

Gerhard Kruij

## IMPULSE DER THEOLOGIE DER BEFREIUNG FÜR DIE KIRCHLICHE SOLIDARITÄTSARBEIT

### *1. Vorbemerkung*

Es ist sicherlich eher ungewöhnlich und immer ein gewisses Risiko, im akademischen Kontext darauf zu sprechen zu kommen, daß man als wissenschaftlich arbeitender Theologe von dem Thema, das man bearbeitet, persönlich stark berührt ist. Wenn es aber um die Impulse der Theologie der Befreiung geht, läßt sich dieses Thema gar nicht verstehen, ohne an die siebziger und achtziger Jahre zu erinnern, als viele von uns (Kongressteilnehmern/innen – wahrscheinlich auch Lesern/innen) im Prozeß des theologischen Erwachsen-Werdens mit großem Interesse, häufig geradezu begeistert die Gedanken, Bilder, Perspektiven und Utopien der lateinamerikanischen Kirche aufnahmen und als wesentliche Elemente in die Konstruktion ihrer eigenen Identität als Theologe/in einbauten. Viele von uns hätten ohne die Impulse der Befreiungstheologie ihren Weg als katholische/r Theologe/in vielleicht gar nicht eingeschlagen. In der Vorbereitung des Themas habe ich mich nochmals auf eine Zeitreise zurück begeben, damals relevante Texte angesehen, wieder gelesen, was ich damals selbst geschrieben hatte. Es war eine schöne Zeit, denn viele von uns waren getragen von einem Optimismus hinsichtlich zukunftsweisender Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche, in Lateinamerika wie in Europa. Auch wenn es auf keinen Fall richtig wäre, wesentliche Einsichten der Theologie der Befreiung über Bord zu werfen<sup>1</sup> – viele dieser Einsichten wie z. B. die «Option für die Armen» sind inzwischen ja für die gesamte Kirche zum (manchmal verwässerten) Allgemeingut und zu einer gewissen Selbstverständlichkeit geworden, so überkommen einen heute doch Gefühle der Trauer über einen weitgehenden Verlust der damaligen Zuversicht, gepaart mit der Einsicht der Fragwürdigkeit vieler damals selbstverständlicher Annahmen. Die Dinge sind komplexer und unübersichtlicher geworden. Viele sind in ihrem Denken und Handeln heute geprägt von einem strikten Realismus, wenn nicht sogar von Desillusionierung und Skepsis. Bei einem Vortrag 1979 in Bremen griff der inzwischen verstorbene brasilianische Bischof, der auch in Europa großes Ansehen genießt, Dom Hélder Câmara, auf das Jahr 2000 vor, das wir inzwischen erreicht haben. Er sagte, er hielt es für einen Skandal, «wenn im Jahr 2000 noch weiterbestehen sollte, was heute das Bild bestimmt, daß nämlich eine

1 Vgl. *Gerhard Kruij*, Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 80 (1996) 1, 3–25.

relativ kleine Gruppe von Menschen, die sich christlich nennt, immer reicher wird, während der andere Teil, der zwei Drittel der Menschheit ausmacht und mindestens in seinem lateinamerikanischen Teil ebenfalls christlich ist, immer tiefer in Verarmung versinkt. Dann wäre nicht auszuschließen, daß bei dem christlichen Teil der armen Welt Zweifel daran entsteht, ob Christus auf der richtigen Seite steht.»<sup>2</sup> Die Situation der Armut von inzwischen eher drei Vierteln der Menschheit ist heute nicht weniger skandalös, aber die in der Äußerung von Hélder Câmara mitschwingende Zuversicht, die Situation könne innerhalb weniger Jahrzehnte geändert werden, ist verloren gegangen. Es gibt eine dreifache Desillusionierung: hinsichtlich der Veränderungsmöglichkeiten in der Kirche, hinsichtlich gesellschaftlicher Utopiemodelle und hinsichtlich der Möglichkeiten, die globale Entwicklung überhaupt sinnvoll zu steuern. Heute ist klar: Der Weg «aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land»<sup>3</sup> wird trotz einiger bedeutsamer Fortschritte, die sich etwa an weltweit gesunkener Sterblichkeit und längerer Schulbildung<sup>4</sup> festmachen lassen, langwieriger und mühsamer als erwartet – und viele stellen sich die Frage, ob die Zielperspektive des «Gelobten Landes» nicht ohnehin zu hoch gegriffen war.

Meine Ausführungen sind in vier Abschnitte gegliedert. Ich benenne zehn Impulse der Befreiungstheologie, die m. E. für die kirchliche Solidaritätsarbeit in Europa bedeutsam geworden sind. In zwei kurzen Exkursen stelle ich dar, wie die Befreiungstheologie vom kirchlichen Hilfswerk Misereor rezipiert wurde und erinnere an das Projekt einer «Theologie der Befreiung für Europa». Schließlich stelle ich die Frage, welchen gemeinsamen Herausforderungen Theologie der Befreiung und christliche Sozialethik heute im Kontext der Globalisierung gegenüberstehen.

## 2. Impulse der Theologie der Befreiung

Es ist natürlich nicht möglich, eindeutig Impulse der Theologie der Befreiung für die Solidaritätsarbeit in Europa als solche zu identifizieren. Denn sowohl bei der Theologie der Befreiung wie bei der Solidaritätsarbeit in Europa handelt es sich um viel zu komplexe Phänomene, um klare Ursache-Wirkungs-Beziehungen aufzuweisen. Innerhalb der Befreiungstheologie gab und gibt es sehr verschiedene Ansätze, die ihre Ursprünge in regional sehr unterschiedlichen lateinamerikanischen Kontexten haben, zu denen später auch interessante Strömungen aus Afrika und Asien hinzukamen. Da nur ein Teil dieser An-

2 Hélder Câmara, Von Puebla bis Bremen. Zur Bedeutung der Dritten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz für Kirche und Gesellschaft in der Ersten Welt. In: Horst Goldstein (Hg.), Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße – Anfragen – Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an die Kirche und Gesellschaft hierzulande. Düsseldorf 1981, 39–49, 48. Zu anderen, für die Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung ähnlich bedeutsamen lateinamerikanischen Bischöfen siehe Johannes Meier (Hg.), Die Armen zuerst. 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe. Mainz 1999.

