

Friedhelm Hengsbach SJ./Matthias Möhring-Hesse
Hat der Papst von der Befreiungstheologie gelernt?

Das Entwicklungsrundschreiben „Sollicitudo Rei Socialis“ und die Theologie der Befreiung

Bis in die Tageszeitungen hinein wurde in den letzten Jahren um die Theologie der Befreiung gestritten. Römische Kirchenbehörden und bundesdeutsche Professoren stellten sie unter Häresie-Verdacht und forderten von der lateinamerikanischen Kirche eine Sozialverkündigung, die sich an der „Soziallehre der Kirche“ auszurichten hätte. Papst Wojtyła nahm in diesem Streit eine parteiliche Rolle ein; wengleich lateinamerikanische Bischöfe und Befreiungstheologen ihn aus jeglichem Streit herauszuhalten suchten, sah er sich doch immer wieder genötigt, vor vermeintlichen „Gefahren“ der Befreiungstheologie zu warnen und die Grundsätze kirchlicher Soziallehre einzuschärfen.

Der Papst hat nun aus Anlaß des zwanzigjährigen Jubiläums von „Populorum Progressio“ („Über die Entwicklung der Völker“, 1967) ein neues Entwicklungsrundschreiben veröffentlicht: „Sollicitudo Rei Socialis“ („Die soziale Sorge der Kirche“).¹⁾ Alle Kommentatoren haben dieses Schreiben im Streit um die Befreiungstheologie zu verorten gesucht; einige entdeckten eine überraschende Nähe zum Ansatz der lateinamerikanischen Theologie. Sollte der Papst, so lautet die ungläubige Frage, die umstrittene Befreiungstheologie gelernt haben?

Um diese Frage zu beantworten, interessieren uns weniger die persönlichen Lernerfolge des Papstes, die in seinem dritten Sozialrundschreiben sichtbar wer-

den, als vielmehr die darin dokumentierten Lernerfolge der Weltkirche. So betrachten wir das neue Rundschreiben als Zwischenergebnis in der kirchenpolitischen Auseinandersetzung der letzten Jahre, gleichsam als eine Art erste Hochrechnung dessen, was an politisch-theologischem Selbstverständnis in der Weltkirche konsensfähig ist. Um eine solche Bilanz von „Sollicitudo Rei Socialis“ verständlich zu machen, wollen wir zunächst die kirchenpolitisch brisante Konfrontation zwischen Soziallehre und Befreiungstheologie in Erinnerung rufen.

I. Soziallehre und Befreiungstheologie in Konfrontation

Die kubanische Revolution im Jahre 1959 wurde für die Völker Lateinamerikas zum epocheprägenden Fanal, das die historische Möglichkeit anzeigte, auch gegen die Interessen übermächtiger Industriegesellschaften Politik selbst zu gestalten und sich aus Abhängigkeit zu befreien. So entstanden in fast allen Ländern Lateinamerikas Befreiungsbewegungen – in politischen Reformparteien oder im militärischen Untergrundkampf. Christen haben sich in diesen Bewegungen engagiert, ihnen z. T. zur notwendigen Massenbasis auf dem katholischen Kontinent verholfen. Dabei haben sie ihrem Glauben eine neue, nämlich politische Gestalt gegeben und die Kirche ihres Kontinents grundlegend verändert. Aus einer Kirche in der Welt der Herrschenden und Machthaber, die bestenfalls eine Kirche für die Unterdrückten und Armen sein konnte, wurde immer mehr eine „Kirche der Armen“.²⁾

Befreiungstheologie als konkrete „Gottesrede“

Zahlreiche, vom Glauben her motivierte Christen in Lateinamerika erfuhren ihr Engagement für die Befreiung als eine Krise ihrer Christlichkeit. Sie merkten, daß sie ihre neuen Erfahrungen und Interessen in den überkommenen Bekenntnissen und Theologien, die weitgehend europäischen Kirchenverwaltungen und Universitäten entstammten, nicht ausdrücken konnten. Sie verlangten nach einer eigenständigen theologischen Reflexion befreiender Glaubens- und Kirchenpraxis, nach einer Theologie der Befreiung. Diese soll im folgenden als konkrete „Gottesrede“ lateinamerikanischer, für die Befreiung engagierter Christen skizziert werden:³⁾

- Befreiungstheologie als Glaubensbewußtsein einer „Kirche der Armen“ in der Situation der Abhängigkeit

Christen, die theologisch von Gott sprechen, tun dies historisch konkret in kirchlicher Dimension. Dementsprechend ist die Befreiungstheologie jenes reflexive Glaubensbewußtsein, das eine bestimmte christliche Gemeinschaft in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick von ihrem Glauben an Gott hat.

