

Bruno Kern

# Theologie der Befreiung



A. Francke

UTB



## **Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage**

Böhlau Verlag · Wien · Köln · Weimar

Verlag Barbara Budrich · Opladen · Toronto

facultas.wuv · Wien

Wilhelm Fink · München

A. Francke Verlag · Tübingen und Basel

Haupt Verlag · Bern

Verlag Julius Klinkhardt · Bad Heilbrunn

Mohr Siebeck · Tübingen

Nomos Verlagsgesellschaft · Baden-Baden

Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel

Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich

Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart

UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz, mit UVK/Lucius · München

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen · Bristol

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich



Bruno Kern

# Theologie der Befreiung

A. Francke Verlag Tübingen und Basel

Dr. theol. *Bruno Kern*, M.A. arbeitet als Lektor und Übersetzer theologischer Literatur; er ist Autor einschlägiger Literatur zum Thema („Werkbuch Theologie der Befreiung“, „Theologie im Horizont des Marxismus“ ...).

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH & Co. KG  
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem und säurefreiem Werkdruckpapier.

Internet: <http://www.francke.de>

E-Mail: [info@francke.de](mailto:info@francke.de)

Einbandgestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart

Satz: Informationsdesign D. Fratzke, Kirchentellinsfurt

Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe

Printed in Germany

UTB-Band-Nr.: 4027

ISBN 978-3-8252-4027-1

# Inhalt

<b>Theologie der Befreiung – Befreiung der Theologie . . . . .</b>	<b>7</b>
<b>I Voraussetzungen . . . . .</b>	<b>10</b>
1 Die innerkirchliche Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. . . . .	10
2 Theologische Voraussetzungen . . . . .	13
3 Politische Entwicklung in Lateinamerika . . . . .	18
4 Kirchliche Basisgemeinden . . . . .	20
<b>II Selbstverständnis und Methode . . . . .</b>	<b>26</b>
1 Theologie unter dem Primat der Praxis. . . . .	26
2 Der methodische Dreischritt: Sehen – Urteilen – Handeln . . .	31
3 Die vorrangige Option für die Armen. . . . .	36
4 Was heißt „Befreiung“?. . . . .	44
<b>III Sozialanalytische Vermittlung . . . . .</b>	<b>54</b>
1 Dependenz: eine Änderung der Perspektive. . . . .	54
2 Die „Entwicklung der Unterentwicklung“ . . . . .	56
3 Befreiung als Gegenbegriff zur Dependenz. . . . .	60
<b>IV Hermeneutische Vermittlung: Die Bibellektüre. . . . .</b>	<b>66</b>
1 Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. . . . .	66
2 Grundlagen einer befreiungstheologischen Hermeneutik . . .	67
3 Ein „Überschuss an Sinn“ . . . . .	72

<b>V Themen</b> .....	77
1 Der befreiende Gott und die Götzen der Unterdrückung . . . .	77
2 Jesus Christus, der Befreier . . . . .	89
3 Utopie, Reich Gottes und Auferstehung des Fleisches . . . . .	96
<b>VI Ökotheologie der Befreiung als Fallbeispiel der Weiterentwicklung</b> .....	105
<b>BefreiungstheologInnen im Kurzporträt</b> .....	117
<b>Chronologie</b> .....	130
<b>Literatur</b> .....	138

## Theologie der Befreiung – Befreiung der Theologie

... dann sind wir davon überzeugt, wir und Sie, dass die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig. Sie soll eine neue Etappe ... jener theologischen Reflexion sein, die mit der apostolischen Überlieferung begann, sich mit den großen Kirchenvätern und Kirchenlehrern fortsetzte, mit dem ordentlichen und außerordentlichen Lehramt, und, in neuester Zeit, mit dem reichen Schatz der katholischen Soziallehre. (Papst Johannes Paul II., Brief an die brasilianischen Bischöfe vom März 1986 [Johannes Paul II.: 280–281])