3 Vgl. Leonardo Boff, Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten. Düsseldorf 1984.

4 Auf diese Fortschritte macht auch aufmerksam Peter Rottländer, Das Potential ist da. Die weltweite Solidaritätsarbeit befindet sich im Umbruch. In: Herder Korrespondenz 50 (1996) 466–470.

sätze hier wahrgenommen wurde, konnte es auch nur eine selektive Rezeption geben, die manches verfälscht bzw. die tatsächliche Gewichtung verschiedener Elemente verschoben hat. Schließlich spielten nicht nur wissenschaftlich-theologische Texte, sondern in stärkerem Maß Personen, Bilder, Filme, Lieder und Gedichte eine Rolle. Bei ihrer Rezeption traf die Befreiungstheologie schließlich hierzulande auf einen ebenfalls sehr komplexen Resonanzboden, der kirchlicherseits durch die Nachkonzilszeit geprägt war, gesellschaftlich durch die Studentenbewegung, die Anti-Vietnamkriegs-Demonstrationen, die Sympathien für revolutionäre Bewegungen in der Dritten Welt<sup>5</sup> überhaupt, den Eurokommunismus, die aufkommende Umwelt- und Alternativbewegung, die Frauenbewegung, die spätere Friedensbewegung – wobei gleichzeitig das über das katholische Milieu etablierte, traditionelle Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zu Gunsten eines stärkeren Gewichts der neuen sozialen Bewegungen für das Engagement von Christen/innen an Bedeutung verlor. Schließlich gehört zum Gesamtkomplex dieses Resonanzbodens auch die Psychodynamik vieler junger Menschen, die ihren Prozeß des Erwachsenwerdens und der Identitätsfindung, ganz anders als die heutige junge Generation, über die Artikulation alternativer gesellschaftlicher Utopien und über oppositionelles politisches Engagement vollzogen.

Angesichts dieser methodischen Schwierigkeiten können sich meine Überlegungen kaum auf empirische Forschungen<sup>6</sup> stützen, sondern beruhen auf Arbeiten zur akademisch-theologischen Rezeption der Befreiungstheologie<sup>7</sup>, auf Plausibilitätsüberlegungen und eigenen Erfahrungen aus zwanzigjähriger «teilnehmender Beobachtung».

1) Auf *sozialanalytischer Ebene* trug die Theologie der Befreiung, insofern sie nämlich zumindest für das allgemeine Bewußtsein der Kirchenmitglieder der wichtigste Vermittler dependenztheoretischer Ansätze war, entscheidend dazu bei, daß Ursachen und mögliche Lösungen der Probleme der Dritten Welt in allmählicher Abkehr von den alten Modernisierungstheorien ab den siebziger Jahren nicht mehr in Rückständigkeit und nachholender Entwicklung, sondern in Abhängigkeit und Befreiung bzw. Abkoppelung als Überwindung der Abhängigkeit gesehen wurden.<sup>8</sup> Das hatte für die Solidaritätsarbeit große Bedeutung. Denn damit erweiterte sich die Motivation für dieses Engagement vom Gefühl des Mitleids mit den Ärmsten zur zusätzlichen Wahrnehmung einer beträchtlichen Mitschuld an deren Notlage. Das Selbstverständnis der

5 Wie dies in der Verehrung von Personen wie Che Guevara, Ho Chi Minh, Mao Tse Tung oder Julius Nyerere zum Ausdruck kam.

6 Interessante Hinweise finden sich in den qualitativen Untersuchungen bei: *Karl Gabriel* u. a., *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*. Mainz 1995.

7 *Raúl Fornet-Betancourt* (Hg.), *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. 3. Die Rezeption im deutschsprachigen Raum. Mainz 1997; *Juan José Tamayo Acosta*, *Rezeption der Theologie der Befreiung in Europa*. In: *Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino* (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 1. Luzern 1995, 37–62.

8 Heute würde man die Ursachen von Armut und Unterentwicklung differenzierter sehen und auch «hausgemachte» Faktoren in den Entwicklungsländern stärker gewichten, ohne freilich fortbestehende Abhängigkeiten zu leugnen. Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Sachverständigengruppe «Weltwirtschaft und Sozialethik»*. Von der Dependenz zur Interdependenz. Anstöße und Grenzen der Dependenztheorie. Bonn 1994.

Helfer/innen verschob sich von einer gewissen Überheblichkeit aufgrund des vermeintlichen eigenen Entwicklungsvorsprungs hin zu massiver Selbstkritik und Infragestellung eben dieses «nordatlantischen Zivilisationsmodells», das nicht mehr die Zukunft für die ganze Welt vorwegnehmen konnte, sondern im Gegenteil diese Zukunft massiv bedroht. Es ging dann in der Entwicklungszusammenarbeit nicht mehr nur darum, eigenes Wissen oder eigene Technik als entwicklungsrelevantes Know-how oder eigene Modelle als Vorbilder zu exportieren, sondern auch um den Import kritischer Einsichten und alternativer Visionen aus der Dritten Welt. Dementsprechend orientierten sich viele engagierte Christen/innen nicht mehr an der traditionellen katholischen Soziallehre, sondern kritisierten die noch lange anhaltenden Versuche, diese auf Lateinamerika anzuwenden, und griffen auch in der Formulierung ihres eigenen Selbstverständnisses auf die Theologie-Importe der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zurück. Um es auf eine Formel zu bringen: es wurde klar, daß sich Solidarität für die Christen/innen der Ersten Welt nur als *Umkehr* buchstabieren läßt.

2) Ein weiterer Impuls auf *sozialanalytischer Ebene* lag darin, daß die Befreiungstheologie mit ihrer Forderung, die christliche Liebe dürfe sich nicht in einer individuellen Praxis der Barmherzigkeit erschöpfen, sondern müsse, um effektiv zu werden, die Ebene der strukturellen Ursachen erreichen, entscheidend dazu beitrug, daß trotz der auch von der politischen Theologie kritisierten Verbürgerlichungstendenzen des europäischen Christentums die drohende Spaltung von Glaube und Politik als höchst problematisch erkannt und das Bewußtsein der Notwendigkeit der Veränderung gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen wach gehalten wurde. Dies ließe sich detailliert an den kontroversen Auseinandersetzungen um den befreiungstheologischen Begriff der «strukturellen Sünde» aufzeigen. Mit diesem Begriff kam die Befreiungstheologie, wenn auch gespeist durch ein marxistisch geprägtes, sozialanalytisches Instrumentarium, den Grundgedanken der heute als sozialetischer *mainstream* gehandelten «Institutionen- und Strukturenethik» bereits sehr viel näher, als deren Vertreter heute einzuräumen bereit sind. Es wurde klar: Solidarität muß *institutionelle Solidarität* sein und sich in veränderten, gerechteren Strukturen verkörpern.