Das soziale Schicksal der lateinamerikanischen Bevölkerungsmehrheit in wirtschaftlichem Elend und politischer Unterdrückung kennzeichnet die historische Situation. Im Anschluß an dependenztheoretische Ansätze werden die Ursachen des Elends und der Unterdrückung in wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeit von internationalen Produktions- und Kapitalzentren, insbesondere von der Hegemonialmacht USA gesehen.⁴⁾ Diese Abhängigkeit wird einem wachsenden Teil der unterdrückten Völker bewußt, die sich in verschiedenen Sozialbewegungen organisieren und für ihre Befreiung kämpfen. Die relevante Situation der Befreiungstheologie ist daher sowohl Situation der Knechtschaft wie der Befreiung. In einer „heilsgeschichtlichen Wahrnehmung“ wird das Bestehende mit dem offenbaren Heilswillen Gottes konfrontiert und theologisch als strukturell sündig gekennzeichnet, weil jede strukturell begründete Verweigerung des geschichtlichen Heils auch dem Heilswillen Gottes entfremdet. Dagegen wird im befreienden Engagement für soziale Gerechtigkeit die Gegenwart der Gnade Gottes entdeckt.

Als relevante christliche Gemeinschaft stellt sich die lateinamerikanische „Kirche der Armen“ vor: Indem sich glaubende Christen in praktischer Solidarität der Armen und mit den Armen von der Welt des Elends und der Unterdrückung herausgefordert sahen, haben sie ihre Kirche für diese Welt geöffnet. Die Kirche hat sich u. a. in Medellín (1968) eindrucksvoll darauf verpflichtet, ihren Beitrag zur Befreiung der Armen zu leisten.

- Theologie „aus der Perspektive der Armen“

Der kirchliche Bezug der Befreiungstheologie erzwingt eine „neue Weise, Theologie zu treiben“, vor allem eine hermeneutische Option für die Armen. Deshalb eignet sich die Befreiungstheologie die historische Situation vom „Rande der Gesellschaft“ her an und begreift die christlichen Glaubensstraditionen aus den Erfahrungen der Armen. Diese werden so die „ersten Gesprächspartner“ der TheologInnen über Gott und dessen geschichtliche Gegenwart. Wie die lateinamerikanische Kirche stellt sich auch ihre Theologie in den Dienst des Befreiungskampfes der Armen und Unterdrückten, ohne dabei ihren wissenschaftlichen Ernst aufzugeben.

Die Option der Theologie für die Armen gründet in der biblisch offenbarten Option Gottes: Weil den Armen der besondere Zuspruch des Gottesreiches gilt, werden sie in der Geschichte als die auserwählten Zeugen des göttlichen Heils angerufen. Sie erscheinen gleichsam als Seismographen der geschichtlichen Gegenwart des allgemeinen Heilswillens Gottes. Wer von Gott reden will, muß aus der Welt seiner privilegierten Zeugen reden – genau das meint die hermeneutische Option der Befreiungstheologie für die Armen.

Im Dienst des Befreiungskampfes der Armen ist

die Befreiungstheologie dennoch erst der „zweite Akt“, d. h. funktional nachgeordnet: sie geht von befreiendem Glauben aus und muß auch zu ihm zurückfinden. Befreiungstheologie ist demnach Reflexion befreienden Glaubens im Dienste dieses Glaubens. Durch die theologische Reflexion ihrer Glaubenspraxis gewinnen die Betroffenen ein reiferes Verständnis ihres Glaubens und können sich einer weltweiten Öffentlichkeit in und außerhalb der Kirche mitteilen. Dabei verfolgen die Befreiungstheologen mit ihrer Hermeneutik eine kritische Absicht: kritisch gegen ideologische Sperren der Glaubenspraxis drängen sie auf freiheitsstiftende Politisierung des Glaubens, kritisch gegen bestehende Verhältnisse klagen sie Elend und Unrecht an. So inspirieren sie jene prophetische Sozialverkündigung der lateinamerikanischen Kirche, die die Hoffnungen befreienden Glaubens mitteilbar macht, und die von den Armen als eine Botschaft der Befreiung und von den Herrschenden als Anklageschrift aufgenommen wird.

