

KLEINE BEITRÄGE

„REICHE GESELLSCHAFTEN KÖNNEN SICH DIESE THEOLOGIE NICHT LEISTEN“*

von Horst Goldstein

Absolut unanfechtbare und teilweise in körperlichen Prüfungen bewährte Männer der Kirche Lateinamerikas haben sich unlängst bei Aufenthalt in der Bundesrepublik Deutschland für eine positive Einschätzung der dortigen Theologie der Befreiung ausgesprochen. Kardinal ALOÍSIO LORSCHIEDER, bis vor kurzem Präsident sowohl der Brasilianischen Bischofskonferenz als auch des Lateinamerikanischen Bischofsrates, glaubt — so in einem in Mettingen/Westfalen veröffentlichten Interview —, diese Art des Denkens habe der Kirche seines Erdteils wirklich schon sehr oft geholfen. Bischof ADRIANO MANDARINO HYPÓLITO, von der Repression der brasilianischen Militärregierung getroffener Ordinarius von Nova Iguaçu, hielt noch kürzlich in München ein Plädoyer für die Theologie der Befreiung. Bei ihr handele es sich nämlich um gelebten Glauben, der ohne die Offenbarung Gottes nicht möglich sei. Trotz solcher und ähnlicher Bekundungen herrscht aber hierzulande in Kreisen von Theologie und Hierarchie noch immer Skepsis, Argwohn oder gar Ablehnung gegenüber diesem theologischem Bemühen vor. Jeder ernsthafte Versuch zu verdeutlichen, worum es lateinamerikanischen Christen mit der Theologie der Befreiung denn eigentlich geht, ist insofern begrüßenswert.

Zu begrüßen ist deshalb auch der von FERNANDO CASTILLO vorgelegte Sammelband, der uns helfen kann, das Anliegen von Veränderung und Befreiung dieser lateinamerikanischen Theologie sachgerechter zu begreifen. Der Herausgeber trägt in „*Theologie aus der Praxis des Volkes*“ vier Summarien bzw. Weiterentwicklungen von Dissertationen zusammen, die allesamt in den letzten Jahren bei JOHANN B. METZ in Münster entstanden sind. FERNANDO CASTILLO: *Befreiende Praxis und Theologische Reflexion*; ROGÉRIO DE ALMEIDA CUNHA: *Pädagogik als Theologie* — Paulo Freires Konzept der Konzientisation als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen; LUÍS ALBERTO DE BONI: *Kirche und Volkskatholizismus in Brasilien*; GÜNTER PAULO SÜSS: *Pastoral Popular. Zur Ortsveränderung der Theologie*. Obwohl die vier Studien keine strenge thematische Einheit darstellen, beleuchten sie, jede auf ihre Weise, die überraschende Entwicklung, die Christentum, Kirche und Theologie in den letzten Jahren in Lateinamerika genommen haben.

Der Chilene FERNANDO CASTILLO, derzeit Wissenschaftlicher Assistent von JOHANN B. METZ, betont den Primat der Praxis über die Theorie in der Theologie der Befreiung. Denn Praxis sei der Ort, wo sich im letzten die Frage nach der Wahrheit entscheidet (15). Wenn man näherhin nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und politischer Praxis frage, müsse man zwei Grundthesen formulieren: a) Aus dem Glauben ließen sich weder politische Programme noch Strategien ableiten. b) Andererseits müsse jede Form von Dualismus entschieden zurückgewiesen werden (26). Oder: Es geht um die doppelte Forderung, a) Politik zu entsakralisieren und b) den politischen Charakter des Glau-

* CASTILLO, FERNANDO (Hrsg.): *Theologie aus der Praxis des Volkes*. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung (Gesellschaft und Theologie: Abt. Systematische Beiträge Nr. 26). Kaiser/Grünwald, München/Mainz 1978, 219 S.