3) Daraus ergibt sich unmittelbar ein dritter Impuls: Wenn Abhängigkeit die entscheidende Ursache von Armut ist, müssen die Strukturen der Abhängigkeit, insofern sie ihre Wurzeln auch in den Ländern der Ersten Welt haben, dort bekämpft werden. Dies geht in demokratischen Gesellschaften nicht ohne die Veränderung politischer Mehrheiten. Solidaritätsarbeit ist also ganz wesentlich politische Bewußtseinsbildungsarbeit mit dem Ziel der Veränderung in den «Zentren des Weltsystems». Tatsächlich haben alle kirchlichen Einrichtungen der Entwicklungszusammenarbeit den Bereich der «Inlandsarbeit» in den letzten Jahrzehnten beträchtlich ausgeweitet und verstehen darunter heute weit mehr als bloße Spendenwerbung. Sie nehmen verstärkt die Aufgabe wahr – nach dem Vorbild ihrer lateinamerikanischen Partner mit zunehmend weniger Berührungspunkten in der Zusammenarbeit mit nicht-

kirchlichen Initiativen –, eine anwaltschaftliche Funktion für die Armen zu übernehmen und deren Anliegen in einen «Politikdialog» mit den Entscheidungsträgern in den «Zentren» einzubringen. Auch die früher «Dritte-Welt-Läden», heute meist «Eine-Welt-Läden» genannten Initiativen entstanden aus dem erklärten Willen heraus, mit dem Verkauf von Produkten zu fairen Preisen politische Bewußtseinsbildungsarbeit zu verbinden, wobei die Frage, welches relative Gewicht beiden Zielen zugemessen werden solle, innerhalb dieser Initiativen auch immer wieder für Konflikte sorgte. Unhintergebar aber bleibt die Erkenntnis, daß entscheidende Veränderungen auch hierzulande eingefordert werden müssen und Solidarität eine *anwaltschaftliche, politische Solidarität* im gerechten Interesse der Armen sein muß.

4) Entsprechend der in Lateinamerika in den sechziger Jahren nicht nur in der Befreiungstheologie aufgekommenen *geschichtsphilosophischen* Anschauungen wurden die wichtigsten Impulse zur Veränderung aus der «Peripherie» erwartet, so daß die Armen selbst als revolutionäre Subjekte, die ihre Geschichte machen, als neue «historische Macht»<sup>9</sup> angesehen wurden. Dies blieb aber zumindest bei den in der konkreten Praxis stehenden Christen/innen keine abstrakte, geschichtsphilosophische Idee, sondern war tief verwurzelt in der Erfahrung einer tiefgehenden Bereicherung durch die Arbeit mit den Armen. Die «Option für die Armen» bedeutet deshalb nicht nur, nicht einmal in erster Linie, eine Priorität der Hilfe für die Armen vor anderen Aufgaben, sondern eine Radikalisierung des älteren Grundsatzes der «Hilfe zur Selbsthilfe», Befreiung zum Selbst-Sein der Armen, Respekt ihnen und ihrem Subjekt-Sein gegenüber, Ernstnehmen ihrer eigenen Kompetenzen und selbst formulierten Interessen, Achtung der «Weisheit des Volkes». Die Armen wurden als Autorität anerkannt, so daß jede Form der Hilfe von außen sehr kritisch auf neokoloniale bzw. paternalistische Implikationen abgeklopft wurde und jede Kritik aus Europa unter Rechtfertigungszwang geriet. Die Entwicklung kontextueller Theologien hat europäischen Christen/innen bewußt gemacht, daß auch ihr Welt- und Glaubensverständnis partikular ist. Solidarität wurde verstanden als *Solidarität mit dem «Projekt der Armen»*, das auch von diesen Armen selbst entwickelt werden sollte. Voraussetzung dafür ist eine vorbehaltlose Bereitschaft zur Anerkennung des Anderen als Anderen. Auch dies ist eine unhintergehbare Errungenschaft für armenorientierte Entwicklungszusammenarbeit, hatte allerdings manchmal auch problematische Konsequenzen, weil es teilweise dazu verführte, faktische Machtungleichgewichte zu verschleiern<sup>10</sup>, anstatt sie selbstkritisch zu reflektieren, oder zu einem, angesichts der Kontroversen um die Befreiungstheologie verständlichen, Kritikverbot bei denjenigen beizutreten, die sich mit ihr solidarisch fühlten.

5) Die Befreiungstheologie hat anschaulich deutlich gemacht, daß der Einsatz für die Armen notwendigerweise zu Konflikten führen muß. Denn in einer antagonistischen gesellschaftlichen Situation, die häufig als «Klassen-

9 Gustavo Gutiérrez, Die historische Macht der Armen. München–Mainz 1984.

10 Z. B. in der oft nicht genügend reflektierten, sicher gut gemeinten Rede von den «Partnern», wo es sich zumindest auch um «Antragsteller» handelt.

kampf» interpretiert wurde, ist es nicht möglich, neutral zu bleiben. Wer für die Armen kämpft, wird Gegner haben, deren Interessen im Gegensatz zu den Interessen der Armen stehen. Daran hat sich auch bis heute nichts geändert, auch wenn die marxistischen Begriffe der Klasse und des Klassenkampfes als unterkomplex erkannt wurden. Es war eine wichtige Einsicht der Befreiungstheologie, daß die Forderung nach Gerechtigkeit im Kontext nicht einfach auflösbarer Interessensgegensätze Parteilichkeit bedeutet. Solidarität wird damit zu *parteilicher Kampfsolidarität*. Es erschien freilich in der Ersten Welt immer schon schwieriger, diese «Gegner» eindeutig zu identifizieren. Die Interessenlagen und politischen Optionen sind in demokratischen Gesellschaften meist komplexer, als sie es unter den Bedingungen der lateinamerikanischen Militärdiktaturen in den siebziger Jahren sein konnten. Das führte manche europäische Christen/innen zu dem Eindruck, es sei in Lateinamerika «leichter», eine eindeutige christliche Position einzunehmen. Inzwischen ist jedoch auch dort die Lage unübersichtlicher. Es gibt unterschiedliche Interessen auch unter den verschiedenen Gruppen von Armen, und es gibt keine eindeutige Klarheit über den developmentpolitischen Weg, der die Situation der Armen am nachhaltigsten verbessern würde. Anders als früher viele meinten, legt heute die «Option für die Armen» die Christen/innen auch in Lateinamerika nicht mehr auf eine bestimmte politische Option fest.

