

# **Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit**

## **Anmerkungen zu einem politischen Dokument**

### **1. Vorbemerkung**

Obwohl die Instruktion der Glaubenskongregation<sup>1</sup> nur von einer Ab-sage an «gewisse Formen» der Befreiungstheologie spricht, meint sie faktisch jede Theologie, die sich als Befreiungstheologie versteht. So etwa unternimmt sie – entgegen ihrem eigenen Anspruch – nicht den geringsten Versuch, verschiedene Befreiungstheologien zu unterscheiden. Es werden weder Personen genannt noch Texte angeführt. Dieses Vorgehen entspricht der allgemeinen Tendenz konservativer Kreise innerhalb der katholischen Kirche, die Befreiungstheologie als ganze zu verurteilen, den Namen *Befreiungstheologie* jedoch zur Kennzeichnung der eigenen konservativen Positionen zu usurpieren. Wenn die Instruktion festhält, dass «gewisse Formen» der Befreiungstheologie Abweichungen darstellen, so will sie im Grunde also sagen, dass die gesamte sich als Befreiungstheologie verstehende theologische Richtung häretisch und die einzig wahre Befreiungstheologie eben ihre konservative Theologie ist.

Besonders deutlich wird der Sachverhalt, wenn man die von der Glaubenskongregation selbst veröffentlichte offizielle Zusammenfassung der Instruktion zum Vergleich heranzieht. In Wirklichkeit ist diese Zusammenfassung ein neues Dokument, das sich in bedeutsamen Punkten von der Instruktion unterscheidet. Während die Instruktion ein Dokument darstellt, das gewisse Kompromissformeln enthält, die aus den internen Differenzen verschiedener Strömungen innerhalb des Vatikans erklärt werden können, ist die Zusammenfassung ein Dokument, das ausschliesslich von der Glaubenskongregation verfasst worden ist und daher die ursprünglichen Intentionen der Instruktion viel besser wie-

<sup>1</sup> Die Instruktion wird im folgenden mit Kapitel- (römische Ziffer) und Abschnittangaben (arabische Ziffer) direkt im laufenden Text ausgewiesen.

dergibt als diese selbst. In der Zusammenfassung wird auch begründet, weshalb weder Texte zitiert noch Personen genannt werden: Man habe so erreichen wollen, dass kein einziger Befreiungstheologe vom Verdacht der Häresie ausgenommen werden könne. Niemand solle aus dem Umstand, dass er nicht erwähnt worden sei, schliessen können, er sei nicht gemeint. – Wir haben es hier eindeutig mit der Wiederbelebung des Geistes der Inquisition durch die Glaubenskongregation zu tun. Jeder wird verdächtigt, und folglich hat jeder seine Orthodoxie zu beweisen. Die Position der Orthodoxie wiederum – sie war und ist in der Geschichte aller Kirchen nur sehr selten mit der Haltung des rechten Glaubens identisch – wird von der konservativen Theologie formuliert. Die Instruktion bringt die Aufforderung zum Ausdruck, unter Beibehaltung der Bezeichnung *Befreiungstheologie* zur konservativen Theologie zurückzukehren.

Auch die Gesamtstruktur der Instruktion zeigt diese Absicht sehr klar: Die Befreiung des Menschen wird als ein ursprüngliches christliches Anliegen dargestellt, das sich im Widerspruch zu allen wesentlichen Aussagen der Befreiungstheologen befindet. Gleichzeitig wird die Befreiungstheologie mit sehr wenig Sachverstand, dafür mit um so zweifelhafteren Methoden interpretiert. Es überrascht daher kaum, dass sich kein einziger der führenden Befreiungstheologen in diesen Beschreibungen auch nur annähernd wiederzuerkennen vermag. – Die Instruktion schliesst aus einer willkürlichen Konstruktion, die Befreiungstheologie sei eine Häresie: «Es handelt sich also um ein wirkliches System, auch wenn manche zögern, der Logik bis auf den Grund zu folgen. Dieses so beschaffene System ist eine Perversion der christlichen Botschaft, wie Gott sie seiner Kirche anvertraut hat. Diese Botschaft wird also in ihrer Ganzheit bei den ‚Befreiungstheologien‘ in Frage gestellt.» (IX,1) Die Instruktion spricht von der «praktischen Leugnung» der Glaubensinhalte (VI,9), von der Verneinung der ganzen «Heilsökonomie der Erlösung» (X,12). Anschliessend folgt der Aufruf, zu einer Theologie zurückzukehren, deren Wurzeln in der Epoche vor dem Zweiten Vatikanum zu suchen sind, die sich jetzt aber als die wahre Befreiungstheologie im Gegensatz zu den falschen «Befreiungstheologien» versteht.

## 2. Der Befreiungs- und Sündenbegriff der Instruktion

Um dem Dokument gerecht werden zu können, gehe ich von der Diskussion derjenigen Positionen aus, welche die Instruktion an den Anfang stellt und die insbesondere im Vorwort und in Kapitel IV unter dem Titel *Biblische Grundlagen* enthalten sind. Die Instruktion identifiziert ihre Vorstellungen mit dem wahren Glauben und untersucht von dort aus die im Marxismus und Rationalismus begründeten Abweichungen der Befreiungstheologie. Die «Orientierungen» des Kapitels XI fordern dazu auf, diesen Marxismus und Rationalismus dadurch zu überwinden, dass man die zu Beginn ausgeführten Vorstellungen als wahren Glauben annimmt.

