

KLEINE BEITRÄGE

THEOLOGIE DER BEFREIUNG UND KATHOLISCHE SOZIALLEHRE NEUE ANSÄTZE IM DIALOG

von Gerhard Kruij

Vom 1. bis 3. Dezember 1985 fand in Essen eine Tagung zum Thema „Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre“ statt, zu der Bischof FRANZ HENGSBACH als Vorsitzender der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz und Bischof DARIO CASTRILLÓN (Bogotá) als Generalsekretär des CELAM eingeladen hatten.¹ Auch Kardinal SEBASTIANO BAGGIO,² ehemaliger Präsident der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL) und Erzbischof ANTONIO QUARRACINO (La Plata/Argentinien), Präsident des CELAM, nahmen daran teil. In einer Abschlusserklärung (R/V 146–147) wurde gegen die Theologie der Befreiung die Unvereinbarkeit von marxistischer Analyse und christlichem Glauben betont und ein bestimmtes Verständnis von Soziallehre als Vorbild für Lateinamerika herausgestellt: Die europäische Entwicklung zum Sozialstaat könne Anregung und Anstoß geben für die Umsetzung der Soziallehre in Lateinamerika, auch wenn sich – wie immerhin zugestanden wird – „die Geschichte weder wiederholt noch einfach übertragbar ist“ und die Sozialverkündigung der Kirche sich „in die dortige Kultur einfügen“ müsse (R/V 146–147). Gleichzeitig beschlossen die Teilnehmer eine Fortsetzung der Arbeit des Studienkreises „Kirche und Befreiung“, die nach der Konferenz von Puebla zunächst eingestellt worden war: „Jetzt aber sind die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation erschienen; dadurch ist die Diskussion wieder lebendig geworden, so daß wir in einem kleinen Kreis von Fachleuten, Bischöfen und Professoren uns wieder zusammensetzen und weiter anhand der heutigen Fragestellungen zusammenarbeiten wollen.“³ Was davon zu erwarten ist, kann die folgende kurze Darstellung der auf dieser Tagung mehrheitlich eingenommenen Positionen zeigen, bei der, wenn man so will, neben JUAN CARLOS SCANNONE nur noch ein einziger „Befreiungstheologe“ teilnahm: der Limburger Bischof FRANZ KAMPHAUS.⁴

Als sehr viel offener für die lateinamerikanische Situation und die dort entstandene Theologie der Befreiung erscheint die Katholische Soziallehre in den Vorträgen, die auf zwei weiteren Tagungen gehalten wurden: Das im wesentlichen vom Stipendienwerk Lateinamerika–Deutschland veranstaltete Treffen vom 25. 2.–9. 3. 1985⁵ hatte zum Ziel, deutsche und lateinamerikanische Theologen und Wirtschaftswissenschaftler ins Gespräch zu bringen, „nicht nur“, um „die eigene Wirtschaftsordnung zu exportieren, sondern um die Analysen, Perspektiven und Modelle der lateinamerikanischen Kollegen kennenzulernen“ (H 11). Dabei spielte natürlich die Frage der Anwendbarkeit der Katholischen Soziallehre in der lateinamerikanischen Situation eine wichtige Rolle (v. a. H 347–433) – und nur unter diesem Gesichtspunkt können die 27 im Dokumentationsband zusammengestellten Beiträge hier Berücksichtigung finden.

Von ähnlicher Offenheit gekennzeichnet, aber wieder stärker auf theologische Fragen und v. a. die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung bezogen sind die verschiedenen Referate einer dritten Tagung, die unter dem Thema „Theologie der Befreiung – Option für die Armen oder Ideologie?“ vom 13.–14. 2. 1986 von der Thomas-Morus-Akademie Bensberg in Zusammenarbeit mit der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* in Walberberg veranstaltet wurde.⁶

Es ist nicht möglich, im folgenden auch nur annähernd einen Überblick über die insgesamt mehr als 50 sehr verschiedenen, teilweise äußerst gegensätzlichen und

thematisch reichhaltigen Beiträge der drei genannten Veröffentlichungen zu geben. Ich möchte aber versuchen, sie unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Theologie der Befreiung und Katholischer Soziallehre untereinander in Beziehung zu setzen, zu ordnen und (kritisch) zu kommentieren.