6) Neben den genannten Impulsen, die sich stärker auf die soziale Analyse und eine dieser entsprechenden politischen Praxis bezogen, gibt es auch viele bedeutsame Impulse für das theologische Selbstverständnis engagierter Christen/innen, für die pastorale Arbeit und die christliche Spiritualität. Von der Befreiungstheologie wurde uns in einer engen Übereinstimmung von Theorie und Praxis anschaulich verdeutlicht, was hier in Europa von bestimmten theologischen Ansätzen her als «praxeologischer Glaubensbegriff» artikuliert wurde. Die lateinamerikanischen Erfahrungen zeigten, daß man als Christ/in tatsächlich seinen Glauben an den menschenfreundlichen und befreienden Gott nicht anders bezeugen kann, als durch eine überzeugende Praxis der Gerechtigkeit. Damit bot die Befreiungstheologie auch für viele europäische Christen/innen, die sich vom alten Missionsverständnis emanzipiert und von der katholischen Soziallehre in ihrer klassisch-naturrechtlichen Gestalt losgesagt hatten<sup>11</sup>, die Möglichkeit, sich mit ihrer (weltlichen) Praxis der Solidarität als Christen/innen zu verstehen. Solidarität wird somit zu einer *Solidarität als Glaubenspraxis* – und echte Solidarität kommt unabhängig vom expliziten Bekenntnis als eine im Kern zutiefst christliche Praxis in den Blick. Die Theologie der Befreiung ermöglichte vielfach den Bau von Brücken zwischen Katholiken und Studentenbewegung, Ökologie- bzw. Alternativbewegung, Frauenbewegung und später Friedensbewegung. Damit wurden neue Allianzen über das traditionelle katholische Milieu hinaus möglich, bzw. es entstand so etwas wie ein «Bewegungssektor» auch innerhalb der Kirche, der zur Restitution von Solidaritätspotentialen beitrug, die

<sup>11</sup> Vgl. *Bischöfliches Hilfswerk Misereor* (Hg.), *Die alten Antworten passen nicht mehr. Theologische und sozialethische Beiträge zur kirchlichen Solidaritätsarbeit*. Aachen 1991.

sonst durch die Erosion des traditionellen katholischen Milieus verloren gegangen wären.

7) Ihren dichtesten Ausdruck fand die Solidarität als Glaubenspraxis dort, wo Christen/innen aus diesem Selbstverständnis heraus bereit waren, mit den Armen zu leben und ihr Schicksal zu teilen. Ordensleute, Priester, engagierte Laien aus der Mittel- und Oberschicht zogen in die Elendsviertel, um nicht nur für die Armen und gegen die Armut zu kämpfen, sondern dies vor allem zusammen mit den Armen zu tun. Und viele, die selbst arm waren, ihre Kraft aber auch darauf hätten verwenden können, sich als Einzelne aus dieser Armut herauszuarbeiten, entschlossen sich, ihre Energie für den Kampf mit den Armen einzusetzen und an ihrer Seite zu bleiben. Getragen war dies häufig von einer tiefen Kenosis-Spiritualität. Unzählige engagierte Laien aus dem einfachen Volk, Ordensfrauen und -männer, Priester und Bischöfe bezahlten diesen Einsatz mit ihrem Leben und erlitten das Martyrium. Solidarität ist hier eine bis zum letzten bereite *Solidarität aus Opferbereitschaft*. Sie hat auch in Europa viel Respekt und Bewunderung ausgelöst. Manche europäische Christen/innen litten darunter, daß ein solch klarer und eindeutiger, zeichenhafter Lebensstil im Kontext einer reichen Konsumgesellschaft nur schwer umsetzbar zu sein schien. Zumindest dürfte das Vorbild der Insertion mit dazu beigetragen haben, daß eine Forderung wie die, «anders [zu] leben, damit andere überleben» für einige Zeit eine große Plausibilität und Überzeugungskraft beanspruchen konnte.

8) Wir verdanken der lateinamerikanischen Kirche eine Fülle weiterer wichtiger Anregungen: die Lebensnähe der lateinamerikanischen Bibellektüre, die auch Bibelkreise in den europäischen Gemeinden befruchtet hat, die Utopie einer Kirche der Basisgemeinden als Keimzellen sowohl der Kirche-Seins wie des solidarischen In-der-Welt-Seins, die anschauliche soziale und politische Bedeutung von Kirche als «Volk Gottes», die veränderte Praxis der Zusammenarbeit von Bischöfen, Priestern und Laien, die in Titeln wie *Vamos caminando* zum Ausdruck kommende Weg-Spiritualität, all dies trug zum Selbstverständnis und zur religiösen Praxis von Christen/innen hierzulande erheblich bei und ermöglichte trotz vieler Enttäuschungen eine emotionale Kirchenbindung auch für Christen/innen, die ihrer eigenen Ortskirche und den dort oft vorherrschenden, rückwärtsgewandten Strukturen kritisch und distanziert gegenüber standen. An den Lippen eines von seinem Engagement her authentischen brasilianischen Bischofs hängend, konnten auch diejenigen sich als treue Glieder einer «Mutter Kirche» fühlen, die sich ansonsten von ihr eher stiefmütterlich behandelt fühlten. So lieferte die Befreiungstheologie einen starken Impuls zur Aufrechterhaltung und Vertiefung einer *kirchlichen Solidarität*.

9) Ein zentraler Punkt in den Debatten um die Theologie der Befreiung war von Anfang an das Verhältnis von immanentem «Wohl» und transzendtem «Heil», ein Thema, das ja auch schon für das Konzil eine Rolle spielte (vgl. GS 39). Die Theologie der Befreiung leistete wichtige Beiträge zu der Frage, wie denn «Erlösung» heute im Kontext eines modernen Welt- und Geschichtsver-

ständnisses und vor dem Hintergrund himmelschreiender Ungerechtigkeit in der Gegenwart gedacht werden kann. Dabei konnte sie an Ansätze einer von Teilhard de Chardin inspirierten «Theologie der Entwicklung» anknüpfen. Sie trug dazu bei, wieder einen Zusammenhang von innerweltlichen Utopien und christlicher Glaubenspraxis herzustellen. Konkret zeigte sich dies in der Verbindung von sozialistischen Gesellschaftsutopien mit der christlichen Hoffnung, etwa am Beispiel Nicaraguas – wobei seitens der Befreiungstheologie nie der von ihnen erstrebte «Sozialismus» mit dem realexistierenden Sozialismus des Ostblocks identifiziert wurde. Bei vielen europäischen Christen/innen führte diese utopische Aufladung zu einer Projektion ihrer eigenen Wunschvorstellungen auf ihre lateinamerikanischen Mitchristen/innen und eine Idealisierung der lateinamerikanischen Kirche – bis dahin, daß dadurch manchmal auch der Blick auf die tatsächlichen Realitäten verstellt wurde. Jedenfalls entstand daraus eine verständliche, aber nicht unproblematische *utopiesüchtige Solidarität* – was auch daran zu erkennen ist, daß leider nach dem Fall der Mauer und dem «Ende der Utopien» auch die Solidaritätspraxis europäischer Christen/innen und das öffentliche Interesse an Lateinamerika nachgelassen hat.

