

BEFREIUNGSTHEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN AN DER JAHRHUNDERTWENDE¹

von Paulo Suess

»Wir haben als Hirten Lateinamerikas besonders schwerwiegende Gründe, die befreiende Evangelisierung voranzutreiben, nicht nur deshalb, weil es notwendig ist, die persönliche wie die soziale Sünde ins Gedächtnis zu rufen, sondern auch, weil von Medellín bis heute sich die Situation in der Mehrheit unserer Länder verschlimmert hat.«²

I.

Befreiungstheologie versteht sich als zweites Wort. Als erstes Wort versteht sie die befreiende Praxis selbst. Befreiungstheologie ist Reflexion über befreiende Praxis. Obwohl die Reflexion über diese Praxis der eigentlichen Befreiungspraxis ja nicht vorausseilen kann, so geschieht diese Praxis, die zwar nicht in die Zukunft hinein hochgerechnet werden kann, dennoch in einem regulativen Horizont von Erwartungen, Hoffnungen und Träumen.

Ein solcher regulativer Hoffnungshorizont kommt in der Vater-Unser-Bitte (vgl. Mt 6,7–15) um Gottes Schuldenerlaß und um Befreiung vom Bösen zum Ausdruck. »Schuldenerlaß« und »Befreiung vom Bösen« sind in den zwei ideal gedachten Situationen des *Jubiläumsjahres* und des *Gottesreiches* artikuliert. In der Synagoge von Nazareth bezieht sich Jesus auf das nicht verwirklichte Ideal des Jubeljahres und erklärt es programmatisch zum Projekt seines Lebens (Lk 4,16ff), als Gnadenjahr für die Armen, als Befreiung der Gefangenen und Heilung der Blinden. Das Projekt des Jubeljahres bekommt in der Reich-Gottes-Predigt eine universale, historisch-eschatologische Dimension. Die Ankunft des Gottesreiches bedeutet den Bruch mit dem Bösen in seiner strukturellen Verfaßtheit und in seiner persönlich zu verantwortenden Schuld. Jesus von Nazareth verkündet es als die nachhaltige Vision von der Möglichkeit eines gelungenen Lebens.

¹ Beim folgenden Text handelt es sich um die letzte Vorlesung aus dem Projekt »Theologie Interkulturell« der Universität Frankfurt a. M. (Fachbereich Kath. Theologie), die im Wintersemester 1998 unter dem Thema stand: »Weltweit entwurzelt? Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand. – Lateinamerika und Brasilien vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts«.

² Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates, Puebla (1.–13.2.1979), Nr. 487.

Der Heilungsprozeß des Bösen in der Geschichte ist ein Öffnungsprozeß (Is 6,10; Mk 7,34ff), ist Heilsgeschichte, die durch die gottmenschliche Partnerschaft eine subjekthafte Signatur erhält. Israel hat die Befreiungstat seines Gottes erfahren in der Auserwählung aus anonymer Bedeutungslosigkeit und in der Befreiung aus Knechtschaft, im Bundesschluß und in seiner Landnahme, im Exil und schließlich in seiner Heimführung aus Gefangenschaft. Aber es hat diese Befreiungstat auch kosmisch als schöpferischen Eingriff Gottes zur Beseitigung von ziellosem Chaos verstanden. Der Bundesgott Israels verspricht ein neues Land und fordert ein neues Herz, damit ein Neuer Bund ohne Grenzen Wirklichkeit wird (vgl. Jer 31,31; Ez 37,26).

Trotz der Neuschöpfung in Christus (2 Kor 5,17) geht seinem eschatologischen Scheidewerk eine unentschiedene Geschichte voraus. Im Gleichnis vom Unkraut und Weizen ist die Weisheit vom sinnvollen Leben in einer unentschiedenen Welt kodifiziert. Wo wir Alleinvertretungsansprüche im Hinblick auf die »wahre« Religion, die »reine« Kultur und die »richtige« Politik anmelden, schalten wir uns ins eschatologische Scheidewerk Gottes zerstörerisch ein. Unter den Bedingungen einer unentschiedenen Geschichte müssen wir immer auch eine gewisse Menge von Unkraut unter dem Weizen hinnehmen (vgl. Mt 13,27ff). Dabei geht es nicht um blinde Feindbegünstigung, sondern um jene barmherzige Hoffnung, die das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht. Sie charakterisiert die »wahre Religion« (vgl. Is 42,3f; Mt 12,20). Anders als am Horizont der Geschichte kann die Befreiung vom Bösen nicht versprochen werden. Und doch erscheint gerade durch diesen regulierenden Horizont hinter der Kontingenz des Bösen ein Ziel: die Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen hingenommen in eine universale Neuschöpfung.