Es ist ein einmaliger Vorgang innerhalb der mehr als zweitausendjährigen Geschichte der christlichen Kirchen: Zum ersten Mal entsteht ein grundlegender theologischer Neuansatz, ein neues Paradigma für das theologische Denken insgesamt, an der Peripherie der Weltgesellschaft und an der Peripherie der Kirche. Die eigentlichen Subjekte dieser Glaubensreflexion sind nicht in erster Linie die professionellen Theologinnen und Theologen, sondern die gläubigen Armen und Marginalisierten, die in vielfältigen Formen der Selbstorganisation ihr eigenes Geschick in die Hand nehmen. Ihr gesellschaftspolitisches Handeln im Licht der Glaubensstradition ist der Nährboden eines neuen theologischen Denkens. Die befreiende historische und gesellschaftliche Praxis wird hier zum theologischen Ort, zum methodischen Ausgangspunkt und zum Kriterium der Theologie. Die akademische Theologie hat demgegenüber eine unverzichtbare, jedoch dienende Rolle. Als „organische Intellektuelle“ im Sinne Antonio Gramscis nehmen die Theologinnen und Theologen an dieser gesellschaftsverändernden Praxis teil, tragen zu deren Selbstaufklärung bei und artikulieren dieses neue Glaubensverständnis so, dass es innerhalb der Weltkirche und Weltgesellschaft seine befreiende Wirkung entfalten kann.

Die Theologie der Befreiung hat einen *universalen hermeneutischen Anspruch*. Sie versteht sich weder als „Genitivtheologie“ eines bestimmten partiellen Wirklichkeitsbereiches noch als eine „kontextuelle Theologie“, die nur für einen bestimmten regionalen bzw. kulturellen Raum Geltung beanspruchen würde. Sie will eine neue



Perspektive der Theologie insgesamt sein, ein neuer Horizont, „aus dem heraus der Gesamthalt des Glaubens gedacht wird, mit dem Ziel, die Geschichte zu verändern“ (L. Boff 1982: 186).

Die Theologie der Befreiung hat zu zentralen Themen der Theologie wichtige und innovative Beiträge geleistet: zur Gotteslehre, zur Christologie etc. ebenso wie zur Bibelhermeneutik. Fundamentaltheologisch entscheidend aber ist ihre Reformulierung des Selbstverständnisses der Theologie insgesamt, ihre völlig *neue Art, Theologie zu treiben*. Sie versteht sich konsequent als Theologie unter dem Primat der Praxis, das heißt, sie nimmt die Reflexion ihres praktischen Entstehungs- und Verwendungszusammenhanges in ihre methodische Reflexion auf. Sie verabschiedet sich von der lange herrschenden Vorstellung, man könne Theologie subjektlos betreiben. Sie reflektiert ihren eigenen gesellschaftlichen Standort und will so die Gefahr vermeiden, unbewusst, „von hinten“ ideologisch aufgeladen zu werden. In vieler Hinsicht löst die Theologie der Befreiung erst das ein, was etwa die europäische „Politische Theologie“ als Postulat formuliert und selbst nicht konsequent genug umgesetzt hat. Das gilt zu allererst für ihr methodisches Vorgehen, das die sozial-ökonomische Analyse zum Ausgangspunkt wählt. Damit macht sie Ernst mit dem Anspruch einer „nachidealistischen“ Theologie und der Einsicht des historischen Materialismus, der alle gesellschaftlichen Sphären „in letzter Instanz“ darauf zurückbezieht, wie die Menschen als gesellschaftliche Subjekte in Auseinandersetzung mit der Natur ihre materiellen Existenzbedingungen schaffen.