10) Das öffentliche Interesse erlangte seinen Höhepunkt in den Jahren 1984–1986, als sich die Konflikte zwischen der Glaubenskongregation in Rom und einigen Vertretern der Theologie der Befreiung (v.a. Leonardo Boff) zuspitzten. Die Dynamik der dadurch möglich gewordenen breiten Rezeption speiste sich jedoch nicht in erster Linie aus einem lebendigen Interesse für die Situation in Lateinamerika, sondern war mindestens genauso stark von dem Leiden (und der Lust) am Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt insgesamt geprägt. Hier wurden auch eigene Autoritätskonflikte europäischer bzw. zumindest deutscher Christen/innen anhand dieses Konflikts ausgetragen und (leider oft nicht konstruktiv) bearbeitet. Die Solidarität mit diesen Vertretern der Befreiungstheologie war also zumindest zu einem Teil auch eine *Solidarität* mit ihnen als den *Opfern einer als reaktionär bewerteten Kirchendisziplin*.

### 3. Zur Rezeption der Theologie der Befreiung bei Misereor<sup>12</sup>

Die Impulse der Befreiungstheologie haben sich in unterschiedlicher Weise und in verschiedener Intensität auch in der Arbeit eigentlich aller kirchlichen Hilfswerke niedergeschlagen. Meines Wissens liegt für den deutschen Raum eine ausführlichere Studie nur für Misereor vor.

Peter Rottländer unterscheidet für Misereor vier Phasen. In der Zeit von 1958 bis 1968 wird eine Praxis der Entwicklungszusammenarbeit entwickelt, die bestimmten Grundmaximen der Befreiungstheologie bereits sehr nahe kommt, ohne daß es den Begriff selbst schon gegeben hätte. Von seiner Gründung 1958 an war das Hilfswerk nicht an kirchliche Grenzen gebunden, sondern hat sich generell dem Kampf gegen Hunger und Krankheit gewidmet,

12 Ich beziehe mich auf: Peter Rottländer, Die Armen zuerst. Zur Rezeption der Theologie der Befreiung bei Misereor. In: Raúl Fornet-Betancourt, (Hg.), Befreiungstheologie. Bd. 3 (wie Anm. 7), 129–144.

dabei das Prinzip «Hilfe zur Selbsthilfe» praktiziert und bereits die Ebene der Strukturen und Institutionen in den Blick genommen. Bezogen auf Lateinamerika orientierte sich das Hilfswerk an der durch das chilenische Institut DESAL entwickelten Marginalitätstheorie und ihrem Konzept der *promoción popular*, das zumindest in der konkreten Praxis kaum von dem später von befreiungstheologischen Maximen geforderten Handeln unterschieden werden kann. «Die Differenzen lagen auf der Ebene der Deutung.»<sup>13</sup>

Die zweite Phase von 1968–1973 ist eine Zeit der Polarisierung und zugespitzter ideologischer Auseinandersetzungen, wie sie sich z. B. im Auseinanderbrechen des DESAL in eine eher reformorientierte Christdemokratie und eine sozialistische Strömung niedergeschlagen haben. Zentrale Streitpunkte waren in vielen Fällen die Frage der moralischen Legitimität revolutionärer Gewalt und die Stellung zum Marxismus. Der Hauptvertreter der Marginalitätstheorie, Roger Vekemans, wurde später zu einem der härtesten Gegner der Befreiungstheologie.

Für Misereor bedeutete der theologische Neuaufbruch in Lateinamerika weniger eine Veränderung der praktischen Arbeit als vielmehr ein allmähliches Neu-Überdenken des theologischen Selbstverständnisses im Sinne einer Überwindung der theologischen Spaltung von Welt-Dienst und Heils-Dienst bzw. von Leibsorge und Seelsorge<sup>14</sup> und der Entdeckung der politisch-praktischen Dimension des Glaubens im Sinne des praxeologischen Glaubensverständnisses.

Die dritte Phase von 1973 bis 1989 bezeichnet Rottländer als eine Phase der Verständigung und der Kooperation. Sie war gekennzeichnet durch eine Verhärtung der Situation in vielen lateinamerikanischen Ländern (siehe Militärputsch in Chile, die Situation in Brasilien und Argentinien sowie in Mittelamerika), die Zeit der «Gefangenschaft» (Leonardo Boff), die dadurch der Kirche zugefallene Rolle als einzige Opposition, das Wachstum der Basisgemeinden und die explizite Formulierung und kontinentweite Rezeption der «Option für die Armen», spätestens durch die lateinamerikanische Bischofsversammlung 1979 in Puebla. Dies bedeutete höhere Anforderungen an die Solidarität und in Fortführung des Prinzips der «Hilfe zur Selbsthilfe» eine Fülle neuer Ansatzpunkte der Arbeit für Misereor sowie größeres Interesse der in Lateinamerika pastoral Tätigen und der kirchlichen Hierarchie an sozialen Projekten und Programmen, so daß sich insgesamt die entwicklungspolitische Zusammenarbeit in dieser Zeit enorm entfalten und weiterentwickeln konnte.<sup>15</sup> Gleichzeitig gewann in dieser Phase die Inlandsarbeit von Misereor an Bedeutung. In den verschiedenen Fastenaktionen zeigte das Hilfswerk zuneh-

13 Ebd. 134.

14 Hier sei darauf hingewiesen, daß diese traditionellen Unterscheidungen für die katholischen Laien auch einen gewissen Freiraum ermöglichten. Deshalb fragt Rottländer zu Recht: «Bedeutet die Aufwertung der sozialen Praxis durch die Entwicklungen im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils bei gleichbleibenden Organisationsstrukturen innerhalb der Kirche nicht notwendig die Klerikalisierung bzw. Episkopalisierung dieser Praxis?» Ebd. 137.

