

MARIANO DELGADO

Warten auf den »*yawar inti*«?
Für einen interkulturellen Dialog zwischen
Theologie der Befreiung und Katholischer Soziallehre
jenseits der Mythologie

Der Ideologieverdacht gegen die katholische Soziallehre¹ ist nicht neu und wurde sogar von Prominenten Konzilstheologen sehr früh geäußert. Noch bevor das Konzil abgeschlossen wurde, ortete *Joseph Ratzinger* in ihr ideologische Elemente, »das heißt Gedankengänge, die nur scheinbar naturrechtlich oder theologisch sind, in Wirklichkeit aus einer als »natürlich« empfundenen *geschichtlichen* Sozialstruktur kommen, die so unter der Hand als normativ erklärt wird«. Die katholische Soziallehre habe sich somit dem Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und versuche in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren, »die es so nicht geben kann«. Diese Vernachlässigung des Geschichtlichen zugunsten des Spekulativen und die starke Bindung an die hierarchisch-ständische Welt des Mittelalters, »von der man die Idee des Naturrechts schöpfte«, implizieren für *Ratzinger* »eine starke Option in Richtung auf das Konservative« und haben zur Folge, »daß die Soziallehre der Päpste ... trotz vieler guter Ratschläge der Mentalität der technisch-industriellen Welt fremd blieb und in ihrem Ansatz wie in ihrem Sprach- und Denkmuster die Menschen des technischen Milieus kaum zu treffen vermochte«. Doch von dieser – an Bestimmtheit kaum zu

¹ In vielen romanischen Ländern hat die Katholische Soziallehre als selbständige theologische Disziplin keine so lange Tradition wie etwa im deutschen Sprachraum. Dies hat zur Folge, daß sie dort meist immer noch auf die lehramtliche Sozialverkündigung eingeschränkt wird, und den Namen »Soziallehre der Kirche« oder »kirchliche Soziallehre« trägt. Ein gutes Beispiel für diese lehramtliche Einengung ist das für mitteleuropäische Maßstäbe eher enttäuschende Werk von *Ricardo Antoncich / José Miguel Munárriz*, *Die Soziallehre der Kirche*, Düsseldorf 1988. Ähnliches gilt für *Enrique Dussel*, *Ethik der Gemeinschaft*, Düsseldorf 1988, 208–220. Vgl. dazu die kritische Rezension von *Matthias Möhring-Hesse*, *Befreiungstheologische Soziallehre?*, in: *Orientierung*, 53 (1989) 227–231. Wenn wir dennoch in diesem Aufsatz die weite Bezeichnung »Katholische Soziallehre« vorziehen, sollte der Leser den hier erklärten Hintergrund nicht vergessen.

übertreffenden – Kritik nimmt er »Mater et magistra« aus, »wo sich eine deutliche Wendung des Ansatzes abzuzeichnen scheint«. ² Ähnlich geartet ist die Kritik des inzwischen verstorbenen Franzosen *Marie-Dominique Chenu*. Mit der für seine Landsleute üblichen cartesianischen »clarté« kennzeichnet er den methodologischen Bruch des II. Vatikanums bezüglich der Sozialverkündigung, die – jedenfalls nach dem ursprünglichen Mehrheitsvotum der Konzilsväter – nicht mehr eine *Soziallehre*, sondern ein *soziales Lehren* sein wollte: keine Wiederholung von allgemeinen naturrechtlichen Prinzipien, sondern schöpferische Weiterentwicklung der bisherigen Sozialverkündigung durch eine Reflexion, »die sich in ständigem Kontakt mit den sich ändernden Verhältnissen dieser Welt und unter dem Antrieb des Evangeliums als Quelle der Erneuerung vollzieht« ³.

Beide Konzilstheologen stimmen also in zwei wichtigen Punkten überein: erstens komme für sie nur eine Soziallehre in Frage, die ihre Aufmerksamkeit auf die gläubige Interpretation der Geschichte als solcher lenkt (*die Zeichen der Zeit erkennen und sie im Lichte des Evangeliums deuten*, *Gaudium et spes*), und zweitens stelle der methodologische Bruch des II. Vatikanums einen hoffnungsvollen Aufbruch in eben diese Richtung dar. In den letzten zwei Jahrzehnten sieht sich die katholische Soziallehre aber mit Ansätzen konfrontiert, die ihre Relevanz – auch nach der konziliaren Wende – grundsätzlich in Frage stellen und sie überhaupt – im hegelianischen Sinne – aufheben bzw. beerben wollen. Als Nachfolgetheologie schlagen sie dann mit verschiedenen Nuancen eine *politische Hermeneutik des Christentums* vor, die in der konkreten Artikulation »Theologie der Befreiung« (besonders *Gustavo Gutiérrez* und *Clodovis Boff*), »politische Theologie« (*Johann Baptist Metz*) ⁴ und inzwischen auch »kompo-

² *Joseph Ratzinger*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: *Klaus v. Bismarck / Walter Dirks* (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart/Berlin 1964, 24–30, 24, 29.

³ *Marie-Dominique Chenu*, Die »Soziallehre« der Kirche, in: *Conc 16* (1980) 715–718, 718.

⁴ Betrachtet man diese zwei Ansätze zur »Aufhebung« der katholischen Soziallehre in einer politischen Hermeneutik, so fällt auf, daß es in der lateinamerikanischen Variante nicht so sehr um den argumentativen Streit zwischen Neuscholastik/Naturrecht einerseits und politischer nachidealistischer bzw. nachbürgerlicher Konzeption vom Wirken des christlichen Glaubens in Geschichte und Gesellschaft andererseits geht, sondern vielmehr um eine konkrete Bekämpfung der sozialen Ungerechtigkeit durch den Aufbau einer »sozialistisch-utopischen« Gesellschaftsordnung. Beiden ist allerdings eine Denkform gemeinsam, mit der sie die Relevanz des Christlichen in den widersprüchlichen Prozessen der modernen Freiheitsgeschichte bzw. der sozialen Befreiungsgeschichte deutlich machen wollen: sie wollen die Wirklichkeit nicht nur *verstehen*, sondern diese auch – als Antwort auf die Marx'sche Herausforderung – *verändern*. Darin liegen

nierende Ethik« (*Herwig Büchele*)⁵ bezeichnet wird. Im Rahmen dieses Aufsatzes werden wir uns darauf beschränken, einen Blick auf die bisherige Diskussion zwischen Theologie der Befreiung und katholischer Soziallehre zu werfen (I.), um dann unsere Aufmerksamkeit den Chancen einer interkulturellen Fortschreibung der katholischen Soziallehre in Lateinamerika (II.) sowie der außerordentlichen Dringlichkeit eines solchen Vorhabens in diesem gepeinigten Erdteil (III.) zu widmen.

I. AUFHEBUNG DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE IN EINER THEOLOGIE DER BEFREIUNG?

Die *Theologie der Befreiung* ist nicht nur der erste Versuch in diese Richtung seitens der nachkonziliaren Theologie, sie stellt auch weiterhin die größte Herausforderung an die katholische Soziallehre dar.⁶ So hat der

zugleich Verdienste und Grenzen dieser neuen politischen Hermeneutik des Christentums. Zur Auseinandersetzung mit dem Metz'schen Anspruch auf die Aufhebung der Katholischen Soziallehre vgl. *Lothar Roos*, Politische Theologen und Katholische Soziallehre. Versuch einer historisch-vergleichenden Analyse im Interesse eines besseren gegenseitigen Verständnisses, in: Internationale katholische Zeitschrift »Communio«, 10 (1981) 130–145. Die Position von Metz ist von seinem Schüler *Werner Kroh* in mehreren Publikationen verteidigt worden. Vgl. dazu *Werner Kroh*, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch: zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, München 1982; *ders.*, Aufklärung und katholische Soziallehre. Kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik, in: *Marianne Heimbach-Steins* (Hrsg.), Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster 1990, 47–66; vgl. auch *ders.*, Theologisch-politischer Fundamentalismus? in: JCSW 30 (1989) 221–225.

⁵ *Herwig Büchele*, Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, Wien/Düsseldorf 1987, teilt die Kritik der Befreiungstheologie bzw. der politischen Theologie an der geringen Relevanz der Katholischen Soziallehre, die darauf beruhe, daß der Ruf Jesu zur Nachfolge zu einer Art »Prinzipienmoral« verkommen sei (33). Mit seinem Ansatz einer »komponierenden Ethik«, die das die Gesellschaft mitgestaltende Subjekt ins Zentrum rückt und als dritter Weg zwischen Revolution und Reform verstanden werden will (85ff), möchte auch er die Katholische Soziallehre im Hegelschen Sinn des Wortes »aufheben« (228) und eine sinnvolle Grundlage der Auseinandersetzung für beide Parteien bieten (11). Obwohl er viele Elemente der politischen Hermeneutik des Christentums, wie etwa das eschatologische Nachfolgebewußtsein, die Solidarität und den utopischen Horizont übernimmt, scheint uns seine »komponierende Ethik« zu sehr als eine Gesinnungsethik konzipiert zu sein, welche die Gestaltungsmöglichkeiten »alternativer« christlicher Gruppierungen, wie etwa das von ihm befürwortete Modell der »Kontrastgesellschaft«, unter den gegenwärtigen Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft in Mitteleuropa deutlich überschätzt. Vgl. dazu die Rezension von *Friedhelm Hengsbach*, ThPh 63 (1988) 176f.

