

# DIE THEOLOGIE DER BEFREIUNG UND DER ZUSAMMENBRUCH DES REALEN SOZIALISMUS – EINE UNBEWÄLTIGTE HERAUSFORDERUNG

von Gerhard Kruip

ZHR 80:1 (1996) 3-25 A

## 1. Das Ende der Utopien – ein Stimmungsbild

In seinem 1991 erschienenen Büchlein »Der zerstörte Traum«<sup>1</sup> wies Joachim Fest darauf hin, die dramatischen Veränderungen der Jahre ab 1985, dem Beginn der Perestrojka, und vor allem ab 1989, dem Fall der Mauer, seien nicht wie alle Revolutionen vorher von der Zielvorstellung einer utopisch-perfekten Gesellschaft getragen worden. Vielmehr hätten die Menschen das reale Leben diesseits aller Idealentwürfe gesucht, sich den kleinen möglichen Schritten zur konkreten Verbesserung v.a. der individuellen Lebenschancen zugewandt. Der Marxismus sei wieder in die British Library zurückgekehrt. Damit finde ein utopisches Zeitalter sein Ende, in dem die Menschen immer wieder versucht hätten, vorgefertigte Modelle einer vermeintlich besseren Gesellschaft zu verwirklichen und damit häufig nur – so ja auch die zum Kern liberaler Sozialphilosophie zählende These Karl Poppers<sup>2</sup> – eine unmenschliche totalitäre Gesellschaft errichtet hätten.

Francis Fukuyama spricht nicht nur vom Ende der Utopien, sondern sogar vom Ende der Geschichte.<sup>3</sup> Nachdem nun alle Alternativen zum liberal-bürgerlichen Kapitalismus ausprobiert und gescheitert seien, seien keine wirklich relevanten Umbrüche mehr zu erwarten, das Ideal der liberalen Demokratie durch nichts mehr zu überbieten. Fukuyama selbst wollte mit seiner von Hegel und Alexandre Kojève inspirierten Geschichtsphilosophie nicht leugnen, daß es keine gravierenden sozialen Probleme mehr gebe, die dringend gelöst werden müßten.<sup>4</sup> Er wurde jedoch häufig so interpretiert, genau der Stimmung entsprechend, die sich nach dem Verlust der einzigen, noch real existierenden Alternative zum bestehenden kapitalistischen System erstaunlich schnell überall breitmachte.

Für zwei Drittel der Menschheit, die in menschenunwürdigem Elend leben und auch für sich selbst ihre menschliche Würde im Widerstand gegen den vorzeitigen Tod und

---

<sup>1</sup> JOACHIM FEST, *Der zerstörte Traum : Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991; vgl. kritisch dazu JÜRGEN MOLTSMANN, »Ende der Utopie – Ende der Geschichte?«, in: *Orientierung* 58 (1994) 9, 98; WERNER POST, »Vom Ende der Utopie«, in: *Orientierung* 56 (1992) 9, 108-110.

<sup>2</sup> KARL POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Bern 1958.

<sup>3</sup> FRANCIS FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?*, München 1992.

<sup>4</sup> Dies betont er gleich zu Beginn seiner Ausführungen: Ebd., 11.

im Kampf für das Leben entdecken, kann eine so interpretierte Botschaft vom Ende der Geschichte jedoch nur als Zynismus verstanden und abgelehnt werden. Sie raubt ihnen die einzige Perspektive, die sie nicht verzweifeln läßt. Den Befreiungstheologen ist deshalb Francis Fukuyama zum gegnerischen Referenzpunkt schlechthin geworden,<sup>5</sup> um deutlich zu machen, daß aus der Sicht der Armen, von der »Rückseite der Geschichte«<sup>6</sup> her, von einem Ende derselben nicht gesprochen werden kann – und theologisch auch nicht gesprochen werden darf.

Trotzdem stellen der Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus in Osteuropa, das Scheitern sozialistischer Experimente in Lateinamerika (Kuba, Nicaragua) und die zunehmend marktorientierten wirtschaftspolitischen Reformen in China, Vietnam, Indien und anderen Ländern eine Herausforderung für befreiungstheologische Ansätze dar, die alle mehr oder weniger davon ausgegangen waren, es bedürfe einer grundlegenden, strukturellen Überwindung des Kapitalismus, um die Voraussetzung für eine gerechtere Gesellschaft zu schaffen. Wer geglaubt hatte, eine menschlichere Zukunft lasse sich in Form eines sozialistischen Modells oder auf dem Weg der Reform eines sozialistischen Systems erreichen, muß anerkennen, daß diese Hoffnung – jedenfalls für die absehbare Zukunft – getrogen hat. Heute erscheint der Sozialismus als ein historisches, nicht eben erfolgreiches Modell nachholender Entwicklung, ja sogar als der umständlichste Umweg vom Kapitalismus zum Kapitalismus; der Versuch seiner Reform scheint nur zu seinem Zusammenbruch zu führen. Der Jesuit Peter Ehlen meinte ironisch in Anlehnung an die 11. These von Marx über Feuerbach: »Die Marxisten haben die Welt nicht nur falsch interpretiert, ihre Weltveränderung hat einen Trümmerhaufen hinterlassen ... .«<sup>7</sup>

Unter diesem »Trümmerhaufen« sind dabei nicht »nur« verfallene Fabrikanlagen, baufällige Wohnhäuser, verschmutzte Umwelt und das gefährliche Fehlen der notwendigen tragfähigen und anpassungsfähigen sozialen und politischen Strukturen in den postsozialistischen Gesellschaften zu verstehen. Die erstaunlich kräftigen Druckwellen dieser Implosion haben überall auf der Welt diejenigen gesellschaftskritischen Bewegungen hart getroffen, die sich mit dem Bestehenden nicht abfinden wollten und nach einer anderen Zukunft Ausschau hielten. Zerstört sind vielerorts – auch in Lateinamerika – die Hoffnungen auf eine gerechtere und solidarischere Gesellschaft überhaupt. Ein allgemeines Gefühl der Ohnmacht und der Desillusionierung macht sich breit und fördert Individualismus und Entsolidarisierung. Nicht nur das leninistisch-stalinistische Modell von Sozialismus, sondern überhaupt die Idee planvoller und moralisch richtiger Veränderbarkeit gesellschaftlicher Strukturen und damit einer gesellschaftlichen Verantwortung aller für alle, nicht nur die Herrschaftsideologie und die totalitäre Praxis

<sup>5</sup> Vgl. z.B. HELIO GALLARDO, »Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués: ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?«, in: *Pasos* (1990) 27, 7–17; VÍCTOR CODINA, »La Caída del muro o el fin de la historia«, in: *Christus* 57 (1992) 655–656, 7–10.

<sup>6</sup> Vgl. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, Perú 1977.

<sup>7</sup> PETER EHLEN, »Was ist von der Marx'schen Lehre geblieben?«, in: *Stimmen der Zeit* 208 (1990) 816–826, hier 826. Über dieses eingängige Zitat hinaus leistet Ehlen leider keinen konstruktiven Beitrag zur hier behandelten Problematik, da er sehr pauschal die verschiedenen Spielarten marxistischen Denkens mit der marxistischen Ideologie der Ostblockstaaten in eins setzt.

kommunistischer Einheitsparteien, sondern das marxistische Denken in all seiner Pluralität und seinem ideologiekritischen Potential scheinen gründlich diskreditiert. Trotz aller Kritik am real-existierenden Sozialismus scheint dieser auch für gemäßigte Linke zumindest so etwas wie ein Symbol dafür gewesen zu sein, daß überhaupt eine Alternative zum Kapitalismus denkbar blieb.<sup>8</sup>

Vor allem im Vergleich zu den 60er und 70er Jahren wird die Orientierungs- und Perspektivenlosigkeit der Gegenwart bewußt: damals ging ein verbreitetes Lebensgefühl davon aus, man befinde sich kurz vor gravierenden Veränderungen in Richtung einer menschlicheren, gerechteren Gesellschaft. Die »Mystik der Befreiung« und ihr Glaube an die Gegenwart als »vorrevolutionäre Situation« entdeckte in den »Zeichen der Zeit« Hinweise auf lang erwartete und jetzt kurz bevorstehende Umstürze, die je nach spirituellem Temperament mehr oder weniger deutlich mit dem Kommen eines »Reiches Gottes« identifiziert wurden. Für Lateinamerika zumindest war ja auch Kuba immer ein reales, relativ positives Beispiel gewesen, waren doch dort die Indikatoren zur Ernährung, zur Gesundheit, zur Bildung und zur sozialen Gerechtigkeit über lange Zeit hinweg deutlich besser als in den nicht-sozialistischen lateinamerikanischen Ländern, während die oft ins Feld geführten Vorteile liberal-kapitalistischer Gesellschaften wie repräsentative Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und wirtschaftliches Wachstum ja auch im übrigen Lateinamerika weitgehend ausgeblieben waren. Daraus erklärten sich auch die großen Hoffnungen, die in die Erneuerung des Sozialismus durch die Perestroika unter Gorbatschow gesetzt wurden, weil damit endlich die durchaus erkannten Nachteile wie Bürokratisierung, mangelnde Flexibilität, fehlende Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einer Lösung näherzurücken schienen.<sup>9</sup>

Heute aber gilt: Links ist »out« – auch im ehemaligen Mekka der bundesdeutschen »Revolutionäre«, in Nicaragua: die Wahlniederlage der Sandinisten im Februar 1990 beendete einen Boom revolutionärer Hoffnungen, der zumindest auch die Kraft zu konkreter und hilfreicher Solidaritätsarbeit gegeben hatte. Inzwischen haben aus Protest gegen undemokratische Manipulationen des harten Flügels um Daniel Ortega so bekannte Mitglieder wie Ernesto Cardenal, Sergio Ramírez und viele andere Sandinisten die FSLN verlassen.<sup>10</sup> Die Partei hat sich faktisch gespalten. Intellektuelle wie Mónica Zalaquett und Gioconda Belli, die bislang mit den Sandinisten sympathisierten, kultivieren heute ihre Trauer um den Verlust geliebter Utopien und die Enttäuschung, die sich bei der Entdeckung einstellt, daß vieles umsonst war, für das man sich mit großem Engagement eingesetzt hatte.<sup>11</sup> José María Vigil parallelisiert die aktuelle Lage

<sup>8</sup> Dies gilt auch für viele »linke« Bewegungen und Gruppen in Deutschland. Vgl. für viele andere: WALTHER MÜLLER-JENTSCH, »Nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus: Politische Lehren und Perspektiven«, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte* 42 (1991) 9, 548–554, hier 549; HELMUT DUBIEL, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt am Main 1994, 16–17.

<sup>9</sup> Vgl. LEONARDO BOFF, »A implosão do socialismo autoritário e a Teologia da Libertação«, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 197, 76–92. Dt. in: *Concordia* 19 (1991) 2–17; span. in: *Sal Terrae* 79 (1991) 4, 321–342. IGNACIO ELLACURÍA, »Habla Ignacio Ellacuría«, in: *Christus* 55 (1990) 632, 57–58.

<sup>10</sup> Vgl. *tageszeitung*, 26.10.94, 30.11.94, 12.1.1995.

