

Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie*

VON WOLFGANG LIENEMANN

»Ökumene ist die eine Gemeinschaft aller Christen und Kirchen in der Überwindung konfessioneller, nationaler, kultureller und sozialer Grenzen, die in Zeugnis und Dienst unterwegs ist zur Einheit der Menschheit unter Christus!.« In dieser umfassenden und prägnanten Bestimmung eines in der DDR lebenden Theologen² kommt die Spannung zum Ausdruck, die das gegenwärtige Verständnis von Ökumene prägt. Auf der einen Seite steht das Bekenntnis zu der vorgegebenen Einheit der Kirche, deren Grund allein in ihrem Haupte Jesus Christus gelegt ist. Auf der anderen Seite werden die weltweite Sendung der Kirche und ihr Dienst an der Welt betont, wodurch die eine Kirche, die wir im Credo bekennen, unauflöslich verstrickt ist in die Kämpfe, Spaltungen und Ungerechtigkeiten unserer Welt. Die geglaubte Einheit der Kirche und ihre erhoffte sichtbare Gestalt sind scheinbar unveröhnlich geschieden von der tatsächlichen Zerrissenheit der Menschheit. Es kann nicht verwundern, daß diese Erfahrung Auswirkungen auf das Verständnis von Theologie und Kirche hat. Viele Christen und Theologen in der sogenannten Dritten Welt, die wir ihrer Bedeutung entsprechend besser die Zweidrittelwelt nennen sollten, sind der Meinung, daß die Betonung des theologischen Begriffs der Einheit der Kirche lediglich ein Ausdruck verborgener oder bestenfalls unbewußter Hegemonialansprüche westlicher Theologie sei³. Im Gegenzug dazu wird seit vielen Jahren der Eigenwert bestimmter Regionen und Kulturen gegen eine Überfremdung durch eine Theologie verteidigt, welche ihren

Überarbeiteter und um Anmerkungen ergänzter Text der öffentlichen Antrittsvorlesung des Verfassers (Heidelberg, 28. 11. 1984). Für Kritik und Ratschläge danke ich Dr. *W. Gern*, Prof. Dr. *N. Greinacher* und Priv. Doz. Dr. *H. G. Stobbe*.

Sitz in den wirtschaftlich reichen Zentren hat und im Bündnis mit den dort herrschenden Eliten steht. Die Gegenpositionen geben sich unter den Titeln einer »kontextuellen« oder einer »einheimischen« Theologie zu erkennen; ihre vielleicht wichtigste Organisationsform ist die 1976 in Daressalam gegründete Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, abgekürzt EATWOT⁴.

Die Töne, Thesen und politischen Erwartungen, die in Texten dieser Gruppen zu vernehmen sind, klingen für meine Ohren oft schrill und aggressiv. Als ich das Thema der heutigen Vorlesung wählte, war ich mir bewußt, daß die Aula einer europäischen Universität, die bald 600 Jahre alt wird, in den Augen vieler Christen und Theologen der Dritten Welt nicht der geeignete Ort ist, um ihre Sache zur Sprache zu bringen. Doch andererseits bin ich überzeugt, daß, wer in unserem Kontext versucht, Theologie zu sein, seine Antworten auf die bisweilen provokativ gestellten Fragen nicht verweigern darf. Eine Voraussetzung dafür ist, zunächst aufmerksam zuzuhören – ohne voreilige arrogante Kritik ebenso wie ohne emotionale Anbiederung. Ich habe deshalb versucht, einem Vertreter der Theologie der Befreiung, der aktuell besonders umstritten ist, zuzuhören. Dabei interessieren mich seine Stärken, nicht seine Schwächen. Die Grenzen meines Hörens sind mir klar: ich kenne nur einen Teil seiner 25 Bücher und zahlreichen Aufsätze⁵, ich verstehe weder Spanisch noch Portugiesisch, und vor allem habe ich nie in Lateinamerika gelebt. Aber *Leonardo Boff* schreibt von Menschen und Dingen, die uns in Europa durchaus bekannt sind, und insofern gibt es zahlreiche Brücken zu einem möglichen Verstehen. In drei knappen Abschnitten kann ich freilich nur Anfangsschritte einer Verständigung, die auch kritische Fragen nicht unterdrücken darf, skizzieren. Dabei soll im Mittelpunkt die Frage stehen, wie Boff die öffentliche Verantwortung der Kirchen in seinem Land und im Zusammenhang der Weltchristenheit versteht. Ich gehe so vor, daß ich in einem ersten Abschnitt einige Grundmotive Boffs vorstelle, um dann vor allem innerkatholische Kontroverspunkte zu skizzieren. Im dritten Abschnitt will ich drei Kernfragen lateinamerikanischer Befreiungsethik berühren, um einen ersten Antwortversuch auf die Frage nach ihrer ökumenischen Bedeutung zu geben.

I.

Sowenig wie es *die* europäische Theologie gibt, gibt es *die* lateinamerikanische Theologie der Befreiung⁶. Blickt man auf die intellektuelle Biographie bekannter Befreiungstheologen, so fällt auf, daß die meisten einen erheblichen Teil ihrer Studien in Nordamerika, Belgien und Deutschland absolviert haben. Boff, dessen Vorfahren aus Tirol nach Brasilien eingewandert sind und der 1938 in Concordia im Bundesstaat Santa Catarina geboren wurde, trat 1958 in den Franziskanerorden ein und studierte zuerst Philosophie und Theologie in Curitiba und Petrópolis, dann von 1965 bis 1970 systematische Theologie in München bei *Karl Rabner*, *Leo Scheffczyk* und *Heinrich Fries*. Er promovierte 1970 mit einer 550 Seiten starken Arbeit über »Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung«, die zwei Jahre später mit kirchlicher Druckerelaubnis vom Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn veröffentlicht wurde⁷.

