

Vorwort

Claude Geffré

Der Schock einer prophetischen Theologie

Die Studien, die Thesen und die kritischen Untersuchungen zur «Theologie der Befreiung» sind heute kaum noch zu zählen. Man könnte sogar sagen, daß diese für die europäischen Theologen, welche der Zwangsjacke einer traditionellen Theologie zu entkommen suchen, zu einer Art Mythos geworden ist. Die Gefahr dabei ist nur, daß man hier zwar gewisse Themen der Theologie der Befreiung aufgreift, sie aber aus der besonderen gesellschaftlichen und kirchlichen Praxis herauslöst, die ihren Wurzelboden bilden. Das Wort «Befreiung» wird zu einem Zauberschlüssel, mit dessen Hilfe ein theologisches Vorgehen gedeckt werden soll, das sich auf einen ganz anderen Zusammenhang bezieht, als er in Lateinamerika gegeben ist.

Eines ist jedenfalls sicher: Es ist äußerst schwierig, die Theologie der Befreiung in den Dienst einer Theologie zu übernehmen, die den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt, wenn man sich andererseits nicht an den Kämpfen der im Befreiungsprozeß des südamerikanischen Kontinents engagierten Christen beteiligt. Es ist gleichermaßen äußerst schwierig, von außen her ein kritisches Urteil über diese Theologie der Befreiung zu fällen, eben weil und insofern die Originalität dieses theologischen Denkens daher rührt, daß es nicht zu trennen ist von einer konkreten Praxis. So haben wir uns denn auch daran gehalten, in dieser Nummer zum «Projekt X» ausschließlich lateinamerikanischen Theologen das Wort zu erteilen.

So muß man denn die Beiträge dieses Heftes als Zeugnisse einer prophetischen Theologie verstehen, die aus einer besonderen kirchlichen Erfahrung geboren ist; außerdem sind sie zu verstehen als Anfrage an die europäische Theologie, deren Sprachrohr für gewöhnlich auch «Concilium» in allzu starkem Maße ist. Um zu erfassen, was diese verschiedenen Artikel, die von einer Gruppe lateinamerikanischer Theologen redigiert wurden, einbringen können, sollte man beachten, daß es hier nicht darum ging, ein Heft über die

Kirche in Lateinamerika zusammenzustellen, sondern darum, unter verschiedenen Perspektiven aufzuzeigen, wie die historische Praxis einer bestimmten Kirche zum Ausgangspunkt für ein neues Verständnis des Glaubens an Jesus Christus werden kann.

Alle hier zu Wort kommenden Theologen haben ihren Standort in dem Bereich, der von den Orientierungslinien der «Theologie der Befreiung» abgesteckt ist. Mehr braucht man wohl nicht zu sagen, um dem Mißverständnis zu wehren, man dürfte erwarten, in ihren Beiträgen eine simple Neubearbeitung des in Europa schon so oft abgehandelten Themas «Beziehung zwischen Glauben und politischem Engagement» zu finden. Die Politik ist schließlich nur eines von vielen Feldern, auf denen sich die Dynamik des Glaubens auswirkt.

Jeder dieser Autoren bemüht sich, in der ihnen allen eigenen, oft vorsichtig tastenden Weise zu zeigen, wie man von den besonderen Erfahrungen der christlichen Basisgemeinden Lateinamerikas aus eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen der mystischen und der politischen Dimension des christlichen Glaubens zu bewähren sucht.

Hierin lag die Hauptzielsetzung dieser Sondernummer. Und tatsächlich findet dieses Thema sich auch ausdrücklich behandelt in den Beiträgen von Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz und José Miguez Bonino. Aufgrund eines unvermeidlichen und äußerst bezeichnenden Gefalles aber wurden fast alle Autoren dazu gedrängt, sich mit ihren Reflexionen innerhalb des bevorzugten Themas der Befreiungstheologie zu bewegen, nämlich innerhalb des Themas der Beziehung zwischen einer historischen Praxis der Befreiung einerseits und dem eschatologischen Heil andererseits. Aus diesem Grunde haben wir uns entschlossen, den Gesamttitel dieses Heftes so zu formulieren: «Praxis der Befreiung und christlicher Glaube».