Die Wirkungsgeschichte der Befreiungstheologie ist atemberaubend. Weit über den lateinamerikanischen Subkontinent hinaus hat sie Theologinnen und Theologen der Dritten Welt inspiriert und für ein neues Selbstbewusstsein der Glaubensreflexion an der Peripherie gesorgt. Die befreiungstheologisch orientierte *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) ist nur ein Beispiel für den Einfluss dieses neuen theologischen Denkens. In Asien und Afrika fand die lateinamerikanische Befreiungstheologie ihr Echo in vergleichbaren theologischen Aufbruchsbewegungen mit ihrem jeweils eigenen Profil. Aber auch auf weltkirchlicher Ebene wurden zentrale Einsichten der Befreiungstheologie rezipiert. So etwa ist die allererst in Lateinamerika formulierte „vorrangige Option für die Armen“ als gesellschaftliche Standortbestimmung aus dem sozialetischen Diskurs nicht mehr wegzudenken.

Obwohl auf dem „katholischen“ Kontinent entstanden, war die Befreiungstheologie von Anfang an mehr als ein innerkatholisches Phänomen. Protestantische Befreiungstheologen (J. Miguez-Bonino, Rubem Alves, Elsa Tamez ...) haben ihr Profil entscheidend mitgeprägt, und die Resonanz innerhalb des weltweiten Protestantismus ist beachtlich (Duchrow 2013: 173–181). Der interreligiöse Dialog hat der Befreiungstheologie in vieler Hinsicht vergleichbare Strömungen im Islam, im Judentum und im Buddhismus zutage gefördert (vgl. vor allem Duchrow 2013: 182–204). Und weit über die Grenzen von Theologie, Kirche und Religionen hinaus hat die Befreiungstheologie gesellschaftspolitische Relevanz entfaltet. Sie wird von Kirche und Religion fernstehenden Kreisen ernst genommen und rezipiert, sie hat ein gesellschaftspolitisches Engagement gefördert und begleitet, das von jeder integralistischen Vereinnahmung und kirchlichen Bevormundung bereits in Selbstverständnis und Methode absieht, und sich als dialogfähig mit säkularen Kräften erwiesen, die in ihrer Letztmotivation auf keinerlei religiöse Tradition zurückgreifen. Heute ist die Befreiungstheologie zum Beispiel ein wichtiger Teil jenes breiten globalisierungskritischen Bündnisses, das sich in den Weltsozialforen artikuliert. Die Kehrseite dieser gesellschaftspolitischen Relevanz ist allerdings die erbitterte Gegnerschaft bestimmter politischer Kräfte innerhalb und außerhalb der Kirche gegen die Befreiungstheologie und ihre Vertreter, unter die inzwischen zahlreiche Blutzengen um des Reiches Gottes und seiner Werte von Gerechtigkeit und Solidarität willen zu zählen sind. Die Vitalität dieses theologischen Neuansatzes bewährte sich jedoch nicht zuletzt daran, dass er sich als fähig erwiesen hat, über die ursprünglichen Fragestellungen hinaus die großen Herausforderungen unserer planetarischen Weltgesellschaft und die alles entscheidende Frage der Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen theologisch zu integrieren. Das Hoffnungspotenzial der Theologie der Befreiung ist auch ein halbes Jahrhundert nach ihrer Entstehung längst nicht ausgeschöpft, und aus dem Spektrum der gegenwärtigen theologischen Reflexion ist sie mittlerweile nicht mehr wegzudenken.

# I Voraussetzungen

## 1 Die innerkirchliche Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

„Heute ist die Kirche in besonderer Weise eine Kirche der Armen.“  
(Papst Johannes XXIII. in einer Radiobotschaft vom 11. Oktober 1962)

Das Pontifikat Johannes' XXIII. und vor allem das Zweite Vatikanische Konzil stellten für die katholische Kirche weltweit eine Zäsur dar und trugen wesentlich zu dem Klima bei, innerhalb dessen die Theologie der Befreiung gedeihen konnte. Die durch den Kalten Krieg bedingte apologetische Abwehrhaltung gegenüber dem Marxismus wich einer Atmosphäre des Dialogs. Mit seiner programmatischen Enzyklika *Mater et Magistra* leitete Johannes XXIII. eine bemerkenswerte Wende innerhalb der katholischen Soziallehre ein. Das im 19. Jahrhundert entwickelte Naturrechtsdenken wurde abgelöst durch eine eher im romanischen Sprachraum verankerte, in der französischen katholischen Arbeiterjugend formulierte methodische Herangehensweise an gesellschaftliche Fragen, die den methodischen Dreischritt der Befreiungstheologie von *Sehen, Urteilen und Handeln* in gewisser Weise vorwegnahm.