⁶ Die Diskussion um die Theologie der Befreiung hat inzwischen – durch den massiven Einsatz institutioneller Mittel – einen Charakter angenommen, der dem freien wissenschaftlichen Disput nicht gerade förderlich ist. Der Ökonom und Philosoph *Karl*

»Vater« der Befreiungstheologie, G. Gutiérrez, der in der grundsätzlich sozialwissenschaftlichen Orientierung seiner Theologie von der französischen »Theologie der irdischen Wirklichkeiten« entscheidend geprägt wurde⁷, von Anfang an versucht, den Kampf gegen die Soziallehre an zwei Fronten zu führen: einerseits zeigt er auf, wie irrelevant die christlich-soziale Bewegung in Lateinamerika vor dem Konzil gewesen ist⁸, andererseits kommt er aber – anhand einer Analyse von zwei zentralen Kategorien der neuen Soziallehre – sehr schnell zu dem Ergebnis, daß aus der Sicht der Armen und An-den-Rand-Gedrängten die konziliar gewendete Sozialverkündigung zur Lösung der mannigfaltigen politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Probleme Lateinamerikas ebensowenig taugt⁹ wie die alte: Denn erstens ist der Begriff der *Zeichen der Zeit* für ihn zwar einer der vielen Faktoren, die zur besseren Einsicht führen, daß wahres christliches Leben »auf ein konkretes und schöpferisches Engagement im Dienst an den Menschen hin ausgerichtet ist«; aber dieser Begriff ist »inhaltlich noch nicht klar umrissen«¹⁰, womit also daraus keine Methode für die Sozialanalyse entnommen werden könne. Zweitens ist der *Entwicklungsbegriff*, mit dem »Populorum progressio« arbeitet, wenig geeignet wegen der Tendenz, unterentwickelte Länder als

Homann teilt uns unbefangen den Eindruck mit, den Nicht-Theologen von den Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung bekommen: »Es scheint nur noch um die Frage zu gehen, wer schließlich obsiegt«. *Karl Homann*, Demokratie und Entwicklung. Philosophisch-ökonomische Überlegungen zum Thema »Katholische Soziallehre und Lateinamerika«, in: *Peter Hünermann/Margit Eckholt* (Hrsg.), Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I, Mainz/München 1989, 93–149, 94.

⁷ Der »französische« Hintergrund der Theologie der Befreiung in ihrem sozialetischen Ansatz wurde sehr einfühlsam aufgezeigt von *Heinrich Ludwig*, Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre, in: *Horst Goldstein* (Hrsg.), Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße – Anfragen – Anklagen, Düsseldorf 1981, 182–205.

⁸ Aus der Sicht der in Lateinamerika seit den dreißiger Jahren auch vorhandenen christlich-sozialen Strömung bedeutet der Aufbau einer gerechteren und christlicheren Gesellschaft für *Gutiérrez*, »die bestehende Gesellschaft zu verbessern: die An-den-Rand-Gedrängten müssen integriert und die ärgsten Ungerechtigkeiten abgeschafft werden. Bisweilen geht das Projekt auch ein Stück weiter. Dennoch läßt die sozioökonomische Analyse, weil es ihr an wissenschaftlicher Methodik fehlt, trotz guter Absichten letztlich nicht mehr zu, als allgemein und vage die Würde der menschlichen Person zu verteidigen«. Dem christlich-sozialen Engagement wirft er vor, sich um einen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus, also um einen Reformismus zu bemühen, »der sich offen hält für die moderne Welt und ... die liberale Ideologie«. *Gustavo Gutiérrez*, Die historische Macht der Armen, Mainz/München 1984, 151, 165f. Ähnlich, wenn auch nicht so explizit, bereits in: *ders.*, Theologie der Befreiung, Mainz/München, 1973, 59ff.

⁹ Vgl. *Gutiérrez*, Befreiung, 268f, 285f, 283 (s. Anm. 8).

¹⁰ *Gutiérrez*, ebd., 16, 13²⁹.

zurückgebliebene Länder zu betrachten, die noch auf einer Stufe stünden, die die entwickelten Länder schon überwunden haben, d. h. man scheint stillschweigend davon ausgegangen zu sein, daß die unterentwickelten Völker auf ihrem Weg zur modernen Gesellschaft mehr oder weniger dieselben geschichtlichen Erfahrungen zu machen hätten wie entwickelte Länder.¹¹ Wer mit einer solchen »evolutiven« Entwicklungstheorie arbeite, verkenne die Bedeutung des Terminus *Abhängigkeit* für die Interpretation der lateinamerikanischen Wirklichkeit und riskiere, daß die Kluft zwischen reichen und armen Ländern nur größer werde. Dementsprechend richte sich die Enzyklika letztendlich nur »an die Großen dieser Welt, damit sie geruhen, die notwendigen Veränderungen zu verwirklichen«. Statt dessen müßte die Kirche – angesichts der unvorstellbaren Misere und Ungerechtigkeiten – »direkter intervenieren und den Stil lyrischer Erklärungen aufgeben«¹². Um eine solche, direktere Intervention zu ermöglichen, entwirft er dann seine »Theologie der Befreiung«, die bekanntlich eine *neue Art*, Theologie zu treiben, sein will, eine neue Zuordnung von Theorie und Praxis, die die »wissenschaftliche« Sozialanalyse Marx' scher Prägung als bloßes Instrumentarium in den theologischen Dienst zu nehmen beansprucht, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit bzw. Gesellschaft aus der Perspektive der Armen mit dem Ziel »einer tiefgreifenden Umgestaltung, d. h. einer *Sozialrevolution*«. Eine solche Theologie – und das ist das apologetische Motiv – werde sich also dann nicht mehr darauf beschränken, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versuche sich als ein Moment in dem Prozeß zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird.¹³

In einer späteren Publikation nimmt *Gutiérrez* einige hilfreiche Klarstellungen vor, indem er seinen Ansatz theologiegeschichtlich zu orten versucht. Zu den fortschrittlichen, aber auch zu den politischen Theologien mitteleuropäischer Prägung und zur Theologie des II. Vatikanischen Konzils geht er hier mit dem Vorwurf der »Armenvergessenheit« deutlich auf Distanz: während der nicht-gläubige Humanist bzw. die moderne säkularisierte Welt die Gesprächspartner dieser Theologien seien, ist der

¹¹ Vgl. *Gutiérrez*, ebd., 75. Mit Berufung auf Marx wird in einer anderen Publikation diese »lineare Entwicklung« kritisiert: »Gerade dies ist es, was die Dependenztheorie nicht akzeptiert«. *Gustavo Gutiérrez*, *Teología y ciencias sociales*, in: *Cristianismo y Sociedad*, Nr. 84 (1985) 59–67, 54. *Krob*, *Widerspruch*, 200 (s. Anm. 4) vertritt auch diesen Standpunkt für die politische Theologie.

¹² *Gutiérrez*, *Befreiung*, 39, 62 (s. Anm. 8).

¹³ Vgl. *Gutiérrez*, ebd., 85, 21.

Nicht-Mensch, d.h. ausgebeutete Klassen, marginalisierte Rassen und verachtete Kulturen das Subjekt und der Adressat des neuen Glaubensverständnisses¹⁴, das die Theologie der Befreiung anvisiert. Beim Versuch, die Geschichte aus der Sicht der Armen neu zu verstehen, stößt er dann auf die »unterirdischen Wasseradern« der Kirchengeschichte: »die christliche Urgemeinde, die großen Bischöfe und Theologen der ersten Jahrhunderte, die franziskanische Bewegung und Joachim von Fiori im 12. und 13. Jahrhundert, die hussitische Bewegung im 15. Jahrhundert, die Bauernkriege und Thomas Müntzer im 16. Jahrhundert, die Verteidigung der Indianer durch Bartolomé de Las Casas, Bischof Juan del Valle und viele andere zur selben Zeit in Lateinamerika, Juan Santos Atahualpa im 17. Jahrhundert in Peru, die Bauernkämpfe und die Volksreligiosität in jüngerer Zeit auf dem lateinamerikanischen Halbkontinent. Diese unterirdische Wasserader ... steigt gelegentlich in Brunnen an die Oberfläche und schafft ... im Bereich der akademischen Theologie gewisse »Grünflächen«: die Rechte der Armen in der scholastischen Theologie ..., die erste Phase des Sozialismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich, der religiöse Sozialismus in diesem Jahrhundert in Deutschland und in der Schweiz, bestimmte Aspekte des »sozialen Evangeliums« in den USA, der frühe Reinhold Niebuhr und viele Beispiele mehr«¹⁵. Es gelte also einerseits Kontinuität mit diesen Theologien »und andererseits Bruch mit der herrschenden, vom Geist der Moderne geprägten Theologie«.

In dieser Selbsteinschätzung seiner Theologie wird erneut betont, die Theologie der Befreiung beruhe weiterhin auf zwei Intuitionen, die chronologisch gesehen die ersten waren und nach wie vor ihr Rückgrat bilden, nämlich *die theologische Methode und die Perspektive der Armen*. Gutiérrez liegt aber nicht daran, »der deduktiven Methode einer bestimmten Theologie den induktiven Weg entgegenzuhalten. Das wäre gar zu einfach«. Vielmehr gehe es um das Bemühen, »die theologische Arbeit im schwierigen, aber fruchtbaren Kontext der Beziehung zwischen Praxis und Theorie anzusiedeln«¹⁶. Ansonsten sei der Weg, den Lateinamerika einzuschlagen hätte, nach wie vor »die gesellschaftliche Revolution und nicht bloß Reformmaßnahmen, die die Lage nur lindern könnten. Befreiung und nicht Entwicklungsideologie, Sozialismus und nicht Modernisierung des geltenden Systems«¹⁷.

¹⁴ Vgl. Gutiérrez, Macht, 159, 186ff. (s. Anm. 8).

¹⁵ Gutiérrez, ebd., 172. Die Parallelität zu Ernst Bloch's »warmem Strom« im Christentum ist offenkundig, sie wird von Gutiérrez aber nicht angemerkt.

¹⁶ Gutiérrez, ebd., 165, 169; auch ders., Theologie der Befreiung, in: StZ 204 (1986), 829–833, 829f.

¹⁷ Gutiérrez, Macht, 156 (s. Anm. 8).