Statt zu einem kritischen Kommentar zu den hier gesammelten Beiträgen anzusetzen, sollte man sich eher um die Fähigkeit bemühen, den Schock einer andersartigen, provozierenden und in ihrer Betrachtung gewisser in Europa und Nordamerika entstandener Theologien sogar ungerechten Theologie auf sich wirken zu lassen. Als Europäer aber laufen wir Gefahr, übereilte Urteile zu fällen, wenn wir einfach von einem ganz anderen theologischen Horizont und einer ganz anderen Praxis ausgehen. Etwas vom Wichtigsten, was dieses Heft leisten könnte, wäre gerade dies: daß

es uns anleitet, uns die partikuläre und daher relative Eigenart unserer europäischen Theologie lebendiger zu Bewußtsein zu bringen. So möchte ich denn mit dieser Einführung auch nur einige der Einsichten, die mich bei der Lektüre dieser Seiten am meisten getroffen haben, herausstellen.

*Distanz gegenüber den Theologien
der westlichen Welt*

Man kann wohl sagen, daß die Bischofskonferenz von Medellín im Jahre 1968 für die Kirche Lateinamerikas ein Ereignis war, das mit dem verglichen werden kann, was das Zweite Vatikanische Konzil für die Gesamtkirche war. Der Reifungsprozeß, der sich dann im Verlauf von wenigen Jahren unter den Christen abspielte, die sich mehr und mehr der Herausforderung bewußt wurden, welche in der Situation der Ungerechtigkeit auf dem lateinamerikanischen Kontinent liegt, gewann eine neue Reichweite dadurch, daß man begann, ihm auch theologischen Ausdruck zu verleihen. Die kritische Entdeckung der Welt der Unterdrückten, die einer neuen wissenschaftlichen Rationalität zu verdanken ist, hat Schritt für Schritt zu einer radikalen Infragestellung der üblichen Weise, wie der Glaube gelebt, verstanden und verkündigt wird, geführt. Wie kann man noch gläubig sein inmitten der Umwelt eines ausgebeuteten und in Abhängigkeit gehaltenen Kontinents, welcher der Gewalt der etablierten Gesellschaftsordnung unterworfen ist, die unter dem Zeichen der Herrschaft des Kapitalismus steht? Und wie läßt sich der Glaube leben und denken als innerste Kraft einer Dynamik, die den Aufbau einer gerechteren und brüderlicheren Gesellschaft vorwärtstreibt? Die Antworten, die von einigen christlichen Gemeinschaften in Lateinamerika auf diese Fragen gegeben werden, gehen aus vom Engagement in der «historischen Praxis der Befreiung» als einer konkreten Äußerung der befreienden Liebe Christi.

Aufgrund dieses ganz speziellen gesellschaftlichen Zusammenhanges setzen die lateinamerikanischen Theologen sich aufs eindeutigste ab gegenüber solchen Erscheinungen, die man als einen «Neointegralismus» bezeichnen könnte, wie er sich derzeit in den Vereinigten Staaten von Amerika und in gewissen europäischen Ländern entwickelt aus dem Bestreben, ein Gegengewicht gegen die vom letzten Konzil ausgelösten Formen eines exzessiven Liberalismus zu schaffen.

Was uns aber noch überraschender erscheint, ist dies: Sie lehnen noch viel radikaler die ver-

schiedenen «progressivistischen» Theologien der westlichen Welt ab, mag es sich dabei nun um die «Theologie der Säkularisierung» oder um die «politische Theologie» handeln. Diese haben in der Tat den gemeinsamen Fehler, unbewußt das Geschäft der westlichen kapitalistischen Gesellschaft zu betreiben. Paradoxerweise machen die verschiedenen Formen einer Theologie der Säkularisierung, die sich für progressiv halten, gerade dadurch, daß sie die profane Eigenart und die Autonomie der modernen Welt gelten lassen, sich des Konformismus gegenüber den neoliberalen Gesellschaften des Westens schuldig. Unter dem Vorwand, die Kirche übe keinen soziologisch gefärbten Einfluß mehr auf die westlichen Gesellschaften aus, verzichtet das Christentum auf seine historische Wirksamkeit zur Veränderung der Gesellschaft und der Welt und läuft damit Gefahr, sich in die Innerlichkeit des Glaubens zurückzuziehen. Was die deutsche politische Theologie betrifft, so bleibt sie – so sehr sie auch die historische Verantwortung der Kirche als kritische Instanz gegenüber jeder Gesellschaft betont – eine abstrakte und bloß reformistische Theologie, die es vermeidet, bezüglich der Alternative Sozialismus oder Kapitalismus eindeutig Stellung zu beziehen, und zwar unter dem Vorwand, das eschatologische Absolutum relativiere jede konkrete politische Standortwahl.