Die zentralen Thesen der Instruktion drehen sich, wie aus dem Vorwort ersichtlich ist, um die Pole von Befreiung und Sünde: «Die Befreiung ist vor allem und grundsätzlich eine Befreiung von der radikalen Knechtschaft der Sünde. Ihr Ziel wie ihre Grenze ist die Freiheit der Kinder Gottes, ein Geschenk der Gnade. Sie umschließt in logischer Konsequenz die Befreiung von vielfältigen Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet, die letzten Endes alle von der Sünde herrühren und die ebensosehr Hindernisse bilden, welche die Menschen daran hindern, ihrer Würde entsprechend zu leben.»

Das Thema taucht auch in Kapitel IV mehrmals wieder auf: «Die erste Befreiung, Bezugspunkt aller anderen Befreiungen, ist die von der Sünde.» (IV, 12) – Die «anderen Befreiungen» werden also als Konsequenzen einer ursprünglichen Befreiung gesehen. Die Sünde und die wahre Befreiung werden auf der einen Seite angesiedelt, die Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet sowie die «anderen Befreiungen» auf der anderen Seite. Sünde und Versklavungen, Befreiung und Befreiungen stehen sich gegenüber. Gleichzeitig werden sie aber auch in einer Weise der Notwendigkeit miteinander verbunden: «Dennoch zeigt der *Philemonbrief*, dass die neue Freiheit, die die Gnade Christi bringt, notwendigerweise Auswirkungen auf der sozialen Ebene haben muss.» (IV, 13) Die Folge dieser Gegenüberstellungen ist die Trennung von Glaube und Handeln: Die Frage nach der Orthodoxie des Glaubens ist unabhängig von der Frage nach dem richtigen oder falschen Handeln. Ebenso ist die wesentliche und wahre Befreiung von der Sünde unabhängig von den anderen Befreiungen aus den Versklavungen, den Konsequenzen der Sünde. Die Verbindung erweist sich – auch wenn sie als notwendig dargestellt wurde – als zweit-

rangig, untergeordnet und a posteriori. Ob man im Namen Gottes einen Kreuzzug unternimmt oder ob man ihn im Namen Gottes für ein Verbrechen hält; ob man mit Hilfe der Inquisition Ketzer verbrennt oder ob man im Namen Gottes die Ketzerverbrennung verurteilt; ob man die Sklaverei christlich legitimiert oder ob man im Namen des Christentums die Sklaverei abschafft – das ergibt aus der Sicht der Instruktion nicht den geringsten Unterschied. Alle besitzen denselben Glauben, und alle sind der Essenz nach – also wesentlich – von der Sünde befreit. Sie wenden den Glauben bloss richtig oder falsch an. So gerät das Handeln zum blossen Anwendungsgebiet statt zur ursprünglichen Manifestation des Glaubens. Genau so werden in den bestehenden Versklavungen nicht die Manifestationen der Sünde, sondern lediglich deren Konsequenzen gesehen.

Die Instruktion geht überhaupt nicht auf den Grundansatz der Befreiungstheologie ein, im Handeln nicht bloss die Anwendung, sondern den Ausdruck des Glaubens zu sehen. Aus der Sicht der Befreiungstheologie hat eben derjenige der aus seinem Glauben die Pflicht zum Kreuzzug oder zur Ketzerverbrennung herleitet, einen anderen Glauben als derjenige, der aus seinem Glauben zu deren Verurteilung angetrieben wird, auch wenn beide denselben Dogmenbestand anerkennen. In der Frage nach dem richtigen Handeln artikuliert sich die Frage nach dem Glauben selbst. Gerade in Lateinamerika ist das tagtäglich zu erleben. Die Generäle Pinochet, Videla, Molina, Rios Montt und viele andere haben die Verletzungen der Menschenrechte aus ihrem christlichen Glauben begründet. Ebenso begründeten viele Verfolgte ihren Widerstand aus ihrem christlichen Glauben. Die Befreiungstheologie zog daraus den Schluss, dass es sich dabei um verschiedene Formen des Glaubens handelt, keinesfalls aber um die bloss unterschiedliche Anwendung eines beiden Seiten gemeinsamen Glaubens. Aus dem Kontext dieses Konflikts heraus wuchs schliesslich die Frage nach dem Götzendienst und nach den falschen Göttern.

Die Instruktion der Glaubenskongregation geht jedoch auf dieses Problem nicht ein. Statt dessen gibt sie eine aprioristische Antwort, worin sie durch ihre Aussagen über die Beziehung von Sünde und Befreiung diejenigen des Abfalls vom Glauben bezichtigt, welche die Frage nach den Götzen aufwerfen. Statt sich dem offenkundigen Problem zu stellen, verbietet sie im Namen des wahren Glaubens seine Diskussion. Die Frage nach der Unterscheidung des wahren Gottes und den falschen Göttern wird als Unglaube angeprangert.