In der befreienden Praxis ortskirchlicher Gemeinden erhebt das Christentum den Anspruch, beide »Ideale« – Jubeljahr und Gottesreich – im Horizont der in Jesus Christus endgültig geschehenen Befreiung vom Bösen historisch auf den Weg zu bringen. Dadurch geraten andere, rein innerweltliche Erlöser und Erlösungswege in die Nähe von Götzen und Götzendienst. Es kann von ihnen eine taub- und blindmachende Faszination ausgehen. Sie haben Ohren, mit denen sie nicht hören; sie haben Augen, mit denen sie nichts sehen (vgl. Is 6,9; Jer 5,21; Mk 8,18). Blindenheilung ist in den synoptischen Schriften das letzte und besonders signifikante Heilungswunder (Mt 20,29ff). Man könnte es mit Kants (1784) berühmter Antwort auf die Frage, was Aufklärung sei, interpretieren: Blindenheilung ist der Ausgang der Armen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich der transformatorischen Kräfte, die der eigenen Armut der Armen und Anderen innewohnen, ohne Leitung der herrschenden Eliten zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn ihre Ursache nicht im Mangel an Intelligenz und in einer insignifikanten, demokratisch nicht relevanten Stimmenzahl zu suchen ist, sondern im Mangel an artikuliertem Selbstvertrauen. *Sapere aude!* Habe Mut aufzustehen, dich mit anderen auf eigene Füße zu stellen und vom Bösen, das dich zu zerstören droht, zu befreien. Der geheilte Blinde wird zum Seher, Verkünder und Folger der jesuanischen Vision von der Möglichkeit eines gelungenen Lebens. In der Blindenheilung kreuzen sich, modern gesagt, Bewußtseinsbildung und befreiende Praxis.

II.

Nun ist aber gerade diese befreiende Evangelisierung als Befreiungspraxis ins Stocken geraten. Wir können dieses Stocken zunächst innerkirchlich, aber auch soziopolitisch und makroökonomisch festmachen. Innerkirchlich zeigt sich dieses Stocken am umstrittenen Stellenwert von Geschichte und Realität im theologischen Reflexionsprozeß. Der Streit der lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer 4. Generalversammlung in Santo Domingo (1992) um die Opportunität einer Bußfeier anläßlich einer in 500-jährige Kolonisation verstrickten Evangelisierung war letztlich ein Streit um die Subjekte dieser Geschichte und um die pastorale Praxis der Kirche Lateinamerikas heute. Auch die Tatsache, daß im Schlußdokument von Santo Domingo christologische Feststellungen und kirchliche Dauerfragen dem »Sehen« von Realität vorausgestellt wurden, unterstreicht dieses Stocken und verweist auf einen drohenden Bruch im lateinamerikanischen Konsens über befreiende Evangelisierung.³ Die Option zwischen der richtigen Hermeneutik der Kolonialgeschichte zwischen apologetischer Schuldzuweisung an die unterlegenen Subjekte und dem Eingeständnis von kollektiver Mitverantwortung und Schuld an den Greueln der Kolonialgeschichte ist ganz wesentlich für die Glaubwürdigkeit der »Option für die Armen«. Man kann die Option für die Armen pastoral-theologisch nicht durchhalten, wenn diese Option – und Option heißt Parteilichkeit – nicht in der Lektüre der Geschichte der Armen und Anderen auch gegen sich selbst als Kirche aufrechterhalten wird.

Die Parteilichkeit dieser Option hat nichts zu tun mit Gruppenegoismus oder Kantönligkeit. In der Option für die Armen kommt ein globales Verantwortungsbewußtsein zum Ausdruck, das die Würde, Rechtsgleichheit und Anerkennung aller Menschen als schützenswertes Gut betrachtet. Wenn die vier Milliarden Menschen – die sog. Zwei-Drittel-Welt der armen Nationen – so leben würden oder möchten, wie die zwei Milliarden, die großteils in den reichen Gegenden der Industriestaaten (Europa, Japan, Amerika) leben, dann »würden wir wohl die Ressourcen zweier zusätzlicher Planeten von der Größe der Erde brauchen«.⁴

»Option für die Armen« meint einen doppelten Bewußtseinsprozeß der gesamten Menschheit. Die Utopie »eines ganzen Lebens« der Zwei-Drittel-Welt der Ausgeschlossenen führt nicht über die Integration in die Überflußgesellschaft der Ein-Drittel-Welt. Wer in der Favela Brasiliens vom Erwachen in Disney-World träumt, hat keinen Horizont der Hoffnung. Er ist nicht nur sozial, sondern auch ideologisch entfremdet. Die Anpassungsträume der Armen an die Reichen sind ebenso Gegenstand befreiender Evangelisation wie die Isolationsträume der Reichen unter Ausschluß der Armen. Die zwei Milliarden der Ein-Drittel-Welt können die ökologischen Lasten ihres Wohlstandes nicht langfristig an die Zwei-Drittel-Welt auslagern, nicht nur weil jeder Überfluß selbstzerstörerisch ist, sondern

³ Zu den Konferenzen von Puebla und Santo Domingo vgl. P. SUESS, »Unübersichtlichkeit im Missionsszenario«, in: *Concilium*, (1994/1), 74–81. – DERS., »Dich führen, wohin du nicht willst. Zur Römischen Bischofssynode für Amerika«, in: *Berichte, Dokumente Kommentare* 71, Missionszentrale der Franziskaner, Bonn, 7–20.

⁴ E. LASZLO, *Das dritte Jahrtausend. Zukunftsvisionen*, Frankfurt a.M. 1998, 8.

weil diese Zwei-Drittel-Welt ja heute wie ein krebsartiger Lymphknoten am Organismus der Ein-Drittel-Welt haftet und das Lebensnetz der Gesamtmenschheit einer unzumutbaren Zerreißprobe unterwirft. Weil es unter den Bedingungen wirtschaftlicher Globalisation längerfristig keine Inseln einer prosperierenden Sonderwelt in einem Meer von sozialem Elend mehr gibt – und das gilt auch für die faktisch ausgeübte, Privilegien garantierende Hegemonie der Vereinigten Staaten –, darum bedeutet die Option für die Armen eine Option für die »eine bunte Welt aller«. »Insofern führt die unparteiische Liebe zu einem eindeutig parteilichen Engagement«⁵ für all jene, deren Leben bedroht ist.

