KLEINE BEITRÄGE

ZUR LATEINAMERIKANISCHEN BEFREIUNGSTHEOLOGIE*

von Horst Goldstein

Lateinamerikanische Befreiungstheologie wird aus der Tatsache geboren, daß ihre Vertreter — aus christlicher Verantwortung und Liebe für die Überwindung entmenschlichender Lebensverhältnisse des kapitalistischen Kulturethos kämpfend — auf ihr soziopolitisches Engagement im Licht des Evangeliums reflektieren. Theologie der Befreiung kann also, kurz gesagt, als Reflexion auf die vom Evangelium her motivierte Befreiungspraxis definiert werden. Deshalb scheuen sich Lateinamerikaner nicht, diese ihre antikapitalistische Befreiungspraxis als „*acto primero*“ zu werten, während sie die Theologie selbst mit dem Attribut „*acto segundo*“ beschreiben. Der Akzent liegt demnach eindeutig auf der Praxis des befreienden Glaubens. Man würde Theologie der Befreiung mißverstehen, würde man sich nicht zusammen mit ihren Vertretern von vornherein auf die hermeneutische Warte von derlei Vorverständnis und Vorentscheidung begeben.

Lateinamerikaner gehen von der Überzeugung aus, als Christ könne man nur von Sünde bzw. Erlösung sprechen, indem man zugleich auch von Entfremdung bzw. Selbstfindung und von Ausbeutung bzw. menschenwürdigem Leben rede. Unaustauschbares Proprium theologischen Arbeitens in Lateinamerika ist das Fragen nach dem inneren Zusammenhang von politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und kultureller Befreiung, sodann von psychologischer, pädagogischer und kommunitärer Selbstfindung des Menschen und drittens von in theologischer Sinnggebung zu verstehender Erlösung. Die Antwort auf die Frage führt zur Zentralaussage der Theologie der Befreiung überhaupt: Ökonomische, soziopolitische und kulturelle Befreiung (Wissenschaft), die Schaffung eines neuen Menschen, der in einer solidarischen Gesellschaft zum Bewußtsein seiner selbst gelangt und in Freiheit sich selbst bestimmt (Utopie), und Erlösung als geschenkte Ermöglichung von Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen (Glauben) werden als drei Ebenen eines umfassenden geschichtlichen Prozesses verstanden.

Lateinamerikanische Christen sind also, umgekehrt betrachtet, davon überzeugt, daß sie — indem sie sich mit Gesellschaftswissenschaft, Politik oder Pädagogik beschäftigen — Theologie treiben. Ihr stärkstes theologisches und biblisches Argument ist dabei das Geheimnis der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus von Nazaret. Damit aber hat sich das Arbeitsfeld des Theologen in einem Maß geweitet, daß es von einem Individuum oder auch von einer einzelnen Gruppe kaum noch überblickt werden kann. Wen wundert's da, daß sich Veröffentlichungen häufig in bewußter Selbstbescheidung als *apuntes* (Anmerkungen), *consideraciones* (Überlegungen), *reflexiones* (Reflexionen), *aspectos* (Gesichtspunkte), *notas* (Anmerkungen) oder *perspectivas* (Perspektiven) ausweisen? Eine „Summa Theologiae Liberationis“ dürfte kaum denkbar sein.

Angesichts dieser Skepsis bezüglich der Möglichkeit eines Gesamtüberblicks über die befreiungstheologische Problematik kann jeder, der SCHÖPFERS Werk in die Hand nimmt, nur Hochachtung vor Mut und Unternehmungsgeist des Forschungsassistenten am „Institut für Missiologie und Religionswissenschaft“ in Freiburg/Schweiz empfinden. Denn was SCHÖPFER sich mit seiner 652 Seiten

* HANS SCHÖPFER, *Theologie der Gesellschaft*. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und polittheologische Problematik: 1960—1975 (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums 11). P. Lang/Bern-Frankfurt/Main-Las Vegas 1977, 652 S.

starken „Interdisziplinären Grundlagenbibliographie“ vornimmt zu bieten, ist im Grunde, wenn auch im Medium der Literaturübersicht und eingegrenzt auf die fünfzehn Jahre zwischen 1960 und 1975, nichts anderes als eine solche Summe von Befreiungs- und Polittheologie. An die 6000 durchnummerierte Titel von Büchern, Broschüren und Artikeln! Dabei handelt es sich — laut Auskunft des Verlages — um den bibliographischen Einführungsband zu einer grundlegenden Studie über die Theologie der Gesellschaft, ausgehend von den Erfahrungen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Es werden aber nicht nur lateinamerikanische Gesichtspunkte, sondern auch europäische Reaktionen sowie verschiedene allgemeine Interdependenzfragen im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Konstruktion berücksichtigt.