<sup>11</sup> Vgl. den kritischen Kommentar zu dieser auf einen Verdrängungsprozeß hinauslaufenden »zweiten Niederlage« bei JOSÉ MARÍA VIGIL, »¿Qué queda de la opción por los pobres?«, in: *Christus* 58 (1993) 6 [667], 7–19.

sogar mit der Lage unmittelbar nach der Conquista, indem er mit Bezug auf die Gegenwart die Rede der indianischen Würdenträger aus dem berühmten, von Bernardino de Sahagún überlieferten »interreligiösen Dialog« zitiert: »Laßt uns sterben, laßt uns ableben, denn unsere Götter sind ja auch schon tot.«<sup>12</sup>

Diese Krise der Linken ist nicht nur in Nicaragua, sondern in ganz Lateinamerika zu beobachten. Im Jahre 1994 scheiterten bei Präsidentschaftswahlen Cuauhtémoc Cárdenas in Mexiko und Luiz Inácio da Silva, genannt Lula, in Brasilien.<sup>13</sup> Wahlsieger dort wurde als Kandidat des Establishments ausgerechnet der frühere Dependenztheoretiker Fernando Henrique Cardoso. Davon bleiben natürlich auch die Kirche und besonders die Basisgemeinden nicht unberührt. Überall wird darüber geklagt, daß einerseits die wenigen noch politisch engagierten Christen in vielen Diözesen aus der Kirche hinausgedrängt werden, andererseits viele oft auch selbst enttäuscht aufgeben.<sup>14</sup> Der derzeit als Weltanschauung und Ideologie der Eliten vorherrschende Neoliberalismus wird zwar von Kirche und Theologie – übrigens auch von konservativer Seite – hart kritisiert und verurteilt,<sup>15</sup> ohne daß ihm freilich ein überzeugendes Alternativmodell einer anderen wirtschaftspolitischen Strategie für Lateinamerika gegenübergestellt werden könnte.

Der Guerrilla-Aufstand der EZLN in Mexiko scheint auf den ersten Blick eine Gegentendenz darzustellen, hat doch dort die sicher auch aus Quellen der Befreiungstheologie<sup>16</sup> und der autochthonen Kulturen gespeiste utopische Kraft leidender Menschen ein Veränderungspotential freigesetzt, das bis weit in die mexikanische Zivilgesellschaft hinein ausstrahlt. Charakteristisch für die EZLN ist jedoch, daß sie auf die traditionell lateinamerikanische revolutionäre Rhetorik weitgehend verzichtet, nicht selbst die Macht im Staate anstrebt, eher einen »reformistischen« Diskurs wählt und ihren Schwerpunkt auf die Garantie kultureller Rechte und die Demokratisierung Mexikos legt, nicht auf eine tiefgreifende Veränderung des ökonomischen Systems.

<sup>12</sup> Ebd., 14.

<sup>13</sup> Vgl. den Kommentar von FREI BETTO [Libanio, Carlos Alberto], »¿Por qué perdió Lula?«, in: *Noticias Aliadas* 31 (1994) 46, 2.

<sup>14</sup> JOSÉ MARÍA VIGIL, »¿Qué queda de la opción por los pobres?«, 9–10.

<sup>15</sup> So auch öfter im Schlußdokument von Santo Domingo (z.B. Nr. 179), während gleichzeitig der freie Markt grundsätzlich nicht verurteilt wird (vgl. Nr. 195). Die Texte sind dokumentiert in: CELAM, *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, 12.–28.10.1992*, hg. vom Sekretariat der DBK (Stimmen der Weltkirche 34) Bonn 1993.

<sup>16</sup> Gegner des Aufstands haben der Befreiungstheologie und insbesondere Bischof Samuel Ruiz sogar eine direkte Urheberschaft für die Gewalt in Chiapas anzuhängen versucht: LUIS PAZOS, »¿Por qué Chiapas?«, México D.F. 1994. Dieser Vorwurf ist sicher nicht stichhaltig. Jedoch hat natürlich eine befreiungstheologisch inspirierte Pastoral mit dazu beigetragen, daß die Menschen bereit und fähig wurden, sich überhaupt gegen die Verletzung ihrer elementaren Rechte zu wehren. Dieses »gerechte Anliegen« steckt hinter dem Aufstand, was auch dann anzuerkennen ist, wenn man die gewählten Mittel nicht billigt. Zu den Beziehungen zwischen dem Indioaufstand in Chiapas und der Befreiungstheologie vgl. JON SOBRINO, »La violencia que combate la teología de la liberación«, in: *Christus* 59 (1994) 673, 34; Centro de Reflexión Teológica: »La teología de la liberación y el levantamiento indígena en Chiapas«, in: *Christus* 59 (1994) 2, 35–38. Zum Aufstand der EZLN insgesamt GERHARD KRUIJ, »Vor einer »zweiten Revolution«?: Der Indio-Aufstand im mexikanischen Chiapas und seine Folgen«, in: *Herder-Korrespondenz* 48 (1994) 3, 147–152; DERS.: »Krise des Selbstvertrauens: Nicht nur in Chiapas kommt Mexiko nicht zur Ruhe«, in: *Herder Korrespondenz* 49 (1995) 5, 267–271, sowie Topitas (Hg.), »Ya Basta!: Der Aufstand der Zapatistas«, Hamburg 1994; ANNE HUFFSCHMID (Hg.), *Subcomandante Marcos: Ein maskierter Mythos*, Berlin 1995.

Diejenigen gesellschaftlichen Kräfte, die seit jeher alles Streben nach Gerechtigkeit und sozialem Ausgleich als kommunistisch diffamierten, sehen sich massiv bestärkt – beispielsweise die rechten und teilweise faschistoiden Gruppen Lateinamerikas wie die Arena-Partei in El Salvador. Die politischen Gegner der Befreiungstheologen – von den lateinamerikanischen Militärdiktaturen bis zum Pentagon – haben diesen immer schon vorgeworfen, verkappte Marxisten zu sein und in Wirklichkeit nicht das Reich Gottes, sondern einen totalitären Sozialismus sowjetischer Prägung anzustreben. Die angegriffenen Theologen mußten sich schon seit Mitte der 70er Jahre auch ähnlicher innerkirchlicher Unterstellungen erwehren, die zu einem erheblichen Teil leider auch aus Deutschland kamen. Die erste Instruktion der Glaubenskongregation »Libertatis Nuntius« kritisierte eine Theologie der Befreiung, die es so nirgendwo gab, weshalb sich die meisten Befreiungstheologen als nicht betroffen erklären konnten. Die zweite Instruktion, »Libertatis Conscientia«, und besonders der berühmte Brief des Papstes an die brasilianischen Bischöfe, in dem er die Befreiungstheologie als »opportun, nützlich und notwendig« bezeichnete, schienen zunächst wieder einen Dialog zu ermöglichen.<sup>17</sup> Doch die unterschiedlichen Positionen bewegten sich kaum. In seiner Rezension der von Marcus H. Ellis und Otto Maduro herausgegebenen Festschrift für Gustavo Gutiérrez warf Lucas Mateo-Seco der Befreiungstheologie vor, sich in sich selbst abzuschließen und trotz der langen Zeitdauer seit ihrer Entstehung sich praktisch nicht weiterentwickelt zu haben.<sup>18</sup>

Mittlerweile erscheint die Theologie der Befreiung vielen endgültig als gescheitert und überholt. Ist die Befreiungstheologie wirklich am Ende, begraben unter den Trümmern der eingefallenen Mauer zwischen Ost und West? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich in drei Schritten vorgehen. Zuerst möchte ich kurz referieren, wie Befreiungstheologen selbst auf den Zusammenbruch des Sozialismus reagiert haben. Danach möchte ich systematisch den Stellenwert marxistischer Theoreme im befreiungstheologischen Ansatz rekonstruieren um von dort aus diejenigen Punkte zu identifizieren, an denen eine Neuformulierung gesucht werden muß, – beziehungsweise deutlich zu machen, wo durch die Befreiungstheologie sozialwissenschaftliche, sozioethische und theologische Standards erreicht wurden, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf. Die Befreiungstheologie verstand sich selbst nicht als eine neue Genitiv-Theologie, die nur für einen bestimmten Erdteil, eine bestimmte Epoche oder bestimmte Sektoren der Glaubenspraxis zuständig gewesen wäre, sondern als eine neue Art, überhaupt Theologie zu treiben. Meine These ist, daß nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus die Theologie der Befreiung nicht aufgegeben werden muß, daß aber nach einer neuen Art gesucht werden muß, Befreiungstheologie zu treiben. Man kann begründet an ihren Grundintentionen festhalten, wenn man nur sauber zwischen dem

---

<sup>17</sup> Abgedruckt u.a. in: *Weltkirche* (1986) 5, 156–162. Zum Konflikt um die Theologie der Befreiung vgl. u.a. NORBERT GREINACHER (Hg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung: Diskussion und Dokumentation*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1985.

<sup>18</sup> LUCAS F. MATEO SECO, »El Futuro de la Teología de la Liberación«, in: *Scripta Theologica* (Pamplona) 22 (1990) 1, 195–211, hier 211. Das rezensierte Werk: MARCH ELLIS / OTTO MADURO (Hg.), *The future of liberation theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, New York 1989.

Kontext ihrer Genese und dem Kontext ihrer Geltung unterscheidet. Die befreiungstheologischen Ansätze können und dürfen sich von ihrem eigenen Selbstverständnis her einer kritischen Reflexion von Glaubenspraxis in einer sich verändernden und von Konflikten gekennzeichneten Welt nicht als abgeschlossene Systeme begreifen, sondern als »lernende Theologien«, die für konstruktive Kritik offen bleiben, auch wenn sie gleichzeitig von ideologischer und repressiver Kritik (tatsächlich immer noch) bedroht sind. Meine Kritik ist konstruktiv gemeint und unterstellt sich dem Kriterium, daß jede christliche Theologie eine Theologie aus der Perspektive der Menschen und im Dienst an den Menschen sein muß, besonders aus der Perspektive der Armen und Bedrängten aller Art, wie es in »Gaudium et Spes« (GS 1) heißt. Vor allem in der Frage der sozialetischen Bewertung marktwirtschaftlicher Elemente zur Koordination des Wirtschaftsgeschehens im Rahmen politisch verantworteter Ordnungsstrukturen und Zielvorgaben gibt es m.E. einen Klärungsbedarf, der im »main-stream« der Befreiungstheologie noch nicht in hinreichendem Maß als dringende Herausforderung erkannt worden ist, obwohl dies gerade im Sinne der Option für die Armen notwendig wäre.

## 2. Die Reaktionen von Befreiungstheologen auf das Ende des realen Sozialismus

Im Februar 1990 besuchten Leonardo Boff und Frei Betto (Carlos Alberto Libanio) die Noch-DDR.<sup>19</sup> Boff und Frei Betto haben über ihre offenbar sehr eindrücklichen und lehrreichen, aber auch desillusionierenden Erfahrungen in mehreren Aufsätzen ihren lateinamerikanischen Lesern berichtet.<sup>20</sup> Sie akzeptieren wie auch andere Autoren, daß diese Ereignisse die Linke und die Theologie der Befreiung dazu zwingen, »ihre Vorstellung vom Sozialismus zu überdenken und die Grundlagen des Marxismus neu zu prüfen, ... um die Hoffnung der Armen wiederherzustellen und der Arbeiterklasse einen neuen utopischen Horizont zu eröffnen.«<sup>21</sup> Dabei kritisieren sie nochmals als die bekannten Mängel des real existierenden Sozialismus die starke Schwerpunktsetzung auf das Ökonomische zu Lasten des »Hungers nach Schönheit« und des Strebens nach Sinn und Identität sowie die Vernachlässigung der formalen Aspekte demokratischer Verfahren im Projekt einer sozialistischen Demokratie.<sup>22</sup> Beide verneinen aber die These, die

<sup>19</sup> FREI BETTO [Libanio, Carlos Alberto] war bei uns durch das Buch: *Nachtgespräche mit Fidel*, Freiburg (Schweiz) 1986, bekanntgeworden, das fast zum Kultbuch derer wurde, die auf eine strategische Allianz von Christentum und Sozialismus hofften.

