

Das sollten unsere Freunde erfahren, die hier Riesiges erwarten. Auch heute lebt die Kirche vom Dienst Begeisterter und Entschlossener. Die sollten sich finden. Und ist dies nicht längst im Gange?

Von Herzen wünschen wir Ihrer Frau und Ihnen Gottes Geleit und Kraft für den Abschluß Ihrer Arbeit in Soest und für den dann folgenden Dienst des Prinzipals des Psychological College in Bangalore. Wir möchten gern mit Ihnen in Verbindung bleiben, schon wegen der erbetenen Erweiterung Ihrer Anfragen und einer ökumenischen Rundschau. Wir brauchen die Hilfe unserer ökumenischen Schwestern und Brüder für den weiteren Weg unserer Kirche.

Ihr Klaus v. Stieglitz

„Ein Kontinent in den Zeiten der Cholera“

Zum zweiten Kongreß „Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika“

„Als Ausgangspunkt meiner Beschreibung der Entwicklung der theologischen Reflexion in Lateinamerika während der letzten zwanzig Jahre wähle ich eine Darstellung der Befreiungstheologie. Sie ist heute die einzige theologische Richtung in Lateinamerika, die autochthon ist, und sie ist heute der Bezugspunkt jeder theologischen Diskussion auf dem lateinamerikanischen Kontinent.“ Mit diesen Worten erläuterte *João B. Libânio* (Brasilien) seine methodische Position zu Beginn des „Panoramas der Theologie Lateinamerikas in den letzten zwanzig Jahren“, das er am Zweiten Internationalen Treffen „Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika“ in El Escorial bei Madrid (29. Juni bis 4. Juli 1992) gehalten hat. Zwanzig Jahre nach dem ersten Treffen vorgetragen, auf dem die Befreiungstheologie nicht nur zum ersten Mal über Lateinamerika hinaus internationale Aufmerksamkeit fand, sondern auch entscheidende Impulse für ihre Weiterentwicklung und Verbreitung in Lateinamerika erhielt¹, ging es J. B. Libânio nicht um eine Bilanz, sondern um eine Erläuterung des Zusammenhangs, wie die lateinamerikanischen Befreiungstheologen in der Weiterentfaltung und Rezeption ihrer theologischen Reflexion auf die Veränderungen der kirchlichen, ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Situation reagiert haben. Versteht sich doch Befreiungstheologie als Reflexion jener befreienden Praxis von Christen, welche die jeweilige historische Konstellation als „Zeichen der Zeit“ (und damit als Anruf Gottes) zu verstehen und als Herausforderung für ein veränderndes Handeln zu begreifen versucht.

Gemäß einem solchen methodischen Selbstverständnis spielten auf dem Madrider Treffen jene Referate und Diskussionen eine entscheidende Rolle, in denen die theologische Selbstvergewisserung und die Diskussion neuer Perspektiven im Vordergrund standen. Mit dem Ende des Staatssozialismus in Osteuropa verlor für die Lateinamerikaner nicht nur ein zum westeuropäischen und nordamerikanischen Kapitalismus alternatives Paradigma für Wirtschaft und Politik seine Plausibilität. Mit dem damit gegebenen Ende des Ost-West-Gegensatzes verstärkte sich gleichzeitig der hegemoniale Druck der USA auf den lateinamerikanischen Kontinent. *Javier Goroitiaga* (Nicaragua) wies in Madrid mehrfach darauf hin, daß die damit gegebene

Krise einer alternativen Vision von Gesellschaft und Geschichte ihre Wurzel in ökonomischen Veränderungsprozessen hat, die durch ihre Schnelligkeit und ihre Radikalität die politisch-sozialen und wirtschaftlichen Handlungsmöglichkeiten des nächsten Jahrzehnts bestimmen werden. Neben die wachsende Konzentration des Kapitals auf immer weniger Staaten und ihre Bevölkerung tritt eine neue technologische Revolution, die im Verlaufe ihrer Entwicklung immer weniger Rohstoffe und immer weniger Arbeitskraft braucht. In diesem Kreislauf der Produktion verliert die Dritte Welt zunehmend an Bedeutung, während gleichzeitig die mit der neuen technologischen Revolution gegebene Wirtschaft zum ersten Mal in der Geschichte einen totalen Weltmarkt schaffen wird, dem keine nationale Volkswirtschaft sich entziehen kann. Die zunehmende Verelendung der Bevölkerungsmehrheiten in den lateinamerikanischen Ländern im vergangenen Jahrzehnt – J. Gorostiaga sprach von „einem Kontinent in den Zeiten der Cholera“ – ist der Preis, der für diese Entwicklung bislang bezahlt wurde und weiterhin bezahlt werden wird.² J. Gorostiaga bezeichnete diese Entwicklungen als eine „Zivilisationskrise“, denn das Zivilisationsmodell der Staaten des Nordens erweist sich nicht als universalisierbar: Obwohl es sich global durchzusetzen beginnt, schließt es immer mehr Menschen aus.

Ein „verlorenes Jahrzehnt“?