### 3. Der römische Dualismus von persönlicher Vervollkommnung und Strukturveränderung

Die Methode, Fragestellungen zu verurteilen, anstatt die Antworten zu diskutieren, wendet die Instruktion noch in einem anderen, für das Verständnis der Befreiungstheologie wesentlichen Punkt an. Es geht um das Problem der ungerechten Strukturen, das von der Befreiungstheologie *soziale Sünde* genannt wird und das in ihrem Denken eine zentrale Rolle spielt. Erneut interpretiert die Instruktion die Strukturfrage auf eine sehr eigene Weise. Wie sie die Sünde und deren Folgen auseinandergelassen hat, um sie dann a posteriori wieder zu verknüpfen, so trennt sie jetzt das Bemühen um persönliche Vervollkommnung von der Frage der Veränderung der sozialen Strukturen, um danach beides wieder zu verbinden. Das Ergebnis ist dasselbe: Das persönliche Streben nach Vervollkommnung ist unabhängig von der Frage der sozialen Strukturen, so dass die Veränderung der letzteren zu einem zweitrangigen Problem wird. Die persönliche Vervollkommnung bleibt in ihrem Wesen von der Frage der sozialen Strukturen unberührt, obwohl betont wird, man müsse den Mut zu gesellschaftlichen Veränderungen haben. Die Instruktion konstituiert das Verhältnis von persönlicher Vervollkommnung und Veränderung sozialer Strukturen so wie die vorkonziliäre katholische Soziallehre das Verhältnis zwischen dem Recht auf Privateigentum und der Sozialpflichtigkeit des Eigentums: Das Recht auf Privateigentum gilt als Naturrecht unabhängig davon, ob der Sozialverpflichtung des Eigentums nachgelebt wird. So bleibt die Sozialverpflichtung nachgeordnet, sekundär, während das Privateigentum die grundlegende Regelung des Verhältnisses der Menschen zur Güterwelt darstellt.

Die Instruktion unterstellt den Befreiungstheologen nun den von ihr aufgebauten Dualismus von persönlicher Vervollkommnung und Veränderung der Strukturen, wobei jene ihrer Auffassung nach eine bloße Umkehrung des Verhältnisses vornehmen. Während die Instruktion die persönliche Vervollkommnung für eine ausreichende Verpflichtung hält, die unabhängig davon besteht, ob der Mensch für die Veränderung von Strukturen eintritt oder nicht, so behauptet sie jetzt von den Befreiungstheologen, diese erklärten die Strukturen für das Wesentliche. Ihre Veränderung würde unabhängig von der persönlichen Vervollkommnung Auswirkungen zeitigen und diese sogar ersetzen, zumindest aber der Strukturveränderung nachordnen.

Diese Sicht der Instruktion muss erfasst werden, will man ihre Argu-

mentationslogik verstehen: «Wenn man im Namen einer radikalen Revolution der sozialen Beziehungen, die der erste Imperativ wäre, das Streben nach persönlicher Vollkommenheit kritisiert, so läuft man Gefahr, den Sinn für die Person und ihre Transzendenz zu verlieren und die Ethik und ihr Fundament, nämlich den absoluten Charakter der Unterscheidung von Gut und Böse, zu zerstören.» (IV,15) – Die Befreiungstheologie setzt die Revolution als ersten Imperativ gegen die persönliche Vervollkommnung, so dass schliesslich die Strukturen an die Stelle der Person treten, statt dass – wie in der Sicht der Instruktion – das Individuum an die Stelle der Strukturen tritt. Weil die Struktur die Person ersetzt, wird sie auch zur Quelle jeglicher Vervollkommnung: «Man darf auch nicht das Böse vorrangig und allein in den ökonomischen, sozialen und politischen ‚Strukturen‘ orten, als hätten alle anderen Übel ihre Ursache und Quelle in diesen Strukturen, so dass die Schaffung eines ‚neuen Menschen‘ von der Errichtung anderer ökonomischer und soziopolitischer Strukturen abhinge.» (IV,15)

Der Befreiungstheologie wird so vorgeworfen, nicht die Person, sondern die Strukturen zum Subjekt der Sünde zu erklären. Die Sünde verschwindet, sobald sich die Strukturen ändern, während sich umgekehrt – der Auffassung der Instruktion zufolge – die sozialen Strukturen jenseits von Gut und Böse befinden. Immer wieder wird die Befreiungstheologie als einfache Umkehrung der Vorstellungen der Instruktion konstruiert: «Man darf folglich den Bereich der Sünde, deren erste Wirkung es ist, die Beziehung zwischen Mensch und Gott in Unordnung zu bringen, nicht auf das beschränken, was man die ‚soziale Sünde‘ nennt. In Wirklichkeit vermag nur eine richtige Lehre von der Sünde die Schwere ihrer sozialen Auswirkungen zu zeitigen.» (IV,14)

Wie die Instruktion die Sünde gegenüber ihren sozialen Auswirkungen verselbständigt, so isoliert sie das Bemühen um persönliche Vervollkommnung von der Notwendigkeit sozialer Strukturveränderungen. Den Befreiungstheologen wirft sie aber vor, das genaue Gegenteil zu tun, mit der Rede von der «sozialen Sünde» also die sozialen Auswirkungen der Sünde gegenüber der Sünde zu verselbständigen und die Strukturveränderungen an die Stelle des Bemühens um persönliche Vervollkommnung zu setzen. Ganz in diesem Sinne spricht die Instruktion von einer «Verkehrung von Moralität und Strukturen», die aus «einer materialistischen Anthropologie, die mit der Wahrheit über den Menschen unvereinbar ist» (XI,8), stammt.

Diese abstrakte Trennung von Moralität und Strukturen hat Auswir-

kungen auf den Strukturbegriff, wie das nachfolgende Zitat zeigt: «Gewiss, es gibt unrechte Strukturen, die auch wieder Unrecht hervorbringen und die zu ändern man den Mut haben muss. Die Früchte des menschlichen Tuns, die Strukturen, gute oder böse, sind *eher Folgen als Ursachen*. Die Wurzel des Bösen liegt in den freien und verantwortlichen Personen, die durch die Gnade Jesu Christi bekehrt werden sollen, um als neue Geschöpfe zu leben und zu handeln, in der Liebe zum Nächsten, im wirksamen Streben nach Gerechtigkeit, in der Selbstbeherrschung und in der Übung der Tugenden.» (IV,15)<sup>2</sup>