Reaktion kirchlicher Soziallehre

Mit der katholischen Soziallehre hatte sich in Europa seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ein eigenständiges theologisches Fach ausgebildet. Es sollte helfen, die Sozialkonflikte, die sich aus der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise ergaben, theologisch zu bewältigen. Beauftragt mit einer ethisch wie gesellschaftstheoretisch anspruchsvollen Kritik bestehender Verhältnisse sollten die Vertreter des Fachs die politische Praxis der (katholischen) Christen und ihrer Kirche anleiten. Eingebunden in die antimodernistischen Abwehrkämpfe lenkten sie jedoch die gesellschaftskritischen Anliegen ihres Faches in vormoderne Sozialmetaphysik ab, während sie sich am ehesten noch mit liberalen Wirtschaftsutopien anfreunden konnten. Für die Soziallehre wurde damit die „Einheitslinie“ der naturrechtlich orientierten Sozial„lehre“ maßgebend, wie sie sich in den großen Sozialrundschriften seit „Rerum Novarum“ (1891) und im solidaristischen Gesellschaftsentwurf ausdrückt. Bis heute kann die Mehrheit der Beiträge dieser „Einheitslinie“ als kirchenwie gesellschaftspolitisch konservativ gekennzeichnet werden.⁵⁾

Nicht zuletzt deswegen hat diese theologische Tradition bei der Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie kaum eine Rolle gespielt: Katholische Soziallehre kommt dort ursprünglich weder affirmativ noch kritisch vor. Umgekehrt blieb den Vertretern der kirchlichen Soziallehre nicht verborgen, daß sie durch die Befreiungstheologie und die durch sie inspirierte Sozialverkündigung der lateinamerikanischen Kirche herausgefordert wurden. Dabei lassen sich zwei unterschiedliche Reaktionsweisen feststellen:

- Einerseits wurden die Aufbrüche der latein-

amerikanischen Kirche und die Anliegen der Befreiungstheologie aufmerksam registriert, z. B. in der römischen Sozialverkündigung, so etwa im Synodenpapier „Gerechtigkeit in der Welt“ (1971) oder im Apostolischen Schreiben „Evangelii Nuntiandi“ (1975). Beide Dokumente zeigen sich ähnlich wie bereits „Populorum Progressio“ sensibel für die politischen Befreiungsbewegungen in den Entwicklungsländern und für das neue theologische Bewußtsein der jungen Kirchen. So fanden sich diese durch jene Dokumente auch grundsätzlich bestätigt, wenngleich sie etwa an „Populorum Progressio“ die abwägenden Ängstlichkeiten, den Entwicklungsoptimismus und manche defizitären Einsichten in sozialstrukturelle Zusammenhänge kritisierten.

- Andererseits besteht in den zwanzig Jahren seit „Populorum Progressio“ gerade zwischen den politisch ambitionierten Vertretern der Befreiungstheologie und der naturrechtlichen (insbesondere deutschsprachigen) Sozial„lehre“ eine heftige polemische Kontroverse. Bundesrepublikanische Soziallehrer fühlten sich verpflichtet, „einen Beitrag zu leisten, um Lateinamerika vom Trauma der Theologie der Befreiung zu befreien.“⁶⁾ Gerade im Umfeld der Instruktion der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre „über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“, die unter Kardinal Ratzinger's Federführung die Befreiungstheologie ins kirchenpolitische Abseits führen sollte, wurde die Konfrontation erneut geschürt.⁷⁾

Natürlich geht es in dieser Kontroverse um unterschiedliche Kirchen- und Politikmodelle. Sie muß aber auch als Ausdruck einer fundamentalen Opposition zweier Arten, Theologie zu treiben, verstanden werden. Diese Opposition besteht auf allen Ebenen der politisch-theologischen Reflexion: in der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und politischem Handeln, bei der Integration sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse in die Theologie („Marxismusvorwurf“) oder bei der Verhältnisbestimmung von Theologie und (Glaubens-)Praxis. Bis heute ist diese Opposition keineswegs überwunden. Einer Verständigung über politische Praxis und Theorie von Christen und ihrer Kirche stehen anscheinend zwei unversöhnliche Positionen entgegen.⁸⁾