Zunächst noch einige Bemerkungen zum Hintergrund und zur Geschichte der Auseinandersetzung: Als orthodoxe Alternative zur Befreiungstheologie war die Katholische Soziallehre bereits vom Konsultationsdokument zur Vorbereitung der Konferenz von Puebla empfohlen worden. Auch der Papst stellte sie in seiner Eröffnungsansprache als Kriterium für die Echtheit des Engagements im sozialen Bereich heraus. Tatsächlich wurden dann, anders als in Medellín, Aussagen zur Soziallehre in das Dokument von Puebla (= DP) aufgenommen. Die versammelten lateinamerikanischen Bischöfe betonten aber unter Berufung auf PAUL VI. (OA 4) den dynamischen Charakter *dieser Lehren* (im Plural!), die den „wandelnden Bedingungen“ gerecht werden müßten (DP 473). In ihrem Verständnis dient die Soziallehre „der umfassenden Befreiung des Menschen in seiner irdischen und transzendenten Dimension“, wobei die Kirche so „ihren Beitrag zum Aufbau des letzten und endgültigen Reiches“ (DP 475) leistet.⁸ Überhaupt schien mit dem für viele überraschenden Dokument von Puebla, in dem die theologische Bedeutung der Befreiung, die Pastoral der Basisgemeinden und die Option für die Armen bekräftigt wurden, zunächst ein Konsens über diese Streitfragen erreicht,⁹ der allerdings zu Beginn des Jahres 1984, wie PETER EICHER schreibt, „auf Betreiben von Kardinal Joseph Ratzinger aufgekündigt“¹⁰ wurde. In der ersten Instruktion der Glaubenskongregation „über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ (Libertatis Nuntius = LN) wird letzterer u. a. vorgehalten, sie würde die Soziallehre der Kirche „verächtlich“ verwerfen (LN X.4), weshalb als „eine der Voraussetzungen für die notwendige theologische Erneuerung . . . die kirchliche Soziallehre wieder zu betonen“ (LN XI.12) sei, die „die großen ethischen Richtlinien“ (LN XI.14) biete. Was das allerdings praktisch für Lateinamerika bedeuten könnte, wird nicht ausgeführt. Eine solche Konkretisierung leistete JOSEPH HÖFFNER in seiner vielbeachteten – und mehrfach kritisch kommentierten¹¹ – Eröffnungsansprache bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischöfe im September 1984, in der er in pointierter und z. T. polemischer Form die Soziallehre der Kirche, die „vom authentischen Lehramt verkündigt wird“, der Theologie der Befreiung als „private Äußerungen etlicher Professoren“¹² gegenüberstellt.

Auf der Essener Tagung fanden sich die größten Ähnlichkeiten zur Position HÖFFNERS bei ROOS (R/V 67–82) und RAUSCHER (R/V 101–116). Beide betrachten offenbar Lateinamerika aus *ihrer* Sicht der Geschichte Europas des 19. und 20. Jahrhunderts, die ROOS in seinem Beitrag „Die Suche nach dem Weg in der Geschichte der Katholischen Soziallehre in Europa“ ausführlich darstellte, und halten die für Europa gefundene und ihrer Meinung nach befriedigende Lösung einer staatlichen Sozialpolitik für auf Lateinamerika übertragbar – im Sinne eines „Dritten Weges“, der in der Diskussion offenbar mit der „sozialen Marktwirtschaft“ gleichgesetzt wurde (R/V 143). Denn „auch im Bereich der wirtschaftlichen Probleme und deren möglichen Lösungen gibt es weltweit gesehen und auch gerade im Vergleich der frühkapitalistischen Gesellschaften Europas mit den heutigen Lateinamerikas viel mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede“ (R/V 81), weshalb heute die Chance bestünde, „dank der Erfahrungen der Geschichte, in den Ländern der Dritten Welt die Lernprozesse zu verkürzen und Scheinlösungen bzw. Sackgassen zu verhindern.“ (R/V 79; vgl. 102) Anders als für GALINDO,¹³ der auf der Walberberger Tagung den instrumentellen Charakter der marxistischen Analyse betonte (TM 112) und vom „Klassenkampf“ als einer in Lateinamerika „de facto bestehenden Tatsache“ (TM 113) ausging, gehört nach Auffassung von Roos zu diesen Sackgassen u. a. die „marxistische Theorie“, die „sich in

jeder bisher angewandten Variante als ungeeignet erwiesen“ (R/V 79) habe. Letzteres versucht RAUSCHER an verschiedenen Beispielen zu belegen, wobei er übrigens in krassem Gegensatz zur Beurteilung der lateinamerikanischen Situation durch SCHOOP (TM 9–25; vgl. auch 11,20–22) und HÜNERMANN (H 10 u. R/V 118) davon ausgeht, daß sich die Lebenslage der Menschen in Lateinamerika, „und zwar auch bei den armen Bevölkerungsschichten“ (R/V 101), seit der Konferenz von Puebla verbessert habe. Er verweist zum Nachweis des Scheiterns des Marxismus auf Polen, Mosambik, Angola und Äthiopien und stellt die positiven Erfahrungen mit einem kapitalistischen Entwicklungsweg in Südkorea, Taiwan, Indonesien und Malaysia heraus: „Anstatt von der Verteilung die Wohlfahrt zu erwarten, wird dort hart gearbeitet.“ (R/V 110) RAUSCHER fragt auch, „ob die bisherige Entwicklungspolitik nicht falsch gelagert war, weil sie die Entwicklung der Länder zu einseitig von den internationalen Austauschbeziehungen erwartete, von einer ‚neuen Weltwirtschaftsordnung‘, der Veränderung der Terms of Trade, anstatt von der kraftvollen Entfaltung der personellen und der materiellen Ressourcen des jeweiligen Landes.“ (R/V 115) – „... bisher ist es keinem Land erspart geblieben, ‚unten‘ anzufangen und sich dann hochzuarbeiten.“ (R/V 110) Ein schwerwiegender Fehler der marxistischen Analyse bestehe eben darin, die Überwindung von Armut „allein oder vorrangig von Verteilung und Umverteilung des vorhandenen Reichtums“ (R/V 112) zu erwarten. Schließlich könne man nur verteilen, „was vorher erarbeitet worden ist“ (R/V 116). Deshalb empfiehlt er den lateinamerikanischen Gästen die Katholische Soziallehre, denn „sie läßt die Ethik nicht erst bei der Verteilung der Güter und Dienste beginnen, sondern kümmert sich um die materiellen und sozialen Voraussetzungen der Produktion und der Produktivität.“ (R/V 116)

Für THEODOR HERR zeigt sich das Scheitern des marxistischen Modells (TM 175–177) vorrangig an Nicaragua: „Lateinamerika ist um eine Hoffnung ärmer.“ (TM 179) Dabei macht er allein die „marxistischen Sandinisten“ dafür verantwortlich, ohne die US-amerikanische Unterstützung der „Contras“ und ihren Wirtschaftsboykott gegen Nicaragua auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Ein ähnlich schiefes Bild mit einseitiger Schuldzuweisung und Verharmlosung zeichnet POBLETE (TM 150), wenn er in Hinsicht auf den Militärputsch 1973 in Chile sagt: „Zur Zeit von Allende führte das Übermaß an Gewalt in Chile schließlich zu einem Regime mit umgekehrten Vorzeichen. Gewalt erzeugt eben Gegengewalt.“ Hier werden in der Tendenz die Unterdrückten für die Repression und die Verlierer für die Brutalität der Sieger verantwortlich gemacht.