<sup>20</sup> Vgl. FREI BETTO, »El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana«, in: *Pasos* (1990) 29, 1-7 (dt. in: *epd-Entwicklungspolitik* 16/90, c-e); DERS., »Debate sobre el marxismo«, in: *Encuentro* 57 (1990), 112-119; DERS., »O Socialismo morreu. Viva o socialismo«, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990), 173-176; DERS., »¿La teología de la liberación cayó con el muro de Berlín?«, in: *Iglesias* (CENCOS) 8 (1991) 89, México D.F. 1991, 22-26. — Portugiesisch in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 200, 922-929; LEONARDO BOFF, »A implosão do socialismo autoritário e a Teologia da Libertação«, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 197, 76-92; DERS.: »Implosión del socialismo: Desafíos para la sociedad y para la iglesia«, in: *Iglesias* (CENCOS) 10 (1994) 131, 30-35.

<sup>21</sup> FREI BETTO, *El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana*, 2.

<sup>22</sup> Ebd., 5-6.

Befreiungstheologie sei mit der Berliner Mauer gefallen, wobei auch von anderen Befreiungstheologen immer wieder betont wird, es gehe ihnen ja gar nicht um die Zukunft eines bestimmten theologischen Ansatzes, sondern um die Zukunft der Armen.<sup>23</sup> Die Argumente von Leonardo Boff und Frei Betto, die für die meisten Äußerungen von Befreiungstheologen<sup>24</sup> zu dieser Frage repräsentativ sind, lassen sich in sechs Punkten zusammenfassen:

a) Die Befreiungstheologie habe sich nie mit dem sowjetischen, totalitären und bürokratischen Sozialismus identifiziert, sondern immer für einen demokratischen, die Menschenrechte respektierenden und vor allem auch die Religion achtenden Sozialismus ausgesprochen.<sup>25</sup> Den Kommunismus, wie er von der Befreiungstheologie angestrebt werde, habe es überhaupt noch nie gegeben.<sup>26</sup> Dieser Einwand ist zweifelsohne richtig. Man kann entsprechende Kritik am realexistierenden Sozialismus im Namen eines menschlichen Sozialismus bei Marxisten selbst, aber eben auch bei vom Marxismus besonders beeinflussten Theologen wie Enrique Dussel und Franz Hinkelammert finden. Für die Theologie der Befreiung gilt in noch größerem Maße, was Fernet-Betancourt für die lateinamerikanische Marxismusrezeption insgesamt festgestellt hat. Sie »überschreitet in ihren wesentlichen Momenten die Grenzen dessen, was man das Verfahren von Adoption und Adaptation einer letztlich doch als ausgearbeitetes System rezipierten Theorie nennen kann, indem sie ihre rezeptive Arbeit kreativ als Beitrag zur Kontextualisierung bzw. Inkulturation des Marxschen Theoriemodells versteht und somit einen Prozeß der Neubestimmung in Gang setzt, durch den die rezipierte Theorie von Kontext und Kulturtradition Lateinamerikas her neu interpretiert, in ihren Entwicklungsmöglichkeiten überprüft und in innovativer Absicht weitergeführt wird.«<sup>27</sup> Wenn sich die

<sup>23</sup> Vgl. z.B. PABLO RICHARD, »La Teología de la liberación en la nueva coyuntura«, in: *Christus* 56 (1991) 647, 46–53, hier 52. Urspr.: *Pasos* 34, Marzo–Abril 1991.

<sup>24</sup> Vgl. neben den schon erwähnten auch: HELIO GALLARDO, »La derrota del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua«, in: *Pasos* 27 (1990) 22–23; DERS., »Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico«, in: *Pasos* 31 (Sept.–Okt. 1990) 1–10; DERS., *Crisis del socialismo histórico: Ideologías y desafíos*, San José de Costa Rica 1991; JEAN-YVES CALVEZ, »¿Qué queda del marxismo?«, in: *Christus* 57 (1992) 653, 12–14; VÍCTOR CODINA, »La caída del Muro«, in: *Christus* 57 (1992) 655–656, 7–10; FERNANDO CASTILLO, »Teología y Liberación en los Noventa: Un análisis de la coyuntura latinoamericana«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992) 391–423; FERNANDO DEL PASO, »¿Muerta, la teología de la liberación?«, in: *Christus* 59 (1994) 673, 31–33; LUIS A. GÓMEZ DE SOUZA, »¡La utopía está aquí!: Una reflexión liberadora de la crisis del socialismo«, in: *Pastoral Popular* 213 (1991) 31–32; CARLOS ALBERTO DRAVIN, »História interdita: A propósito do «fin» do socialismo«, in: *Perspectiva Teológica* 58 (1990) 363–372; CLODOVIS BOFF, *Cartas teológicas sobre o socialismo*, Petrópolis 1989; DERS., »La «crisis de los paradigmas teóricos»«, in: *Christus* 55 (1990) 640–641, 48; JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA, »Presente y futuro de la Teología de la Liberación«, in: *Carthaginensia* 8 (1992/2) 13–14, 503–592; OTTO MADURO, »La desacralización del Marxismo en la Teología de la Liberación«, in: *Cristianismo y Sociedad* 26 (1988) 98, 69–84. Auch in Ländern außerhalb Lateinamerikas wurde der Zusammenbruch des Sozialismus zum theologischen und sozialetischen Problem. Vgl. z.B. die Beiträge in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 54 (1990) 12, und in: *The Asia Journal of Theology* 6 (1992) 2, sowie in: KURUVILLA C. ABRAHAM, »The impact of the crisis of socialism on radical movements in the church«, in: *Indian Theological Studies* 22 (1992) 130, 251–256.

<sup>25</sup> Vgl. z.B. CLODOVIS BOFF, *Cartas teológicas sobre o socialismo*, Petrópolis 1989.

<sup>26</sup> So auch: MARÍA LÓPEZ VIGIL, »Kirche der Armen in Nicaragua. Ein Jahr nach der Wahlniederlage der Frente Sandinista«, in: *Orientierung* 55 (1991) 1, 2–4.

<sup>27</sup> RAÚL FERNET-BETANCOURT, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994, 296; vgl. WERNER POST, »Hoffnung und Elend des Sozialismus«, in: *Orientierung* 54 (1990) 12, 140–145.

Befreiungstheologie jedoch trotzdem durch den Zusammenbruch dieses Sozialismus affiziert sieht, muß es substantiellere Verbindungen zum marxistischen Denken gegeben haben, die heute einer kritischeren Reflexion bedürfen.

b) Der zweite Einwand lautet: der entscheidende Kontext, dem die Befreiungstheologie ihre Entstehung verdankt, besteht fort, und die Erkenntnis der Notwendigkeit einer vorrangigen Option für die Armen als Implikation des Glaubens an den Gott Jesu Christi bleibt vom Scheitern des Sozialismus unberührt. Die Wurzel der Theologie der Befreiung nährte sich nie aus dem Marxismus, sondern aus der Gotteserfahrung der unter Armut und Unterdrückung leidenden Völker und ihrer Praxis der Befreiung.<sup>28</sup> Immer noch ist das lateinamerikanische Volk in seiner übergroßen Mehrheit bitter arm – und es ist zugleich ein gläubiges Volk, das seinen Glauben im Kampf gegen Elend und Ausbeutung verkörpert und auch gar nicht an diesem Kampf vorbei verkörpern könnte. Will man die Armen als Menschen ernst nehmen – und anders ist eine christliche Praxis in der Nachfolge Jesu nicht zu haben – muß man auch aus ihrer Perspektive Theologie treiben. Dabei wird die Befreiung als Überwindung von Armut und menschenunwürdigen Verhältnissen solange Thema der Theologie sein müssen, als es Arme gibt. Natürlich müsse zwischen der grundlegenden, aus dem Glauben heraus getroffenen Option für die Armen, und der Option für ein bestimmtes gesellschaftliches System unterschieden werden. Letztere dürfe nicht verabsolutiert, sondern müsse vielmehr ständig entsprechend neuer Einsichten korrigiert werden. Auch im Verständnis der Befreiungstheologen ist die Option für die Armen nicht mit einer Option für einen bestimmten Sozialismus identisch; letztere kann allenfalls unter bestimmten Bedingungen und zu bestimmten Zeiten Ausdruck der ersteren sein.<sup>29</sup>

c) Die Ursachen der Armut sind nicht allein, nicht einmal in erster Linie im Verhalten der Armen selbst oder im individuellen Verhalten vieler einzelner zu suchen. Sie hat strukturelle Ursachen, die von den Befreiungstheologen als kapitalistische Strukturen identifiziert werden. Daß nun eine Alternative zu diesen Strukturen gescheitert sei, bedeute natürlich nicht, daß man nicht mehr nach Problemlösungen und Alternativen suchen müsse, die diese Strukturen überwinden könnten. Wie auch Papst Johannes Paul II. während einer Reise nach Mexiko 1990 und dann nochmals in »Centesimus Annus« betonte (CA 26), löst der Zusammenbruch des Sozialismus ja beileibe nicht die gravierenden Probleme der übrigen, schon vorher vom Kapitalismus dominierten Welt.<sup>30</sup> Die Vorstellung eines menschlichen Sozialismus zu überdenken bedeute deshalb nicht, die Kritik am kapitalistischen System aufzugeben, die bislang eine solche Vorstellung genährt habe.

d) Die Reaktion der Befreiungstheologen auf den Zusammenbruch des Sozialismus ist jedoch nicht nur in der beschriebenen Weise defensiv, sondern auch konstruktiv-

<sup>28</sup> PABLO RICHARD, *La Teología de la liberación en la nueva coyuntura*, 52.

<sup>29</sup> Vgl. auch JOSÉ MARÍA VIGIL (Hg.), *Sobre la Opción por los Pobres*, Managua–Nicarao 1991; PETER ROTTLÄNDER, »Option für die Armen: Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie«, in: EDWARD SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik: Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (J.B. Metz zu Ehren), Mainz 1988, 72–88.