Angesichts dieser Entwicklung sind die achtziger Jahre als „das verlorene Jahrzehnt Lateinamerikas“ bezeichnet worden. J. Gorostiaga griff zwar dieses Stichwort auf, wies aber darauf hin, daß die achtziger Jahre viel komplexer waren, als diese Kennzeichnung es nahelegen würde. „Die lateinamerikanische Gesellschaft heute ist wesentlich von der zu Beginn der achtziger Jahre verschieden. ‚Das verlorene Jahrzehnt‘ fällt mit dem Aufbruch der Demokratien in Lateinamerika während der achtziger Jahre zusammen, ja ist teilweise eine seiner Ursachen. Die formellen demokratischen Prozesse durch Wahlen sind nur der Reflex einer grundlegenden Demokratisierung, die sich in zunehmendem Maße in den verschiedenen Sektoren der ‚zivilen Gesellschaft‘ vollzogen hat.“³

J. Gorostiagas Hinweis auf die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen in Lateinamerika war eines der bestimmenden und zugleich kontroversen Hintergrundthemen des Kongresses: Wer sind die „neuen historischen Subjekte“ und wie treten sie auf die Bühne der Geschichte als Handelnde, die ihr Schicksal selbst ergreifen oder es erleiden müssen? Um der damit gegebenen neuen Situation in einer befreiungstheologischen Reflexion gerecht zu werden, so wurde mehrfach geäußert, müsse die „Option für die Armen“ neu formuliert werden, indem anerkannt wird, daß ethnische, kulturelle und sexistische Unterdrückung nicht mit ökonomischen Kategorien beschrieben werden kann. Vielmehr müsse die theologische Reflexion der primären „Lebenswelt“ der Menschen einen größeren Raum geben, als sie es bislang getan hat. Das gelte sowohl für die gelebte Volksfrömmigkeit (*Diego Irazazaval* aus Peru, *Victor Codina* aus Bolivien) wie für die spezifische Situation der Unterdrückung der Frauen (*Ivone Gebara* aus Brasilien) und der Indígenas.

Mit diesen Anfragen war nicht nur gemeint, ob das sozialanalytische Instrumentarium (d. h. jene sozialwissenschaftlichen und ökonomischen Theorien wie Philo-

sophien), mit dem die Befreiungstheologie die gesellschaftliche Wirklichkeit kritisch zu erfassen sucht, um sie im Lichte des Glaubens zu deuten und im Sinne des Evangeliums menschenwürdiger zu gestalten, neu bewertet und gegebenenfalls korrigiert werden soll. Zur Frage stand vielmehr Relevanz und Funktion eines sozialanalytischen Instrumentariums überhaupt. *Pedro Trigo* (aus Venezuela) stellte in seinem Referat über „die Zukunft der Befreiungstheologie“ diese Frage mit aller Deutlichkeit. Als den grundlegenden Ort einer befreiungstheologischen Reflexion bezeichnete er die alltägliche Lebenswelt der Armen, weil nur darin sie noch als Subjekte anerkannt würden, während Begriffe wie Geschichte und Politik dafür nicht brauchbar seien, denn sie würden nur gebraucht, um das Partikuläre („Nur von jenen Menschen wird gesagt, sie hätten Geschichte, die frei am Produktions- und Konsumprozeß teilnehmen können.“) unter der Hand zu etwas Universellem zu machen. Bei einer konsequenten Durchführung der Position von P. Trigo wäre in der Folge jede sozialanalytische Vermittlung in Frage gestellt, weil diese ihrerseits unabdingbar auf Allgemeinbegriffe wie „Geschichte“, „Politik“ u. a. angewiesen ist. Nicht nur aus diesem Grund blieb die Darlegung von P. Trigo kontrovers. Offen blieb auch in der Diskussion die Bedeutung seiner These, daß die alltägliche Lebenswelt den Vorrang vor der Geschichte und der Politik habe, weil er seinerseits den Begriff der alltäglichen Lebenswelt (der Armen) ausdrücklich mit Hilfe des Geschichtsbegriffs eingeführt hatte. So bestimmte er den Ort der Armen als „Rückseite der Geschichte“, denn sie würden vom dominierenden System als geschichtlich handelnde Subjekte gar nicht wahrgenommen. Im Gegensatz dazu erschließe sich die wahre Universalität erst von den Ausgeschlossenen her. Darin erhielt P. Trigo auch die Zustimmung von *Juan Luis Segundo* (Uruguay), der um der gesuchten Universalität willen („Die Option für die Armen ist zuerst eine Option Gottes für die Armen und deshalb ist sie der Ausgangspunkt für die Befreiungstheologie.“) auf den Traditionen kritischen Denkens, vor allem auf den Traditionen neuzeitlicher Religionskritik beharrte. Diese bezogen ausdrücklich ihre befreiende Kraft aus einer destrukturierenden Diagnose jener Tendenzen, die partikuläre Werte zu allgemeinen machen und ihnen den Schein des Sakralen geben wollten.