Essentialistische Aussagen vor der Realitätsanalyse in kirchlichen Dokumenten, Apologetik im Hinblick auf die 500-jährige lateinamerikanische Geschichte und der Verlust ortskirchlicher Eigenständigkeit können als Hinweise auf ein gewisses Stocken der befreienden Evangelisierung gelesen werden. Durch die Infragestellung des theologischen Gewichts und der pastoralen Kompetenz der Bischofskonferenzen seitens der Römischen Kurie wurde in den letzten Jahren der kirchliche Entscheidungsspielraum der Ortskirchen eingeengt. Ein ähnlicher Einengungsprozeß ereignete sich im Übergang von der Institution der »lateinamerikanischen Bischofskonferenzen« zu einer »amerikanischen Synode«. Obwohl die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen nie innerkirchliche Totalautonon besaßen, so handelte es sich dennoch um beschließende und repräsentative Versammlungen, des bischöflichen Sektors einer Ortskirche. Die Römische Bischofssynode für Amerika aber, an der Bischöfe des gesamten amerikanischen Kontinents und der Karibik teilnahmen, hatte nur beratenden Charakter. Ihr Dokument kommt nach über einem Jahr viel zu spät und leidet notwendigerweise an kontextueller Distanz.

Schließlich und vor allem müssen wir dieses Stocken im Prozeß befreiender Evangelisierung im Zusammenhang mit einem gewissen makrostrukturellen Evidenzverlust befreiender Praxis überhaupt verstehen. Weltweit hat die Wirtschaftsform des Neoliberalismus unter den besonderen Bedingungen von Globalisation das aufklärerische Projekt des aufrechten Gangs aller – soziale Gerechtigkeit, Rechtsgleichheit und Freiheit, Solidarität der Sozialgemeinschaft und Autonomie – als wirtschaftlich untragbar zu den Akten gelegt. Zu einer Zeit, in der die geschichtlich notwendige Weiterentwicklung von Aufklärung mit einem Hinter-sie-Zurückfallen verwechselt werden kann, und auf dem Hintergrund innerkirchlicher, meist nicht offen ausgetragener Auseinandersetzungen um das ekklesiologische Gleichgewicht zwischen Kirchenvolk, Hierarchie und Papst, da mag es kaum verwundern, daß in der Aula der »Speziellen Bischofssynode für Amerika«, die vom 16. November bis 12. Dezember 1997 in Rom stattfand, keiner der anwesenden Bischöfe – ohne den Standortvorteil eines Heimspiels auf lateinamerikanischem Boden – sein Ansehen auch nur durch die Erwähnung der »Theologie der Befreiung« aufs Spiel setzen wollte.

⁵ WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Soziale Sicherungssysteme als Elemente der Armutsbekämpfung in Entwicklungsländern. Eine Studie der Sachverständigengruppe »Weltwirtschaft und Sozialethik«*, Bonn 1997.

III.

In dem Spannungsbogen zwischen dem in Puebla 1979 gemachten Versprechen, die befreiende Evangelisierung voranzutreiben, weil sich die Situation der Menschen in nahezu allen Länder verschlimmert hat, der faktischen Nicht-Erwähnung der Befreiungstheologie auf der Römischen Synode von 1977 und auf dem Hintergrund einer weltweiten utopischen Resignation, versuche ich mich nun der Frage nach den Perspektiven der Befreiungstheologie heute zu stellen. Dabei hat sich die soziale Verwüstung seit dem Jahre 1979 nochmals vertieft. Aber es geht nicht nur um soziale Verwüstungen. Die Befreiung vom Bösen hat das ganze Leben aller im Auge. Befreiungstheologie denkt immer auch über soziale Gräben und strukturelle Sünde hinaus.

Bei Perspektiven und Horizonten muß notwendigerweise mit vorhersehbaren und nicht vorhersehbaren Momenten gerechnet werden. Der portugiesische Schriftstellers Fernando Pessoa sagt in einem in Brasilien oft besungenen Wortspiel: *»Navegar é preciso, viver não é preciso«*, wobei »preciso« sowohl »notwendig« als auch »genau« heißen kann: Genau berechenbar sind eigentlich nur die nautischen Meilen einer Schifffahrt. Das Leben ist nicht »präzise«, ist nicht genau, berechenbar oder eindeutig. Aber man könnte dieses *»Navegar é preciso, viver não é preciso«* auch so lesen: »Auf das weite Meer hinausfahren ist notwendig. Leben ist nicht notwendig.« Leben steht nicht unter dem Muß des Eindeutigen. Und weil Befreiungstheologie stets etwas mit dem Leben und dem Hinausfahren zu tun hat, daher ist sie auch »preciso«, notwendig. Sie ist notwendig, weil sie über befreiende Praxis reflektiert, über Praxis, welche die Not wendet; aber sie weiß auch, daß Leben nicht »preciso« ist; daß das Leben, für das sie streitet, nicht genau berechenbar ist; daß es nicht unter dem Muß des Notwendigen steht, weder unter dem Muß eines hochrechenbaren Schicksals noch unter dem eines göttlichen Willens, sondern unter dem Geheimnis des Dürfens, des unverdient Geschenktens; vielleicht unter der »Wolke des Nichtwissens«.