<sup>30</sup> Ähnlich auch in einem Interview, das Yas Gawronsky mit dem Papst führte: *La Stampa*, 2.11.1993; wieder abgedruckt in: *Christus* 59 (1994) 2 [673], 49–53. In den Neuen Bundesländern gab es nach der Wende den trotzigen Spruch: »Der Kapitalismus hat nicht gesiegt, er ist nur übrig geblieben.«

selbstkritisch: Befreiende Theologie müsse daran arbeiten, ihre Utopien in konkrete Topien, realisierbare Modelle, umzusetzen. Frei Betto und Leonardo Boff gestehen zu, daß es daran bisher gemangelt habe. Darüber hinaus müsse die Befreiungstheologie die Wirklichkeit umfassender zur Kenntnis nehmen als bisher, v.a. in der Wahrnehmung der Armen, die man bislang oft allzu stark romantisiert und zu sehr als einheitliche Größe angesehen habe: so gebe es eine große Heterogenität und Interessengegensätze auch unter den Armen, die natürlich nicht nur in der ausgebeuteten Arbeiterklasse, sondern auch bei Indios, Campesinos, städtischen Arbeitslosen, Frauen, Kranken, Kindern und Jugendlichen mit ihren jeweiligen Sonderproblematiken zu suchen seien. Dementsprechend veränderten sich die Instrumente sozialanalytischer Vermittlung weg von einer marxistisch inspirierten Ökonomie und Soziologie zu einer interdisziplinären Zusammenarbeit verschiedener sozial- und immer mehr auch kulturwissenschaftlicher Zugänge.<sup>31</sup> Im theologischen Diskurs taucht dieser Differenzierungsprozeß in der Wahrnehmung der Armen schon Mitte der 80er Jahre explizit auf. Zu diesem Lernprozeß bedurfte es also gar nicht eines Zusammenbruchs des Sozialismus. Heute wird zunehmend von den »Ausgeschlossenen« gesprochen, die es als nicht in den Markt Integrierte besonders schwer hätten, ihr Überleben zu sichern.<sup>32</sup> Ausbeutung in einem Lohnarbeitsverhältnis erscheint dann sogar als Privileg und die Integration in den Markt als mögliche Lösung. Nicht umsonst haben die mexikanischen Guerilleros der EZLN nicht eine zentrale Planwirtschaft, sondern neben anderem auch den freien Marktzugang für indianische Bauern gefordert. Schließlich müsse sich die Befreiungstheologie auch verstärkt um die Mittelschicht und die Eliten kümmern und um deren bevorzugte, trotzdem aber insgesamt gesellschaftlich relevante Themen wie etwa die ökologische Frage.

e) Der Zusammenbruch des Sozialismus zeige die große Bedeutung der »subjektiven« Faktoren, der Fragen der Moral, der Spiritualität, des Sinns individueller und kollektiver Existenz. Diese Fragen müßten auf der Basis der Volksweisheit und Volksreligiosität auch von der Befreiungstheologie stärker aufgegriffen werden, um über eine »Revolution des Alltags« sich wieder stärker den Forderungen nach gesellschaftlichen Veränderungen zuzuwenden.

f) Manche Befreiungstheologen haben nach dem Zusammenbruch des Sozialismus ihre Kritik am Kapitalismus sogar noch verschärft.<sup>33</sup> Hinkelammert meint, das Imperi-

<sup>31</sup> Das war eines der Ergebnisse des Kongresses »Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika«, der in Erinnerung an ein für die Befreiungstheologie sehr wichtiges Treffen 1972 ebenfalls wieder im El Escorial in der Nähe von Madrid vom 29. Juni bis 4. Juli 1992 stattfand. Vgl. im Berichtsband: JOSÉ COMBLIN / JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS / JON SOBRINO (Hg.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina: Encuentro Internacional en El Escorial*, 29.06.-04.07.92, Madrid 1993, v.a. S. 334 und speziell zum Thema des Endes des Sozialismus S. 274-276 u. 330-331; vgl. NIKOLAUS KLEIN: »Ein Kontinent in den Zeiten der Cholera: Zum zweiten Kongreß »Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika«, in: *Orientierung* 56 (1992) 15/16, 169-171.

<sup>32</sup> Vgl. FRANZ J. HINKELAMMERT, »La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación«, in: *Pasos. Número Especial* 1992/3, 3-20; ENRIQUE DUSSEL, »Die Priorität der Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik«, in: EDMUND ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen: Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg i.Br. 1995, 113-137.

<sup>33</sup> Vgl. ähnlich bei uns: ROBERT KURZ, *Der Kollaps der Modernisierung: Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt am Main 1991.

um des Kapitals habe jetzt alle Chancen, seine Herrschaft wirklich auf die ganze Welt auszudehnen.<sup>34</sup> Nirgends zeige sich eine wirksame Gegenmacht, die der todbringenden Exklusionslogik des Kapitalismus etwas entgegenzusetzen habe. Der Kapitalismus führe jetzt erst recht – und hier klingt die marxische Theorie der auf Grund des tendenziellen Falls der Profitrate notwendigen Produktion einer relativen Überbevölkerung an<sup>35</sup> – zum Ausschluß der Massen. Niemand falle zudem der USA in den Arm, wenn sie imperialistisch für eine neue Weltordnung zu ihrem eigenen Nutzen sorgen wolle – wobei etwa auf den Golfkrieg verwiesen wird. Auf Europa als gewisses Gegengewicht sei nun nicht mehr zu hoffen, denn es habe politisch und vor allem ökonomisch hauptsächlich mit der neu entstandenen Dritten Welt im Osten zu tun. Insofern habe sich die Abhängigkeit nochmals dramatisch verstärkt. Hinkelammert kommt sogar zu der Einschätzung, die Abhängigkeit sei so gewachsen, daß man inzwischen nicht mehr über sie reden dürfe. So führt er auch noch den Plausibilitätsverlust der dependenztheoretischen Ansätze auf Dependenz zurück.

José María Vigil aus Nicaragua dramatisiert das Scheitern des Sozialismus, das er – im Falle Nicaraguas mit einer gewissen Berechtigung – letztlich überwiegend auf externe Faktoren zurückführt,<sup>36</sup> sogar als Scheitern einer menschlichen Alternative zur bestehenden »Moral der Wölfe« überhaupt, als Scheitern des Menschen schlechthin und fügt noch an: »Wir nehmen dieses Scheitern nicht als endgültig hin, denn wir akzeptieren das Scheitern Gottes nicht.«<sup>37</sup> Wie auf den Tod am Kreuz die Auferweckung gefolgt sei, so müsse auch die Kirche auf der Seite der Armen jetzt einen neuen Anfang machen. Wäre der Zusammenbruch tatsächlich das »Ende der Geschichte«, wäre er auch, so José María Vigil, das »Ende Gottes«.<sup>38</sup>

### 3. Marxistische Theoreme in den befreiungstheologischen Ansätzen

Marxistischer Anleihen verdächtigt zu werden kam innerhalb vieler kirchlicher Kreise einem »Todeskuß«<sup>39</sup> gleich, gab es doch aus einer verbreiteten, sehr pauschalisierenden Sicht den Marxismus nur im »Gesamtpaket« (vgl. LN VII.–6), in dem nicht einmal die immerhin auch in lehramtlichen Dokumenten (vgl. QA 112–126) vorgenommenen Differenzierungen berücksichtigt wurden. Man wird aber sowohl den verschiedenen marxistischen Strömungen und den ebenfalls differenziert zu bewertenden befreiungs-

<sup>34</sup> So besonders massiv in FRANZJ. HINKELAMMERT, »Changes in the relationships between Third World countries and First World countries«, in: *Voices from the Third World* 16 (1993) 1, 121–136. Urspr. in: *Pasos* (Juli–August 1990); auch in: *Páginas* 109 (Juni 1990), 60–72.

<sup>35</sup> KARL MARX, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3 (MEW 25), Berlin 1964, 246–247.

<sup>36</sup> »Unser Projekt der Brüderlichkeit war nicht »unrealistisch«, man hat es dazu gemacht.« JOSÉ MARÍA VIGIL, *¿Qué queda de la opción por los pobres?*, 19. Vgl. auch: HELIO GALLARDO, *La derrota del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua*.

<sup>37</sup> JOSÉ MARÍA VIGIL, *¿Qué queda de la opción por los pobres?*, 11.

<sup>38</sup> Ebd., 18.

<sup>39</sup> So auch ROBERT MCAFEE BROWN, *Theology in a new key: Responding to liberation themes*, Philadelphia/Pennsylvania 1978, 65.

theologischen Ansätzen nur gerecht, wenn man innerhalb des marxistischen Denkens und seiner lateinamerikanischen Rezeption die zwar nicht immer zu trennenden, aber durchaus zu unterscheidenden Theoreme einzeln betrachtet.<sup>40</sup>

a) Nach der berühmten Definition von Gustavo Gutiérrez begreift sich Befreiungstheologie als kritische Reflexion der Glaubenspraxis des armen und gläubigen Volkes in Lateinamerika – als eine Reflexion, die sich an Praxis orientiert und sich mit dem Ziel besserer Praxis wieder zu ihr zurückwendet, um sich dort zu bewähren.<sup>41</sup> Das erinnert natürlich sehr an Marx, insbesondere an dessen zweite These über Feuerbach: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.«<sup>42</sup> Marx formulierte diesen Satz sowohl gegen den deutschen Idealismus wie gegen einen platten Materialismus. Die Aussage steht bei ihm im Kontext grundlegender erkenntnistheoretischer Fragen, die aus der Einsicht heraus angegangen werden, daß die menschliche Praxis im weitesten Sinne die Basis für das Denken darstellt, das Denken also weder im idealistischen Sinn sich von Praxis lösen, noch aber das Vorfindliche einfach nur widerspiegeln könnte.

Das befreiungstheologische Denken über das Theorie-Praxis-Verhältnis wird aber zunächst aus anderen, nämlich den biblischen Quellen gespeist: Daß insbesondere der Glaube an den Gott Israels sich im praktischen Handeln bewähren müsse, gehört zu den zentralen Aussagen der Gotteslehre des Alten Testaments, insbesondere der prophetischen Schriften. Und im Jakobusbrief 2,15–17 heißt es lapidar: »Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung ist und ohne das tägliche Brot und einer von euch zu ihnen sagt: Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch, ihr gebt ihnen aber nicht, was der Körper braucht – was nützt das? So ist auch der Glaube für sich allein tot, wenn ihm keine Taten folgen.« Hier ist nicht die Rede von einer moralisch verfehlten Inkonzsequenz, die der Glaube unbeschadet überstehen würde. Es ist vom Tod des Glaubens die Rede, wenn er sich nicht praktisch bewahrheitet. Diese biblische Einsicht ist im Laufe der Geschichte der Kirche nie ganz vergessen worden. Sie wurde immer wieder neu entdeckt – in diesen Neuentdeckungen ist gerade das Wirken des Geistes zu identifizieren. Auch die Befreiungstheologie machte im Leiden und der befreienden Praxis aus dem Glauben der lateinamerikanischen Völker eine solche Wiederentdeckung. Sie bezog diese Erkenntnis nicht aus den Schriften von Marx. Sie entdeckte sie überhaupt nicht »theoretisch«, sondern in der Praxis derjenigen Teile der Katholischen Aktion, die sich

<sup>40</sup> Vgl. zum folgenden v.a. BRUNO KERN, *Theologie im Horizont des Marxismus: Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1992; PETER ROTTLÄNDER (Hg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986; PETER BURNS, »The problem of socialism in liberation theology«, in: *Theological Studies* 53 (1992) 3, 493–516; JEAN RICHARD, »Questions d'épistémologie en théologie de la libération: A propos de l'ouvrage de Clodovis Boff«, in: *Laval Théologique et Philosophique* 49 (1993) 2, 249–275.

<sup>41</sup> GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación: Perspectivas*, 8. Aufl., Salamanca 1977; Neuauflage mit Vorwort »Mirar lejos«: Salamanca 1990. Dt.: *Theologie der Befreiung: Perspektiven*, München–Mainz 1973, Neuauflage Mainz 1992. Vgl. JOHANN BAPTIST METZ, »Theologie angesichts des fremden Anderen: Zur neubearbeiteten Auflage von G. Gutiérrez' 'Theologie der Befreiung«, in: *Orientierung* 56 (1992) 1, 4–6.