II. Sollicitudo Rei Socialis: Sensibilität oder Abwehr?

Zum Jubiläum von „Populorum Progressio“ und drei Jahre nach jener vatikanischen Instruktion zur Befreiungstheologie hat Papst Wojtyła ein neues Entwicklungsrundschriften veröffentlicht. Welche der beiden Weisen, auf die Befreiungstheologie einzugehen, wurde gewählt: die vorsichtige Sensibilität in der Tradition von „Populorum Progressio“ oder die heftige Abwehr, zu der sich die Vertreter der naturrechtlichen Sozial„lehre“ mehrheitlich ent-

geschlossen haben? Wer „Sollicitudo Rei Socialis“ (SRS) unbefangen durchliest, wird beide Reaktionsweisen entdecken. Auf die Frage, ob der Papst die Befreiungstheologie gelernt habe, antworten wir, daß das neue Rundschreiben zwischen nauturrechtlich orientierter und befreiungstheologisch inspirierter Sozialverkündigung eine vorsichtige Balance hält. Diese Balance zwischen alten und neuen Ufern möchten wir mit drei zentralen Themenbereichen belegen:

- mit der theologischen Situationsanalyse unter dem Kennzeichen „Strukturen der Sünde“
- mit der Ethik der Solidarität
- mit dem kirchlichen Selbstverständnis prophetischer Sozialverkündigung⁹⁾

Theologische Situationsanalyse: „Strukturen der Sünde“

„Daß die gegenwärtige Weltsituation eher einen negativen Eindruck bietet“ (SRS 13,1), lautet die pessimistische Grundstimmung des neuen Rundschreibens. Unzählige „Dramen von völligem Elend und größter Not“ (SRS13,2), aber auf der anderen Seite konzentrierter Reichtum sind Resultate der „Verbreiterung des Grabens zwischen dem sogenannten entwickelten Norden und dem unterentwickelten Süden“, wie die sozialen „Grenzen zwischen Reichtum und Armut quer durch die verschiedenen Gesellschaften selber“ (SRS 14,1). Die Spaltung der Welt und der Gesellschaften hat beschleunigt zugenommen und bedroht ernstlich die „Einheit des Menschengeschlechtes“ (SRS 14,6).

Das Jubiläumsrundschreiben von „Populorum Progressio“ spiegelt die verbreitete Enttäuschung wieder, daß die damals „so lebhaften Hoffnungen auf Entwicklung heute weit entfernt von ihrer Verwirklichung erscheinen“ (SRS 12,1). Diese Einschränkung teilt das Rundschreiben mit der kirchlichen Sozialverkündigung aus Entwicklungsländern, die in vergleichbaren Jubiläumsschriften ebenfalls die dramatische Zuspitzung internationaler Armut betonen.¹⁰⁾ In der gewachsenen Präsenz junger Kirchen auch in der römischen Kirchenzentrale sehen wir den Grund dafür, daß die Sozialverkündigung des Papstes den von Befreiungstheologen kritisierten Entwicklungsoptimismus aufgegeben und sich stärker von den realen Leidenserfahrungen der unterdrückten Völker hat betreffen lassen.

Darüber hinaus bemüht sich das neue Entwicklungsrundschreiben um eine betont sozial-strukturelle Einschätzung der Weltlage:

- für den Begriff der Unterentwicklung wird das Merkmal gebremster Entwicklung verwendet: die Entwicklung der meisten Länder der Welt ist durch die Konkurrenz mit dem beschleunigten Fortschritt weniger Industrieländer gebremst.
- Bei der Beschreibung der Unterentwicklung fehlt nie der Hinweis auf die vorhandenen Ressourcen,

mit deren Hilfe Unterentwicklung überwunden werden kann, über die jedoch eine nationale wie internationale Minderheit verfügt, oder die vergebend werden. Ausbleibende Entwicklung wird also nicht durch mangelnde Ressourcen sondern durch deren falsche und ungerechte Verteilung verursacht.

- in der Analyse der Unterentwicklung wird als Ursache hervorgehoben „das Bestehen wirtschaftlicher, finanzieller und sozialer Mechanismen ..., die, obgleich vom Willen des Menschen gelenkt, doch fast automatisch wirken, wobei sie die Situation des Reichtums der einen und der Armut der anderen verfestigen“ (SRS 16,3). Das Rundschreiben betont zugleich aus den politischen Charakter solcher Strukturen, weil diese keineswegs anonym und eigenmächtig, sondern interessenbedingt bestehen: Strukturen sind verfestigte Produkte geschichtlicher Praxis und darum prinzipiell veränderbar, von ihnen profitieren allein die Herrschenden in den Entwicklungs- und Industrieländern.