Die bei RAUSCHER und ROOS anzutreffende eurozentrische Vorstellung einer weitgehenden Übertragbarkeit der Soziallehre (so wie sie von ihnen verstanden wird) auf die lateinamerikanische Situation läßt sich m. E. nur daraus erklären, daß die genannten Autoren selbstverständlich davon ausgehen, Lateinamerika müsse mit hundertjähriger Verspätung die Entwicklung Europas nachholen. Dieses Verhaftetsein an das Paradigma der „Rückständigkeit“ der Entwicklungsländer (anstelle von „Abhängigkeit“) geht wie bei POBLETE (TM 143) mit einer deutlichen Ablehnung der ihrer Meinung nach marxistischen Dependenztheorie einher, die, so POBLETE, bei den ärmeren Schichten überdies zu einer „reinen Forderungs- und Verteilungshaltung“ führe (TM 144). Auch sind sie in ihrer unhinterfragten Bindung an – auch in Deutschland keineswegs unumstrittene – neoliberalistische Lösungsmodelle weitgehend blind geworden für die spezifisch lateinamerikanische Abhängigkeitssituation, die ja mit der Lage im Europa des 19. Jahrhunderts allenfalls auf der Ebene der äußeren Daten, nicht aber auf der Ebene der Ursachen und der Zukunftsperspektiven vergleichbar ist. THOMAS KRAMM stellte mit Recht in einer Entgegnung zu einer früheren Veröffentlichung von ROOS fest: „Die europäischen nationalen Entwicklungen zur Solidargemeinschaft im Innern (die Roos als eine Frucht auch der christlichen Soziallehre erkennt) verlaufen parallel zur

Verlagerung des Klassenwiderspruchs in die und gegenüber der Dritten Welt. Dieser Entwicklung hat die christliche Soziallehre seinerzeit und bis heute nicht Rechnung getragen.¹⁴

Was noch gravierender ist: die genuin lateinamerikanische Erfahrung des Scheiterns der „Theologie der Entwicklung“ (Ende der 60er Jahre), durch die ja schon einmal eine bestimmte, französisch geprägte, „Schule“ der Soziallehre vermittelt worden war, und der „Katholischen Aktion“, wie sie von LIBANIO am Beispiel Brasiliens und der Radikalisierungsprozesse in den katholischen Studentenorganisationen dargestellt wurde (TM 49–83),¹⁵ wird einfach nicht wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund geht die Meinung HERRS, die Ablehnung der Katholischen Soziallehre in Lateinamerika beruhe „auf einer krassen Unkenntnis“ (TM 166), ebenso an den historischen Tatsachen vorbei wie die in einer früheren Veröffentlichung geäußerte Ansicht RAUSCHERS, Lateinamerika sei erst nach dem Zweiten Weltkrieg „aus einem Dornröschenschlaf“ erwacht.¹⁶ Genausowenig wird auch, wie GOLDSTEIN kritisiert, „die bewegende Dynamik, die inspirierende Hoffnung und das mitreißende Glaubenszeugnis der lateinamerikanischen Basisgemeinden“ (TM 91) anerkannt. Man kann wohl tatsächlich, so die Erfahrung des peruanischen Weihbischofs SCHMITZ, der sich von der Theologie der Befreiung „inspiriert“ fühlt (TM 120), „die Tiefe einer befreienden Evangelisierung nur dann erfahren, wenn man mitten in dieser Armut lebt; wenn man irgendwie erfährt, was wirklich Armut ist“ (TM 35): „Sie können sich kaum vorstellen, wieviel wir von diesen Armen lernen!“ (TM 45).

Angesichts dieser hier kritisierten Positionen ist es auch nicht verwunderlich, daß der insgesamt konservativ ausgerichtete Bischof ADAMES RODRIGUEZ auf der Essener Tagung eine gewisse Hilflosigkeit, einen „Zustand der Lähmung“ in bezug auf die lateinamerikanische Anwendung der Soziallehre beklagt. Selbst von dem als Modell gelobten Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe befürchtet er, „daß er nicht ausreichen wird, die katholische Soziallehre in Schwung zu bringen. Und zwar nicht etwa, weil ihre Prinzipien unzureichend wären, sondern weil es ihr bis heute in Lateinamerika nicht gelungen ist, konkrete ethische Normen aufzuzeigen, verbunden mit der Kirche und ihrer Spiritualität, in Richtung auf den von den Katholiken eingeleiteten und geförderten Wandel.“ (R/V 28) Auch SCANNONE führt die Schwierigkeiten einer notwendigen „Aktualisierung“ und „Inkulturation“ (R/V 90) der Soziallehre in Lateinamerika auf die (ideologische) Art und Weise zurück, wie manche Theoretiker die Soziallehre darstell(t)en: „Sie gaben ihr den Anstrich eines mehr oder minder geschlossenen Systems, abstrakt und ungeschichtlich, das sich allem Anschein nach nicht in erster Linie vom Evangelium herleitete, sondern beinahe ausschließlich auf eine bestimmte, deduktive und ungeschichtliche Auffassung des Naturrechts zurückging.“ Ähnlich warnt THEODOR HERR (TM 153–186) davor, den Menschen in Lateinamerika „durch fertige Rezepte, welche die kirchliche Soziallehre auch nicht besitzt“ (TM 180), helfen zu wollen.