<sup>42</sup> KARL MARX, »Thesen über Feuerbach«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin 1983, 533.

vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil an der Methode der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) Joseph Cardjins orientierten: »Sehen – Urteilen – Handeln.«<sup>43</sup> Sie entdeckte sie schließlich in einer basisgemeindlichen Bibellektüre, die sich selbst in Anlehnung an die »Révision de vie« als Vollzug dieses Dreischritts verstand – zwischen dem Anschauen einer Praxis und dem Handeln in neuer Praxis. Auf der Ebene des theologischen Diskurses waren die französischen Vermittlungen durch Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Henri Bouillard, Yves-Marie Congar, Jean-Pierre Jossua und v.a. Marie-Dominique Chenu entscheidend, welche selbst in ihrer Verhältnisbestimmung von Aktion und Glaube von Maurice Blondel beeinflusst waren.<sup>44</sup> Eine gewisse Bedeutung hatten auch der anthropozentrische Ansatz Karl Rahners und die politischen Theologien von Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz. Aus den französischen Quellen hatten ja auch Johannes XXIII. und Paul VI. geschöpft; das Konzil ist maßgeblich von ihnen beeinflusst. An den »Zeichen der Zeit« – und das sind nach »Pacem in Terris« Ereignisse, in denen Menschen ihre eigene Menschenwürde und die Würde anderer ernstnehmen und einklagen – läßt sich erkennen, wozu der Mensch nach der Lehre des Konzils berufen ist: nämlich mehr Mensch zu werden. Aufgabe der Kirche ist es, dieser Berufung zu dienen (GS 1–3). Was auch unter »Primat der Praxis« firmiert, reduziert deshalb den Glauben nicht auf den Maßstab dieses oder jenes faktischen Verhaltens oder des sichtbaren Erfolges, sondern verweist auf denjenigen Ort der Theologie, an dem im nachmetaphysischen Zeitalter die Frohe Botschaft nur noch Plausibilität gewinnen kann. Diese fundamentale Einsicht, auch wenn sie in einen Zusammenhang mit Karl Marx gebracht werden kann und obwohl man in der Deutung der »Zeichen der Zeit« in Zukunft vielleicht vorsichtiger sein wird, bleibt natürlich auch nach dem Zusammenbruch des Sozialismus prinzipiell gültig.

b) Eine weitere zentrale Einsicht, die in der Befreiungstheologie artikuliert wird, bezieht sich auf die Notwendigkeit, daß die Praxis der Liebe als Glaubenspraxis sich nicht einfach damit begnügen kann, »gut gemeint« zu sein. Sie muß auch danach fragen, wie sie effektiv werden kann. Sie verlangt die Einsicht in die eigentlichen Ursachen der Armut. Das hat zwei Konsequenzen: die Anerkennung der Bedeutung von Strukturen und die Wahrnehmung der Konfliktivität der Gesellschaft. Ersteres erfordert allgemein eine Glaubenspraxis, die immer auch politisches Handeln ist; letzteres in diesem Handeln Optionen und die Bereitschaft, sich auch selbst dem Konflikt zu stellen. Dabei darf hinsichtlich der ersten Folgerung die ursprünglich Marxsche Dialektik von Basis und Überbau weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin aufgelöst werden. Auch schon die traditionelle katholische Soziallehre wußte um die notwendige Zusammengehörigkeit von »Gesinnungs-« und »Zuständereform«. Als Ideologie der bürgerlichen Eliten hatte sie diese Einsicht in den 60er und 70er Jahren

<sup>43</sup> Vgl. GERHARD KRUIJ, *Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987)*, Saarbrücken 1988, v.a. 35–62.

<sup>44</sup> Im Abschnitt »Die Theologie als kritische Reflexion der Praxis« des Buches *Theologie der Befreiung* bezieht sich GUSTAVO GUTIÉRREZ auf Marx nur en passant (wobei er Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy und Giulio Girardi zitiert). Sehr viel größere Bedeutung haben die oben genannten französischen Theologen, die ausführlich zitiert werden. Der Hinweis auf die elfte These von Marx folgt interessanterweise unmittelbar auf den Hinweis auf das Werk »L'action« von Maurice Blondel (in der spanischen Neu-Ausgabe von 1990 auf S. 65).

freilich in Lateinamerika weitgehend vergessen. So war es die Befreiungstheologie, die den Begriff der »sündhaften Strukturen« in die offizielle Lehrverkündigung einbrachte. Denn es genügt nicht, individuelles Fehlverhalten anzuklagen, wenn gesellschaftliche Mechanismen dafür sorgen, daß sich Situationen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung sozusagen hinter dem Rücken der Menschen einstellen und diese vergessen, daß Gesellschaft nichts »Naturwüchsiges«, sondern Produkt komplexen menschlichen Zusammenwirkens ist. Diese Einsicht in die Notwendigkeit der Veränderung von Strukturen – auch in nicht-marxistischen sozialwissenschaftlichen Ansätzen, etwa der Systemtheorie, weitgehend Konsens – steht nach dem Zusammenbruch des Sozialismus nicht zur Disposition. Hinsichtlich der Konfliktivität einer Gesellschaft führte der marxistische Gedanke zweier antagonistisch sich gegenüberstehender Klassen zur Vorstellung, man könne nicht gleichzeitig für die Armen eintreten, ohne sich notwendig in einen Gegensatz zu den Reichen zu stellen. Heute müßte man sagen: Weder ist die Unterscheidung gegensätzlicher Interessen in einer Gesellschaft allein oder auch nur vorrangig an der Grenze zwischen Besitz und Nicht-Besitz von Produktionsmitteln zu ziehen, noch sind die Interessen innerhalb der so konstruierten Klassen notwendig homogen. Beide Einsichten ändern jedoch nichts an der vorrangigen Option für die Armen – diese sind nur nicht mehr so leicht zu identifizieren. Und sie ändern nichts an der Tatsache, daß man immer mit gegensätzlichen Interessen rechnen muß, die unter bestimmten Voraussetzungen zu einer Entscheidung zwingen. Nur steht diese Entscheidung nicht in jedem Fall von vorne herein fest.

Wenn man das in a) beschriebene, dialektische Theorie-Praxis-Verhältnis, und die in b) genannte Aufmerksamkeit für die Effektivität der Liebe in der Dialektik von Sein und Bewußtsein und im Paradigma einer konfliktiven Gesellschaft – beide berufen sich auf ein nicht-ideologisches Verständnis des historischen Materialismus – bereits als »marxistisch« identifiziert<sup>45</sup> (was zwar wissenschaftlich möglich ist, nicht aber dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht), dann verbietet sich natürlich für jede Theologie eine nur instrumentelle Verwendung des Marxismus. Dann bleibt eigentlich jede Theologie, der es darum geht, den Glauben nicht nur als Für-Wahr-Halten bestimmter Sätze und nicht allein als existentielle, innerlich bleibende Entscheidung, sondern als Glaubenspraxis zu begreifen, auf den Marxismus angewiesen. Er betrifft dann, wenn man ihn so versteht, die innere Logik der Theologie überhaupt.<sup>46</sup>

c) Hinsichtlich des Atheismus des Marxismus und der marxistischen Religionskritik hat die Befreiungstheologie immer die These vertreten, man könne von Marx hinsichtlich seiner Gesellschaftsanalyse und seiner ökonomischen Theorie lernen, ohne seine atheistische Auffassung der Religion übernehmen zu müssen. Hier ist tatsächlich der Befreiungstheologie zugutezuhalten, daß sie die Auseinandersetzung mit dem Marxis-

<sup>45</sup> So LUIGI BORDIN, *O Marxismo e a Teologia da Libertação*, Rio de Janeiro 1987; BRUNO KERN, *Theologie im Horizont des Marxismus*.

<sup>46</sup> So auch die Grundthese von Bruno Kern. Brian J. Shaw kommt auf dieser Basis sogar zu dem Ergebnis, das Problem der Befreiungstheologie sei nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an Marxismus: BRIAN J. SHAW, »Praxis, hermeneutics, and the kingdom: Marx and latin american liberation theology«, in: *Rethinking Marxism* 5 (1992) 4, 62–88, hier 85.

mus auf eine neue Basis gestellt hat, indem sie selbst zu einem Gegenbeispiel für die These geworden ist, Religion bleibe immer ein Faktor der ideologischen Legitimation und Stabilisierung bestehender Machtverhältnisse. Dies hat auch unter marxistischen Autoren eine breite Diskussion zur Neubewertung der Religion ausgelöst. Befreiungstheologisch inspirierte marxistische Religionssoziologen wie Otto Maduro haben selbst substantielle Beiträge zur Revision der marxistischen Religionskritik geleistet.<sup>47</sup> Enrique Dussel<sup>48</sup> kommt in einer Relecture der Schriften von Marx sogar zu dem Ergebnis, in der Kritik des Fetisch-Charakters der Ware verwende Marx nicht nur metaphorisch religiöse Begriffe, sondern bringe implizit ein positives Bild einer befreienden, weil nicht die Dingwelt vergötternden Religion zum Ausdruck – was freilich kaum tatsächlich der Intention von Marx entsprechen dürfte.<sup>49</sup>

d) Die Befreiungstheologie hat nicht abstrakt von gesellschaftlichen »Strukturen« gesprochen, sondern von »kapitalistischen« Strukturen, die sie für die Situation der Unterentwicklung und der Armut in Lateinamerika verantwortlich machte. Sie folgte weitgehend der marxistischen Analyse, daß ein solches System notwendig Verelendung und Entfremdung produzieren müsse. Diese marxistische Kapitalismus-Analyse entnahm sie jedoch nicht den Schriften von Marx oder den Lehrbüchern zur politischen Ökonomie des Kapitalismus, wie sie in der Sowjetunion oder der DDR produziert wurden, sondern den sehr heterogenen dependenztheoretischen Ansätzen, wie sie in den 60er Jahren als Reaktion auf die gescheiterten Modernisierungstheorien nachholender Entwicklung in Lateinamerika entstanden waren und dort lange Zeit als hochplausibel galten. Die Befreiungstheologie war deshalb nie »orthodox marxistisch«, sondern bezog sich vor allem auf unorthodoxe lateinamerikanische Versionen eines Marxismus, der zudem, wo er schon von Europa aus gespeist wurde, in erster Linie von der Kritischen Theorie, Antonio Gramsci, Luis Althusser und Giulio Girardi beeinflusst war. Die Dependenztheorie bot nicht nur eine Erklärung der eigenen Armut, sondern ermöglichte ein Festhalten an der Kapitalismus-Kritik gegen den Augenschein der größeren sozialen Gerechtigkeit in den westlichen Industrieländern. So konnte man immer wieder hören, der Kapitalismus schneide im Systemvergleich nur deshalb so gut ab, weil er seine Armen eben nicht im eigenen Land, sondern in der Dritten Welt produziere, während sich die sozialistischen Länder deshalb mit einem geringeren Lebensstandard begnügen mußten, weil sie eben keine Entwicklungsländer ausbeuteten. Dank der Dependenz-

<sup>47</sup> Vgl. OTTO MADURO, *Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzungen*, Freiburg (Schweiz) 1986.

<sup>48</sup> ENRIQUE DUSSEL, *Marx y la Religión*, Puebla 1985; DERS., *La producción teórica de Marx: Un comentario a los »Grundrisse«*, México D.F. 1985; DERS., »El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx: 3 Teile«, in: *Christus* 583/584/585 (1985) 35–47; 67–77; 50–63; DERS., *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos del 61–63*, México D.F. 1988; DERS., »Teología de la Liberación y Marxismo«, in: *Cristianismo y Sociedad* 26 (1988) 98, 37–60; DERS., »Liberation theology and marxism«, in: *Rethinking Marxism* 5 (1992) 3, 50–74; DERS., »Theologie der Befreiung und Marxismus«, in: IGNACIO ELLACURÍA / JON SOBRINO (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 99–130. Insgesamt zum Ansatz Dussels vgl. HANS SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung: Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg 1992. Vgl. auch KUNO FÜSSEL, »Perspektiven einer theologischen Kapitalismuskritik«, in: *Orientierung* 55 (1991) 15/16, 169–176.