#### 4. Was heisst soziale Sünde?

Der Befreiungstheologie wird ganz einfach eine Sicht der sozialen Sünde und der Notwendigkeit von Strukturveränderungen unterstellt, die sie gar nicht hat. – Die soziale Sünde ist für die Befreiungstheologen eine *personale* Sünde. Strukturen sündigen nicht, da sie Objekte sind – genauer: objektivierte Formen menschlichen Handelns. Zur Verdeutlichung des Sachverhalts können die sozialen Menschenrechte herangezogen werden, wie etwa das Recht auf eine angemessene gesundheitliche Versorgung, auf Bildung, Arbeit oder auf ein die Befriedigung der Grundbedürfnisse ermöglichendes Einkommen. Auch hier besitzen nicht etwa Strukturen, sondern Subjekte Rechte. Deshalb sind die sozialen Menschenrechte subjektive Rechte. Allerdings können sie nur durch die Gesellschaft eingelöst werden, weil sie die Rechte eines Subjekts gegenüber allen andern Subjekten verkörpern. Wenn eine Gesellschaft in ihrer gegebenen Form nicht in der Lage ist, die aus diesen Menschenrechten hervorgehenden Ansprüche zu erfüllen, folgt daraus das Recht auf eine Veränderung der sozialen Strukturen, damit eine tatsächliche Erfüllung möglich wird. Es ist also richtig, diese subjektiven Rechte als soziale Rechte zu bezeichnen, da sie implizit die Forderung nach einer notwendigen Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse beinhalten. Sie enthalten überdies auch einen subjektiven Anspruch gegenüber denjenigen, welche die Bedürfnisse der genannten Art bereits erfüllen können. Sie sollen eine Veränderung der Strukturen zulassen, wenn dadurch die wirkliche Anerkennung der sozialen Menschenrechte der andern ermöglicht wird. Dem Anspruch der einen entspricht die ethische Verpflichtung der übrigen.

<sup>2</sup> Hervorhebung von mir.

Wo diese ethische Verpflichtung abgelehnt wird, muss von einem Zustand der sozialen Sünde gesprochen werden. Die Herrschaft der sozialen Sünde basiert auf der Verletzung der subjektiven Rechte und auf der Verleugnung der subjektiven ethischen Verpflichtungen. Wenn die Befreiungstheologen daher Zustände der sozialen Sünde anklagen, betonen sie zugleich die subjektive menschliche Verantwortung für die sozialen Strukturen und deren Auswirkungen. Keineswegs spielen sie die sozialen Strukturen gegen das Bemühen um persönliche Vervollkommnung aus. Sie verstehen die subjektive Verantwortlichkeit für die sozialen Strukturen als ein wesentliches Element dieses Bemühens. Da man aber für soziale Strukturen nie *unmittelbar* verantwortlich ist, sondern bloss innerhalb von sozialen und politischen Bewegungen dafür Verantwortung übernehmen kann, erweitert die Befreiungstheologie das Bemühen um persönliche Vervollkommnung um eine soziale und politische Dimension – im Gegensatz zu einer individualistischen Ethik, welche ein *isoliertes* Subjekt voraussetzt sowie die sozialen Strukturen als naturwüchsig hinnimmt und dadurch letztlich divinisiert. Die Befreiungstheologie opponiert demnach nicht gegen das Bemühen um persönliche Vervollkommnung, sondern bekämpft dessen individualistische Beschränkung.

Gerade in der Sozialenzyklika *Laborem exercens* hat eine solche subjektive Ethik mit ihren weitreichenden Konsequenzen Eingang gefunden. Ganz im Sinne der Befreiungstheologie werden im Ausgang von der Subjektivität sozialer Verhältnisse gesellschaftliche Ansprüche formuliert. Entsprechend setzt der Ansatz voraus, dass das Bemühen um persönliche Vervollkommnung die Verantwortlichkeit für die sozialen Strukturen und deren Veränderung zugunsten der Ansprüche *aller* Menschenrechte, einschliesslich der sozialen, umfasst.<sup>3</sup>

## 5. Der Strukturbegriff der Befreiungstheologie

Aus den vorausgegangenen Überlegungen wird deutlich, dass die Befreiungstheologen einen Strukturbegriff verwenden, der sich von demjenigen der Instruktion grundsätzlich unterscheidet. Überhaupt benutzt die Instruktion einen völlig unpräzisen Strukturbegriff, wenn etwa gesagt wird: «Die Früchte des menschlichen Tuns, die Strukturen,

<sup>3</sup> Vgl. dazu J. Aldunate u.a., Primat der Arbeit vor dem Kapital. Kommentare zur Enzyklika «*Laborem exercens*» aus der Sicht der Kirche Lateinamerikas, Münster 1983.



gute oder böse, sind eher Folgen als Ursachen.» (IV,15) In der Befreiungstheologie werden die Strukturen eher als ein Habitat aufgefasst, d.h. als eine gesellschaftlich vorgegebene, objektivierte Form, innerhalb derer alles absichtgeleitete menschliche Handeln stattfindet. Die Struktur erlegt jedem menschlichen absichtgeleiteten Handeln Grenzen auf, so dass dieses gleichzeitig immer auch Folgen nach sich zieht, die nicht aus der Absicht der Handelnden erklärt werden können. Die nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns können unter Umständen zerstörerisch sein und schliesslich die eigentlichen Absichten des Handelns durch ihre Auswirkungen aufheben oder sogar ins Gegenteil verkehren. Sollen daher die ursprünglichen Absichten verwirklicht werden, kann dies nur geschehen, wenn die nichtbeabsichtigten Folgen des absichtgeleiteten Handelns mit in Betracht gezogen werden. Die nichtbeabsichtigten Folgen können jedoch nicht durch eine blosser Änderung der Absichten und der guten Vorsätze beeinflusst werden, sondern ausschliesslich durch eine Veränderung der Strukturen, innerhalb derer sie auftreten.