Sauber gliedert der Verfasser sein Werk in folgende Sektionen: Einleitung, Allgemeines, Akkommodationsproblematik, Bildungsproblematik, Entwicklungsproblematik, Politisch-soziale Problematik, Strukturveränderung, Bibel und bibelbezogene Gegenwartsfragen, Pastoral und Kirchenstruktur, Spiritualität, Verkündigung und Volksreligiosität. Diese werden weiter in rund vierzig Stichworten klassifiziert. Darunter finden sich Themen wie: Geschichte, Autonomie, Community-Development Imperialismus- und Kapitalismusproblematik, Kommunismus- und Sozialismusproblematik, Marginalitätsproblematik, Gewalt- und Revolutionsproblematik, Exodugemeinde, Heil und Befreiung, Politische Dimension des Neuen Testaments, Prophetik, Basisgemeinschaften, Armut, Gerechtigkeit, Hoffnung, Liebe, Katechese, Synkretismus und Volksfrömmigkeit. Daß eine Reihe von Titeln sowohl hier als auch dort einzuordnen war und deshalb mehrfach begegnet (Beispiel: BRUNEAU, THOMAS, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, bzw. die brasilianische Ausgabe: *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*, viermal, und zwar unter den Stichworten: Entwicklung [1257], Politisch-Soziale Problematik [1930], Pastoral und Kirchenstruktur [4642] und Volksfrömmigkeit [5953]), ist alles andere als überflüssig, sondern entspricht der Sache und ist wertvoll und hilfreich. Sollte die genannte „grundlegende Studie über die Theologie der Gesellschaft“ je realisiert werden, kann der Verfasser der ihr zugrundeliegenden Bibliographie des Verdienstes gewiß sein, mit einer beeindruckenden Arbeit den Baustein zu einem epochalen Werk gelegt zu haben.

Indessen ist dem Autor dieser Buchbesprechung, der aufs Ganze gesehen mit Lob durchaus großzügig sein möchte, nicht entgangen, was SCHÖPFER selbst einschränkend anmerkt: „Dieses Unternehmen war im Einmannbetrieb eine Überforderung, deren Umfang erst im Verlauf der Arbeit bewußt wurde“ (S. 11).

Die von SCHÖPFER „zitierten Publikationen beziehen sich auf jene sechs Sprachräume, in denen die Befreiungstheologie am meisten diskutiert wird“ (S. 11): den spanischen, französischen, deutschen, englischen, italienischen und — vom Verfasser selbst nicht genannt — den portugiesischen. Da letzterer aber nun einmal berücksichtigt wird, sei die Frage gestattet, ob die portugiesische Rechtschreibung nicht einer Überprüfung wert gewesen wäre. Beispiele für andere: Wer von der Brasilianischen Bischofskonferenz auf portugiesisch schreibt, sollte schreiben: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (S. 609, Nr. 829). BOFF, LEONARDO, nennt seine Christologie: Jesus Cristo Libertador (Nr. 4335). Der unter Nr. 5961 zitierte Titel des Aufsatzes von COMBLIN, JOSÉ, lautet richtig: Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. Die Bischöfe des brasilianischen Nordostens heißen korrekt: Bispos do — und nicht del — Nordeste (Nr. 5028). Und die in Recife, Pernambuco, erscheinende Zeitschrift nennt sich: *Estudos universitários* (S. 50).

Während diese sprachlichen Unvollkommenheiten nicht überbewertet sein sollen, ist bei Unschärfen in der Systematik schon deutlicher nachzufragen, zumal