Die Strukturanalyse wird also in einen konflikttheoretischen Horizont gestellt. Somit wagt es das Rundschreiben, struktur- und konflikttheoretische Annahmen aufzugreifen, die bisher im sogenannten „Marxismusvorwurf“ gegen die Befreiungstheologie so häufig bekämpft wurden und sich nur durch geringere Reichweite von den Ansätzen dependenztheoretischer Analyse unterscheiden.

Als positiven Aspekt der Weltlage würdigt das Rundschreiben in wenigen kurzen Passagen soziale Bewegungen, die ein „waches Bewußtsein“ für die Würde der Menschen und für die Unteilbarkeit des Friedens verkörpern. Sie vertreten damit „eine neue moralische Besorgtheit, vor allem hinsichtlich der großen Menschheitsprobleme wie der Entwicklung und des Friedens“ (SRS 26,10), sowie die Forderungen nach weltweiter Solidarität. Auf eine genauere Analyse und Identifizierung dieser sozialen Bewegung wird allerdings verzichtet.

Auf der sozialanalytischen Grundlage baut die theologische Situationsanalyse des Rundschreibens auf, die um den Begriff der „Strukturen der Sünde“ kreist. Eine Welt, deren Ressourcen strukturell dem „Eigennutz“ einer Minderheit von Personen, Gruppen, Nationen oder Blöcken dienen, ist „Strukturen der Sünde“ unterworfen (SRS 36,1). Diese theologische Sichtweise konfrontiert die strukturellen Ursachen von Unterentwicklung mit dem Geschichtsplan Gottes: Gott will das Heil aller Menschen, das sich in der Praxis der Menschen geschichtlich konkretisiert. Soziale Haltungen aber wie „Gier nach Profit“ und „Verlangen nach Macht ... um jeden Preis“ (SRS 37,1), stehen im Widerspruch zum Willen Gottes – sie sind „Formen von Götzendienst“ (SRS 37,3). Die Nichtbeachtung seines universalen Heilsplanes „beleidigt ... Gott und schadet den Nächsten“ (SRS 36,6). Durch ihre strukturelle Verfestigung wird Sünde schließlich „zur Quelle weiterer Sünden“, zu „Strukturen der Sünde“ (SRS 36,2).

Mit der theologischen Situationsanalyse betritt die päpstliche Sozialverkündigung wirkliches Neuland. Daß dabei durchgehend der Begriff „strukturelle Sünde“ vermieden wird, ist sicher kein Zufall, sondern semantische Verbeugung vor den Kritikern der Befreiungstheologie. Der Hinweis auf die personalen Wurzeln der „Strukturen der Sünde“ darf jedoch nicht so interpretiert werden, als seien politische Theologien zurückgewiesen. Ohne Einsicht in den praktischen Ursprung sozialer Strukturen, und damit in die personalen Wurzeln struktureller Sünde gibt es ja keinen politischen Widerstand. Von konservativen Versuchen, das Bestehende als subjektloses System zu legitimieren, grenzt sich die Aussage ab, daß sündige Strukturen durch „wirksamen politischen Willen“ (SRS 35,1) überwunden werden können und daher auch sollen.¹¹⁾

Das innovatorische Experiment einer theologischen Situationsanalyse ist von der Befreiungstheologie inspiriert worden. Denn sowohl das Bemühen, die eschatologischen Hoffnungen des Christentums konkret mit bestehenden Verhältnissen zu konfrontieren, wie auch die Einsicht in sozialstrukturelle Dimensionen der Sünde wurden von den Vertretern einer schöpfungstheologisch grundgelegten Sozial„lehre“ bisher als theologischer Unfug abgetan. Unverkennbar also ein Lernerfolg päpstlicher Sozialverkündigung – wenn auch semantisch vernebelt!