VELÉZ sieht in seinem Beitrag (R/V 39–66)¹⁷ die Schuld dafür in erster Linie bei den Befreiungstheologen, denen er verschiedene „Ideologisierungen“ vorhält, wie z. B. eine „ideologisierte vorrangige Entscheidung für die Armen“ (R/V 55), eine „ideologisierte Analyse der Wirklichkeit“ (R/V 57), eine „Ideologisierung der ‚Befreiung‘“ (R/V 58) etc., wohingegen die Soziallehre, „da sie von der Autorität gestützt wird . . . , von der ideologischen Ansteckung frei“ (R/V 48) sei. Ähnlich argumentiert auch POBLETE (TM 129–151): Die Befreiungstheologen, die bisher „die Isolation vorgezogen“ hätten (TM 148), müßten „den engen Rahmen der marxistischen Analyse sprengen“ (TM 143), damit mit ihnen ein Dialog geführt werden könne.

Echte Ansätze für einen fruchtbaren Dialog liefert Bischof KAMPHAUS in seinem Beitrag zur Essener Tagung (R/V 29–38). Er betont die Gemeinsamkeiten in der

Entstehung von Theologie der Befreiung und Soziallehre, welche sich wie jene „vorgängig zu einem ausformulierten System . . . als Reflexion der katholisch-sozialen Bewegung“ entwickelt habe, um „die Verantwortung des Glaubens wahrzunehmen angesichts erfahrener Ungerechtigkeit.“ (R/V 30) Er weist auch auf die „aufschlußreiche“ Parallele hin, daß selbst Repräsentanten dieser Bewegung, wie Bischof KETTLER, zumindest zeitweilig „von marxistischen und sozialistischen Ideen beeindruckt gewesen“ seien (ebd.), zumindest habe man dies den „roten Kaplänen“ oft genug vorgeworfen. Als wichtigsten Unterschied zwischen Soziallehre und Theologie der Befreiung nennt KAMPHAUS u. a. den stärkeren Systemcharakter der ersteren, in der es, wie er unter Berufung auf eine frühe Veröffentlichung von RATZINGER¹⁸ meint, „wohl auch so etwas wie ‚ideologische‘ Elemente gebe“ (R/V 31): „Ratzinger resümiert die eigentliche Schwäche der katholischen Soziallehre: ‚Sie hat sich dem Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann.“ (R/V 32) Freilich habe in dieser Hinsicht seit dem Zweiten Vatikanum eine Entwicklung stattgefunden (R/V 32), wobei er sich zu der Frage veranlaßt sieht, wo denn in der deutschen katholischen Soziallehre die Postulate von *Gaudium et Spes* eingelöst worden seien (R/V 33). Auch wenn KAMPHAUS die „Gefahr monistischer Tendenzen“ und eines „politischen Messianismus“ (R/V 34–35) erkennt, würdigt er auf der anderen Seite die Theologie der Befreiung grundsätzlich positiv. In ihr werde menschliche Gesellschaft und Gottes Heil in die notwendige „realsymbolische Beziehung“ gebracht und es vollziehe sich eine fruchtbare, der Tendenz der privaten Innerlichkeit entgegenwirkende „Verleiblichung“ theologischer Begriffe (R/V 34).¹⁹ „Von daher ist es ein Gebot der Stunde, die Soziallehre im Gespräch mit den Theologen der Befreiung weiter zu entwickeln und zu präzisieren.“ (R/V 35) Schließlich macht KAMPHAUS noch darauf aufmerksam, daß wir unsere kritische Haltung gegenüber Entwicklungen in Lateinamerika auch auf uns selbst beziehen müßten: „Was heißt zum Beispiel ‚Option für die Armen‘ in einem reichen Land wie dem unsrigen?“ (R/V 36)

Wie und auf welcher Grundlage der geforderte Dialog tatsächlich möglich ist, zeigen z. B. die Beiträge von SCANNONE und TERÁN DUTARI während des Treffens lateinamerikanischer und europäischer Wirtschaftswissenschaftler und Theologen (H 348–364 bzw. 365–388). Unter Berufung auf die Enzyklika *Laborem Exercens*, die TERÁN als „unglaublichen Fortschritt“ für die Soziallehre wertet (H 368),²⁰ erarbeiten sie Kriterien für die Wirtschaftsordnung, die in Richtung einer „echten Wirtschaftsdemokratie“ (H 355) umgestaltet werden müßte und verlangen eine Entideologisierung der Diskussion um die beiden einander gegenüberstehenden Wirtschaftssysteme (H 356). Zur Umsetzung der Soziallehre in Lateinamerika fordert TERÁN ähnlich wie SCANNONE in Essen (R/V 100) eine Stärkung ihrer Instrumente auf ortskirchlichem Niveau, zu denen er in besonderer Weise auch die Basisgemeinden rechnet (H 384, vgl. 498).