Die methodische Grundsatzfrage nach der Beziehung zwischen Theorie und Praxis wird von *C. Boff* vertieft, indem er sich bemüht, die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung argumentativ zu klären. Wie *Gutiérrez* geht auch er vom Axiom der Marx'schen Aufklärung aus, wonach sich jeder Theologe und jede Theologie des gesellschaftlichen Kontextes ihrer Arbeit bewußt werden müsse, weil das gesellschaftliche Sein bekanntlich das Bewußtsein bestimme.¹⁸ In Anlehnung an den methodischen Dreischritt »Sehen-Urteilen-Handeln« wird dann die Arbeitsweise der Theologie der Befreiung folgendermaßen definiert: es gehe um eine untrennbare dialektische Einheit von sozialanalytischer (Sehen, sozialwissenschaftliches Instrumentarium) und hermeneutischer (Urteilen, theologische Perspektive) Vermittlung mit dem Ziel einer praktischen (Handeln, Praxis der Befreiung) Vermittlung des Glaubens.¹⁹ Auch für *C. Boff* erscheint die kirchliche Soziallehre in Lateinamerika als Ganzes ungeeignet, »um auf adäquate Weise die Erkenntnis der Wirklichkeit und der Aufgabe, sie zu verändern, zu ermöglichen«²⁰. Die Theologie der Befreiung sei ihr – gleich ob diese als offenes oder geschlossenes System, nach- oder vorkonziliar verstanden werde – sowohl in der theoretischen Vermittlung (»wissenschaftliche« Sozialanalyse Marx'scher Prägung) als auch im historischen Projekt (Sozialismus als Alternative zum Kapitalismus) und schließlich in der praktischen Vermittlung (Organisation der Ausgebeuteten als Klasse mittels Basisgemeinden) deutlich überlegen. Die kirchliche Soziallehre als geschlossenes System müsse von der Theologie der Befreiung bekämpft werden. Mit der kirchlichen Soziallehre als offenem System könne die Theologie der Befreiung zusammenarbeiten, aber nur indem diese jene mit Inhalten fülle und auf diese Weise dialektisch überwinde und aufhebe.²¹

Selbst bei wohlwollender Betrachtung kann man nicht umhin, einige Fragen zu stellen: Haben *Gutiérrez* und *C. Boff* nicht allzu schnell die konziliar gewendete Soziallehre gegen das historische Projekt des Sozialismus mit seiner revolutionären Dialektik von »alles oder nichts« getauscht? Wurden nicht Türen eingerannt, die längst weit offen stan-

¹⁸ Vgl. *Clodovis Boff*, Gegen die Knechtschaft des rationalen Wissens. Ein neues Verhältnis zwischen der Wissenschaft des Theologen und der Wahrheit des Volkes, in: *Goldstein* (Hrsg.), Befreiungstheologie, 108–138, 136 (s. Anm. 7).

¹⁹ *C. Boff*, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels, Mainz/München 1983, 23.

²⁰ *C. Boff*, Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?, in: *Conc 17* (1981) 775–780, 776.

²¹ Vgl. ebd., 777f, 778, 780 (s. Anm. 20).

den?²² Nach dem von Johannes XXIII. eingeschlagenen methodologischen Kurswechsel wären in der nachkonziliaren Soziallehre wirklich genug Ansätze enthalten, die im Sinne einer schöpferischen Weiterentwicklung von innen her²³, wie es übrigens auch dem viel beschworenen Geist von Bartolomé de Las Casas entsprechen würde, eine aufksamere und differenziertere Beurteilung seitens der Theologie der Befreiung verdient hätten.

Die radikale Ablehnung der katholischen Soziallehre war keine kluge Strategie. Die Kirche ist nämlich in Lateinamerika ein viel zu großer Einflußfaktor, um auf die Gestaltungsmöglichkeiten ihrer Soziallehre – auch wenn diese in einer unzeitgemäßen deklamatorischen und postulato-rischen Sprache formuliert wird – zu verzichten. Aufschlußreich sind hierzu die Worte, mit denen C. Boff die mangelnde Relevanz der katholischen Soziallehre beklagt: »Weshalb fehlt ihr die mystische Anziehungskraft, die zum Beispiel vom Marxismus und gelegentlich auch von verschiedenen Formen des Nationalismus ausgeht?«²⁴ Unklar bleibt freilich, was er genau von der katholischen Soziallehre erwartet. Jedenfalls hat das Konzept zur Aufhebung der katholischen Soziallehre – nicht nur im deutschen Sprachraum – verständlicherweise die Gemüter erregt. Die bisherige deutsche Rezeption schwankt zwischen polemischer Konfrontation und dem Versuch, über den kulturellen Abstand zu Lateinamerika hinweg die wichtigsten Aussagen der Theologie der Befreiung zu retten.

J. Höffner, zweifellos ein hervorragender Kenner der spanischen Spätscholastik und der iberamerikanischen Kulturen, hat dem hier untersuchten Sachverhalt ein zwar »cum studio«, aber leider auch »cum ira« geschriebenes Plädoyer gewidmet, das sich auf die Verteidigung der deduktiven Methode der naturrechtlich argumentierenden Soziallehre beschränkt und die These der oben genannten Theologen um hundert-

²² Vgl. Theodor Herr, *Katholische Soziallehre – Theologie der Befreiung. Gegensätze und Ergänzungen*, in: Thomas Morus-Akademie Bensberg (Hrsg.), *Theologie der Befreiung. Option für die Armen oder Ideologie?*, Bensberg 1987, 153–186, 170.

²³ Dies gilt vor allem für den methodischen Dreischritt der von dem späteren Kardinal *Joseph Cardijn* ins Leben gerufenen Christlichen Arbeiter-Jugend, der von »Mater et magistra« Nr. 236 ausdrücklich übernommen wird. Es darf angezweifelt werden, ob die inhaltliche Füllung dieses Dreischritts mit der marxistischen Sozialanalyse samt der ihr eigenen Theorie-Praxis-Dialektik als schöpferische Weiterentwicklung der Soziallehre bewertet werden kann. Anders scheint uns der Fall bei dem Kohärenzverfahren der US-Bischöfe zu liegen. Vgl. hierzu: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der Katholischen Bischöfe der USA »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle« – Aus deutscher Sicht kommentiert von *Friedhelm Hengsbach*, Freiburg 1987, 213–219.

²⁴ C. Boff, *Soziallehre*, 776 (s. Anm. 20).

achtzig Grad wendet: Richtig verstanden ist die Theologie der Befreiung für ihn »ein Teil der Soziallehre der Kirche. Sie ist nicht mit ihr identisch; denn die Soziallehre der Kirche ist umfassender«²⁵. Es versteht sich auch, daß jemand, der den Bund des kommunistischen Nihilismus mit der sozialen Idee und mit unser aller Erschütterung über das Elend von Millionen dieser Welt für nicht weniger betrügerisch hält als den Bund des nationalsozialistischen Nihilismus mit der nationalen Idee²⁶, in der Übernahme der marxistischen Sozialanalyse durch die Theologie der Befreiung nur eine »fundamentale Gefahr für den Glauben der Kirche«²⁷ zu sehen vermag. Im übrigen neigen die meisten deutschen Kritiker aus verständlichen Gründen dazu, die Theologie der Befreiung fast ausschließlich durch die Optik des Ost-West-Konflikts zu betrachten.²⁸ Sie übersehen dabei, daß es sich bei dieser Theologie nicht bloß um eine »marxismusverdächtige« Variante der Soziallehre der Kirche handelt, und vor allem um einen ersten und durchaus »apologetisch« motivierten – wenn auch in manchen Punkten völlig unbefriedigenden – Versuch, den andinen Marxismus des indigenistischen Denkers *José Carlos Mariátegui* und die romantische »Ketschua-Literatur« von *José Maria Arguedas*²⁹ mit der eschatologischen

²⁵ *Joseph Höffner*, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Schriften des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 11, Bonn 1984, 31.

²⁶ Vgl. *Ratzinger*, Das Gewissen in der Zeit, in: *Carsten Peter Thiede* (Hrsg.), Über Reinhold Schneider, Frankfurt/M. 1980, 99–113, 101. Dies zeigt, daß *Ratzinger* – anders als die Theologen der Befreiung und z. T. auch die lehramtliche Soziallehre – im Marxismus keinen »Humanismus« zu sehen vermag.

²⁷ *Ratzinger*, Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen, in: *Die neue Ordnung* 38 (1984) 285–295, 285.

²⁸ Deutlich ist diese Perspektive in der »Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Theologie der Befreiung« vom 6. August 1984, wenn es dort warnend heißt: »Eines der wichtigsten Fakten unserer Zeit muß alle, die ehrlich die Befreiung ihrer Brüder wollen, zum Nachdenken anregen. Millionen unserer Zeitgenossen sehnen sich legitimerweise danach, die grundlegenden Freiheiten wiederzuerlangen, deren sie durch totalitäre und atheistische Regierungsformen beraubt wurden, die auf revolutionärem und gewalttätigem Weg die Macht an sich gerissen haben, und dies im Namen der Befreiung des Volkes. Man kann diese Schande unserer Zeit nicht übersehen: Ganze Nationen werden unter menschenunwürdigen Bedingungen in Knechtschaft gehalten, während gleichzeitig behauptet wird, man bringe ihnen die Freiheit. Diejenigen, die, vielleicht unbewußt, sich zum Verbündeten solcher Unterdrückung machen, verraten die Armen, denen sie zu dienen behaupten.« (XI. 10)

²⁹ Mit *José Carlos Mariátegui* (vgl. Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen. Mit einer Einleitung von *Kuno Füssel* und einem Nachwort von *Wolfgang Fritz Haug*, Berlin/Freiburg i.Ü. 1986), dem ersten und originellsten marxistischen Denker Lateinamerikas, glaubt *Gutiérrez* – so wie auch *A. Gramsci* und viele Intellektuelle aus »katholischen« Ländern – die marxistische Methode geschichtlicher Interpretation der Gesellschaft vom »metaphysischen Materialismus« (sic) trennen zu können, auf dem sie basiert. Vgl. *Gutiérrez*, Befreiung, 87ff. (s. Anm. 8); *ders.*, Teología, 55 (s. Anm. 11). *Arguedas*, Ethnologe und Romancier weißer Abstammung mit Ketschua als

Botschaft des Christentums zu erhellen. Damit soll die Identität und Relevanz eben dieser Botschaft in der konfliktiven Wirklichkeit Lateinamerikas artikuliert werden, ein Versuch, welcher auf die lateinamerikanische Intelligenz – besonders auf *Gutiérrez* – starke Faszination ausübt. Auch wenn die Theologie der Befreiung und *Arguedas* vielfach die falschen Antworten geben, die richtigen Fragen stellen sie allemal!