bens anzuerkennen. Freilich müsse man sich über den Begriff des Glaubens im Klaren sein: „Glaube ist für Theologie der Befreiung keine äußerliche Instanz bezüglich der Praxis; er ist eine Dimension der Praxis; er ist eine der Praxis innewohnende Tiefe und Ganzheit“ (27). So habe die Frage nach dem Zu- oder, besser, Ineinander von Glauben und gesellschaftlicher Praxis zwei Aspekte. Einmal würde der Christ, der sich einer bestimmten politischen Befreiungspraxis anschließe, zu einer Re-Lektüre des Evangeliums geführt, das heißt u.a. zur Kritik der konkreten Formen des Christentums in Lateinamerika (27). Zum zweiten müsse die Relation zwischen Glauben und Befreiungspraxis letztlich als ein Konvergenz-Verhältnis beschrieben werden: „Beide zeigen auf die Befreiung des Menschen hin. Deshalb ist sie — die Konvergenz — auch eine Korrelation in der Form eines wechselseitigen Impulses von Glauben und Befreiungspraxis. Dabei regt der Glaube dazu an, die politische Praxis zu radikalisieren, indem er die grundsätzliche Signifikation und Richtung der menschlichen Befreiungsgeschichte anschaulich werden läßt“ (29). Allerdings dürfe man bei der Betonung der Konvergenz nicht außer acht lassen, „daß es auch eine geschichtlich kristallisierte Divergenz zwischen geschichtlich-sozialen Formen des Christentums und dieser radikalen Praxis gibt“ (29). — Als bemerkenswert darf man auch CASTILLOS Überlegungen zum Kapitalismus als einem „theologischen Problem“ (39) bezeichnen. Der Kapitalismus, dessen erstes Rationalitätsprinzip auf dem Kriterium der Gewinnmaximierung beruhe, sei nämlich kein partikuläres technisches Problem. Vielmehr berühre er mit diesem Totalitätsanspruch die verschiedenen Bereiche der menschlichen Existenz und Praxis; in ihm werde also die Frage nach der konkreten Bestimmung der menschlichen Geschichte und nach der Freiheit radikal gestellt. „Eine kapitalismuskritische Theologie der Praxis kann weder diesen Universalitätsanspruch der kapitalistischen Rationalität noch ihre Tarnung als ein Datum der menschlichen Natur akzeptieren“ (39).

Im zweiten Teil des Sammelbandes untersucht der Brasilianer ROGÉRIO IGNÁCIO DE ALMEIDA CUNHA, derzeit Dozent für Theologie in seiner Heimatstadt Belo Horizonte, das Konzept PAULO FREIRES der Bewußtseinsbildung in seiner Bedeutung für die Glaubensreflexion in Lateinamerika. PAULO FREIRE, seinerzeit Professor der Universität Recife im brasilianischen Bundesstaat Pernambuco, hatte Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre begonnen, Programme zur Alphabetisierung von Erwachsenen zu entwickeln. Als Proprium seiner Methode betrachtete er dabei ein anthropologisches, kulturphilosophisches und politisches Verständnis von Analphabeten bzw. Lesen-und-Schreiben-können. Alphabetisierung ist deshalb vor allem ein Bemühen um *conscientização*, um Vermittlung von „geschichtlichem Bewußtsein“. Um den deutschen Leser auf die spezifische Bedeutung des Terminus hinzuweisen, spricht DE ALMEIDA CUNHA im Verlauf seiner Arbeit von „Konzientisation“. Alphabetisierung als Konzientisation „gibt den einzelnen die Möglichkeit, sich kritisch den Platz anzueignen, den sie mit den anderen in der Welt besitzen. Diese kritische Aneignung ermöglicht ihnen die Übernahme der wahren, ihnen als Menschen zugesagten Rolle: nämlich Subjekte eines Änderungsprozesses der Welt zu sein“ (74f). So wird die Konzeption PAULO FREIRES zu einer Theorie der Revolution (90), zu einer Revolutionspädagogik (96). — Revolution definiert in lateinamerikanischer Sinngebung: strukturelle, immer wieder beschleunigte Veränderung der Gesellschaft mit dem Ziel der Ermöglichung von Freiheit für alle. PAULO FREIRE versteht seine Pädagogik geradezu als revolutionäre Praxis, die auf dem Hintergrund objektiver revolutionärer Bedingungen die subjektiven Voraussetzungen der Revolution zustande bringen soll (95). Wieso kommt DE ALMEIDA CUNHA dazu, diese pädagogische Konzeption fundamentaltheologisch zu artikulieren, so daß er seinen Bei-