Die Theologie der Befreiung (vgl. weiter unten den Beitrag von J. L. Segundo) kann deutlich machen, daß der eschatologische Aspekt – weit entfernt davon, die Gegenwart zu relativieren – die Gegenwart wieder an das Absolute anbindet. Sie neigt dazu, in der Neutralität der Theologie gegenüber konkreten politischen Stellungnahmen einen Einfluß der lutherischen These von der Rechtfertigung durch den Glauben unabhängig von Werken zu sehen. In der Tat nimmt die lateinamerikanische Theologie es bewußt auf sich, eine engagierte Theologie zu sein, eine militante und gar parteiische Theologie. Sie will gegenüber den «rechten» oder «linken» politischen Positionen nicht neutral bleiben.

Sie verübelt daher der europäischen Theologie ihre vorgebliche Neutralität, die – unter dem Vorwand, die Relativität des Politischen und den absoluten Charakter des Religiösen zu wahren – dem etablierten System des kapitalistischen Westens eine ideologische Rechtfertigung liefert. Die europäischen Theologen haben den Ehrgeiz, eine Theologie von universaler Gültigkeit für die ganze Kirche zu erarbeiten. In den Augen der latein-

amerikanischen Theologen muß die Theologie immer ausgehen von einer konkreten historischen Praxis, wie zum Beispiel von der Befreiungsbewegung auf dem südamerikanischen Kontinent. So hat eine allgemein gehaltene Befreiungstheologie ihrer Überzeugung nach keinen Sinn.

Eine neue Weise, Theologie zu treiben

Die Einwurzelung der lateinamerikanischen Theologie in eine historische Praxis der Befreiung bewirkt eine tiefgreifende Wandlung des traditionellen Verständnisses von Theologie als Glaubenserkenntnis. Einerseits haben wir es mit einer Theologie zu tun, die sich selbst als kritische, im Licht des Glaubens vollzogene Reflexion auf historische Praxis versteht. Andererseits handelt es sich um eine Theologie, die sich nicht bloß als Gegenstand der Interpretation der Offenbarungsinhalte gibt, sondern Antwort zu geben versucht auf die Frage: Was ist zu tun?

Die europäische Theologie sucht eine neue Formulierung der Botschaft des Evangeliums für heute, indem sie ausgeht von der Herausforderung des Glaubens durch den Nicht-Gläubigen. Für die lateinamerikanische Theologie kommt die Herausforderung nicht in erster Linie vom Nicht-Gläubigen, sondern vom «Nicht-Menschen», das heißt von demjenigen her, den die derzeitige Gesellschaftsordnung nicht als vollen Menschen gelten läßt: vom Armen, vom Ausgebeuteten, von demjenigen, der selbst kaum weiß, daß er Mensch ist (vgl. den Beitrag von G. Gutiérrez).

Das entscheidende und schwierigste Problem der Theologie ist also, zu erkennen, wie man in einer unmenschlichen Welt Gott als Vater verkündigen kann. Aus diesem Grunde wird die Theologie sich kritische Gedanken über die historische Praxis der Befreiung des Menschen machen müssen. Dies muß geschehen in der Konfrontation mit dem Wort Gottes, das sich der gelebten Erfahrung des Glaubens erschließt. Bei der Wahrnehmung dieses Auftrags zur Kritik wird die Theologie sich selbst aller Hilfsmittel einer wissenschaftlichen Analyse der gesellschaftlichen Situation des lateinamerikanischen Kontinents bedienen, im besonderen einer marxistischen Analyse.