Doch leider wurde die befreiungstheologische Inspiration nur halb aufgenommen: Weil die Frage nach den geschichtlichen Orten der Gnade und Gerechtigkeit Gottes nicht gestellt wird, bleibt die theologische Situationsanalyse unbefriedigend. Entsprechend der unzureichenden Analyse des Widerstandspotentials sozialer Bewegungen unterbleibt der theologisch notwendige Versuch, geschichtliche Orte der Gnade, d. h. die Orte des Widerstandes gegen die Sünde auszuzeichnen. Dabei hätte das im Rundschreiben dokumentierte Wissen von der bleibenden Gegenwart des befreienden Gottes (SRS 26,10; 31) gerade dazu anregen müssen. Es läßt allerdings auf künftige Lernerfolge einer kirchlichen Sozialverkündigung hoffen, die die befreiende Gnade Gottes im Engagement für soziale Gerechtigkeit aufzuspüren weiß.

Ethik der Solidarität

Die biblischen Traditionen nennen den praktischen Ausbruch der Menschen aus der Sünde Umkehr. Da personale und strukturelle Sünde sich gegenseitig bedingen und bewirken, überwindet Umkehr nur dann wirklich Sünde, wenn sie „die Beziehungen eines jeden Menschen mit sich selbst, mit dem Nächsten, mit den menschlichen Gemeinschaften, auch den entferntesten, sowie mit der Natur“ (SRS 38,3) verändert. Umkehr im Glauben hat eine politische Dimension, die das Rundschreiben „Solidarität“ nennt: „die feste und beständige Entschlos-

senheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen“ (SRS 38,6).

Dieses theologische und sozialetische Handlungsprinzip wird jedoch in zwei unterschiedlichen Weisen konkretisiert:

- Solidarität ist ein Appell an die Herrschenden, „sich verantwortlich für die Schwächsten (zu) fühlen und bereit (zu) sein, Anteil an ihrem Besitz zu geben.“ Dieses Verständnis von Solidarität als „Hilfe für die Schwachen“ bleibt im Rahmen des metaphysischen Ordnungsprinzips traditioneller Sozial„lehre“ (Solidarität als Prinzip gegenseitiger Verbundenheit). „Keine rein passive oder gesellschaftsfeindliche Haltung einzunehmen, sondern selbst zu tun, was ihnen zukommt,“ lautet die entsprechende Forderung an die „Schwächsten“ (SRS 39,1). Hier scheint der naturrechtliche Begriff der Gerechtigkeit als individuelle Tugend durch, gewissentlich das und nur das zu erfüllen und in Anspruch zu nehmen, was den Einzelnen je nach gesellschaftlicher Stellung zukommt („Sum cuique“).
- Dem Ethos der internationalen Arbeiterbewegung entstammt das konkurrierende Verständnis der Solidarität als Praxis der Unterdrückten selbst. Nicht Solidarität für die „Schwachen“, sondern „Solidarität der Armen untereinander“ in gegenseitiger Hilfe und politischer Aktion ist gemeint. Gemeinsame Aktion der Unterdrückten schließt praktische Solidarität anderer, nicht direkt Betroffener an ihrer Seite nicht aus, sondern für die Kirche geradezu notwendig ein (SRS 39,2).

Dieses zweite Verständnis praktischer Solidarität hätte die päpstliche Sozialverkündigung bereits vor langer Zeit von der Arbeiterbewegung lernen können. Gelernt hat sie es nun endlich verbal durch die polnische und inhaltlich durch die lateinamerikanische Kirche, die als erste die Solidarität der Unterdrückten und mit den Unterdrückten kirchlich anerkannt hat.

Indem das Rundschreiben Solidarität als christliche Tugend interpretiert, bevorzugt es jedoch die erste Konzeption. Als personale Grundhaltung wird das politische Handlungsprinzip auf individualisiertes „Bewußtsein von der gemeinsamen Vaterschaft Gottes, von der Brüderlichkeit aller Menschen in Christus“ (SRS 40,3) sowie Menschen- und Feindesliebe reduziert, das – soziologisch unhaltbar – auch auf Grundhaltungen von Nationen übertragen wird. Stellenweise liest sich das Rundschreiben wie ein Aufruf zur „Gesinnungsreform“: zu einer der Sünde „entgegengesetzten Haltung“ (SRS 38,6), von der letztlich die Heilung der Welt erwartet wird.