trag geradewegs mit „Pädagogik als Theologie“ überschreiben kann? Brasilianische wie insgesamt lateinamerikanische Christen leben in einer kulturell-gesellschaftlichen Welt, für die eine bestimmte, „kolonialistisch“ mißbrauchte Form von Katholizismus integrierender Bestandteil ist. Kirche, so wie sie von Analphabeten in dieser sozio-geschichtlichen Ausprägung erlebt wird, ist eine „nekrophile Seelenjägerin“ (109), die mit ihrer Hervorhebung der Wichtigkeit des Transzendenten allzuoft zur theologischen Rechtfertigung des feudalen, ausbeuterischen Systems beiträgt. Hier hat Pädagogik entzaubernd, anklagend einzugreifen. Für den Pädagogen ist es also ein Akt der Liebe, diese wahren, weltanschaulich-theologischen Ursachen der Situation anzuprangern (117). Aber PAULO FREIRE weiß auch, daß es innerhalb von Kirche und Theologie eine wachsende Strömung gibt, die die Christen zum zeitlichen Engagement aufruft und der es darum geht, Mentalitäten und Gesellschaftsstrukturen im Geist des Evangeliums zu verändern (111). Diese pastoraltheologische Strömung will PAULO FREIRE — praktizierender Katholik aus Recife, der in einem privaten Gespräch mit dem Rezensenten noch unlängst Dom HÉLDER CÂMARA seinen Bischof nannte — mit den Möglichkeiten seiner Pädagogik untermauern. Ihm als Pädagogen geht es zusammen mit vielen Theologen um die Freiheit der Menschen. Pädagogik wird — durch den Katalysator von Wirklichkeiten wie Freiheit, Menschsein, Gemeinschaft, Liebe, Hoffnung... — zu Theologie. Zu einer utopischen Theologie von Anklage und Ankündigung, ... einer Theologie, die Prophetie und Hoffnung einschließt (117). PAULO FREIRE ist allerdings davon überzeugt, daß nur die Dritte Welt in dieser Weise utopisch sein kann, weil allein sie arm ist. Wollen die reichen Nationen Hoffnung haben, müssen sie als reiche sterben und als Dritte Welt auferstehen. Theologie heute „muß also noch viel mehr leisten, als moderne Theologien es bereits gewagt haben. Die reichen Gesellschaften können sich eine solche Theologie jedoch nicht leisten“ (117). — Die Bedeutung der Arbeit DE ALMEIDA CUNHAS besteht in zwei Tatsachen. Einmal ist es dem Brasilianer gelungen, die impliziten fundamentaltheologischen Elemente zu verdeutlichen, die Methode und Konzeption PAULO FREIRES in sich bergen. Darüber hinaus — und das dürfte mindestens ebenso wichtig sein — hat er es vermocht darzustellen, welche Bedeutung im Rahmen einer als einem einheitlichen Geschichtsprozeß verstandenen Befreiung der Ebene der pädagogisch-utopischen Befreiung zur Schaffung eines neuen, bewußten und gemeinschaftsbezogenen Menschen zukommt. Bekanntlich legt GUSTAVO GUTIÉRREZ (*Theologie der Befreiung*, München-Mainz 31978, 41f, 170, 229) Wert darauf zu betonen, „Befreiung sei ein einziger Prozeß, der als eine differenzierte und komplexe Einheit verschiedene Bedeutungsebenen umgreift...: wirtschaftliche, soziale und politische Befreiung, Befreiung zur Schaffung eines neuen Menschen in einer solidarischen Gesellschaft und Befreiung von der Sünde als Ermöglichung von Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen“ (229). Das unbestreitbare Verdienst DE ALMEIDA CUNHAS besteht also darin, im Rahmen eines fundamentaltheologischen Diskurses die Relevanz dieser zweiten Ebene aufgewiesen zu haben.