Dementsprechend werden die grundlegenden Probleme Lateinamerikas wie Verelendung, Arbeitslosigkeit und Unterentwicklung als nichtbeabsichtigte Folgen eines absichtgeleiteten Handelns erklärt, soweit dieses nämlich innerhalb von kapitalistischen Produktionsstrukturen abläuft. Da die nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns im Rahmen kapitalistischer Produktionsstrukturen nicht vom bösen Willen der Kapitalisten oder der Regierungen verursacht werden, können sie nicht einfach durch deren guten Willen vermieden werden. Es werden aber die grundlegenden subjektiven Menschenrechte auf eine unerträgliche Weise verletzt. Die Behauptung der Subjektivität des Menschen führt daher zur Forderung, soziale Strukturen zu schaffen, die soziale Katastrophen verunmöglichen. Es wird dabei nicht unterstellt, dass diese durch den bösen Willen der Handelnden hervorgebracht worden sind. Betont wird dagegen die menschliche Verantwortung für soziale Strukturen, in deren Rahmen die sozialen Katastrophen als nichtbeabsichtigte Folgen des Handelns heraufbeschworen werden.

Reduziert man vor diesem Hintergrund die Ethik auf eine blosser Individualethik, wird das Gewissen des einzelnen entlastet, sofern er als einzelner sein Scherflein zur Milderung der Not der anderen beiträgt. Eine Ethik jedoch, die sich der Respektierung *aller* subjektiven Menschenrechte verpflichtet weiss, muss danach fragen, inwieweit durch die Veränderung der sozialen Strukturen soziale Katastrophen vermeidbar wären, und gegebenenfalls für solche Veränderungen eintreten. Die

Strukturen als solche sind für sie – im Gegensatz zur Auffassung der Instruktion – weder gut noch böse. Sie sind es nur im Hinblick auf die nichtbeabsichtigten Folgen absichtgeleiteten Handelns, als dessen Habitat sie verstanden werden müssen.

Soziale Strukturen werden daher von den Befreiungstheologen nicht aus abstrakten Sozialprinzipien deduziert, sondern aus der Forderung, alle subjektiven Menschenrechte, einschliesslich der sozialen, zu respektieren. Dabei werden die Strukturen nicht einfach als Folgen des menschlichen Handelns beurteilt. Beurteilt werden vielmehr die nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns, sofern sie das Produkt bestimmter bestehender Strukturen sind.

## **6. Ein Kriterium zur Beurteilung sozialer Strukturen**

Die Befreiungstheologie hat zur Beurteilung der Legitimität sozialer Strukturen das folgende Kriterium entwickelt: Ermöglicht eine gegebene Struktur Leben für alle Menschen? Oder schliesst sie es für einen Teil, die Mehrheit der Menschen aus? Strukturen, die ausserstande sind, Leben für alle zu ermöglichen oder zu garantieren, haben als ungerecht und daher als illegitim, d.h. als soziale Sünde zu gelten. Sie sind ein Ausdruck der Herrschaft der sozialen Sünde, weil ihre Aufrechterhaltung von seiten bestimmter Subjekte eine Sünde eben dieser Subjekte darstellt. Wenn das Bestehen einer konkreten Struktur nicht dem Leben für alle förderlich ist, dann ist ihre Veränderung eine ethische Pflicht.

In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, weshalb viele Befreiungstheologen die paulinische Gesetzeskritik wieder aufgenommen haben. Wird die Ermöglichung des Lebens für alle als letztes Beurteilungskriterium für die Legitimität sozialer Strukturen abgelehnt, so werden soziale Strukturen als Prinzip, als absoluter Wert und nicht hinterfragbares Apriori menschlichen Handelns akzeptiert. Sie erlangen den Status eines – meist naturrechtlich abgeleiteten – Naturgesetzes und unterstehen keinem übergeordneten Kriterium. Sie geraten nun selbst zum Kriterium, das über die Zulässigkeit menschlichen Handelns befindet. Der Mensch besitzt bloss noch die «Freiheit», innerhalb einer bestimmten, vorgegebenen sozialen Struktur zu handeln. Sobald er gegen eine soziale Struktur im Namen des Lebens für alle Menschen opponiert, wird er zum Verbrecher. Die soziale Struktur verkörpert das Gesetz, sie wird zum Sabbat, um dessentwillen die Menschen da sind. Umgekehrt

stellt das obgenannte Beurteilungskriterium eine unverzichtbare Dimension christlicher Freiheit dar.

Erneut wird deutlich, dass die Instruktion auf die Fragen der Befreiungstheologie nicht etwa eine andere Antwort geben will, sondern überhaupt deren Fragestellungen vermeiden möchte. Sie untersucht daher nicht, ob das Kriterium, das die Befreiungstheologie zur Beurteilung gesellschaftlicher Verhältnisse entwickelt hat, angemessen ist oder nicht. Statt dessen verdächtigt sie bereits die Frage nach einem solchen Kriterium. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Instruktion sollte man nicht in erster Linie die Auffassung der Befreiungstheologen diskutieren, dass unter den gegenwärtigen Bedingungen Lateinamerikas nur sozialistische Produktionsformen das Leben für alle ermöglichen. Ob das zutrifft oder nicht – diese Antwort kann nicht vom Glauben gegeben werden. Sie muss das Ergebnis einer sozialwissenschaftlichen Analyse sein, deren Resultate immer auch falsch sein können. Entscheidend ist vielmehr die Fragestellung, die einer solchen Antwort zugrunde liegt: Dürfen oder sollen die herrschenden sozialen Strukturen verändert werden, wenn die Lebensbedürfnisse der Menschen dies verlangen? Die Instruktion vermeidet eine derartige Frage. Würde sie gestellt, müsste sie positiv beantwortet werden. Damit wäre aber bereits eine Relativierung des kapitalistischen Produktionssystems gegeben, auch wenn man es beibehalten würde.