<sup>49</sup> Vgl. dagegen THOMAS M. JEANNOT, »Marx's use of religious metaphors«, in: *International Philosophical Quarterly* 30 (1990) 2, 135–150; KENNETH AMAN, »Using Marxism: A philosophical critique of liberation theology«, in: *International Philosophical Quarterly* 4 (1985) 393–410.

theorie konnte sogar ein hohes Niveau sozialer Leistungen auf die Ausbeutung der Armen zurückgeführt und damit als ein kapitalistisches Übel, nicht als Element sozialer Temperierung des Systems betrachtet werden.

Mittlerweile haben dependenztheoretische Ansätze erheblich an Plausibilität verloren.<sup>50</sup> Die statistischen Daten können nicht erweisen, daß die Reichen auf Kosten der Armen immer reicher und die Armen immer ärmer geworden wären. Im Durchschnitt der Länder der Dritten Welt haben sich viele Indikatoren verbessert. Der größer gewordene Abstand in den Pro-Kopf-Einkommen zwischen Entwicklungsländern und Industrieländern ist auch durch das höhere Bevölkerungswachstum im Süden zu erklären. Trotz großer Außenabhängigkeit ist einer Reihe von Ländern durch Integration in den Weltmarkt eine dynamische Wirtschaftsentwicklung gelungen, die auch das Realeinkommen der Armen verbesserte. In Lateinamerika hat Chile auf der Basis neoliberaler Reformen, die noch unter Pinochet eingeleitet worden waren, anhaltend hohe Wachstumsraten, über 3 Prozent pro Kopf im Durchschnitt der Jahre 1980 bis 1992. Im Vergleich dazu Nicaragua: minus 5,4 Prozent. Besonders die Erfolgsgeschichten der südostasiatischen Schwellenländer widerlegen die pauschale These, externe Faktoren seien die Ursache von Unterentwicklung. Damit ist nicht gesagt, daß es keine Abhängigkeiten mehr gebe. Aber über die Entwicklungschancen eines Landes entscheiden die externen Faktoren offenbar nur in Korrelation mit den mindestens ebenso wichtigen internen Faktoren.

Eine Reihe von Befreiungstheologen sind schon vor dem Fall der Mauer von der Dependenztheorie abgerückt, so etwa Gustavo Gutiérrez in seinem Vorwort »Mirar lejos« zur 14., neu überarbeiteten Auflage seines grundlegenden Buches zur Befreiungstheologie,<sup>51</sup> aber auch Fernando Castillo vor dem Hintergrund der chilenischen Erfahrungen bei einem Seminar des Centro Ecu­mé­nico Diego de Medellín im Herbst 1987.<sup>52</sup> Im Gespräch mit Bruno Schlegelberger hatte Jon Sobrino schon 1979 die Gefahr gesehen, die Dependenztheorie könne dazu führen, die Fehler immer nur bei den anderen zu suchen und damit die lateinamerikanischen Eliten sogar noch zu entlasten.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> PETER ROTTLÄNDER, »Dependenztheorie in der Diskussion: Entwicklungstheoretische, politische und theologische Aspekte«, in: PETER EICHER / NORBERT METTE (Hg.), *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, Düsseldorf 1990, 112–132; PETER G. MOLL, »Liberating liberation theology: Towards independence from dependency theory«, in: *Journal of Theology of Southern Africa* 78 (1992) 25–40.

<sup>51</sup> Vgl. MARGIT ECKHOLT, »Von der politischen Entwicklung eingeholt? Perspektiven der lateinamerikanischen Befreiungstheologie«, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1991) 6, 273–277.

<sup>52</sup> FERNANDO CASTILLO, »Teología de la liberación y teoría de la dependencia«, in: *Centro Ecu­mé­nico Diego de Medellín* (Hg.), *Teología de la liberación y realidad chilena*, Santiago de Chile 1989, 13–18. Auch in: *Christus* 55 (1990) 635–636, 42–45.

<sup>53</sup> BRUNO SCHLEGELBERGER, *Von Medellín nach Puebla: Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen*, Düsseldorf 1980, 122.

#### 4. Das Problem einer theologischen und sozialetischen Bewertung des Marktes

Der abnehmende Erklärungswert des Abhängigkeitsparadigmas führte deshalb nicht zur Aufgabe der marxistischen Analyse und theologischen Kritik des Kapitalismus, weil auch die internen Faktoren in den lateinamerikanischen Ländern dank immer weiter ausgreifender Modernisierungsprozesse als kapitalistische Strukturen identifiziert wurden. Dabei wurde die Wahl der marxistischen Methode freilich nicht im sozialwissenschaftlichen Diskurs mit deren höherem wissenschaftlichen Erklärungswert begründet, sondern letztlich moralisch. Für Clodovis Boff entsprach nur eine marxistisch inspirierte »sozialanalytische Vermittlung« der Option für die Armen und der Option für eine grundlegende gesellschaftliche Veränderung.<sup>54</sup> Wenn man genau hinsieht, erkennt man darin jedoch einen Zirkelschluß: Denn umgekehrt ist es nur die marxistische Methode, die den Schluß von der Option für die Armen auf die Wahl dieses sozioanalytischen Instrumentariums plausibel macht. Nur wenn man – mit Hilfe des Marxismus – zeigen kann, daß der Kapitalismus prinzipiell den Interessen der Armen widerspricht und deshalb überwunden werden muß, läßt sich der Marxismus als dasjenige Instrument auszeichnen, das einzig und allein die wissenschaftliche Theorie für die Befreiung der Armen liefern kann.

Tatsächlich aber wird in der entwicklungstheoretischen Diskussion der letzten Jahre die Vorstellung wieder plausibel, mehr Markt könne unter gewissen Bedingungen die Selbsthilfemöglichkeiten der Armen verbessern. Hernando de Sotos Buch »El otro sendero«<sup>55</sup> hat auch in Lateinamerika große Resonanz gefunden. Mehr Markt könnte auch die Macht korporativistisch mit dem Staat verflochtener Verteilungscoalitionen einschränken, ineffiziente staatliche Bürokratien und den Einfluß der Militärs abbauen helfen.<sup>56</sup> »Heute vertritt auch innerhalb der Linken kaum noch jemand im Ernst die These, Marktbeziehungen seien grundsätzlich abzuschaffen.«<sup>57</sup>

Daß solche Überlegungen kaum Eingang in den befreiungstheologischen Diskurs finden konnten, hat mit einer Verschiebung der theologischen Beurteilung des Kapitalismus zu tun: nicht mehr der fehlende materielle Output für die Armen erscheint als das zentrale, für seine Beurteilung entscheidende Problem, sondern seine innere Funktionsweise selbst, die Marx als Fetischismus der Ware analysiert. Der Kapitalismus wird

<sup>54</sup> Vgl. CLODOVIS BOFF, *Theologie und Praxis: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1983, 114–118; DERS., »Zum Gebrauch des ›Marxismus‹ in der Theologie: Einige Thesen«, in: PETER ROTTLÄNDER (Hg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986, 37–44.

<sup>55</sup> Dt.: *Marktwirtschaft von unten*, Zürich 1992.

<sup>56</sup> Zum Stand dieser entwicklungspolitischen Diskussion vgl. meinen Beitrag: »Armutsbekämpfung und ›nachhaltige Entwicklung‹: Der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens«, in: MARIANNE HEIMBACH-STEINS / ANDREAS LIENKAMP / JOACHIM WIEMEYER (Hg.), *Brennpunkt Sozialetik: Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i.Br. 1995, 367–384.

<sup>57</sup> MICHAEL EHRKE, »Realer Kapitalismus und Marktwirtschaft: Was folgt aus dem Zusammenbruch des realen Sozialismus?«, in: DIETMAR DIRMOSEYER u.a. (Hg.), *Conquista, Kapital und Chaos*, Münster 1991, 55–76, hier 64; vgl. ELMAR ALTVATER, *Die Zukunft des Marktes: Essay über die politische Ökonomie der Regulation von Geld und Natur nach dem Scheitern des ›real existierenden‹ Sozialismus*, Münster 1990.

nicht von seinen Folgen her,<sup>58</sup> sondern aus seinem Wesen heraus verurteilt. Über den Tausch von Waren auf einem Markt treten die Menschen als arbeitsteilige Produzenten und Konsumenten zueinander in Kontakt, ohne dabei direkte personale Beziehungen einzugehen. Die gesellschaftlichen Beziehungen erscheinen deshalb – in Marx' eigenen Worten – »nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.«<sup>59</sup> Wie bei der Verehrung von Götzen werden hier die Verhältnisse auf den Kopf gestellt: menschliche Produkte erscheinen als die eigentlichen Subjekte, während die Menschen in ihren gesellschaftlichen Beziehungen verdinglicht werden und sie Gesellschaft nur noch als naturwüchsig, nicht als eigene Schöpfung verstehen können: »Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.«<sup>60</sup> Erst in einem Verein freier Menschen, die ihre Reproduktion in bewußter planmäßiger Kontrolle regeln, können nach Marx entsprechend seinem eigenen kategorischen Imperativ diejenigen Verhältnisse überwunden sein, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ... «<sup>61</sup> Auf der Grundlage dieser Fetischismus-Analyse verfielen der Kapitalismus selbst dann dem Verdikt, ein »intrinsice malum«<sup>62</sup> zu sein, wenn er in der Lage wäre, auch in der Dritten Welt allgemeinen Wohlstand hervorzubringen.

Befreiungstheologen wie Hugo Assmann, Franz Hinkelammert und Enrique Dussel haben die Marxsche Fetischismusanalyse zum Dreh- und Angelpunkt ihrer theologischen Kapitalismuskritik gemacht.<sup>63</sup> Kapitalismus sei Götzendienst, er stelle die Dinge über die Personen, der Götze Kapital fordere zu seiner Reproduktion Menschenopfer – etwa in Form der Kürzung von Sozialleistungen und der Einschränkung von Gesundheitsdiensten für die Rückzahlung der Auslandsschulden. Ideologien zur Verteidigung des Kapitalismus seien Ideologien des Todes, die die Sache, das Kapital, dem Menschen, der Arbeit vorzögen. Selbst noch im Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital in der Enzyklika »Laborem Exercens« findet sich ein Reflex der theologischen Reflexion dieser Fetischismus-Analyse, was Befreiungstheologen zu einer ausgespro-

<sup>58</sup> Eine solche Folgenanalyse mit dem Ergebnis der Möglichkeit einer theologischen Toleranz gegenüber dem Kapitalismus hat beispielsweise ENRIQUE UREÑA MENÉNDEZ vorgelegt: *Kapitalismus oder Sozialismus: Der Christ vor einer ökonomischen Alternative*, Mainz 1984.

<sup>59</sup> KARL MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (MEW 23), 87.

<sup>60</sup> Ebd., 89.

<sup>61</sup> KARL MARX, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Karl Marx; Friedrich Engels. Studienausgabe in 4 Bänden*, Bd. 1, Frankfurt 1982, 24.

<sup>62</sup> So noch die von Teilnehmern eines Kongresses des Centro Ecueménico Antonio de Valdivieso 1990 verabschiedete Erklärung »Dando razón de nuestra esperanza«. Abgedruckt in: XAVIER GOROSTIAGA u.a., *Dando razón de nuestra esperanza*, Managua 1991, 138–145.