Der dritte Beitrag ist das Summarium einer Dissertation, die LUÍS ALBERTO DE BONI, heute Professor für Religionswissenschaften in Caxias do Sul im südbrasilianischen Bundesstaat Rio Grande do Sul, schon 1973 in Münster vorlegte: „*Kirche auf neuen Wegen. Reformbestrebungen der brasilianischen Kirche. Ihre theologischen und gesellschaftlichen Implikationen.*“ Die Tatsache, daß die Studie schon vor sechs Jahren erstellt wurde, bedeutet (auch für die von CASTILLO vorgelegte Zusammenfassung) ihre Stärke und ihre Schwäche: ihre Stärke, weil sie in mancher Hinsicht Pionierarbeit ist, und ihre Schwäche, weil sie durch die Dissertation von GÜNTER PAULO SÜSS „*Volkskatholizismus in Brasilien.* Zur

Typologie und Strategie gelebter Religiosität“ (München-Mainz 1978; vgl. dieses Heft 307) gerade in puncto Typologisierung des Volkskatholizismus an Aktualität eingebußt hat. Dem Herausgeber des Sammelbandes ist also die Frage zu stellen, weshalb er gerade DE BONIS Ausführungen zum Volkskatholizismus (besonders SS. 140—148) für den Druck übernommen hat. Trotz dieser Einschränkung ist auch dieser Teil des Buches jedem zu empfehlen, der sich mit Theologie der Befreiung auseinanderzusetzen hat. So ist gerade die Beschreibung der brasilianischen Bischöfe als Integralisten, Konservative, Reformer und Revolutionäre besonders erhellend (126—139), zumal der Vf. sie für die Frage nach Spaltung und Einheit der Kirche funktionalisiert (139f). Die theologische Aufarbeitung des Volkskatholizismus hinsichtlich zentraler Topoi wie Gottesbild (148—151) und Christologie (151—154) geben das ganze Dilemma pädagogischer Ausbeutung und gesellschaftlichen Mißbrauchs des Evangeliums zu erkennen. Bei der Lektüre der geschichtlichen Abschnitte der Arbeit von DE BONI spürt, wer von dem Neueinstieg der kirchengeschichtlichen Forschung in Lateinamerika ein wenig weiß, wie spärlich die entsprechenden Kenntnisse hiezulande noch sind. Zu wünschen wäre, daß mindestens das Buch von EDUARDO HOORNAERT, *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550—1800* (Petrópolis 1974) deutschsprachigen Lesern zugänglich würde. Wenn hiesige Verlage aus wirtschaftlichen Gründen sich scheuen, derartige Literatur übersetzen zu lassen, dann sei an dieser Stelle erlaubt, an den Vorschlag zu erinnern, den die Professoren ERNST KÄSEMANN, JOHANN B. METZ, JÜRGEN MOLTMANN und KARL RAHNER im Dezember vergangenen Jahres den Hilfswerken der Kirchen vorgelegt haben. Sie regten die Einrichtung eines Fonds an, mittels dessen die Herausgabe theologischer Literatur aus der Dritten Welt bei uns finanziert werden könne. Dieser Vorschlag sollte nicht ad acta gelegt werden.

Brillant wie schon in seiner bereits erwähnten Dissertation „*Volkskatholizismus in Brasilien*“ ist der in Manaus im brasilianischen Bundesstaat Amazonas wirkende GÜNTER PAULO SÜSS auch in seiner jetzt vorliegenden Studie: *Pastoral Popular*. Auf dem Hintergrund dessen, was der Vf. in Punkt 1.2 zur Ortsveränderung der lateinamerikanischen Kirche im Horizont der Ideologie der Nationalen Sicherheit ausführt (179—189), können seine einleitenden Anmerkungen zum Standort der Theologie im deutschen Sprachraum (Interessenparallelität zwischen Kirche und Staat, bei gleichzeitiger Kluft zwischen universitärem Freiraum und Lebensraum der Christen, 174), nur beängstigend wirken. Mit seiner Beschreibung und Analyse von Praxis und Konzept der Ideologie der Nationalen Sicherheit hilft uns SÜSS, ein Phänomen kennenzulernen, das die Kirche in vielen lateinamerikanischen Ländern arg bedrängt und zu dessen Existenz — *horribile dictu* — das Wirtschaftssystem der westlichen Länder zumindest mittelbar beiträgt (189). So besteht für die Kirche in Lateinamerika keine andere Möglichkeit, als sich — anklagend und ankündigend — von der Seite der politischen, gesellschaftlichen, militärischen und wirtschaftlichen Machthaber zu lösen und sich entschieden auf die Seite des Volkes, d. h. all der Armen, Ausgebeuteten, Entfremdeten und Unterdrückten zu stellen. Die Antwort der Kirche ist die *Pastoral Popular*, in der — als die großen Zusammenhänge von Politik, Ökonomie, sozialem Leben, Ideologie und Religion tangierenden praktischen Theologie — alle sektorialen kirchlich-theologischen Bemühungen zu einer missionarischen Gesamtstrategie der Bewußtwerdung und Veränderung konvergieren (201f). *Pastoral Popular* hat auf eine Gemeinde und Kirche hinzuwirken, die sich für Armut entscheidet (208), Gemeinschaft praktiziert (210), Pluralität ermöglicht (212) und politisch handelt (213). Sollte PAULO FREIRE mit seinem Argwohn Recht behalten: „Die reichen Gesellschaften können sich eine solche Theologie jedoch nicht leisten?“ (117).