1. Man muß nur wenig in diesem gelehrten Werk lesen, um zu sehen, daß hierfür der Titel »einheimische Theologie« völlig unsinnig wäre. Von der biblischen Theologie über die Patristik spannt Boff einen großen Bogen bis zur neuzeitlichen Sozialphilosophie von *Freyer* und *Gehlen*. Im Zentrum aber stehen die Vorgeschichte, Ausarbeitung und Auslegung der Grundaussage des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche, die im 1. Abschnitt der dogmatischen Konstitution »Lumen Gentium« bekanntlich folgenden Wortlaut hat⁸: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.« (Ecclesia est in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis⁹.) Die gesamte Ekklesiologie Boffs, ja nahezu seine gesamte theologische Arbeit, sofern sie nach der Gestaltwerdung der Kirche Christi unter den Bedingungen der Gegenwart fragt, läßt sich als Entfaltung dieser Grundaussage des Konzils im Blick auf die Lage der Unterdrückung und die Chancen der Befreiung in Lateinamerika verstehen. Während das Kirchenschema des I. Vatikanischen Konzils, aber auch noch die Enzyklika *Pius' XII.* »*Mystici Corporis Christi*« (1943) die Kirche im wesentlichen

unter den Gesichtspunkten des Leibes Christi und der *societas perfecta* dargestellt haben, tritt im II. Vaticanum stärker das Motiv des Volkes Gottes in den Vordergrund. Begrifflichkeit und Gedankenführung sind viel stärker biblisch geprägt, und demzufolge ist, wie *Edmund Schlink* schrieb, »die Kirchenkonstitution nicht auf eine zeitlose Wesensdefinition der Kirche und ihrer Eigenschaften, sondern auf das Verständnis der Kirche als vorwärtsdrängendes rettendes, allumfassendes Wirken des dreieinigen Gottes konzentriert«¹⁰. Boff kommt immer wieder auf diese ekklesiologischen Grundbestimmungen zurück: Die *Kirche* darf ein *Sakrament*, ein *Mysterium* genannt werden, weil und sofern sie die Gegenwart Gottes in einer Gemeinschaft von Menschen darstellt und verwirklicht, und ihr eignet wesentlich die Sendung in die Völkerwelt, für deren Einheit sie nicht allein Zeichen, sondern zugleich wirksames Instrument ist. Diese der Kirche nicht äußerliche, sondern wesentliche Zuwendung und Öffnung zur »Welt«, Inbegriff des »aggiornamento« des Konzils und Gegenstand zahlreicher anderer Konzilstexte, interpretiert Boff als vom Konzil nahegelegte und von der Situation der Unterprivilegierten gewiesene Aufnahme einer soziologischen Einsicht in den theologischen Begriff der Kirche. Aus diesem Ansatz ergibt sich dann mit innerer Notwendigkeit die Frage, wie die Kirche dieser Bestimmung in ihrer Gestalt und in ihrem Handeln Rechnung tragen kann. Von einer Kritik an Boffs Ekklesiologie ist darum nicht weniger zu verlangen als eine Auseinandersetzung mit den von ihm vorausgesetzten Einsichten und Lehren des letzten Konzils. Wir werden noch sehen, daß die Kritik an Boff, wie sie Ratzinger vorträgt, im Kern ein Streit um die verbindliche Wahrheit des II. Vaticanum ist.

2. Nach »Lumen gentium« ist die wahre Kirche weder eine *Civitas Platonica* noch eine Art Fortsetzung der Inkarnation, sondern sie »ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung« (LG 8). Das messianische Gottesvolk »ist für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt gesandt«

(LG 9). Es würde zu weit führen, die Breite der Konzilsrezeption und insbesondere seiner Lehre von Grund und Sendung der Kirche bei Boff zu referieren. Es genügt der Hinweis, daß *für die meisten katholischen Vertreter lateinamerikanischer Befreiungstheologie das Konzil Ausgangspunkt und Quelle der Inspiration ihrer Arbeit war*. Der Neuansatz des Konzils wirkte sich bei den Befreiungstheologen vor allem in zwei Hinsichten aus: erstens wurde die Kirche weniger als rechtlich geordnete Organisation denn als Nachfolgegemeinschaft begriffen, und zweitens wurde das »aggiornamento« als Aufforderung zu einer möglichst nüchternen Analyse der Situation der eigenen Länder wahrgenommen. Die Ausarbeitung dieser Analyse im kirchlichen Kontext des amerikanischen Kontinents erfolgte unter anderem im Rahmen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) und ihrer Vollversammlungen von *Medellín* (1968) und *Puebla* (1979)¹¹. Davor lag die tiefe Enttäuschung über das Scheitern der sogenannten ersten Entwicklungdekade und der von *J. F. Kennedy* proklamierten »Allianz für den Fortschritt«. Schon in den 50er Jahren hat Ivan Illich Kritik an allen paternalistischen Hilfsprogrammen geübt und von der Last gesprochen, »die ein kostenlos gewährtes Leben dem Empfänger aufbürdet«¹². Leonardo Boff teilt diese Sicht, wenn er in verschiedenen Arbeiten beschreibt, inwiefern die Übernahme des Entwicklungsmodells der fortgeschrittenen Industriegesellschaften zwar den politischen, wirtschaftlichen und militärischen Eliten zugute gekommen ist, nicht aber der Masse des Volkes. Dieses war Objekt, nicht gestaltendes Subjekt eines Prozesses, den man als Fortschritt nur bezeichnen kann, wenn man seine Opfer vergißt. Die Einsicht in diesen Zusammenhang und ein entsprechendes Handeln stehen daher am Anfang dessen, was man als Theologie der Befreiung bezeichnen kann¹³.

Ihre geschichtlichen Wurzeln reichen allerdings weit hinter das letzte Konzil zurück. Schon 1955 wurden die ersten *kirchlichen Basisgemeinschaften* (Comunidades Eclesiais de Base) gegründet¹⁴, aber der Symbolbegriff der Befreiung (Libertação) ist älteren Ursprungs und verbindet sich mit der historischen Erinnerung an revolutionäre Prozesse auf dem lateinamerikanischen Kontinent seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Befreiungstheologie muß ihrem Selbstverständnis nach aus diesem Prozeß verstanden werden.

»Befreiung setzt einen Bruch in der Art des Lebens und Handelns in der Gesellschaft und in der Kirche voraus. Es wird Standpunkt bezogen von den Armen her und gegen ihre Unterdrücker, für die Armen und gegen ihre Verarmung.«¹⁵

3. Freilich ist der Ausdruck »Theologie der Befreiung« in mancher Hinsicht irreführend. Nicht nur handelt es sich keineswegs um ein einheitliches dogmatisches oder ethisches Konzept im Sinne einer rationalen Theologie; vielmehr kann man leicht sehen, daß der mit Abstand größte Teil der entsprechenden Veröffentlichungen einem literarischen Genus zugehört, das man als reflektierte Beschreibung der pastoralen Praxis bezeichnen könnte. »Die Theologie der Befreiung«, schreibt Boff, »formte sich im Schoße der Praxis von Christen ..., die sich der Veränderung der Gesellschaft der Armut verpflichtet wußten.«¹⁶ Viele Mißverständnisse und Streitpunkte hinsichtlich der Befreiungstheologie ließen sich deshalb ausräumen, wenn man diese so verstünde, wie sie sich selbst versteht: als Beschreibung wirklicher Verkündigung, Seelsorge und Diakonie. Wer Boffs Tagebuch einer Reise im Amazonasgebiet liest¹⁷, erfährt mehr über die Fundamente der Befreiungstheologie als man in umfangreichen theoretischen Analysen finden kann. Vor allem ein Grundzug, den Boff mit, soweit ich sehe, allen, d. h. auch nichtkatholischen Befreiungstheologen teilt, wird hier evident: diese Art Theologie beginnt nicht mit wissenschaftlichen Prolegomena und rationalen Theoriebildungen, sondern bei den *Erfahrungen*, die man in gelungenen oder gescheiterten Handlungen zur Befreiung gemacht hat. Der Ausgangspunkt liegt also bei »der tätigen Teilnahme an den realgeschichtlichen Veränderungen, die das Gesicht des gesamten lateinamerikanischen Kontinents heute von Grund auf umgestalten«¹⁸. Zuerst kommen das unbefangene Sehen und die spontane Teilnahme, dann die theologische Reflexion, dann die rationale Prüfung weiterer Handlungsmöglichkeiten. Den nachgerade kanonisierten Dreischritt von Situationsanalyse, theologischer Reflexion und praktischer Entscheidung¹⁹ findet man in fast allen Darstellungen der Befreiungstheologie. Wenn man jedoch lediglich diese formale Eigenheit befreiungstheologischer Entwürfe betont, könnte man meinen, der Unterschied zu nordatlantischen Konzepten theologisch-ethischer Urteilsbildung sei gar nicht so