<sup>63</sup> Vgl. FRANZ J. HINKELAMMERT, *Die ideologischen Waffen des Todes: Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Freiburg (Schweiz)–Münster 1985; DERS., »La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta«, in: *Pasos 1* (Juni 1985) 2–7; DERS., »Wirtschaft, Utopie und Theologie: Die Gesetze des Marktes und der Glaube«, in: RAÚL FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*, Freiburg i.Br. 1991, 58–85; HUGO ASSMANN / FRANZ J. HINKELAMMERT, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992, und die in Anm. 48 aufgeführten Arbeiten von ENRIQUE DUSSEL.

chen positiven Bewertung dieser Enzyklika veranlaßt hat.<sup>64</sup> Und es war nicht schwer, etwa in Milton Friedman einen neoliberalen Ideologen zu finden, der tatsächlich, allein schon in seiner oft zynisch wirkenden Sprache, dem Götzen Kapital zu huldigen schien.<sup>65</sup>

Tatsächlich ist die Argumentation in sich konsistent und das theologische Urteil scheint unausweichlich – wenn die Voraussetzungen und impliziten Annahmen stimmen. Aber selbst noch die Erfahrung des realexistierenden Sozialismus zeigt, daß auch nach Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln die Menschen in komplexen Gesellschaften ihre Beziehungen nicht nach dem Modell von Kleingruppen organisieren und ihren Koordinationsbedarf nicht in direkter Kommunikation abdecken können. »Die Idee einer freien Assoziation von Produzenten war von Anbeginn mit sehnsüchtigen Bildern aus den familialen, nachbarschaftlichen und korporativen Vergemeinschaftungen einer bäuerlich-handwerklichen Welt besetzt worden, die damals unter der hereinbrechenden Gewalt der Konkurrenzgesellschaft zerbrach und im Prozeß der Auflösung eben auch als Verlust erfahren wurde.«<sup>66</sup> Auch heute nährt sich in den Ländern der sogenannten »Dritten Welt« die Kritik am Kapitalismus nicht nur aus dem tatsächlichen Elend, das die übermächtigen Globalisierungsprozesse in den Peripherien der Wachstumszentren hervorbringen, sondern auch aus der Trauer über den Verlust traditioneller Lebensformen, die zweifelsohne in vielen Aspekten »menschlicher« waren, aber auch durch künstliche Traditionalisierung vor Modernisierung nicht geschützt werden können. Deshalb muß sich zwischen die immer größer werdende Zahl miteinander ökonomisch vernetzter Menschen eine Instanz systemischer Steuerung mit der Konsequenz der Entfremdung schieben.<sup>67</sup> Im Falle eines marktwirtschaftlichen Systems der Markt, im Falle eines sozialistischen Systems eine gigantische Bürokratie, die in ihren Auswirkungen nicht nur hinsichtlich des ökonomischen outputs, sondern noch stärker hinsichtlich der Freiheit und tatsächlichen Solidarität der Menschen so verheerend war wie der kapitalistische Konkurrenzkampf und Konsumismus.

Jürgen Habermas hat m.E. zu Recht an der Marxschen Analyse kritisiert, daß sie die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft auf Produktion und Reproduktion reduziert, die zunehmende Bedeutung der Kommunikation jedoch übersieht.<sup>68</sup> Der Bürger und der Arbeiter sind jedoch über ihre unterschiedliche Stellung im Produktionsprozeß hinaus auch »citoyen«. Obwohl Menschen ihre Produktion und Reproduktion über einen Markt regulieren, können sie in einer demokratischen Gesellschaft die Regeln für diesen Markt, seine Anfangs- und Rahmenbedingungen gemeinsam koordinieren. Das ist das ordoliberalen Prinzip der sozialen Marktwirtschaft, wie es auch im Theorieentwurf der

<sup>64</sup> HUGO ASSMANN (Hg.), *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984.

<sup>65</sup> Vgl. MILTON FRIEDMAN, *Chancen, die ich meine: Ein persönliches Bekenntnis*, Berlin-Frankfurt-Wien 1980.

<sup>66</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt 1990, 194–195.

<sup>67</sup> Vgl. WALTHER MÜLLER-JENTSCH, *Nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus*, 552: »Was Marx als Entfremdung kritisierte, die sich gegenüber dem Individuum verselbständigenden Mächte, kann nur um den Preis zivilisatorischer Regression aufgehoben werden. Die ausdifferenzierten und nach eigenen Programmen gesteuerten gesellschaftlichen Teilsysteme (Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Erziehung, Technik und so weiter) können nicht in lebensweltliche Zusammenhänge zurückgeführt werden.«

<sup>68</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, 144–199.

Neuen Politischen Ökonomie wieder aufgegriffen wird. Spieltheoretisch ausgedrückt: Das Spiel des Tausches auf einem Markt kann und muß eingebettet werden in das Metaspiel des Aushandelns der Spielregeln für diesen Markt.<sup>69</sup> Während die einzelnen Spielzüge den Regeln und Anreizstrukturen des Marktes entsprechen sollen und dürfen, müssen die Spielregeln fundamentalen ethischen Kriterien gehorchen.<sup>70</sup> Selbst wenn auch der Bereich des Politischen über den Code der Macht systemisch strukturiert ist und keine direkte Kommunikation erlaubt, bietet der Freiraum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit so etwas wie ein Meta-Meta-Spiel, das ähnlich wie die Umgangssprache die oberste Metasprache für die Wissenschaftssprachen das oberste Metaspiel für die Spiele der verschiedenen Subsysteme darstellt.<sup>71</sup> Die theologische Kritik des Fetischismus bräuchte sich dann nur auf diejenigen Ideologien und Praktiken zu beziehen, in denen dieses Spiel des Marktes ideologisch als das Spiel schlechthin, als oberstes Metaspiel der gesellschaftlichen Beziehungen aufgefaßt wird und dann tatsächlich die Menschen der Herrschaft der Dinge unterworfen werden. Gelingt es jedoch, den Markt als ein Instrument einer ökonomischen Koordination einzusetzen, die tatsächlich allen Menschen und dem ganzen Menschen dient, braucht der Fetischismus-Vorwurf ein solches System m.E. nicht mehr zu treffen.<sup>72</sup> Dann müßte die prinzipielle Verurteilung des Kapitalismus einer pragmatischeren Bewertung verschiedener Alternativen innerhalb des Kapitalismus weichen. Tatsächlich gibt es auch unter Befreiungstheologen erste zaghafte Versuche, in dieser Richtung weiterzudenken,<sup>73</sup> was sich z.B. in Forderungen nach einem Abbau des Protektionismus der Industrieländer, im Interesse an den

<sup>69</sup> Vgl. MORITZ EPPLE, »Karl Marx und die soziale Wirklichkeit«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994) 518–542.

<sup>70</sup> Zu einer entsprechenden wirtschaftsethischen Argumentation vgl. v.a. KARL HOMANN, »Wettbewerb und Moral«, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 31 (1990) 43–56; DERS. / INGO PIES, »Der neue Institutionalismus und das Problem der Gerechtigkeit«, in: *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie* 10 (1991) 10; hinsichtlich entwicklungs-politischer Fragen v.a. KARL HOMANN, »Demokratie und Entwicklung: Philosophisch-ökonomische Überlegungen zum Thema »Katholische Soziallehre und Lateinamerika«, in: PETER HÜNERMANN / MARGIT ECKHOLT (Hg.), *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm*, Mainz–München 1989, 93–149; ANDRÉ HABISCH / KARL HOMANN, »Der Ertrag der Kooperation: Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik«, in: ANDRÉ HABISCH / ULRICH PÖNER (Hg.), *Signale der Solidarität*, Paderborn 1994, 113–137; zu meiner Kritik daran: GERHARD KRUIP, *Armutsbekämpfung und »nachhaltige Entwicklung«*, 374–376.

<sup>71</sup> Zu Begriff und Bedeutung der »Zivilgesellschaft« vgl. v.a. JEAN L. COHEN / ANDREW ARATO, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge/Mass.–London 1992. Das Thema spielt auch in der lateinamerikanischen Diskussion eine immer größere Rolle: Vgl. z.B. Themenheft »Sociedad civil y democracia en México. Reflexiones desde diversas experiencias«, in: *Cuadernos de educación popular* (CEE, México D.F.); FERNANDO CASTILLO, »Zum politischen Selbstverständnis chilenischer Basisgemeinden im Prozeß der gesellschaftlichen Demokratisierung«, in: Bischöfliches Hilfswerk Misereor (Hg.), *Die alten Antworten passen nicht mehr: Theologische und sozialethische Beiträge zur kirchlichen Solidaritätsarbeit*, Aachen 1991, 50–65.

<sup>72</sup> In der Tradition der »sozialen Marktwirtschaft«, wie sie auch durch Müller-Armack geprägt wurde, ist »Markt« immer als ein Instrument verstanden worden, das metaökonomischen Zielen untergeordnet werden müsse. Vgl. hierzu: WILHELM DREIER, »Katholische Soziallehre und die Praxis der sozialen Marktwirtschaft«, in: KLAUS HENNING / ARNOLD BITZER (Hg.), *Ethische Aspekte von Wirtschaft und Arbeit*, Mannheim 1990, 101–122.

<sup>73</sup> Als Beispiel für diesen beginnenden Öffnungsprozeß: OSCAR J. VILLARREAL, »Ética de la economía«, in: *Christus* 59 (1994) 2, 28–34; DERS., »La economía mexicana: guía ética«, in: *Christus* 60 (1995) 685–681, 5–21; PILAR ARROYO, »¿El camino de desarrollo latinoamericano pasa por el de los pequeños dragones?«, in: *Páginas* 18 (1993) 124, 29–39; PABLO LATAPÍ, »Capitalismo en plural: México en la encrucijada económica«, in: *Signo de los tiempos* 8 (1992) 44, 10–16.

konkreten Wirtschaftspolitiken der südostasiatischen Schwellenländer oder in der Rezeption des Buches von Michel Albert: »Capitalisme contre capitalisme«<sup>74</sup> niederschlägt, der anschaulich vorführt, wieviel unterschiedliche Varianten von Marktwirtschaft es tatsächlich gibt. Von der Fixierung auf die eine Alternative muß man sich nun auf die Suche nach vielen möglichen Alternativen begeben. Eine Art »Sozialdemokratisierung« der Befreiungstheologie ist deshalb unausweichlich, wenn sie an moderne sozialwissenschaftliche Theoriebildung anschlussfähig und für das politische Handeln von Christen im Kontext komplexer moderner Gesellschaften bedeutsam bleiben will.<sup>75</sup> Dabei haben sich Befreiungstheologen schon am Beispiel der »Gemischten Wirtschaftsordnung« in Nicaragua für die Möglichkeit einer Pluralität verschiedener Eigentumsformen – Privateigentum, genossenschaftliches Eigentum, Staatseigentum – geöffnet. Der Gedanke, daß der Markt einer Rahmenordnung bedarf und auch über diese kontrolliert werden kann, gewinnt an Plausibilität. So hat beispielsweise für Gustavo Gutiérrez der Zusammenbruch des Sozialismus dazu geführt, »die Bedeutung des Marktes in der Ökonomie zu unterstreichen, auch wenn diese Rolle nur dann wirklich wahrgenommen wird, wenn er sich innerhalb gewisser Grenzen abspielt, die weitreichende soziale und menschliche Bestrebungen widerspiegeln«.<sup>76</sup>

### 5. Die Befreiungstheologie hat Zukunft!

Die Situation der meisten Länder der sogenannten »Dritten Welt« ist weiterhin von Elend, Armut, Rechtlosigkeit und Repression gekennzeichnet. Die Propagierung und Durchsetzung marktwirtschaftlicher Strukturen von oben herab und die Integration in den Weltmarkt werden nirgendwo zu gerechteren und menschlicheren Verhältnissen führen. Entsprechende neoliberale Strategien sind mit hohen ökonomischen Risiken befrachtet, wie der Zusammenbruch der mexikanischen Wirtschaft Ende 1994 zeigt. Vor allem aber sind isolierte ökonomische Strukturanpassungsmaßnahmen noch keine positive gesellschaftliche Entwicklung. Das ursprüngliche und treibende Anliegen der Theologie der Befreiung ist deshalb aktueller denn je. Werden nämlich die neoliberalen Strategien nicht mindestens durch soziale Maßnahmen direkter Armutsbekämpfung, den Aufbau eines Systems sozialer Sicherung und die Schaffung eines demokratischen und rechtsstaatlichen politischen Institutionengefüges ergänzt, verschärfen sie eher die soziale Ungleichheit, führen zu massiven politischen Konflikten zwischen Gewinnern und Verlierern der Modernisierung und führen deshalb zu einer gesellschaftlichen Destabilisierung, die sich letztlich auch ökonomisch auswirken muß.