der Wert einer Bibliographie mindestens teilweise auch in ihrer systematischen Zuverlässigkeit bestehen sollte. Warum wird ein und dasselbe Buch von BRUNEAU, THOMAS, auf das oben schon angespielt wurde, dreimal auf englisch zitiert (Nr. 1257, 1930, 4642), ohne daß auf die portugiesische Übersetzung verwiesen wird, während die brasilianische Ausgabe (Nr. 5953) nicht als Übersetzung aus dem Englischen gekennzeichnet wird? Warum wird der in Brasilien von BARAÚNA, GUILHERME, herausgegebene Sammelband *A Igreja no Mundo de hoje* (Nr. 85) zwar auf spanisch und italienisch genannt, nicht aber im brasilianischen Original (Petrópolis — Vozes — 1966) oder in deutscher Übersetzung (*Die Kirche in der Welt von heute*, Salzburg — Otto Müller Verlag — 1967), die erst unter Nr. 1893 und 5539 erscheint? Warum ist der Nr. 86 nicht zu entnehmen, daß die dort erwähnte Verlautbarung der Bischöfe und Ordensoberen des brasilianischen Nordostens vom 3. Mai 1973 auch verdeutscht vorliegt und beim Institut für Brasilienkunde e.V., Sunderstr. 15, D 4532 Mettingen, bezogen werden kann? Die von CASALDÁLIGA, PEDRO, verfaßte Dokumentation „*Ich kann nicht länger schweigen*“ wird deutsch unter dem Stichwort „Bischöfe“ (Nr. 5020), französisch aber unter dem Kennwort „Allgemein Pastoralfragen“ (Nr. 4648) eingeordnet. Und wo wird es im portugiesischen Original aufgelistet? Warum läßt der Verfasser unerwähnt, daß die Verlautbarung der Bischöfe des Mittleren Westens in Brasilien (Nr. 133) in deutscher Wiedergabe ebenfalls beim Institut für Brasilienkunde zu erhalten ist? Warum wird unter Nr. 4567 der Aufsatz von COMBLIN, JOSÉ, in spanischer Übersetzung und nicht im portugiesischen Original zitiert? Ist sich der Verfasser wirklich sicher, daß das Jesusbuch von BOFF, LEONARDO, in Brasilien auch auf deutsch erschienen ist (Nr. 4335)? Dem Rezensenten, der inzwischen zwei Bücher von Boff verdeutscht hat, ist nichts dergleichen bekannt.

Wiewohl SCHÖPFER das Problem seiner (relativen) Vollständigkeit bzw. seiner Selektionskriterien eigens anspricht (S. 10), seien — und das dürfte eine dritte Schwäche seiner Übersicht aufdecken — stellvertretend für andere einige Veröffentlichungen genannt, die er nichtsdestoweniger hätte auflisten sollen. Unter Nr. 950 wird der Brasilianer ALMEIDA CUNHA, ROGÉRIO IGNÁCIO DE, aufgezählt. Wichtiger als der dort zitierte Artikel ist jedoch seine Dissertation: *Pädagogik als Theologie — Paulo Freires pädagogisches Konzept als Ansatz für eine systematische Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen* (Masch. Diss. Münster 1975). Noch eine andere Dissertation, die — in deutscher Sprache — eine wahre Fülle von Informationen, Deutungen und Zusammenhängen bringt, darf auf keinen Fall übersehen werden: DE BONI, LUIS ALBERTO, *Kirche auf neuen Wegen — Reformbestrebungen der brasilianischen Kirche — Ihre theologischen und gesellschaftlichen Implikationen* (Masch. Diss. 1974). Warum nennt SCHÖPFER nicht auch: MANZANERA, MIGUEL, *Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik*, in: BEUTLER, JOHANNES/SEMMELROTH, O., *Theologische Akademie* 12 (Frankfurt am Main — Knecht — 1975) 52—78? Hätte nicht auch STEHLE, EMIL, *Der Weg der Gewalt — Camilo Torres* (Aschaffenburg — Paul Patloch Verlag — 1975) zitiert werden können? Auch sich selbst meint der Rezensent erwähnen zu dürfen: GOLDSTEIN, HORST, *Sozialismus in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie der Befreiung — Sozialismus für uns?* in: *Diakonia* 6 (1975) 313—324. Unter Nr. 4807 bekundet der Verfasser sein Interesse auch an kirchlichen Entwicklungen in der DDR. Dann aber hätten noch einige andere Lateinamerika betreffenden Publikationen beigebracht werden sollen. Etwa: GÜSKE, HUBERTUS, *Helder Câmara — Katholiken Lateinamerikas suchen neue Wege* (Berlin [DDR] — Union Verlag — 1973); ROSALES, JUAN, *Revolution, Sozialismus und Theologie*, in: *Probleme des Friedens und des Sozialismus* 1975, 801—808; DESSAU, ADALBERT, *Die kleinbürgerlichen ideologischen Strömungen im revolutionären Prozeß der Länder Lateinamerikas*, in: *Asien — Afrika —*

Lateinamerika 1975, 775—789. Im übrigen hätten die beiden Ostberliner Periodika in der Zeitschriftenliste (S. 41 — S. 66) nicht fehlen sollen.

