³ J. Sobrino, Der Glaube an Jesus Christus, Ostfildern 2008 (spanisch: La Fe en Jesucristo, Madrid und San Salvador 1999).

6.) der erlösende Wert seines Todes“. Im Hintergrund der Verurteilungen spielen dann aber auch das Kirchenverständnis und das Geschichtsverständnis eine Rolle.

Ein Beispiel für die Formulierungen der Notificatio: *„Besonders die Aussagen des Neuen Testaments über die Göttlichkeit Christi, sein Sohnesbewußtsein und der erlösende Wert seines Todes, erfahren de facto nicht immer die geschuldete Aufmerksamkeit“*, schreibt die Kongregation. Ich werde mich hier nicht in dogmatische Auseinandersetzungen im Einzelnen begeben, nicht weil sie bedeutungslos wären, sondern weil die Argumentation der Glaubenskongregation so schwammig ist, dass weder für noch gegen sie sauber und intellektuell theologisch verantwortet argumentiert werden kann. Nehmen wir z.B. die Kritik bezüglich der Gottessohnschaft Jesu. Hier heißt es in der notificatio: *„Mit seinen Behauptungen, daß die Göttlichkeit Jesu erst nach langer Zeit glaubender Reflexion ausgesagt wurde und daß sie sich im Neuen Testament nur 'im Keim' finden würde, verneint sie der Autor offensichtlich nicht, aber er bejaht sie auch nicht mit der notwendigen Klarheit und gibt Anlaß zum Verdacht, daß die dogmatische Entwicklung, die seiner Meinung nach ambivalent verläuft, zu dieser Formulierung ohne klare Kontinuität mit dem Neuen Testament gekommen ist.“*

Die Glaubenskongregation hat also einen „Verdacht“, der darin begründet ist, dass etwas nicht „mit aller Klarheit“ gesagt ist. Ein Verdacht ist etwas, was man nicht belegen kann, also ein Gesinnungsurteil und kein ernstzunehmendes theologisches Argument. Die Glaubenskongregation verurteilt Sobrino auf Grund eines Verdachts. Das ist weder intellektuell noch menschlich redlich. In einem ausführlichen Gutachten des Theologen P. Sesboué aus dem Jahre 2005 im Auftrag des Jesuiten M. Maier heißt es: *“Einmal soll der traditionelle Charakter des Aufbaus des Werks hervorgehoben werden, dessen wesentliche Bezüge die Schrift und die dogmatische Tradition der Kirche sind. Sobrino stellt diese nicht nur in die Mitte seiner Reflexionen, sondern er bestreitet auch keinen einzigen der Glaubensinhalte, die sowohl in das Neue Testament als auch in die Konzilien eingeschrieben sind. Seine Christologie ist völlig rechtgläubig in ihrer*

Achtung der Gottheit, der Menschheit und der Einheit der Person Christi.“¹⁴

Halten wir fest: Sobrino bestreitet die Gottessohnschaft Jesu definitiv nicht, beharrt allerdings darauf, dass Jesus-Christus Mensch und Gott sei, gut katholische Glaubensüberzeugung also. Sobrino seinerseits ist von der Richtigkeit der theologischen Aussage seines ermordeten Mitbruders Ellacuría überzeugt, dass *„Jesus Gott ist, aber dass der wahre Gott nur jener ist, der sich in der Geschichte und auf skandalöse Weise durch Jesus offenbart und durch die Armen, in denen er weiter anwesend ist. Nur wer diese beiden Aussagen in spannungsvoller Einheit festhält, ist rechthgläubig ...“* Diese Aussage Ellacurias wurde seinerzeit von Ratzinger scharf kritisiert¹⁵, obwohl sie nicht Gegenstand der Notificatio ist. Sobrino besteht darauf, dass dieser am Kreuz gestorbene Jesus Gottes Sohn ist, dass die Auferstehung Jesu vom Kreuz zuallerst Hoffnung für die Gekreuzigten ist. Die Glaubenden können Anteil an dieser Hoffnung und an der Herrschaft des Reich Gottes haben, indem sie die Geschichte dieses Gottes, der Jesus vom Tod auferweckt, wiederholen: Die Menschen können Anteil an dieser Hoffnung haben, indem sie „das Kreuz“ auf sich nehmen, also der Praxis Jesu nachfolgen.

Worum es (eigentlich) geht

Es ist nicht einfach nur ein Kampf um „Wahrheit“ oder „Rechthgläubigkeit“, den die Kongregation in Sorge um das Glaubensheil der KatholikInnen hier führt. Es geht um eine parteiliche Theologie, um ein verortetes und verzeitlichtes kontextualisiertes Christentum an der Seite der Armen und Ausgegrenzten, das wohl mindestens zwei Konsequenzen für die Kirche insgesamt hätte: Zum einen würden diejenigen unter Druck geraten, die das Heil der Kirche nicht in den Armen, sondern an der Seite der Mächtigen und Reichen suchen und dabei auch vor verurteilungs-

¹⁴ Bernard Sesboué, Jesus Christus aus der Sicht der Opfer, in: Stimmen der Zeit 4 (2007), 240-254, hier: 250.

¹⁵ Vgl. Jon Sobrino in seinem Brief an P. Kolvenbach: <http://www.itpol.de/?p=142>.

würdigen Praktiken gegen ihre Gegner und Kollaboration mit den Herrschenden nicht zurückgeschreckt haben. Zum anderen würde eine solche Ortsverschiebung der katholischen Kirche natürlich auch eine Gefährdung ihrer ohnehin prekären Situation als Institution bedeuten. Angesichts von Pluralisierung, Individualisierung und nicht zuletzt der zunehmenden Attraktivität evangelikaler, pentecostaler und neopentecostaler Religionsgemeinschaften und Kirchen sieht sich Rom einem zunehmenden Bedeutungs- und Einflussverlust ausgesetzt. Eine eindeutige „Option für die Armen“, die zwar angesichts weltweiter Ungerechtigkeit, Umweltzerstörung und kriegerischer Auseinandersetzungen an der Zeit wäre, könnte durchaus eine gesellschaftliche „Marginalisierung“ der Kirche bedeuten. Sie ist nicht zwangsläufig mit einer „Evangelisierungsgarantie“ verbunden. Das eben kann man aus der Geschichte des Kreuzes lernen.

In diesem Kontext wird jetzt über die bisherige, quasi weltanschauliche Auseinandersetzung über Befreiung und politisch-gesellschaftliche Praxis hinaus eine theologische Auseinandersetzung inszeniert, die einen Befreiungstheologen der Häresie zu bezichtigen sucht, und zwar einen Theologen, der ganz ausdrücklich die Geschichte und die Wahrheit des gekreuzigten Jesus mit den Armen und Ausgebeuteten, den heute Gekreuzigten in das Zentrum seiner Überlegungen stellt und damit nicht eine eigene, neue Theologie begründet, sondern sich in Übereinstimmung beispielsweise mit den Überlegungen zur Christologie Karl Rahners weisst. Der hatte von der Gefahr gesprochen, die Menschlichkeit Gottes als bloße Livrée, als Umhang zu verstehen und gefordert, die Inkarnation, die Geschichtlichkeit radikal ernst zu nehmen, damit nicht „*alles von oben her*“, sondern „*daraufhin gesehen und gedacht*“ wird.¹⁶ Denn eine Christologie von „oben nach unten“, so Rahner, läuft heute Gefahr mythologisch zu sein und darum eben gerade nicht verstanden zu werden.

¹⁶ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1984, 283.

Es geht nicht um „eine“ Theologie, sondern um „die“ Theologie

Es handelt sich damit um eine sehr tiefgehende, grundsätzliche Auseinandersetzung. Es geht nicht einfach um „eine“ Theologie, sondern um alle Theologie, die sich ernsthaft die Frage stellt, wie angesichts der Zeichen der Zeit heute Gott gedacht und glaubhaft gesagt werden kann, ohne in abstrakter Spekulation frei von praktischer Glaubwürdigkeit zu verharren. Es deutet sich ein grundlegender Konflikt an, der jede Theologie treffen wird, die sich irgendwie auf die Frage praktischer Nachfolge und dem Hoffen auf das Reich Gottes als Orthodoxiekriterium bezieht und auf den „historischen“ Jesus verweist, also auf eine Interpretation jüdisch inspirierten christlichen Geistes, der von Befreiung, Exodus und Parteilichkeit redet.

Und hier stoßen wir wieder auf den jetzigen Papst und ehemaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Josef Kardinal Ratzinger bzw. Benedikt XVI. Er ist gewiss nicht nur eine treibende Kraft bei der Verfolgung der Befreiungstheologie in den achtziger Jahren gewesen, sondern auch die jetzige Notificatio trägt seine theologische Handschrift. Dort heißt es: „Die Konzile bedeuteten in der Tat nicht eine Hellenisierung des Christentums, sondern vielmehr das Gegenteil. Durch die Inkulturation der christlichen Botschaft wurde nämlich die griechische Kultur selbst von innen heraus verwandelt und konnte zu einem Mittel werden, das der biblischen Wahrheit Ausdruck verlieh und sie verteidigte.“¹⁷

Diese Stelle scheint mir deshalb wichtig, weil sie auf ein Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Vernunft verweist, das für den Theologen Ratzinger entscheidend ist und an dem seine grundsätzliche Vorstellung von Theologie und Moderne oder Kirche und Gegenwart deutlich wird. Es handelt sich dabei um ein meines Erachtens tragisches und nicht zukunfts-fähiges Konzept. Welche griechische Kultur ist es, die Ratzinger so empha-

¹⁷http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_ge.html

tisch verteidigt und die er auch in seiner wegen der Auseinandersetzung mit dem Islam so heftig kritisierten Rede von Regensburg verteidigt hat?

Der Philosoph Habermas schreibt zu Recht unter Bezug auf diese Rede: „Der Papst beruft sich auf die von Augustin bis Thomas gestiftete Synthese aus griechischer Metaphysik und biblischem Glauben und bestreitet implizit, dass es für die in der europäischen Neuzeit faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe gibt.“¹⁸

Ratzinger will die Synthese eines griechisch-platonischen Geistes mit dem Christentum und meint damit ein Vernunftverständnis, das das Christentum nicht nur mit der Moderne aussöhnt, sondern dessen Synthese sogar nach Ratzinger den Ursprung europäischen Geistes ausmacht: „Wenn man diese Begegnung sieht, ist es nicht verwunderlich, dass das Christentum trotz seines (jüdischen, M.R.) Ursprungs und wichtiger Entfaltungen im Orient schließlich seine geschichtlich entscheidende Prägung in Europa gefunden hat. Wir können auch umgekehrt sagen: Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann.“¹⁹

Der griechische Geist und die Leidenserinnerung

Ratzinger spricht von einem platonischen Geist, dem Geist der vorgängigen Ideen, dessen metaphysische Vernunft das wahrhaft Seiende zu erfassen in der Lage ist.

Wie aber kann, um mit der politischen Theologie von Johann Baptist Metz zu sprechen, dieser Geist die Zeit, Anfang und Ende und das darin eingespannte Leid erfassen, wie kann dieser Geist, um mit Sobrino zu sprechen, Leid und den Tod der Armen erfassen? Er kann es nicht. Wo bleibt der narrative Geist, die Leidenserinnerung, die sich als Frage nach Gott stellt, wenn man Gott treu bleiben will: Und zwar nicht irgendeinem

¹⁸ J. Habermas, a.a.O.

¹⁹ Vorlesung des Papstes an der Universität von Regensburg, <http://www.benedikt-in-bayern.de/archiv/IMA023/IMA02351020.PDF> (14.10.2008).

jenseits aller Zeit und aller Welt existierenden Gott, sondern nach dem, der Mensch geworden ist, der gekreuzigt wurde, weil er den Herrschenden in vollem Bewußtsein dazwischen ging? Die von Ratzinger propagierte Synthese von Metaphysik und Vernunft, die nicht nur die Zukunft der Kirche, sondern gleich auch noch Europa retten soll, taugt wenig. Ratzingers Vernunftbegriff zeugt von einer romantischen Verklärung, die ihre Träume und ihren bevorzugten Ort in der Regensburger Rede offenlegt: *„Es ist für mich ein bewegender Augenblick, noch einmal in der Universität zu sein und noch einmal eine Vorlesung halten zu dürfen. ... Es gab jedes Semester einen sogenannten Dies academicus, an dem sich Professoren aller Fakultäten den Studenten der gesamten Universität vorstellten und so ein wirkliches Erleben von Universitas möglich wurde: Dass wir in allen Spezialisierungen, die uns manchmal sprachlos füreinander machen, doch ein Ganzes bilden und im Ganzen der einen Vernunft mit all ihren Dimensionen arbeiten und so auch in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft stehen – das wurde erlebbar.“*²⁰ Ratzingers Vernunft sieht ihren Ort an der Universität, wo sie in den sechziger Jahren allerdings auch schon nicht immer überzeugt hat.

Wie, so muss man darüber hinaus fragen, will der von Ratzinger entworfene Vernunftbegriff eigentlich gegen die aus der Vernunft selbst entstandene Kritik an ihm bestehen? Die Metaphysik ist nämlich zunächst und das zu Recht an ihrem eigenen Idealismus gescheitert. Sie wurde zuallererst von den empirischen Wissenschaften kritisiert. Das Erschrecken aber über die naturwissenschaftliche Vernunft als auch über die philosophische Vernunft, die sich beide im Angesicht von Auschwitz als machtlos erwiesen haben, sollte gegenwärtig sein. Natürlich ist dieses Erschrecken noch einmal wieder in die Philosophie, z.B. in die Negative Dialektik von Adorno zurückgeholt. Aber das ist dann eine von dem Vernunftbegriff Ratzingers gänzlich unterschiedene Vernunft, hinter deren Kritik man nur um den Preis der Blindheit zurück kann.

²⁰ Ebd.

Das ist also die schon jetzt absehbare doppelte Tragik des „deutschen Papstes“. Er will das Christentum mit einem Vernunftbegriff retten und den Glauben wieder zurück in die Akzeptanz des „europäischen Abendlandes“ führen und scheitert doch an beidem: an der Rettung des Christentums und seiner Gottesrede, die ihm in ihrer Spezifität als Rückfrage nach dem Leiden der Menschen und seiner Rettung verloren geht. Und er scheitert an der Entwicklung eines Vernunftbegriffs, der eben nicht in der Lage ist, die auch aus ihm hervorgegangenen und hervorgehenden alltäglichen Katastrophen von Hunger und vorzeitigem Tod zu erklären, geschweige denn zu beenden.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die aktuelle Auseinandersetzung um die Christologie Jon Sobrinos kein Relikt einer überkommenen, aber noch nicht zu Ende gebrachten Auseinandersetzung aus den achtziger Jahren ist. Sie verweist auch nicht nur auf ein autoritäres Vorgehen und damit auf ein Demokratiedefizit der kirchlichen Institution. Es geht im Kern um eine Auseinandersetzung darüber, welchen Gott wir anbeten, den Gott der Philosophen oder den Gott, dessen „Ehre das Leben der Armen“ ist. Und darin geht es damit um die Armen und Anderen selbst und um ihr Recht auf Leben und Würde.

Wenn die Folgen des Theologieverständnisses von Ratzinger nur in der Begeisterung für die Wiedereinführung der lateinischen Messe in der katholischen Kirche bestehen würde, könnten wir uns beruhigt zurücklehnen. Wenn die Folgen dieses Theologieverständnisses nur darin bestünden, dass Jon Sobrino keine Seminare mehr an der Universität halten dürfte, könnten wir uns beruhigt zurücklehnen. Dem aber ist nicht so. Wie Sobrino selbst schreibt, handelt es sich hier auch um eine Verurteilung von tausenden von Ordensleuten, von Priestern und Menschen aus Basisgemeinden: *„Der Vatikan hat manchmal mit üblen Machenschaften die Lateinamerikanische Ordenskonferenz (CLAR) sowie tausende von großherzigen Ordensangehörigen so durcheinander zu bringen versucht, dass sie nicht mehr wussten, wo ihnen der Kopf stand. Das ist deshalb besonders bitter, weil viele von ihnen ganz einfache Menschen sind. Vor allem aber hat der Vatikan alles Mögliche dafür getan, die*

*Basisgemeinden der kleinen Leute, der Privilegierten Gottes zum Verschwinden zu bringen.*²¹

Was also auf dem Spiel steht, ist das Gottesgedächtnis selber und die Solidarität mit den vielen, die sich in der Nachfolge Christi ihrerseits mit denen solidarisieren, die Hunger nach Brot und Rosen haben, die ihr Leben dafür einsetzen und vielfach auch verloren haben. Solche Menschen gibt und gab es in Lateinamerika, in Europa, in Asien und auf der ganzen Welt. Deshalb ist es Aufgabe derer, die dieser Kirche angehören, diese Menschen nicht nur zu unterstützen, sondern auch ihre Würde in der Institution zu verteidigen. Das schulden wir ihnen, der Welt und unserer zweitausendjährigen Geschichte. Die jetzige Kritik Benedikt XVI. an der Befreiungstheologie, so zeigt sich, hat sich über die Jahre eher vertieft und verstetigt. Von ihm ist keine Einsicht zu erwarten.

²¹ Brief von Jon Sobrino an den Ordensoberen P. Kolvenbach, in:
<http://www.itpol.de/?p=142>.

CLODOVIS BOFF UND DIE METHODE DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Eine kritische Annäherung

Francisco de Aquino Júnior

Clodovis Boff ist zweifellos „der Autor, der am meisten über die methodologischen Aspekte der Befreiungstheologie nachgedacht hat“¹, sowohl qualitativ als auch quantitativ. Nicht wenige Autoren haben sein Konzept und seinen Vorschlag in Bezug auf die Methode der Theologie der Befreiung (TdB) als *die* Methode dieser Theologie schlechthin aufgegriffen, auch wenn sie dabei in der Regel weder explizit und vollständig das Konzept der Theologie der Befreiung, das der von C. Boff vorgeschlagenen Methode zugrunde liegt, angenommen haben.²

Gleichgültig, ob man seinen Methodenvorschlag mit der Methode der Theologie der Befreiung als solcher gleichsetzt oder nicht oder ob man mit seinem Verständnis von Befreiungstheologie und mit der von ihm vorgeschlagenen Methode, die dieses Verständnis impliziert oder voraussetzt³,

¹ I. Ellacuría, Estudio teológico-pastoral de la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación”, in: ders., *Escritos Teológicos I*, San Salvador 2000, 397-448, hier 437.

² Vgl. J. B. Libanio, *Teologia da Libertação: Roteiro didático para um estudo*, São Paulo 1987, 157-231; J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la Teología de la liberación*, Estella 2000, 71-114; R. Fornet-Betancourt, Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung, in: ders. (Hg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Band 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen, Mainz 1997, 361-381; H. Goldstein, Methode, in: ders., *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1991, 155-156.

³ Francisco Taborda stellt z.B. die von Clodovis Boff vorgeschlagene Methode der TdB als eine unter anderen vor (vgl. F. Taborda, *Métodos teológicos na América Latina*, in: *Persp. Teol.* 19 [1987] 293-319). Antonio González geht noch darüber hinaus: „Der Inhalt des Buches von Clodovis Boff, *Theologie und Praxis* wird gemeinhin zusammengefasst mit der Aussage: *Erkenntnistheoretische Grundlagen der Theologie der Befreiung* (so auch der Untertitel der deutschen Ausgabe). Es ist aber sicher, dass der Autor selbst sein

einverstanden ist oder nicht, C. Boff ist ein Referenzpunkt, an dem man in der Frage nach der theologischen Methode der Befreiungstheologie nicht vorbei kommt.

Dies gilt besonders für Brasilien, wo er praktisch der einzige Theologe ist, der mit Autorität Fragen theologischer Methodologie im Allgemeinen und der Befreiungstheologie im Besonderen diskutiert.

In einem ersten Schritt versuchen wir sein Verständnis von Befreiungstheologie zu skizzieren, und zwar einschließlich der Methode, die ein solches Verständnis voraussetzt oder impliziert. In einem zweiten Schritt werden wir auf einige Aspekte eingehen, die uns problematisch erscheinen und die in seinem Verständnis und in seinen Formulierungen der Befreiungstheologie und ihrer Methode nicht ausreichend formuliert sind.

I. Verständnis und Formulierung der Befreiungstheologie und ihrer Methode

Grob skizziert kann man die fast 40-jährige Geschichte des Studiums, der Diskussion und der Formulierung befreiungstheologischer Methodik des Clodovis Boff in drei Phasen einteilen, die drei Charakterisierungen und Verständnissen der Befreiungstheologie und ihrer Methode entsprechen: TdB als ein *Thema* der Theologie, TdB als *Horizont* oder eine *Perspektive* der Theologie und TdB als ein *Moment* oder eine *Dimension* der Theologie.

Dabei geht es nicht um hermetisch gegeneinander abgegrenzte oder um gegensätzliche Verständnisse, vielmehr um Formulierungen und/oder Akzentuierungen, die eine bestimmte Sicht der Befreiungstheologie darstellen, erweitern und präzisieren und trotz kleiner Brüche im Laufe der Jahre die gesamte Reflexion und Produktion, explizit oder verdeckt, durchdringen.

Werk nicht als Begründung einer neuen Theologie, wie es die Befreiungstheologie ist, versteht, sondern vielmehr als eine Vermittlung zwischen den klassischen Themen der Theologie und den Sozialwissenschaften“ (A. González, *Trinidad y liberación: La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, San Salvador 1994, 50, Nota 2). In dieselbe Richtung geht W. Schmidt, *Option für die Armen? Erkenntnistheoretische, sozialwissenschaftliche und sozialetische Überlegungen zur Armutsbekämpfung*, München/Mering 2005, 35 und 146).

1. Befreiungstheologie als *ein Thema* der Theologie

Die erste, in gewisser Weise entscheidende Phase findet ihre deutlichste Ausarbeitung in der Doktorarbeit von Clodovis Boff, die er 1976 in Löwen (Belgien) verteidigt hat⁴. Dort wird die TdB wesentlich als eine Theologie des Politischen verstanden und die Methodenfrage als ein Problem der Vermittlungen dieser Theologie gesehen.

Einerseits bewirkte Clodovis Boff gegen die Intention anderer Befreiungstheologen eine wirkliche erkenntnistheoretische „Ortsverschiebung“⁵, indem er die TdB als eine Theologie der Genitive versteht, als eine Theologie, die ein spezifisches Thema behandelt, nämlich das Politische, als eine Theologie innerhalb des ganzen Feldes der Theologie bzw. genauer: als einen Bereich oder ein Gebiet der gesamten Theologie. Entsprechend unterscheidet er zwischen dem, was er als „Theologie eins“ (T1) und als „Theologie zwei“ (T2) bezeichnet. Während es in der ersten um die „spezifisch 'religiösen' Realitäten“ (Gott, Schöpfung, Christus, Gnade, Sünde etc.) gehe, würde sich die zweite „um 'weltliche' Realitäten“ (Kultur, Sexualität, Geschichte, Politik etc.) kümmern. „Der wesentliche Unterschied zwischen der T1 und der T2 liegt in der *Thematik* – das, was theologisiert werden muß: *theologizandum* – und nicht in der Perspektive – das, wodurch theologisiert wird: *theologizans*.“⁶ In diesem Kontext wird die TdB als ein besonderer Typ einer Theologie des Politischen gesehen, die dann ihrerseits im inneren Gefüge der T2 verortet wird, wobei die T2 „einen der großen Bereiche der Theologie an sich“ darstellt. Die „Befreiung“ als „Horizont, innerhalb dessen man die ganze Überlieferung des

⁴ C. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München 1983 (Originaltitel: *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1978); eine systematische Zusammenfassung der Überlegungen findet sich in: ders., *Teologia e prática*, in: *REB* 36/144 (1976), 789-810.

⁵ Boff, *Theologie und Praxis*, 29; ders., *Teologia e prática*, 809.

⁶ Ders., *Theologie und Praxis*, 28. Vgl. ebd., 145-152.

Glaubens sehen muß“, scheint für Boff nur zu einer „Rhetorik“⁷ zu führen. Mit anderen Worten: „Aus der Befreiungstheologie ein einheitliches, in sich abgeschlossenes Ganzes zu machen, ist ein ideologisches Unterfangen. Sie kann einem bestimmten Diskurs zwar Gestalt geben, kann dies aber nur um den Preis der Verschleierung theoretischer Inhalte, die dieser Diskurs voraussetzt und die nur eine Theologie des ersten Types liefern kann“⁸. Noch deutlicher geht es nicht: Die TdB (A) ist eine „Theologie des Politischen“ (B), verortet in dem Gebiet oder der Zone „T2“ und als solche (C) setzt sie die „T1“ voraus, die der „klassischen Theologie“ entspricht. Von da aus muss sie verortet und verstanden werden innerhalb des gesamten Körpers der Theologie⁹.

Auf der anderen Seite versucht Boff die Prinzipien oder impliziten Voraussetzungen in diesem Verständnis der Theologie zu explizieren. Seine Absicht ist es, „die grundlegenden Probleme einer TdP zu diskutieren“¹⁰, deren „methodologische Voraussetzungen“¹¹ zu analysieren und damit den „theoretischen Status der Theologie“ herauszuarbeiten und auszuformulieren. Für Boff zeigen sich diese Prinzipien oder Voraussetzungen im Zusammenhang mit drei wesentlichen methodologischen Grundsätzen und deren Vermittlungen¹², die zugleich auch die Struktur seiner Doktorarbeit

⁷ Ebd., 29.

⁸ Ders., *Teologia e prática*, 810.

⁹ Ebd. Er reagiert hier auf „gewisse aktuelle Auseinandersetzungen“, in denen man den Eindruck bekommen kann, dass die T2 die T1 „ausschließt“ oder „ersetzen“ soll; er nennt in diesem Zusammenhang direkt Ellacuría (vgl. Boff, *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1993, 159f, Nota 63 [diese Fußnote fehlt in der deutschsprachigen Ausgabe, A.d.Ü.]). Das Problem besteht für Boff darin, dass Ellacuría die TdB nicht als eine Theologie des Politischen versteht (T2) und entsprechend auch nicht die Formulierungen Boffs akzeptiert. Sein Verständnis und seine Formulierungen können nicht in das Verständnis und die Formulierungen Boffs integriert werden.

¹⁰ Boff, *Theologie und Praxis*, 22.

¹¹ Ders., *Teologia e prática*, 791.