Die Grundsätze der Soziallehre lassen sich gewöhnlich in folgenden drei Schritten verwirklichen: Zunächst muss man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muss man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten. Schließlich muss man feststellen, was man tun kann und muss, um die überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden. Diese drei Schritte lassen sich in drei Worten ausdrücken: sehen, urteilen, handeln. (*Mater et Magistra*, 236)

Die veränderte Haltung des kirchlichen Lehramtes ermutigte in Europa Initiativen wie etwa die Gespräche der Paulusgesellschaft zwischen hochrangigen Vertretern des Marxismus und Theologen. Auch auf

protestantischer Seite fand dies seine Entsprechung, etwa in der Initiative des Weltkirchenrates *Kirche und Gesellschaft*.

Das Zweite Vatikanische Konzil formulierte in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* einerseits ein grundsätzlich solidarisches Weltverhältnis und betonte andererseits die relative Autonomie der Wirklichkeitsbereiche, was die Möglichkeit eröffnete, sich gesellschaftlichen Strukturen in ihrer eigenen Rationalität zuzuwenden. Mit dem Begriff „Zeichen der Zeit“ lieferte das Konzil ein wichtiges Stichwort, das dazu ermutigte, sich den gesellschaftlichen Herausforderungen zuzuwenden, nach neuen Antworten darauf zu suchen und sie im Licht der Heilsgeschichte zu deuten. Nach dem Konzil regte dieses Stichwort eine sehr lebhaft Suchbewegung nach einer „Theologie der Zeichen der Zeit“ an, die der Theologie der Befreiung in gewisser Weise den Boden bereitete. Es blieb allerdings der Theologie der Befreiung vorbehalten, das mit „Zeichen der Zeit“ umschriebene Postulat methodisch reflektiert einzulösen.

Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. (*Gaudium et spes*, 4)

Die bis dahin geltende ausschließlich hierarchische Auffassung der Kirche wurde zumindest relativiert, indem die Kirche grundsätzlich als Volk Gottes verstanden wurde, dem gegenüber die Unterscheidung von Klerikern und Laien sekundär ist. Vor allem aber erfuhren die einzelnen Ortskirchen eine Aufwertung, die den eigenständigen Weg der lateinamerikanischen Kirche in den folgenden Jahrzehnten fördern sollte.

Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. (*Gaudium et spes*, 1)

Auf der offiziellen Konzilsagenda spielte das Thema „Kirche der Armen“ allerdings kaum eine Rolle. Es blieb einer Gruppe von Bischöfen vorbehalten, diese brennende Frage am Rand des Konzils miteinander zu erörtern. Ein prominentes Mitglied dieser Gruppe aus Lateinamerika war der Erzbischof von Olinda und Recife, Dom Hélder Câmara. Im sogenannten *Katakombenpakt* verpflichteten sich diese Bischöfe am Ende des Konzils feierlich, persönlich in Armut zu leben,

auf kirchliche Privilegien zu verzichten und das pastorale Handeln an der Situation der Armen zu orientieren.