groß. Dieser Eindruck täuscht. Tatsächlich bedeutet die Entscheidung für die vorgängige Solidarität mit den Armen und für den Primat der Praxis eine gewollt-einseitige Konzentration auf bestimmte Aspekte des Handelns und Verhaltens, denen eine entsprechende Konzentration der theologischen Reflexion erst nachfolgt. Im Blick auf die Situation von Unterdrückung und Befreiung kommen ganz bestimmte biblische Texte und Einsichten zur Sprache, so daß sie für die Armen vernehmbar und beflügelnd werden²⁰. »Wichtig ist nicht die Theologie der Befreiung, sondern die Befreiung«, sagt Boff²¹. Gleichwohl setzt er diese einer bestimmten historischen Lage verpflichtete »monothematische Theologie«²² nirgends mit der Sache der Theologie gleich. Deren Wahrheitsprüfung kann nicht aufgehen in den Rahmenbedingungen »kontextueller« Gegebenheiten. Auch wenn die pastorale, sozialdiakonische Praxis die eindeutige *Ortsangabe* der Theologie Boffs darstellt, zielt sein Werk auf den Aufweis der *allgemeinen Wahrheit* des katholischen Glaubens²³.

II.

Woher, so fragt man dann, rührt der Streit um die Befreiungstheologie, der zu einer »Instruktion« der Glaubens-Kongregation²⁴ und einer Vorladung Boffs geführt hat? Wenn man einmal die kirchen- und machtpolitischen Kontroversen im lateinamerikanischen Episkopat und in der römischen Kirche insgesamt beiseite läßt, in die wir uns als Protestanten wohl nicht einmischen sollten²⁵, sind es vor allem vier Punkte, an denen sich der Streit entzündet²⁶.

Erstens ist auf pastoraler Ebene, also in Seelsorge und Diakonie, die für die Befreiungstheologie konstitutive »vorrangige Option für die Armen« umstritten. Diese Formulierung der Bischofskonferenz von Puebla²⁷ (1979) geht zwar auf die Konzilskonstitution über die Kirche zurück (bes. LG 8) und ist wiederholt von Papst *Johannes Paul II.* bekräftigt worden²⁸. Die Folgerung aber, daß die Kirche nicht fürsorglich Kirche für die oder mit den Armen sein müsse, sondern geradezu als parteiliche Kirche *der* Armen zu gelten habe, stößt auf scharfen Widerspruch. Es heißt, wer so

spreche, trage den Klassenkampf in die Kirche. Individuelle Hilfe für die Armen sei aller Christen Pflicht; für strukturelle Änderungen der Wirtschaftsordnung habe dagegen die Kirche nicht einzutreten.

Der *zweite* und vermutlich für die römische Kirche zentrale Streitpunkt ist im engeren Sinne ekklesiologischer Art. Es ist kein Zufall, daß Joseph Kardinal *Höffner* vor allem Boffs Buch über die Basisgemeinden in Lateinamerika »Die Neuentdeckung der Kirche«²⁹ scharf kritisiert hat³⁰. Der Aufbau des Buches entspricht Boffs Methode; zuerst kommt die Beschreibung von Erfahrungen mit Basisgemeinden, dann folgt der theologische Diskurs. Den Titel würde man besser übersetzen mit »Kirchwerdung«; darin liegt ein Programm. Dieses hat zwei theologische Spitzen. Einerseits entfaltet es in der Form einer scholastischen *quaestio disputata* den Sinn der Unterscheidung von Jesus und Kirche. Boff erinnert an *Alfred Loisy's* geflügeltes Wort, wonach Jesus das Reich Gottes ankündigte, die Kirche jedoch gekommen sei³¹. Mit dieser Differenz arbeitet er ebenfalls in seinem letzten, von der Glaubenskongregation inkriminierten Buch über »Kirche: Charisma und Macht«. Die Kirche ist danach, übrigens ganz ähnlich wie bei *Karl Rahner* und *Karl Barth*³², unter dem Gesichtspunkt ihrer Apostolizität nicht Selbstzweck, sondern Zeichen und Werkzeug des kommenden Gottesreiches. Zeichen seines Nahens ist insbesondere die Weckung des befreiend-tätigen Glaubens in den Basisgemeinden, der Spiritualität und des Kampfes gegen Armut und Unterdrückung. Die andere Spitze dieser Argumentation liegt in der Kritik des herkömmlichen Begriffs der *potestas ecclesiastica*. Diese darf nach Boff nicht als monopolartige Verwaltung der Heilsgüter durch eine Weihe- und Jurisdiktionshierarchie betrachtet werden, so daß die Kirche primär, wie in *Max Webers* Kirchensoziologie, als Herrschaftsverband aufgefaßt werden muß³³. Vielmehr, so Boff, sei die ursprüngliche Macht (ἐξουσία) Christi der *Gesamtheit des Volkes Gottes* übertragen, welches diese in zweckmäßiger Gliederung in den Diensten des Zeugnisses, der Einheit und des Kultes ausübt. Auch wenn damit an die Wiederentdeckung der *munera*-Lehre in Konzil und neuerer Kanonistik angeknüpft wird, ist die polemische Stoßrichtung deutlich: es geht Boff darum, die prophetischen Dimensionen in

der kirchlichen Praxis wiederzugewinnen und das Charisma des Laien neu zur Geltung zu bringen³⁴.