Ähnlich konstruktiv und offen für die lateinamerikanische Sicht sind auch die Beiträge der deutschen Moraltheologen FRALING und MIETH. In seinen grundsätzlichen wirtschaftsethischen Ausführungen (H 389–411) legt FRALING besonderes Gewicht darauf, daß sich die ethische Verantwortung nicht nur auf das wirtschaftliche Handeln des einzelnen (H 391–400), sondern auch auf die Frage der Bewertung und, wo nötig, Veränderung der wirtschaftlichen Ordnung und ihrer Strukturen (H 400–404) beziehe. MIETH meint in seinem ersten Beitrag (H 412–417), man dürfe weder hierzulande erprobte Wirtschaftsordnungen als Lösungsmodelle einfach exportieren (H 416), noch könne man in einer ethischen Theorie der Wirtschaft von der (neokonservativen) Annahme ausgehen, die Individuen seien nun einmal „egoistisch“ (H 417). Mit seiner positiven Würdigung der Strategie „selektiver Abkopplung“ und kritischen Einschätzung der bisherigen Entwicklungshilfe und -politik (H 425) in seinem zweiten Beitrag

„Die heutige Weltwirtschaftsordnung in der Perspektive der christlichen Soziallehre“ (H 418–433) kommt er befreiungstheologischen Grundpositionen sehr nahe.

HÜNERMANN zog aus der Erfahrung interdisziplinärer Diskussion während dieses für alle Beteiligten wohl sehr interessanten Treffens eine auch für die Soziallehre und die aus ihr abzuleitenden „operationalisierbaren“ Grundsätze (H. 501–502) äußerst wichtige Schlußfolgerung: „Die Einbeziehung philosophischer und theologischer Gedankengänge in die Beurteilung und Ausgestaltung der wirtschaftlichen Prozesse setzt voraus, daß Philosophie und Theologie nicht von einem abstrakten Konzept des menschlichen Wesens ausgehen, sondern dessen Geschichtlichkeit und seine sozialen und kulturellen Bedingungen berücksichtigen. Nur auf diese Weise kann eine adäquate und gleichzeitig fruchtbare Vermittlung zwischen den verschiedenen Disziplinen zustande kommen.“ (H 494) Umgekehrt müßten natürlich auch Wirtschaftswissenschaftler sich fragen lassen, von welchem Menschenbild sie ausgehen und ob die vielfach zugrundegelegte Vorstellung eines rational und egoistisch handelnden „homo oeconomicus“ dem christlichen Menschenbild entspreche (H 494–495).²¹

In der Zeit zwischen den drei Tagungen und der Veröffentlichung ihrer Ergebnisse wurde auch die zweite Instruktion der Glaubenskongregation „über die christliche Freiheit und die Befreiung“ (Libertatis Conscientia = LC) bekannt. Sie unterstützt eindeutig ein sehr offenes, auch für die Befreiungstheologie konsensfähiges Verständnis von Soziallehre: „Die soziale Unterweisung der Kirche ist entstanden aus der Begegnung der *Botschaft des Evangeliums* und ihrer Forderungen, . . . mit den *Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben*. Indem man sich der Schätze der Weisheit und der *Humanwissenschaften* bediente, bildete sich *so etwas wie eine Lehre*, die den ethischen Aspekt jenes Lebens betrifft und die fachtechnischen Gesichtspunkte der Probleme berücksichtigt, . . . Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich *entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte*. . . . Sie bildet *kein geschlossenes System*, sondern bleibt *stets offen für neue Fragen*, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen.“ (LC 72; Hervorhebungen von mir.) Auch greift LC das Thema „Befreiung“ (LC 27–36) und seine theologischen Dimensionen (LC 44–60,99) positiv auf, fordert ein kirchliches Eintreten für (irdische) Gerechtigkeit (LC 63–63) einschließlich der Notwendigkeit struktureller Veränderungen (LC 75, 78, 88, 91), im äußersten Notfall auch mit Gewalt (LC 79, vgl. PP 13), bekräftigt die Option für die Armen, die kein Zeichen von „Partikularismus und Sektarismus“ sei (LC 68) und ruft zu einer neuen Solidarität auf: „Solidarität der Armen untereinander, Solidarität mit den Armen, zu der die Reichen aufgefordert sind, Solidarität der Arbeiter und mit den Arbeitern“ (LC 89).

Von einem solchen lehramtlich legitimierten Ausgangspunkt her sind umgekehrt auch Vertreter der Befreiungstheologie – weit davon entfernt, sich isolieren zu wollen – zu einer echten und konstruktiven Auseinandersetzung bereit: Nach Auffassung von C. und L. BOFF unterhält die Theologie der Befreiung zur Soziallehre „eine offene und positive Beziehung“: „In dem Maß, in dem die Soziallehre der Kirche die großen Orientierungen für das gesellschaftliche Handeln der Christen setzt, versucht die Theologie der Befreiung, einerseits diese Orientierungen in ihre Synthese einzubringen und andererseits sie auf kreative Weise für den konkreten Kontext der Dritten Welt zu entfallen.“²² Auch in dem bekannten Aufsatz von C. BOFF, der immer nur einseitig mit dem Ziel zitiert wird, dessen vermeintlich pauschale Ablehnung der kirchlichen Soziallehre zu demonstrieren,²³ stellt dieser die Möglichkeit des Dialogs und der prinzipiellen Vereinbarkeit heraus: „Wenn man auf diese Weise die kS [katholische Soziallehre – G. K.] als ein offenes System versteht, dann besteht kein Widerspruch zwischen ihr und der TdB [Theologie der Befreiung – G. K.]. Im Gegenteil: die kS wäre

für die TdB ein Bereich der theologischen Beschäftigung, in dem sie sich selbst auf sinnvolle Weise situieren und beständigen kann.⁴⁴