¹² Die Kategorie „Vermittlung“ spielt eine wesentliche Rolle in den Überlegungen Boffs (vgl. ders., *Como vejo a teologia trinta anos depois*, in: L. C. Susin [Hg.], *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo, 2000, 79-95, hier 83-85). „Mit

bilden¹³: Zunächst geht es um das Problem des Objekts der Theologie, um das Politische, das durch die Sozialwissenschaften vermittelt wird. Es geht um die Konstituierung des *materialen Objekts* der Theologie. Dies ist zwar ein „vor-theologischer“ Bereich, er ist jedoch „grundlegend“ für die ganze Methode dieser Theologie. In einem zweiten Punkt geht es um das Problem der theologischen Aneignung dieses Objekts, der Aneignung des Politischen, vermittelt durch die biblisch-theologische Hermeneutik. Dabei geht es um die theologische Relevanz oder Zulässigkeit des Diskurses, also um die Konstituierung des *Formalobjekts* der Theologie. Und in einem dritten Punkt geht es um das Problem des Praxisbezugs in dem Sinne, dass dieser „das wahre Mittel zur Verwirklichung der konkreten theologischen Praxis ist“. Zusammengefasst heißt das, dass die Methode¹⁴ der TdB als Theologie des Politischen auf zwei „Hauptsäulen“¹⁵ steht: die sozialanalytische und die hermeneutische Vermittlung. Während es auf der ersten Säule einen „logisch-chronologischen“ Primat gibt, gibt es auf der zweiten Säule einen Primat „der Ordnung nach Wichtigkeit“¹⁶. Was die Praxis, die dritte Vermittlung betrifft, so gehört sie nicht eigentlich zum „erkenntnistheoretischen Status“ der Theologie des Politischen, sondern zu deren „sozialem und geschichtlichen Status“ in dem Sinn, dass sie dem theoretischen Prozess „vorausgeht, ihn begleitet und ihn nachvollzieht [...], ihn aber als solchen nicht begründet“¹⁷. Schließlich ist nochmals zu betonen, dass die *Methode*, so wie sie von Boff verstanden und formuliert wurde, auf

diesem Begriff [Vermittlung] wollen wir die Gesamtheit der Mittel bezeichnen, die das theologische Denken zur Erfassung seines Objekts besitzt. Diese Mittel müssen als ein *medium quo* verstanden werden, die mit der Theologie nicht nur technisch, sondern auch organisch eng verknüpft sind.“ (Boff, *Theologie und Praxis*, 21).

¹³ Vgl. ebd. 17f, 20f.

¹⁴ „Die Methode ist nicht mehr als das System konkreter Vermittlungen, die den Zugang zum Gegenstand des Wissens sichern. Sie ist die technische Determinierung der Art und Weise der Annäherung an den Gegenstand“ (ders., *Teologia e prática*, 795).

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 796.

¹⁷ Ebd.

einer wesentlichen Voraussetzung beruht, ohne die sie unverständlich bleibt und ihre theoretische Kraft verliert: Das Verständnis der TdB als einer *Theologie des Politischen*¹⁸.

2. TdB als Horizont oder *Perspektive der Theologie*

Die zweite Phase, kritischer und deutlicher auf Veränderung dringend als die erste, wird sowohl in einem „selbstkritischen Vorwort“ zur dritten Auflage seiner Doktorarbeit als auch in dem Artikel, den er über die Methode der TdB für das Werk *Mysterium Liberationis*¹⁹ geschrieben hat, deutlich. Dort wird die TdB verstanden als eine „*vollständige Theologie*“ in „*befreiendem Horizont oder befreiender Perspektive*“, die aber durch *zwei unterschiedliche Momente* begründet wird, jedes Moment mit seiner eigenen Methode.

Clodovis Boff erkennt an, dass seine Unterscheidung zwischen T1 und T2, die er in der Doktorarbeit gemacht und in der er die TdB der T2 zuordnete hatte, nicht die Tatsache berücksichtigt, dass diese Theologie nicht nur „säkulare Fragen“, sondern auch die sogenannten „religiösen Fragen“ berücksichtigt, wie dies die „Bibliothek der Theologie der Befreiung“, die beiden Bände des „*Mysterium Liberationis*“ und eine große Anzahl der in Lateinamerika veröffentlichten Schriften belegen. So unterscheidet sich die TdB „nicht nur aufgrund eines bloß *materialen* Kriteriums (den Themen), sondern auch und vor allem aufgrund eines *formalen* Kriteriums (der Perspektive). Die TdB behandelt alle Fragen [...] im Horizont der Befreiung“²⁰, weshalb es sich bei ihr um eine „vollständige Theologie“ mit „eigener Perspektive“ handelt: „Sie 'dekliniert' die *ganze* Theologie in

¹⁸ Ebd., 808.

¹⁹ Ders., Prefácio auto-crítico, in: *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis 1993, III-XII; ders., Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, in: I. Ellacuría / J. Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1, Luzern 1995, 63-97. Tatsächlich sind die in diesen beiden Beiträgen formulierten Überlegungen und Reformulierungen bereits in einem 1986 veröffentlichten Artikel zu finden (ders., Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação, in: *REB* 46/182 [1986] 263-271).

²⁰ Ders., Prefácio auto-crítico, a.a.O., VI.

spezifischem, das heißt befreiendem Sinn”²¹. Innerhalb der TdB als „vollständiger Theologie“ kann man unterscheiden zwischen einem „ersten Moment“ (M1), der die „Glaubensgaben“ (positiver Glaube) im Horizont der Befreiung behandelt, und einem „zweiten Moment“ (M2), der von seiner Umsetzung oder seiner Realisierung in den historischen Befreiungsprozessen handelt²². Es handelt sich um zwei Momente innerhalb des einen und selben globalen theologischen Prozesses, aber um zwei Momente, die untereinander hierarchisch geordnet sind. Einer ist „primär und wesentlich“ und der andere ist „an zweiter Stelle und spezifisch“. Während dem zweiten Moment eine „Dringlichkeitspriorität“ zukommt, kommt dem ersten Moment eine „Wertpriorität“ zu.²³ In dieser Perspektive bestimmt Boff die TdB als „Theologie der historischen Befreiung im Licht der integralen Befreiung“ oder als „Theologie der integralen Befreiung, die den Akzent auf die historische Befreiung legt“²⁴. Wenn sich die TdB gegenüber der „klassischen Theologie“ nicht als Opposition oder Alternative verhält, sondern vielmehr als deren „kritische Wiederaufnahme und weiterführende Überbietung“²⁵, dann wird sie „die gesamte Theologie mehr und mehr dazu provozieren, die historisch-politische Dimension des Glaubens anzunehmen“. Damit erscheint die TdB „geradezu dringlich“ und mehr und mehr „historisch notwendig“²⁶.

In Bezug auf die theologische Methode gibt es hier etwas Neues. In dem Augenblick, in dem die TdB nicht mehr als Theologie des Politischen (T1) identifiziert wird, muss auch die Methode anders sein als in der vorhergehenden Phase. Sie wird von Boff jetzt ausgehend von den zwei

²¹ Ders., *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*, 63.

²² Vgl. ebd., 65f; ders., *Prefácio auto-crítico*, a.a.O., VI.

²³ Ebd.; ders., *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*, 69f.

²⁴ Ebd., 64; ders., *Prefácio auto-crítico*, a.a.O., VI.

²⁵ Ebd., VII; vgl. ders., *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*, 71-74.

²⁶ Ders., *Prefácio auto-crítico*, a.a.O., VII.

Momenten (M1 und M2) gedacht und formuliert, die den globalen theologischen Prozess in der Perspektive oder im Horizont der Befreiung begründen.

Über die Methode des *ersten Moments* (M1) sagt Boff drei Dinge, die er aber nicht weiter ausführt: (A) Sie strukturiert sich auf zwei Ebenen: dem *auditus fidei* („positive Theologie“) und der *cogitatio fidei* („spekulative Theologie“); (B) „die Resultate dieser Operation“ können dann „von der Theologie der Befreiung in ihrem 'Moment 2' als illuminative Prinzipien ('im Lichte von') aufgenommen werden“; (C) nicht immer wird die Operation von „Moment 1“ durch die Theologie der Befreiung aufgenommen, wenn sie aber aufgenommen wird, dann „arbeitet die Theologie der Befreiung, wo nicht mit einer eigenen Methode, so doch zumindest auf eine eigene Weise, indem sie kritisch die schon entwickelten Theologien integriert, sie durch die Erschließung neuer Dimensionen kreativ überbietet und sie auf ihre befreiende Bedeutung hin durchsichtig macht“. Dies nennt Boff „wissenschaftstheoretische Neufundierung“²⁷.

Für das *zweite Moment* (M2) greift er einerseits das auf, was er in seiner ersten Phase in Bezug auf die drei Vermittlungen entwickelt hat, nimmt einige Korrekturen vor (unter anderem eine gewisse Rationalisierung und Eingrenzung des Politikbegriffs in der ersten Vermittlung, einen enger gefassten Theologiebegriff in der zweiten Vermittlung)²⁸. Andererseits betont er eine „wissenschaftstheoretische Voraussetzung“, die für die TdB wesentlich ist, die er zugrundelegt, aber nicht ausarbeitet: „Die letzte Originalität der TdB liegt nicht in ihrer Methode [...] sondern vielmehr in der Wurzel der Methode: in dem, was ihr einen 'Geist' verleiht, in der neuen Art und Weise, sie zu betreiben. Und diese Wurzel ist die 'spirituelle Erfahrung des Armen'.“²⁹ Darin liegt die tiefe Verbindung von „Theorie des

²⁷ Ders., *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*, 82.

²⁸ Vgl. ebd., 83ff; ders., *Prefácio auto-crítico*, a.a.O., VIIIff.

²⁹ Ebd., IIIff; ders., *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*, 83f.

Glaubens“ und „Praxis der Nächstenliebe“, hier entspringt die TdB³⁰ und hier klärt sich letztlich die Frage nach dem „Ausgangspunkt“ der TdB: „Als Theologie bricht sie (wie letztlich jede Theologie) in letzter Instanz aus dem positiven Glauben hervor. Das ist ihr erstes und wesentliches Prinzip. Aber als Theologie, die mit einem *spezifischen* Horizont ausgestattet ist – dem der Befreiung des Unterdrückten – ist ihr Ausgangspunkt die Begegnung mit dem Armen. Und das ist ihr zweites und spezifisches Prinzip. Kurz, die TdB geht vom Armen aus, indem sie von Gott ausgeht; und die zweite, notwendige 'dialektische Umkehr' lautet: Sie geht von Gott aus, indem sie vom Armen ausgeht. Und dies ist es, was die TdB zutiefst konkret werden lässt, ohne dass sie ihren Horizont der Universalität und Transzendenz verliert.“³¹ Es wird hier nicht eindeutig klar, ob – und wenn ja, in welchem Ausmaß – diese Formulierung auch für das „erste Moment“ der Theologie gilt oder ob sich die Aussage auf das „zweite Moment“ beschränkt. Wenn man die Überlegungen insgesamt ansieht und bedenkt, dann scheint sich diese Aussage auf beide Momente zu beziehen.³² Wenn man aber auf den unmittelbaren Kontext³³ der Aussage sieht, dann scheint sie ausschließlich für auf das zweite Moment zu gelten.

³⁰ Vgl. ebd., 81f.

³¹ Ders., Prefácio auto-crítico, a.a.O., V.

³² Er selbst formuliert deutlich: „Die Wahrheit ist, daß die Theologie der Befreiung dazu neigt, das gesamte *depositum fidei* von ihrer spezifischen Sensibilität her auszulegen, die aus der 'Erfahrung Gottes im Armen' herrührt. So wird eine *integrale* Theologie getrieben. Faktisch sucht sie auch das 'Moment 1' des globalen Prozesses zu thematisieren, das Moment, das sich auf den fundamentalen und transzendenten Aspekt des Glaubens bezieht [...] In diesem Sinn umfasst die Methode der Theologie der Befreiung die Methode der 'klassischen Theologie', aber nicht ohne sie 'neu zu fundieren', ausgehend von ihrer spezifischen Optik: der des Unterdrückten.“ (ders., Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 73).

³³ Vgl. ebd., 81f; ders., Prefácio auto-crítico, a.a.O., III-V.

3. TdB als *Moment oder Dimension* der Theologie

Die dritte, gegenwärtige Phase tritt in seiner umfassenden Theorie der theologischen Methode und in einer Reihe von Artikeln auf, die diesem Werk folgen und die es in gewissem Sinn profilieren und perfektionieren.³⁴ Dort werden die TdB und ihre Methode als ein *Moment der christlichen Theologie und ihrer Methode* verstanden, das heißt als „eine spezifische 'Einrichtung' innerhalb des gesamten *Organon* der Theologie“.

In dem intellektuell-biografisch verfassten Artikel „*Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*“ (Wie ich die lateinamerikanische Theologie dreißig Jahre später sehe) stellt Clodovis Boff in knapper Weise sein Suchen und seine Entdeckungen in der theologischen Methodologie dar. Er bestätigt dort, dass er von Anbeginn an wahrgenommen habe, „dass die TdB keine vollständige Theologie in sich selbst sein kann, sondern dass sie eine 'grundlegendere' Theologie voraussetzt.“ Diese Wahrnehmung habe er zunächst in der Unterscheidung von Theologie 1 und Theologie 2 formuliert, dann in der Unterscheidung von Moment 1 und Moment 2. Auf jeden Fall meint er, „dass die TdB wie eine Teil-Theologie und nicht wie eine vollständige Theologie auftritt“. In den Vorlesungen zur „Theologischen Methodologie“ versucht er, die TdB in das Gesamtgefüge einer theologischen Methodologie einzubauen und stellt die Frage, „ob es nicht besser sei, statt von 'Befreiungstheologie' von einer Theologie zu sprechen, die die befreiende Dimension des Glaubens ernstnimmt“, sodass „eine solche Theologie faktisch mit der 'christlichen Theologie' übereinstimmt“. Das heißt: „Wenn die Option für die Armen etwas 'Entscheidendes' ist und eben nicht beliebig wählbar ist, dann muss sie von der ganzen Theologie (wenn sie sich als christlich versteht) angenommen werden, auch von der

³⁴ Ders., *Teoria do Método Teológico*, Petrópolis 1998; ders., *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*, a.a.O.; ders., *Retorno à arché da teologia*, in: L. C. Susin (Hg.), *Sarça ardente*. Teologia na América Latina: prospectivas, São Paulo 2000, 145-187; ders., *Teologia*, in: J. J. Tamayo-Acosta, *Nuevo diccionario de teología*. Madrid 2005, 866-870; ders., *Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten*, siehe oben in diesem Band 20-49.

nordatlantischen und nicht nur an den Peripherien der Welt.“ Und in dieser Perspektive heißt es weiter, dass es „keine selbständige 'Theologie der Befreiung' gibt, sondern nur 'christliche Theologie' und als solche 'Theologie mit befreiender Dimension'.“ Die TdB erscheint damit nicht mehr als „eine Maschine, die allein funktioniert“, sondern als „ein Teil einer größeren Maschine“; als „eine theoretisches Dispositiv innerhalb des gesamten *Organon* der Theologie“. Aus epistemologischer Sicht, so schließt er, trete hier „die Idee der 'Befreiung' viel bescheidener auf, während sich demgegenüber die 'theologische' Aufgabe wesentlich anspruchsvoller“ und zugleich „viel radikaler“ zeige. In Bezug auf die Befreiungstheologie „als solcher“ meint er, dass diese sich jetzt nur rechtfertige „mit dem Status einer 'prophetischen Theologie'. Sie soll nicht Theologie *von* allen, sondern vielmehr *für alle* sein“, eine Theologie, die „die Funktion hätte, wirklich jede Theologie an ihren grundlegenden befreienden Auftrag zu erinnern“³⁵. Boff gibt zu, dass seine Position auf einen „angenommenen Optimismus“ aufbaut, betont aber, dass dieser Optimismus nicht unbegründet sei.³⁶ Auch gesteht er ein, dass die soziale Befreiung als Dimension des Glaubens nicht sehr befriedigend in die „normale“ Theologie integriert sei, damit eine Situation, in der die TdB sich nach erreichtem Ziel auflösen könne wie ein „Stück Zucker in einer Tasse Kaffee“, „unsichtbar, aber immer anwesend und den ganzen Kaffee süßend“, noch weit entfernt sei. Er meint sogar,

³⁵ Ders., *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*, a.a.O., 89-92. In anderen Schriften taucht der gleiche Gedanke in ähnlichen Formulierungen auf (vgl. ders., *Teoria do Método Teológico*, 17f, 637ff; ders., *Retorno à arché da teologia*, 180-182; ders., *Teología*, 867f; ders., *Die Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten*, 48f). „Ich vergleiche gewöhnlich die aktuelle Situation der Befreiungstheologie mit einem *Stück Zucker*, das sich im Kaffee auflöst: Nun ist es die ganze Theologie – die universale Theologie – die Geschmack an der Befreiung gewonnen hat oder die sich – wenigstens – angefragt sieht, die befreiende Dimension des Glaubens anzunehmen [...] Epistemologisch gesprochen, würde ich sagen: 'Die Befreiungstheologie hat aufgehört'. Sie hat aufgehört in dem Sinn, dass sie zu einem guten Teil ihre Mission erfüllt hat“ (ders., *Retorno à arché da teologia*, 181).

³⁶ Ebd.

dass deren Erreichung „mehr in die Kategorie einer 'regulierenden Idee' als in die eines erreichbaren Zieles gehört.“³⁷

In Bezug auf die *theologische Methode* geht Boff von der Annahme aus, dass (A) „die Methode nur von ihrem Gegenstand her bestimmt werden kann“, dass (B) dieser Gegenstand „Gott und sein Erlösungsgeheimnis ist“, (C) dessen Erfassen der Art und Weise angemessen sein muss, in der „dieses Objekt sich zeigt, was also die Offenbarung ist“; und dass (D) so, wie die Offenbarung im Glauben angenommen wird, der Ausgangspunkt, die Quelle, die *arché* oder das *fundamentum* der Theologie begründet wird³⁸. Sogleich erläutert er die drei wesentlichen Dimensionen des Glaubens und ihre Beziehung zur Theologie: die „weisheitliche Dimension“, die der *fides qua* entspricht, die „kognitive Dimension“, die der *fides quae* entspricht, und die „praktische Dimension“ in Bezug auf das Leben und die Praxis des Volk Gottes. Er betont, dass „der Glaube im Einvernehmen mit jeder einzelnen dieser Dimensionen die Quelle jeglicher Theologie bildet“ und dass „die Theologie keiner dieser Dimensionen den Vorzug geben kann, sie nicht trennen oder gegeneinander ausspielen darf“, wie es faktisch in der Geschichte der Theologie aber geschehen ist: Während die östliche Theologie die erste Dimension bevorzugte, entwickelte die westliche Theologie stärker die zweite Dimension und die Theologie des Südens der Welt, besonders die TdB, hob die dritte Dimension hervor.³⁹ Gleichzeitig – und hier scheint die Logik entweder zu fehlen oder wird zumindest nicht ersichtlich –, besteht er darauf, dass lediglich die zweite Dimension, die dem „positiven oder dogmatischen Glauben“ entspricht und *fides quae* ist, zum Ausgangspunkt oder als formales Prinzip der Theologie genommen werden kann⁴⁰: „Der zeitliche *Beginn* der Theologie liegt in der empirischen Positivität der Glaubensverkündigung“, obwohl „deren Ursprünge in der

³⁷ Ders., *Como vejo a Teologia latino-americana trinta anos depois*, 91f.

³⁸ Ders., *Teología*, a.a.O., 866; vgl. ders., *Retorno à arché da teologia*, 154-157.

³⁹ Ebd., 866f; ders., *Teoria do Método Teológico*, 112.

⁴⁰ Ebd., 111f, 119ff; ders., *Retorno à arché da teologia*, 148f

'leuchtenden Finsternis' des göttlichen Geheimnisses verschwinden⁴⁴¹. Auf diesen Fundamenten oder dieser Basis baut er das theologische Gebäude auf. Im Prozess der Konstruktion (Methode) unterscheidet er drei wesentliche Momente: *auditus fidei* (Befragung des Glaubens), *intellectus fidei* (Erklärung des Glaubens) und *applicatio fidei* (Aktualisierung des Glaubens) und deren jeweilige Operationalisierung: die hermeneutische Arbeit der Befragung des Glaubens, die spekulative Arbeit zur Erklärung des Glaubens und die praktische Arbeit der „Anwendung“ des Glaubens im Leben⁴².

Es bleibt hier unklar, welche Rolle in streng wissenschaftstheoretischer Perspektive die „sozio-befreiende Dimension des Glaubens“ oder die „Perspektive des Armen“ in der theologischen Methode spielen, vor allem in den ersten beiden Momenten (*auditus fidei* und *intellectus fidei*), so wie sie von Clodovis Boff verstanden und vorgeschlagen werden.⁴³ Er selbst beschränkt sich an diesem Punkt darauf, zu unterscheiden und hierarchisch anzuordnen, was er als die „ursprüngliche Sichtweise“ (positiver Glaube) und „zweite Sichtweise“ (Befreiung des Armen) bezeichnet und gleichzeitig das zu kritisieren, was er für eine Verkehrung dieser beiden Sichtweisen oder Prinzipien in der TdB hält, insbesondere bei Jon Sobrino.

⁴¹ Ebd., 153. Diese Schlussfolgerung ist in letzter Instanz in einer theoretischen Position/Option begründet, die ihn von Anbeginn an begleitet und für sein Denken entscheidend ist: Die „Unterscheidung“ – oder sogar Gegensätzlichkeit – von „den Gesetzen des Denkens und der Sprache und den Gesetzen der Wirklichkeit“, von „der Ordnung des Seins und der Ordnung des Wissens“, von „der Theorie und der Praxis“, von „dem Leben und dem Denken“, von „der Ordnung der Existenz und der Ordnung der Intelligenz“, von „der Liebe und dem Diskurs“ (vgl. ders., *Theologie und Praxis*, 201ff; ders., *Teoria do Método Teológico*, 112; ders., *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*, 85-87).

⁴² Vgl. ders., *Teoria do Método Teológico*, 197-296; ders., *Teología*, 869f.

⁴³ Wie Boff „den epistemologischen Vorrang des Armen“, genauer: die praktische Dimension des Glaubens behandelt, ist nicht sehr aufschlussreich (vgl. ders., *Teoria do Método Teológico*, 174-180). Ist dies ein Hinweis darauf, dass er ihm keine grundlegende theoretische Bedeutung für die kognitive Dimension des Glaubens, die er im „positiven und dogmatischen Glauben“ sieht, beimisst?

Einerseits besteht er darauf, dass die grundlegende Perspektive der Theologie die Perspektive des Glaubens ist: Alles ist im „Licht des Glaubens“ zu denken. Dem spricht er in der Theologie einen „epistemologischen Primat“ zu, der die ursprüngliche Perspektive begründet. Die anderen Blickwinkel (befreiend, feministisch, ethnisch, inter-religiös, ökologisch) begründen „zweite Sichtweisen“ und als solche müssen sie sich mit der „ersten Sichtweise“ verbinden: „Sie finden ihre letzte Begründung und ihre tiefste Rechtfertigung nur, wenn sie sich der ureigensten Perspektive der Theologie anschließen – im Licht des Glaubens – und aus ihrer Kraft heraus handeln. Diese Perspektive begründet eine ursprüngliche Sicht, die durch keinen Diskurs, der theologisch sein will, zu ersetzen ist“⁴⁴. Es wird hier nicht klar, in wieweit und auf welche Weise die „zweite Sichtweise“ die „Positivität des Glaubens“ (die erste Sichtweise) beeinflusst und – gesetzt den Fall, dass dies geschieht – welchen Sinn es dann hätte, weiterhin von einer „zweiten Sichtweise“ zu sprechen, wenn sie denn konstitutiv – und nicht nur konsekutiv – zur „ersten Sichtweise“ geworden ist.

Auf der anderen Seite ist die Kritik von Boff an dem, was er für einen „prinzipiellen Irrtum“ und für eine epistemologische Verkehrung der Prioritäten in der TdB – konkret in der Theologie von Jon Sobrino – hält, immer heftiger geworden. Danach betont die gegenwärtige TdB „praktisch und explizit einen Vorrang [...] für die Armen und ihre Befreiung“, womit „nicht Gott, sondern der Arme [...] zum Wirkprinzip der Theologie“⁴⁵ wird. „Dass der Arme ein Prinzip der Theologie oder deren Perspektive – Blickwinkel oder Fokus – ist, das ist möglich, legitim und auch angemessen. Dies aber nur als zweites Prinzip, mit relativer Priorität“, so dass „eine Theologie in dieser Linie – wie die TdB – nur ein 'Diskurs zweiter

⁴⁴ Ebd., 56; Vgl. ebd., 47, 51-56; ders., *Teología*, 867f.

⁴⁵ Ders., *Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten* (siehe oben 20-49), hier: 22 und 24.

Ordnung' sein kann, die auf einer 'ersten Theologie' aufbaut⁴⁶. Für Boff besteht das Problem darin, dass die TdB „ihren eigenen Status“ als „eine 'Theologie zweiter Ordnung' [...], die theoretisch eine 'Theologie erster Ordnung' voraussetzt“, ignoriert und ihr „zweites, abgeleitetes Prinzip“ als ein „erstes, leitendes Prinzip“ behandelt. Damit verkehrt sie die Prinzipien, was eine „Instrumentalisierung der Inhalte des Glaubens“ zur Folge hat und dazu führt, dass „die christliche Identität generell geschwächt und sogar ihres Sinnes beraubt wird“⁴⁷. Unter den Gründen, die zu dieser Verkehrung der Prinzipien führen, hebt er drei hervor: An erster Stelle „die Sorglosigkeit in Bezug auf die Methodik und die damit verbundene stillschweigende Umkehrung des Prinzips“. An zweiter Stelle der Schock durch den Kontakt mit der Armut und das daraus resultierende „Regime der Dringlichkeiten“. An dritter Stelle der Tribut, der dem modernen Anthropozentrismus gezollt wurde, der sich in seiner befreienden Version nicht auf den Menschen an sich, sondern auf den armen Menschen konzentriert⁴⁸. An Sobrino kritisiert er vor allem dessen Verständnis der TdB als „intellectus amoris“⁴⁹. Dieser Vorschlag Sobrinos, so Boff, will das klassische Verständnis der Theologie als „intellectus fidei ersetzen“⁵⁰ und eine wirkliche Umkehrung der Prinzipien vornehmen, weil der „intellectus amoris“ bei Sobrino sich *prima facie* auf die menschliche Liebe beziehe und

⁴⁶ Ebd., 24; vgl. ebd., 25f; ders., *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*, 89.

⁴⁷ Vgl. ebd., 26f.

⁴⁸ Vgl. ebd., 29ff. In Bezug auf den modernen Anthropozentrismus sagt Boff, dass dieser zunächst durch die „modernistische Bewegung“ in die katholische Theologie kam, „später dann mit der 'anthropologischen Wende', mit Rahner und seiner 'transzendentalen Theologie'. Diese war erfolgreich, auch wenn große Theologen wie de Lubac, von Balthasar und Ratzinger ihr gegenüber auf vorsichtiger Distanz blieben (allerdings auch ohne sie einer umfassenden Kritik zu unterziehen)“ (ebd., 31).