Der *dritte* Streitpunkt, den ich nur streifen kann, ist vermutlich eher auf protestantischer denn auf katholischer Seite kontrovers. Es handelt sich um die große Nähe, bisweilen Gleichsetzung von *Erlösung und Befreiung*. Schon 1972 hat *Gustavo Gutiérrez* geschrieben: »Die Schaffung einer gerechten Gesellschaft hat den Wert der Annahme des Gottesreiches, oder – in einer uns vertrauten Sprachfigur – die Teilnahme am Befreiungsprozeß des Menschen ist schon in gewisser Weise Heilswerk.«³⁵ Ähnliche Formulierungen begegnen auch bei Boff in großer Fülle³⁶; vor allem kann er sein Verständnis von *Gnade und Rechtfertigung* in einer Weise *geschichts-theologisch* entfalten, als gäbe es nicht den unaufhebbaren Unterschied zwischen menschlichem Handeln und dem göttlichen Gericht³⁷. Sieht man jedoch genauer zu, dann zeigen sich sorgfältige theologische Unterscheidungen. Auf der Ebene der Pastoral spricht Boff von Gnade und Rechtfertigung als der Kraft, die zu Befreiungshandeln befähigt. Die Bilder franziskanischer Frömmigkeit stehen bereit, wenn er Religion als »Feier und Mitteilung von Gnade«³⁸ beschreibt. Auf der Ebene des theologischen Diskurses dagegen gelingt es ihm in einer Weise, die an Karl Barths Erwählungslehre ebenso wie an *Martin Luthers* Gedanken einer *cooperatio Dei cum homine* erinnert³⁹, das freie Mittun des Menschen am Versöhnungswerk Gottes zu beschreiben. Unter Aufnahme von Formulierungen des Tridentinums betont Boff, daß Befreiung menschliches Tun ist, »doch«, so fährt er fort, »bewegt und durchdringt Gott das Werk des Menschen in einer Weise, daß die Befreiung als von Gott selbst gewirkt bezeichnet werden kann«⁴⁰. Wonach der protestantische Spürsinn an diesen Stellen suchen mag – Motive der Werkgerechtigkeit und Selbsterlösung –, vermag ich bei Boff nicht zu erkennen.

Den *vierten* Streitpunkt erwähne ich nur, weil er über weite Strecken von der Instruktion der Glaubenskongregation geltend gemacht wird: die *Verwendung marxistischer Analysen* und Theoreme. Wer Boff liest, sieht sofort, daß er wie die meisten Befreiungstheologen⁴¹ eigentlich nur eklektische Anleihen macht. Eine theoretisch fundierte Rezeption der Marx'schen Politischen Ökonomie und eine eingehende Auseinandersetzung mit dem

»Kapital« habe ich nirgendwo gefunden; Boff sagt selbst, eher von den heterodoxen Marx-Interpreten *Althusser* und *Gramsci* beeinflusst zu sein. Doch auch dieser Einfluß geht nicht tief; Anleihen beim Marxismus gelten als nützlich, wenn sie dazu helfen, die Strukturen der Abhängigkeit und Unterdrückung zu analysieren und Möglichkeiten praktischer Veränderung zu erkunden.

Hinter dieser sozialtheoretischen Sorglosigkeit, um nicht zu sagen: Nonchalance, verbirgt sich freilich ein Problem, das mit dem ersten Kontroverspunkt unmittelbar zusammenhängt. Boff und viele seiner Freunde begründen ihre Option für »marxistische« Ansätze in der Situationsanalyse⁴² unter anderem damit, daß die empirischen und funktionalistischen Sozialtheorien eine Scheinobjektivität der Analyse erzeugen, weil sie die Frage nach den *Interessen*, die den Abhängigkeitsstrukturen zugrunde liegen, systematisch ausblenden. Demgegenüber sei ein marxistischer Zugang zur Wirklichkeit von Armut und Unterdrückung angemessener, weil sein Erkenntnisinteresse von vornherein mit der vom Evangelium angestoßenen »vorrangigen Option für die Armen« zusammenfalle. Die Parteinahme im Kampf für die Armen und gegen die Armut wird auf diese Weise konfundiert mit der Forderung nach vorgängiger Parteilichkeit in der Sachanalyse. So jedenfalls sehen es Kritiker der Befreiungstheologie, und ich kann nicht leugnen, darin eine *particula veri* zu sehen. Es wird noch zu fragen sein, welche Bedeutung dieser Kritik zukommt.

III.

Fragen wir abschließend nach der ökumenischen Bedeutung dieses Entwurfs einer Theologie unter den heutigen Bedingungen Lateinamerikas. Ich will dabei drei Fragenkreise hervorheben, die ich mit den Stichworten *Kirche oder Partei*, *Armut und Macht*, *Solidarität und Reichtum* umschreiben will.

1. *Kirche oder Partei*. Der Ort der Befreiungstheologie, so haben wir gesehen, ist »unten«, auf der Schattenseite der Gesellschaft, in der Kultur des Schweigens. Am Beginn dieser Theologie stehen eine ausdrückliche Parteinahme und die Entscheidung, die eigene

Kraft und Zeit denen zu widmen, die von öffentlicher Artikulation ihrer Bedürfnisse und der Organisation ihrer Interessen ausgeschlossen sind. Dieser Impuls einer neuen Befreiungsethik verdankt sich nicht zuletzt der Wiederentdeckung des Apostolats, der Sendung der Kirche auf den Weg der Nachfolge, wie das II. Vatikanische Konzil ihn beschrieben hat⁴³. Das Konzil hat wie die neueren Sozialenzykliken ein klares und eindeutiges Gefälle im Handeln nicht nur des einzelnen Christen, sondern der Gemeinde als des Volkes Gottes gewiesen. Wenn *Joseph Ratzinger* über »Bedeutung und Grenzen von Konzilen« zugespitzt schreibt, daß ein Konzil »Medizin, nicht Nahrung« für den Körper der Kirche sei, deren Wirkung sich gerade dadurch erweise, »daß sie überflüssig wird und ein Ausnahmefall bleibt«⁴⁴, dann ist schwerlich ein größerer Gegensatz denkbar als zu jener Bedeutung des letzten Konzils, die es für Lateinamerika gewonnen hat⁴⁵. Sachlich gilt Ratzingers Kritik vor allem jenen Projekten von Weltveränderung und Fortschrittsglauben, die er in der Jugendrevolte der späten 60er Jahre erkennen zu müssen meint, ohne zu sehen, daß jedenfalls der Weg der Basisgemeinden auf ganz anderen Voraussetzungen beruht. Ich denke, daß dieser Streit um die bleibende Bedeutung des von *Johannes XXIII.* inaugurierten Konzils die übrigen Kirchen der Christenheit nicht gleichgültig lassen darf, wenn anders ihr Verständnis von Ökumene keine Trennung zwischen der geschenkten Einheit der Kirche und der aufgegebenen Einheit der Welt zulassen kann. Der Streit um die Befreiungstheologie nötigt freilich auch dazu, präziser darüber Auskunft zu geben, *welche Gestalt der Kirche* gemeint ist, von der gesagt werden soll, daß sie für die Armen und gegen die Armut optiere. Joseph Höffner hat im Anschluß an bestimmte Aspekte der politischen Theologie Johannes Pauls II.⁴⁶ gleichsam eine doppelte Arbeitsteilung vorgeschlagen, wonach erstens die Kirche sich damit begnügen müsse, aufgrund ihrer Soziallehre an das »Gewissen der Verantwortlichen«⁴⁷ zu appellieren, während konkrete Optionen für bestimmte Alternativen ihre Sache nicht seien. Und zweitens dürfe die priesterliche und lehramtliche Autorität nicht für Entscheidungen in Fragen der konkreten »Ordnung irdischer Dinge« in Anspruch genommen werden, da diese dem Sachverstand der Laien überlassen bleiben müßten. Die Laien aber könnten durch-

aus verschiedener Meinung sein, denn niemand habe das Recht, »die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine Meinung in Anspruch zu nehmen«⁴⁸.