Versuchen wir – trotz der offenkundigen Theoriedefizite in der Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften³⁰ – den positiven Beitrag der Theologie der Befreiung zu einer Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre zu sichten, so fallen uns vor allem zwei Punkte auf: die Entlarvung der »Armenvergessenheit« in der Soziallehre und Theologie europäischer Prägung und die aufgeklärte Reflexion über den gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund der kirchlichen Sozialverkündigung und des Theologietreibens, eine Reflexion, die auf einem eschatologischen Bewußtsein basiert, das *zur Nachfolge drängt*. Dies scheint uns auch der Konsens bei den deutschen Theologen zu sein, die sich – manchmal mit unscharfen Formulierungen – um die Ehrenrettung der Theologie der Befreiung verdient gemacht haben, so z. B. bei *Michael Sievernich*, der von einem *Paradigmenwechsel* spricht³¹, oder auch bei

Muttersprache, versucht den durch *Mariátegui* vermittelten Sozialismus mit dem bei der autochthonen Andenbevölkerung vorhandenen »naturmagischen Lebensgefühl« zu versöhnen. Obwohl erklärter Atheist – seine Romane sind u. a. von Kirchen- und Christentumskritik marxistischen Musters durchzogen, vermischt mit einem gewissen apologetischen Motiv des Streits um den wahren Gott – träumt er in seinem 1969 kurz vor dem Freitod geschriebenen Werk (vgl. *José María Arguedas*, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires 1971, 129) von einer Allianz zwischen den Kommunisten, den fortschrittlichen Christen und jenem Teil des Volkes, der die USA haßt, als Lösung für die Probleme Lateinamerikas. *Arguedas*, dem *Gutiérrez* sein Hauptwerk »Theologie der Befreiung« und einzelne Aufsätze gewidmet hat, ist ein bleibender Bezugspunkt in den Arbeiten des letzten Jahrzehnts. In der Optik der Befreiungstheologie ist hierzu zu empfehlen die Arbeit von *Pedro Trigo*, *Arguedas: mito, historia y religión*, Lima 1982. Vgl. auch neulich *Heinz Josef Herbort*, *Wer ist Gott? Und wo ist er?*, in: *Die Zeit*, vom 28. Sept. 1990, 44.

³⁰ In der Theologie der Befreiung nehmen die Sozialwissenschaften den Platz ein, »welcher in der bisherigen Theologie der Philosophie zukam«. *Walter Kasper*, *Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive*, in: *Johann Baptist Metz* (Hrsg.), *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?*, Düsseldorf 1986, 77–98, 86. Diese Option hat freilich mit dem unterschiedlichen Status von Sozialwissenschaften und Philosophie in Lateinamerika zu tun. Während die von einem doktrinär-dogmatischen Marxismus (Althusser-Schule) geprägten Sozialwissenschaften dort in den sechziger Jahren mit der »Dependenztheorie« eine durchaus autochthone Prägung erhielten, beschränkte sich die Philosophie auf die schulmeisterliche Wiederholung von aus Europa importierten Ansätzen. Vgl. dazu *Nikolaus Werz*, *Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika*, in: *Hünemann/Eckholt* (Hrsg.), *Soziallehre*, 255–326 (s. Anm. 6).

³¹ Indem die Theologie der Befreiung dem Verhältnis Glaube-Liebe (*credo ut amam*) den

Metz, der die Theologie der Befreiung als einen legitimen und notwendigen Entwurf *nachidealistischer Theologie* bezeichnet.

Einen anderen Weg beschreitet *Peter Hünermann*. Er knüpft an die eingangs erwähnte Kritik von *Ratzinger* über die Verkennung der geschichtlichen Sozialstruktur in der vorkonziliaren Soziallehre an und unterzieht auch die nachkonziliare Soziallehre der Geschichtlichkeitsprüfung. Das Ergebnis wird manche Vertreter des Faches Sozialethik vor den Kopf stoßen. *Hünermann* stellt nämlich fest, daß die Denkform des II. Vatikanischen Konzils mit seiner heilsgeschichtlichen Ekklesiologie eine *Art Durchbruch des geschichtlichen Denkens* in der katholischen Theologie bedeutet. Doch während sich diese Denkform im Bereich der Dogmatik und der Moraltheologie durchzusetzen vermochte, konnte sie in der katholischen Soziallehre noch keinen Durchbruch erzielen: hier herrsche nach wie vor die traditionelle metaphysische Methodik.³³ Dies könnte immerhin erklären, warum dem berechtigten Anliegen der Theologie der Befreiung und der politischen Theologie seitens der deutschen »Schulen« der katholischen Soziallehre bisher so wenig *Sympathie* entgegengebracht wurde.

Damit stellt sich die Frage, wie es weitergehen soll. Dabei scheint die lehramtliche Soziallehre der letzten drei Jahrzehnte trotz vieler Unzulänglichkeiten und methodischer Sprünge konkreter und relevanter, als

Vorrang einräumt vor dem Verhältnis Glaube-Vernunft (*credo ut intelligam*), vollziehe sie nach *Sievernich* einen »Paradigmenwechsel«. Vgl. *Michael Sievernich*, Frohe Botschaft für die Armen – Was ist und was will lateinamerikanische »Theologie der Befreiung«, in: *StZ* 203 (1985) 735–748, 743; auch *ders.*, Theologie der Befreiung im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen, in: *ders.* (Hrsg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. Ein Lesebuch, Mainz/München 1988, 15–43, 41. Wir sehen es nicht ganz so: Christliche Theologie, die ja weiter zu fassen ist als die akademisch-systematische Schultheologie, hat dem »credo ut amam« immer den Vorrang eingeräumt. Der »Paradigmenwechsel« vollzieht sich eher dadurch, wie *Kasper* – s. o. – zu verstehen gibt, daß in der Theologie der Befreiung nun den marxistisch geprägten Sozialwissenschaften die Rolle zukommt, die bisher in der klassischen Theologie seit der fruchtbaren Begegnung mit dem griechischen Denken der Philosophie zugesprochen wurde. Der Vorrang des – sozialen – »Veränderns« vor dem – metaphysischen – »Verstehen« der Welt ist dann die logische Folge davon.

³² Vgl. *Metz*, Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie, in: *ders.* (Hrsg.), *Theologie*, 147–157, 147ff (s. Anm. 30). *Metz*' impliziter Vorwurf des »idealistischen Sündenfalles« disqualifiziert aber beinahe die gesamte vormetz'sche Theologiegeschichte so, wie Marx in seiner elften These über Feuerbach die vormarx'sche Philosophiegeschichte desavouierte.

³³ Vgl. *Hünermann*, Zur Theorie katholischer Soziallehre, in: *Hünermann/Eckholt* (Hrsg.), *Soziallehre*, 9–48, 35 (s. Anm. 6). Ähnlich auch der Standpunkt von *Franz Kamphaus*, Katholische Soziallehre in Deutschland und die Instruktion zu einigen Aspekten der Theologie der Befreiung, in: *Lothar Roos/Jaime Vélez Correa* (Hrsg.), *Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre*, Mainz/München 1987, 29–38.

manche der Theologien, die sie beerben wollen. Soll die Betonung der kirchlichen Soziallehre aber wirklich zu einer Voraussetzung für die notwendige theologische Erneuerung werden³⁴, dann ist es unentbehrlich, aus der Sackgasse der von beiden Seiten polemisch geführten Diskussion herauszukommen und jenseits bisheriger Ideologien und Mythologien einen interkulturellen globalen Dialog zu beginnen.³⁵

II. AUF DEM WEG ZU EINER INTERKULTURELLEN UND GLOBALEN HANDLUNGSSOZIALLEHRE

Im Anschluß an die »Instruktionen« der Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie der Jahre 1984 und 1986 hat es verschiedene Dialogversuche gegeben. Besondere Aufmerksamkeit verdient hier das interdisziplinär angelegte Dialogprogramm zur Fortschreibung der Soziallehre in lateinamerikanischer Perspektive, also im Rahmen der pastoralen Orientierungen von Medellín und Puebla³⁶ und unter Einbeziehung der positiven Ansätze der Theologie der Befreiung, das *P. Hünermann* und *J. C. Scannone* u. a. angeregt haben.³⁷ Die Hauptschwierigkeit zur wirksamen Verankerung der katholischen Soziallehre in Lateinamerika liegt nach den zuletzt genannten Theologen darin, daß sowohl in der Sozialverkündigung des lateinamerikanischen Episkopats als auch in den verschiedenen Publikationen aus dem Bereich der Theologie der Befreiung jene »mittlere Ebene« bzw. jene »anwendbaren Vermittlungsgrundsätze« kaum ausge-

³⁴ So die Forderung der Instruktion 1984, XI. 12 (s. Anm. 28); vgl. auch »*Sollicitudo rei socialis*«, Nr. 41.

³⁵ Daß dieser Dialog in ganz Lateinamerika bis dorthin vordringen muß, »wo das Gespräch der Kulturen nicht nur verweigert wurde ..., sondern wo andere gar nicht erst als Gesprächspartner akzeptiert wurden, bis ins 16. Jh. hinein also«, wie *Sievernich* – Gespräch, 21 (s. Anm. 31) – vorgeschlagen hat, scheint uns vor allem für Länder mit einem bedeutsamen Anteil an autochthoner Bevölkerung, wie etwa Peru oder Bolivien, wirklich geboten zu sein.