15 Vgl. z. B. *Godfried Deelen / Ulrich Koch*, Solidarität zählt sich aus. Ergebnisse aus 35 Jahren kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit in São Paulo. Aachen 1996.

mend mehr Profil als Anwalt der Armen, engagierte zunehmend Vertreter der Befreiungstheologie in der Bewußtseinsbildungsarbeit in Deutschland (z. B. in der Brasilien-Fastenaktion 1979) und riskierte Konflikte mit mächtigen Gruppen in Deutschland, so z. B. bei der Südafrika-Kampagne 1983.<sup>16</sup>

Ab 1989 wird der Umgang mit befreiungstheologischen Ansätzen selbstverständlicher, befreiungstheologische Begriffe finden zunehmend explizit Eingang in die Sprache von Stellungnahmen und Veröffentlichungen des Hilfswerks. Es handelt sich um eine realistisch-pragmatische Phase «nach der Rezeption»:

Misereor hat sich im Projekt- und im Inlandsbereich sowie auf der Ebene seines Selbstverständnisses mit der Theologie der Befreiung auseinandergesetzt und dabei vieles von dieser Theologie rezipiert und für den eigenen Kontext fruchtbar gemacht. Dies gilt besonders für die Option für die Armen, die Verbindung von Glaubenspraxis und politischer Praxis, die Betrachtung gesellschaftlicher Verhältnisse unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit zum Besseren (Exodus-Denken), die positive Bewertung (neuer) sozialer Bewegungen, sowie eine geschärfte Aufmerksamkeit für exogene Benachteiligungen und die damit verbundene Notwendigkeit, auf dem Feld von (Welt)Wirtschaft und Welt(Politik) Aktivitäten zu entwickeln.<sup>17</sup>

Die erreichte Normalität im Umgang mit den theologischen Ansätzen aus Lateinamerika impliziert freilich auch, daß die Attraktivität ihrer Positionen als «Fremdprophetien» inzwischen abgenommen hat.

#### 4. Zum Projekt einer «Theologie der Befreiung für Europa»

Da die Befreiungstheologie aus den genannten Gründen auf europäische Christen/innen eine große Faszination ausübte, kam sehr schnell die Frage auf, was europäische Christen/innen aus diesem Neuanatz selbst zu lernen hätten. Es entstanden erste Ansätze einer «Theologie der Befreiung für Europa»<sup>18</sup>. Ihre Hauptthemen waren die hohe Arbeitslosigkeit, die Umweltzerstörung, das Wettrüsten, die Benachteiligung und Unterdrückung von Frauen und der Kampf gegen sich neu formierende rechte Gruppen. Darüber hinaus waren methodische Anregungen wichtig: Auch eine befreiende europäische Theologie muß sich sozialanalytisch ihrer Situation vergewissern, dabei ein besonderes Augenmerk auf strukturelle Ursachen legen, sich den Armen als Subjekten von Theologie zuwenden und schließlich ihr Denken und ihr religiöses Tun auf eine befreiende, gesellschaftsverändernde Praxis hin ausrichten.

16 Vgl. Norbert Herkenrath / Wolfgang Schoop / Hans Zwiefelhofer, Misereor im Widerstreit der Meinungen. Analysen und Stellungnahmen zum Informationsschwerpunkt Südafrika. Überlegungen zur Rolle der Kirche und der kirchlichen Entwicklungsarbeit. München-Mainz 1984.

17 Rottländer, Die Armen zuerst (wie Anm. 12), 140.

18 Vgl. v.a. Horst Goldstein, Damit wir die Fesseln des Todes sprengen. Eine «Theologie der Befreiung» für Europa – Skizzen, Notizen, Bausteine. In: Publik-Forum 13 (1984) 12, 8. Juni 1984, I–VIII; Horst Goldstein, «Selig ihr Armen». Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa?. Darmstadt 1989; später auch Michael Sievernich (Hg.), Impulse der Befreiungstheologie für Europa. München-Mainz 1988; Peter Eicher / Norbert Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas. Düsseldorf 1990.

Es war klar, daß dabei nicht entsprechend einem «Import-Modell» Ergebnisse einer in einem anderen Kontext entstandenen Theologie einfach nach Europa übertragen werden konnten. Vielmehr mußte nach dem «Analogie-Modell» versucht werden, die dort verwendete Methode auch hier anzuwenden und damit Kerneinsichten zu rekontextualisieren. Vielen dabei engagierten Christen/innen wird die Ansprache von Kardinal Aloisio Lorscheider während der «Nacht der Solidarität» beim Katholikentag 1984 in München in Erinnerung sein, wo dieser mit großer Eindringlichkeit danach fragte, ob es denn in Deutschland keine Armen gäbe und ob es nicht angebracht sei, zunächst hier bei uns im eigenen Land für mehr Gerechtigkeit zu sorgen.<sup>19</sup> Es ging also zunächst um die Entdeckung der eigenen «Befreiungsbedürftigkeit». Die Rezeption der Befreiungstheologie hat sicherlich erheblich mit dazu beigetragen, daß der konziliare Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung möglich wurde oder die groß angelegte Konsultation zur Erarbeitung eines gemeinsamen Wortes der beiden Kirchen «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit» durchgeführt werden konnte, bei denen sich ja zum Teil beträchtliche Fortschritte gegenüber kirchlichen Stellungnahmen zu sozialetischen Fragen bis Mitte der achtziger Jahre feststellen lassen.