C. BOFF hofft mit Recht, daß sich langfristig ein solch offenes Verständnis der Soziallehre, wie es ja auch von deutschen Sozialethikern (wie z. B. FRIEDHELM HENGBACH,²⁵ PFÜRTNER und HEIERLE,²⁶ DREIER²⁷) auf der Grundlage des Konzils immer wieder gefordert wurde, weiter durchsetzen wird, eine Hoffnung, die nach WALLRAFF im Wesen dieser Soziallehre als „Gefüge offener Sätze“ selbst begründet liegt: „Mag eine Kette von Assoziationen die Auffassung fortbestehen lassen, die katholische Soziallehre sei ein ausgefülltes System unmittelbar praktischer Imperative, ja sie sei ein Prototyp der lückenlosen Gesamtentwürfe. Tatsächlich ist sie vorsichtig und verhalten. Gewiß muß sie ihre Nähe zur Freiheit nicht zuletzt gegen ihre eigenen Freunde verteidigen. Aber das Offene ihrer Strukturen ist so betont, daß es sich immer wieder durchsetzt.“²⁸

¹ Die auf der Tagung gehaltenen Vorträge sind dokumentiert in: ROOS, LOTHAR; VELÉZ CORREA, JAIME (Hg.): *Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre*. Unter Mitarbeit von KARL-JOSEF HOLLENDER. Mainz: Grünewald; München: Kaiser, 1987 (Entwicklung und Frieden – Wissenschaftliche Reihe 45). – 149 S. Im folgenden abgekürzt: „R/V“.

² Nach der Abschlußklärung (R/V 146) hat offenbar auch KARDINAL BAGGIO einen Vortrag gehalten, der jedoch ohne Angabe von Gründen nicht abgedruckt ist. Ebenso fehlt in der u. g. Veröffentlichung der Tagung der Thomas-Morus-Akademie (s. Anm. 6) der Vortrag des afrikanischen Theologen B. BUJO, auf den KERSTIENS in seinem Beitrag Bezug nahm (S. 195).

³ So HOLLENDER in seinem Bericht aus den Diskussionen (R/V 145). Die zweite Instruktion der Glaubenskongregation *Libertatis Conscientia* war zum Zeitpunkt der Tagung noch nicht bekannt; es kann sich also nicht um direkte Wiedergabe des Tagungsgeschehens handeln.

⁴ Der vielbeachtete Beitrag von FRANZ KAMPHAUS: *Katholische Soziallehre in Deutschland und die Instruktion zu einigen Aspekten der Theologie der Befreiung* (R/V 29–38) ist auch mit geringfügigen Änderungen unter dem Titel *Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit. Zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung*, in: Herder-Korrespondenz 40 (1986) 6, 282–286 abgedruckt.

⁵ HÜNERMANN, PETER (Hg.): *En búsqueda de un diálogo: Primer Encuentro entre economistas y teólogos latinoamericanos y alemanes* (Tübingen 25 de Febrero – 9 de Marzo de 1985). / Editado por . . . conjuntamente con el curatorio del Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland. Bonn: Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, 1986. – 505 S. Im folgenden abgekürzt: „H“. Vgl. den kurzen Tagungsbericht von WEBER, HERMANN: *Wirtschaft und Moral. Ein Lateinamerika-Dialog*, in: Herder-Korrespondenz 39 (1985) 5, 201–213. Die Übersetzung der Zitate aus spanischsprachigen Veröffentlichungen stammen von mir.

⁶ *Theologie der Befreiung – Option für die Armen oder Ideologie?* / Mit Beiträgen von WOLFGANG SCHOOP, GERMAN SCHMITZ, JOAO BATISTA LIBANIO, HORST GOLDSTEIN, FLORENCIO GALINDO, THEODOR HERR, RENATO POBLETE, IRENE DABALUS, FERDINAND KERSTIENS; hg. v. d. Thomas-Morus-Akademie Bensberg, Katholische Akademie in der Erzdiözese Köln. Bergisch-Gladbach: Thomas-Morus-Akademie, 1987 (Bensberger Protokolle 48). – 209 S. Im folgenden abgekürzt „TM“. Vgl. die kurze Notiz in: Herder-Korrespondenz 40 (1986) 3, 147–148.

⁷ In DP 472–476 wurde in der (kolumbianisch-)römischen Endredaktion des eigentlich als endgültig verabschiedeten Dokumentes von Puebla der sicher bewußt verwendete Plural „soziale Weisungen der Kirche“ („enseñanzas sociales“) durch den Singular „Soziallehre der Kirche“ („doctrina social“) ersetzt: FISCHER-BRAMKAMP, ADOLF: *Opfer der*

Zensur, in: Publik-Forum 9 (1980) 3, Sonderbeilage, IV. Vor dem Hintergrund des bekannten, auch in Lateinamerika verbreiteten Artikels von CHENU, MARIE-DOMINIQUE: *Die „Soziallehre“ der Kirche*, in: Concilium 16 (1980), 715–718, wird die theologische Bedeutung solcher Sprachregelungen klar.

⁸ Der Zusatz „ohne daß sie jedoch irdischen Fortschritt und das Wachsen des Reiches Christi verwechselt“ (vgl. GS 39) stammt ebenfalls von der nachträglichen Überarbeitung des Dokuments: FISCHER-BRAMKAMP 1980, III.