Eine Kirche, die diesen Regeln unterworfen ist, wird schwerlich in der Lage sein, Solidarität mit der Kirche *der Armen* zu verwirklichen. Das Amt der Einheit eliminiert so die Frage nach jeglicher Parteinahme zwar nicht des einzelnen, wohl aber der Gemeinde. Wenn ich den Kölner Kardinal richtig verstehe, plädiert er für eine Auffassung der kirchlichen Soziallehre, die eine große Nähe zu den neuprotestantischen Stichworten des Privatchristentums und der Eigengesetzlichkeiten verrät⁴⁹. Um so mehr *sollten evangelische Theologen darin die Aufforderung sehen, die lange verdrängte Frage nach den Bedingungen einer evangelischen Gemeindeethik ihrerseits aufzunehmen*, die in den lateinamerikanischen Basisgemeinden längst eine Antwort gefunden hat.

2. *Armut und Macht*. In *Umberto Ecos* Roman »Der Name der Rose« findet zu Beginn des fünften Tages »eine brüderliche Diskussion über die Armut Christi« statt. Die aus dem Armutsstreit des 14. Jahrhunderts bekannten Positionen prallen aufeinander. Am Schluß, als der Streit handgreiflich geworden ist, sagt William von Baskerville zu seinem Adlatus: »Aber im Grunde geht es gar nicht darum, ob Christus arm war. Im Grunde geht es darum, ob die Kirche arm sein soll. Und arm sein heißt nicht so sehr keine Paläste besitzen, sondern darauf verzichten, die irdischen Dinge bestimmen zu wollen⁵⁰.« Mit dieser Formulierung, die übrigens ziemlich präzise einen entscheidenden Unterschied zwischen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der südkoreanischen *Minjung-Theologie* bezeichnet, kommt eine bezeichnende Ambivalenz der Parteinahme für die Armen und gegen die Armut zum Vorschein. Die Befreiungstheologie versteht sich als Dienerin am unterdrückten Volk und Helfer zu seiner Befreiung. Ihr Zutrauen zum Volk erscheint bisweilen als geradezu unbegrenzt. Liest man die entsprechende Herrschaftskritik in Verbindung mit den Befreiungspostulaten nicht auf dem Hintergrund südamerikanischer Erfahrungen der Gewalt, sondern mit europäischen Scheuklappen – oder Brillen –, dann ist die Nähe zu den Antinomien des *Rousseau'schen* Demokratiemodells unübersehbar⁵¹. Die gefor-

derte Parteilichkeit der Wahrheit im Dienste des Volkes kann zur Selbstlegitimation der eigenen Partei und später der jeweiligen Sieger werden. Was geschieht, wenn es den Armen gelingt, ihre Macht zu entfalten und selbst die Herrschaft zu erlangen⁵²? Darum fragen Theologen wie Ratzinger und Höffner, wie denn Recht und Gerechtigkeit am Tage nach einer gelungenen Befreiung geschützt werden sollen. Wenn eine derartige Anfrage unzweideutig nicht zur Legitimierung von bestehenden, auch nach kirchlicher Soziallehre ungerechten Strukturen mißbraucht werden kann, wird man ihre Berechtigung schwerlich bestreiten können. Diese Frage läßt sich in einer Weise stellen, daß damit ein Dialog über die Tragweite, vielleicht auch über die Übertragbarkeit von Modellen der Rechtswahrung möglich wird, wie sie in Europa ihre Ausprägung gefunden haben. Wenn dieser Dialog gelingt, kann er vielleicht zu einem ökumenischen politischen Ethos beitragen.

3. Solidarität und Reichtum. In einem neuen Buch zur Befreiungstheologie⁵³ fragt *Reinhard Frieling* am Schluß der Einleitung: Gibt es eine Befreiungstheologie für Reiche? Unser Kontext ist, allen schwerwiegenden Einschnitten in die Systeme sozialer Sicherung und hoher Arbeitslosigkeit zum Trotz, nicht der einer Gesellschaft der Armut und Unterdrückung. Wir haben keine Primärerfahrung der Armut wie die lateinamerikanischen Christen. Menschenrechte werden nicht vorsätzlich und systematisch mit Füßen getreten. Unsere Betroffenheit von Unterdrückung und Gewalt ist groß, aber häufig durch Medien vermittelt, haftet an punktuellen, oft symbolischen Aktionen. In der Spannung zwischen unserem Wohlstandskontext und fernen Krisengebieten bleibt therapeutisches und missionarisches Handeln oft ambivalent. *Solidaritätsaktionen* geraten leicht in das Zwielficht von Verbalradikalismus und Symbolhandlungen, welche Bürger reicher Länder vergleichsweise wenig kosten. Mir scheint, daß es nicht unwichtig ist, darüber nachzudenken, warum Reichtum unfähig machen kann zu solidarischen Handlungen, obwohl eine so große Bereitschaft dazu vorhanden ist. Leonardo Boff schreibt einmal, daß das Wenige, das ein Reicher, ein Mann wie er selbst, für die Armen tun könne, darin bestehe, Zeit für sie zu haben. Wer sich diese Zeit nehme, werde begreifen, in welcher Form und in welchem Umfang die

Armut und Unterdrückung in Lateinamerika ursächlich bedingt sei durch jene internationalen Wirtschaftsstrukturen, von denen einseitig die Länder der nördlichen Hemisphäre profitieren. Die Befreiungstheologie wird so zur Aufforderung, nicht nur die traditionellen wirtschaftsethischen Konzepte zu revidieren.