³⁶ Puebla hatte eine »nachhaltige Bemühung um den interdisziplinären Dialog zwischen Theologie, Philosophie und den anderen Wissenschaften zugunsten neuer Synthesen« gefordert. Vgl. »Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft«. Dokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates. Puebla 1979, Nr. 1240.

³⁷ Vgl. *Hünermann/Eckholt* (Hrsg.), Soziallehre (s. Anm. 6); weitere Bände sind in Lateinamerika in Vorbereitung. Der Erfolg solcher Dialogversuche – vgl. hierzu auch *Roos/Vélez Correa* (Hrsg.), Befreiende Evangelisierung (s. Anm. 33) – wird nicht zuletzt davon abhängen, inwieweit sie wirklich unter Einschluß von Befreiungstheologen wie *Gutiérrez* und *C. Boff* sowie in interdisziplinärer Geistesfreiheit, also ohne institutionellen autoritären Druck, geführt werden.

bildet sind, die »Octogesima adveniens« Nr. 4 fordert: So gibt es etwa noch kaum Reflexionen über die wichtige Frage nach Strategien zur Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse.³⁸

Da die »Summe von Reflexionsprinzipien, von Urteilkriterien sowie von Richtlinien für das konkrete Handeln«, welche die päpstliche Soziallehre bieten will³⁹, diesbezüglich – trotz des höheren Konkretionsgrades – auch viel zu wünschen übrig läßt, beschreiten wir bei einer solchen handlungsbezogenen Fortschreibung der katholischen Soziallehre in gewisser Weise Neuland. Nach *Hünemann* hätte die so verstandene Soziallehre die geschichtliche Sozialnatur des Menschen in einer doppelten Hinsicht zu erheben: einerseits »die kritische Erfassung der Kirche und ihrer Lebensformen«, andererseits »die begriffliche Fassung der zeitgenössischen Gesellschaft und ihrer Lebensformen entsprechend den verschieden großen Kulturräumen und die korrespondierende Kritik und Entfaltung aus der Sicht des Glaubens«⁴⁰. Noch deutlicher drückt sich *Scannone* aus: ihm geht es »um die Ausarbeitung einer Art kritischen Theorie der zeitgenössischen Gesellschaft, Kultur und unseres geschichtlichen Momentes im Hinblick auf ihre befreiende Evangelisierung und ihre umfassende Befreiung. Eine solche theoretisch-kritische Interpretation Lateinamerikas muß aus einem interdisziplinären Dialog der Humanwissenschaften mit der Theologie und Philosophie hervorgehen, in dessen Verlauf die christliche Anthropologie für Analyse, Hermeneutik und Auswertung eine Schlüsselrolle spielt«⁴¹. Solche Desiderate bleiben aber im Grunde in den Prolegomena dessen stecken, was eine handlungsbezogene Soziallehre sein sollte: sie sind Grundlagenforschungspostulate, um die beträchtlichen Theoriedefizite bei den Sozialethikern und den Theologen der Befreiung zu beheben, die Nicht-Theologen besonders auffallen⁴², aber nicht Handlungsanweisungen für die gegenwärtige Situation. Sollen sich die Armen weiterhin in Geduld üben, bis die Theologen ihre Grundlagenforschung abgeschlossen haben?

Hier könnte das Vorhaben von *Hünemann* und *Scannone* durch das Konzept von *Hengsbach* ergänzt werden, der bereits vor Jahren eine

³⁸ Vgl. *Hünemann*, Kurzreferat zum Thema: Freiheit aus dem Evangelium und Katholische Soziallehre, in: *Roos/Vélez Correa* (Hrsg.), *Befreiende Evangelisierung*, 117ff (s. Anm. 33); *Juan Carlos Scannone*, Instrumente der kirchlichen Soziallehre in Lateinamerika, in: ebd., 83–100, 90.

³⁹ So die Definition der katholischen Soziallehre in der »Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung« vom 22. März 1986, Nr. 72; vgl. auch »*Sollicitudo rei socialis*«, Nr. 41.

⁴⁰ *Hünemann*, *Theorie*, 9–48, 44 (s. Anm. 33).

⁴¹ *Scannone*, *Instrumente*, 95 (s. Anm. 38).

⁴² Vgl. dazu *Homann*, *Demokratie*, 94 (s. Anm. 6).

entmythologisierte »Handlungssoziallehre« gefordert und – zumindest in Konturen – entworfen hat. Einer solchen Handlungssoziallehre geht es weder um »die ideale Ordnung« (so bestimmt *Hengsbach* den naturrechtlich orientierten Typ der Soziallehre) noch um »die andere Gesellschaft« (so der utopisch-kritische Ansatz von *Gutiérrez* und *Boff*), sondern lediglich und pragmatisch um »die bessere Lösung«. Mit Hilfe des dabei anvisierten gesellschaftlichen Dialogs⁴³ als Arbeitsmethode könnte die dringend notwendige Praxis der Solidarität mit den Opfern unserer Gesellschaftsordnungen in die Wege geleitet werden, während die akademischen Theoriedefizite behoben werden.

Diese Gedankengänge gilt es weiterzuführen: Angesichts der Situation in Lateinamerika hätte die katholische Soziallehre dabei zwei Aufgaben gleichzeitig wahrzunehmen: einerseits die Grundlagenforschung im interkulturellen und interdisziplinären Dialog mit den Wissenschaften voranzutreiben, um die Theologie aus der sozialwissenschaftlichen Isolation zu befreien, sowie einen gesellschaftlichen Konsens über die notwendigen und anzustrebenden Strukturreformen zu erzielen. Andererseits aber müßte eine pragmatisch orientierte Soziallehre konkrete Wege vorzeichnen, wie die Kirche dringend gewordene »Feuerwehrfunktionen« auf den verschiedenen Ebenen (Bildungs- und Gesundheitswesen, Arbeiter- und Migrationsbewegung u.a.) der lateinamerikanischen Gesellschaften übernehmen sowie eine weltweite Solidarität (im Sinne der von den US-Bischöfen ins Spiel gebrachten »Beteiligungsgerechtigkeit«⁴⁴) zugunsten der Opfer der globalen Gesellschaftsordnung erreichen kann. Das Ziel wäre – auch dies ein Aufklärungspostulat – eine mündige rechtsstaatliche Gesellschaft, in der die kirchliche Diakonie sich mittels ihres gesellschaftlichen Engagements mit Vorliebe um die »Bevorzugten Gottes«, die Opfer, kümmern kann, ohne den Druck zu spüren, durch direkte politische Interventionen staatsersetzende Funktionen in der Gesellschaft übernehmen zu müssen.

Diese doppelte Aufgabe erfordert exogene und endogene Ursachenforschung mit Hilfe einer »interkulturellen Theorie der globalen wechselseitigen Abhängigkeit«⁴⁵, die zwangsläufig zum Abschied von zu einfachen und deshalb falschen Lösungsversuchen führen wird. Hauptmerkmale

⁴³ Vgl. *Hengsbach*, Drei Typen katholischer Soziallehre, in: *Orientierung*, 46 (1982) 132–135, 135. Unverzichtbare Bedingung ist bei diesem Typ von Soziallehre, daß die Partner des gesellschaftlichen Dialogs »gleichberechtigt« sind.

⁴⁴ Vgl. *Hengsbach*, *Wirtschaft*, 260–270 (s. Anm. 23).

⁴⁵ Die »wechselseitige Abhängigkeit« ist seit »Mater et magistra« Nr. 200 ein Grundbegriff der katholischen Soziallehre. Daran könnte die intendierte Theorie anknüpfen.

einer solchen Theorie wären die redliche Bemühung um a) interdisziplinäres und b) globales Denken unter besonderer Berücksichtigung c) der Perspektive der Opfer unserer Geschichte und Gesellschaft⁴⁶. Eine solche Theorie setzt jedoch eine vielfache Entmythologisierung der bisherigen Auseinandersetzung mit Lateinamerika in unserem kulturellen Horizont voraus: wir müßten aufhören, Lateinamerika vorwiegend unter der Perspektive des Ost-West-Konflikts wahrzunehmen oder es als »Tummelplatz« für abenteuerliche Versuche von Möchte-gern-Revolutionären aus der »alten« Welt zu betrachten, die seit dem europäischen Einbruch dort den utopischen Idealstaat bzw. die romantische Revolution verwirklichen wollen⁴⁷. Im Gegenzug wäre von lateinamerikanischen Vertretern der Theologie der Befreiung und der Dependenztheorie zu erwarten, daß sie die europäische Eroberung – so brutal sie auch war – nicht nur als »Ursündenfall« bzw. als die Einführung allen Übels in bisher paradiesisch anmutende Kulturen betrachten, um dann einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen autochthonen und modernen Traditionen zu konstruieren.⁴⁸ Was eine solche Theorie dann zu einem besseren Verständnis der lateinamerikanischen Wirklichkeit beitragen könnte, sei nun anhand einiger exogen-endogener Probleme dargestellt, die für Lateinamerika außerordentliche Relevanz besitzen und die allzuoft mit zu einfachen Lösungen beantwortet werden:

⁴⁶ Mit *P. Ricoeur* ziehen wir es vor, eher von der Opferperspektive als von der Perspektive der Besiegten (so die politische Theologie) oder der Armen (so die Theologie der Befreiung) zu sprechen, denn die Besiegten sind auch häufig »Siegeskandidaten«, die gescheitert sind. Vgl. *Paul Ricoeur*, *Temps et récit*, Bd. III: *Le temps raconté*, Paris 1985, 273. Ähnlich stellen die Armen als solche keine Sonderart der Menschengattung dar.

⁴⁷ Vgl. dazu *Alberto Flores Galindo*, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima 1987. Der nun sozialdemokratisch denkende *R. Débray* ist mit seinem Bolivienabenteuer in den sechziger Jahren das letzte prominente Beispiel dieser Geisteshaltung.