⁹ Auch die von der Comisión Episcopal del Departamento de Acción Social del CELAM autorisierte und von PIERRE BIGO und FERNANDO BASTOS DE AVILA redigierte Veröffentlichung *Fe cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la doctrina social de la Iglesia*, Peru: CELAM, 1981, gibt ein sehr differenziertes und letztlich konsensfähiges Bild, wie in der Sichtweise des CELAM eine Anwendung der Soziallehre auf Lateinamerika möglich wäre. Trotz ihres deutlichen, nicht immer ideologiefreien Anti-Marxismus (vgl. S. 353–381) und gelegentlicher pauschaler Seitenhiebe gegen die „Volkskirche“ (S. 137) und die Theologie der Befreiung (S. 139–147) leistet sie einen hilfreichen Beitrag zu einem möglichen Dialog von Soziallehre und Theologie der Befreiung in Lateinamerika, hinter den manche der in Essen vorgetragenen Positionen wieder weit zurückfallen. Z. B. kann die in *Fe cristiana y compromiso social* geforderte theologische Methode (S. 138–139) sicher auch von der Theologie der Befreiung als die ihre wiedererkannt werden.

¹⁰ EICHER, PETER: „Ihr habt mich nicht aufgenommen.“ *Zum kirchlichen Kampf um die Theologie der Befreiung*, in: ders. (Hg.): *Theologie der Befreiung im Gespräch*. München: Kösel, 1985, 107–125, hier: 113.

¹¹ Vgl. z. B. FRECKENHORSTER KREIS: *Kardinal Höffner muß widersprochen werden*, in: Publik-Forum 13 (1984) 23, 19–22.

¹² HÖFFNER, JOSEPH: *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?* / Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984 (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11), 6. Leider macht HÖFFNER nicht deutlich, ob er hier als ehemaliger Professor für christliche Gesellschaftslehre oder als Vertreter des Lehramtes spricht.

¹³ FLORENCIO GALINDO ist Referent für Öffentlichkeitsarbeit und Dokumentation bei Adveniat in Essen.

¹⁴ So THOMAS KRAMM in seinen *Anmerkungen* (ZMR 69 [1985], 312–314) zu ROOS, LOTHAR: *Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre*. 2 Hefte. / Hg. v. d. Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach. Köln: J. P. Bachem (Kirche und Gesellschaft 119–120). Wie fern manche Teilnehmer der Tagung in Essen der Situation in Lateinamerika, v. a. in Brasilien offenbar waren, wird auch aus der Bemerkung aus dem Diskussionsbericht deutlich, daß die Frage, wie die Kirche die Gründung von Gewerkschaften unterstützen, bzw. wie diese dann aussehen sollten, „in den nächsten 5, 10 oder 20 Jahren“ anstünde (R/V 142).

¹⁵ Zum Paradigmenwechsel von einer „Theologie der Entwicklung“ zu einer „Theologie der Befreiung“, der nicht auf ideologische Einflüsse, sondern primär auf Erfahrung, wissenschaftliche Erkenntnis und eine neue Spiritualität zurückzuführen ist, vgl. z. B. SCHÖPFER, HANS: *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1979, 40–43 u. ZWIEFELHOFER, HANS: *Zum Begriff der Dependenz*, in: RAHNER, KARL (Hg.): *Befreiende Theologie: Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, 34–45.

¹⁶ RAUSCHER, ANTON: *Die katholische Soziallehre in Medellin und Puebla*. in: SCHÖPFER, HANS; STEHLE, EMIL L. (Hg.): *Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen; Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979*. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1979, 132–147, hier: 132. Welch bedeutende Rolle die Katholische Soziallehre in manchen Ländern Lateinamerikas

gespielt hat, könnte z. B. anhand des schon 1922 als „Kopf der Katholischen Aktion“ gegründeten „Secretariado Social“ in Mexiko, das in der offiziellen Gründungsurkunde als „Wächter und Interpret der Katholischen Soziallehre“ bezeichnet wurde, aufgezeigt werden. Vgl. ALVEAR ACEVEDO, CARLOS: *La iglesia de México en el periodo 1900–1962*, in: ALCALÁ ALVARADO, ALFONSO (Hg.): *México / Hg. i. A. d. CEHILA*. Salamanca/Spainien: Sigueme; México D.F.: Paulinas, 1984 (Historia General de la Iglesia en América Latina 5, 312–341, hier: 340 – u. GARCIA, JESÚS: *La iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín*, in: ebd., 361–466, hier: 442–443. Schließlich bezeugt auch die interessante Persönlichkeit des langjährigen Leiters des Secretariado Social, PEDRO VELÁZQUEZ, der in Medellín den Schritt zur Befreiungstheologie mitvollzog, den allmählichen, auf der Soziallehre aufbauenden Lernprozeß, der zur Ablösung des Begriffs „Entwicklung“ durch „Befreiung“ führte. Vgl. die Biographie seines Bruders: VELÁZQUEZ H., MANUEL: *Pedro Velázquez H., Apóstol de la Justicia*, México D. F.: Jus, 1978.