⁴⁹ Vgl. J. Sobrino, *Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como "intellectus amoris"*, in: ders., *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992, 47-80.

⁵⁰ C. Boff, *Teoria do Método Teológico*, 122.

nicht auf die Liebe Gottes⁵¹. Etwas Ähnliches sieht er auch in der Christologie Sobrinos, wo seiner Meinung nach die Armen den Ort einnehmen, der „dem apostolischen Glauben, der von der Kirche vermittelt wird, zusteht“, worauf „auf angemessene Weise“ die römische „Notificatio“ aufmerksam gemacht habe⁵².

II. Kritische Wertung

Dieser Überblick über die Reflexion und Produktion von Clodovis Boff reicht aus, um seine Bedeutung innerhalb des Themas der Methode in der TdB aufzuzeigen. Sein Beitrag ist schon quantitativ bedeutsam (407 Seiten seiner Doktorarbeit, 758 Seiten seines Werkes über die Theorie der theologischen Methode und eine große Anzahl an Artikeln und kleineren Veröffentlichungen), aus qualitativer Perspektive beeindruckt die Breite der aufgegriffenen Fragen, die Feinheit der Differenzierungen, die Genauigkeit der Formulierungen und Artikulierungen und die theoretisch-kirchliche Ernsthaftigkeit. Man kann seinen Beitrag insgesamt bedenken (globales Verständnis der Theologie mit den Implikationen oder methodologischen Voraussetzungen) als auch in Einzelaspekten oder spezifischen Fragen (Gebrauch der Sozialwissenschaften, Formen des theologischen Diskurses etc.). Ist der erste Fall auch problematisch und umstritten, so ist der zweite Punkt von großem Wert. Jedenfalls kann man sich an Clodovis Boff nicht vorbeimogeln, wenn man sich mit der Methode der TdB befassen will.

Es geht hier nicht darum, eine breit angelegte und ermüdende Diskussion über das Verständnis und die Formulierung der TdB und ihrer Methode zu führen, sondern vielmehr darum, einige Fragen anzusprechen - ohne diese eingehend behandeln zu können -, die uns aus strikt epistemologischer Perspektive im Werk von Boff problematisch oder nicht adäquat bearbeitet erscheinen.

⁵¹ Ders., *Retorno à arché da teologia*, 175f.

⁵² Ders., *Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten*, 21f.

1. Am Anfang seiner Doktorarbeit formuliert Boff die Absicht, kritisch und systematisch die theoretischen Prinzipien oder den Anspruch der TdB, auf „neue Art“ Theologie zu treiben, zu erläutern.⁵³ Dabei geht er jedoch, wie er selbst betont⁵⁴, von einer Vorannahme aus, die dieses Vorhaben bedingte und determinierte: von der Befreiung als einem Thema der Theologie und vom Verständnis der TdB als einer Genitivtheologie. Und er selbst formulierte, dass eine solche „erkenntnistheoretische Haltung“ zu einer „Ortsverschiebung“ der TdB führt, weg von dem Ort, der von den Befreiungstheologen anerkannt ist. Diese Vorannahme hat Boff nie ganz aufgegeben, sie determiniert bis heute weiterhin sein Verständnis der TdB, wenn auch mit einigen Veränderungen und neuen Formulierungen.⁵⁵ Das Problem besteht dann darin, dass er, bevor er die Prinzipien und die theoretischen Voraussetzungen dieser „neuen Art, Theologie zu betreiben“ erläuterte, die TdB schon in ein vorgefertigtes Schema steckte und ihr damit die Möglichkeit nahm, das „von sich zu geben“, was sie „von sich“ zu geben in der Lage gewesen wäre, sowohl praktisch (kirchliche Praxis) als auch theoretisch (theologische Theorie). Genau darauf hat Ignacio Ellacuría frühzeitig und kritisch aufmerksam gemacht.⁵⁶

2. Das Problem kann nicht einfach dadurch gelöst werden, dass man sagt, die „Befreiung“ oder „die Perspektive des Armen“ seien ein konstitutives Moment der gesamten christlichen Theologie. Dies ist die Position, auf der er seit einigen Jahren verharrt. Und auch nicht durch einen „angenommenen Optimismus“, um nicht zu sagen: naiven Idealismus (obgleich ehrlich und mit guter Absicht). Vielmehr muss sehr präzise geklärt werden, auf welche Weise diese Perspektive der Befreiung die gesamte Theologie einschließlich ihres „positiven oder dogmatischen“ Moments formt. Wenn

⁵³ Ders., *Theologie und Praxis*, 17 und 19.

⁵⁴ Ders., *Teología e práctica*, 808ff.

⁵⁵ Vgl. ders., *Teoría do Método Teológico*, 54.

⁵⁶ Vgl. I. Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*, in: ders., *Escritos teológicos I*, 535-596, hier 538.

dies denn geschieht, wäre außerdem zu diskutieren, ob die begriffliche Ausformulierung dieses Vorgangs durch Boff – „zweite Sichtweise“ gegenüber einer „ersten Sichtweise“ – angemessen ist, wenn denn diese Abfolge auch wirklich konstitutiv und nicht nur konsekutiv verstanden wird. Mit anderen Worten, wenn die „Perspektive des Armen“ tatsächlich ein konstitutives Moment der *ganzen* christlichen Theologie, ihrer *Gesamtheit* ist, kann sie nicht als „zweite“ oder „spätere“ behandelt werden, so als wäre die „erste“ oder „frühere“ nicht auch auf irgendeine Weise durch sie geprägt worden. Faktisch spürt man wenig von der von Boff versprochenen Freude der Befreiung, insbesondere in den ersten beiden Momenten der theologischen Methode (*auditus fidei* und *intellectus fidei*). Sein „Zuckerwürfel“ der Befreiung scheint sich noch nicht im „Kaffee“ der „normalen Theologie“ aufgelöst zu haben, vermutlich deshalb, weil er aus streng theoretischem Blickwinkel doch (noch) nicht zu den fundamentalen Zutaten der Theologie gehört.

3. Um den vorherigen Punkt noch zu vertiefen, soll hier beispielhaft eine seiner Formulierungen zum eigentlichen Problem führen: „Ich frage mich, ob die 'Erfahrung des Armen' zur *ursprünglichen* Erfahrung der 'Theologie und des Glaubens im Allgemeinen' gehört. Die 'Erfahrung des geoffenbarten Gottes' gehört ohne Zweifel dazu. Aber auch die 'Erfahrung des Armen'? [...] Steht nicht Gott immer an erster Stelle, gerade in seiner Absolutheit, auch wenn man sagt, dass er als Befreier der Armen erscheint, wie auch die Offenbarung im brennenden Dornbusch gezeigt hat. Aber kommt nicht gerade dann notwendigerweise der Arme danach? [...] Ich neige dazu, dass aus Sicht des Glaubens, die 'Erfahrung des Armen' abgeleitet, nicht ursprünglich ist und sie ihre theologische Stärke von dem Vorhergehenden gewinnt: von dem offenbarten Gott, der sich für den Armen entscheidet.“⁵⁷ Hier liegt der Kern des Problems. Gehen wir es aus theologischer Perspektive an. Wenn wahr ist, was Boff sagt, dass (1) die christliche Theologie von „Gott und seinem Heilsgeheimnis“ handelt, also

⁵⁷ C. Boff, *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*, a.a.O., 89.

vom „Gott der Offenbarung“⁵⁸, der sich (2) „selbst als Verteidiger der Armen und Befreier der Unterdrückten offenbart“⁵⁹, und dass (3) die angemessene Methode der Theologie die ist, die „mit der Art und Weise der Offenbarung dieses Objektes korrespondiert, das sich offenbart“⁶⁰, dann liegt es (A) nicht auf der Hand, dass wir von Gott in seiner Absolutheit sprechen unabhängig von oder vorab seiner Parteilichkeit für die Armen, noch (B) in der vorgeschlagenen Dialektik zwischen „dem Ersten und dem Zweiten“. Es gibt nicht zuerst eine („universale“ und unparteiliche) Offenbarung Gottes und dann eine Option für die Armen, sodass daraus folgend ein Diskurs über Gott (an sich!) möglich wäre, der auf die Parteinahme für die Armen (für uns) verzichten oder an die zweite Stelle setzen könnte. Nein! Der biblische Gott gibt sich zu erkennen als Gott der Armen und der Unterdrückten (wenn er auch mehr als das ist). Und da wir ihn auf keine andere Weise kennenlernen, sondern so, wie er sich zu erkennen gibt, können wir nicht von seiner Parteilichkeit absehen, weder wenn wir zu ihm sprechen (Erfahrung), noch wenn wir über ihn reden (Theorie)⁶¹. Wenn wir dies tun, dann werden wir damit enden, dass wir zu und von einem anderen Gott sprechen, vielleicht von dem „unbewegten Bewegter“ des Aristoteles, aber nicht zu und von dem Gott Jesu Christi, der in sich selbst ursprünglich der Gott der Armen ist.

⁵⁸ Ders., *Teología*, a.a.O., 866; ders., *Retorno à arché da teologia*, a.a.O., 166f.

⁵⁹ Ders., *Teoria do Método Teológico*, a.a.O., 47.

⁶⁰ Ders., *Teología*, a.a.O., 866; ders., *Retorno à arché da teologia*, a.a.O., 154ff.

⁶¹ Jon Sobrino formuliert: „Die Beziehung Gottes zu den Armen dieser Welt scheint eine Konstante in der Offenbarung zu sein. Die Offenbarung erscheint formal als Antwort auf den Schrei der Armen; wenn man die Offenbarung Gottes erkennen will, ist es deshalb notwendig, die Lebenswirklichkeit der Armen zu kennen. Anders gesagt: Die Beziehung Gott-Arme ist im Exodus, bei den Propheten und bei Jesus nicht zeitbedingt und willkürlich, sondern strukturell. Es gibt eine transzendente Gegenseitigkeit zwischen der Offenbarung Gottes und dem Schrei der Armen; zwar lässt sich die Offenbarung Gottes nicht auf die Antwort auf den Schrei der Armen reduzieren, wenn man jedoch diesen Antwortcharakter in der Offenbarung nicht beachtet, ist es unserer Meinung nach nicht möglich, sie zu verstehen“ (Sobrino, *Teología en un mundo sufriente*, 55; vgl. ders., *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998, 123-125).

4. Boff besteht darauf, dass der Glaube der Ausgangspunkt ist, das letzte Prinzip, die *arché* oder das *fundamentum* der Theologie. Er unterscheidet drei Dimensionen des Glaubens (erfahrungsbezogen, kognitiv und praktisch) und er verbindet sie mit drei Aspekten oder Dimensionen der Theologie (*fides qua*, *fides quae*, Nächstenliebe). Er sagt, dass „der Glaube im Einvernehmen mit jeder einzelnen dieser Dimensionen die Quelle jeglicher Theologie bildet“ und dass „die Theologie keiner dieser Dimensionen den Vorzug geben kann, sie nicht trennen oder gegeneinander ausspielen darf“, wie es faktisch in der Geschichte in den östlichen, westlichen Theologien und der Befreiungstheologie geschehen sei.⁶² Weiter aber formuliert er auf dogmatische Weise: „Im Glauben werden viele verschiedene Aspekte und Bestimmungen gebündelt [...] genau durch die zweite Dimension geschieht es [...], dass die wesentlich noetischen Inhalte des Glaubens weitergegeben werden, weshalb sie das Verständnisprinzip der Theologie darstellt.“ Mit anderen Worten: Nur die *fides quae*, also der „positive oder dogmatische Glaube“ kann das „bestimmende Prinzip der Theologie begründen“⁶³. Wenn man nach der Logik oder der Grundlage dieser Aussage sucht, findet man lediglich die schon in seiner Doktorarbeit vorhandene Unterscheidung zwischen der „Ordnung des Seins“ und der „Ordnung des Wissens“, zwischen den „Gesetzen des Denkens wie auch der Sprache“ und denen der „Wirklichkeit“⁶⁴. Trotz der Wahrheit, die in ihr steckt, ist eine solche Position nicht unproblematisch und zwar aus mindestens zwei Gründen. Zunächst wird die praktische Vermittlung jeder Sprache (auch der theologischen) oder ihre konstitutive Verbindung mit der Praxis, in welcher und aus welcher sie kommt, nicht genügend berücksichtigt, wie schon

⁶² Vgl. C. Boff, *Teología*, 866f.

⁶³ Ders., *Teoria do Método Teológico*, 110f.

⁶⁴ Ebd., 112; ders., *Theologie und Praxis*, 201; ders., *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*, 85ff.

Wittgenstein aufgezeigt hat⁶⁵. Dann weil, wenn man diese Position bis zur letzten Konsequenz treibt, sie sich selbst zerstören würde, denn wenn die „Ordnung des Denkens und der Sprache“ von der „Ordnung der Wirklichkeit“ gänzlich verschieden wäre, wäre die Sprache letztlich unfähig, die Realität zu benennen und zwar einschließlich der Realität einer solchen Unterscheidung der Ordnungen⁶⁶.

5. In Bezug auf die Kritik an Jon Sobrino. Zunächst ist festzuhalten, dass Sobrino nicht beabsichtigt, den klassischen Begriff des „intellectus fidei“ durch den Begriff des „intellectus amoris“ zu „ersetzen“, wie Boff meint.⁶⁷ Sobrino schätzt auch den klassischen Begriff sehr und betrachtet ihn als Aufgabe der Theologie. Für Sobrino allerdings kann „Theologie nicht nur oder wesentlich nur das sein“⁶⁸. Zweitens: Wenn Sobrino von „intellectus fidei“ spricht, bezieht er sich nicht einfach auf den Glauben, sondern auf die positiven oder dogmatischen Formulierungen des Glaubens, wobei der Theologie in diesem Fall zukommt, „die Inhalte des Glaubens und den Sinn dieser Inhalte intellektuell zu erklären und zu vertiefen“⁶⁹. Drittens bezieht sich Sobrino, wenn er von „intellectus amoris“ spricht, nicht nur (und auch nicht hauptsächlich) auf die menschlich verstandene Liebe, wenn man diese als Gegenpol zur Liebe Gottes begreift, wie es Boff tut.⁷⁰ Sobrino sagt, dass nicht einzusehen ist, „warum nicht auch das Theologie treiben als eine von vielen Tätigkeiten von Christen, dem den Vorrang geben sollte, was die Offenbarung und den christlichen Glauben aus-

⁶⁵ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Mein 2003, §§ 23, 30, 37, 43. Es ist nicht so, dass Boff diese Problematik in seinen Überlegungen gar nicht behandelt (vgl. Boff, *Teoria do Método Teológico*, 172ff), aber er konzentriert - um nicht zu sagen: reduziert - sich auf das dritte Moment (*applicatio fidei*) der Methode, so als würden die anderen beiden Momente (*auditus fidei* und *intellectus fidei*) theoretisch auf die Praxis verzichten.

⁶⁶ Vgl. M. Araújo Oliveira, *Sobre Fundamentação*, Porto Alegre 1993, 57-108.

⁶⁷ Vgl. C. Boff, *Teoria do Método Teológico*, 122.

⁶⁸ J. Sobrino, *Teología en un mundo sufriente*, 72.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. C. Boff, *Teoria do Método Teológico*, 122f; ders., *Retorno à arché da teologia*, 175f.

zeichnet: die Liebe.⁷¹ Viertens stimmt nicht, dass Sobrino in seiner Christologie den „durch die Kirche überlieferten apostolischen Glauben“ durch die Armen ersetzen würde, wie es die römische „Notificatio“ nach Boff „auf angemessene Art und Weise“ kritisiert. Sobrino folgt Ellacuría, wenn er zwischen den „Quellen“ (Offenbarung Gottes) und dem „Ort“ (Welt der Armen) der Christologie der Befreiung unterscheidet. Es handelt sich dabei nicht um eine strenge Abgrenzung, schon gar nicht um eine gegenseitige Ausschließung.⁷² Und er unterscheidet den „kirchlichen Ort“ (Kirche konkretisiert in der Kirche der Armen) und den „sozialen Ort“ (Welt der Armen) der Christologie.⁷³ Man kann aber nicht fälschlicherweise behaupten, er ersetze „den von der Kirche überlieferten apostolischen Glauben“ durch die Armen, wie es die römische „Notificatio“ und Clodovis Boff tun.

Im Sinne eines Schlusses

Absicht dieses Artikels war es, in bescheidener Weise einen Beitrag zur Diskussion um den theoretischen Status der Befreiungstheologie zu leisten. Und dafür gibt es keinen besseren Ausgangspunkt als das Verständnis und die Formulierungen desjenigen, der sich in Lateinamerika am meisten mit dieser Problematik auseinandergesetzt hat: Clodovis Boff.

Es handelt sich bei dieser Frage um eine lebendige und aktuelle Problematik in der Befreiungstheologie, die noch weit von ihrer Lösung entfernt ist. Es stimmt, dass die Frage nach der Methode weder die erste der theologischen Aufgaben ist, noch dass sie die anderen Aufgaben ersetzen kann. Aber wir können diese Aufgabe auch nicht unendlich lange zurückstellen oder gar übergehen. Früher oder später muss man sich ihr „im Sinne einer kritischen Begründung, im Sinne einer Korrektur oder im Sinne eines

⁷¹ J. Sobrino, *Teología en un mundo sufriente*, 73.

⁷² Vgl. ders., *Christologie der Befreiung*, 43ff.

⁷³ Ebd., 51-60.

Neuansatzes⁷⁴ der theologischen Arbeit stellen. Diese (erneute) Konfrontation scheint jetzt notwendig und eine aktuelle Aufgabe der TdB zu sein.

Zusammenfassung

Alles Wissen, das den Anspruch erhebt, kritisch zu sein, ist verpflichtet sich selbst zu begründen. Und davon ist die Theologie nicht befreit, wenigstens nicht, wenn sie kritisch sein will. Mitunter muss sie sich selbst zuwenden, ihre eigenen praktisch-theoretischen Voraussetzungen deutlich machen, den gegangenen Weg kritisch beleuchten, die Ergebnisse bedenken, mögliche Verirrungen oder Verfehlungen erkennen und korrigieren und sich schließlich vor sich selbst rechtfertigen, um mit Klarheit und Kraft weitergehen zu können. Im Fall der Theologie der Befreiung (TdB) war Clodovis Boff derjenige, der sich am meisten mit dieser Problematik auseinandergesetzt hat. Der vorliegende Artikel greift kritisch sein Verständnis und seine Formulierung der TdB und ihrer Methode auf, mit der Absicht ein Theologietreiben zu vertiefen, zu stärken und anzustoßen, das wahrhaftig befreiend ist.

Original: REB 271, Juli 2008, 597-613

Übersetzung: Sandra Lassak

⁷⁴ I. Ellacuría, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, in: *Escritos Teológicos I*, San Salvador 2000, 187-218, hier 187.

KEHRT DIE THEOLOGIE DER BEFREIUNG NACH APARECIDA ZU IHREN FUNDAMENTEN ZURÜCK?

Ein Interview mit Luiz Carlos Susin und Érico Hammes

Im vergangenen Jahr hat der Theologe Clodovis Boff den Artikel „Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten“ veröffentlicht. Danach fehlt der „real existierenden“ TdB nach nunmehr 40 Jahren Entwicklung die erkenntnistheoretische Konsistenz: Sie benötigt dringend Kritik und Verbesserungen. Mehr noch: „Weil die TdB also nicht über eine strenge und klare Epistemologie verfügt, fällt sie in Uneindeutigkeit. Indem sie in Uneindeutigkeit fällt, verfällt sie einem prinzipiellen Irrtum und dieser kann nur fatale Konsequenzen haben.“

IHU-Online diskutiert den Artikel mit Luiz Carlos Susin (Interview per email) und Érico Hammes (Telefoninterview).

Im Folgenden die Interviews:

IHU-Online: Worin unterscheiden sich die „kritischen Anfragen“ an die Befreiungstheologie des Clodovis Boff gegenüber den Fragen, die schon die Glaubenskongregation in ihrer „Instruktion über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ vom 2. August 1984 aufgeworfen hat?

Luiz Carlos Susin: Klar ist, dass die Anfragen von Clodovis Boff von „Innen“, aus dem Inneren der Befreiungstheologie selbst kommen, von jemandem, der lange Zeit einer der Protagonisten dieser Theologie war. Und deshalb haben sie ein anderes Gewicht als die Anfragen der Instruktion, sie wiegen in gewisser Weise „schwerer“. Die Anfragen aus Rom wurden auf einem breiten und sehr theoretischen Horizont formuliert, in einer Sprache, einer Rhetorik, die für das Lehramt und die Kurie typisch ist. Clodovis dagegen formuliert direkt, ganz unvermittelt, ohne Umwege und große Erklärungen. Dies setzt eine gewisse Vertrautheit zwischen ihm und seinen

Lesern voraus, die unbedingt auch noch mal wieder separat diskutiert werden muss.

Érico Hammes: Der Artikel von Clodovis Boff kommt der Instruktion von 1984 in gewisser Weise nahe, indem auch Boff die Befreiungstheologie zur Disposition stellt, und zwar in einem umfassenden Rundumschlag. Die Instruktion von 1984 bearbeitet im Wesentlichen zwei Aspekte, nämlich auf der einen Seite eine methodologische Kritik der Befreiungstheologie und auf der anderen Seite den Begriff menschlicher Freiheit und, daraus sich ergebend, der Erlösung. Es wird darin aber mehrfach formuliert, dass das, was in der Instruktion gesagt wird, weder als Entschuldigung für eine Aufrechterhaltung der Unterdrückung der Menschen dienen darf, noch als eine Rechtfertigung für eine Verurteilung derjenigen, die sich ehrlich für die Befreiung der Armen einsetzen. Wenn wir also die Instruktion von 1984 noch einmal aufmerksam lesen, sehen wir, dass sie gegenüber dem, was Clodovis formuliert und vertritt, relativ vorsichtig ist, während Clodovis in einigen Punkten sehr hart formuliert. Selbst wenn Boff die Option für die Armen verteidigt, so tut er dies aus einer christozentrischen Perspektive. Ein weiterer gemeinsamer Aspekt: Sowohl in der Instruktion als auch im Artikel von Clodovis geht es um die Methodologie der Theologie der Befreiung. Die Instruktion kritisiert den Gebrauch des Marxismus, während Clodovis in gewisser Weise auf das „Sehen, Urteilen, Handeln“ Bezug nimmt, genauer: auf die Konstruktion des Sehens in diesem Dreischritt.

IHU ON-Line – Zielt die Kritik von Clodovis Boff am Fundament der Befreiungstheologie auf einen neuen epistemologischen Ansatz? Gibt es etwas Neues für unsere Zeit? Ermöglicht das Dokument von Aparecida, dass die Befreiungstheologie neu auf ihr Fundament aufbaut?

Luiz Carlos Susin: Clodovis Boff schlägt eine „Rückkehr“ zum „Leitprinzip“ aller Theoriekonstruktion der Theologie vor. Es scheint, dass er nicht an eine zirkelförmige Interpretation zwischen den drei Momenten der Theologie (sozio-analytisch, hermeneutisch, praktisch) glaubt und stattdessen eine logische Linearität bevorzugt, die ihren Anfang im Prinzip einer ersten

Theologie nimmt und von da aus zu zweiten Theologien übergeht. Eine solche Rede ist der Befreiungstheologie fremd. Außerdem besteht er auf dem Glauben als Ort der Ausarbeitung dieser ersten Theologie und ordnet die Praxis der Liebe, der Barmherzigkeit, die noch nicht intellektueller Glaube, aber Glaube im Vollzug, in der Praxis ist, diesem Glauben unter. Aber Gott ist doch die Liebe, und deshalb erfahren und erkennen wir durch die Liebe Gott. Gott ist heilig, und der Weg der Heiligkeit ist die Liebe. Wir werden nicht nach dem Glauben, den wir haben, gerichtet werden, sondern nach der Liebe, die wir praktizieren. Ich meine deshalb, dass es keinen Grund gibt, auf einem ersten Prinzip zu beharren, das die ganze Theologie leitet. Heilige Kategorien wie das Reich Gottes zeigen, dass Gott nicht narzisstisch ist; sondern sich – wie das Evangelium sagt – mehr für seine Geschöpfe als für sich selbst interessiert, dass für ihn die Barmherzigkeit mehr zählt als noch so viel Gebet. Dies scheint für Clodovis aber kaum Bedeutung zu haben und er wird diesen Aussagen auch wohl nicht zustimmen. Darüber müsste aber diskutiert werden, und dies wünschen viele Theologinnen und Theologen nach diesem Artikel von Clodovis.