Wer die polit- und befreiungstheologische Szenerie aus brasilianischer Perspektive beobachtet, fühlt sich (viertens) enttäuscht, daß sein Land nicht nur, was seine Muttersprache angeht, bei SCHÖPFER schlecht wegkommt, sondern daß es mit seinem Beitrag für die theologische Entwicklung Lateinamerikas insgesamt ungebührlich unterschätzt wird. Wo findet er einen Hinweis auf die „esquerda católica“, die Anfang der sechziger Jahre die verschiedenen Bewegungen der katholischen Aktion mehr und mehr ihren Charakter als spezialisierte Bewegungen im Sinn eines ersten Anstoßes auf Evangelisierung hin betonen ließen? Wo steht etwas zur brasilianischen Juventude Católica Universitária (JUC), die zeitweise ganz aus dem von einem ihrer Beistände, CLAUDIO HENRIQUE DE LIMA VAZ, konzipierten „Geschichtlichen Bewußtsein“ (consciência histórica) lebte? Warum spricht der Verfasser nicht von der berühmten Ação Popular (AP), die sich nach heftigen Kämpfen von der JUC trennte und sich in dem später spurlos verschwundenen „Documento-Base“ (Goiânia 1963) ein sozialistisch-revolutionäres Programm gab? Unbedingt hätte auch zitiert werden müssen die Anklageschrift der Ação Católica Operária: Nordeste — Desenvolvimento sem Justiça (Recife, 1. Mai 1967). Warum fällt an keiner Stelle der Name Movimento de Educação de Base, Bewegung für Basiserziehung, mit der die brasilianischen Bischöfe in Anlehnung an die Konzeption von PAULO FREIRE die Volksmassen alphabetisieren wollten? In der Sektion 8.2 „Basisgemeinschaften“ bedeutet das Fehlen des Buches von GREGORY, AFONSO, Comunidades eclesiais de Base (Petrópolis — Vozes 1973) einen großen Mangel. Unverzeihlich ist geradezu das Schweigen zur Existenz des 3. Bandes der Reihe „Estudos da CNBB“: Comunidades — Igreja na Base (Gemeinschaften — Kirche an der Basis) (São Paulo — Edições Paulinas — 1974) (Auch andere Studien dieser Reihe, die nicht beigebracht werden, sind äußerst wertvoll, wie z. B. Nr. 2: Igreja e Política — Subsídios teológicos — Kirche und Politik — Theologische Hilfen). Gänzlich unerklärlich ist, daß der Verfasser nicht auf die Nr. 81 (Mai 1975) der Zeitschrift SEDOC hinweist: Comunidades eclesiais de Base — Uma Igreja que nasce do Povo — Encontro de Vitória. Unter der Rubrik 8.3 „Bischöfe“ hätte man eingehende Verweise auf den „Pastoralen Notstandsplan“ (22. 9. 1962, unterzeichnet von HELDER CÂMARA), auf den „Gemeinsamen Pastoralplan 1966—1970“ (vgl. jedoch Nr. 4845) sowie auf die folgenden Zweijahrespläne erwartet. Im Bereich Kirchengeschichte fehlt — horribile dictu — ein unabkömmlicher Name: EDUARDO HOORNAERT. Genannt seien nur zwei seiner Veröffentlichungen: Formação do Catolicismo Brasileiro 1550—1800 (Petrópolis — Vozes — 1974) und: A tradição lascasiana no Brasil, in: REB 35 (1975) 379—389. Auch in der Kategorie 11. „Volksfrömmigkeit“ hätte SCHÖPFER HOORNAERT nicht übersehen dürfen: Verdadeira e falsa religião no nordeste (Salvador — Editora Beneditina — 1973). Andere Namen, die gewichtige Beiträge zu diesem Thema zu bieten haben, aber dennoch unerwähnt bleiben, seien nur genannt: THALES DE AZEVEDO, FRANCISCO CARTAXO ROLIM, RALPH DELLA CAVA (zum Thema PE. CÍCERO). Abschließend sei gefragt, weshalb der schon erwähnte BOFF, LEONARDO, (Nr. 4835), nicht mit seinem Aufsatz aufwarten darf: Que é fazer Teologia Partindo de uma América Latina em Cativoiro, in: REB 35 (1975) 853—879 (inzwischen auch, etwas gekürzt, deutsch zu lesen, in: RAHNER, K., u. a. [Hrsg.], Befreiende Theologie [Stuttgart — Kohlhammer — 1977, 46—61]).

Während die Aufdeckung der bisher angesprochenen vier Unzulänglichkeiten in der Bibliographie SCHÖPFERS eventuell ein Stück weit zumindest — so könnte man einwenden — durch die von Brasilien her bestimmte Schweise des Rezensenten bestimmt sein mag, so wird der Konsens in der Kritik an SCHÖPFERS

„Thematischen Hinweisen“ (S. 20) und damit an seinem Ausgangspunkt einhelliger sein.