Während die traditionelle Theologie von der Offenbarung ausging, um so die Wertmaßstäbe für eine bestimmte christliche Praxis zu bestimmen, hat hier die historische Praxis der Befreiung ihre Legitimität in sich selbst und wird zum *locus theologicus* im Blick auf eine Neuinterpretation

der evangelischen Botschaft und auf ein radikaleres Engagement der Christen in einer revolutionären Aktion. In ihrer Distanzierung von einer idealistischen und universalen Theologie, die vorgibt, Glaubenserkenntnis vermitteln zu können, ohne daß sie sich in ein konkretes Engagement einläßt, reflektiert diese neue Theologie auf den Glauben als historische Praxis, das heißt: auf die Befreiung aus jener Situation der Unterdrückung als die partielle Verwirklichung der totalen und endgültigen Befreiung, für die Christus Zeugnis abgelegt hat. Es geht hier also nicht bloß darum, die gesellschaftlichen und politischen Implikationen des Evangeliums in bezug auf diese konkrete Situation freizulegen, sondern darum, mit tätiger Teilnahme am Prozeß der Befreiung den Ort der Bewährung für die theologische Arbeit erst zu schaffen.

Weil es keine Kluft zwischen dem Glauben und der gesellschaftlichen Praxis geben darf, ist es in gewissem Sinne die Praxis, welche die Kriterien für die Wahrheit einer Theologie bereitstellt. Man kann sich das Mißtrauen vorstellen, welches eine solche Tendenz wecken kann. Wenn man die Praxis zum Ort der Wahrheit macht, läuft man dann nicht Gefahr, in eine politische Manipulierung des Glaubens oder in eine politische Verkürzung des Evangeliums hineinzugeraten? Mehrere der Mitarbeiter dieses Heftes sind sich dieser Gefahr vollauf bewußt. Mir scheint jedoch, daß ihre Reaktion darauf immer darin besteht, sich auf eine Theologie vom Heiligen Geist zu berufen. Der Heilige Geist ist es, der das Handeln der christlichen Gemeinde inspiriert und der den Christen den Bedeutungsgehalt der evangeliumsgemäßen Liebe in einer bestimmten historischen Situation aufdeckt. Man darf daher keinen Gegensatz konstruieren zwischen einer Theologie, welche ausginge von der Offenbarung einerseits und einer Theologie, die von der Praxis ausginge andererseits. Gott offenbart sich auch in den Befreiungskämpfen und durch die Befreiungskämpfe, die von allen Armen des südamerikanischen Kontinents ausgetragen werden.

Insofern diese Theologie eine Reflexion *inmitten* der Praxis und *über* die Praxis ist, und zwar eine Reflexion, die von denen geleistet wird, die selbst in dieser Praxis engagiert sind, kann sie sich nicht damit begnügen, eine neue theoretische Interpretation des Christentums für die heutige Zeit zu liefern. Sie will vielmehr zu konkreten Entscheidungen hinleiten. Man könnte daher sagen, daß sie nicht bloß auf die Fragen antworten will: «Was ist

zu glauben und wie ist über den Glauben zu sprechen?» Sie will vielmehr Antwort geben auf die Frage: «Was ist zu tun?»

Dies stellt zweifellos eine Revolution dar in den Augen eines bestimmten Typs von Theologie, welche vor allem über das Christentum als Lehrgehalt und nur wenig über das Christentum als Aktion reflektierte. Hier vollzieht sich eine Umstellung des zentralen Gegenstands der Theologie, die nun nicht mehr ausschließlich «intellectus fidei» ist, sondern vielmehr die Fähigkeit zu erkennen, welches Handeln im Namen Christi geboten ist. Der Theologie fällt die Aufgabe der Unterscheidung der Ausdrucksformen zu, welche die christliche Liebe in einer bestimmten Situation und angesichts neuer Formen der Evangelisation annehmen muß.

Damit ändert sich auch das bisher übliche Verständnis vom Fachtheologen. Dieser kann jetzt nicht mehr bloß als Fachkenner der Schrift und der kirchlichen Tradition verstanden werden. Er ist zugleich zu verstehen als jemand, der im strengst möglichen Sinne Kenntnis von dem Befreiungsprozeß auf dem lateinamerikanischen Kontinent hat. Und naturgemäß ist ein solches Wissen nicht zu trennen von der tätigen Teilnahme an den revolutionären Kämpfen für die Befreiung der Armen. Ein Theologe, der seine theologische Forschung unabhängig von seinem konkreten Engagement betreibt, wie dies in Europa der Fall ist, wird in Lateinamerika in wachsendem Maße undenkbar.