Érico Hammes: Man gewinnt den Eindruck, dass Clodovis auf zwei Ebenen der Theologie zu sprechen versucht. Die eine Ebene wäre die grundlegende, etwas, das universal für alle gilt und gleich wäre. Danach erst kämen Ausdifferenzierungen, sekundäre spezifische, unterschiedliche Theologien, die aber die traditionelle Reflexionslinie der direkten Beziehung zum Text und des Textes zum Denken nicht aufgeben. Erst in einem zweiten Moment würde man dies dann anwenden. Dies scheint das Denken von Clodovis zu sein und in gewisser Weise würde dies auch dem entsprechen, was er in seiner Doktorarbeit vorgeschlagen hat, die 1978 in Brasilien veröffentlicht wurde, als er von einer Theologie 0, einer Theologie 1, einer Theologie 2 usw. gesprochen hat. Die Theologie 0 wäre danach die rationale Reflexion des Glaubens, Theologie 1 wäre die traditionelle Theologie und Theologie 2 die sogenannten politischen Theologien einer bestimmten

Epoche. Nur dass er aus meiner Sicht heute noch weiter geht und faktisch eine vermittelnde Theologie zwischen der rationalen Reflexion und der kontextuellen Theologie vorschlägt. Das ist aus erkenntnistheoretischer Sicht ein naives Konzept, denn es gibt keine Möglichkeit, eine neutrale Theologie zu formulieren. Die neutrale Theologie ist ein Postulat, denn wir alle denken stets von impliziten oder expliziten Voraussetzungen aus. Niemand kann heute Theologie treiben, ohne die eigene Herkunft mitzudenken, aus der er stammt. Also eine absolute Theologie gibt es als Theologie nicht. Ich würde dort eher den religiösen Diskurs ansiedeln, das rationale Denken, dann die Glaubensreflexion, den Glaubensakt und dann sofort die Theologie, aber Theologie als bewusste Reflexion unter den Voraussetzungen einer bestimmten Realität. Das ist genau das, was die Befreiungstheologie zu tun versucht. Den Glauben zu reflektieren unter den Bedingungen der lateinamerikanischen Realität. An dem Punkt gibt es nichts Neues. Aparecida versucht einerseits, den lateinamerikanischen Kontext aufzugreifen, und sich gleichzeitig in diesem Kontext darum zu bemühen, Jesus Christus als absoluten Referenzpunkt der Reflektionen zu setzen (und das ist es, worin Clodovis die Rehabilitierung des befreiungstheologischen Fundaments sieht). Der Jesus Christus, von dem Aparecida spricht, muss im lateinamerikanischen oder eben im europäischen Kontext verortet sein. Es geht nicht darum, Jesus Christus allein darzustellen, so als könnten wir ihn persönlich interviewen, ihn das sagen lassen, was er möchte und wir hören nur zu. Das gibt es nicht. Und das hat es auch nicht zur Zeit Jesu gegeben. Er hat immer innerhalb des palästinensischen Kontextes gehandelt und wenn er in Lateinamerika gegenwärtig ist, dann ist er das ebenfalls in einem konkreten Kontext. Letztendlich hat Aparecida Jesus Christus als Fundament gesehen, aber nicht, um Jesus absolut zu definieren, so als ob er nichts mit der Wirklichkeit zu tun hätte. Wenn zum Beispiel Papst Benedikt XVI. die Option für die Armen mit Jesus und dem Evangelium verbindet, hat er recht, aber nur, wenn man auch der Realität gegenüber sensibel ist. Ist das nicht der Fall, dann stimmt auch die Aussage nicht. Historisch gesehen gibt es einen langen Diskurs über Jesus Christus,

ohne dass allerdings seine Verbindung mit den Armen berücksichtigt wurde. Ein Beweis dafür ist die Tatsache, dass die Option für die Armen in der Kirche erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgetaucht ist. Dies sagt der Artikel von Clodovis nicht. Clodovis meint, dass man sich durch Anbetung Jesu automatisch den Armen zuwendet und sich um sie kümmert. Das stimmt nicht. Wir werden uns nur um die Armen kümmern, wenn unser Herz für diese Realität sensibilisiert ist und wir feststellen, dass Jesus sein Herz den Armen zugewandt hat. Die Armen helfen uns, Jesus zu finden und in dem Moment, wo wir diese Beziehung wahrnehmen, wird sich unser christologischer Entwurf ändern. Wir sprechen hier von einer Art hermeneutischem Zirkel zwischen den Armen und Jesus Christus.

IHU On-Line: Als die Doktorarbeit von Clodovis Boff publiziert wurde, wurde sie von vielen Befreiungstheologen als ein theologischer Bezugsrahmen mit grundsätzlicher Bedeutung gewertet. Hat Clodovis sich verändert? Oder hat sich die Befreiungstheologie verändert? Wenn ja, worin besteht diese Veränderung?

Luz Carlos Susin: Die Doktorarbeit von Clodovis ist weiterhin ein historischer Meilenstein in unserer Theologie. Sie wird in allen Kontinenten bis heute zitiert. Er selbst verabschiedet sich auch nicht von seinen früheren Studien, aber man kann in einem autobiografischen Text von Clodovis, den ich selbst herausgegeben habe (*O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*, Sao Paulo 2000) seine immer stärkere Betonung eines einzigen Leitprinzips jeder Theologie wahrnehmen, die im Glauben empfangene Offenbarung Gottes. Ich glaube, dass Clodovis sich immer mehr auf das reale Problem einer Instrumentalisierung der Theologie und deren Reduzierung auf Aktivierungssphrasen konzentriert und damit auf die Frage nach einer nicht manipulierbaren, anbetenden Spiritualität des Geheimnisses Gottes. Gerade in diesem Punkt war die Befreiungstheologie aber immer sehr vorsichtig, sie hat viele Überlegungen in diese Richtung angestellt. Und es irritiert, Kritik an der Befreiungstheologie zu lesen und zu hören, die an diesem und anderen Punkten ansetzt, die aber die Autoren und die Texte gar nicht kennt und von etwas spricht, das man nur vom

Hörensagen kennt und die dann aus intellektueller Faulheit oder Zeitmangel einfach Schlagwörter übernimmt.

Érico Hammes: Für mich ist offensichtlich, dass sich Clodovis verändert hat. Zum Beispiel gibt es ein Buch aus dem Jahr 1978 (*Comunidade eclesial – comunidade política: ensaios de eclesiologia política*), in dem er sich mit aller Deutlichkeit gegen die Soziallehre der Kirche positioniert, indem er sagt, dass sie die Realität nicht berücksichtige und es notwendig sei, die wahre Dichte der Wirklichkeit zu beachten. Aus Sicht der Methodologie nimmt er in diesem Buch eine ganz andere Position als heute. Heute ist er zu einem Theologen geworden, der sich mit dem Wahrheitsbegriff an sich, prinzipiell, auseinandersetzt. Und nicht nur von diesem Artikel her, sondern auch aus anderen Zusammenhängen ist bekannt, dass Clodovis einen besonderen Widerstand gegen das sogenannte „schwache Denken“, dem *pensiero debole* eines Gianni Vattimo und anderer postmoderner Denker entwickelt. Seine Sorge richtet sich folglich auf ein Christentum und eine Theologie, die stark, hart und gradlinig sind. Aber sicher hat sich die Befreiungstheologie auch verändert, allerdings dahingehend, dass sie sich für Wirklichkeiten wie Kultur, Geschlechterverhältnisse, innere Einstellungen und Art des Denkens geöffnet hat. Und offensichtlich musste sie sich verändern, weil sich die Wirklichkeit auch verändert; wenn sie also der Realität treu bleiben möchte, muss sie sich verändern. Aber das sind andere Veränderungen als die, die sich bei Clodovis ereignen. Bei ihm geht es um eine Rückkehr zu seinem eigenen Fundament. Was Clodovis die Rückkehr der Theologie zum Fundament nennt, ist in Wahrheit eine Rückkehr zu seinem eigenen Fundament.

IHU On-Line: *Glauben Sie, dass Befreiungstheologen hinter den Argumenten von Clodovis stehen, sich von ihm vertreten fühlen und sich mit seinen Argumenten identifizieren?*

Érico Hammes: Ich kann zum Beispiel wiedergeben, was ich von Jon Sobrino in einem Gespräch erfahren habe. Er fühlt sich durch diesen Artikel von Clodovis zutiefst getroffen und verletzt, und zwar weil Clodovis sich

explizit auf die Notificatio des Vatikans zur Christologie von Jon Sobrino bezieht. Ein Problem ist, dass Clodovis Wahrheit als Wahrheit im Sinne von Descartes versteht. Das bedeutet, dass eine Sache in sich wahr ist und wir die Fähigkeit haben, diese wahre Sache in ihrer Neutralität aufzunehmen. Faktisch geschieht dies aber nicht so. Ein anderes Problem ist, dass für Clodovis die Theologie Reflexion in Sachen Gott ist. Vom traditionellen Begriff her gilt, dass Theologie Reflexion des Glaubens und nicht Reflexion Gottes direkt ist. Und noch viel weniger darf man den theologischen Diskurs mit der reflektierten Wirklichkeit verwechseln, die Gott ist, aber Gott vermittelt im Glauben. Also sagt Jon Sobrino, dass die Fülle des Glaubens die Liebe und Barmherzigkeit ist und wenn wir theologisch reflektieren, dann müssen wir über die Barmherzigkeit, die Liebe nachdenken. Entsprechend trug auch die erste Enzyklika von Benedikt XVI. den Titel „Gott ist Liebe“. Wenn also die Aufgabe der Theologie ist, über Gott nachzudenken, dann ist es völlig zutreffend zu sagen, dass die Theologie *intellectus amoris* ist. Diesen Aspekt hat Clodovis überhaupt nicht verstanden, weil er von einem bestimmten Begriff von Wahrheit an sich besessen ist, der sich so nicht in der Bibel findet, wo es um Barmherzigkeit und Liebe geht. Neben Sobrino fühlt sich offensichtlich auch Leonardo Boff von den Ausführungen im Artikel von Clodovis nicht repräsentiert. Dies wird aus seinem Brief sehr deutlich. Und ich kann ganz allgemein sagen, dass Befreiungstheologen mit dieser Theologie von Clodovis nicht einverstanden sind, vor allem aber auch nicht mit dem aggressiv verzerrenden Tonfall, der im Artikel von Clodovis dominiert.

IHU On-Line: Die Anfragen von Clodovis Boff an die Befreiungstheologie und die Reaktionen darauf haben eine Diskussion über die These vom Armen als „theologischer Ort“ ausgelöst. Worin liegen die theologischen Schwierigkeiten und Möglichkeiten dieser These?

Luz Carlos Susin: Dies ist der Kern des Problems! Die Aussage, dass der christliche Glaube auf der Grundlage der Evangelien eine innere Beziehung zwischen Gott und den Armen dieser Welt erkennt, hat für die Befreiungs-

theologie zentrale Bedeutung. Und letztlich nicht nur für sie, sondern für jede Theologie, die „christlich“ sein will. Arme sind nicht nur armselig Zurückgelassene, auch wenn insbesondere diesen Menschen die Hilfe des Samariters gebührt. Arm ist in Lateinamerika fast das ganze einfache Volk, „einfache Menschen in Wellblechhütten ohne Dach“, wie es in einem brasilianischen Lied heißt. Aber es ist ein einfaches Volk, das das Ave Maria betet. Die Befreiungstheologie hat „die Armen“ mit dem „Volk Gottes“, mit dem Volk Jesu identifiziert. Es ist der kostbarste „theologische Ort“ des Christentums, an dem Gott sich als „Verrücktheit und Skandal“ offenbart, ganz im Gegensatz zur heidnischen Religiosität, die Gott als Mächtigen, Unsterblichen, Obersten und Ersten etc. denkt. Die Schwierigkeit, den Armen als einen christlichen „theologischen Ort“ anzuerkennen, besteht in der Herausforderung, mit religiösen Vorstellungen zu brechen und sich praktisch zum Gegenteil zu bekehren: Es ist nicht ein „großer Gott dort oben“, sondern ein „demütiger Gott da unten“. Und indem wir nach unten schauen, nach unten gehen, entdecken wir die wirkliche Größe Gottes.

Érico Hammes: Wenn man von den Armen als „theologischem Ort“ spricht, dann müssen wir daran erinnern, dass der Begriff des „theologischen Ortes“ ziemlich komplex ist. Wir können den theologischen Ort als eine Art Ausgangspunkt der Überlegungen verstehen. Heute hält man es für notwendig, von der Realität der Armen aus zu denken. Damit werden die Armen zum theologischen Ort, denn sie bringen zum Nachdenken. Hierin liegt die Bedeutung. Der Arme ist aber auch theologischer Ort aufgrund der Identifikation des jüdischen und christlichen Gottes mit den Armen. Der Arme ist direktes Sakrament des göttlichen Geheimnisses. Er ist theologischer Ort, insofern er Ort der sakramentalen Anwesenheit Gottes im Sinne des Gekreuzigten ist. An der Stelle spricht Jon Sobrino von den Gekreuzigten in der Geschichte. Dies ist ein Ausdruck, den er von Ignacio Ellacuría übernommen hat. Von den Gekreuzigten in der Geschichte aus sehen wir Gott (oder den Sohn Gottes), der aufs Neue gekreuzigt wird.

IHU On-line: Welche Implikationen ergeben sich für den gesamten theologischen Diskurs aus der Einsicht, dass Gott auf dem Weg der Kenosis des Wortes, das ein schwacher und sterblicher Mensch wurde, zu uns gekommen ist? Ist die Frage nach dem theologischen Prinzip implizit nicht immer schon an den theologischen Ort gebunden, den Gott selbst angenommen hat?

Luiz Carlos Susin: Klar, das ist der „Kampf der Götter“ – oder der „Gottesbilder“ mit all seinen Konsequenzen - der sich im christologischen Herzstück der Befreiungstheologie abspielt. Und deshalb kann auch Jon Sobrino, unser größter Christologe, von denen nicht verstanden werden, die diese nicht Perspektive einnehmen, eine Perspektive, die von den Theologen und der Kirche im Allgemeinen – nicht von den Armen – sehr viel verlangt. Benedikt XVI. hat in Aparecida bestätigt, dass die „vorrangige Option für die Armen“ zum Kern des christologischen Glaubens gehört, und die Bischöfe zitieren in diesem Punkt den Papst in ihrem Schlussdokument. Sowohl der Papst als auch die Bischöfe verstehen, dass der Glaube an Jesus Christus zu den Armen führt, um ihnen die Frohe Botschaft zu bringen und ihnen zu helfen. Jetzt sagt aber die Befreiungstheologie in ihrer Christologie und Ekklesiologie etwas noch radikaleres und notwendigeres: Christus – und folglich Gott – lässt sich in der Identifikation mit dem Armen finden! Es ist klar, dass Christus in der Eucharistie ist, in der Gemeinschaft, auch in der Schöpfung, deren Haupt er ist, aber die Prüfung, die Feuerprobe ist der demütigste und skandalöseste Ort: die Armen. Daran werden auch Versuche nichts ändern, das Evangelium zu glätten. Um viele verwinkelte Gedankenspiele in der Kirche zu rechtfertigen, müssen andere Argumente her, die auch ihr Gewicht haben, aber nicht so bedeutsam sind wie die Armen. Das ist die Perspektive Christi, Gottes. Selbst wenn man in ein Flugzeug steigt, um in Europa einen Vortrag zu halten, muss man an dieser Perspektive Gottes festhalten, eines Gottes, der jedem Narzissmus eine radikale Absage erteilt, indem er den Platz und die Perspektive des Armen einnimmt. Das bedeutet es, ein christlicher Theologe zu sein.

Érico Hammes: Das stimmt. Das Thema der Kenosis gehört in letzter Instanz zu jeder großen religiösen Tradition und in unserem konkreten Fall zum Judentum und zum Christentum. Auf der einen Seite gibt es das Blut Abels, des Gerechten, das schreit. Das bedeutet: Im Ersten Testament bekennt sich der Herr zum Schrei des Blutes. In einem Konzentrationslager der Nazis führte die Hinrichtung eines Kindes dazu, dass jemand aus der Menge der zuschauenden Lagerinsassen fragte: „Wo ist Gott?“ Und Eli Wiesel, späterer Friedensnobelpreisträger, antwortete, indem er auf das hingerichtete Kind wies: „Dort ist Gott“. Thomas von Aquin sagt, die Allmacht Gottes ist die Macht der Barmherzigkeit, des Mitleids, der Kompassion, der Liebe. Wenn ich sage „Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater“, dann ist die Macht, von der wir sprechen keine Macht im Sinne der Herrschaft, eines Darüberstehens jenseits der Wirklichkeit, sondern es ist die Macht, alle Dinge neu zu machen. Dieses Verständnis der *Kenosis* führt dazu, dass dort, wo es die wenigste Hoffnung gibt, die Macht Gottes am stärksten ist. Wenn ich mich schwach fühle, weiß ich, dass ich stark bin. Wo die Schwachheit existiert, da befindet sich die Macht Gottes. Das ist der Sinn der *Kenosis*.

IHU On-Line: *In Jesus von Nazareth sind der Diskurs vom Reich Gottes, vom Gott des Reiches aufs Engste mit dem Engagement für die Armen verbunden. Was bedeutet dies im Kontext der Diskussion über das epistemologische Prinzip, die Clodovis Boff ausgelöst hat?*

Luz Carlos Susin: Das ist der Punkt, den wir mit ihm diskutieren müssen. Für Gott, aus der Sicht Gottes, ist das „Reich Gottes“ größer als Gott selbst: es umfasst Gott und Gottes Schöpfung in besonderer Sorge um die schwächsten und vom vorzeitigen Tod bedrohten Geschöpfe. Deshalb ist Gott der Vater des Reiches und der Sohn ist der Gesandte, der Missionar des Reiches und der Geist ist die nährenden Brust des Reiches. Die Trinität kehrt sich nach außen, aus sich heraus und konzentriert sich auf die „vierte Person“ in der Trinität, das sind die Adressaten und die Geladenen des Reiches. Die Ehre Gottes ist sein lebendiges Geschöpf, so sagt sinngemäß

der Heilige Irenäus. Es ist eine Ehre, die nicht narzisstisch ist, das genaue Gegenteil von narzisstisch ist. Gott ist nicht daran interessiert, das Zentrum und der Erste zu sein. Es ist wahr: Für sein Geschöpf besteht die Seligkeit darin, Gott zu sehen, da aber Gott gerade nicht narzisstisch ist, macht er sich sichtbar in der Niedrigkeit der Armen: In einer ungerechten Welt besteht die paradoxe Ehre Gottes gerade darin, dass der Arme leben kann. Wenn der Arme sich also in Gott freut, bietet er, der Arme, uns einen bewegenden Ort der Gottese Erfahrung und der Erfahrung seines Reiches an, in dem es weder Trennung noch Vorrangstellungen gibt. Das erste logische Prinzip von Clodovis, das „Leitprinzip“ scholastischer und aristotelischer Prägung, folgt einer anderen Logik, die wir mühevoll hinter uns gelassen haben. Gerade der hermeneutische Zirkel beweist die christlich-theologische Deutung der Realität.

Érico Hammes: Das Konzept von der Herrschaft Gottes ergibt nur Sinn im Horizont der Tradition des Reiches im Alten Orient. Die Funktion und Aufgabe des Königs bestand darin, für die Waisen, Witwen, Fremden und Armen zu sorgen. Die Übrigen brauchten keine Hilfe, denn sie waren in den Stämmen und Clans aufgehoben und versorgt. Als man im Judentum die Idee von der Herrschaft Gottes aufgriff, hat man zunächst gesagt: Nur der Herr ist unser König, er ist es um deretwillen, die der Hilfe bedürfen. Als man in der Diskussion um die Monarchie die Einführung des Königtums akzeptierte, geschah dies mit der Absicht, dem Herrn und Gott treu zu sein. Als dann die Monarchie ihrer Funktion der Fürsorge nicht gerecht wurde, trat die Kritik der Propheten auf den Plan. Und als Jesus die kommende Gottesherrschaft verkündete, sagte er: „Gott kommt, um sich um die Armen zu kümmern“. Die Armen sind der Schrei Gottes und wenn wir Gott dienen wollen, müssen wir aufmerksam und sensibel sein für diesen Schrei und von ihm aus über unseren Glauben nachdenken. Das große Problem von Clodovis besteht darin, einen ersten Schritt etablieren zu wollen, aus dem sich dann anschließend Konsequenzen ergeben. Das kann nicht sein. Entweder begegnen wir den Armen und akzeptieren sie

und sie bringen uns dazu, neu über Gott nachzudenken, oder wir begegnen weder Gott noch dem Armen. In biblischer Tradition kann man beides, Gott und die Armen, nicht in ein Vorher und ein Nachher einteilen. In der Geschichte des Christentums haben sich beide immer so gezeigt, dass sie sehr eng miteinander verknüpft sind.

IHU On-Line: Verlangt der Streit über ein vorrangiges epistemologisches Prinzip – Gott oder der Arme – nicht, den Glaubensbegriff, der hinter dieser Auseinandersetzung steht, stärker in den Blick zu nehmen?

Luiz Carlos Susin: Tatsächlich stehen unterschiedliche Glaubensformen hinter den verschiedenen Weisen, diese heikle Beziehung zwischen Gott und den Armen zu behandeln. Gott Vorrang vor den Armen zu geben oder den Armen Vorrang vor Gott zu geben, das sind falsche Prioritäten, denn so wird man es nie schaffen, beide so zusammen zu denken und zu identifizieren, wie es in Mt 25 geschieht. Deshalb geht es nicht um ein „entweder – oder“, sondern um ein „und“. Jegliche Konstruktion einer Priorität wirkt zersetzend und kann zu heilloser Verwirrung führen. Es ist notwendig, komplexer zu denken, im hermeneutischen Zirkel und nicht in logischer Linearität. Wenn Clodovis sagt, dass die Befreiungstheologie den Armen an die Stelle Gottes gesetzt hat, und wenn er dann auch gesagt hätte, dass sie Gott an die Stelle des Armen gesetzt hat, d.h. also beide denselben „theologischen Ort“ haben, dann wäre das akzeptabel gewesen. Aber er versteht es so, dass im Diskurs der Befreiungstheologie der Arme Gott „ersetzt“ hat. Das ist die Ursache für die tiefe Bestürzung: Das ist ein schwerer Vorwurf, den wir nicht für richtig halten. Auch sagt er, dass den Armen eine Last auferlegt wurde, die sie auf Dauer nicht tragen können. Das Gegenteil aber ist der Fall: Es ist eine Art Salbung, die dazu beiträgt, dass die Armen ihre Würde zurückgewinnen angesichts der Last ihres alltäglichen Lebens. Wenn ich mit der armen Bevölkerung an der Peripherie von Porto Alegre einen Gottesdienst feiere und ich in die gezeichneten Gesichter schaue und dann aus Überzeugung sage, dass wir die bevorzugte Familie Gottes sind und dass es nichts Würdevolleres in dieser Welt gibt -

und ich einen heiligen Stolz und zustimmendes Kopfnicken als Reaktion darauf sehe -, dann denke ich: Das ist das gesamte Evangelium. Wir, die Theologen, die Pfarrer, die wir streng und konsequent sein müssen, tragen schwer an der theologischen Last. Die Last der Armen besteht in der Last des alltäglichen harten Lebens. Dass sie die Bevorzugten sind, das ist die Logik einer Mutter und macht die Last des Lebens ein Stück leichter. Zusammenfassend gesagt: Ein theozentrischer Glaube, der den theologischen Ort des Fleisches und der Knochen der Armen geringschätzt oder an die „zweite Stelle“ setzt, läuft ernsthaft Gefahr, einen Götzen zu verehren, eine Omnipotenzphantasie des eigenen Narzissmus, der auf Gott projiziert wird. Der Arme ist ein Ort harter Realität, der dem Glauben keine Illusionen lässt.

Érico Hammes: Das ist wahr. Ich habe meine Probleme damit, von einem epistemologischen Vorrang zu sprechen, wenn es um Gott und die Armen geht. Ich sage, dass es einen erkenntnistheoretischen Zirkel gibt. Biblisch gesehen besteht Glaube nicht darin, „Herr, Herr“ zu sagen, sondern darin, das Wort zu hören und in die Praxis umzusetzen. Das Wort wird Fleisch, das heißt: es wird Wirklichkeit. Und damit sind wir wieder beim Thema der Kenosis.

IHU On-Line: Clodovis Boff meint, dass sich die Befreiungstheologie zu sehr auf die Moderne eingelassen habe. Wie geht die Befreiungstheologie mit dieser Kritik um?

Luiz Carlos Susin: Die Befreiungstheologie hat sich von Anfang an auf die Unübersichtlichkeit der Geschichte eingelassen: Sie ist eine radikale Gestalt von Geschichtstheologie und hat sich deshalb auch im Laufe der Geschichte stets verändert. Einige beschuldigen heute sogar das 2. Vatikanische Konzil, es habe sich zu sehr der Moderne und den aktuellen Konjunkturen gebeugt. Die marxistische Geschichtsdeutung, die Perspektive des „Klassenkampfes“ etc. – in denen die Befreiungstheologie einige wichtige Ansatzpunkte gefunden hat, genauso wie sie zentrale Aspekte, zum Beispiel den historischen Materialismus und den Klassenkampf als Methode, abgelehnt hat – gaben der Befreiungstheologie zu denken, ebenso wie Kant

und andere Aufklärer der europäischen Theologie des XX. Jahrhunderts zu denken gaben, was nicht heißt, dass es sich dabei gleich um eine kantianische Theologie handelt. Die Befreiungstheologie hat in Wahrheit eine „christliche“ Antwort auf die Kritik von Marx am Glauben gegeben, wie die europäische Theologie auf die Fragen Kants geantwortet hat. Man kann an eine Veränderung der lateinamerikanischen Realität nicht mehr denken ohne einen Glauben, in dessen Zentrum die Nähe Gottes zum armen Volk steht. Bis hin zu Hugo Chávez ist man sich dessen sehr wohl bewusst, besonders auch im Volk von Paraguay, das einen katholischen Bischof zum Präsidenten der Republik gewählt hat.

Das große Verdienst von Clodovis Boff besteht darin, mit seinem Artikel ganz „plötzlich“ einen enormen Wirbel ausgelöst zu haben, der die legitime lateinamerikanische Theologie mit ihrem bedeutsamen Potenzial zur Debatte stellt, und zwar in einem Moment, in dem sie durch das Schlussdokument von Aparecida geradezu bestätigt wird, ohne sie ausdrücklich beim Namen zu nennen. Vielleicht war es nicht angebracht oder auch nicht notwendig, sie beim Namen zu nennen, anders als am Beginn der 80er Jahre, als Johannes Paul II. gegenüber den Bischöfen Brasiliens feststellte, dass die Befreiungstheologie angemessen und notwendig sei. Es reicht ja auch völlig, dass sie ihre Sendung wahrnehmen kann.

Érico Hammes: Clodovis hat ein Problem mit der Postmoderne, für ihn befinden wir uns immer noch in der Moderne. Er versteht unter Moderne, dass wir liberalen Ideen, der Kritik am Christentum und einer Art von Laizismus nachgeben, und er meint, auch die Befreiungstheologie würde dem nachgeben. Wenn wir die theologischen Unterschiede zwischen der lateinamerikanischen und der europäischen Theologie anschauen, dann sehen wir, dass in Europa, insbesondere in Deutschland, die Theologie, besonders die protestantische, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stark von der Moderne in diesem Sinne beeinflusst war. Sie versuchte, für das Subjekt der Moderne, das aufgeklärte Subjekt, das im Licht der Vernunft alle Dinge angehen will, eine Antwort zu formulieren. Latein-

amerika ist in gewisser Hinsicht modern, aber es lebt auch Situationen, die nichts mit Moderne zu tun haben. Deshalb ist die Moderne auch nicht das Problem der Befreiungstheologie. Diese Theologie setzt sich vielmehr mit der Situation der Unterdrückung in der lateinamerikanischen Wirklichkeit, mit der realen Armut der Menschen auseinander. Die Anschuldigung, dass sich die Befreiungstheologie der liberalen europäischen Exegese unterworfen habe, stimmt inhaltlich mit der römischen Instruktion von 1984 gegen die Befreiungstheologie überein. Und diese Anschuldigung stimmt nicht. Der Begriff der Moderne, wie ihn Clodovis verwendet, steht jener Absicht und Kampagne sehr nahe, die Ratzinger mit seiner Vorstellung von modernem Denken verfolgt, nämlich das Denken, für das Habermas und die Frankfurter Schule stehen. Und in dieser Diskussion steht viel auf dem Spiel. Damit könnte man die Vorstellung von Clodovis auch so verstehen, dass er die Legitimität von Demokratie für das Denken ablehnt.