Man nimmt die Fragestellungen der Befreiungstheologie noch nicht dadurch auf, dass man für den Sozialismus optiert, sondern dadurch, dass man jede soziale Struktur – einschliesslich des Kapitalismus – für veränderbar erklärt, wenn ihre Aufrechterhaltung mit den Lebensbedürfnissen der Menschen nicht zu vereinbaren ist. Daraus folgt die ethische Pflicht zur Veränderung, sofern das Lebensrecht aller Menschen als grundlegendes Recht vorausgesetzt wird. Dies – nichts anderes – hält die Befreiungstheologie für das Zentrum ihrer Überlegungen.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Instruktion weigert sich – ohne dies explizit zu formulieren –, auf zwei Grundfragen der Befreiungstheologie einzugehen. Es sind die Frage nach der Unterscheidung des wahren Gottes und der falschen Götter angesichts des gegensätzlichen Handelns von Christen sowie die Frage nach dem Beurteilungskriterium sozialer Strukturen. Um die Fragen abwehren zu können, greift die Instruktion zum Mittel der Denunziation. – Zwei Formen der Denunziation sollen im folgenden noch analysiert werden: a) die Verzeichnung des Verhältnisses von Befreiungstheologie und katholischer

Soziallehre; b) die Verzeichnung des Verhältnisses von Befreiungstheologie und marxistischer Analyse.

## 7. Befreiungstheologie und katholische Soziallehre

Hinsichtlich des Verhältnisses der Befreiungstheologie zur katholischen Soziallehre erhebt die Instruktion folgenden Vorwurf: «Die Soziallehre der Kirche wird verächtlich verworfen. Sie gehe, so sagt man, von der Illusion eines möglichen Kompromisses aus, die für die Mittelklassen typisch sei, die ohne historische Bestimmung sind.» (X,4) – Die Aussage ist völlig unzutreffend, und auch der Autor der Instruktion müsste das wissen. Selbst die kritische Beschäftigung der Befreiungstheologie mit der vorkonziliären Soziallehre hat nicht zu derartigen Einschätzungen geführt.

Würde die Behauptung der Instruktion zutreffen, bliebe unverständlich, weshalb die Sozialzyklika *Laborem exercens* das weltweit positivste Echo gerade bei der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gefunden hat. – *Laborem exercens* verkörpert zweifellos die gegenwärtige Gestalt der katholischen Soziallehre.

Allerdings ist es schwierig und letztlich unmöglich, auf der einen Seite die Auffassung von *Laborem exercens* zu vertreten, wonach die Subjektivität der menschlichen Arbeit das grundlegende Kriterium zur Beurteilung aller sozialen Strukturen darstellt, und gleichzeitig die Positionen von Quadragesimo anno aufrechtzuerhalten, aufgrund derer die kapitalistische Wirtschaftsform mittels des Naturrechts auf Privateigentum direkt aus dem Willen des Schöpfers hergeleitet wird. Wenn nämlich eine konkrete Produktionsform wie die kapitalistische unmittelbar im Willen des Schöpfers begründet wird, dann existiert ein von Gott gegebenes unüberschreitbares Gesetz, das – losgelöst von allen sonstigen Kriterien – zum Sabbat wird, der über die Menschen herrscht. Das Kriterium der Subjektivität menschlicher Arbeit hingegen behauptet das Gegenteil: Die spezifische Organisationsform einer Gesellschaft wird aus den Notwendigkeiten abgeleitet, die sich aus der Subjektivität der Arbeit ergeben. *Laborem exercens* wendet sich deshalb ausdrücklich gegen aprioristisch-abstrakte Deduktionen von Produktionsweisen und Gesellschaftsordnungen.

Der Vorwurf der Instruktion wird erst verständlich, wenn man annimmt, sie verstehe unter der Soziallehre der Kirche in Wirklichkeit deren vorkonziliäre Gestalt. Diese weist tatsächlich Elemente auf, die mit

dem Ansatz der Befreiungstheologie schlechthin unvereinbar sind und von ihr daher kritisiert werden – allerdings kann (im Gegensatz zur Behauptung der Instruktion) keine Rede sein von «verächtlicher Verwerfung» u.ä. Schliesslich ist die Befreiungstheologie in ihrer Kritik gerade durch die Entwicklung der Soziallehre vom Zweiten Vatikanum bis zu *Laborem exercens* bestätigt worden.

Man muss deshalb den Eindruck gewinnen, dass es die Glaubenskongregation ist, welche die Soziallehre der Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt ablehnt und zu vorkonziliären, überwundenen Formulierungen zurückkehren möchte.

## **8. Befreiungstheologie und marxistische Analyse**

Am massivsten sind die Anschuldigungen der Instruktion an jenen Stellen, die das Verhältnis von Befreiungstheologie und marxistischer Analyse thematisieren. Eine Antwort erweist sich allerdings als äusserst schwierig, da eine kohärente Argumentationsweise fehlt und Begriffe unsauber und unpräzise eingesetzt werden.