Es ist also gar nicht so einfach, befreiungstheologische Perspektiven für das 21. Jahrhundert anzudenken und zu formulieren, obwohl, von einer theologisch-essentiellen Sternwarte aus betrachtet, der Himmel bisweilen klar erscheint und voller Antworten hängt. Aber die abgelaugten glatten Antworten, die voraussetzen, die Fragen der Menschen zu kennen und es für überflüssig halten, sich an ihren Kontexten und an ihrer Geschichte abzuarbeiten, antworten nicht auf die Fragen der Armen. »Antwort« auf die Sorgen und Fragen der Menschen zu sein und nicht kontextneutrales oder geschichtsloses »Vorwort«, das kann Theologie stets neu im Umgang mit dem Wort Gottes lernen. Der ohnehin nicht ganz zu vermeidende Wirklichkeitsverlust der theologischen Gottesrede kann nur durch die Nähe zur Leidensgeschichte der beschädigten Subjekte eingedämmt werden.

Vorausseilend können konkrete Inhalte der Befreiungstheologie von morgen wohl nicht benannt werden. Aber selbst beim Andenken von Horizonten laufe ich Gefahr, Befreiungstheologie als metahistorischer Aussteiger aus Kontexten aufs Spiel zu setzen. Der besondere Bezug auf die konkreten Nöte und unterschiedlichen Sprechweisen der Menschen macht uns sprachloser und ratloser, als wir das gemeinhin zugeben. Der alte Gadamer weist im Rückblick auf sein Werk darauf hin, »wieviel immer Ungesagtes bleibt,

wenn man etwas sagt«.⁶ Durch den Wissenschaftsbegriff der Neuzeit ebenso wie durch einen gewissen Offenbarungspositivismus entgeht oft sehr Wesentliches unserer Wahrnehmung. Die Wahrnehmung des Wesentlichen ist daher eine immerwährende Aufgabe inkulturierten Hinhörens unter dem Vorbehalt des Geheimnisses. Und noch einmal Gadamer: »So habe ich es geradezu als das Wesen des hermeneutischen Verhaltens bezeichnet, daß man nie das letzte Wort behalten soll«.⁷ Korrekturresistente Systeme sind autoritäre Schulen der Erfahrungs-Unfähigkeit. Nur wer nicht das letzte Wort zu haben behauptet, hält sich schweigend offen für das Geheimnis des Anderen und für die Korrektur durch neue Erfahrung. Die Anderen sind das Bewußtsein unserer Grenzen und Möglichkeiten.

IV.

Befreiungstheologie ist Reflexion über die befreiende Praxis der Armen. Die meisten Befreiungstheologen haben diese Praxis innerhalb des Rasters einer dialektischen, aber zugleich auch evolutionistischen Geschichtsentfaltung interpretiert, derzufolge dem Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus eine quasi Naturnotwendigkeit innewohne. Und die Geschichte Lateinamerikas schien diese Erwartungen zu bestätigen. In Kuba, Nicaragua und Chile hatten sozialistische Regierungen mit ausbeuterischen Privilegien kurzen Prozeß gemacht. Andere Länder, wie El Salvador und Guatemala, schienen sich in einer prärevolutionären Phase zu befinden. Die meisten Befreiungstheologen haben sich in der Interpretation dieser politischen Entwicklung als irreversiblen Befreiungsprozeß geirrt. Der Weg vom Kapitalismus zum Sozialismus ist keine Einbahnstraße, aus der es kein Zurück mehr gibt. Man kann auch vom Sozialismus in den Kapitalismus mit verfeinerten Ausbeutungsmechanismen zurückfallen, so wie sie im Neoliberalismus gegeben sind.⁸

Auch die Kirche Lateinamerikas kann, 30 Jahre nach Medellín (1968), wieder in Denkweisen zurückfallen, wie sie vor Medellín und dem Zweiten Vatikanum üblich waren. Befreiung ist ein immerwährender und stets unsicherer Prozeß. Das liegt an den »unsicheren« Subjekten. Sigmund Freud macht darauf aufmerksam, daß die kollektive und individuelle Regression in die Barbarei immer möglich ist. Ständig werden wir mit neuen Mischungsverhältnissen schon für überwunden gehaltener Ideologien konfrontiert. Postmoderne, Moderne und Prämoderne feiern in der großkirchlichen Gemeinschaft fröhliche Urstände. Oft verändern sich lediglich die politischen Voraussetzungen für neue autoritäre (also prämoderne) Konstellationen. Es ist gut damit zu rechnen, daß die

⁶ H.-G. GADAMER, »Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte«, in: *Gadamer Lesebuch*, UTB 1972, Tübingen 1997, 280–295, hier 286.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. J. COMBLIN, »Nota sobre as tarefas de uma teologia da libertação no final do século XX«, in: M. FABRI DOS ANJOS (Hg.), *Teologia aberta ao futuro*, São Paulo, Soter/Loyola, 1997, 187–192, hier 191.

jeweiligen »Verlierer« in einem solchen Prozeß der Entmachtung, die Hoffnung auf ihr *come back* nie aufgeben. Aber man darf auch darauf vertrauen, daß die Sache der Armen und der Anderen, solange es Arme und Andere gibt, nie endgültig verloren ist.