(Abgeschlossen Dezember 1984)

Privatdozent Dr. Wolfgang Lienemann

*Schmeilweg 5
6900 Heidelberg*

Nachbemerkung

Der hier abgedruckte Beitrag zur Befreiungstheologie wurde im Herbst 1984 unter dem Eindruck der Verhandlungen Leonardo Boffs im Vatikan abgefaßt. Damals und auch nach der letzten Lateinamerika-Reise des Papstes im Februar 1985 konnte man hoffen, daß eine faire ökumenische Diskussion um Notwendigkeit und Grenzen der Befreiungstheologie möglich sei. Aus diesem Grunde habe ich seinerzeit geschrieben (S. 55), daß man sich als Protestant nicht unmittelbar in die innerkatholischen Auseinandersetzungen »einmischen« solle.

Diese Zurückhaltung wird durch zwei Vorgänge unmöglich gemacht: durch das Boff unmittelbar vor dem Papstbesuch in den Niederlanden auferlegte »Bußschweigen« (Rede- und Schreibverbot) sowie durch die »Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre« vom 11. 3. 1985 zu Boffs Buch »Kirche: Charisma und Macht« (1981, deutsch 1985), deren Veröffentlichung vom Papst angeordnet wurde (vgl. L'Osservatore Romano, dt. Ausg. v. 29. 3. 1985). Ich weise nur auf drei Sachverhalte hin, zu denen m. E. evangelische Theologen nicht schweigen können:

1. Die Glaubenskongregation weist an erster Stelle Boffs Interpretation des »subsistit« von »Lumen Gentium«, Nr. 8, zurück, verurteilt seine »relativierende Auffassung von der Kirche« und macht es tendenziell den nicht-römischen Kirchen unmöglich, Ökumene anders denn als Hinführung zur vom römischen Bischof autoritativ geleiteten katholischen Kirche zu verstehen. Diese Position entspricht völlig der Kritik J. Ratzingers an dem Werk von Fries/Rahner, Einigung der Kirchen (1983), und konvergiert faktisch mit wiederbelebten antirömischen Affekten auf protestantischer Seite (E. Herms).

2. Auch wenn Boff selbst das »Bußschweigen« nicht nur ertragen, sondern hoffentlich nutzen kann, ist eine derartige Maßnahme, die an die Stelle der dialogischen Wahrheitsfindung die monologische Entscheidung der Administration setzt, eine schwere Belastung für den ökumenischen Austausch der Kirchen.

3. Insgesamt zeichnet sich immer deutlicher ab, daß die Bedeutung des II. Vaticanum und insbesondere seiner Ekklesiologie in Rom tief umstritten ist. Dafür gibt es zahlreiche Anzeichen, die auch die evangelischen Kirchen unmittelbar berühren. Wenn die Behandlung der Sache Boffs die Richtung markiert, welche die für den Herbst nach Rom einberufene außerordentliche Bischofssynode einschlagen soll, dann droht den ökumenischen Beziehungen mehr als nur Enttäuschung.

Anmerkungen

1. Orientierung Ökumene. Ein Handbuch. Im Auftrag der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. *Hans-Martin Moderow* und *Matthias Sens*: Berlin (DDR) 1979, 15.
2. Matthias Sens. Vgl. auch *Konrad Raiser*: Art. Ökumene, in: Ökumene-Lexikon, Frankfurt/M. 1983, 877–881 (880 f.).
3. Vgl. *Dietrich Ritschl*: Westliche Theologie im Licht der Kritik aus der Dritten Welt. Kritisches zum Begriff »Indigenous Theology«, in: *Ev. Theol.* 39, 1979, 451–465.
4. Vgl. dazu die Dokumentationen: Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt, hg. v. *Sergio Torres*/*Virginia Fabella*/*Kofi Appiah Kubi*, Frankfurt a. M. 1980; sowie: Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983, Freiburg/Basel/Wien 1983. Zur Einführung vgl. *Erhard Kamphausen*: Theologische Praxis in einer geteilten Welt. Beobachtungen und Anmerkungen zu einem Dialog zwischen Theologen der Dritten und Ersten Welt, in: *ÖR* 32, 1983, 208–224.
5. Nachweise bei *Joao Batista Libanio*/*Andreas Müller*: »Mysterium Liberationis«: Leonardo Boff, in: *Hans Waldenfels* (Hg.): Theologen der Dritten Welt, München 1982, 30–42.
6. *Reinhard Frieling*: Befreiungstheologien, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 26, 1975, 51–55, unterscheidet eine »sozial-populistische«, eine »marxistische« und eine »evangelisatorische« Richtung. Vgl. auch die Hinweise auf Unterscheidungsversuche bei *Hans Schöpfer*: Lateinamerikanische Befreiungstheologie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979, 102–115. Schöpfer hat auch die umfassendste einschlägige Bibliographie vorgelegt: Theologie der Gesellschaft. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und polittheologische Problematik: 1960–1975, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas 1977. Vgl. ferner *Jose Comblin*: Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung, in: *Hans-Jürgen Prien* (Hg.): Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie, 2 Bde., Göttingen 1981, Bd. 2, 13–38. Zu neuerer lateinamerikanischer Lit. vgl. die Sammelrezension von *Steven G. Mackie*: Theology and the poor in Latin America, in: *Int. Rev. of Mission* 73, 1984, 516–520. – Trotz aller Unterschiede zwischen den einzelnen Theologen, die der Befreiungstheologie zugerechnet werden können, sind die Gemeinsamkeiten erstaunlich groß. Sie finden u. a. Ausdruck in dem neuen Reihenwerk »Mysterium liberationis«.
7. Der Untertitel lautet: »Versuch einer Legitimation und einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil«, Paderborn 1972.
8. Zur Interpretation der Konstitution vgl. das Standardwerk von *Guilherme Baraúna OFM* (Hg.): De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien/Frankfurt a. M. 1966. Zur neueren Diskussion vgl. besonders die Beiträge des internationalen Kolloquiums über »Die Ekklesiologie des II. Vatikanismus: ihre Dynamik und Perspektiven« (Bologna, April 1980), deutsche Ausgabe unter dem Titel »Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum«, hg. v. *Giuseppe Alberigo*/*Yves Congar*/*Hermann J. Pottmeyer*, Düsseldorf 1982.