Es gibt allerdings auch enorme Schwierigkeiten eines solchen Projekts einer «Theologie der Befreiung für Europa». Die meisten darin Engagierten waren und sind sich dieser Schwierigkeiten auch sehr wohl bewußt. Bei aller Wahrnehmung der eigenen Befreiungsbedürftigkeit darf ja nicht übersehen werden, daß der ressourcenaufwendige Lebensstil in der Ersten Welt mindestens teilweise die Armut in der Dritten Welt mit verursacht, wir als die Reichen in der Einen Welt also mit ein Grund für die Befreiungsbedürftigkeit der Armen sind. Die Botschaft der Befreiung der Armen kann deshalb für uns nur eine Botschaft der Umkehr sein. Ein weiteres Problem, das auch die Übertragung des Modells der Basisgemeinden nach Europa weitgehend unmöglich gemacht hat, liegt in der Tatsache, daß die Kirche hierzulande kaum von den unteren Schichten, sondern hauptsächlich von Menschen aus der Mittelschicht getragen wird, denen soziale Fragen auf Grund ihrer Lebenssituation weniger am Herzen liegen als individuelle oder familiäre Probleme. Die Sorgen z. B. von Arbeitslosen und Sozialhilfeempfängern haben in unseren gewöhnlichen Pfarrgemeinden kaum einen Platz. In einer Mittelschicht-Kirche mit ihrer Tendenz zu einer kleinbürgerlich-gesellschaftskonformen Praxis stand die Rezeption der Befreiungstheologie von Anfang an in der Gefahr, eine Sache relativ eng begrenzter intellektuell-akademischer und sozial bewegter Gruppen zu sein und so faktisch doch weitgehend auf universitäre Lebens- und Diskurszusammenhänge bzw. die Auseinandersetzungen des Verbands- und Gremienkatholizismus beschränkt zu bleiben. Für eine weitreichendere Rezeption fehlen hier entsprechende Sozialformen, die sich entgegen mancher Erwartungen der siebziger und achtziger Jahre in Bezug auf alternative Lebensformen eben nicht in Richtung basisgemeindlicher Strukturen entwickelt

19 Publik-Forum, 27.7.84, auch dokumentiert in *Norbert Greinacher* (Hg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation. Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, 190-191.*

haben, sondern einem alle Bereiche der Gesellschaft ergreifenden Prozeß der Individualisierung weichen mußten.

### 5. Herausforderungen im Kontext der Globalisierung

Ohne auf die kaum mehr zu überblickende Globalisierungsdiskussion einzugehen<sup>20</sup>, möchte ich zum Schluß deutlich machen, daß sowohl die Theologie der Befreiung wie die Theologie in Europa, insbesondere die Christliche Sozialethik, angesichts der «globalisierten Moderne» vor neuen Herausforderungen stehen. Beide müssen sich weiterentwickeln, um nicht hinter den aktuellen dynamischen Veränderungen zurückzubleiben. Die geforderte Nähe zur Situation entspricht ja durchaus den Kernanliegen beider. So wird man, ähnlich wie man von einer «Katholischen Soziallehre in ihrer klassischen Gestalt»<sup>21</sup> spricht, bald von einer «Theologie der Befreiung in ihrer klassischen Gestalt» sprechen, gleichzeitig aber in der Weiterführung beider deren berechnete Kernanliegen nicht verraten dürfen. Die Weiterentwicklung kann am ehesten gelingen, wenn sich beide als «lernende Theologien» begreifen – so wie sich die Kirche als «lernende Organisation» zu verstehen hätte – und im Sinne eines «Komplementaritätsmodells» voneinander zu lernen bereit sind, wobei die Christliche Sozialethik ihr Profil als theologisches Fach und die Befreiungstheologie ihr Verhältnis zu einer genuin moralisch argumentierenden Sozialethik zu entwickeln hätte.

Ich möchte drei Fragestellungen benennen, für die mir eine solche Weiterentwicklung notwendig zu sein scheint.

1) Derzeit treffen sich der «progressive» und der «konservative» Flügel der lateinamerikanischen Kirche in einer häufig recht undifferenzierten Neoliberalismus-Kritik, die in dieser Pauschalität überwunden werden muß.<sup>22</sup> Besonders problematisch ist es, wenn mit «Neoliberalismus» das gesamte Konglomerat von Problemen gemeint ist, das mit den Modernisierungsprozessen der lateinamerikanischen Gesellschaften verbunden ist. In diesem Fall wird der Begriff zu einem Etikett, das keine analytische Kraft mehr hat. Er steht dann für die Inkarnation des Bösen, ist anfällig für Verschwörungstheorien und verdeckt mehr, als er sichtbar macht. Urbanisierungsprozesse, Naturzerstörung, Korruption, Krise traditionaler Identitäten, Krise der Familie, Drogenhandel und Kriminalität, alles dies hat schon vor dem «Neoliberalismus» stattgefunden und hätte sich auch ohne ihn ähnlich entwickelt. Allenfalls haben neoliberale Maßnahmen bestimmte Phänomene verstärkt. Hier spricht einiges für die

<sup>20</sup> Vgl. ausführlicher *Gerhard Kruij*, Deutschland vor den Herausforderungen der Globalisierung. In: *Bernhard Nacke* (Hg.), Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft. Würzburg 1997, 363–380; *Jürgen Hoffmann*, Ambivalenzen des Globalisierungsprozesses. Chancen und Risiken der Globalisierung. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 23/99 (4.6.1999) 3–10.

<sup>21</sup> Vgl. die Beiträge in *Bernhard Emunds / Friedhelm Hengsbach / Matthias Möhring-Hesse* (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Düsseldorf 1993.

<sup>22</sup> Vgl. ausführlicher *Gerhard Kruij*, Befreiung im Kontext der Hegemonie des Neoliberalismus. Zur Neoliberalismus-Kritik der lateinamerikanischen Kirche. In: *Hildegund Keul / Hans-Joachim Sander* (Hg.), *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung*. Würzburg 1998, 121–137.

Vermutung, daß hinter der Auseinandersetzung mit einem so verstandenen «Neoliberalismus» eigentlich eine sehr viel grundlegendere Auseinandersetzung zwischen Kirche und Moderne überhaupt stattfindet – oder besser: eben nicht ausreichend stattfindet.

Ein Kern dieser Problematik ist die ethische und theologische Bewertung von Wettbewerb, Konkurrenz und Markt, die nicht von ihrem «Wesen», sondern von ihren konkreten Folgen her beurteilt werden müssen. Es ist weitgehend Konsens, daß es zumindest auf absehbare Zeit keine Alternative zu einem marktwirtschaftlichen System geben wird, aber natürlich Alternativen im System, nämlich eine aktive Ordnungspolitik und eine konsequente soziale und ökologische Ergänzung der Marktwirtschaft. Weder ist der Markt aus sich heraus in der Lage, notwendige öffentliche Güter bereitzustellen, noch kann er die spezifischen Risiken abdecken, die er für die einzelnen Bürger/innen hervorruft. Einerseits ist jede Verabsolutierung des Marktes und seiner Mechanismen zu kritisieren<sup>23</sup>, denn es handelt sich bei ihm eben nicht um einen naturähnlichen Automatismus, der sich politischer Gestaltbarkeit entzöge. Andererseits wäre es aber verfehlt, die möglichen positiven Effekte marktwirtschaftlicher Steuerung nicht zu nutzen. Das hochkomplexe, global vernetzte Weltsystem ist, wenn überhaupt, nur mit Marktmechanismen steuerbar. Die dafür notwendige Rahmenordnung wie die diese Rahmenordnung schaffenden und kontrollierenden Institutionen müssen jedoch vielfach erst noch erfunden und etabliert werden, so sicherlich in vielen lateinamerikanischen Staaten, aber eben auch auf Weltebene.