Es galt in der Befreiungstheologie als nicht hinterfragte Prämisse, daß das Subjekt der wirklich befreienden Praxis die Arbeiterklasse sei. In der Analyse der sozialen Wirklichkeit wurde das Makrosubjekt »Arbeiterklasse« ähnlich wie das Makrosubjekt »Arme« gehandhabt. »Die Armen«, das waren nicht nur die sozial Ausgebeuteten und Ausgeschlossenen, sondern auch Indigenas und Afro-Amerikaner, die dann häufig undifferenziert als »die ärmsten der Armen« unter die kulturell nicht weiter definierten Armen eingereiht wurden. Ganz ähnlich verstand man dann unter dem Makrosubjekt Arbeiterklasse nicht nur Fabrikarbeiter, sondern auch Campesinos, Professoren und Büroangestellte. Im Zuge einer steigenden Arbeitslosigkeit ist der Protagonismus der Arbeiterklasse nicht mehr so einsichtig. In Brasilien hat die »Bewegung der Landlosen« (*Movimento Sem Terra/MST*) mit ihrem »Solidaritätsmarsch für Agrarreform, Arbeit und Gerechtigkeit« als neues historisches Subjekt weltweit Aufsehen erregt.⁹

In der Kathedrale von Trinidad, Bolivien, begann am 15. August 1991 ein »Marsch für Territorium und Menschenwürde« (*»Marcha por el territorio y la dignidad«*), der von den indigenen Volksgruppen des bolivianischen Ostens organisiert worden war. 700 Personen legten in 34 Tagen nahezu 700 km zurück. Ordensleute und kirchliche Laienhelfer machten sich mit auf den Weg. In La Paz wurden die erschöpften Pilger in der Kathedrale von verschiedenen Bischöfen empfangen. Diese erklärten sich in einer Eucharistiefeyer mit den Zielen des Marsches solidarisch. Die indigenen Vertreter erreichten von der Regierung Gesetzesdekrete, die vier ihrer Territorien in der Region des Beni gesetzlich anerkannten.

Am 8. Juni 1994 begann in Ecuador ein indigener Aufstand gegen das »Ländliche Entwicklungsgesetz der Viehzucht« (*»Lei do Desenvolvimento Agro-pecuário«*), das außerordentlich schädlich war für das gemeinschaftliche Land der indigenen Völker. Über Blockaden der Straßen und der ländlichen Produktion und mit der Solidarität anderer sozialer Segmente erreichten die Indigenas, daß die wesentlichen Strukturen Equadors zum Stehen kamen. Als die Polizei drohte, die nationale Organisation der Indigenas zu besetzen, bot die Equatorianische Bischofskonferenz ihre Räume und Infrastruktur als Ausweichquartier an, wodurch ein Abbruch der Protestbewegung verhindert wurde. Schließlich wurde das zur Debatte stehende Gesetz widerrufen.

In Chiapas, einer Region Mexikos, deren Erdölreserven mit denen Kuwaits verglichen werden können, deren indigene Bevölkerung jedoch zu den Ärmsten des Landes gerechnet werden muß, hat das »Ejército Zapatista de Liberación Nacional« (EZLN) weltweites Aufsehen erregt. Am 1. Januar 1994, am Tag, an dem der gemeinsame Markt zwischen México, den Vereinigten Staaten und Kanada (Nafta) beginnen sollte, erhoben sich die Zapatistas in einem bewaffneten Aufstand. Sie wollten die Anerkennung ihrer Autonomie im Innern des mexikanischen Staates. Das Zapatistische Heer der Nationalen Befreiung,

⁹ Vgl. P. SUESS, »Sie werden das Land erben. Die Bewegung der Landlosen in Brasilien«, in: *KM* 1 (Jan./Feb. 1998), 10–15.

in dem Vertreter indigener Völker wie die Tzeltales, Tzotziles, Tojolabales, Choles, Zoques, Mames und Nicht-Indigene zusammengeschlossen sind, erhielt weltweit Solidaritätsbekundungen. In den Verhandlungen mit der Regierung wurden kirchliche Vertreter der Ortskirche von Chiapas, an der Spitze Bischof Samuel Ruíz, zu wichtigen Gesprächspartnern. Beim Aufstand der Zapatistas ging es um die Entscheidung zwischen Autonomie und neuer Kolonisation in der Nafta. Um das zu verstehen, braucht man nur die 3000 km lange Grenze, die Mexiko von den USA trennt, entlang zu fahren. Trotz des Wirtschaftsblocks der Nafta verläuft hier eine militärisch gesicherte Metallmauer, die gegen Armutsflüchtlinge aufgerichtet wurde. Innerhalb der nächsten zwei Jahre sollen mehr als fünf Millionen Mexikaner aus den USA zurück nach Mexiko deportiert werden.¹⁰

Initiationsriten bei Stammesvölkern sind zumeist Zeremonien, die durch Angstszenarios führen, um Angst zu überwinden. Friedensmärsche, Bodenwallfahrten der Landlosen und andere Riten, die Menschen gemeinsam auf den Weg bringen, um gegen Unrecht zu protestieren und um menschenwürdige Lebensbedingungen einzuklagen, sind Manifestationen, die blutige Lebensopfer denunzieren, dem Bösen den falschen Schein von Fatalität nehmen und historisch verantwortungsvoll auf seine Überwindung hinarbeiten.