9. Zur Übersetzung des lateinischen Genetivs (*intimae ... unionis ... unitatis*) vgl. die Erwägungen bei Boff (Anm. 7), 277. Zum Verständnis von LG 1 vgl. auch *Jan L. Wisse*: Die Kirche, »sacramentum unitatis« für die ganze Welt, in: *Baraúna* (Anm. 8), Bd. 1, 420–452. Weitere Lit. dazu bei Boff, ebd., 275 f.
10. Nach dem Konzil, München und Hamburg 1966, 73.
11. Die »Dokumente von Medellín« wurden deutsch herausgegeben von Adveniat, Essen o. J. (1970). Das Schlußdokument von Puebla erschien deutsch unter dem Titel »Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft« in der Reihe »Stimmen der Weltkirche« des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz. Stellungnahmen von Befreiungstheologen finden sich in: *IDOC International* (Hg.): *The Church at the Crossroads*, Rome 1978. Weiterführende Analysen bei Prien (Anm. 6).
12. Die Kehrseite der Barmherzigkeit (zuerst 1967), deutsch in: ders., *Almosen und Folter*, München 1970, 45–55 (Zitat 51). Der kleine Aufsatz ist eine der frühesten und scharfsinnigsten Polemiken gegen »Entwicklungs«-Programme und plädiert für ein Moratorium in der römisch-katholischen Lateinamerika-Mission. – Zu Illich vgl. jüngst *Wolfgang Huber*: *Die Erfahrung des Wandels feiern*. Ivan Illich als Theologe (Ms. 1984).
13. Vgl. *Leonardo Boff*: Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung, in: *Elmar Klinger/Klaus Wittstadt* (Hg.): *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (FS Karl Rahner), Freiburg/Basel/Wien 1984, 628–654.
14. Boff (Anm. 13), 636. Vgl. auch *Hans-Jürgen Prien*, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 1109–1128.
15. Boff (Anm. 13), 637.
16. Ebd., 638.
17. *Theologie hört aufs Volk. Ein Reisetagebuch*, Düsseldorf 1982.
18. *Hans-Werner Gensichen*: Das »Projekt« einer ökumenischen Theologie der Befreiung: José Míguez Bonino, Argentinien, in: *Waldenfels*, Hg. (Anm. 5), 13–29 (Zitat 17).
19. Vgl. zu dieser entscheidenden Besonderheit der Befreiungstheologie, bei der man anstelle von »Situationsanalyse« freilich eher die Teilnahme am Befreiungskampf hervorheben sollte, *Gerhard Liedke*: Eschatologische Figuren im Friedenshandeln lateinamerikanischer Befreiungstheologen, in: ders. (Hg.), *Eschatologie und Frieden*, Bd. 1, Heidelberg 1978, 129–173 (133 ff.).
20. Vgl. *Leonardo Boff*: Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen, in: *Karl Rahner/Christian Modehn/Hans Zwiefelhofer* (Hg.): *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, 46–61. Auch hier findet sich der genannte (vorige Anm.) Dreischritt (»gleichsam wie ein Ritual« – 46).
21. Die Anliegen der Befreiungstheologie, in: *Theologische Berichte VIII*, hg. v. *J. Pfannmater* und *F. Fwrgler*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1979, 71–103 (71).
22. *Ritschl* (Anm. 3), 462. Vgl. ferner *Reinhard Frieling*: Zum Problem einheimischer Theologien, in: *Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 27, 1976, 1–10.
23. Diesen Anspruch erhebt *L. Boff* beispielsweise, wenn er schreibt: »Die Theologie

- der Befreiung versteht sich selber gewissermaßen als die Soziallehre der Kirche, speziell für die Lage der Dritten Welt.« So in der FS Rahner (Anm. 13), 643. Es ist leicht zu sehen, daß hier bei Boff eine unausgeglichene Spannung vorliegt. So haben *Leonardo Boff* und sein Bruder *Clodovis Boff* in einer Zurückweisung der Kritik von *Joseph Ratzinger* (dazu später) einerseits versichert, daß die Theologie der Befreiung im depositum fidei der Kirche verwurzelt sei und sich nicht als Alternative, sondern als Entfaltung traditioneller Theologie begreife; andererseits heißt es, »die Befreiungstheologie sei nichts anderes als der artikulierte Schrei der Armen aus dem Glauben«; so in: Orientierung 48, 1984 Nr. 9.
24. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz mit Datum v. 6. 8. 1984.
 25. Zurecht warnt *Hermann Brandt*: Kirche von den Armen her. Zur Befreiungstheologie bei *Leonardo Boff*, in: LM 1/1985, 8–11, davor, »den Streit für die Profilierung der eigenen Position« auszunutzen.
 26. Eine umfassende Dokumentation und Analyse von *Norbert Greinacher*, deren Fahnen ich freundlicherweise einsehen konnte, erscheint in Bälde. Vgl. auch die epd. Dokumentation 40/1984 (Rom kritisiert »Theologie der Befreiung«/Boff im Vatikan).
 27. Die Evangelisierung Lateinamerikas (Anm. 11), bes. 193–197 (n. 1134–1165). Zur Analyse vgl. ausführlich *Hans-Jürgen Prien*: Puebla, in: ders. (Anm 6), 61–208, sowie *L. Boffs* Sicht (Anm. 13), 648–651.
 28. Vgl. besonders die Ansprache an den lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) in Rio de Janeiro am 2. Juli 1980, Text in: Predigten und Ansprachen von Papst *Johannes Paul II.* bei seiner apostolischen Reise nach Brasilien (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 22), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1980), 44–56 (hier: 53), wo der Papst zustimmend die Tz. 1142–45 des Puebla-Dokumentes hervorhebt. – Vgl. dazu auch *Leonardo Boffs* Bemühungen um »Die Gestalt Johannes Pauls II. im Konflikt der Interpretationen«, in: ders., Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf 1982, 12–32. – Vgl. zuletzt die Weihnachtssprache des Papstes v. 21. 12. 1984, in: Osservatore Romano, deutsche Ausg. v. 4. 1. 1985.
 29. Untertitel: Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980.
 30. Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Eröffnungsreferat bei der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, Fulda, 24. September 1984, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1984). Vor allem *L. Boffs* Ausführungen über »Merkmale einer Kirche auf der Seite der herrschenden Klasse« (55–63) finden *Höffners* scharfen Widerspruch; er hält *Boffs* Anknüpfung an die neue französische Sozialphilosophie (*Pierre Bourdieu*, *Alain Touraine*) für »marxistische Analyse« und reißt darüber hinaus *Boffs*che Formulierungen einigermaßen sinnentstellend aus ihrem Zusammenhang (24). Gegen die Kritik der Befreiungstheologen stellt *Höffner* schlicht fest: »Unser Volk lebt nicht von der Ausbeutung anderer Länder, sondern von der Arbeit« (32).
 31. *Boff*: Neuentdeckung (Anm. 29), 83. – Zum Problem vgl. die scharfe Aktualisie-