Der Schrei der Armen und die Theodizeefrage

Gerade der kritische Blick auf die Realität zeigt diese als eine von Gegensätzen und Konflikten bestimmte. Diese Einsicht machte schon den Kern des Befreiungsbegriffs aus, wie ihn G. Gutiérrez zu Beginn der siebziger Jahre in die lateinamerikanische Theologie einführte und so den Begriff der Befreiungstheologie prägte. Gutiérrez wollte damit hervorheben, daß der damalige Aufbruch der Menschen in Lateinamerika im Kampf gegen eine Situation der Repression geschah. *Jon Sobrinos* (El Salvador) Überlegungen über eine „Theologie des Martyriums“ hoben ausdrücklich diesen Aspekt hervor. Er stellte seine Überlegungen in den Zusammenhang mit der Erfahrung, daß gerade viele von denen, die sich für die Befreiungsprozesse engagiert haben, verfolgt und umgebracht wurden. Jon Sobrino bezeichnete die repressiven Herrschaftsformen als „Anti-Reich“ zum anbrechenden Reich Gottes, dem nicht nur durch wissenschaftliche Analyse („von außen“), sondern auch durch Handeln in der Nachfolge Jesu („von innen“) Widerstand zu leisten sei. In diesem Zusam-

menhang sei das Martyrium nicht Folge eines „tragischen Existentialismus“, sondern es entspringe einem vertieften Verständnis dessen, was Befreiung konkret sei. Der gefolterte und getötete Märtyrer um einer befreienden Gerechtigkeit willen bedeute wohl die größte Infragestellung des Glaubens an einen befreienden Gott. Deshalb sei eine Christologie und Soteriologie im lateinamerikanischen Kontext heute von der Theodizeefrage bestimmt. In dieser Fragestellung sah *J.B. Metz* (Deutschland) den Konvergenzpunkt zwischen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und einer politischen Theologie in Europa. Die Theodizeefrage verpflichtet die Befreiungstheologie, weiterhin auf den Schrei der Armen, Elenden, und Gefolterten zu hören. In seinem Beitrag über die Verarbeitung der Exodus-Thematik in der Befreiungstheologie erinnerte *Carlos Bravo* (Mexiko) nicht nur an den Exodus des Volkes Israel aus dem Elend Ägyptens, sondern an die aktuellen Erfahrungen mit den Protestmärschen, die mehrere Indígena-Gruppen in den letzten Monaten in die Hauptstädte ihrer Länder unternommen haben.⁴ Diese Gruppen sahen darin ein letztes Mittel, um auf ihre Elendssituation aufmerksam zu machen, der Repression zu widerstehen und mit anderen Bevölkerungsgruppen in Kontakt zu treten. Daß die Exodus-Erzählungen zu einem Paradigma für die Geschichte und die Zukunft der lateinamerikanischen Völker werden konnten, liegt nach C. Bravo nicht nur in solchen historischen Parallelen. Es liegt daran, daß in ihnen ein Modell lebendiger Geschichtserinnerung bewahrt ist, die den Weg des Volkes aus dem Elend in die Freiheit und die Parteilichkeit Gottes für sein Volk in Erinnerung rufen. Was die Exodus-Geschichten einer historischen Lektüre zeigen, ist der Zusammenhang von Erinnerung und Subjektwerdung. Darum ist der Kampf gegen das Vergessen und Vergessenmachen und der Einsatz für das Erinnern für die christliche Gemeinde konstitutiv. Dies hat dazu geführt, daß in den letzten Jahren in der Praxis der Basisgemeinden das Exodus-Motiv immer mehr zum Schlüssel wurde, wie sich die Christen als eine „Gemeinde in der Nachfolge Jesu“ verstehen können. In diesem Kontext versteht sich die Befreiungstheologie als Anwalt der lebendigen Erinnerung des Gottesvolkes.

Nikolaus Klein

(Aus „Orientierung“, Zürich, August 1992)

ANMERKUNGEN

- ¹ Beide Kongresse wurden vom Instituto Fe y Secularidad in Madrid veranstaltet. Die Akten des ersten Kongresses (7. bis 15. Juli 1972) sind veröffentlicht worden: Instituto Fe y Secularidad (Hg.), *Fe cristiana y cambio social en América latina*. Encuentro de El Escorial, 1972. Ediciones Sígueme, Salamanca 1973; Eine Auswahl der Vorträge liegt in französischer Übersetzung vor: E. Dussel u. a., *Les luttes de libération bousculent la théologie*. Éditions du Cerf, Paris 1973; Zum diesjährigen Kongreß vgl. auch den einführenden Artikel: J. Gómez Caffarena, „Escorial II“. Sentido de una convocatoria, in: *Exodos*. Nr. 14, Juli 1992, S. 60f.
- ² J. Gorostiaga verwies in seinem Referat dabei ausdrücklich auf den diesjährigen Bericht des UN-Entwicklungsprogramms (UNDP): Informe sobre desarrollo humano. El abismo de la desigualdad, in: *El Día*. Suplemento No. 124 (18. Mai 1992).
- ³ Von dieser Entwicklung müssen folgende Länder ausdrücklich ausgenommen werden: Guatemala, Argentinien, Panama und Peru.
- ⁴ So u. a. in Bolivien und in Mexiko (Tarahumara und Tabasco).