Original: www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=14534

Übersetzung: Sandra Lassak

DIE THEOLOGIE DER BEFREIUNG UND DIE FRAGE IHRER FUNDAMENTE

Eine Debatte mit Clodovis Boff

Luiz Carlos Susin und Érico João Hammes¹

Zusammenfassung: *Dieser Artikel diskutiert die Behauptungen von Clodovis Boff, dass die Theologie der Befreiung am Ende ist, weil sie das Verhältnis zwischen Gott und dem Armen umgekehrt hat, weil sie den Armen an die Stelle Gottes gesetzt hat. Wir dagegen bestehen darauf, dass der Arme nicht nur eine christologische Ableitung ist, sondern zuallererst ein privilegierter "theologischer Ort", um Christus und Gott aus einer christlichen Sicht zu verstehen, und seine Wahrheit zu erweisen. Der Artikel diskutiert zugleich die Methodologie von Clodovis, die einer linearen, scholastischen Logik folgt und die Komplexität des hermeneutischen Zirkels der biblischen Tradition nicht ausreichend in Betracht zieht, die dazu zwingt, das Paradox und den Skandal der Kenosis als biblische Kategorie einzubeziehen. Schließlich kann die Kategorie der Kenosis nicht einfach auf eine literarische Erinnerung reduziert werden, sondern führt mit der gegenwärtigen Kenosis der Armen und aller die sich in einem Zustand der Vulnerabilität befinden und denen das Reich Gottes gegeben ist, in einen hermeneutischen Zirkel.*

Die Theologie der Befreiung, der originärste Beitrag der lateinamerikanischen Theologie, sei geprägt durch epistemologische Zweideutigkeiten, die zu einer mißverständlichen Epistemologie ihres Fundamentes werden, oder: *Sie setze den Armen an die Stelle Gottes.* Dies geschehe durch eine Konfusion und durch eine nebulöse Epistemologie, eine Unentschiedenheit bezüglich des „herrschenden Prinzips“, dass bis zur Umkehrung führe und den Glauben und Gott instrumentalisieren. Diese Uneindeutigkeit führe zu schweren Konsequenzen: zu einer Auflösung der Identität, Soziologie und

¹ An diesem Text arbeiteten zusammen: Jung Mo Sung, Delir Brunelli, Márcio Fabri dos Anjos, Vera Bombonato, Benedito Ferraro, Maria Clara Bingemer, Afonso Soares und Afonso Murad.

Ideologie im Feld der Theologie, zu Geschwätzigkeit *ad nauseam*, einem Idealismus bezüglich der Figur des Armen, einer Wahrnehmung der Kirche als NGO usw. Die Theologie der Befreiung überlasse sich dem Geist der Moderne und werde von der Moderne und deren Anthropozentrismus absorbiert, indem sie ihn in Begriffen eines *Pauperozentrismus* ausdrücke. Letzte Konsequenz: die Befreiung könne die Theologie verschlingen und der Arme könne „nicht mehr sehr lange das Gewicht des Gebäudes einer Theologie tragen [...], die ihn zur Basis erwählt hat: bevor sie ihn zerquetscht, wird er abtreten, wie die Geschichte es immer schon lehrte“ (siehe oben, S. 48).

Dies ist eine grobe Zusammenfassung des Artikel von Bruder Clodovis Boff, der für seine Wertschätzung und für seine Verdienste in Fragen der Methoden der Theologie der Befreiung (TdB) bekannt geworden ist. Er ist eine Autorität von „drinnen“, der einen kritischen und insofern selbstkritischen Artikel geschrieben hat. Diese selbstkritische Freiheit ist an Clodovis Boff bewundernswert. Zu behaupten, dass die TdB den Armen an die Stelle Gottes setze und vor allem auch Gott an die Stelle des Armen, könnte wie eine heilige und weise christliche Zweideutigkeit klingen. Aber Clodovis behauptet, dass der Arme in dieser Weise Gott *substituiert* und dass diese Zweideutigkeit verhängnisvoll ist.

Clodovis hat seinen Artikel in der einflussreichen Zeitschrift *Revista Eclesiástica Brasileira* publiziert, in der Ausgabe, die dem Dokument von Aparecida – REB Nr. 268, Oktober 2007 – gewidmet ist. Darin stellt er die „Abwege“ der TdB dem Dokument von Aparecida gegenüber, das er als „Überraschung des Geistes“ und als „Wunder Unserer lieben Frau von (Aparecida)“ bezeichnet und das seiner Meinung nach die korrekte Beziehung zwischen dem Glauben und dem befreiendem Handeln betont, das nicht vom Armen zu Christus, sondern von Christus zu den Armen verlaufe.

Selbstverständlich werden obige Formulierungen den vorsichtigen Differenzierungen eines solch bezüglich der Methode und der Epistemologie strengen und anspruchsvollen Theologen nicht gerecht. Wir müssen ihn

aufmerksam lesen, um ihm gerecht zu werden. Trotzdem scheint der Artikel von Clodovis in seinem Verlauf Behauptungen *ex abrupto* zu formulieren, ohne sie zu vertiefen oder zu begründen. Möglicherweise liegt das daran, dass er in seinen besten Texten auf die Probleme bereits bis zum Überdruß aufmerksam gemacht zu haben meint und es hier nur abkürzen will. Er fasst seine Aussagen zusammen, um dann direkt zu seinem Anliegen zu kommen: die Gabe von Aparecida für den Aufbau und die Konstruktion der TdB hervorzuheben. Es fehlt nicht an Aussagen, dass die TdB angemessen oder wichtig war und ist. Aber „die Überprüfung der Früchte zeigt, dass es in der TdB einer wirkungsvollen kritisch-epistemologischen Ausräucherung bedarf, wobei aber gleichzeitig ihre Wurzeln gedüngt und gepflegt werden müssen“ (28). Deshalb setzt Clodovis auf das Dokument von Aparecida – selbstverständlich aus Liebe zur TdB, die er selbst zu entwerfen und zu schaffen half und die einer Neubegründung bedarf.

Um die harte Kritik von Clodovis besser verstehen zu können, ist es angebracht, diesen aggressiven Artikel mit anderen neueren Artikeln von ihm zu vergleichen. Seine beiden großen Werke über die Methode² sind, ohne dass die Strenge verloren geht, in folgenden seiner Artikel zusammengefasst: *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*,³ der einen interessanten autobiografischen Charakter hat, und *Retorno à Arché da Teologia*.⁴ Über diese beiden aufschlussreichen Texte hinaus sind seine Notizen zu *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*⁵ hilfreich.

² Vgl. *Teologia e Prática*, 2^a ed., Vozes, Petrópolis 1993, mit einem selbstkritischen Vorwort, in dem er es vorzieht, „Theologie 1“ und „Theologie 2“ durch „Moment 1“ und „Moment 2“ der Theologie zu ersetzen; *Teoria do Método Teológico*, Vozes, Petrópolis 1998.

³ In: L. C. Susin (Hg.), *O mar se abriu*, Soter/Loyola, São Paulo 2000, 79-95.

⁴ In: L. C. Susin (Hg.), *Sarça Ardente. Teologia na América Latina: prospectivas*, São Paulo 2000, 145-187.

⁵ In: I. Ellacuría / J. Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, Luzern 1995, S. 63-97 (Originaltitel: *Epistemología y Metodología de la Teología de la Liberación*).

Nur so kommt man zu einer objektiven und fruchtbaren Debatte, die von einer kurzen und bündigen Provokation gegen lateinamerikanische Kollegen und neue Generationen von Theologen und Theologinnen ausgeht.

In dem zu diskutierenden Artikel bezieht sich Clodovis namentlich auf Autoren wie Sobrino und Rahner, allerdings auf eine verkürzte und verkürzende Weise. Diesen beiden großen Theologen sollte man jedoch gerecht werden, indem man ihre theologischen Ausarbeitungen strukturell und in ihrer Gesamtheit annimmt. Man kann Rahner als „Ingenieur der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ (J. Moltmann) bezeichnen. Clodovis bezieht sich dagegen auf eine „rahnerische Vulgärtheologie [...], die der TdB zugrundeliegt“ (28), in der die Theologie im Kontext der „anthropologischen Wende“ auf eine „christliche Hermeneutik menschlicher Existenz“ reduziert wird und sich dann in der TdB zur Hermeneutik der Existenz der Armen wandelt. Clodovis beklagt in seinen Texten den fehlenden Respekt gegenüber den originären Quellen des Glaubens und der Theologie und dem transzendentalen „Geheimnis“ Gottes. Und er tut dies ausgerechnet, indem er Rahner zitiert, den Theologen, der das nicht manipulierbare Geheimnis Gottes *semper maior* insistiert, das jedoch – hierin die umwerfende Originalität des Christentums – *das Menschliche und die Welt bewohnt*. Sobrino betreffend können wir Moltmanns Satz abwandeln und sagen: Er ist unter uns der Konstrukteur der kreativsten und reifsten Christologie. Auch bei aufmerksamer Beachtung der *Notificatio* der Glaubenskongregation bleibt er unser profundester und kreativster Christologe.

Aufgrund der heutzutage einfachen Kommunikationsmöglichkeiten fragen auch Theologen und Theologinnen außerhalb Brasiliens ein um das andere mal, wie wir den Artikel von Clodovis angemessen interpretieren sollen. Nicht aus Corpsgeist, sondern als gemeinsame Arbeit und Verantwortung, als theologische Gemeinschaft, möchten wir diese Debatte eröffnen. Wir sind Mitglieder der Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften (SOTER) und/oder der theologischen Reflexions-

gruppe der Konferenz der Priester- und Ordensleute in Brasilien und/oder von AMERINDIA, dem lateinamerikanischen Theologennetzwerk, einige von uns waren in Aparecida.⁶ Wir wollen im gleichen Geist wie Clodovis diskutieren, der direkt zu Anfang schreibt: Wir wollen „die TdB einer grundsätzlichen Infragestellung unterwerfen, allerdings nicht, um sie zu disqualifizieren, sondern vielmehr, um sie eindeutiger zu definieren und auf ihrer ursprünglichen Basis neu zu begründen“ (20). Nach der unvermittelten Provokation wird allen eine Debatte gut tun, vor allem aber der Wahrheit und dem Volk Gottes.

Bleibe nur noch eine vorausgehende Beobachtung bezüglich des Begriffs der „Theologie der Befreiung“, wie er hier benutzt wird. Er sollte hier in einem pluralen synchronen und diachronen Sinn verstanden werden. Tatsächlich gab es immer unterschiedliche Theologien der Befreiung und im Laufe der Zeit tauchten neue Aspekte auf, die zu diskutieren waren. Das, was hier zur Diskussion steht, ist die Weise, wie der Glaube seine Vernünftigkeit in einem Kontext von struktureller Armut und Ungerechtigkeit, wie es fast überall auf der Welt herrscht, ausdrückt. Es gibt so etwas wie eine Theodizee, einen Disput über die Gottesbilder, über die Wirksamkeit seiner Gnade und Liebe.

1. Unbestreitbare Gründe: der Glaube als Referenzprinzip, aber in unterschiedlichen Vermittlungen

Auch das Selbstverständliche muss gesagt werden, das, was so offensichtlich ist, dass es, wie Clodovis erinnert, zu einer vergessenen Voraussetzung im Getöse der Schlachten um Befreiung ist: in der Dialektik von Glauben und christlicher Praxis ist der Glaube das Referenzprinzip, während andere Prinzipien „bezogen“ sind und vom Glauben ihre Autorität gewinnen. Man wird keinen Befreiungstheologen finden und wir können uns auch keinen Befreiungstheologen vorstellen, der irgendetwas anderes geschrieben oder

⁶ Vgl. oben Fussnote 1.

gedacht hätte. Clodovis bringt die „Väter“ der TdB, unsere Lehrer, in Sicherheit. Aber auch die zweite Generation und deren entsprechende Weiterentwicklungen hält an der Suche nach einer Methode fest, die das Antlitz und die Seele des lateinamerikanischen Christentums reflektiert, in Verantwortung für den Glauben vor der Realität, aber jenseits einer bloßen europäischen „Reflexion der Reflexion“. Ohne Anspruch auf narzistische Originalität, aber mit dem Impuls zu wachsen, im Gehorsam gegenüber Medellín suchten sie dem II. Vatikanum auf einem Kontinent treu zu bleiben, der sich nach Veränderung sehnt und auf dem der christliche Glaube Volkskultur ist.

In anderen Texten hat sich Clodovis auf seine Erfahrungen mit Studierenden bezogen, also auf Theologen und Theologinnen in der Ausbildung mit ihren Besonderheiten: Entdeckungen, Überraschungen und Impulsen, die wir alle auch kennen. Etwas Ähnliches kann man beobachten in den Erfahrungen mit Engagierten im Bereich von Glauben und Politik, mit Führungspersonen der Volkspastoral und den Bewegungen, in denen die Theologie als „Werkzeug des Kampfes“ gebraucht wird, die sich normalerweise in *slogans* ausdrückt. Die Ungeduld des Hungers nach Gerechtigkeit und der erfolgreiche Gebrauch von *slogans* einerseits und der Zynismus derer andererseits, denen das alles nicht passt, weil sie offen oder verdeckt quasi aus Prinzip eine oppositionelle Haltung einnehmen, indem sie disqualifizierende Etikettierungen, die auch *slogans* sind, gebrauchen, all dies sind tatsächlich Risiken und mögliche Nebenwirkungen, wenn man einen neuen Weg geht. Unser Einwand ist jedoch: Das trifft nicht die eigentliche Theologieproduktion in Geist und Methode der TdB, und zwar nicht nur die der „ersten Väter“.⁷ Man muss daran erinnern, dass reduktive Inter-

⁷ Das kann man anhand neuerer, gehaltvoller Texte nachweisen, wie zum Beispiel im Buch *Temas de Teología Latino-americana (Paulinas, São Paulo 2007)* mit Artikeln, in denen es genau um die Christologie und Ekklesiologie der Theologie der Befreiung und ihre Epistemologie geht. Der Herausgeber ist Prof. Pe. Ney de Souza, der Texte von Professoren der Päpstlichen Fakultät Nossa Senhora da Assunção in São Paulo und der theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Campinas veröffentlicht.

pretationen keine Eigenheit der TdB sind, sondern als Versuchung, als *hybris* jeden menschlichen Diskurs über das heilige Mysterium begleiten. Kein interpretativer Diskurs ist je umfassend und total, er hat immer etwas von „Reduktion“ durch Sprache, Kategorien und Begriffe. Das Problem besteht gerade darin, diese Bedingung nicht zu akzeptieren oder zu ignorieren. Beispielsweise zeigen die apophatische Tradition (Unsagbarkeit) in der Theologie einerseits und der Rekurs auf die Analogie andererseits die Begrenzungen der Worte über *das* Wort.

Nicht nur der Glaube, sondern auch die Spiritualität sind Anlass andauernder Beschäftigung, Suche und Erquickung der Theologen und Theologinnen der Befreiung gewesen. Von den ersten und wichtigsten Vätern der Befreiungstheologie an bis heute gab es eine kontinuierliche Produktion fester, tiefgegründeter Spiritualität. Es gehört hier nicht hin, Namen zu nennen, weil in dieser Angelegenheit Diskretion gefordert ist, aber wir können vor unserem inneren Auge die Namen vieler Theologen Lateinamerikas vorbeiziehen lassen, die vor allem anderen auch Mystiker sind. Wie diese Spiritualität, Leben im Geiste und nach dem Geist, untrennbar mit der Nachfolge Christi verbunden ist, der am privilegierten Ort der Armen gefunden wird, werden wir noch zeigen.

Es ist wahr, dass in der Tradition, wie Clodovis sie nochmals bestätigt, der *intellectus fidei*, der auf das Ereignis der Offenbarung des Geheimnisses zurückgeht, Akt der Annahme und des Verstehens der Offenbarung ist und deshalb *epistemologisches Prinzip des theologischen Gebäudes ist*. Clodovis sagt, dass er mit Sobrino nicht übereinstimmt⁸, für den dies in herausragender Weise zu dem gehört, was er *intellectus amoris* oder auch *intellectus justitiae, intellectus gratiae, intellectus misericordiae* nennt und was im „Prinzip Barmherzigkeit“ der christlichen Existenz und einer wirklich christlichen Theologie mündet.⁹ In

⁸ Vgl. *Teoria do Método Teológico*, Vozes, Petrópolis 1998, S. 119-123.

⁹ Man kann hinzufügen: *spes quaerens intellectum* in der Perspektive eines utopischen Weges, wie es ihn in der Bibel gibt: „Erst wenn die Vernunft zu scheitern beginnt, fängt die Hoffnung von Neuem an zu blühen, weil es in ihr nichts Falsches gibt“ (E. Bloch); vgl. J. J. Tamayo, in: L.C. Susin (Hg.), *Teologia para outro mundo possível*, São Paulo 2006, 448.

diesem Sinne insistiert Sobrino auf der *mystagogischen* Berufung der Theologie, der Erfahrung des Geheimnisses, das größer als die Vernunft ist.¹⁰ Dass die Liebe – oder das Herz – sieht und versteht, was die Intelligenz nicht zu verstehen vermag, ohne sich in Aporien zu verstricken, auch das hat in der Kirche eine lange und respektable Tradition. Das, was Sobrino hinzufügt, ist nach Gutiérrez die Dimension der *Praxis: verum faciendum*. Wer seinen Willen tut, und nicht, wer nur „Herr“ sagt und sich zum Mahl mit dem Herrn setzt, kommt wirklich zur wahren Kenntnis und zur Wahrheit der Erlösung. Die Wahrheit als praktische Treue ist wiederholt durch die Schrift bestätigt, und sie muss fundamental für die epistemologische Konstruktion des Gebäudes der biblischen und christlichen Theologie sein.

Die Offenbarung und der Glaube offenbaren sich, wie Clodovis anmerkt, in Sprache: Wort der Offenbarung, das anerkannt und angenommen wird, und Wort, in dem sich der Glaube ausdrückt. Glaube nicht nur als letzte, großartige, zuversichtliche Radikalität des *fides qua creditur*, sondern *fides quae creditur*, Glaube als Inhalt: Ereignis und Wort. Diesen Inhalt und diese Sprache hat Jesus dem Gesetzeslehrer erklärt, der wissen wollte, wie er das „ewige Leben“ erlangen könne: das wahre Leben, das Heil: Jesus erzählt seine kleine erzählerische Perle vom Samariter, der sich des Gefallenen erbarmt, indem er sich nähert, compassion zeigt und Barmherzigkeit übt und damit die Unreinheit riskiert, was sich die Geistlichen nicht getraut hatten. Nur das. Das ist noch keine Theologie im westlichen Sinne, aber ein Prinzip jeder wirklich christlichen Theologie. In dem Maße, indem der Glaube auf das Heil orientiert ist, kann man davon sprechen, dass hier das logische und große Prinzip der Heilung, der Erlösung „innerhalb“ ist, nicht „außerhalb“ des existenzialen und demütigen Prinzips der compassion und Befreiung. Es zeigt sich ein Zirkel zwischen Erlösung und Befreiung. Es reicht nicht, wie Clodovis zu sagen: „Um wirklich Befreiung zu erlangen, bedarf es mehr als nur einer Befreiung: es bedarf – wir können es ohne

¹⁰ Vgl. J. Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992, S. 47-80.

Angst sagen – Erlösung! Nur die Transzendenz erlöst die Immanenz“ (30). Die Transzendenz erlöst die Immanenz, ja, aber nicht durch eine Reinigung von außen, sondern durch eine Läuterung, die durch die Immanenz selbst hindurchgeht. Schon die Kirchenväter sagten: „Was nicht angenommen wurde, wurde nicht erlöst“, und in 1 Joh 4, 20 lesen wir: Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner! Das Problem der Immanenz ist seine Subjektivierung ohne Alterität, ohne Beziehung, was in der TdB sicher nicht der Fall ist. Deshalb kehren wir die Behauptung von Clodovis um: Jesus lehrte den Gesetzeslehrer in der kleinen Geschichte vom Samariter und dem Gefallenen, *dass es, um die Erlösung wirklich zu erlangen, mehr bedarf als „nur“ die Erlösung, es braucht – und wir sagen das ohne Furcht – der Befreiung!*¹¹ In der Demut der Immanenz zeigt sich die

¹¹ Paul VI. betonte in *Evangelii Nuntiandi* die Verbindung zwischen Evangelisierung und Befreiung: „Zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung – Entwicklung und Befreiung – bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer Natur, denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; Verbindungen theologischer Natur, da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt. Verbindungen schließlich jener ausgesprochen biblischen Ordnung, nämlich der der Liebe: Wie könnte man in der Tat das neue Gebot verkünden, ohne in der Gerechtigkeit und im wahren Frieden das echte Wachstum des Menschen zu fördern?“ (EN, 31). Solche Fragestellung verschärft sich, wie wir in der TdB gut wissen: „Wie in einer Welt voll Armut und Unterdrückung von Gott reden, der sich als Liebe offenbart? Wie einen Gott des Lebens Menschen verkünden, die einen vorzeitigen und ungerechten Tod erleiden? Wie die ungeschuldete Gnade seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit vom Leiden der Unschuldigen aus anerkennen? Mit welchen Worten zu denen sprechen, die nicht als Söhne und Töchter Gottes angesehen werden?“ (G. Gutiérrez, *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, Vozes, Petrópolis 1987, 14). Die gleiche Frage formulierte auch Desmond Tutu von Seiten der schwarzen Theologie: „Die Theologie der Befreiung taucht, stärker als jede andere Art von Theologie, aus dem Tiegel von Angst und menschlichem Leiden auf. Sie taucht auf, weil das Volk schreit: 'Bis wann? Oh! Gott, warum nur?' Die ganze Theologie der Befreiung entspringt der Kraft, um dem menschlichen Leiden Sinn zu geben, wenn die, die leiden, Opfer einer organisierten Unterdrückung und Ausbeutung sind, wenn sie verstümmelt und geschlagen sind als unschuldige Wesen in dem, was sie sind: menschliches Wesen, geschaffen als Bild des dreieinigten Gottes, erlöst von dem einen Retter, Jesus Christus, und geheiligt durch den

Transzendenz: *gloria maior Deus humilis* (Hl. Augustinus). In anderen Worten wird man hier an das sobrinische *Triptychon* erinnert: Die *Transzendenz* offenbart sich und ist in der *Transdeszendenz* und in der *Kondeszendenz* angenommen. Der Weg führt also von der *Kondeszendenz* zur *Transzendenz*. Das ist in anderen Worten nur eine feinsinnige Wiederholung der einfachen johanneischen Rede über die Liebe.

Das Gleichnis vom Samariter erinnert im übrigen an die Tradition der Einheit zwischen Glaube (Hoffnung) und Liebe, die, wie wir oben gesehen haben, in der johanneischen Literatur verstärkt wird; bei Paulus (vgl. 1 Kor 13) ist die Nächstenliebe die größte Gabe und bei Jakobus existiert der Glaube nur in den Werken. Denn die Wahrheit ist biblisch gesprochen – und im Johannesevangelium im Besonderen – nicht mit einer epistemologischen Frage zu verwechseln, sondern ist vorgängig und deren Fundament. Wahrheit ist – vor allem anderen – Liebe. Weil eben die Liebe der Glaube in Aktion ist, garantiert die Tatsache, Theologie als *intellectus amoris* zu verstehen, ihre Integrität und nicht ihre Abwege.

Schicksal der Sprache ist es, wenn sie relevant ist – und je relevanter sie ist – ihren Gebrauch in all ihren Ausformungen nicht kontrollieren zu können. Die Existenzphilosophie z.B. mündete in nützlichen und manchmal kurio-

heiligen Geist. Das ist der Ursprung aller Theologie der Befreiung und also auch jeder schwarzen Theologie, die die afrikanische Theologie der Befreiung ist.“ (Desmond Tutu, *The theology of liberation in Africa*, in: Kofi Appian-Kubi / Sérgio Torres (Hg.), *African Theology en route*, Orbis Books, Nova Iorque 1979, 163, zitiert nach: G. Gutiérrez, a.a.O., 15). Der gleichen Annäherung begegnen wir in der nordamerikanischen Theologie der Befreiung, wie z.B. bei J. H. Cone: „Die Antwort der schwarzen Theologie auf die hermeneutische Frage kann kurz und knapp erfolgen: Das hermeneutische Prinzip für eine Exegese der Schriften ist die Offenbarung Gottes in Christus als Befreier der Unterdrückten der sozialen Unterdrückung und für den politischen Kampf, in dem die Armen erkennen, dass ihr Kampf gegen Armut und Ungerechtigkeit nicht nur mit dem Evangelium übereinstimmt, sondern der Kampf das Evangelium Jesu Christi selbst ist. Jesus Christus, der Befreier, der Helfer und Heiler der Verwundeten, ist der Ausgangspunkt für eine angemessene Exegese der Schriften in einer christlichen Perspektive. Jeder Ausgangspunkt, der Gott in Christus als Befreier der Unterdrückten ignoriert oder die Erlösung als Befreiung an zweite Stelle rückt, ist *ipso facto* wertlos und deshalb häretisch.“ (J. H. Cone, *O Deus dos oprimidos*, Paulinas, São Paulo 1985, 92-93).

sen Therapieformen. So auch in der Theologie: In der Produktion von militanten „Vulgärtheologien“ sprach man von der Bibel als „Werkzeug“ und vom „Aufbau“ des Gottesreiches als praktischem Einsatz des Glaubens. Wenn sie sich von einem tieferen Niveau der Begegnung und der Gnade abhebt, ist dies vielleicht eine Sprache mit „neopelagianischem“ Beigeschmack. Hier führt die Ungenauigkeit tatsächlich zu Mehrdeutigkeiten, aber gegenwärtig kann man davon ausgehen, dass solche Sprache durch andere Ausdrücke, die weniger „fabriziert“ und viel angemessener sind, überwunden ist. Zum Beispiel: *Lectura orante** des Wort Gottes, *Gabe* und *Verantwortung* des Reiches Gottes. Deswegen ist die Kritik an einer bestimmten Form elitistischer Militanz gerechtfertigt, die vom Leben und von der konkreten Spiritualität von Menschen, vom Volk aus Fleisch und Blut abgelöst ist. Das Reich Gottes kommt immer von Gott und beginnt strategisch, sich zugunsten der Bedürftigsten auszubreiten. Es kommt dem Menschen nicht eigentlich zu, es aufzubauen, sondern sich in seine Logik und Dynamik zu stellen und sich für den Aufbau einer gerechteren und brüderlicheren Gesellschaft einzusetzen, die vom Horizont des Reiches Gottes erleuchtet wird und dessen Fülle der Parusie harrt. Darin liegt die unwiderrufliche Verantwortlichkeit, die Transzendenz in der Geschichte aufscheinen zu lassen, ohne der Versuchung zu erliegen, die Geschichte in das Nichts fallen zu lassen.