- rung von *Diether Hoffmann-Axthelm*: Loisy's »L'Evangile et l'Eglise«. Besichtigung eines zeitgenössischen Schlachtfeldes, in: ZThK 65, 1968, 291–328.
32. Vgl. KD IV/3 (§ 72,2), bes. 875–878. Von der wahren Kirche lehrt *Barth* hinsichtlich ihrer Apostolizität mit Worten, die *L. Boff* unterschreiben könnte: »Sie existiert nicht bloß intermittierend und nie bloß teilweise als gesendete Gemeinde, vielmehr beständig und in allen ihren Funktionen im Sprung (oder doch im Anlauf zum Sprung) hinaus zu denen, zu denen sie gesendet ist. Sie handelt in jeder Hinsicht, in allen Sparten auch ihres scheinbar nur inneren Tuns (auch in ihrem Gebet, auch in ihrer Liturgie, auch in ihrer Seelsorge, auch in ihrer Schriftauslegung und Theologie) nach außen, in der Richtung *extra muros*, hin zu den Menschen, die nun eben nicht, noch nicht, drinnen sind (vielleicht auch nie sichtbar drinnen sein werden). Sie existiert in diesem Wagnis, das doch nur das schlichte, das anspruchslose Wagnis ihres Gehorsams ist. Man erkennt sie als wahre Kirche daran, daß sie in diesem Wagnis des Gehorsams begriffen ist« (KD IV/3, 892, 30 ff.). Auf Spuren Barths trifft man häufig bei Boff, daneben finden sich gelegentlich Hinweise auf *Bonhoeffer* (z. B. in der Dissertation); vgl. *Julio de Santa Ana*: Der Einfluß Bonhoeffers auf die Theologie der Befreiung, in: Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposion, München 1976, 151–163. – Zur Stellung Rahners vgl. *Franz Kardinal König*: Karl Rahners theologisches Denken im Vergleich mit ausgewählten Textstellen der dogmatischen Konstitution »Lumen gentium«, in FS Rahner (Anm. 13), 121–136.
 33. Vgl. *Johannes Schwerdtfeger*: Rationalisierung und Kirchenbegriff bei Max Weber, in: *Gerhard Grobs* | *Johannes Schwerdtfeger* | *Theodor Strohm* (Hg.): Kulturelle Identität im Wandel. Beiträge zum Verhältnis von Bildung, Entwicklung und Religion, FS Dietrich Goldschmidt, Stuttgart 1980, 60–68.
 34. Vgl. *Boff*: Neuentdeckung (Anm. 29), 63–76.
 35. Theologie der Befreiung, deutsche Ausgabe München/Mainz 1973, 71.
 36. Vgl. schon die Dissertation (Anm. 7), 513ff., bes. 516 und 529f., sowie zuletzt in der FS Rahner (Anm. 13), 640.
 37. *Leonardo Boff*: Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre, Düsseldorf 1978, 221–233.
 38. Ebd., 176ff. Zu L. Boffs Gnadenlehre vgl. *Erich Schrofner*: Gnade und Erfahrung bei Karl Rahner und Leonardo Boff, in: Geist und Leben 53, 1980, 266–280.
 39. Vgl. *Ulrich Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970, 512–517.
 40. Erfahrung von Gnade (Anm. 37), 223.
 41. Eine gewisse Einschränkung dieses Urteils gilt für *Hugo Assmann* und *Jose' Miguez Bonino*. Aber auch letzterer bezieht sich, soweit ich sehe, lediglich auf Marx' Jugendschriften sowie auf das Fetischkapitel des »Kapital«; vgl. Christians and Marxistes. The Mutual Challenge to Revolution, London/Sidney/Auckland/Toronto 1976, 42–57.
 42. Zur Begründung wird häufig verwiesen auf die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, deren Abschnitt 4 lautet: »Zur Erfüllung ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.« Das Buch von Clodovis Boff, Theologie und Praxis (München – Mainz 1983) ist ein – allerdings mühsam zu lesender – Versuch, in

- diesem Sinne »die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung«, wie der Untertitel lautet, zu untersuchen.
43. Vgl. schon *Yves Congar*: Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965. Freilich machen die Beiträge in dem Sammelband »Kirche im Wandel« (Anm. 8) deutlich, daß die verbindliche Wahrheit des Konzils auch in dieser Hinsicht durchaus unstritten ist.
 44. Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 391. Zu Ratzingers Kritik an der Befreiungstheologie vgl. bes. seinen Aufsatz »Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen«, in: Die neue Ordnung 38, 1984, Nr. 4, 285–295. Zur verwickelten Geschichte dieses Textes vgl.: Kontroverse um Befreiungstheologie, in: Orientierung 48, 1984, Nr. 9, 98 f., anschließend eine Replik von Leonardo und Clodovis Boff (99–102). Ökumenisch bedeutsam ist, daß Ratzinger die Christologie Rudolf Bultmanns für Irrtümer der Befreiungstheologie verantwortlich macht, wofür er freilich kaum Anhaltspunkte gibt.
 45. Vgl. *L. Boff* (Anm. 13); *Gustavo Gutiérrez*: Die großen Veränderungen in den Gesellschaften und Kirchen der neuen Christenheit nach dem II. Vatikanum, in: Kirche im Wandel (Anm. 8), 35–47.
 46. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*: Das neue politische Engagement der Kirche. Zur »politischen Theologie« Johannes Pauls II., in: Stimmen der Zeit 198, 1980, 219–234, hat vor allem hervorgehoben, daß eine scharfe Trennung zwischen dem pluralistischen Engagement der Laien in Politik, Wirtschaft und Kultur einerseits, der Enthaltung des Klerus von konkreten ethischen Urteilen andererseits eingeschärft werde. Gleichwohl liege im unpolitischen Verkündigungsauftrag der Kirche ein Potential der Assoziation und Dissoziation, welches im Sinne *Carl Schmitts* das Spannungsfeld des Politischen mittelbar unweigerlich erreiche, beispielsweise in der Parteinahme für die Armen (224 f.).
 47. AaO. (Anm. 30), 10. 48. Ebd., 14.
 49. Ebd., 31f. 50. München/Wien 1982, 442f.
 51. Vgl. *Peter Graf Kielmansegg*: Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität, Stuttgart 1977, 148–156.
 52. Die Auseinandersetzungen um die Rolle der Kirche im revolutionären Prozeß in Nicaragua haben für diese Frage exemplarische Bedeutung. Eine sehr differenzierte, im Ergebnis aber positive Würdigung der Revolution und des sozialistischen Aufbaus findet man im Hirtenbrief der Nicaraguanischen Bischofskonferenz vom 17. November 1979, deutsch in: Befreiung findet hier und jetzt statt. Zur Praxis der Theologie in Nicaragua, hg. vom Informationsbüro Nicaragua e. V., Wuppertal 1982, 51–60. Von dieser Position sind seither aber wohl vor allem mittelständisch orientierte kirchliche Kreise wieder abgerückt. Wenn *Horst Goldstein* in seiner Einführung zu diesem Buch (Befreiungstheologie in Nicaragua, 9–35) schreibt, daß die Sandinisten den »Verzicht kirchlicher Instanzen auf Parallelorganisationen zu den sandinistischen Masseneinrichtungen« für Frauen, Männer und Jugendliche verlangen und »eine konsequente Einübung in die Säkularisierung« fordern (27), kann man einiges von den neuen Gegensätzen ahnen.
 53. Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika, 1985.