Diese Entwicklungen deuten darauf hin, daß es kein monolythisches Subjekt der Befreiung geben wird. Die indigenen Völker werden ihre Freiheit nicht von den Afro-Brasilianern, die Afro-Brasilianer nicht von den Arbeitern, die Frauen nicht von den Männern und die Landlosen nicht von den Obdachlosen als Geschenk erhalten. Es gibt weder eine »reine Klasse«, von der die Befreiung aller zu erwarten wäre, noch eine vom Schicksal vorherbestimmte hegemonische Gruppe, die von sich behaupten kann, daß sie einen Befreiungsauftrag für andere hat.

Die klassische Arbeiterschaft war sowohl kulturell befangen – weil man ursprünglich im Marxismus Kultur ja für Überbau und Ideologie hielt – als auch autoritär belastet. Die Diktatur des Proletariats – oft ganz subtil im Narzißmus der kleinen Differenzen gelebt – hat vielfach die Diktatur des Kapitals mimetisch widergespiegelt. Jedes Befreiungsprojekt wird ein Bündel von ethnischen, kulturellen und Gender-Fragen mit denen der sozialen Klassenzugehörigkeit artikulieren müssen. Daraus werden sehr verschiedene, sich jedoch ergänzende Befreiungstheologien entstehen. Heute schon zeichnen sich solche Theologien ab: Indigene Theologien (*Teologías Indias*), Theologien der Afro-Amerikaner, feministische Theologien ausgebeuteter Frauen, eine Theologie des Bodens als Hintergrund für den Kampf um Landverteilung. Dabei geht es nicht um sektorale Genitivtheologien, sondern jeweils um Fundamentaltheologie. Immer wird es bei diesen Theologien um die Reflexion von artikulierter Befreiungspraxis der in ihrem Leben bedrohten sozialen Gruppen gehen. Jede dieser Gruppen ist in ihrem Befreiungsprozeß und in ihrer theologischen Reflexion auf die kritische Solidarität der anderen angewiesen. Im Meer der Ausbeutung kann keine Einzelgruppe auf einer friedlichen Insel theologischer Autonomie leben.

¹⁰ Vgl. *Caros Amigos. Especial*, Nr. 2 (Mai 1998).

Aufgrund dieser Konvergenz und kritischen Solidarität der Befreiungspraxis zielt Befreiungstheologie tendenziell darauf ab, daß jede Theologie zur Theologie der Befreiung wird. Auch europäische Theologie muß zur fundamentalen Befreiungstheologie werden, weil auch hierzulande Erlösung vom Bösen mit ganzheitlicher Befreiung zusammenläuft. Das transnational ausgebeutete Lateinamerika und die sog. Zwei-Drittel-Welt brauchen diese solidarisch-integrale Praxis und Reflexion der Befreiung. Wir brauchen diese theologische Vernetzung, dieses befreiungstheologische Internet, wie es ja auch im Projekt »Theologie Interkulturell« zum Ausdruck kommt. Bei der Konstruktion eines *ganzen* Lebens ist Lateinamerika auf Voraussetzungen angewiesen, die es *alleine* nicht garantieren kann. Nur in kooperativer Verantwortung und Solidarität können wir die Qualität unserer Antworten verbessern, die darauf zielen, das Experiment Menschheit, gerade auch als Teil von Natur und Kosmos, zusammenzuhalten.

V.

Die verschiedenen Subjekte der Befreiungstheologie sind miteinander vernetzt in der Gemeinschaft, die wir Kirche, und in der Gesellschaft, die wir heute Weltgesellschaft nennen können. Herausforderungen, Grenzen und Perspektiven von Kirche und Welt sind immer auch relevant für befreiungstheologische Herausforderungen und Perspektiven. Wir kommen aus einem Jahrhundert, das moderne Utopien der Befreiung vom Bösen nicht erfüllt hat. Weltkriege und ethnische Ausrottungsfeldzüge, Holocaust und Tortur, Ausbeutung und extreme Armut, Drogenterrorismus und Umweltzerstörung charakterisieren seine dunkle Seite. Die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts ergeben sich teilweise aus den unbeantworteten Fragen des 20. Jahrhunderts. Stichwortartig könnten wir solche liegengebliebenen oder neuen Fragen auflisten:

- eine neue soziale Unverantwortlichkeit der Politik durch Auslagerung an den privaten Sektor;
- Delegation politischer Entscheidungen an den transnationalen Markt;
- Verteilungskonflikte im Hinblick auf Arbeit, Vermögen und Macht;
- wachsender Staatsautoritarismus gegenüber den Ausgeschlossenen und Armen in einem Szenario sozialer Ohnmacht und Gewalt.

Ein alternatives Projekt kirchlicher Praxis und theologischer Reflexion, vor dem Horizont der Vision eines gelungenen Lebens, müßte also darüber nachdenken,

- ob es einem heraufziehenden autoritären 21. Jahrhundert dialogisch oder monologisch antwortet;
- ob es angesichts »Privatisierung als Zeitströmung« zu einer neuen ekklesialen Transparenz und Öffentlichkeit bereit ist;
- ob es globaler Entwurzelung mit monokultureller Einpassung und Anpassung, also eintönig mimetisch begegnet, oder ob es in weltweiter Artikulation plurikulturelles Sprechen und Handeln fördert;

- ob es gesellschaftspolitischer Ausschließung durch partizipative und Identität stiftende Strukturen entgegen steuert;
- ob es gegen die totale Vermarktung radikale Gratuität anbietet;
- ob es gegen die Akkumulation von Macht und Reichtum ihre Option für die Armen und ihren Protagonismus neu durchsetzt als Option mit den Armen.