⁴⁸ Dieser Gegensatz zwischen andinen »Blut-und-Boden-Traditionen« und abendländischer Modernität durchzieht das narrative Werk von *José María Arguedas*, vgl. *Yawar Fiesta* (GW, Bd. II, Lima 1983, 69–193); *Die Tiefen Flüsse*, Frankfurt/M 1980; *El Sexto*, Lima 1986; *Trink mein Blut, trink meine Tränen*, Köln 1983; *El Zorro* (s. Anm. 28). Ähnlich verhält es sich mit *Eduardo Galeano*. Hatte er in seinem Frühwerk – *Die offenen Adern Lateinamerikas*, Berlin 1974 – die Dependenztheorie mit einem eindrucksvollen literarischen Lobgesang zu untermauern versucht, so vermag er zwar inzwischen auch endogene Faktoren, wie den Elitismus, den Rassismus, den Machismus und den Militarismus ausfindig zu machen, die er allerdings allesamt der europäischen Invasion anlastet. Das einfache Denkmuster bleibt also bestehen. Vgl. *Eduardo Galeano*, *La conquista continúa*, in: *El País*, vom 22. Juli 1990, S. 16 der Sonntagsbeilage. Besonders schlimm ist es, wenn solche »manichäischen« Denkmuster bei Theologen Schule machen.

1. Die direkte Intervention der Kirche im politischen Kampf mittels einer christlich-sozialen Bewegung (so die Option mancher Vertreter der katholischen Soziallehre) oder einer Klassenorganisation der Bevölkerung in Basisgemeinden (so die Option der Theologie der Befreiung): Manche Kritiker, die sich als Forscher des deutschen Sozialkatholizismus hervorgetan haben, meinen, angesichts der von ihnen festgestellten Ähnlichkeit der sozialen Situation im Kaiserreich mit der jetzigen Lage Lateinamerikas komme es wohl nur darauf an, »die katholische Soziallehre bei den Verantwortlichen und im Volk heimisch zu machen und eine christliche soziale Bewegung ins Werk zu setzen«⁴⁹, und dann werde die Sache gut laufen. Solche Vorschläge zur Wiederbelebung der christlich-sozialen Bewegung in Lateinamerika als ein verlängerter politischer Arm der katholischen Soziallehre verkennen jedoch das Wahrheitsmoment in der Kritik der Theologie der Befreiung an der geringen Wirkung der Soziallehre der Kirche in den iberischen Kulturen: Anders als in der Heimat der Reformation, muß die katholische Kirche dort wegen ihrer bedrückenden gesellschaftlichen Dominanz stets mit einem latenten antiklerikalen Ressentiment rechnen.⁵⁰ Eine interkulturelle Theorie der »wechselseitigen Abhängigkeit« könnte uns außerdem darüber aufklären, daß der sozialen Frage bei der Industrialisierung Deutschlands auch nicht nur durch die großartigen Leistungen eines Bischofs Ketteler und der durch ihn entscheidend geprägten christlich-sozialen Bewegung die revolutionäre Spitze genommen wurde. Wirkten später eine von den Grundsätzen der katholischen Soziallehre nicht unwesentlich beeinflusste Gesetzgebung und die Steigerung der Produktivität und der Berufsausbil-

⁴⁹ Anton Rauscher, Die katholische Soziallehre in Medellín und Puebla, in: Hans Schöpfer/Emil L. Stehle (Hrsg.), Kontinent der Hoffnung. Beiträge und Berichte zu Puebla, Mainz 1979, 132–147, 147; auch *ders.*, Lateinamerika braucht die Katholische Soziallehre, in: Roos/Vélez Correa (Hrsg.), Befreiende Evangelisierung 101–116, 102f, 116 (s. Anm. 33); vgl. auch Roos, Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre, I und II: Kirche und Gesellschaft, hg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 119/120, Köln 1985; *ders.*, Die Suche nach dem Weg in der Geschichte der Katholischen Soziallehre in Europa, in: Roos / Vélez Correa (Hrsg.), a. a. O., 67–82; *ders.*, Über den Weg des deutschen Katholizismus in eine sozialstaatliche und demokratische politische Ordnung, in: Hünermann/Eckholt (Hrsg.), Soziallehre, 153–177 (s. Anm. 6). Es sei hier nicht bestritten, daß der Rest der Welt von Deutschland vieles lernen könnte. Das duale Ausbildungssystem im Berufsbildungswesen, die Mitbestimmung in der Arbeitswelt und das Subsidiaritätsprinzip in der föderalen Struktur des Staatswesens sind z. B. durchaus nachahmenswert.

⁵⁰ Mit Recht kann Gutiérrez, Macht, 131 (s. Anm. 8) behaupten, daß in einem katholischen und einer Zentralgewalt unterworfenen Land der antiklerikale und freiheitssuchende Aufbruch größer ist. Das ist ein guter Grund, warum in den romanischen Ländern – von manchen Ausnahmen abgesehen – die Kirche an der Gründung von »C-Parteien« nicht interessiert war.

dung von Arbeitnehmern und Unternehmern in gleicher Richtung, so darf die Massenauswanderung von Abermillionen von Arbeitern, die den Ausweg aus dem Elend nur in der Emigration fanden⁵¹, bei gleichzeitiger konjunkturbedingter Zuwanderung von Arbeitskräften aus Osteuropa ebensowenig außer acht gelassen werden. Den deutschen Weg für Lateinamerika zu empfehlen hieß folglich auch, die Tore Europas für die freie Zuwanderung aus diesen Ländern offen zu halten, um die dortigen Volkswirtschaften vom demographischen Überschuß zu entlasten. Doch das würde auch bedeuten, daß die traditionelle Soziallehre deutscher Prägung neue Probleme als Forschungsgegenstand erst einmal wahrnehmen müßte.⁵² Andererseits liegt im Vorschlag der Theologie der Befreiung, die Basisgemeinden als Zellen einer politischen Volksbewegung zu betrachten, eine gewisse Inkohärenz: Man kann nicht die Intervention der Kirche mittels christlich-sozialer Volksparteien, weil klerikal verdächtig, ablehnen, um dann u.U. einem Klerikalismus »von unten« Tür und Tor zu öffnen.

2. Die uneingeschränkte Einführung der freien Marktwirtschaft: eine weitere einfache Lösung wird von denen befürwortet, die den Ausweg aus der ökonomischen Misere in der Reform der bestehenden »merkantilistischen« Gesetzgebung und in der uneingeschränkten Einführung der freien Marktwirtschaft sehen, wie dies *Hernando de Soto* in seinem berühmten Buch *Der andere Pfad* tut⁵³. Es ist keine Frage, daß ein

⁵¹ Sozialhistoriker haben untersucht, daß sich allein in den beiden Menschenaltern zwischen 1850 und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs in Europa mehr als 43 Mill. Menschen zur Übersiedlung nach Amerika entschlossen, wobei fast jeder vierte aus dem mitteleuropäischen Raum stammte: »etwas mehr als 5 Mill. Deutsche, knapp 4 1/2 Mill. Bewohner der Donaumonarchie und etwa 500.000 Schweizer, Niederländer und Belgier«. *Hans Fenske*, Internationale Wanderungen in Mitteleuropa (1850–1914), in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 31(1980), 593–608, 593.

⁵² Die Migrationsfragen (Arbeits- und Flüchtlingsmigration) werden in der tonangebenden Variante der katholischen Sozialethik deutscher Prägung weitgehend ausgeschaltet, oder systemkonform abgehandelt. Vgl. dazu *Karl-Heinz Kleber* (Hrsg.), *Migration und Menschenwürde*, Passau 1988. Lediglich der Beitrag von *Wilhelm Korff* ragt hier hervor. Der Band *Klaus Barwig/Dietmar Mieth* (Hrsg.), *Migration und Menschenwürde*, Mainz/München 1987 zeichnet sich hingegen – trotz mancher Lücken – durch mehr Interdisziplinarität und »Mut zum Ärgernis« aus. Vgl. dazu auch *Mariano Delgado*, Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik, in: *StZ* 208 (1990) 845–857.

⁵³ Vgl. *Hernando de Soto*, *El otro sendero. La revolución informal*, Lima 1989. Dieses neue »Kultbuch« des lateinamerikanischen Wirtschaftsliberalismus, das in nur drei Jahren neun Auflagen erlebt hat, entblößt mit seiner grundlegenden These, daß die in die Städte strömenden Massen armer Landbevölkerung nämlich nicht eine utopisch-sozialistische Planwirtschaft anstreben, sondern lediglich »legale Chancengleichheit« zur Entfaltung der eigenen unternehmerischen Phantasie und freier Initiative erreichen

System, wie beispielsweise das peruanische, in dem 99% der Wirtschaftsgesetze willkürlich durch die Exekutive und nur 1% durch die parlamentarisch kontrollierte Legislative verabschiedet werden, die Entstehung von »Verteilungskoalitionen« geradezu fördert. Aber solche »Verteilungskoalitionen« oder »Lobbies« gibt es auch in Europa, wo Regierungen oft die ersten sind, die durch protektionistische Maßnahmen, Subventionspolitik u.ä. den freien Markt unterhöheln und sich in unfairer Konkurrenz zu den sog. Entwicklungsländern auf den Weltmärkten hervortun.⁵⁴ Interkulturelles und globales Denken hieße hier, einerseits daran festzuhalten, daß eine sozialgestützte oder gemischte freie Marktwirtschaft – unter notwendiger Anpassung an die jeweiligen Kulturräume – sich bisher als das effizienteste Wirtschaftssystem empfohlen hat, andererseits aber auch eine neue Weltwirtschaftsordnung zu fordern, die den bisherigen Ungleichgewichten Rechnung trägt.