2. Glaube und hermeneutischer Zirkel oder Perichorese (Einwohnung) in der Theologie

Clodovis ist ein großer Liebhaber des „einen Fundaments“, das der Theologie eine christliche Identität geben soll. Wenn es das nicht gäbe, würde die Theologie in Ambiguität abgleiten. Aber Christus – und Gott in

* Ein Begriff aus der befreiungstheologischen Bibellektüre, der sich an der *lectio divina* des frühen Christentums, wie sie vom II. Vatikanum erinnert wird, orientiert: Betend die Schrift interpretieren, betend im Sinne der Wiederherstellung von Schrift und Leben. Gemeinschaftliche, betende Schriftlektüre, in der Bibel, Tradition und Leben zu einer lebendigen Einheit verschmelzen. (A. d. Ü.)

ihm – kommt in einer Pluralität von Zugängen und, wenn man ihm einmal begegnet ist, weist er über sich hinaus: Christus ist eine Kreuzung, auf vielen Wegen gekommen und durch viele Anwesenheiten gegangen: Vater, Geist, Geschwister, die Gemeinschaft, die Schöpfung, die ganze Welt ... immer den Armen privilegierend, wie wir immer wieder betonen wollen. Christliche Identität ist offen, in *Alteritäten* gegründet und durch sie bezeichnet. Und bedeutet, dass wir uns in einer komplexen, zirkulären Dialektik dieser Alteritäten bewegen. Überraschenderweise führt uns Christus zur Vielfalt trinitarischer Symbolik der christlichen Gottesbilder: Jede Person verweist auf die andere, denn sie ist von der anderen, für die andere – ist Perichorese, d.h. Gegenseitige Durchdringung und Einwohnung. In den vergangenen Jahrzehnten ist das gemeinschaftliche Modell des heiligen Geheimnisses immer bedeutsamer geworden.¹² Insofern gewinnt die Tradition des Deus Amor, in der die heiligen Personen von ihrer gegenseitigen Alterität her verstanden werden, wieder an Kraft. Die Einheit wird immer mehr als eine plurale Einheit und nicht einfach als eine substantielle Einheit verstanden: die göttliche Einheit ist gemeinschaftliche Einheit von Personen in gegenseitiger Einwohnung (Perichorese). Die Perichorese ist insofern ein gutes Bild des hermeneutischen Zirkels christlicher Theologie. Dass dies natürlich zu Ausrutschern führen kann, zu einem unentschiedenen Hin und Her, auch zu Ambiguitäten und fehlender Klarheit, scheint uns das geringere Risiko zu sein, dem das andere, gefährlichere Risiko eines Fundamentalismus gegenübersteht, der sich im Schatten einer klaren und umschriebenen Identität aufgrund eines einzigen, monolithischen Prinzips, auf das sich alles reduziert, verstecken kann.

Clodovis kennt die großen Namen der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts gut und zitiert sie zu Recht in seinen Texten: Heidegger, Althusser, Ricoeur, Foucault, Rorty. Er erinnert immer wieder an die dialektische Arbeit, an das

¹² Vielleicht das fundierteste Werk dazu: Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 2007. In Brasilien sind dazu auch Werke von Leonardo Boff, Jürgen Moltmann und Enrique Cambón bekannt, die auf dem gleichen Modell basieren.

Prinzip sich gegenüberliegender Pole und deren reziproke Beziehung. Mit Bedacht lehnt er die Symmetrie der Pole und Prinzipien ab und insistiert immer auf ein „herrschendes“ Prinzip, selbst wo er es durch Pole oder Prinzipien „zweiter Ordnung“ modifiziert, die aber auf den herrschenden Pol zurückführen. Er illustriert es mehrfach an Aristoteles. Der griechische Philosoph bezieht in seiner *Metaphysik Buch XII* nicht nur die Logik, sondern auch die Ontologie auf den *Unum princeps*, indem er symptomatischerweise die Ilias von Homer und die Figur des Agamemnon zitiert, wo es darum geht, die Führer im Krieg gegen Troja zu vereinen: „Das einer uns befehle“. Moltmann¹³ erinnert an den *Monotheismus als politisches Problem* von Erik Peterson¹⁴, was uns letztlich beunruhigen sollte.

Vielleicht misst Clodovis aus der Notwendigkeit der Behauptung und der Reduktion auf das eine Fundament heraus dem hermeneutischen Zirkel keine Bedeutung bei. Aber der hermeneutische Zirkel hat einige Vorteile, ohne sich auf eine Dialektik symmetrischer Pole zu reduzieren und noch weniger auf einen Dualismus: Man kann von einem Punkt im Zirkel ausgehen und an einem anderen Punkt ankommen und jeden Punkt richtig und angemessen verstehen. Die trinitarische Theologie zeigt dies gut. In ihr ist die erste Logik der Vater, aber historisch und existentiell ist es der Sohn, der sich von seiner Menschlichkeit her offenbart und der wirklich trinitarischer Gott ist. Deshalb begannen die Vorbereitungen für das Heilige Jahr mit dem Sohn und folgten damit dem methodologischen Axiom von Bonaventura: *Incipiendum est a medio quod est Christus*. Dies auch auf Grund der *conditio humana et divina Christi* und der verschiedenen *theologischen Orte, an denen er sich offenbart*. Wir folgen hier einem Hinweis großer biblischer Sensibilität von Christian Duquoc: An erster Stelle sollte man nicht nach der Essenz Gottes fragen, sondern nach dem *Ort* von dem aus er sich

¹³ Vgl. J. Moltmann, *Trindade e Reino de Deus. Uma contribuição para a teologia*, Petrópolis 2000, 197-208 (Trinität und Reich Gottes, Gütersloh 1994).

¹⁴ Das Buch von Peterson stammt aus dem Jahr 1935 aus dem Kontext der Sorge gegenüber dem Aufstieg von Nazismus und Faschismus.

offenbart! So kann man von Christus ausgehen, um zum Armen zu kommen, aber man kann auch vom Armen ausgehen, um zu Christus zu kommen – und zu einem wirklich christlichen Verständnis von Gott. Das birgt Risiken: Es scheint uns nicht wirklich die Behauptung von Clodovis zu sein, dass man *immer* von Christus zu den Armen gelangt; aber auch vom Armen gelangt man nicht immer zu Christus. Wenn man nicht dorthin gelangt, dann, weil man das jeweils Andere nicht gut verstanden hat, das aber gilt für beide: Ein schlechtes Verständnis von Christus führt nicht notwendigerweise zum Armen – und dafür gibt es zwingende Beispiele –, während ein wirkliches Verstehen des Armen in praktischer Perspektive eine Begegnung mit Christus bedeutet, selbst wenn man sich theoretisch dessen nicht bewußt ist.

Clodovis bevorzugt eine Epistemologie und Methodologie linearer Logik aristotelischer und scholastischer Prägung, um möglichst grosse Klarheit zu bewahren. Eine dialektische Hermeneutik verkompliziert und scheint zu banalisieren. Um es noch komplizierter zu machen: Das gebräuchlichste Bild für diese Zirkularität war das „Netz“ und zuvor die „Struktur“. In beiden gibt es kein ausschließliches „Zentrum“ oder Fundament, auf das sich alle anderen Punkte beziehen, sondern es gibt viele *dezentrale Zentren*, die auf Gott verweisen, aber auf einen dezentralen Gott. Aus christlicher Perspektive kann solch ein Bild überraschenderweise willkommen sein: Der biblische, christliche Gott ist nicht narzistisch, er ist kein Götze, er braucht nicht wirklich unseren Beifall, er hat es nicht nötig, das Zentrum zu sein. Er liebt ungeschuldet und hört uns geduldig zu und hilft uns mit seinem Geist in unserer Schwäche, „denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen“ (vgl. Röm 8,26). Er weist so über sich hinaus. Was in unserem Fall das „Woraufhin“ ist: Die Transzendenz Gottes besteht darin, sich selbst in Richtung auf uns, die Schöpfung und die Schwächsten zu transzendieren, es ist eine Transzendenz der Transcondeszendenz. Wir modifizieren hier ein wenig die polaren Begriffe des Heiligen Irenäus: *Gloria hominis visio Dei, gloria autem Dei homo vivens!*

Aus der Perspektive Gottes gesehen: ER fürchtet nicht die Schwäche – *non horruit virginis úterum* (Te Deum) – und fürchtet nicht, sich mit den Vielen zu vermischen und zu identifizieren – *óchloi*. Dies ist paradoxerweise seine Macht und seine Weisheit, seine *exousía*, seine Weise mit einer Autorität zu regieren, die an den Anderen interessiert, dezentriert und deshalb ohne Autoritarismus ist. Sie ermächtigt und erhebt den Anderen in seinem Ruhm und das auf nicht-narzistische Weise. Er wandelt die unterdrückte Masse in sein Volk, Volk Gottes, Jesu Volk, Erfahrung seines Reiches.

Deshalb ist die Kategorie des Zirkels in Bezug auf das Reich Gottes so wertvoll, denn sie vereint Gott und Jenseits Gottes: die Schöpfung, die Menschheit und die größte Herausforderung für eine Einbeziehung: die Opfer, der Schwachen, die Armen. Wenn das Reich den Armen zur Verfügung steht, sind wir alle gerettet. Wenn Gott dort Fleisch wird, wo die Ärmsten sind, dann sind wir alle angenommen. Aber die Kategorie des Reiches Gottes als notwendige theologische Kategorie, damit Theologie christlich ist, geht aus dem Mund Jesu selbst hervor, seine hervorragende Epistemologie scheint allerdings in der Methodologie von Clodovis kein besonderes Gewicht zu haben. Alles, was reziprok ist, was rund ist, mit der Komplexität der Multireferenzialität ausgestattet, stört eine analytische Konstruktion, die durch lineare Logik gekennzeichnet ist, mit einem Ersten, einem Zweiten – einer Theologie erster Ordnung, Theologie zweiter Ordnung, Theologie an sich und Theologie im Besonderen. Uns scheint dies aus epistemologischer Perspektive für eine christliche Theologie inadäquat.¹⁵

¹⁵ Wenn man Herrschaft Gottes, Kirche und Christus in gegenüberliegende Positionen bringt, dann ignoriert man die biblische Bedeutung der Tradition dieser Herrschaft. Wenigstens nach den Synoptikern dreht sich die gesamte Existenz Jesu um die Ankündigung und die Praxis der Herrschaft, die als vom Vater seiend verstanden werden muss. Daher auch die enge Verbindung zwischen Jesus und dem Vater. Wenn Origenes Jesus als die *autobasiléia thou theou* bezeichnet, drückt er diese vermittelnde Beziehung aus. Jesus ruft die Herrschaft aus und verbindet seine Person mit seinem Herannahen, wie das letzte Abendmahl klar macht. Die Herrschaft Gottes ist jedoch zugunsten der Armen, dies haben die exegetischen Forschungen in verschiedenen

Eine Schwierigkeit im Denken von Clodovis, die uns wesentlich erscheint, ist die Nicht-Berücksichtigung der in allen Theologien wirkenden *Voraussetzungen*. Tatsächlich ist die sog. „Theologie 1“ oder das „Moment 1“ der Theologie kaum weniger frei von Vorannahmen wie jede andere Theologie. Die beständigen Referenzen auf Aristoteles zeigen seine epistemologische Abhängigkeit, in der – vielleicht in einer Überinterpretation des stagirischen Realismus – davon ausgegangen wird, dass die Begriffe die Wirklichkeit in einer unüberbietbaren Form ausdrücken. Das allerdings wäre *visio beatifica* und entspräche nicht der immer fremdbleibenden Erkenntnis, die sich in Rätseln zeigt (vgl. 1 Kor 13,12). Muss man daran erinnern, dass sich selbst die größten scholastischen Theologen nie anmassten, *die Sacra Doctrina* oder *die Theologie* zu sein? Ganz im Gegenteil, die Kirche selbst orientierte sich an den Debatten der verschiedenen Schulen.¹⁶

In einer angemessenen Hierarchisierung müsste das, was für Clodovis die Theologie 1 oder das Moment 1 ist, also als Glauben verstanden werden. In seiner Doktorarbeit machte diese These einen gewissen Sinn, insofern es die klassische, scholastische oder sogar die europäische Theologie ersetzte. Aber zu denken, dass eine *Theologie* existiert, die als Gattung funktioniert, also als „Theologie erster Ordnung“ im Verhältnis zu anderen „zweiter Ordnung“, die nur Spezies¹⁷ sind, hieße, sie mit der Gattung des religiösen Diskurses, in dem sie und alle anderen als verschiedene Ausformungen der

Erörterungen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und im Verlauf des 20. Jahrhunderts bis hin zu historisch-kritischen Studien antiker Zivilisationen des Mittelmeerraumes und des „fruchtbaren Halbmondes“ (Vorderer Orient) durch Soziologen und Anthropologen gezeigt haben.

¹⁶ Clodovis Boff sieht in dieser Periode das Risiko einer „Usurpation der Lehrfunktion der Hirten“ (vgl.: *Justificação da Teologia ontem e hoje*, in: *Studium* 1 [2007], 111-120, hier 112). Dass auch Hirten Usurpatoren sein können, erwähnt er nicht, aber vielleicht ist das ja auch nicht so wichtig.

¹⁷ Vgl. Seite 26. An anderer Stelle bekräftigt er expliziter: „Unter diesen Voraussetzungen [des Ausgangspunktes in der Perspektive der Armen] kann eine Theologie – wie die TdB – nur ein 'Diskurs zweiter Ordnung' sein, die auf einer 'ersten Theologie' aufbaut.“ (24).

Vernunft des Glaubens enthalten sind, zu verwechseln. Tatsächlich gibt es eine Theologie im Neuen Testament, eine patristische Theologie, eine östliche, eine westliche Theologie, mittelalterliche Theologien wie die fran-ziskanische oder die dominikanische, moderne Theologien wie die Tübing-er Schule und die römische Schule mit der jesuitischen Theologie etc. Weiter gibt es die Theologien der Substantive, zum Beispiel die des Kreuzes, die Gendertheologie und die Theologie der Kulturen und viele andere mehr. Was die Situation heute schwierig macht und verändert, ist der geografische und kulturelle Pluralismus, ganz abgesehen von den der-zeitigen ideologischen Optionen. Es gibt unabweisbar einen gewissen politischen Standpunkt in allen gegenwärtigen Theologien, selbst in den offiziellen. Man kann zu diesem Zweck auf den wichtigen Text von Clodovis selbst zurückgreifen:

Es ist eine Binsenweisheit, daß der Theologe auch ein sozial Handelnder ist, der von seinem sozialen Ort aus Theologie betreibt, der die ihm von der Gesellschaft angebotenen Mittel benutzt und Erkenntnisse und Bedeutungen produziert, die eine soziale Existenz und eine soziale Bestimmung haben. Das ist ja in der Tat die Situation eines jeden Intellektuellen, der sich mit dem Sozialen befaßt.¹⁸

Die Aufgabe einer guten Theologie besteht folglich nicht in Zurück-haltung und der Vermutung einer Neutralität, was faktisch utopisch ist, sondern in der Kritik der Wirklichkeit und des Glaubens. So wäre es wohl ein Anachronismus sowohl für die TdB wie für jede Theologie, zum Beispiel weiter mit der Brille des Kalten Krieges und des sowjetischen Sozialismus in die Welt zu schauen. Ob also T1 oder T2 oder T3, jede Theologie ist immer *eine* Theologie und niemals *die* Theologie.

Die Frage des hermeneutischen Zirkels, der Einwohnung bzw. der Peri-chorese des Gottesreiches, der theologischen Orte lebendiger Wirklichkeit führen im Falle der Theologie der Befreiung dazu, dass die Dialektik, die gegenseitige Bezogenheit und Reziprozität auch Konflikte und „Interessen“

¹⁸ Clodovis Boff, *Theologie und Praxis*, 257.

(Foucault) beinhalten, vor allem die „erhabenen Interessen des Volkes“, um an einen emphatischen Ausdruck von Clodovis aus unseren Diskussionszusammenhängen zu erinnern. Theologie ist nicht nur Anbetung, Poesie, „schöne, ästhetische Theologie“ wie die von Urs von Balthasar. Er ist ein perfekter Dialektiker, der die hegelianische Theologie entwickelt hat von Christus als dem auf glorreiche Weise Universal-Konkreten, auch und insbesondere am Kreuz. Im System seiner *Herrlichkeit* fand er eine Einbeziehung der Wirklichkeit in solcher Poesie und Kohärenz, dass auch nicht ein Millimeter dazwischengeht. In der Meditation der letzten drei Tage Jesu* gibt es sogar den Abstieg in die Hölle, und alles löst sich dann in einer ungläublichen und abstrakten österlichen Mystik auf. Die Alterität der Multitude der Armen aus Fleisch und Blut erscheint als unbedeutender Rest in der Theologie, der ohne Bedeutung für das Verständnis von Offenbarung und Rettung und Erlösung ist. Ganz anders das „Konkrete“ in der TdB, das man nicht systematisieren kann: Der lebendige Christus heute ist genau der, der vom System ausgestoßen wird, der am eigenen Leib den Glauben und die Hoffnung an den Vater und sein gewaltiges Geheimnis lebt – es ist der Christus, der mit dem Armen von heute identifiziert ist, mit dem Opfer, dem „Zerschlagenen“ (der ethymologische Sinn des „Geringen“ in Mt 25). Deshalb geht es nicht darum, die Theologie der Schönheit und die ästhetische Theologie im Gefolge von Balthasar zu verachten, aber sie ist nur christlich, wenn die Schönheit und die Gnade von den Kindersoldaten in den Händen der Rebellen in Nord-Uganda gelebt würde. Das zwingt das Ganze dazu, „gebrochen“ (Barth) und in Hoffnung und Praxis (Sobrino/Moltmann) zu bleiben. Ein System, in dem alles, das Hässliche und das Schöne, aufgehoben ist, anstatt es aufzudecken, „verdeckt“ die grausame Wirklichkeit der Welt, in der Christus mit den Gekreuzigten von heute identifiziert ist.

* Vgl. H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Benziger 1969. Balthasar wurde hier von Adrienne von Speyr und ihren Schauungen Jesu während seines sog. „Abstiegs zu den Toten“ beeinflusst. (A. d. Ü.).

Wenn das Wort wirklich zerbrechliches und endliches Fleisch wird, ist das der Ort, um Gott zu verstehen. Paul VI. beschloss das II. Vatikanische Konzil mit einer Aussage, die er in seiner Rede in Medellín 1968 wieder aufnahm und die in die Einleitung des Dokumentes aufgenommen wurde: „Um Gott zu kennen, ist es notwendig, den Menschen zu kennen“. Man kann voraussetzen, dass es sich – gemäß der Einleitung von *Gaudium et Spes* – um Männer und Frauen aus Fleisch und Blut mit ihren wirklichen Freuden und Ängsten, besonders um die „Armen und Leidenden“ handelt. Menschlicher Leib ist nicht nur Subjektivität: Er ist plurale Alterität, die Gelehrte und Samariter auf dem langen Weg der Begegnungen und Nicht-Begegnungen hervorbringt. Die Öffnung des Konzils war deshalb vom Mißtrauen begleitet, dass durch sie der Anthropozentrismus der Moderne in das Denken der Kirche eintreten könne, ein Anthropozentrismus, der dann aber in Wirklichkeit die Armen vergaß. Sie sind heute die Opfer der Moderne und die Achtung ihres „evangelisatorischen Potenzials“ ist der Test auf die Treue zum Konzil. Heute ist die TdB der angemessene Ausdruck für das *aggiornamento*, wie es vom Konzil gewollt war, sie ist zugleich unbequemes prophetisches Wort in Konfrontation mit der Moderne.

3. *Das Gespenst im Keller*

Wenn Clodovis die anthropologische Wende bei Rahner anspricht, scheint er zu fürchten, dass sich das Transzendente in das Immanente hinein auflöst. Bei den Überwindungsbemühungen der *Nouvelle Théologie* und Rahners ging es indes darum, den Dualismus und die Überlagerung von „Natürlich-Übernatürlich“, Natur-Gnade etc. zu überwinden, ohne dem Anthropozentrismus der Moderne zu verfallen. Wir wissen sehr gut, dass das bleibend transzendente „Geheimnis“ die zentrale Kategorie der Theologie Rahners ist und dass seine Anthropologie in „Hörer des Wortes“ in Folge seiner These von Geist in Welt zusammengefasst ist. Natürlich weiss Clodovis das auch, aber im hier zur Diskussion stehenden Artikel

betont er nur die Schatten der Moderne und verdunkelt zugleich Kraft und Möglichkeit, ihr aufrecht zu antworten. Dieses Mißverständnis produziert Opfer. Joachim von Fiore, der die Geschichtlichkeit der Erlösung wiederzugewinnen versuchte, wurde von Thomas von Aquin mißtraut, und ihm, der Aristoteles nutzte, um mit der Akademie aufrichtig ins Gespräch zu kommen, wurde wiederum selbst über lange Zeit mißtraut. Eines der theologischen Opfer des katholischen Zeitalters des 20. Jahrhunderts ist, wie man weiss, Alfred Loisy. In der Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie Harnacks versuchte er zu zeigen, dass, wenn die Kirche nicht selbst Reich Gottes ist, sie doch notwendige Vermittlung für das Reich in seinem dramatischen Aufschub ist. Der Steinwurf aber kam von der anderen Seite, von der Kirche, die einen Antimodernismus entfesselte und „das katholische Denken auf einen Friedhof reduzierte“. Es musste – nach dem Tod des verbitterten Loisy – erst das Konzil kommen, um Ausgleich zu schaffen: „Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er die frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes“ (LG 5). Dank dafür gebührt auch Rahner und der *Nouvelle Théologie*, wie wir dem Tagebuch von Congar entnehmen können.

Diesen langen Umweg brauchte es, um bis hierher zu gelangen: Seit den Interventionen der Glaubenskongregation in den achtziger Jahren gab es eine Verschwörung mit dem Ziel, das originäre theologische Denken Lateinamerikas in einen neuen Friedhof zu verwandeln: es sei am Ende, tot, ein abgeschlossenes Kapitel etc. Ironischerweise wird die *Notificatio* gegen Sobrino genau ein Jahrhundert nach der Enzyklika *Pascendi Dominici gregis* von Pius X. veröffentlicht. Es ist beindruckend – und Libanio merkt es in einem scharfen Absatz seines Artikels in der gleichen Ausgabe der REB an, in der auch der Artikel von Clodovis erschienen ist –, dass das Dokument von Aparecida, das von allem möglichen spricht, absolutes Stillschweigen über die lateinamerikanische Theologie und ihren Beitrag wahrt, auch wenn sie substantiell im Dokument vorhanden ist (REB 268, Oktober 2007, 839). Man muss nur daran erinnern, dass „Jünger und Missionare“ zwei Schlüsselwörter der Christologie Sobrinos sind: „Nachfolge und Sendung“.

Warum stört die lateinamerikanische Theologie so sehr? Warum schämen sich die Bischöfe für deren Dienst in der lateinamerikanischen Kirche? „Wie den Ozean bezwingen, wenn man navigieren kann, es aber verboten ist, Schiffe zu bauen?“ – klagte der Dichter Carlos Drumond.¹⁹

Nun, dies liegt daran, dass die „Wende“ des theologischen Denkens Lateinamerikas immer noch die grundsätzlichste und traumatisierendste Wende in der Theologie ist. Deshalb spricht man vom „epistemologischen Bruch“ auch mit der mitteleuropäischen Methodologie, die vom Konzil so gefeiert wurde. Trotz des Reichtums und des Erbes, dass wir von der anderen Seite des Ozeans erhalten haben, selbst angesichts derer, die uns am nächsten sind, wie Metz mit seiner Theologie der *memoria passionis* oder Moltmann mit seinem *Gekreuzigten Gott*: Hier bei uns gibt es einen unhintergehbaren theologischen Ort für jede Theologie, die auch nur im Ansatz aufrecht sein will: Die große, zum Himmel schreiende Wirklichkeit, nicht nur Erinnerung, sondern gegenwärtig, die Wirklichkeit der Armen in einer Welt, in der die Armut nicht einfach natürlich, sondern sozial ist, von ungerechten Beziehungen und Strukturen hervorgebracht, also die Armen als Opfer eines ungerechten sozialen Systems, in dem deren besondere Situationen in ihrer doppelten Bedeutung sowohl negativ als „Opfer“ als auch positiv als „Andere“ zusammenfallen, was sich in ihren eigenen Zuschreibungen und Widerständigkeiten zeigt: die Afroamerikaner, Indígenas, Frauen in der patriarchalen Wirklichkeit etc.²⁰ Statt von „Sichtweisen“ oder Perspektiven zu reden, wie es Libanio und Clodovis geschickt machen, ist es treffender, von *theologischen Orten* zu sprechen, von Orten, die immer noch privilegiert sind. Diese *Orte* werden so zum *Blickwinkel*. Vielleicht rührt eine gewisse Leere der westlichen christlichen Theologie – mit ernststen Gefahren für eine hiesige Vergiftung – daher, sich nicht an realen,

¹⁹ Vgl. Fernando Altemeyer Jr., *A arte de construir remos: sobre a polêmica envolvendo a Teologia da Libertação*, in: *Religião e Cultura* 4 (2007), 166-170.

²⁰ Das Dokument von Aparecida hält an der dialektischen Lektüre der Realität und *sozialer Ungleichheit* fest: vgl. Nr. 61, 65 und 527.

lebenden, *theologischen Orten*, die Gesicht und Antlitz haben, anzusiedeln. Zu Zeiten des Konzils war die Kirche in ihrer Erregung, in ihrer Erneuerung, in ihren Versuchen der Beziehung zur zeitgenössischen Welt der vorrangige theologische Ort. Aber heute arbeitet man vorrangig mit *textuellen* Orten und mit Erinnerungen. Das kann eine nette Theologie sein, aber ohne den realen Glauben zu reflektieren oder auch nur die Krise des Glaubens, die den Westen heimsucht, zu bedenken. Und mit der fast ausschließlichen Fixierung auf die historisch-kritische Methode zielt die christliche Theologie des Westens in ihrer Suche nach akademischer Bestätigung darauf, sich in „Religionswissenschaft“ zu transformieren und hört auf, lebendige Theologie, Weisheit, Sinnquelle und praktische Orientierung zu sein.