Wenn dieser neue Typ des Theologen nicht mehr bloß als ein Spezialist für die Offenbarung verstanden werden kann, so ist zu vermuten, daß diese Art von Theologie auch nicht mehr das nahezu ausschließliche Monopol von Wissenschaftlern ist, die eine langjährige Ausbildung genossen haben. Sie ist vielmehr allen Laien zugänglich, die sich am Leben von politisch engagierten christlichen Gemeinschaften beteiligen und die auf ihre Aktion reflektieren. Trotz dieser theoretischen Möglichkeit, die sich den Laien eröffnet, muß man aber wohl sehen, daß die Pioniere der «Befreiungstheologie» tatsächlich nahezu ausschließlich wissenschaftlich ausgebildete Kleriker sind.

Wie auch immer es um die Grenzen und Unschärfen dieser neuen Theologie bestellt sein mag, jedenfalls müssen wir ihrem Entstehen die größte Aufmerksamkeit widmen, weil dieses die Theologie der westlichen Welt als beherrschende Ideologie der Gesamtkirche in Frage stellt. E. Dussel hat dies vor längerer Zeit einmal so beschrieben:

«Nach der großen <Theologie der Christenheit> (vom 4. bis zum 15. Jahrhundert) und der <modernen europäischen Theologie> ist nun die <Befreiungstheologie> der Unterdrückten an der Peripherie unserer Welt auf den Plan getreten, und mit ihr gerät die gesamte traditionelle Theologie in eine österliche Bewegung, die bestimmt ist vom Blick auf die Existenz des Armen.»

Eine neue Theologie vom Heil

Alle Mitarbeiter dieses Heftes kamen auf die eine oder andere Weise dazu, sich Gedanken zu machen über den Befreiungsprozeß als Zeichen des eschatologischen Heiles. Man muß aber wohl beachten, daß die lateinamerikanische Theologie nicht bloß eine Theologie *der* Befreiung oder eine Theologie *über* die Befreiung ist, sondern vielmehr eine Theologie, die bewußt Partei ergreift *für* die Befreiung. Wir müssen sie begreifen als eine aufreizende Provokation gegenüber unserer gewohnten Weise, das Problem des Heiles in Jesus Christus zu stellen. Ich möchte hier nur auf einige besonders bezeichnende Themen hinweisen.

Die lateinamerikanischen Theologen versuchen ein neues Bild von Jesus Christus und einen neuen Begriff von Heil zu entwerfen, indem sie den Befreiungsprozeß, der sich derzeit auf dem südamerikanischen Kontinent vollzieht, als «hermeneutischen Ort» verstehen. Das heißt, daß sie eine abstrakte Theologie der Befreiung, die nur die gleichbleibenden Existenzbedingungen der Menschheit, die aus ihrer Unterworfenheit unter Tod, Leiden und Sünde resultieren, in Rechnung stellen würde, ablehnt. Genau diese Art von Theologie hat ja als ideologische Absicherung für alle diejenigen dienen können, welche die politische und wirtschaftliche Macht in Amerika in Händen halten und welche den status quo aufrechterhalten möchten. Eine «Theologie der Befreiung» ganz im allgemeinen hat keinen Sinn. Aus diesem Grunde nehmen die verschiedenen Richtungen einer Befreiungstheologie es hin, bloß provisorische, partielle und tastend experimentierende Weisen des Theologisierens zu sein. Sie sind keine leichthin exportfähigen Waren, die dazu dienen könnten, das Handeln von Christen in anderen gesellschaftlich-politischen Zusammenhängen zu rechtfertigen.