Theologie der Befreiung ist immer — wie eingangs angedeutet — Praxis, der als „acto primero“ gegenüber reflektierter Systematisierung im Sinn eines „acto segundo“ der Vorrang zukommt. Dabei ist freilich wahr, daß der Primat der Praxis zum einen und die reflektierte Praxis zum anderen im Begriff der Praxeologie als Einheit ausgewiesen werden. Aber dennoch drängt sich die Frage auf, ob zwischen Verfasser und Befreiungstheologen nicht doch ein kontinentweites Mißverständnis besteht, wenn er — das Theorie-Praxis-Verhältnis wieder in mitteleuropäische Schemen einordnend — schreibt: „Ein besonderes Charakteristikum der Befreiungstheologie ist der Praxisbezug. Die Befreiungstheologie bezieht viele Impulse aus Kontroverssituationen und bearbeitet sie für praktische Ziele (Theorie-Applikation und Action-Research)“ (S. 23).

Über das Problem des Einklanges im Verständnis der Zuordnung von Praxis und Theorie hinaus stellt sich die Frage der Schriftlichkeit von Theologie der Befreiung. Lateinamerikaner sind sich darüber einig, daß ihre Reflexion weniger eine „teologia escrita“ als vielmehr eine „teologia hablada“ (bzw. „falada“) ist. Das Befreiungsengagement wird in der Basisgemeinschaft besprochen, in Reflexionsgruppen diskutiert, in „Círculos Bíblicos“ meditiert und vielleicht auch in Vorträgen systematisiert. Das der Theologie der Befreiung eigene Kommunikationsmedium ist das Wort. Freilich: Basisgemeinschaften, Reflexionsgruppen und Biblische Arbeitskreise benötigen darüber hinaus schriftliche Materialien. Also gibt es in Lateinamerika eine unbeschreibbare Fülle von Kleinliteratur, von hektographierten Heftchen, Bändchen und Broschüren (roteiros, boletins, apostilhas), die Theologie der Befreiung in der ursprünglichsten und unverfälschten Form zum Ausdruck bringen. Wenn SCHÖPFER dieses Phänomen mit dem Stichwort „Schwer zugängliche Literatur“ (S. 14) benennen will, dann verrät seine Formulierung, daß sein Erfahrungsorort nicht das Zusammenleben mit diesen Menschen ist, sondern das nachträgliche Forschen eines Literaten. Dem aber verzeihen Lateinamerikaner großzügig — und Generosität ist wahrlich ein Merkmal lateinamerikanischen Lebensstils — einen Satz wie: „Trotz ihren unreifen Charakters ist solche Literatur nicht zu übersehen“ (S. 21; vgl. S. 20: „wenig bedeutende Publikationen“). In anerkannten Verlagen vermarktete Literatur hingegen bietet nur die oberste Artikulationsschicht einer Bewegung, die wesentlich mitreisender ist als all die 6000 von SCHÖPFER gesammelten Zeitschriftenartikel und Buchtitel zusammen. Wer sich dem Phänomen der Theologie der Befreiung von dieser obersten Abstraktionsebene nähert und es von dort her zu erfassen versucht, läuft Gefahr, es seiner eigentlichen Macht zu berauben.

Gänzlich unverständlich wird der Verfasser, wenn er von einem Befreiungstheologen spricht und diesem die Möglichkeit einräumt, „zum Beispiel die Partei der Ausgebeuteten (zu) ergreifen“ (S. 25). Um welche Befreiung geht es denn sonst? Zu SCHÖPFERS Wendung vom „demokratieunreifen Volk“ (S. 25) schließlich ein Zitat von Dom HÉLDER CÂMARA, der in einer Rede zur „Rolle eines neuen Europa in seinen Beziehungen zu den unterentwickelten Ländern“, am 28. 11. 1977 in Florenz den unterentwickelten Nationen den Vorwurf der Selbstherrlichkeit machte: „Die unterentwickelten Länder mögen ruhig Industrieanlagen haben, sofern diese nur nicht mehr als Zulieferer für die multinationalen Konzerne sind! Sie mögen sogar nach einer relativen Demokratie verlangen, aber man hält sie nicht für reif genug für eine politische Demokratie“ (*missio-Informationen* 1-2/78, 30).

Um es in einem Satz zu sagen: Das Lob des Rezensenten für SCHÖPFERS Unternehmungsgest und Fleiß wäre noch deutlicher ausgefallen, wenn der Freiburger Forschungsassistent statt der Breite der Präzision den Vorzug gegeben und wenn er sich vor allem in seinen Optionen deutlicher ausgewiesen hätte.