Die Instruktion unterstellt Marx Aussagen, die er nie formuliert hat. Auf dieselbe Weise geht sie mit der Befreiungstheologie um. Hinzu kommen wissenschaftstheoretisch unhaltbare Behauptungen, welche sowohl die Beschäftigung mit marxistischen Argumentationen als auch die Auseinandersetzung mit befreiungstheologischen Standpunkten als irrelevant und überflüssig hinstellen (vgl. bes. VII–X).

Die wissenschaftstheoretischen und sozialwissenschaftlichen Argumentationsfiguren, welche die Instruktion benutzt, stammen aus der gegenwärtig vorherrschenden neopositivistischen Philosophie des kritischen Rationalismus.<sup>4</sup> Gestützt auf deren Autorität, bezeichnet die Instruktion die gesamte marxistische Analyse als schlechthin unwissenschaftlich: «Das Bewusstwerden der Ungerechtigkeiten ist von einem *Pathos* begleitet, das seine Sprache oft dem Marxismus entlehnt, die missbräuchlich als eine ‚wissenschaftliche‘ Sprache hingestellt wird.» (VII,12)

Die Glaubenskongregation ist schlecht beraten, wenn sie meint, über die Wissenschaftlichkeit erfahrungswissenschaftlicher Theorien ein Urteil abgeben zu müssen. Als Heiliges Officium der Inquisition hat sie

<sup>4</sup> Zu einer ausführlicheren Kritik dieser Position vgl. F. Hinkelammert, *Crítica a la Razon Utópica* (DEI), San José/Costa Rica 1984.

dies gegenüber den naturwissenschaftlichen Theorien von Galileo Galilei getan und dabei wenig Sachverstand bewiesen. Es gibt bisher nicht den geringsten Grund zur Annahme, dass die Glaubenskongregation heute gegenüber der Marxschen Theorie über ein besseres Urteilsvermögen verfügt.

Nun geht es der Instruktion in allen ihren «Analysen» darum, die Befreiungstheologie in ein bestimmtes Licht zu rücken. So behauptet sie zunächst einmal, für die marxistische Analyse stelle der Klassenkampf den «Motor der Geschichte» (IX,6) dar und als solcher sei dieser das bestimmende Prinzip ihrer Geschichtsauffassung. Die Behauptung trifft schon für die Marxsche Analyse nicht zu. Dort ist die «Produktion und Reproduktion des realen Lebens»<sup>5</sup> der Motor der Geschichte. Der Klassenkampf entsteht nur unter bestimmten historischen Bedingungen, die durch die Tatsache zu kennzeichnen sind, dass eine Minderheit die Produktionsmittel besitzt und eine Mehrheit ausgebeutet und unterdrückt wird. Überhaupt entstammt die Auffassung vom Kampf als Motor der Geschichte bürgerlichen, ja faschistischen Theoriezusammenhängen, die in der Ideologie der nationalen Sicherheit der lateinamerikanischen Militärdiktaturen ihren konkreten Ausdruck gefunden haben.

Indem die Instruktion zuerst dem Marxismus und dann der Befreiungstheologie derartige Auffassungen unterschiebt, stellt sie vor allem letztere als eine reine Kampfideologie hin. Befreiung als Grundkategorie einer solchen Theologie ist deshalb bloss als eine Ableitung aus der Ideologie des Klassenkampfes zu sehen. Folglich steht im Zentrum der Befreiungstheologie die Gewalt, und ihr treibendes Motiv ist der Klassenkampf: «Daher wird der Einsatz im Klassenkampf als eine Forderung der Liebe hingestellt. Man prangert es als eine demobilisierende und der Liebe zu den Armen entgegengesetzte Haltung an, wenn man schon jetzt jeden Menschen lieben will, zu welcher Klasse er auch gehört, und wenn man ihm auf den Wegen des gewaltlosen Dialogs und der Überzeugung begegnen möchte. Wenn man auch sagt, er solle nicht Gegenstand des Hasses sein, so behauptet man doch, dass er aufgrund seiner objektiven Zugehörigkeit zur Welt der Reichen *zuerst* ein zu bekämpfender Klassenfeind sei.» (IX,7)

Die Befreiungstheologie geht jedoch nicht vom Klassenkampf aus, sondern von der vorrangigen Option für die Armen und dem daraus abge-

<sup>5</sup> F. Engels, Brief an Joseph Bloch, in: MEW 37, 463.

leiteten Recht, dass jeder Mensch einen Anspruch auf die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse hat. Die Formulierung eines solchen Rechts schliesst die ethische Verpflichtung ein, soziale Strukturen so zu gestalten, dass dieses Grundrecht auf Leben auch wirklich durchgesetzt werden kann.

In Lateinamerika wird jedoch der Mehrheit dieses Recht auf Leben von den Trägern und Nutzniessern der bestehenden sozialen Strukturen verweigert, und zwar unter Einsetzung einer unerhörten Gewalt. Die Verweigerung des Rechts auf Leben stellt eine grundlegende Klassenposition dar und führt zu einem Klassenkampf von oben. Dieser Klassenkampf von oben ist ein Faktum, das zusätzlich durch Kriegsideologien zementiert wird, welche den Krieg und die Vernichtung als Motor der Geschichte zelebrieren. Angesichts einer solchen Situation muss um die Durchsetzung der Lebensrechte gekämpft werden – ein Kampf, der nicht notwendig gewaltsam geführt werden muss und der als Klassenkampf von unten bloss eine Antwort auf den Klassenkampf von oben ist. Dabei gilt der Reiche – entgegen den Unterstellungen der Instruktion – keineswegs in erster Linie als Klassenfeind. Er wird ebenfalls als ein Mensch angesehen, der das Recht auf Leben hat. Zugleich hat er die ethische Pflicht, den andern – den Armen – leben zu lassen und für eine Gesellschaftsordnung einzutreten, die dies ermöglicht.