3. Die Befürwortung der freiheitlichen Menschenrechte, der parlamentarischen Demokratie und des Rechtsstaates: Auch diesbezüglich hat sich in den europäischen Kulturen nach einem langen Läuterungsprozeß die

wollen, eines der grundlegenden Dogmen all derjenigen, die »im Namen der Armen« zu reden beanspruchen. Plausibel scheint uns auch die These, in Peru und in ganz Lateinamerika habe bisher kein kapitalistisches, sondern eher ein »merkantilistisches« Wirtschaftsmodell den Ton angegeben, das die Entstehung von »Verteilungskoalitionen« fördert. Wichtig ist auch die Ansicht, der Merkantilismus sei in Europa durch die zunehmende Verstärkung des 19. Jahrhunderts mit dem Einbruch der »Armen« in den Wirtschaftsprozess in eine freie Marktwirtschaft verwandelt worden. Der unvermeidlich erscheinende revolutionäre Bruch blieb dort aus, wo der demographische Überschuß nach Übersee auswandern konnte. Fazit: wenn diese Auswanderungsmöglichkeiten für Lateinamerika nicht bestünden, was mit der Ausnahme von Mexiko der Fall zu sein scheine, und der Merkantilismus einer freien Marktwirtschaft den Weg nicht bald frei mache, werde es in Lateinamerika zur Orgie der revolutionären oder reaktionären Gewalt kommen. Doch zu einfach erscheint uns der Vorschlag, eine bloße Gesetzesreform in Richtung »funktionierende liberale Rechtsstaatlichkeit« könne den Merkantilismus in eine freie Marktwirtschaft verwandeln. Außerdem wird hier eine eher angelsächsisch orientierte Marktwirtschaft ohne ausreichende flankierende Sozialmaßnahmen befürwortet, die »sozialdarwinistisch« anmutet und im Widerspruch zum »katholischen Lebensgefühl« der Lateinamerikaner stehen dürfte. Hier wartet auf die Kontinentaleuropäer mit ihrer – aus einer Mischung von Staats- und Privatinitiative bestehenden – »sozialen Marktwirtschaft« eine Jahrhundertaufgabe, die wir nicht verspielen dürfen, zumal wir uns alle dieseits wie jenseits des Atlantik westlicher Kultur und westlichen Werten verpflichtet fühlen. Vgl. dazu *Manfred Mols*, Staat und Demokratie in Lateinamerika, in: *Hünemann/ Eckholt* (Hrsg.), Soziallehre, 197–454, 254 (s. Anm. 6). Zur Auseinandersetzung mit dem Buch von *de Soto* aus der Sicht der in Peru weit verbreiteten, andinen-romantischen Modernitätskritik von *Arguedas* vgl. *Alberto Flores Galindo*, Los caballos de los conquistadores otra vez, in: *ders.*, Tiempo de plagas, Lima 1988, 197–215.

⁵⁴ Dies muß schließlich auch *Homann* in seinem leidenschaftlichen Plädoyer für die freie Marktwirtschaft zugeben. Vgl. *Homann*, Demokratie, 143f (s. Anm. 6).

Einsicht durchgesetzt, daß auf diesen drei Säulen das gesellschaftliche Zusammenleben von Menschen besser zu begründen ist als auf allen bisherigen Alternativsystemen. Doch diese Spielregeln sind so gut, wie sie von den Demokratien nach innen ohne Ansehen der Person und nach außen ohne Ansehen des Staates eingehalten werden. Würden aber nicht zu lange und unabhängig von diesen Prinzipien die Länder der sog. Dritten Welt mit zweierlei Maß bemessen, je nachdem also, wie sie in unser makropolitische Kalkül einbezogen werden sollten? Es ist in diesem Sinne nur allzu verständlich, wenn *Gutiérrez*, aus der Sicht der Armen, die Ausbeutung und Unterdrückung beklagt, die man ihnen im Namen der »modernen Freiheiten und der Demokratie« angetan hat; oder wenn er meint, in der Frage der Menschenrechte dürften die Kirchen niemals den liberalen Weg einschlagen, denn Liberale setzten eine soziale Gleichheit voraus, »die es in unserer Gesellschaft einfach nicht gibt«. Stattdessen müsse die Kirche in Lateinamerika »die Rechte der Armen verteidigen«.⁵⁵ Interkulturelles globales Denken kann daher im Prinzip nur heißen, das eine (die unveräußerlichen Freiheitsrechte der Person) tun und das andere (die Schutzrechte der Armen) nicht lassen; und in Konfliktsituationen den Verstand anhand einer Auseinandersetzung mit dem bisherigen wissenschaftlichen Stand – so z. B. mit den Theorien von *John Rawls* und *Karl R. Popper* – im Lichte des Evangeliums schärfen.⁵⁶

4. Die vermeintliche Neigung der Lateinamerikaner zur Verblendung durch politische »Pseudomessiasse«: der französische Ethnohistoriker und Lateinamerika-Spezialist *Jacques Lafaye* hat eine *overdose* an pseudomessianischem latentem Millenarismus in den iberamerikanischen

⁵⁵ *Gutiérrez*, Macht, 147, 185 (s. Anm. 8).

⁵⁶ Vgl. *John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1979; *Karl R. Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., München 1980. *Homann*, für den *Rawls'* Werk das wohl bedeutendste Buch der praktischen Philosophie nach dem Krieg ist, bemängelt, »daß dieses 1971 erstmals erschienene Werk in der katholischen Diskussion der Gegenwart bisher praktisch keine Rolle spielt«. *Homann*, Demokratie, 100 (s. Anm. 6). Dem ist nicht ganz so. In dem Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe spielt die implizite Auseinandersetzung mit *Rawls'* Theorie eine grundlegende Rolle, wie *Hengsbach*, Wirtschaft, 267f (s. Anm. 23) richtig anmerkt. An der lateinamerikanischen und europäischen Soziallehre im engeren Sinn der Schuldoktrin ist diese Theorie allerdings bisher – ähnlich wie die Theorie *Poppers* – schier spurlos vorübergegangen. Vor dem Hintergrund des lateinamerikanischen Kontextes wird zu betonen sein, daß eine formelle Wiederherstellung einiger individueller Freiheiten und Rechte bei gleichzeitigem Fortbestehen der tiefen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ungleichheit für die Kirche unannehmbar sein sollte. Vgl. *Gutiérrez*, Macht, 57 (s. Anm. 8). Die richtige Balance zu finden, wird für die lateinamerikanische Kirche nicht leicht sein. Die sozialetische Auseinandersetzung mit der Theorie *Rawls'* könnte mit Hilfe der durch den spanischen Philosophen *Javier Muguerza* – Ethik der Ungewißheit, Freiburg i. Br. 1990 – bereits geleisteten Pionierarbeit erleichtert werden.

Kulturen festgestellt.⁵⁷ Dieser würde bewirken, daß Lateinamerikaner oft dazu neigen, alles von einem Mythos oder von einem politischen Führer zu erwarten: Gestalten wie Cárdenas in Mexiko, Perón in Argentinien, oder Castro in Cuba haben – über alle ideologischen Unterschiede hinweg – eine strukturelle Ähnlichkeit. Sie alle sind nämlich politische Pseudomessiasse, welche – unabhängig von ihrem politischen Programm – die Lateinamerikaner offenbar faszinieren. Den pseudoreligiösen Überschuß gibt es wirklich, und darauf müßte man auch achten, wenn von der Volksreligiosität die Rede ist. Aber haben wir denn vergessen, daß unser Jahrhundert in die Geschichte eingehen wird als jene Zeit, in der die »zivilisierten« Völker Europas unterirdischen Eschatologien nachgelaufen sind und einen Weltrekord in der Geschichte der Barbarei aufgestellt haben? Interkulturelles globales Denken wird hier danach trachten, unsere Erfahrungen mit dem politischen Pseudomessianismus gründlich zu untersuchen, was zur Bescheidenheit auf der Weltbühne mahnen müßte, und andere Völker tatkräftig zu unterstützen, wenn solche Gefahren drohen, statt die Diktatoren in »Freunde« und »Feinde« zu teilen und für eigene Interessen dienstbar zu machen.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie eine interkulturelle Theorie der globalen wechselseitigen Abhängigkeit bei der Beseitigung mancher Mythen mittels Grundlagenforschung einer künftigen Soziallehre hilfreich sein könnte. Die zweite Aufgabe, die Feuerwehrfunktion und das Wecken einer weltweiten Solidarität, die auf Beteiligungsgerechtigkeit und somit auf »Strukturreformen« zielen muß, wird um so notwendiger erscheinen, als – nicht nur aus christlicher Nächstenliebe, sondern durchaus im eigenen Interesse – die Dringlichkeit der Situation bewußt wird. Dies soll abschließend erörtert werden.

III. WARTEN AUF DEN »YAWAR INTI«?

Die katholische Soziallehre war nie eine reine Gesinnungsethik, weder in der naturrechtlichen vorkonziliaren Phase noch nach dem methodologischen Bruch der sechziger Jahre. Der vielfach zu Recht kritisierte – weil unaufgeklärte und ungeschichtliche – naturrechtliche Minimalismus war auch der Versuch, Nicht-Katholiken in der modernen Gesellschaft, vor allem in Deutschland, wo die katholische Kirche aus einer gesellschaftli-

⁵⁷ Vgl. *Jacques Lafaye*, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeocristianismo en las sociedades ibéricas*, Mexiko-Stadt 1984, 25.

chen Minderheitsposition heraus agieren mußte, über die Einsicht in Naturprinzipien zu einem minimalen ethischen Konsens argumentativ zu bewegen.⁵⁸ Durch die ausdrückliche Hinwendung zu allen Menschen guten Willens, wie dies seit »Pacem in terris« die Norm ist, signalisiert die nachkonziliare Soziallehre, daß es ihr darum geht, eine möglichst breit angelegte Zusammenarbeit zu erreichen. Die verschiedenen Formen einer politischen Hermeneutik des Christentums, welche die katholische Soziallehre aufheben wollen, sind primär »apologetisch« motiviert und wollen die Identität des Christlichen durch die Rückbesinnung auf ein eschatologisches Bewußtsein retten, das zur relevanten und solidarischen *Nachfolge* unter den Bedingungen der gegenwärtigen Welt drängt. Sie erinnern die katholische Soziallehre daran, wie wenig diese bisher aus der eschatologischen Mitte der christlichen Botschaft argumentiert hat. Eine künftige Soziallehre wird daher die Befruchtung durch das solidarische Nachfolgebewußtsein der verschiedenen Arten politischer Hermeneutik des Christentums dankbar aufnehmen, ohne aber die konziliare und konsenssuchende Hinwendung zu allen Menschen guten Willens aus dem Auge verlieren zu dürfen. Wertvolle Ansätze in diese Richtung sind in manchen Sozialschriften der Kirche während des letzten Jahrzehnts vorhanden.⁵⁹ Hier gilt es, jenseits der Polemik zwischen den Vertretern