Demnach lernt die päpstliche Sozialverkündigung zwar ein neues Verständnis praktischer Solidarität, relativiert es aber zugleich, indem sie metaphysische Tugendlehre neu belebt. Sie nimmt hierbei einen auffälligen Bruch zwischen Strukturanalyse und

Gewissensappell in Kauf. Denn nicht neue Haltungen der Herrschenden für die Ausgebeuteten, sondern deren solidarischer Widerstand gegen „Strukturen der Sünde“ erkämpft die von ihnen geforderte gesellschaftliche Partizipation. Die Vision, daß Solidarität „der Weg zum Frieden und zugleich zur Entwicklung“ (SRS 39,8) ist, wird durch jenen ohnmächtigen Appell an die „Verantwortlichen“, das Macht- und Profitstreben aufzugeben, verschleiert. Etwas mehr befreiungstheologischer Mut, d. h. stärkeres Vertrauen in die Solidarität der Unterdrückten und mit ihnen hätte diese Inkonsequenz vermeiden können.

Prophetische Sozialverkündigung der Kirche

Als geschichtliches Zeichen und Werkzeug der Einheit aller Menschen fordert das Rundschreiben die Kirche auf, gemeinsam mit den anderen Kirchen und Weltreligionen aktiv zum Prozeß weltweiter Entwicklung beizutragen. Es sieht die kirchliche Kompetenz herausgefordert, insofern menschliche Entwicklung kein rein technischer bzw. ökonomischer Vorgang ist. Die Kirche, die das Evangelium der parteiischen Liebe Gottes verkündet, sollte ihren Beitrag zur Befreiung und Entwicklung in besonderer Weise an das Schicksal der Armen und Unterdrückten binden.

Angesichts der strukturellen Verzerrungen internationaler Entwicklung besteht der Verkündigungsauftrag der Kirche darin, „die Hoffnung auf eine echte Befreiung mit ganzer Kraft (zu) betonen“ (SRS 47,1). Die Hoffnung auf Veränderung besonders den Armen zu verkünden und ungerechte Gesellschaftsverhältnisse anzuklagen, sind die beiden Dimensionen prophetischer Sozialverkündigung, als deren Mittel die kirchliche Soziallehre vorgestellt wird, die aber keine Ordnungslehre „zwischen Kapitalismus und Marxismus“, also kein „dritter Weg“ ist, sondern theologische Reflexion der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Lichte des Glaubens. Dieses prophetische Reflexionsmodell kirchlicher Sozialverkündigung ist offensichtlich von der lateinamerikanischen Kirche vorgebildet und von der Befreiungstheologie inspiriert worden.

Das prophetische Selbstverständnis konkurriert jedoch stellenweise mit einem traditionellen Modell katholischer Sozial„lehre“. „Sollicitudo Rei Socialis“ präsentiert sich nämlich als Teil der kontinuierlichen und ungebrochenen Sozial„lehre“ höchster Autorität; deren charakteristische Merkmale sind die Kontinuität der übergeschichtlichen Lehre und die stetige Erneuerung historisch bedingter Anwendung. Dieses überkommene, aber unhaltbare „Lehr“-Modell wird im übrigen mit den Instruktionen belegt, die die Glaubenskongregation im Streit um die Theologie der Befreiung verfaßt hat. Der Konflikt um die Befreiungstheologie hat also verhindert, daß die kirchliche Soziallehre ihr offizielles Selbstverständnis auf eindeutige Weise neu orientiert.

Die Auseinandersetzung um das politische Handeln und Denken der Kirche, das sich am Streit um die Befreiungstheologie entzündet hat, ist noch lange nicht ausgestanden, aber offensichtlich für die befreiungstheologischen Anliegen auch noch nicht verloren. Noch stehen diejenigen in Europa, die eine traditionelle Sozial„lehre“ verteidigen, einem neuen tragfähigen Konsens über das politisch-theologische Selbstverständnis der Kirche im Wege. Solange die Kontroverse noch offen ist, wird der Vatikan nicht eigene innovatorische Perspektiven entwerfen, allenfalls vorsichtig zwischen den Fronten balancieren. Das Jubiläum von „Populorum Progressio“ kommt zu früh, um die neuen kirchlichen und theologischen Aufbrüche eindeutig in päpstliche Dokumente aufzunehmen. Dennoch haben die befreiungstheologischen Ansätze infolge ihrer hohen Anziehungskraft, einen Lernerfolg beim Träger der päpstlichen Sozialverkündigung erzwungen – wenn auch begrifflich vernebelt und mit traditionellen Elementen relativiert. Um das neue Profil kirchlicher Sozialverkündigung, das sich im Balanceakt des Rundschreibens trotzig durchhält, zu behaupten und zu entfalten, wird Rom noch einige befreiungstheologische Lektionen lernen müssen. Die festgestellten ersten Lernerfolge lassen hoffen, daß dann auch die Kirche des europäischen Kontinents in ihrer Sozialverkündigung einen überzeugenden Weg findet, prophetisches Sakrament der parteiischen und befreienden Liebe Gottes zu sein.