Die mexikanische Krise hing sicherlich mit einer politisch gewollten, aber ökonomisch falschen Verzögerung der längst fälligen Peso-Abwertung und dem schlechten

<sup>74</sup> MICHEL ALBERT, *Capitalisme contre capitalisme*, Paris 1991.

<sup>75</sup> Vgl. PAUL E. SIGMUND, *Liberation theology at the crossroads: democracy or revolution?*, New York 1992.

<sup>76</sup> GUSTAVO GUTIÉRREZ, »Liberación y desarrollo: un desafío a la teología«, in: *Páginas* 18 (1993) 124, 14–23. Der Titel dieses Aufsatzes (»Befreiung und Entwicklung«) ist übrigens vor dem Hintergrund der Entstehung der Befreiungstheologie in der Kritik des »desarrollismo« ausgesprochen bemerkenswert.

Krisenmanagement zusammen. Darüber hinaus ist jedoch die neoliberale Wirtschaftsstrategie der mexikanischen Technokraten insofern zu kritisieren, als sie zu sehr auf ausländisches Kapital – das in »emergent economies« eine besondere Risikoprämie erwartet – und zu wenig auf inländische Ersparnisse, zu sehr auf Exportdiversifizierung und zu wenig auf die Entwicklung eines dynamischen Binnenmarktes setzte und vor allem die extremen Ungleichheiten zwischen Arm und Reich und die Defizite in der demokratischen Kontrolle und Legitimation der Regierung außer acht ließ. Dies könnte ein Lehrbeispiel dafür sein, daß auch ein Mangel an Demokratie und politischer Konfliktbewältigung sowie sozialer Unfriede ein Entwicklungshindernis sein können. Nötig ist vielmehr eine auf der Basis einer breiten zivilgesellschaftlichen Diskussion demokratisch legitimierte Politik, die von vornherein und gleichzeitig mit der ökonomischen Liberalisierung effektive Maßnahmen in den Bereichen Bildung und Gesundheit, soziale Absicherung und den Abbau der sozialen Ungleichheiten in Angriff nimmt, weil sie sonst langfristig nicht einmal ökonomisch Früchte tragen kann. »Wenn der Kapitalismus als eine dezentral organisierte ›anarchische‹ Wirtschaftsweise nicht an den in ihm angelegten Widersprüchen – vor allem am Widerspruch zwischen Überakkumulation und Unterkonsumption – zerbrechen soll, bedarf es paradoxerweise einer Selbststabilisierung durch solche politisch organisierten und durchsetzungsfähigen Gegenkräfte.«<sup>77</sup>

Für eine solche Politik sind eine Vielzahl von Basisbewegungen Voraussetzung, die die Interessen der Benachteiligten organisieren und artikulieren, sie als moralisch legitim ausweisen und im zivilgesellschaftlichen Raum mit moralischer Autorität und politischer Macht zur Sprache bringen. Die Armen selbst müssen Subjekte gesellschaftlicher Veränderung werden. Christen sind von ihrem eigenen Selbstverständnis her aufgefordert, sich an dieser »Politik« zu beteiligen, die Prozesse der Subjektwerdung der Armen solidarisch zu unterstützen und diese Praxis als Glaubenspraxis zu begreifen.<sup>78</sup> Welche konkreten Lösungsmodelle für die verschiedenen ökonomischen, sozialen und politischen Probleme gefunden werden, wird von der Geschichte und Kultur eines Landes, seinen spezifischen Möglichkeiten und Grenzen und dem Kräfteverhältnis der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen abhängen. Es wird kein bestimmtes, für alle Länder und Situationen gleichermaßen gültiges Modell geben können, weshalb auch deutsche Theologen und Sozialethiker sich in der Empfehlung ihrer vielgepriesenen »sozialen Marktwirtschaft« eher zurückhalten sollten, auch wenn bestimmte ihrer Prinzipien, v.a. die Einordnung des Marktes in einen moralisch legitimierten politischen Ordnungsrahmen, durchaus auch für die sogenannte »Dritte Welt« als plausibel erscheinen.

Nichts anderes als die theologische Reflexion der Glaubenspraxis von Christen in diesen Basisbewegungen ist heute und in Zukunft die bleibende Aufgabe der Befreiungstheologie, die dafür aus ihrer eigenen Tradition entscheidende Lernerfahrungen

<sup>77</sup> DIETER SENGHAAS, *Wohin driftet die Welt?*, Frankfurt 1994, 147.

<sup>78</sup> Vgl. BERNHARD EMUNDS / FRIEDHELM HENGSBACH / MATTHIAS MÖHRING-HESSE, »Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis: Ein Diskussionsbeitrag«, in: DIES. (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 215–291.

mitbringt: die Option für die Armen, die Erkenntnis der Notwendigkeit struktureller Veränderungen, das Verständnis der Theologie als Reflexion einer Glaubenspraxis, die immer schon auch politische Praxis ist und sein muß, der prophetische Protest gegen alle Formen von Unmenschlichkeit und die Hoffnung, daß das Reich Gottes das Bestehende übersteigt, so daß der status quo relativiert und in Frage gestellt wird. Entscheidend ist die erfahrungsorientierte Methode einer theologischen Hermeneutik und sozialetischen Reflexion aus der Perspektive der Armen,<sup>79</sup> entsprechend dem Dreischritt »Sehen-Urteilen-Handeln« von der bestehenden Situation auszugehen, dabei ihre Auswirkungen besonders für die Armen zu untersuchen und hinsichtlich ihrer strukturellen Bedingungen zu analysieren, um so in den »Zeichen der Zeit« die vom Evangelium her geforderten Handlungsherausforderungen zu entdecken. Um das Überleben aller in menschlicher Weise zu gewährleisten, bedarf es der Suche nach einer »Neuen Gesellschaft«, für die jedoch keine fertigen Modelle angegeben werden können, weil sie in einem langen und konfliktiven Prozeß erkämpft werden muß, der gleichzeitig eine kollektive Lernerfahrung darstellt.<sup>80</sup> Konkrete Aussagen zur Gestaltung dieser Gesellschaft können erst nach und nach gemacht werden, weil nach dem praxisbezogenen, induktiven Grundsatz der kritisch und demokratisch zu reflektierende Weg der kleinen Schritte die Richtung bestimmt. Was Befreiung in einer bestimmten Situation bedeutet, darf deshalb niemals ideologisch festgelegt werden. Befreiungsethik ist eine Ethik im Übergang von einer »alten« zu einer »neuen« Ordnung.<sup>81</sup> Sie kann sich in ihrem Urteil nicht auf einen systemkonformen Realismus beschränken, der nach dem Tun des Richtigen nur unter den für unveränderbar vorgestellten Bedingungen des Bestehenden fragt. Sie muß nach dem richtigen Handeln im Hinblick auf die Verwirklichung des noch Ausstehenden suchen, dessen Bedingungen nur in Form prognostischer Abschätzungen bekannt sein können. Damit tritt die Durchsetzung demokratischer Partizipationsmöglichkeiten und der Kampf um einen Raum zivilgesellschaftlicher Kommunikation in den Vordergrund. Der Einsatz auch für eine früher als zu »formal« abgelehnte repräsentative Demokratie und der Schutz bürgerlicher Freiheitsrechte werden inzwischen auch innerhalb der Befreiungstheologie als wichtig eingeschätzt. Entscheidend ist die Unterstützung unabhängiger Oppositionsbewegungen mit dem Ziel einer tiefgreifenden Demokratisierung und der Konstituierung eines neuen kollektiven Subjekts. Die Befreiungstheologie setzt, zusammen mit der ständigen Orientierung am Schicksal der Ärmsten, einen undogmatischen Pragmatismus frei, der auch den Besonderheiten eines jeden einzelnen Landes gerecht werden kann, jedoch den »transzendenten« Horizont nicht aus dem Auge verliert. Die Armen auf der ganzen Welt brauchen sie heute mehr denn je – aber auch die Reichen und Mächtigen sind um ihres Heiles willen nach wie vor auf eine Theologie angewiesen, die sie mit der Forderung

<sup>79</sup> Vgl. ANTON PETER, »Versuch einer systematischen Bilanz der Theologie der Befreiung«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992) 424–448.

<sup>80</sup> Vgl. GERHARD KRUIJ, »Gibt es eine befreiungstheologische Wirtschaftsethik? Beispiele aus der katholischen Kirche Mexikos«, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 31 (1990) 156–178.

<sup>81</sup> Vgl. ENRIQUE DUSSEL, »Befreiungsethik: Grundlegende Hypothesen«, in: *Concilium* 20 (1984) 2, 133–141, hier: 137; ANDREAS LIENKAMP, »Der sozialetische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas«, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 30 (1989) 149–188, hier 166–168.

der Umkehr konfrontiert. Auch die Kirche selbst – und das ist wahrscheinlich »der heikelste Punkt der gesamten Befreiungstheologie«<sup>82</sup> – braucht sie, um sich selbst immer wieder zu reformieren, weil sie nur so glaubwürdig allen Menschen eine Botschaft der Befreiung verkünden kann.

### Summary

After the end of real socialism we seem to live in a period without utopian visions, at the »end of history« (Fukuyama). Socialism and Marxist thinking themselves seem to have demonstrated their irrecoverable failure. This prevailing opinion also affects social movements in Latin America and theology of liberation. The author presents the answers given by theologians of liberation to the end of socialism and investigates how their marxist leanings call for a revision of liberation theology. He argues that there is no need to abandon the option for the poor, the dialectic relationship between theology and praxis, the necessity of changing structures and minds simultaneously, and the theological critique of marxist theory of religion. These are theological understandings which retain their validity even if the situation in which they were first achieved has changed. But theology of liberation has to rethink its judgment about market economies. The market can no longer be treated as »intrinsic malum« by theological thinking that only sees the fetishism of consumerism and has no regard to the higher output and better regulation efforts of market economies. Elements of economic regulation by market mechanisms are indispensable for modern societies, but they must be integrated in a political order which is democratically legitimated and which compensates for market failures. Struggling for such an order is and will be the task of social movements. Christians have to participate in these and will need to reflect on their struggle theologically. Giving support for the faith-led practice of political struggle is therefore the continuing task of the theology of liberation, regardless of which economic system comes to be recognised as being preferable in the interests of the poor.

---

<sup>82</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, »Die Zukunft der Befreiungstheologie«, in: *Orientierung* 59 (1995) 19, 207–210, hier 209.