Der Kampf der Moderne um Emanzipation, Selbstbestimmung, demokratische Mitbestimmung, Vernunft, Protagonismus der Armen ist keineswegs schicksalhaft entschieden. Arme und Andere sind immer auch gefährdet durch ein theologisch-kirchliches Projekt, das zur Überwindung dieser Engpässe auf regressive Formen einer unmündigen Glaubensvermittlung zurückgreifen kann. Statt Wunden zu heilen würde es dann neue Verletzungen verursachen, Abgründe vertiefen; würde Brücken abbrechen, anstatt zu bauen. Tragfähige Brücken erfordern erwachsene und verantwortliche Brückenbauer. Die Armen und Anderen spielen eine zentrale Rolle beim Bau dieser Brücken zu einer gerechten Welt.

Die entscheidende Frage ist nun allerdings, ob die Kirche bereit ist, den Anderen, den Armen Subjektcharakter nicht nur als Taufempfänger oder als Berater zuzugestehen, sondern als kirchliche Vollmitglieder in Theologie, Ämtern, Sakramenten und Organisationsstrukturen. Es geht im Grunde um diesen wesentlichen Schritt. Die immer noch paternalistische Option für die Armen muß weiter entwickelt werden zu einer Option mit den Armen. Es geht um die während des Konzils und auch in Medellín erträumte Kirche der Armen, in der das Wort und das Einspruchsrecht der Armen Priorität hat. Das wäre sicher eine kopernikanische, besser noch, eine jesuanische Wende der Kirche. Werden wir wieder entdecken, daß wir als Christen nicht nur eine Schwäche für die Armen haben, sondern daß unter ihnen der Standortvorteil der Kirche zu suchen ist? Standortvorteil? Ja, weil die Zukunft der Kirche – ihr Markt sozusagen – unter den 4 Milliarden Armen liegt und nicht in der Region der 2 Milliarden Maßlosen. Die Armen bedeuten, wie die Entdeckungen Galileis, keinen Eingriff in das Sonnensystem der Kirche, sondern nur die Anerkennung, daß die Sonnenbahn schon immer anders verlaufen ist. Seit Anbeginn der Welt spielen sie die Hauptrolle im Projekt Gottes, das wir Reich Gottes nennen. Ihre Ortlosigkeit (Utopie) – ohne Herberge, Land, Arbeit, Dach und Bürgerrechte – bestimmt die Topographie der theologischen Weltlandkarte. Die andere Welt ist die Welt der Anderen, der Ausgeschlossenen, Überflüssigen und Vergessenen. Sie verändern die Perspektive des Abgrunds. Sie entgrenzen den Horizont jener Welt, die so ist, wie sie ist, weil sie den Abgrund mit dem Lot der Hoffnung ausmessen. Die Welt kann nicht nur über das Bruttosozialprodukt verändert werden, sondern auch über Bilder der Hoffnung.

VI.

Wer heute von Perspektiven und Horizonten spricht, gerät leicht in den Verdacht, zurückzufallen in eine idealistische Sollens-Ethik, deren repressive Züge uns ja noch im

Gedächtnis sind. Auch haben wir die Verfallsdaten anspruchsvoller Utopien zur Kenntnis genommen. »Große Erzählungen« – wer kann sie noch hören? Entfernte Horizonte sind in Verruf geraten. Politisch korrekt denkt, wer kurze Strecken ausmalt, etwa die von der Hand in den Mund. Der Spatz im Käfig der Hand, täglich mit Körnern versorgt, sei allemal besser dran als die Taube mit ihrem Traum von Freiheit auf dem Dach des Hungers. Und bei solchem Aufwägen verwechseln wir dann manchmal den revolutionären Trost durch datierbare Erlösung mit dem Verlust der Utopie, daß das Leben aller *ganz* sein kann. Trotz der Ambivalenz aller historisch durchexperimentierten Erlösungsverheißungen kann der biblische Anspruch der Erlösung vom Bösen immer wieder jene Kräfte freisetzen, die nötig sind, dem persönlich und historisch Bösen seine Legitimation zu entziehen und sich für Befreiung einzusetzen.

Mit dem Austausch der »Großen Erzählung« durch eine »Kleine Erzählung« ist das Böse nicht beseitigt, sondern privatisiert. Neben dem öffentlichen Bösen zeichnet sich heute eine Tendenz zu seiner Privatisierung im Heim der »Familie Adams« ab. Das heimisch gewordene Böse braucht keine Große Erzählung, keine besonderen Motivationen, weder Pathos noch Legitimation. Jetzt geht es nicht mehr um die wahre Religion oder um die reine Vernunft, sondern das Böse wird gleichsam zum privaten Spaß und zur Bewältigung von Langeweile. Es geht dabei nicht mehr um eine große Sache, sondern um motivationsarme spontane Brandstifter gegen zufällige Andere.¹¹ Gerade die Diskussion um die Immunität des chilenischen Ex-Diktators Augusto Pinochet erinnerte neuerdings an zeitgenössische Rechtlosigkeit in Lateinamerika und anderswo. In den 17 Jahren chilenischer Militärdiktatur wurden etwa 3200 Regimegegner ermordet. Wie sagt Brecht: »Das Unrecht gewinnt oft Rechtscharakter einfach dadurch, daß es häufig vorkommt«.¹²