Eine Frage, die man unserem Lehrer der Methodologie stellen könnte, wäre: Warum nicht der Lehre des tridentinischen Theologen Melchior Cano über die *loci theologici* Beachtung schenken? Er ahnte bereits, dass die Geschichte – die Zeiten der Menschen – wie es sich das 20. Jahrhundert zeigte, ein theologischer Ort ist. Das *Dicionário de Teologia Fundamental* (Wörterbuch der Fundamentaltheologie), herausgegeben von Rino Fisichella, heute Weihbischof von Rom, merkt an, dass neue theologische Orte aus dem Leben lokaler Kirchen hervorgehen können, und um wieviel mehr also aus kontinentalen Kirchen!

Der „Ort“ ändert sich in der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts entscheidend: Die Zeit, die Kultur, die Ereignisse sind lebendige Orte. Die Schrift und die Tradition sind kategoriale, textuelle Orte, aber die lebendige Wirklichkeit ist der substantielle Ort, sei es die Wirklichkeit, an die Schrift und Tradition erinnern, oder sei es die, die heute gelebt wird, und der die Schrift vorausgeht. Deshalb sind auch die Kontexte so entscheidend, nicht nur die Kontexte, die den Texten unterliegen, sondern die, die den Texten folgen, ihnen gegenüberliegen, d.h. die Kontexte der gegenwärtigen Leser, wie wir von Ricoeur wissen. Daher kann der „apostolische, von der Kirche übermittelte Glaube“ nicht der „Kirche der Armen“, die auf die Schrift hört und Christus begegnen, entgegengestellt werden: Es gibt eine Kontinuität des *sensus fidei* und der Erkenntnis. Bevor man der *Notificatio* über Sobrino

recht gibt, insbesondere der *Nota Explicativa*, wie es Clodovis macht, scheint es uns notwendig, diese Behauptungen der Glaubenskongregation zu diskutieren, denn es verursacht schon Erstaunen, dass die *Nota Explicativa* einen Gegensatz zwischen – diesen und nicht jenen – theologischen Orten aufmacht, während die Kontexte sie doch verbinden.

4. *Der Arme als privilegierter theologischer Ort*

Indem Clodovis den Glauben als determinierende Instanz der Methode der Theologie behandelt, erinnert er uns unter Bezug auf Heidegger daran, dass die „Art und Weise des Zugangs zu einer Sphäre des Seins – wie im Falle Gottes – von der Weise seiner Manifestierung abhängt, in diesem Fall der Offenbarung“. ²¹ Er bekräftigt, dass „es notwendig ist, die Gegenseitigkeit der gegenüberstehenden Pole dialektisch zu denken, in diesem Fall, den Pol des Glaubens und den Pol der Methode.“ ²² Und zum Schluß merkt er an:

Das Konkrete der theologischen Methode zu bedenken, heißt zu sagen: Wenn der Weg, oder besser der meta-hodos, für Gott der Weg Gottes in unsere Richtung ist, können wir fragen, wie dieser Weg im heilsgeschichtlichen Prozess konkret geschieht. Gott kommt zu uns durch den Weg der Kenosis, d.h. durch Demut, Zerbrechlichkeit, Armut und Verfolgung. Demnach – und dieser Schluss wurde durch die lateinamerikanische und karibische Theologie gezogen und betont – sind die Armen und Leidenden jenseits der Tatsache, dass sie epistemologische Subjekte sind, die privilegierten (nicht ausschließlichen) Vermittler lebendiger und wahrer Gotteserkenntnis. Tatsächlich bekräftigt die Bibel, dass die „Geringen“ die engsten Vertrauten der Geheimnisse Gottes sind, der Geheimnisse des Reiches. (vgl. Mt 11,26; 1 Kor 1, 26-29). In dieser Linie haben im Grunde die Theologen der Befreiung

²¹ C. Boff, *Retorno à Arché da Teologia*, 154.

²² Ebd., 156.

recht, wenn sie sagen, dass *ihre Methode ihre Spiritualität ist*, eben die „Begegnung mit Gott im Armen“. Also determiniert, wie wir gesehen haben, das Ereignis des Glaubens die theologische Methode in der Weise, dass die Natur des Objekts die Weise seines kognitiven Zugangs bestimmt.²³

In diesem zitierten Text erkennt Clodovis an, dass sich die Weise der Offenbarung des transzendenten Geheimnisses im Weg Gottes auf uns hin ereignete und ereignet, als *Kenosis*, der wir in der Erniedrigung und Gebrechlichkeit, in der Armut und Verfolgung begegnen – Gott der Opfer, der „Erniedrigten“. Die vorrangige Option für die Armen oder deren vorrangige „Erwählung“ kann nur durch eine „gerechte“ Liebe expliziert werden, im Sinne der Frage: „Wer ist der Erwählte der Mutter?“ und deren Antwort – in der arabischen Schule – lautet: „das Kind, bis es erwachsen ist, der Ferne, bis er angekommen ist, der Kranke, bis er geheilt ist“. Das heißt, um alle gerecht und gleich zu lieben, muss man Präferenzen setzen. Und das ist der Blickwinkel Gottes von Abel bis Jesus, der rote Faden, der die biblische Erinnerung durchzieht. Und der Theologie fällt die gefährliche Kühnheit zu, diesen „Blick Gottes“ und die gegenwärtigen Präferenzen zu bestimmen. Wenn man den Blickwinkel Gottes – der kühner ist, als die arabische Schule über die vorrangige Liebe der Mutter – nicht übernimmt, wenn man den Ort, von dem aus sich Gott im lebendigen Menschen von heute offenbart und zu erkennen gibt, nicht annimmt, dann wird man in theoretische und praktische Widersprüche geraten und sich an anderen Orten wiederfinden – Orten der Ordnung, der Macht, der Sakralisierung der Gesetzesinstitutionen. Das allerdings würde zu einem heidnischen und götzenbildnerischen Verständnis des lebenden Gottes und zu seiner Versteinerung führen. Das würde dann tatsächlich der „zweiten Ordnung“ angehören, auch wenn es viel Charme hat, viel Poesie und liturgische Schönheit, viele erlauchte Wörter wie „Transzendenz“ und „Geheimnis“. Der Ort des Armen aus Fleisch und Blut ist der Ort der Alterität, zugleich

²³ Ebd., 156-157.

unumgänglich und unteilbar, es ist der Ort, der die Transzendenz und das Mysterium schützt.

Vielleicht haben wir den Armen zu idealistisch gezeichnet und insgeheim gehofft, dass der Arme den Ort der Kirche – nie allerdings den von Christus – einnimmt. Und deshalb von einer „dezentrierten“ Kirche gesprochen, deren Dezentriertes Gott ist und folglich von einer nicht narzistischen Kirche, die nicht eifersüchtig über ihre Bedeutung wacht. Andere werden über ihre Bedeutung urteilen. Und man sprach auch davon, dass die Vorrangigkeit der Armen nicht dafür da sei, tugendhaft und heilig zu sein, sondern aus dem Paradox der absoluten und ungeschuldeten Liebe Gottes und seiner Gerechtigkeit angesichts der Ungerechtigkeit der Welt hervorgeht. Und das ist nicht nur paradox, es ist ein Skandal. Der Skandal sollte die Epistemologie der christlichen Theologie ergänzen: Was der Kopf nicht begreifen kann, begreift das Herz. Man muss darauf bestehen: Die Transzendenz in der typisch christlichen Offenbarung ist von Gott „nicht generell“ für uns, sondern für die Zerbrechlichsten und Erniedrigtesten. Daraus folgt, dass sein Geheimnis nicht nur ein „jenseitiger Überfluss“, sondern ein „diesseitiger Überfluss“ ist, Verrücktheit und Skandal, aber paradoxe Macht und Weisheit Gottes wie im Vergleich von Paulus zwischen der skandalösen Erinnerung des gekreuzigten Gottes und der lebendigen Gemeinde, der Menschen, die für die Welt keinen Wert haben (vgl. 1 Kor 1,17-31).

Der „theologische Ort des Armen“, christlich privilegierter Ort, ist intrinsisch mit dem Armen als „ekklesiologischem Subjekt“ verbunden. Dass der Arme immer Anerkennung verdient, sei es als Objekt der Fürsorge und pastoraler Liebe etc, darüber gab es in der Kirche zu allen Zeiten und in allen Richtungen immer Übereinstimmung.²⁴ Der Arme ist das vorrangige Objekt der Liebe und der Inspiration. Das Dokument von Aparecida behandelt die vorrangige Option für die Armen im dritten Teil im Kapitel

²⁴ Vgl. José Maria Vigil, *Opção pelos pobres e trabalho da teologia*, in: L.C. Susin (Hg.), *Sarça ardente*, a.a.O., 297ff.

über die Förderung der menschlichen Würde (8.3). Der Eindruck, dass es sich bei den Armen hier um die Adressaten der Mission der Kirche handelt, ist so stark, dass der Kommentar von Stefano Raschiotti, der in der gleichen Nummer der REB wie der hier diskutierte Artikel von Clodovis erschienen ist, folgenden Untertitel hat: „Die Sendung *ad extra* zu den Armen und Anderen, um das volle Leben zu verbreiten“ (944). Dieses „*ad extra*“ schmerzt, scheint aber mit der Struktur des Dokuments übereinzustimmen. Es lädt ein, den Weg der Kenosis und compassion zu gehen. Es steht in Übereinstimmung mit der bereits berühmten Aussage von Benedikt XVI.: Die vorrangige Option für die Armen ist intrinsische Folge der Christologie. Worauf wir hier dennoch bestehen ist, dass es weit Radikaleres gibt: Vorab der Tatsache, dass sie Folge ist, ist sie „christologischer Ort“ und deshalb theologischer Ort: Man trifft Gott christlich gesprochen nur auf dem Feld bei den Hirten von Bethlehem, die damals aus Nazareth kamen, dem Ort der gekreuzigten Übeltäter – und die heute Gesicht und Namen haben, und nicht nur Texte sind, Kleider der Erinnerungen. Die Armen als „Volk Jesu“, als Volk Gottes erscheinen also als skandalierendes Subjekt kirchlichen Lehramtes und seiner Theologie. Sie legen Zeugnis ab, das sich als Prüfung für die Versuchungen der Kirche, für sein offizielles Lehramt und seine Theologie erweist: „christliche“ Theologie zu bleiben, und nicht in Sophismus oder Idolatrie zu verfallen. Diese Anerkennung und Bekehrung zum privilegierten Ort der Armen ohne Gnade und Verdienst ist *articulum stantis vel cadentis*.²⁵

Clodovis vergleicht in seinem reichen und delikaten Basistext *Teoria do Método Teológico* (Theorie der theologischen Methode) die europäische Theologie mit dem – klugen – Fuchs und die lateinamerikanische Theologie mit dem Stachelschwein, das nur eine Sache, die wichtigste, weiss. Aber es gibt

²⁵ Vgl. J. Sobrino, Die „Lehrautorität“ des Volk Gottes in Lateinamerika, in: *Concilium* 21 (1985), 269-274. Vor diesem „sakramentalen Zeichen“ kann man auch die berühmte Formulierung von Johannes XXIII. am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils verstehen: „Die Kirche war immer Kirche für alle, heute aber muss sie besonders Kirche der Armen sein.“

Theologen und Theologinnen, auf die beide Metaphern zutreffen, seien es Europäer, die hier ihren epistemologischen oder kulturellen Bruch erlebten oder Lateinamerikaner, deren Blick durch viele Dinge dort aber auch hier verdunkelt wurde. Der Vergleich und der Diskurs, der auf dem roten Faden beharrt, der der Theologie hilft, christlich zu bleiben, hat etwas vom obsessiven Orakel der Propheten. Hier sollen zwei Zitate genügen: „Ich bin der Höchste, aber wohne bei den Geschlagenen und Gedemütigten“ (Jes 57,15) und: „Dem Armen und Schwachen verhalf ich zum Recht, heißt dies nicht, mich zu erkennen?“ (Jer 22,16).

Um unseren Anteil an der Debatte nicht über die Maßen auszudehnen, lohnt es sich, zum Schluss an die historische Genese der vorrangigen Option für die Armen als theologische (und nicht nur pastorale oder praktische *ad extra*) Kategorie im Jahrzehnt zwischen Medellín und Puebla zu erinnern. Das seitdem und bis heute vielleicht größte Stachelschwein ist Sobrino gewesen. Er hat, wie alle anderen Theologen und Theologinnen, eine Biografie jenseits seiner Bibliografie. Seine feste Überzeugung ist seit jeher, dass der theoretische Diskurs der Kirche mit seiner legitimen Suche nach Universalität und Wahrheit zur Abstraktion neigt und seinen Dienstcharakter zur Aufhellung kirchlicher Wirklichkeit, die manchmal nur wenig evangeliumsgemäß ist, verliert. Gegen den abstrakten, geschwätzigem Diskurs, der in Rom vom Laienvolk „kurialistisch“ genannt wird, hat Sobrino hartnäckig auf der konkreten „Parteilichkeit“ für die Armen in einer Welt der Interessenkonflikte gepocht. Es ist ungerecht, diesen Blick als marxistische Lektüre zu bezeichnen, wo es doch ausreicht, die Wirklichkeit mit dem Evangelium zu lesen, um sensibel zu werden und eine pastorale Lektüre dieser Parteilichkeiten im Konflikt vorzunehmen, wie es selbst die Dokumente der lateinamerikanischen Bischöfe machen. Sobrino vertieft die Kritik, die bereits Hegel am abstrakten Universalismus von Kant formulierte und nutzt sie. Hegel forderte eine konkrete Parteilichkeit und öffnete zugleich die dialektische Verwirklichung der Universalität, damit diese Konsistenz bekäme. Schon Hegel sah all dies in Christus, und Sobrino und die TdB machen nichts anderes, als sein Kommen nicht in

einer abstrakten Universalität zu suchen, die sich an die Erinnerung oder den Diskurs hält, sondern im lebendigen Heute: in der Rolle der Armen, der einzigen Parteilichkeit, die sich für eine Einziehung und die eschatologische Universalisierung des Reiches Gottes und die Seligpreisungen öffnen kann.²⁶ In diesem Sinne insistierte auch Hinkelammert: Die beste Weise, Totalität zu begreifen und zu „retten“, geht von ihren Opfern aus, von den letzten und denen, die von ihr ausgeschlossen sind.

Die Pluralität der Sichtweisen oder der Perspektiven haben sich in der Befreiungstheologie zu einem dicht belaubten Baum entwickelt: indigene Theologie, feministische, afro-amerikanische und ökologische Theologie. Es sind kritische Theologien und vor allem positiv bestärkende: ihre konstruktive Art hilft, Zeichen oder Sakramente des Reiches Gottes zu erkennen. Wir können sie auch „Theologien für das Reich Gottes“ nennen. Aber der Stamm dieses Baumes bleibt die Intuition, die während des Konzils geboren wurde, in Medellín gut gewässert und zwischen Medellín und Puebla zur Blüte gebracht wurde: Theologie, die von den Armen ausgeht, d.h. von der *Kenosis*, was der Art und Weise des Gottes des Reiches entspricht. Und deshalb kann sie „Theologie des Gottesreiches“ genannt werden.

Und schließlich bestätigt Clodovis selbst, dass jede Theologie, um christlich zu sein, *die befreiende Dimension des Glaubens* ernstnehmen muss:

Wenn es also eine Theologie gibt, die diese Herausforderung nicht annimmt, kann man sich fragen, ob sie genügend 'christlich' ist oder nicht eher 'neoliberal' (...) Ich verstehe die Theologie der Befreiung nicht als eine Strömung unter anderen, die um einen Platz an der Sonne und um die kulturelle Hegemonie auf theologischem und pastoralen Feld streitet. Ich verstehe die soziale Befreiung vielmehr als konstitutive Dimension jeder christlichen Theologie. Insofern ist das, was gefordert ist,

²⁶ Um hier nicht mit der gesamten Bibliografie Sobrinos zu überlasten, verweisen wir hier auf seine jüngste Veröffentlichung: *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid 2007.

nicht so sehr eine eigene und spezielle Option einer bestimmten Strömung, sondern eine Option aufgrund des Auftrags der Theologie als solcher, wenn sie noch christlich sein will.²⁷

Nach all dem scheint es uns angemessen zu sein, noch einmal zu betonen, dass der Arme nicht die Stelle Christi oder Gottes einnimmt, sondern dass Christus – Gott selbst – in privilegierter Weise unter den Armen anzutreffen ist. Dieses ist nicht nur eine Frage von Dringlichkeit und Notwendigkeit, sondern eine Frage des Vorzug *sub specie contrarii*: Skandal und Verrücktheit, epistemologischer Bruch, wahrhaft christliche Weisheit und Theologie, nicht-narzistische Ehre Gottes.

Sicherlich würde Clodovis nicht sagen, dass er in der Entscheidung zwischen den Gott und den Armen Gott bevorzugen würde, wohl aber würde er sagen, dass er Gott bevorzuge, weil er sowohl mit den Armen als auch mit Gott sein wolle. Man kann schwerlich bestreiten, dass er reales Interesse an den Armen hat. Wenn man reales Interesse an den Armen hat, wird man aber keinen Gott ohne die Armen suchen. Und das ist es genau, was man die *Perspektive* nennt. Das heißt, man sucht nicht einfach das heilige Geheimnis, so wie ein Physiker ein erstes Prinzip sucht oder wie Aristoteles den ersten Bewegter als Prinzip der Erklärung der Zufälligkeit suchte. Wenn das Interesse von Clodovis nicht den „dringenden Interessen der Armen“ gelten würde, suchte er eine entfernte Gottheit, die ihn in Ruhe ließe. Aber für diese Verbindung zwischen Gott und den Armen reicht es weder aus, die Bibel zu lesen, noch die Tradition oder das Lehramt zu kennen. Wenn man nicht mit den Armen ist, ist es einfach, sie sich mit einem Götzen, „Gott“ genannt, auf Distanz zu halten. Oder aber man ist mit den Armen und begegnet dem heiligen Mysterium, dessen Macht und Geheimnis darin besteht, dass es durch die Brüche und Risse derer Leben geschwächt ist. Oder sie begegnen ihm nicht, weil der Götzendienst religiöse Archetypen befriedigt, ohne auf Mitmenschen angewiesen zu sein. In diesem Zusammenhang ließe sich an viele Heiligengeschichten erinnern, wobei hier die

²⁷ C. Boff, *Como vejo a teologia trinta anos depois*, 90.

Geschichten vom Heiligen Martin von Tours und die von Franz v. Assisi reichen sollen. Nachdem Martin seinen Umhang mit einem nackten Bettler geteilt hatte, der ihn darum wegen der Kälte angefleht hatte, entdeckte er im Traum, dass es Christus gewesen war und er kehrte sogleich um. Und auf ganz ähnliche Weise wird von der Umkehr des Heiligen Franz von Assisi erzählt: Als er den Leprakranken tröstete und ihn küsste, entdeckte er, dass er Christus umarmte. Als Vorschlag für eine samaritanische Kirche bezeichnet Aparecida eine Seinsweise, die fähig ist, der heiligen Gegenwart inmitten historischer und menschlicher Gebrechlichkeit treu zu bleiben.²⁸

Zum Schluss

Die Geschichte des lateinamerikanischen Christentums zeigt dessen Mitschuld und Komplizenschaft am Schmerz und am Leiden der Mehrheit der Armen dieses Kontinents. Das Leid wurde ihnen durch die sozialen Struk-

28 Beim Text vom Samariter muss man beachten, dass das Verb „Mitleid haben“ im Griechischen *splagchnizomai* lautet (es wird auch in Mt 9,36 verwendet). Es heißt so viel wie Schmerzen in den Eingeweiden haben, Geburtsschmerzen, und es erinnert an Ex 3,7-10, wo Jahwes das Elend des Volkes sieht und seinen Schrei erhört. Dieses Verb wird normalerweise nur auf Jesus angewandt, hier im Gleichnis aber auf den Samaritaner gemünzt. Denn er vollzieht heiliges Tun, indem er sich um den Armen kümmert. „Wir treffen auf einen schönen Ausdruck in den Evangelien, der nur zweimal auftaucht und exklusiv in Bezug auf Jesus und seinen Vater angewendet wird. Der Ausdruck lautet: 'von Compassion bewegt sein'. Das griechische Verb *splagchnizomai* offenbart uns die tiefe und starke Bedeutung dieses Ausdrucks. Die *splanchna* waren die Weichteile, die Eingeweide. Sie sind der Ort, wo unsere innersten und intensivsten Gefühle lokalisiert sind. ... Die Compassion, die Jesus fühlte, war offensichtlich ganz verschieden von oberflächlichen oder vorübergehenden Gefühlen des Kummers oder der Sympathie. Im Gegenteil, sie berührte den verletzlichsten Teil seines Seins. Sie ist mit dem hebräischen Ausdruck *rachamin* verbunden, der die Compassion, ein Mitfühlen bezeichnet und sich auf den Uterus Jahwes bezieht. Tatsächlich ist die Compassion ein so tiefes, zentrales und machtvoll gefühl in Jesus, dass es nur als eine Bewegung des Uterus (Kern) Gottes beschrieben werden kann. In ihm ist die ganze Zärtlichkeit und alle heilige Güte verborgen“ (Verschiedene Autoren, *Compaixão: reflexões sobre a vida cristã*, São Paulo 1998, 26-27. Vgl. ebd., 33-34, wo diese Reflexion auch in Bezug auf den Brief des Paulus an die Philipper zu finden ist.) Man kann zur Vertiefung dieser Beziehung zwischen der Compassion Jesu und der Compassion Jahwes auch konsultieren: J. Comblin, *O clamor dos oprimidos: o clamor de Jesus*, Petrópolis, 1984.

turen auferlegt. Häufig handelte es sich um institutionellen und persönlichen Verrat am Evangelium und seinem Inhalt, menschlicher Gleichheit und Gerechtigkeit, durch diejenigen, die sich Christen nannten. So lautete die Klage des Bartolomé de Las Casas und anderer Missionare, die den Preis für ihre Treue zur sozialen Dimension ihres Glaubens zahlen mussten. Das war auch der Grund für die Entstehung der Befreiungstheologie. Eine einfache Rückkehr zu Gott, indem man die Armen an die zweite Stelle setzt und damit die höchsten Interessen Gottes und seines Nicht-Narzismus verletzt, wäre eine Rückkehr zur traditionellen Komplizenschaft und ein unverzeihlicher Verrat in den Augen der Kritiker der ersten Welt und des Lehramtes der Kirche. Allgemein kann man sagen, dass die Repräsentanten des lateinamerikanischen *Establishments* gegenüber der sozialen Frage extrem unsensibel sind oder sich zu ihr rein rhetorisch verhalten, während europäische Kritik und die des Lehramtes als notwendig angesehen wird, um die christliche Komplizenschaft mit der sozialen Ungleichheit zu verändern. Da jedoch die Situation inzwischen sehr verändert ist, man sie kaum noch kennt, traut man sich nicht, zuzulassen, dass die Theologie des Kontinents eigene Schritte geht und ihre eigene Methode sucht. Dies ist eine Sackgasse, in der man steht.

Schließlich sollte man die Veränderung und Entwicklung der Theologie Lateinamerikas anerkennen, die aufgehört hat, nur die soziale Perspektive als Vermittlung zu sehen, sondern auch die kulturellen, ökologischen, ökonomischen und die Geschlechterprobleme etc. einbezogen hat. Natürlich verschwinden die epistemologischen Probleme damit nicht, im Gegenteil: Sie werden komplexer. Es bleibt die Aufgabe, den Glauben in Kulturen und Traditionen kritisch auszuarbeiten, die verschieden sind von den vielen Ländern, in denen der Glaube bereits etabliert ist. Und diese Aufgabe darf nicht einfach aufgegeben werden, indem behauptet wird, der Kristallisationsprozess sei abgeschlossen. Wenn das Christentum ein religiöser Ausdruck ist, der mit einer Person – Christus – verknüpft ist, der die Vermittlung und Kreuzung vieler Wege ist, dann darf man hoffen, dass dieses Christentum sich auch in vielfältiger Weise ausdrücken kann. Im

Falle Lateinamerikas ist die heilige Komplizenschaft zwischen Gott und den Armen und die Priorität des Reiches Gottes als frohe Botschaft für die Armen die Garantie für eine Frohe Botschaft vom Reich Gottes für alle. Clodovis beendet seinen Artikel, indem er auf LG 17 Bezug nimmt. Das wollen auch wir zum Schluss zitieren, allerdings mit kleinen Zugaben: „Nur dies wird zum Glück der Armen (und aller Menschen), zur Ehre Gottes (die am stärksten im Leben der Armen leuchtet) und zur Verwirrung des Teufels (einschließlich der Teufel aus Fleisch und Blut und ihrer Arroganz) führen“ (49).

Quelle: REB 270, April 2008, 277-299

Übersetzung: Michael Ramminger

DER EPISTEMOLOGISCHE ORT DES CLODOVIS BOFF

Franz J. Hinkelammert

Was motiviert Clodovis Boff zu seiner Haltung gegenüber der Befreiungstheologie? Warum betrachtet er die Befreiungstheologie als Gefahr für den Glauben? Es geht mir bei den folgenden Überlegungen nicht um die Frage, ob ich für richtig oder falsch halte, was Clodovis sagt. Es geht mir vielmehr darum darzulegen, von welchem Standpunkt aus zutreffend ist oder zu sein scheint, was Clodovis Boff behauptet. Es geht also um die Frage nach dem kategorialen Rahmen, innerhalb dessen Clodovis reflektiert und urteilt. Damit ist dann zugleich die oben bereits angedeutete Frage nach dem aufgeworfen, was Clodovis so sehr beunruhigt, dass er es für notwendig hält, die Befreiungstheologie so scharf zu kritisieren. Weil Clodovis selbst den epistemologischen Ort der Befreiungstheologie thematisiert, müssen auch wir ihn nach seinem epistemologischen Ort befragen.

Auf der Suche nach der Beantwortung dieser Fragen scheint mir die Analyse des folgenden Zitats aus dem Text von Clodovis Boff hilfreich: *„Richtig gesehen ist die Methodologie von Aparecida ursprünglich und erstrangig, entsprechend kann die andere nur abgeleitet und nachrangig sein. Deshalb ist die erste auch umfassender. Wenn Benedikt XVI. während der Eröffnung der V. CELAM-Konferenz theologisch richtig lag, als er erklärte: 'Die Option für die Armen ist impliziter Teil des christologischen Glaubens', dann ist klar, dass das Christus-Prinzip den Armen immer schon einschließt, ohne dass das Prinzip des Armen notwendigerweise immer auch schon Christus umfasst. Mit anderen Worten: Wenn man Christ ist, dann ist es absolut notwendig, sich den Armen gegenüber zu verpflichten, aber um sich den Armen gegenüber zu verpflichten, ist es nicht immer notwendig, Christ zu sein.*

Die Methodologie von Aparecida ist in sich schlüssiger: von Christus gelangt man notwendigerweise zum Armen, aber man gelangt nicht notwendigerweise vom Armen zu Christus. Deshalb kann die Methodologie von Aparecida die der TdB einschließen und sie begründen, umgekehrt ist dies aber nicht möglich.“

Ich habe so ausführlich zitiert, um auf den grösseren Zusammenhang hinzuweisen. Der zentrale Satz jedoch, um den es im Zitat meiner Ansicht nach in der Hauptsache geht, lautet: Von Christus gelangt man notwendigerweise zum Armen, aber man gelangt nicht notwendigerweise vom Armen zu Christus.