Anmerkungen

- 1) Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1) veröffentlichte eine deutschsprachige Textausgabe (Nr. 82 der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls). Weitere Textausgaben werden vom Herder-Verlag (mit einem Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgarten) und von Patmos/Europaverlag (mit einem Kommentar von Johann Schasching) vertrieben. Der Text mit kommentierenden Analysen verschiedener Autoren findet sich auch in Krämer, V. u. a. (Hrsg.): Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche, Düsseldorf (1988).
- 2) Vgl. zur neueren Kirchengeschichte Lateinamerikas: Prien, H.-J. (Hrsg.) Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche und Theologie Bd. 1 und 2, Göttingen (1981).
- 3) Vgl. zur Theologie der Befreiung: Boff, C. u. L.: Wie treibt man Theologie der Befreiung? Düsseldorf (1988); Boff, L., in: Pfammatter, J./Furger, F. (Hrsg.), Theologische Berichte VIII, Zürich (1979); Castillo, F. (Hrsg.), Theologie aus der Praxis des Volkes, München/Mainz (1978); Gutierrez, G.: Theologie der Befreiung, München/Mainz (1973); ders.: in: Concilium 20. Jg. (1984).
- 4) Vgl. zu dependenztheoretischen Erklärungsansätzen von Unterentwicklung: Boeckh, A., in: Lindenberg, K. (Hrsg.), Lateinamerika, Bonn (1982); ders., in: Lexikon Dritte Welt (hrsg. v. Nohlen, Reinbeck (1984); Evers, T. T./Wogau, P. v., in: Das Argument 79 (1973).
- 5) Vgl. zur Geschichte kirchlicher Soziallehre: Kroh, W.: Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch, München (1982), 19–78; Stegemann, F.-J., in: Grebing, H. (Hrsg.), Handbuch der sozialen Ideen in Deutschland, München (1969); ders.: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Die Gegenwart, München (1983); Rauscher, A. (Hrsg.), Der soziale und politische Katholizismus, München (1981); Ludwig, H.: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung, München/Mainz (1976), 118–193; ders., in: Goldstein, H. (Hrsg.), Befreiungstheologie als Herausforderung, Düssel-

- dorf (1981); Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. Bundesverband der KAB Bd. 1 und Bd. 2, Kevelaer (1982/1976).
- 6) Bossle, L., in: Hengsbach, F./Lopez-Tryillo, A. (Hrsg.), Utopie der Befreiung, Aschaffenburg (1976), 10.
- 7) Vgl. zur Geschichte der Kontroverse: Goldstein, H., in: Venetz, H.-J./Vorgrimler, H. (Hrsg.), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen, Freiburg/München (1985); Greinacher, N.: Konflikt um die Theologie der Befreiung, Zürich/Einsiedeln/Köln (1985).
- 8) Vgl. z. B. Boff, C., in: Concilium 17 (1981); Hinkelammert, F. J.: Radikalisierung der Christendemokraten Berlin/West (1976); ders.: Die ideologischen Waffen des Todes, Münster (1985); Herr, T., in: Lebendiges Zeugnis 40 (1985); Höffner, J.: Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Bonn (1984); Roos, L., in: Kirche und Gesellschaft Nr. 119/120, Köln (1985); Spieker, M., in: Em, J./Spangenberg, M. (Hrsg.), Theologien der Befreiung, Köln (1985).
- 9) Vgl. zum gesamten Inhalt des Rundschreibens: Hengsbach, F./Möhring-Hesse, M., in: Orientierung 52 (1988) 61–65.
- 10) Vgl. „Gerechtigkeit suchen – die Kirche im Dialog mit der Gesellschaft. Eine pastorale Reflexion südostasiatischer Bischöfe“, in: Weltkirche (1987), 294–298; „Populorum Progressio – zwanzig Jahre später. Hirtenbrief von Samuel, E/Carter S J, Erzbischof von Kingston“, in: Weltkirche (1987), 201–208.
- 11) Vgl. Hinkelammert, F. J., in: Venetz, H.-J./Vorgrimler, H. (Hrsg.), Das Lehramt... a. a. O., 60–76.