Entscheidend aber für die Entfaltung der Theologie der Befreiung war die eigenständige Rezeption des Konzils durch die lateinamerikanische Ortskirche, wie sie sich vor allem in den Schlussdokumenten der Zweiten und Dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in *Medellín* (1968) bzw. *Puebla* (1979) manifestierte. In diesen beiden Dokumenten wird die Situation der Bevölkerungsmehrheiten in Lateinamerika als Ergebnis von Strukturen der Abhängigkeit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung beschrieben. Nicht mehr – wie bisher auch innerkirchlich üblich – die ganzheitliche „Entwicklung“ ist das positive Gegenbild zur herrschenden Situation, sondern „Befreiung“. Dies bedeutet eine implizite Absage an den „desarallismo“, an jene Entwicklungsideologie also, die die wirtschaftliche und soziale Situation als ein retardiertes Entwicklungsstadium im Vergleich zu den industrialisierten Zentren sah. Der methodische Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln wird bekräftigt. Die vorrangige und solidarische Option für die Armen wird theologisch (!) begründet und nicht einfach als pastorale Notwendigkeit beschrieben. Die Armen sind der entscheidende Maßstab der Nachfolge Jesu. Vor allem aber werden sie selber in ihrem evangelisatorischen Potenzial, nicht als pastoral Betreute, sondern als Subjekte der Evangelisierung beschrieben. Und schließlich werden die Kirchlichen Basisgemeinden als die Keimzellen der Kirche, Quelle der Evangelisierung und aktueller Hauptfaktor der menschlichen Entwicklung in ihrem Engagement bestärkt. Nach Jahrzehnten wachsenden Widerstandes innerhalb der lateinamerikanischen Hierarchie fand die Fünfte Generalversammlung der Bischöfe in *Aparecida* (2007) wieder zu diesen Ursprungsimpulsen zurück.

Im Glauben rufen wir aus: „Jesus Christus ist [...] menschliches Antlitz Gottes und göttliches Antlitz des Menschen.“ Deshalb „ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen“. Diese Option hat ihren Ursprung in unserem Glauben an Jesus Christus, den menschengewordenen Gott, der unser Bruder wurde (vgl. Hebr 2,11–12). (*Aparecida*, 392)

Die Parteinahme der lateinamerikanischen Kirchenhierarchie blieb nicht ohne Widerhall auf der weltkirchlichen Ebene. Sechs Jahre

nach Medellín griff Papst Paul VI. in seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* den Begriff der Befreiung auf.

Die Kirche hat, wie die Bischöfe erneut bekräftigen, die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, dass diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus in Einklang mit der Evangelisierung. (*Evangelii nuntiandi*, 30)

Mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. und der Ernennung Kardinal Ratzingers zum Präfekten der Glaubenskongregation setzte allerdings auf weltkirchlicher Ebene eine Kehrtwende ein. Das Zweite Vatikanische Konzil wurde zunehmend im Sinne der damaligen Konzilsminorität interpretiert. Die Instruktion der Glaubenskongregation *Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung, Libertatis Nuntius* (1984) war von pauschalen Verdächtigungen und scharfer Polemik geprägt. Der Vorwurf einer undifferenzierten Übernahme marxistischer Kategorien stand dabei im Zentrum. Dieser Konfrontationsstrategie folgte eine Strategie der Vereinnahmung, die einzelne Termini aus der Befreiungstheologie aufgriff, sie aber ihres ursprünglichen Gehaltes beraubte. Die Instruktion der Glaubenskongregation *Über die christliche Freiheit und Befreiung, Libertatis conscientia* (1986) sowie der Brief des Papstes an die brasilianischen Bischöfe (siehe oben S. 7) können in diesem Sinne interpretiert werden. Der „Option für die Armen“ setzte man etwa auf gleicher Ebene eine „Option für die Jugend“ entgegen und stufte sie damit auf eine bloße pastorale Priorität herab. Maßregelungen und Disziplinarmaßnahmen gegen einzelne Theologen (z. B. ein über Leonardo Boff verhängtes einjähriges „Bußschweigen“) sowie eine entsprechende Personalpolitik ergänzten diese lehramtlichen Offensiven.

### **Basislektüre**

Prien 2007.

## **2 Theologische Voraussetzungen**

Karl Rahners Transzendentaltheologie ist im katholischen Raum bahnbrechend und bildet theologiegeschichtlich die Voraussetzung