Und wenn es schließlich in der Menschenrechtserklärung heißt: Jeder Mensch hat das »Recht auf soziale Sicherheit« (Art. 22), »das Recht auf Arbeit (...) sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit«, so ist auch dies ein Traum, in Lateinamerika ebenso wie in Europa. Bei den Arbeitsgerichten Brasiliens liegen 2,5 Millionen Prozesse unbearbeitet in den Schubladen. Die Gleichheit vor dem Recht – ein Traum für zwei Drittel der Menschheit – könnte zum Alptraum der globalisierten Menschheit in einem gewalttätigen Jahrhundert werden.

Wohin geht Lateinamerika? Brasilien geht nicht auf den Fußballplatz zu einem Rückspiel für die ersten 500 Jahre der Ausbeutung. Wer im Zorn zurückblickt und Rache schwört, wird die Welt nicht verändern. Die Zwei-Drittel-Welt darf nicht mimetisch in die Falle der Ein-Drittel-Welt hineinstolpern, weder als Müllfahrer noch als Topmanager. Es ist gar nicht so leicht, den Armen zu sagen, euer Ziel kann nicht die post-neoliberale Erste Welt sein, sondern: entweder werdet ihr konstitutiver Teil einer gerechten Welt sein, in der für

¹¹ Im Morgengrauen des 20. April 1997 fuhren fünf Jugendliche der Mittelklasse an dem auf einer Omnibusbank in Brasília schlafenden Pataxó-Indio Galdino Jesus dos Santos vorbei. Sie beschlossen kurzfristig, an der nächsten Tankstelle eine Flasche Brennstoff zu kaufen, kehrten zurück, schütteten sie über Galdino und zündeten ihn an. »Wir wollten ihn einfach brennend davonrennen sehen. Es war nur Spaß«, erklärten sie beim Polizeiverhör.

¹² B. BRECHT, *Geschichten vom Herrn Keuner*, Frankfurt a.M., st 16, 1971, 49 [Rechtsprechung].

sehr verschiedene Lebensprojekte Platz ist, oder die Zwei-Drittel und die Ein-Drittel-Welt werden gemeinsam zugrunde gehen.

Es ist möglich, den globalen Herausforderungen die Stirn zu bieten, Bedrohungen zuvorkommen, Chancen wahrzunehmen. Brasilien, das die Errungenschaften der Globalisierung mit all ihren Krisensymptomen vereinigt, braucht die Verantwortung für alternative Lösungen nicht an Drittländer oder dominierende Blöcke auszulagern. Es wird alles darauf ankommen, den kreativen und ethischen Reserven seiner schweigenden Mehrheit politische Gestalt zu verleihen. Der ethische Schock, der aus der Krise führen und das Land wieder bewohnbar machen kann, hat drei Schwerpunkte: demokratische Partizipation, soziale Umverteilung und transnationale Artikulation. »Zuhause-Sein« in einer globalisierten Welt heißt an der Baustelle einer demokratisch-gerechten Welt mithelfen, den Grund neu auszuheben.

Eine gerechte Welt ist eine auf ihren göttlichen Ursprung hin transparente Welt. Im Kampf um diese Welt geht die Befreiungstheologie wohl nicht als strahlender Sieger, sondern eher hinkend, wie Jakob aus dem Kampf mit dem Engel und Ödipus aus dem Kampf mit dem Schicksal. Warum hinkend? Vielleicht, weil wir in diesem Kampf unsere Verletzlichkeit ganz besonders erfahren und langsamer voran kommen, als wir es uns erträumt haben. Warum Kampf mit Engel und Schicksal? Engel und Schicksal – sind das nicht Metaphern für das, was der Geschichte fremd ist, also für religiöse Entfremdung und fatalistische Kurzschlüsse, für die Auslagerung – *outsourcing* – unserer Verantwortung an Gott oder Dämon? Nein, Befreiungstheologie hat keine spirituellen Geheimrezepte gegen den »heillosen Markt«. Sie kann Zeichen der Hoffnung und der Gerechtigkeit setzen und einklagen. Theologen sind keine schnellen Brüder einer heilen Welt, keine fliegenden Händler falschen Trostes. Die Wege der theologischen Weltkarte führen durch Geschichte, Verantwortung und Vernetzung.

Befreiungstheologie ist der Versuch, das brüchige Netz menschlicher Lebensentwürfe immer wieder neu zu knüpfen. Glaubenspraxis entzaubert die Magie des Bösen durch eine Korrektur des eingefahrenen sozialen Unrechts, durch das Aufdecken persönlicher Verantwortung am Bösen und durch die Zusicherung seiner prinzipiellen Vergebbarkeit und wurzelhaften Überwindung in Jesus Christus. Er hat allen Völkern die Errettung aus Not und Erniedrigung eines beschädigten Lebens verheißen. Ausgeschlossenen und Gefangenen, Armen und Anderen garantiert er ihre unverletzliche Individualität. In universaler Bundesgenossenschaft ermutigt er sie – weil Erlösung naht – sich einzusetzen für den aufrechten Gang, das erhobene Haupt und das ganze Leben aller.