Ich glaube, diese Erkenntnis treibt Clodovis um. Die Option für die Armen kann dem Christentum keine Identität geben, denn auch vom nicht-christlichen Standpunkt aus kann man zu dieser Option kommen. Karl Rahner hat zwar in ähnlichen Zusammenhängen vom „anonymen“ Christentum gesprochen; aber eine solche These würde Clodovis nicht zufrieden stellen. Auch ich kann mich mit dieser These nicht zufrieden geben.

Ich vermute, dass Clodovis dabei vor allem an Marx denkt, insbesondere an den jungen Marx bis zur Deutschen Ideologie, den er sehr intensiv gelesen und diskutiert hat. Auch Marx stößt auf die Option für die Armen, wenn er z.B. sagt: *„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“* (MEW I, S.385)

Dasselbe kann man aber auch von Gandhi oder Rosa Luxemburg sagen und selbstverständlich auch von den Befreiungstheologien, die in anderen Weltreligionen entstehen oder entstanden sind.

Wenn nun die Option für die Armen nicht das Zentrum des Christentums ausmacht, was ist dann sein Zentrum? Clodovis beantwortet die Frage, indem er behauptet, dass Christus das Zentrum des Christentums ist. Er begründet diese These vor allem im zweiten Teil seines Textes, in dem er über das Dokument von Aparecida spricht. Um Christus in das Zentrum des real existierenden Christentums rücken zu können, muss er Christus völlig entleeren. Man soll sich auf Christus konzentrieren, sich ihm hingeben, von ihm ausgehen. Aber Clodovis kann nicht präzisieren, wer dieser Christus ist. Das ist ein tautologischer Zirkelschluss. Um zu sagen, wer

Christus ist, verwendet er Jesu Botschaft und daher die Option für die Armen. Diese aber ist menschlich und eben nicht „spezifisch christlich“.

Als diese Botschaft zuerst im Römischen Reich verbreitet wurde, war sie durchaus spezifisch christlich. Aber eben nur in dem Sinne, dass es gerade die Christen waren, die die Option für die Armen in der Gesellschaft artikulierten und lebten. Sie war also nur im faktischen Sinne spezifisch christlich. Sie zeigte eine neue Dimension des Menschlichen auf. Aber sobald die Option für die Armen als Dimension des Menschlichen anerkannt wird, hört sie auf, spezifisch christlich zu sein. Mit dieser Feststellung trifft Clodovis ins Schwarze. Aber gerade dadurch fühlt er sich verloren.

Und es ist in der Tat nicht zu leugnen, dass das orthodoxe Verständnis dessen, was die Kirche ist, mit der Option für die Armen in eine tiefe Krise gerät. Das Dogma „extra ecclesiam nulla salus“ explodiert in all seinen Formen. Und eben dieses Dogma liegt dem orthodoxen Kirchenverständnis zugrunde.

Daher überrascht es nicht, dass die erste Zensur, den die vatikanische Glaubenskongregation gegen einen Text der Befreiungstheologie anwendet, sich gegen die Thesen von Leonardo Boff über die Kirche richtet (L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985). Boff greift in diesen Thesen auf, was Paulus bereits im 1. Korintherbrief sagt: „Denn der Messias hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern die Frohe Botschaft zu verkünden, aber nicht nicht mit gewandten und klugen Worten, damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird.“ (1 Kor 1,17)

In diesem Text wird die Kirche bereits relativiert. Ihre Legitimität besteht darin, der Frohen Botschaft zu dienen. Sie verliert ihre Legitimität jedoch, wenn sie dies nicht leistet. Die Kirche ist nicht qua Institution in sich bereits legitim.

Für Paulus gilt: die Auserwählten Gottes sind die Plebeyer und die Verachteten.¹ Nicht die Christen sind die Auserwählten Gottes, auch nicht die

¹ In der deutschen Ausgabe der Bibel von Jerusalem heißt es: „das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt“ (1 Kor 1,28). Die spanische Ausgabe der

Juden. Es sind die Plebeyer und die Verachteten in aller Welt. Auch die Kirche ist nicht die Auserwählte. Eine solche Überzeugung unterminiert alle, aber auch wirklich alle Institutionen. Sie alle müssen sich an diesem Kriterium messen lassen.

Wenn Paulus in diesem Kontext das Kreuz des Messias erwähnt, hat er dabei vor Augen, dass die Auserwählten Gottes selbst – wie der gekreuzigte Messias – wiederum Gekreuzigte sind. An diese Tradition knüpft Jon Sobrino in seiner Theologie an. Deshalb wurde auch er jüngst verurteilt. Wie Paulus geht ja auch Jon Sobrino in seiner Theologie davon aus, dass Jesus, der Messias, von den Autoritäten, also den Machträgern, gekreuzigt wurde.

Diese Frohe Botschaft spaltet; sie lässt keinen billigen Konsens zu – gestattet keine „billige Gnade“ (Bonhoeffer). Damit es zum Konsens kommen kann, muss der von der frohen Botschaft hervorgerufene Konflikt von allen als lösbar anerkannt werden und alle müssen Schritte zu seiner Lösung tun.

Wenn die Legitimität der Kirche qua Institution durch die frohe Botschaft für die Armen innerlich unterminiert wird, fühlen sich die Kirchen als Institution bedroht. Dieses Bedrohungsgefühl äußert sich heutzutage in einem neuen Fundamentalismus, der tendenziell in allen Kirchen spürbar wird und sich weitgehend sogar durchsetzen kann. Dieser Fundamentalismus dogmatisiert extreme ethische Forderungen, die keine Systemveränderung implizieren, zum Beispiel die Sexualethik. Clodovis Boff geht explizit nicht so weit, aber diese Tendenz wäre auch mit seiner Logik kompatibel. Im gleichen Sinne lassen sich auch andere Veröffentlichungen interpretieren, wie z.B. Antonio González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Sal Terrae, Santander 1999). Hier trifft man auf eine Art christlichen Chauvinismus, der sich als „Eigen-

Jerusalemmer Bibel hingegen spricht von den „Plebeyern und den Verachteten“ als den Auserwählten Gottes. Die deutsche Übersetzung versteckt das, während Friedolin Stier übersetzt: „Das Niedriggeborene der Welt und das Verachtete ...“.

tümer“ der westlichen Tradition aufspielt. Dieser ist auch in den Bemühungen des Vatikans anzutreffen, wenn er sich dafür einsetzt, das Christentum als das Fundament des Okzidents in die europäische Verfassung aufzunehmen. Die Option für die Armen hingegen lässt sich für solch fundamentalistische Tendenzen nicht verwenden. Sie stellt diese Tendenzen vielmehr fundamental in Frage.

Vernunftkenntnis, Offenbarung und Autorität.

Das Problem des Verhältnisses von Vernunftkenntnis und Offenbarung ist alt. Es durchzieht das ganze Mittelalter. Und es taucht auch im Text von Clodovis Boff wieder auf. Wenn der Inhalt der Offenbarung durch Vernunft erkannt werden kann, wozu dann die Offenbarung? Wenn der Inhalt der Offenbarung die Option für die Armen ist, aber man auch ohne die Offenbarung zur Option für die Armen gelangen kann, welche Rolle spielt die Offenbarung dann überhaupt noch?

Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, müssen wir zunächst fragen: Wie kann es der Vernunftkenntnis überhaupt gelingen, zur Option für die Armen zu gelangen? Hier interessiert besonders die heutige Form dieser Argumentation.

Alain Badiou bezeichnet in seinem Paulusbuch² den Apostel als Begründer des Universalismus. In der Tat ist die Frage nach der Option für die Armen zugleich die Frage nach dem okzidentalen Universalismus. Dabei spielt für Badiou das folgende Zitat aus dem Galaterbrief eine entscheidende Rolle, und zwar – wie mir scheint – zu Recht. Paulus schreibt: „*Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau. Denn ihr alle seid 'einer' in Jesus dem Messias.*“ (Gal 3,28)

Diesen Gedanken führt Paulus – ohne dass Badiou darauf verweist – im ersten Korintherbrief weiter, wenn er behauptet, dass die Plebeyer und die Verachteten die Auserwählten Gottes sind (1 Kor 1,17).

² Alain Badiou, Paulus – Die Begründung des Universalismus. Diaphanes-Verlag, München 2002.

Alle sind im Messias gleich und diese Gleichheit drückt sich aus in der Auserwählung der Plebeyer und Verachteten. Dies heisst umgekehrt eben auch, dass ohne die Auserwählung nicht alle gleich sind. Die Gleichheit, die Paulus im Sinne hat, impliziert eine Spaltung. Sie verlangt, dass einige vorzuziehen sind (und zwar nicht jene, die gleicher sind, sondern jene, die weniger gleich sind als die andern!).

Worum es sich handelt, lässt sich am besten verdeutlichen, wenn wir die Gleichheit vor dem Gesetz und dem Markt hinzuziehen. Auch vor dem Gesetz und dem Markt gilt: *Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau.* Aber diese Gleichheit ist nicht die Gleichheit *im Messias*, sondern die Gleichheit vor dem Gesetz und vor dem Markt.

Gerade dieses Problem wird auch im 19. Jahrhundert zum Ausgangspunkt für das heutige kritische Denken. Dabei spielt die Analyse von Karl Marx eine zentrale Rolle. Marx geht in seiner Analyse von der Kritik der abstrakten Gleichheit aus, wie sie der formalen Gesetzlichkeit und dem Markt zu Grunde liegt. Die Herrschaft der abstrakten Gleichheit begründet ein System von Unterdrückung und Ausbeutung. Die Freiheit des Gesetzes und des Marktes hat als ihre Kehrseite die Unterdrückung und die Ausbeutung.

Das Gesetz tritt daher in einer Doppelgestalt in Erscheinung, sowohl als formales Recht als auch in Gestalt dessen, was dem formalen Recht zu Grunde liegt, nämlich als totalisierter Markt. Im Inneren dieses Gesetzes entsteht ein anderes Gesetz, das dem formalen Gesetz widerstreitet. Zwar entwickelt Paulus die Verdopplung des Gesetzes bereits im Römerbrief, aber erst Karl Marx entdeckt diese Tatsache in einem neuen Zusammenhang wieder und macht sie zur Grundlage des weiteren kritischen Denkens. Das belegt ein grossartiger, wenn auch nicht leicht verständlicher Text von Marx, den ich hier – trotz seiner Länge – ganz zitieren will:

„Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeits-

kraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpfliffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.

Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warenaustausches, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstäbe für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die - Gerberei.“ (Bd 23 S. 189/191)

Tatsächlich führt Marx hier das Welttheater, das Paulus begründete, in den Figuren seiner *dramatis personae* weiter. Im ersten Abschnitt des Zitats verweist Marx auf die Verheißungen der formalen Gesetzlichkeit – vom Markt aus gesehen. Im zweiten Abschnitt zeigt er das Gesetz, das diesem Gesetz widerstreitet, nämlich das Wertgesetz. Es handelt sich um den Typ von Gesetz, den Paulus das „Gesetz der Sünde“ oder „des Fleisches“ nennt, das im Inneren des formalen Gesetzes entsteht und wirkt und ihm widerstreitet. Es führt zur Unterdrückung und zur Ausbeutung durch das Gesetz, selbst wenn das Gesetz verbal das Gegenteil behauptet. Natürlich formuliert Paulus diese ökonomisch-politische Dimension noch nicht explizit, aber implizit ist sie präsent. Bei Marx dagegen erscheint diese Dimension des Gesetzes jetzt als etwas, das die gesamte moderne kapitalistische Gesellschaft erfasst hat und charakterisiert. Daher treibt Marx die Analyse auch bis zur Praxis weiter. Dieser Schritt war für Paulus nicht einmal

denkbar, weil er außerhalb der Grenzen des möglichen Bewusstseins seiner Zeit lag. Marx dagegen analysiert die Gesellschaft der formalen und abstrakten Gleichheit und die auf dieser Gleichheit begründete kapitalistische moderne Gesellschaft als Klassengesellschaft. Die heutige Diskussion behandelt das Problem vor allem unter dem Gesichtspunkt von Exklusion-Inklusion. Soweit ich sehe, begann diese neue Phase der Debatte während der 60er Jahre in Chile mit der Diskussion des Problems der Marginalisierung. Erst später wurde daraus die allgemeinere Thematik von Exklusion-Inklusion. Zur gleichen Zeit entwickelt sich auch die Befreiungstheologie, die sich auf das gleiche Problem mit dem Leitwort von der Option für die Armen bezog.

Während in Europa die Doppelgestalt des Gesetzes formaler Gleichheit nur in engen Grenzen weiter analysiert wurde – insbesondere von Seiten der Psychoanalyse durch Lacan und später durch Žižek –, entwickelte man in Lateinamerika ihre Kritik vor allem unter dem Aspekt des Wertgesetzes weiter. Das Wertgesetz wirkt sich stets durch Unterdrückung und Ausbeutung (daher Exklusion) aus. Diese Exklusion entsteht geradezu aus dem Inneren der formalen Gesetzlichkeit und der von ihr begründeten Gleichheit. Daher lässt sich Exklusion weder als Gesetzesverletzung denunzieren noch ahnden. Sie geschieht vielmehr in der Erfüllung des Gesetzes und ist daher im Sinne dieses Gesetzes nicht einmal eine Ungerechtigkeit. Zur Ungerechtigkeit wird die Exklusion erst von einem anderen Standpunkt aus. Darin besteht die zentrale These von Marx, die er mit Paulus gemeinsam hat und die erst die Praxis begründet. Daher kann man der Ungerechtigkeit nicht einfach durch Moral entgegenreten. Man muss die Gesellschaft verändern. Dass die Ungerechtigkeit in Erfüllung des Gesetzes begangen wird, ist gerade das Problem der Erfüllung des Gesetzes.

Diese kritische Position wird aus der Kritik der formalen Gleichheit entwickelt. Ohne die formale Gleichheit und deren Kritik gäbe es auch die kritische Position nicht. Damit setzt sie zugleich die Autorität (von Gesetz und Institution) voraus. Aber erst die Kritik an dieser Autorität führt zu dem, was die Befreiungstheologie die Option für die Armen nennt. Der im

Gesetz selbst angelegten Exklusion tritt diese Option praktisch entgegen. Sie ergibt sich konsequent aus der Kritik der Exklusion im Namen der Gleichheit.

Dieser Folgerung entspricht auch ein neues Gottesbild in der Befreiungstheologie: Gott kann nicht der Gott aller sein, wenn er nicht die Option für die Armen trifft. Eigentlich geht es gar nicht um eine Option, höchstens um eine nicht-optionale Option. Es handelt sich eher um eine Wesensbestimmung. Ist Gott der Gott aller, muss er auf der Seite der Armen stehen. Ein Gott, der nicht diese Option für die Armen trifft, ist ein Gott der Reichen.

Aber diese „Wesensbestimmung“ gilt natürlich nicht nur für Gott. Sie gilt für jede Autorität. Eine Autorität ist nur dann Autorität, die alle vertritt, wenn sie die Option für die Armen trifft, und zwar nicht als ein leeres Bekenntnis, sondern in der Tat und das heißt als Praxis. Eine Autorität kann sich nur durch solch einen Schritt legitimieren. Der neue Präsident von Paraguay erklärte daher, dass er der Präsident aller Paraguayer sei und deshalb insbesondere der Präsident der Armen.

Die Option für die Armen folgt also aus einer Vernunftkenntnis, sobald man die Gleichheit aller Menschen voraussetzt. Diese Gleichheit geht, wenn auch als abstrakte Gleichheit, durch die Welt, sobald der Markt universal wird. Wenn sich der Markt universalisiert, kann er gar nicht anders, als die wenn auch abstrakte Gleichheit zu universalisieren. Damit aber ruft er zugleich die Universalisierung der Kritik an der abstrakten Gleichheit auf den Plan; denn sie stellt sich ein, sobald der Markt unter dem Gesichtspunkt der Exklusion-Inklusion analysiert wird.

An dieser Stelle können wir zum Problem von Clodovis Boff zurückkehren. Die Option für die Armen ergibt sich aus dem kritischen Denken und daher aus einem Aspekt der Vernunft selbst. Dies gilt natürlich auch dann, wenn die christliche Offenbarung ebenfalls diese Option enthält. Da existiert kein Widerspruch. Aber eben aus dieser These ergibt sich für Clodovis ein Problem und zwar nicht für Clodovis allein. Es geht vielmehr um die Kirche als Institution und Autorität. Denn die Kirche existiert – gut

oder schlecht – auch dann, wenn sie keine Option für die Armen trifft. Die Autorität der Kirche ist kritisierbar, ihre Institution ist veränderbar, aber als Institution existiert sie unabhängig von der Option und über sie hinaus.

Clodovis Boff geht vom Standpunkt der Kirche als Institution und vom Standpunkt der Autorität aus. Dieser Standpunkt gründet darauf, dass die Kirche von Gott selbst, von Jesus Christus oder auch von Paulus gegründet wurde und von daher ihre Legitimität bezieht. Die Option für die Armen kann dann nur ein zweites Moment sein, niemals aber das erste. Auch wenn die Kirche diese Option unterläuft oder gar verrät, bleibt sie als Institution und Autorität die Kirche. Alle anderen Institutionen mögen sich aus anderen Gründen herleiten, die Kirche jedoch nicht. Sie ist von göttlicher Gründung.

Institutionen entstehen aus dem menschlichen Zusammenleben selbst. Die Gründung von Institutionen setzt immer schon die Institution voraus, die gegründet wird. Menschliches Zusammenleben ist nur möglich durch die Institutionalisierung hindurch. Das menschliche Zusammenleben selbst bringt die Institutionalisierung als ein nicht-intentionales Produkt des Zusammenlebens hervor. Institutionen wachsen zwar nicht wie Bäume, aber das menschliche Zusammenleben kann sie nicht nicht hervorbringen. Daher ist es unmöglich, dass es sie nicht hervorbringt. Das gilt auch für jede Kirche, daher auch für den Fall der christlichen Kirche. Indem die Jesusbewegung wächst und zusammenhält, institutionalisiert sie sich. Es ergibt keinen Sinn, von der Gründung der Kirche zu sprechen. Sie entsteht und kann nicht nicht entstehen. Dass die Autorität von Gott kommt, kann nur in einem ganz anderen Sinne verstanden werden. Etwa folgendermaßen: Wenn Gott als der Schöpfer der Welt gilt, der die Welt und den Menschen so geschaffen hat, dass die Institutionalisierung unvermeidlich ist und daher nicht nicht geschehen kann. Nur in dieser Bedeutung kann es Sinn haben, die Institutionen aus dem Willen Gottes abzuleiten. Aber nie wird eine bestimmte Institution sich ohne jeden Anfang direkt aus dem Willen Gottes her ableiten können, weil sie stets aus der Veränderung vorheriger Institutionen hervorgeht. Die Herleitung aus dem Willen Gottes

rechtfertigt daher keine einzige spezifische Institution oder Autorität. Diese Herleitung stellt vielmehr die Spezifität der Autorität zur Disposition, sodass sie unter dem Gesichtspunkt der Option für die Armen beurteilt und verändert werden kann. Die Institutionen ergeben sich in jedem Fall aus der *conditio humana* selbst und nicht aus einem bestimmten Willensakt, sei dieser nun göttlich oder menschlich. Daher können die Institutionen nur verändert, aber nicht geschaffen und auch nicht abgeschafft werden. Es sind die Gründungsmythen der Institutionen, die von einem – sehr häufig göttlichen – Gründungsakt sprechen. Die modernen Gründungsmythen leiten sich häufig von einer Revolution ab. Aber auch eine Revolution verändert nur die Institutionen, sie schafft sie nicht. Die Gründungsmythen sollen die neuen Institutionen sakralisieren, wenn auch oft auf säkulare Weise. Institutionen sind faktisch unvermeidlich auf die *conditio humana* gegründet, aber haben keine Würde. Institutionen mit ihrer Gesetzlichkeit sind unser „Pfahl im Fleisch“, unvermeidlich, aber gefährlich. Es ist wie im Sprichwort. Zwei Gefahren bedrohen die Menschheit: die Unordnung und die ... Ordnung. Je mehr wir den Institutionen und ihren Trägern Würde zusprechen, umso weniger sind wir fähig, die Würde des Menschen ernst zu nehmen.

Institutionen implizieren stets eine Verwaltung des Todes. In den zentralen Institutionen – den Staaten – geschieht diese Verwaltung des Todes durch das sogenannte Schwertrecht und das Gewaltmonopol, im Falle des Marktes durch das *laissez faire, laissez mourir* von Seiten der Marktmacht. Diese Funktion der Verwaltung des Todes nannte Hobbes den Leviathan, der die Gesamtheit der Institutionen in ihrer Verwaltung des Todes absichert. Aber Hobbes sakralisierte den Leviathan zugleich. Er nannte ihn den Stellvertreter Gottes auf Erden. Daraus lässt sich leicht auf die Gottesvorstellung von Hobbes schließen: Von Hobbes Gott muss es heißen: „Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“.

Hobbes' Darstellung klärt zugleich über die Rolle der Gründungsmythen auf. Die Gründungsmythen sakralisieren das gesamte System der Institutionen. Die Institutionen werden durch die Gründungsmythen zu Stell-

vertretern Gottes auf Erden gemacht. Der Fall der Kirche ist da nur ein Spezialfall. Damit aber wird das Gegenteil von dem behauptet, was Paulus sagt. Wenn die Plebejer und die Verachteten die Auserwählten Gottes sind, dann ist gerade in ihnen Gott in dieser Welt gegenwärtig, wenn auch durch die Gegenwart seiner Abwesenheit. Die Autorität ist dann gerade nicht göttlich. Gott ist, nach Paulus, in der Kraft, die in der Schwäche ist und nicht in der Macht. Deshalb kann Paulus auch behaupten, dass die Autoritäten Jesus, den Messias, gekreuzigt haben.

Die göttliche Gründung ist hingegen der Ursprung des Christentums selbst und eben nicht die Kirche. Dieser Ursprung ist nicht einfach der Anfang in der Zeit, sondern ist und bleibt der Ursprung in jedem Moment bis heute. Der Ursprung des Christentums befindet sich im Konflikt mit der Kirche qua Institution, in einem Konflikt, den Leonardo Boff als Dualität von Charisma und Macht aufzeigt. Diesen Konflikt erkennt Paulus im ersten Korintherbrief (vgl. 1 Kor 2,6ff) als den Konflikt zwischen der Weisheit Gottes und der Weisheit der Welt. Man kann den Konflikt auch mit dem Beginn des Johannesevangeliums beschreiben: „Im Anfang war das Wort“. Und zwar im Sinne von: Im Anfang war die Weisheit Gottes, die in Jesus Fleisch wurde. Der Konflikt, den Paulus in Korinth ausfocht, durchzieht die gesamte Geschichte des Christentums bis heute. Er ist darüber hinaus zum grundlegenden Konflikt der Moderne überhaupt geworden. Obwohl er Modalitäten des Klassenkampfes einschließt, geht er über den Klassenkampf weit hinaus. Der Konflikt erfasst nicht nur die Kirche, sondern die gesamte moderne Gesellschaft in all ihren Ausdrucksformen. Deshalb ist dieser Konflikt zwar säkular geworden, treibt aber zugleich seinen Ursprung weiter.

Hier scheint mir das Problem von Clodovis Boff zu liegen. Er stellt sich eine göttliche Macht vor, die durch die Autoritäten und daher durch die Institutionen hindurch operiert. Wie bei Hobbes das Geld das Blut des Leviathan ist, so wird der Geist in die Kanäle der Institution eingezwängt,

die immer auch ein Leviathan ist. Aber der Geist weht wo er will. Léon Bloy hielt Hobbes entgegen: Das Geld ist das Blut der Armen.³ Dementsprechend wäre das Blut des Leviathans das Blut der Armen. Es ist das Blut aller Institutionalisierungen, da alle Institutionen – mehr oder weniger ausdrücklich – die Verwaltung des Todes implizieren.

Clodovis Boff will die Vernunft wieder zur *ancilla* der Theologie machen, wie man es im Mittelalter mit der Philosophie versucht hat. Was jedoch damals nicht geklappt hat, wird auch heute nicht klappen.

Handelt es sich nun tatsächlich um ein Problem? Für das Kirchenverständnis, wie es sich seit dem 3. und 4. Jahrhundert festsetzte, ist es tatsächlich ein existenzielles Problem. Das Selbstverständnis dieser Kirche bricht mit dieser Analyse zusammen. Die Frage bleibt, zu welcher Kirche die Analyse führen kann oder soll.

³ Franz Kafka sagt über Léon Bloy: „Ich kenne von Léon Bloy ein Buch gegen den Antisemitismus *Le salut par les Juifs...*, das an die Glut der Propheten erinnert. Was sage ich: Bloy schimpft viel besser. Das ist leicht erklärlich, da sein Feuer von allem Mist der modernen Zeit genährt wird.“

Die Autoren:

Francisco de Aquino Júnior, Doktorand der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster, Priester der Diözese Limoeiro do Norte – Ceará / Brasilien, Dozent für Theologie am pastoraltheologischen Institut von Ceará.

Clodovis M. Boff, Mitglied des Serviten-Ordens (OSM: Ordo Servorum Mariae), Philosoph und Theologe, Professor an der Katholischen Universität von Paraná Curitiba in Paraná, Brasilien.

Leonardo Boff, versteht sich als pilgernder Theologe.

Érico João Hammes, Priester, promovierte in Systematischer Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Lehrt gegenwärtig an der PUCRS. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Christologie, Lateinamerika und Religion.

Franz J. Hinkelammert, Wirtschaftswissenschaftler, lebt und arbeitet in Costa Rica.

Michael Ramminger, Theologe, promovierte in Fundamentaltheologie an der Westf. Wilhelms-Universität Münster, Mitarbeiter am Institut für Theologie und Politik in Münster.

Luiz Carlos Susin, Kapuziner, promovierte in Theologie an der Gregoriana in Rom und ist Professor an der Päpstlichen Universität PUC-RS und der Hochschule für franziskanische Theologie und Spiritualität (ESTEF) in Porto Alegre.

Ludger Weckel, Theologe, promovierte in Missionswissenschaft an der Westf. Wilhelms-Universität Münster, Mitarbeiter am Institut für Theologie und Politik in Münster.