⁵⁸ Ganz erfolglos war diese Art von Soziallehre auch nicht. Von ihrem wichtigsten Vertreter im deutschen Sprachraum, *Oswald von Nell-Breuning*, kann *Friedhelm Hengsbach* behaupten: »Obwohl er keine gesellschaftliche Vision hat und obwohl er nicht in der Lage sein dürfte, ein faszinierendes Gesellschaftsmodell zu entwerfen und Gefolgsleute um eine zündende Idee zu scharen, ist er doch für viele zum Träger einer konkreten Utopie geworden, nämlich einer Marktwirtschaft mit sozial befriedigenden Ergebnissen, einer Demokratie mit wechselnden Herrschaftsträgern und einer interessenpluralen Gesellschaft mit ethisch-religiöser Bindung«. *Friedhelm Hengsbach*, *Entschieden zur Sache*. Werk, kirchliches Umfeld und politische Resonanz Oswald von Nell-Breunings S.J., in: *ThPh* 65 (1990) 321–348, 348.

⁵⁹ Die Enzyklika »*Sollicitudo rei socialis*«, so wie auch der Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe (s. Anm. 23) und – wenn auch nicht konsequent genug – der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs »*Der Mensch ist der Weg der Kirche*«, hg. v. Sekretariat der österreichischen Bischofskonferenz, Wien 1990, sind drei Beispiele dafür, wie die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung die katholische Soziallehre schließlich bereichert hat. In »*Sollicitudo rei socialis*« wird u. a. betont: die Dringlichkeit der Gerichtsrede Mt 25, 31–46 mit dem entsprechenden Nachfolgebewußtsein (Nr. 14), die Suche nach endogenen und exogenen Ursachen (Nr. 16), die falsche Übertragung des Ost-West-Gegensatzes in die Länder der sog. 3. Welt (Nr. 21), die Notwendigkeit, daß die Kirche mit gutem Beispiel vorangeht (Nr. 31), die Anerkennung der Strukturen der Sünde (Nr. 36), die Option für die Armen (Nr. 42), die Reform des Weltwährungs- und -finanzsystems (Nr. 43), die Konkretion in der Übung der Solidarität (Nr. 46), die gemeinsame Abwendung – durch die Zusammenarbeit aller Menschen guten Willens – der Gefahren, die uns alle bedrohen: »eine Weltwirtschaftskrise, ein Krieg ohne Grenzen, ohne Sieger und Besiegte« (Nr. 47).

der katholischen Soziallehre und den Befürwortern einer politischen Hermeneutik des Christentums weiterhin einander näher zu kommen.⁶⁰ Es geht grundsätzlich um die Frage, wie in der gegenwärtigen Gesellschaft die Menschen guten Willens, seien sie Christen oder nicht, zu einer weltweiten Solidarität samt den entsprechenden Strukturreformen zugunsten derjenigen, die ein menschenunwürdiges Dasein fristen, bewegt werden können. Die Kirche hat bekanntlich keine Divisionen, aber immer noch genug moralischen Einfluß und eine Botschaft zu tradieren, die keinen ruhen läßt und in jeder Kultur eine unaufhaltsame Befreiungsdynamik auf die Vollendung der Gottebenbildlichkeit – die eigentliche »Bestimmung des Menschen« – hin entwickelt. Unwiderruflich vorbei ist jedoch die Selbstverständlichkeit einer geschlossenen christlichen Welt, in der ein *Bartolomé de Las Casas* oder ein *António Vieira* den Unterdrückern der armen Indios mit der Hölle drohen konnten, was allerdings schon damals nicht sonderlich viel bewirkt zu haben scheint.⁶¹ So wichtig die Appelle an den eschatologischen *Tag des Herrn* sind, sie scheinen selbst bei vielen Christen die Wirkung zu verfehlen.

Wichtig wäre es deshalb auch, daß die Kirche und die Theologie sich bemühen, Einsicht in den *yawar inti* zu wecken, dem wir entgegen gehen. Der Ketschua-Ausdruck *yawar inti*, wörtlich »Blutsonne«, ist ein Zentralbegriff in *Sturm in den Anden* von *Luis E. Valcárcel* und bedeutet dort soviel wie das letzte Gericht oder der Tag der großen Abrechnung, die aber hier in dieser Welt stattfinden wird: »Eines Tages wird die Blutsonne leuchten, der *yawar inti*, und alle Wasser werden sich rot färben. Die Ufer des Tititaca werden sich purpur färben, purpur selbst die kristallinen Bäche. Das Blut wird bis zu den hohen und verschneiten Gipfeln aufsteigen. Der schreckliche Tag der Blutsonne ... Der Schmerz eines Jahrtausends der Sklaverei bricht seine Dämme. Purpur der Lufträume,

⁶⁰ Vgl. *Wilhelm Korff*, Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: *ders.*, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985, 95–118, 117f.

⁶¹ Der Dominikaner *Las Casas* versuchte vergeblich, mit dem Druckmittel der »Absolutionsverweigerung« den Untaten seiner christlichen Landsleute ein Ende zu setzen. Vgl. *Bartolomé de Las Casas*, Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores, in: *Obras Escogidas*, Bd. V, Madrid 1958, 235–249. Der Jesuit *Vieira*, der im portugiesischen Machtbereich im 17. Jahrhundert eine ähnliche Rolle spielte wie *Las Casas* im spanischen hundert Jahre zuvor, kann nicht begreifen, daß die christlichen Kolonisten lieber »ihre Seele noch verdammen und in die Hölle gehen lassen wollen« als den Indianern einen ohnehin schon unwürdig geringen Lohn zu bezahlen. Vgl. *António Vieira*, Predigt vom ersten Fastensonntag, gehalten im Jahre 1653 in der Stadt São Luis do Maranhão, in: *Emir Rodríguez Monegal*, Die Neue Welt. Chroniken Lateinamerikas von Kolumbus bis zu den Unabhängigkeitskriegen, Frankfurt/M. 1982, 354–358, 358.

Purpur der Sonne, Purpur der Erde, du bist die Rache. Selbst in der Nacht wird die Flamme die Welten erleuchten. Er wird der läuternde Brand sein. Oh! Erwartete Apokalypse, der Tag von *yawar inti*, dessen Dämmern nicht auf sich warten läßt⁶². Viele solcher *yawar intis*⁶³, die von Menschen selbst gemachten Apokalypsen, nicht zuletzt Spätfolgen der beispiellosen darwinistischen europäischen Expansion der Neuzeit und des von ihr entfachten Hasses, drohen uns in den nächsten Jahrzehnten, wenn es den Christen und allen Menschen guten Willens nicht gelingt, konkrete Wege zur Bannung der Kriegsgefahr zu beschreiten durch eine globale Überwindung der demographischen, sozialwirtschaftlichen und ökologischen Ursachen im Geiste unteilbarer Gerechtigkeit und Menschenwürde. Eine Kirche und eine Theologie, die sich der außerordentlichen Dringlichkeit dieser Ursachenbekämpfung bewußt sind, werden mehr als bis jetzt – jenseits der ideologisch geführten Diskussionen – sachlich über konkrete Mittel und Strategien zur Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse nachzudenken haben⁶⁴ und »Zwischenräume« der Aussöhnung ohne falsche »Zwischentöne«⁶⁵ zu schaffen helfen. Wo der günstige Wind der Geschichte »die Schande unserer Zeit«⁶⁶ verweht hat, könnten wir uns wieder mit vermehrter Anstrengung der Bewältigung dessen zuwenden, was die katholische Soziallehre seit »Mater et magistra« mit gutem Grund die »soziale Frage unserer Zeit« bzw. den »Skandal des zwanzigsten Jahrhunderts« nennt: die durch die asymmetrische bzw. ungleichzeitige Entwicklung entstandene Ungleichheit zwischen den Ländern und den Menschen unserer Welt, die zum Himmel schreit und außerdem für uns alle lebensbedrohliche Ausmaße erreicht hat.

⁶² *Luis E. Valcárcel*, *Tempestad en los Andes*, Lima 1972 (Erstausgabe 1928), 24. *Valcárcel*, der radikalste und leidenschaftlichste Vertreter des sog. Indigenismus, wartete auf den andinen Lenin, der die armen Indios zum großen revolutionären Schlag sammeln sollte. Sein Buch, von einem eher pamphletarischen Charakter, hat die peruanische Gesellschaft und Intelligenz dieses Jahrhunderts – zumal das Werk von *Arguedas* – entscheidend geprägt.

⁶³ *Gutiérrez* denkt bestimmt nicht an eine Blutorgie wie *Valcárcel*, sondern eher an den Anbruch eines neuen messianischen Zeitalters nach der dialektischen Überwindung des Kapitalismus, wenn er pathetisch meint: »Zwar ist das entscheidende Los noch nicht gefallen; aber schon ist das Geräusch der Würfel im Becher der Geschichte zu hören«. *Gutiérrez*, *Macht*, 51 (s. Anm. 8).

⁶⁴ Vgl. *Hünemann*, *Kurzreferat*, 121 (s. Anm. 38).

⁶⁵ Ein falscher Zwischenton ist z. B. dort, wo ein römisches Schreiben, das sich vor allem an die Theologen der armen Länder richtet, meint, diese daran erinnern zu müssen, daß der Mensch nicht nur von Brot lebe. Vgl. *Instruktion* 1984, VI. 3 (s. Anm. 28).

⁶⁶ Vgl. *Instruktion* 1984, XI. 10 (s. Anm. 28).