Mag, wer es will, diese Besprechung als ausreichende Information über den von CASTILLO zusammengestellten Sammelband nehmen, so daß er sich verpflichtet fühlt, das Buch selbst zu lesen. Der Rezensent jedoch möchte seine Ausführung als Empfehlung verstanden wissen, nicht nur zur „*Theologie aus der Praxis des Volkes*“ zu greifen, sondern die ihm zugrundeliegenden vier Dissertationen selbst zu lesen.

DIE HEILSBEDEUTUNG DER KIRCHE*

von Thomas Kramm

Die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche ist die Frage nach der Heilsbedeutung der Kirche für die Welt und darin zugleich nach den Möglichkeitsbedingungen geschichtlicher Gegenwart des eschatologischen Heils. Daß Gott das Heil aller Menschen will, ist heute unbestrittener Ausgangspunkt christlichen Denkens. Als besonderes Problem wird darum die Spannung empfunden, die sich zwischen dem Glauben an den universalen göttlichen Heilswillen einerseits und dem Bekenntnis zur Kirche als dem geschichtlich-konkreten Ort göttlicher Heilsgegenwart andererseits aufbaut.

Wenn dieses Thema in vorliegender Arbeit aufgegriffen wird unter dem Titel „*Außerhalb der Kirche kein Heil?*“, dann liegt darin eine doppelte — verlegerisch wohl nicht unbeabsichtigte — Provokation. Zum ersten erscheint das Axiom selbst als ein anachronistischer Anknüpfungspunkt, der von vornherein der Universalität des Heils in Christus zu widerstreiten scheint, zum zweiten aber fordert die Frageform des Titels zu kritischer Distanz auf gegenüber den langezeit exklusiv ausgelegten Konsequenzen dieses Glaubenssatzes. Entsprechend verfolgt der Autor W. KERN zwei Anliegen: Das Axiom dient ihm einerseits als „Paradigma für die in Konfrontation mit geschichtlichen Entwicklungen und kulturellen Umbrüchen sich vollziehende kritische Klärung des christlichen Glaubensverständnisses“ (9f), zugleich soll aber positiv die universale Heilsbedeutung der Kirche in dieser Auseinandersetzung um den Sinn des Axioms thematisiert werden.

Der einleitende historische Teil ist folglich unter der Voraussetzung zu lesen, daß in der Theologie der historische Regreß nicht allein der Aktualisierung des Überlieferten, sondern zugleich der kritischen Überprüfung seines Wahrheitsgehaltes dient. Diese hermeneutisch-kritische Position wird von W. KERN nicht eigens theoretisch begründet, aber in der pointierten Darstellung historischer Bedingungen, unter denen das Axiom in Geltung stand, als von der Sache her erforderlich erwiesen. Sicherlich ist es gerade im Hinblick auf dieses Axiom evident, daß ein rein hermeneutisches Interesse zu einer ideologischen Verkürzung von Geschichte führt dann, wenn diese nur als Fundstelle von Sinn und Wahrheit, nicht aber zugleich auch als Geschichte faktischer Unwahrheit kritisch in den Blick gelangt.

Das kurze erste Kapitel „Zur Geschichte des Axioms“ ist in diesem Sinne zu verstehen. In der Darlegung der rigoristischen Konsequenzen des mit dem Satz

* Zu: WALTER KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Herder/Freiburg-Basel-Wien 1979.