2) Wie in Europa zerbrechen und erodieren auch in Lateinamerika traditionelle Sozialformen und fallen dem Individualisierungs- und Flexibilisierungsdruck der Modernisierung zum Opfer. Es kommt überall zu einer Erosion katholischer Milieus. Damit entfällt eine wichtige Stütze für konventionelle Frömmigkeitsformen. Der synkretistische Spiritualitätsboom in Europa und die rasante Entwicklung von Sekten in Lateinamerika sind Symptome dieser Entwicklung, die auch durch Versuche der künstlichen Stabilisierung dieser Milieus und der Retraditionalisierung kirchlicher Frömmigkeitsformen nicht aufzuhalten sein werden. Wenn es Menschen gelingen soll, sich in diesem Kontext weiterhin als Christen/innen zu begreifen und eine postkonventionelle christliche Identität auszubilden, bedarf es einer diese Herausforderung aufgreifenden Entwicklung in Theologie und Kirche. Angesichts von Modernisierung und Globalisierung wird auch die lateinamerikanische Kirche lernen müssen, sich vom Traum einer «katholischen Kultur» Lateinamerikas, einer «Neuen Christenheit» zu verabschieden. Sie muß statt dessen die positiven Errungenschaften der Moderne, insbesondere die Freiheit und Autonomie des Einzelnen, akzeptieren und zu würdigen lernen, um auf dieser Grundlage die Herausforderung der Inkulturation des Glaubens in die Moderne aufzunehmen. Schließlich ist es der christliche Glaube selbst, der jede/n Einzelne/n in

<sup>23</sup> In dieser Hinsicht, nicht jedoch, um Markt grundsätzlich und allgemein zu verteufeln, sind die entsprechenden befreiungstheologischen Ansätze hilfreich, wie etwa: *Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert*, *Götze Markt*. Düsseldorf 1992.

die Freiheit ruft. Individualisierung, die nicht mit Individualismus verwechselt werden darf, ist eine natürliche Folge eines postkonventionellen Christentums. So sind pastorale Aktivitäten zu kritisieren, die die individualistische Privatisierung des Glaubens fördern oder einer fundamentalistischen Gettoisierung christlicher Praxis das Wort reden. Heute ist weltweit ein Neuaufbruch der Kirche zu fordern, der es ihren Gliedern möglich macht, ihren Glauben auch im Kontext moderner Gesellschaft glaubwürdig zu leben.<sup>24</sup>

3) Wie in Europa verschwinden auch in Lateinamerika dort, wo sie überhaupt noch bestanden haben, die bisherigen Einflußmöglichkeiten der Kirche auf die Politik über die traditionellen Kanäle eines relativ engen Staat-Kirche-Verhältnisses oder einer «natürlichen» Nähe der Kirche zu bestimmten Parteien. Mehr und mehr sind auch Christen/innen hier wie dort darauf angewiesen, ihre politischen Optionen im Raum einer zivilgesellschaftlichen Diskussion zu vertreten, zu überzeugen und Mehrheiten zu gewinnen, was mindestens einschließt, sich dabei nicht allein auf die Autorität der eigenen Tradition, sondern auf allgemein-menschliche Vernunftargumente zu stützen. Das kann nur gelingen, wenn die Geltungsansprüche sozialwissenschaftlicher Wahrheit in der Analyse, moralischer Richtigkeit in der Beurteilung von Normen und religiöser Sinnhaftigkeit in der Entwicklung eines christlich-theologischen Profils unterscheidbar, in unterschiedlichen Diskursräumen verhandelbar und doch in einer postkonventionellen Identität als «moderne/r» Christ/in integrierbar werden. Befreiungstheologie und christliche Sozialethik müssen sich dann eigentlich in drei unterschiedlichen Diskurszusammenhängen bewegen. Im innerkirchlichen Diskurs, der freilich zugleich ein öffentlicher ist und auch sein muß, begründen sie, daß der Glaube zu einer sozialen und politischen Praxis herausfordert, und in umgekehrter Richtung inwiefern konkret gelebte soziale und politische Praxis Glaubenspraxis ist und so verstanden werden kann. Sie machen dadurch die auch in der Moderne noch unverzichtbaren Potentiale religiöser Semantiken für die zivilgesellschaftliche Kommunikation fruchtbar und wirken der Privatisierung der Religion entgegen. Im zivilgesellschaftlichen Diskurs überprüfen und begründen die Christliche Sozialethik und eine sich auch als Sozialethik verstehende Befreiungstheologie, inwiefern und unter welchen Bedingungen diese Praxis als «moralisch gerecht» ausgewiesen werden kann. Sie wirken dadurch einer integralistischen Überhöhung dieser Praxis und einer ideologischen Politisierung des Glaubens entgegen. Im sozialwissenschaftlichen Diskurs erheben sie die notwendigen Erkenntnisse, die als Voraussetzungen in theologische und moralische Aussagen Eingang finden müssen. Sie wirken dadurch den Tendenzen zum religiösen oder moralischen Fundamentalismus entgegen. Dieser Diskurs, in dem Christliche Gesellschaftsethik und Befreiungstheologie auf Sozialwissenschaft angewiesen sind, muß als möglichst offener interdisziplinärer Diskurs mit allen in Frage kommenden Sozialwissenschaften geführt werden.

<sup>24</sup> Theologische Ansätze dafür finden sich z. B. bei *Hans-Joachim Höhn*, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*. Düsseldorf 1998.

Vergegenwärtigt man sich, in welchen konkreten Formen solche Verständigungsprozesse ablaufen, welche Konflikte und Brüche es dabei notwendigerweise gibt, so wird klar, was sowohl europäische wie lateinamerikanische Theologie und Kirche für sich noch erwerben müssen: eine über das bisherige Maß weit hinausreichende Pluralitätskompetenz und Ambiguitätstoleranz, ohne die globale Solidarität zwischen verschiedenen Menschen und Kulturen gar nicht möglich ist.