¹⁷ Der inhaltlich anspruchsvolle Beitrag von VELÉZ CORREA ist leider so schlecht übersetzt, daß man manche Sätze mehrfach lesen muß. Eine Kostprobe: „Ursache und Erklärung der hier aufgezeigten Widerstände gegen die kirchliche Soziallehre können zusammengefaßt werden in der Verwirrung der nachfolgenden Ersetzung des ‚theologischen‘ Begriffes der Befreiung durch einen ‚ideologisierten‘ Begriff derselben.“ (R/V 64) Auch ist mit „tercerismo“ nicht „Drittrangigkeit“ gemeint (R/V 63), sondern die von seiten mancher Befreiungstheologen kritisierte Option der Soziallehre für einen eigenständigen, christlichen „Dritten Weg“ jenseits von Kapitalismus und Kommunismus, eine Option, die letztlich nicht zu den notwendigen grundlegenden Veränderungen führe, sondern dazu beitrage, die bestehenden ungerechten Strukturen zu legitimieren. Auch im Beitrag von POBLETE (TM 146) ist das entsprechende Adjektiv „tercerista“ mit „tertiär“ falsch und unverständlich wiedergegeben. Schließlich dürfte einer überwiegend großen Mehrheit der deutschen Leser nicht klar sein, daß mit der im Beitrag von VELÉZ CORREA häufig verwendeten Abkürzung I.D.F., die nirgendwo erklärt wird, die erste Instruktion der Glaubenskongregation (Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe) „über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ gemeint ist, zumal sie in den anderen Beiträgen auch unter „Instruktion“ oder „Libertatis Nuntius“ zitiert wird.

¹⁸ KAMPHAUS zitiert RATZINGER, JOSEPH: *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: BISMARCK, KLAUS VON; DIRKS, WALTER (Hg.): *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart: Kreuz; Mainz: Grünewald, 1964, 24–30.

¹⁹ Offenbar hatte KAMPHAUS in der sich anschließenden Diskussion einen schweren Stand. Ihm wurde entgegengehalten, „die Theologie der Befreiung sei so wenig eine Verleblichung irgendwelcher Begriffe wie die Katholische Soziallehre. Verleblichen können eine Lehre einzelne Personen, wie Heinrich Brauns, der sicher die Katholische Soziallehre verleiblicht hat als katholischer Priester [. . .].“ (R/V 133)

²⁰ Die Enzyklika *Laborem Exercens* wird von Befreiungstheologen allgemein sehr positiv rezipiert. Vgl. z. B. ALDUNATE, JOSÉ u. a.: *Primat der Arbeit vor dem Kapital. Kommentare zur Enzyklika „Laborem Exercens“ aus der Sicht der Kirche Lateinamerikas*, Münster: liberación, 1983; DUSSEL, ENRIQUE: *Ética comunitaria*, Madrid: Paulinas, 1986 (Colección Cristianismo y Sociedad), v. a. 225, 264 u. ö. Aber auch darüber hinaus setzen sich Befreiungstheologen sehr viel intensiver mit der Soziallehre auseinander, als man offenbar hierzulande annimmt, und rezipieren und aktualisieren sie in bezug auf Lateinamerika. Vgl. allein: ANTONCICH, RICARDO: *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la iglesia*, Bogotá: Grupo social, 1980 u. dets.; MUNÁRRIZ, JOSÉ MIGUEL: *La doctrina social de la iglesia*, Madrid: Paulinas, 1987.

²¹ Der von HÜNERMANN herausgegebene Dokumentationsband der Tagung des Stipendienwerks Lateinamerika–Deutschland ist auch noch unter vielen weiteren Aspekten

interessant, die hier nicht aufgegriffen werden konnten. So berichtet HÜNERMANN z. B. aus der Diskussion, die lateinamerikanischen Teilnehmer hätten den deutschen Wirtschaftswissenschaftlern die Aufgabe nahegelegt, die Konsequenzen ihres eigenen Systems auf die Ökonomien der Länder der Dritten Welt besser zu erforschen (H 499). Auch habe sich interessanterweise in der Diskussion um den von den Industrieländern gegen die Entwicklungsländer praktizierten Protektionismus der Spieß herumgedreht: Hier seien es die Lateinamerikaner gewesen, die die Fahne des freien Marktes hochhielten, bzw. betonten, solche protektionistischen Maßnahmen seien für Lateinamerika weit notwendiger als für Europa (H 500).

²² BOFF, CLODOVIS; BOFF, LEONARDO: *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf: Patmos, 1986, 49. Ähnlich DUSSEL 1986, 232–233.

²³ HÖFFNER (1984, 6, 9, 13, 21, 25–26), ROOS (R/V 74) und RAUSCHER (R/V 106, 113) verwenden seine Aussagen, in denen er eine bestimmte, v. a. die von neokonservativen Gruppierungen in Lateinamerika rezipierte Soziallehre kritisiert und sie als ein „geschlossenes System“ einer Soziallehre als „offenes System“ gegenüberstellt, zum Nachweis für dessen vermeintlich grundsätzliche und pauschale Ablehnung der Soziallehre überhaupt. Ganz anders vgl. SCANNONE (R/V 88).

²⁴ BOFF, CLODOVIS: *Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung. Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?*, in: *Concilium* 17 (1981) 12, 775–780.

²⁵ Vgl. z. B. HENGSBACH, FRIEDHELM: *Drei Typen katholischer Soziallehre*, in: *Orientierung* 46 (1982) 11, 132–135.

²⁶ PFÜRTNER, STEPHAN H.; HEIERLE, WERNER: *Einführung in die katholische Soziallehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

²⁷ DREIER, WILHELM: *Sozialethik*, Düsseldorf: Patmos, 1983 (Leitfaden Theologie 9), v. a. 7–22.

²⁸ WALLRAFF, HERMANN JOSEF: *Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen*, in: Ders., *Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung*, Köln: Bachem, 1968, 9–34, hier: 34.