Die Überwindung dieses fundamentalen gesellschaftlichen Konflikts setzt eine universale Liebe zum Nächsten voraus, die niemanden ausschliesst. Dialog und Überzeugung sind für sie deshalb Haltungen und Momente, die nie aufgegeben werden dürfen. Sie schliesst aber noch andere Ebenen ein. Dazu gehört auch der – möglichst gewaltlose – organisierte Kampf des Volkes. Auch wenn dieser Kampf Zuspitzungen erfährt und Gewalt nicht immer vermieden werden kann, ist sein Ziel die Herstellung eines neuen sozialen Konsenses, der das Lebensrecht aller berücksichtigt und die systematische Gewaltanwendung in Form des Klassenkampfes von oben ausschliesst.

Die Schaffung eines neuen sozialen Konsenses muss das übergeordnete Ziel jedes Klassenkampfes sein. Über die *Form* des Kampfes – Anwendung von Gewalt oder Einsatz von gewaltlosen Mitteln – kann es kein Urteil a priori geben.

Im Namen einer völlig einseitigen und voreingenommenen Verurteilung aller Gewalt – eine Verurteilung, welche die wirklichen Instanzen der Gewalt in Lateinamerika nicht einmal nennt – kann die Verweigerung des Dialogs mit der Befreiungstheologie, welche die Instruktion

bereits durch die Rückweisung ihrer grundlegenden Fragestellungen eingeleitet hat, nun erst recht zementiert werden. Explizit wird die Verweigerung des Dialogs natürlich mit der Unfähigkeit der Befreiungstheologen zum Dialog begründet: «Aufgrund dieses Klassenverständnisses wird es äusserst schwierig, um nicht zu sagen unmöglich, von manchen ‚Befreiungstheologen‘ einen echten Dialog zu erreichen, in dem der Gesprächspartner gehört und seine Argumente objektiv und aufmerksam diskutiert werden. Denn diese Theologen gehen, mehr oder weniger bewusst, von der Voraussetzung aus, dass der Standpunkt der unterdrückten und revolutionären Klasse, der der ihre sei, den einzigen Standpunkt der Wahrheit ausmache.» (X,3)

Die Instruktion bestreitet die Wissenschaftlichkeit der Analysen der Befreiungstheologie und behauptet ihren Standpunkt als den einzig wissenschaftlichen. Derartige Positionen hat die Befreiungstheologie gegenüber der Glaubenskongregation nie eingenommen. Es ist auch die Glaubenskongregation, die den Dialog ablehnt, zu dem sie doch auffordert. Es sei denn, man nenne die autoritäre Einvernahme Boffs vom September 1984 einen Dialog. Aber selbst solche Karikatur-Dialoge sind weder von Boff noch von sonst einem Befreiungstheologen je abgelehnt worden.

## **9. Schlussbemerkungen**

Aus den vorgetragenen Beobachtungen muss man den Schluss ziehen, dass die Instruktion der Glaubenskongregation in letzter Instanz nicht ein kirchliches oder theologisches, sondern ein politisches Dokument ist. Es übernimmt die offizielle politische Haltung der Reagan-Administration gegenüber Lateinamerika und stellt sich kritiklos auf die Seite der von den USA unterstützten repressiven lateinamerikanischen Regierungen. Das Dokument klärt keine einzige offene Frage, unternimmt nicht den geringsten Versuch eines Dialogs mit der Befreiungstheologie und ist voll von einseitigen, ideologischen Stellungnahmen, die der Ungeist der Inquisition prägt.

Die Instruktion erscheint zu einer Zeit, in welcher der Kampf gegen die Theologie der Befreiung, d.h. der Kampf gegen weite Teile der lateinamerikanischen Kirche, zu einem Bestandteil des Regierungsprogramms der USA geworden ist. Es ist dies ein Kampf, dem tagtäglich Laien, Priester, Nonnen und Bischöfe zum Opfer fallen. Die Instruktion gibt



mit ihren Aussagen zu verstehen, dass sie nicht auf ihrer Seite, sondern auf der Seite der Macht steht.

Bereits im Geheimdokument des Komitees von Santa Fe, das 1980 abgefasst wurde und das eine Art Grundsatzerklärung der Reagan-Administration darstellt, wurde der Einsatz der US-Staatsmacht gegen die Theologie der Befreiung und die ihr verpflichteten kirchlichen Bewegungen gefordert: «Die Aussenpolitik der USA muss damit beginnen, der Theologie der Befreiung, wie sie in Lateinamerika durch den Klerus der ‚Theologie der Befreiung‘ angewendet wird, zu begegnen (und nicht nur im Nachhinein zu reagieren) . . . Leider haben die marxistisch-leninistischen Kräfte die Kirche als politische Waffe gegen den Privatbesitz und das kapitalistische Produktionssystem benutzt und die religiöse Gemeinde mit Ideen durchsetzt, die weniger christlich als kommunistisch sind.»<sup>6</sup> Diese Aussagen lesen sich beinahe wie eine Zusammenfassung der Instruktion.

Auch wenn die Instruktion der Glaubenskongregation kein kirchliches oder theologisches, sondern ein politisches Dokument ist – zu einem Skandal des Glaubens gerät sie allemal.

<sup>6</sup> Geheimdokument des Komitees von Santa Fe. Eine neue interamerikanische Politik für die 80er Jahre, hrsg. v. Antiimperialistisches Solidaritätskomitee für Afrika, Asien und Lateinamerika (Mainzer Landstr. 15, D-6000 Frankfurt a.M. 1).