Dennoch haben diese neuen Theologien eine prophetische Gültigkeit auch in bezug auf die Neuinterpretation des christlichen Heils, die derzeit in der gesamten Kirche im Gange ist. Fast

überall reflektiert man heute über die Beziehung zwischen der Befreiung des Menschen und dem in Jesus Christus geschenkten Heil. Hier nun erinnert uns die lateinamerikanische Theologie dankenswerterweise daran, daß diese Inbezugsetzung von Befreiung und Heil nur Sinn hat, wenn sie historisch konkretisiert wird. Mit anderen Worten: Die totale und endgültige Befreiung durch Christus vermittelt sich immer in partiellen historischen Befreiungsprozessen.

Diese der christlichen Theologie des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts auferlegte Nötigung, die Verbindung zwischen den Befreiungsbewegungen – an denen Millionen von Menschen beteiligt sind – und dem Kommen des Gottesreiches aufzuzeigen, hat nichts zu tun mit einem neuen Opportunismus der Kirche. Sie ist vielmehr ein «Zeichen der Zeit» von der größten Bedeutung. Nun liegt aber der wertvollste Beitrag der in einem praktischen Befreiungsprozeß verwurzelten lateinamerikanischen Theologie zu diesem Geschehen darin, daß sie uns zu einem neuen Verständnis des Begriffes «Reich Gottes» verhilft: «Das Reich Gottes ist nicht lediglich eine geistige Wirklichkeit, sondern eine umfassende revolutionäre Umgestaltung der Strukturen der alten Welt. Und genau aus diesem Grunde stellt es auch eine frohe Botschaft für die Armen dar ... Das Reich Gottes will nicht eine andere Welt sein, sondern vielmehr eben diese Welt hier, aber umgestaltet zu einer neuen Welt, zu einer neuen Ordnung aller Verhältnisse dieser Welt» (vgl. den Beitrag von L. Boff).

Mit vollem Recht weist man auf den «Antimesianismus» Jesu hin, auf die Tatsache, daß er im Laufe seines Erdenlebens die Versuchung der Macht zurückgewiesen hat. Wie L. Boff in seinem Beitrag ausgezeichnet dargelegt hat, bedeutet die Geschichte der Versuchung Jesu eine Zurückweisung der «Regionalisierung» des Gottesreiches, eine Zurückweisung der Verkürzung des Totalitätsanspruches des Reiches Gottes auf eine begrenzte «Provinz» dieser Weltwirklichkeit. Die traditionelle Theologie aber hat daraus irrigerweise eine Spiritualisierung des Reiches Gottes und eine totale politische Neutralität des Evangeliums gefolgert. Man hat auch so sehr den absoluten Charakter der eschatologischen Zukunft des Reiches Gottes betont, daß man darüber die historischen Verwirklichungen menschlicher Freiheit, welche doch Vorwegnahmen der totalen Befreiung des Menschen als einer Gabe Christi sind, allzusehr relativiert hat.

Tatsächlich aber hat die Zurückweisung eines politischen Messianismus durch Christus selbst schon wieder politische Bedeutung. Das bedeutet nicht, daß Christus den Menschen die Last ihrer historischen Verantwortung für die Umgestaltung der Welt und der Gesellschaft nach dem Plan Gottes abnähme. Das Ernstnehmen des historischen Geschicks Jesu zeigt uns, daß er nicht ein rein innerliches Gottesreich oder ein Heil, das bloß die menschlichen Verhältnisse ganz im allgemeinen beträfe, gepredigt hat – selbst wenn es zutrifft, daß er uns mit seinem Evangelium kein konkretes Modell geliefert hat, das heute eine christliche Politik der Befreiung inspirieren könnte. So ist ja auch nicht zu bestreiten, daß er ständig in Konflikt lebte mit der etablierten Ordnung seiner Zeit und daß sein Tod die Folge eines politischen Prozesses war. Mit anderen Worten: Jesus hat dem Reich Gottes, dessen Zeuge er war und dessen endgültige Epiphanie das Geheimnis seiner Auferstehung wurde, eine historische Konkretisierung gegeben.

So sind die Bemühungen aller Armen in Südamerika – seien sie Christen oder nicht –, sich von der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Unterdrückung zu befreien, nicht bloß die Antwort auf ein politisches Gebot. Was hier in Praxis umgesetzt wird, ist vielmehr eine Forderung aus dem Glauben. Es ist eine der Weisen, an der historischen Konkretisierung des Reiches Gottes zu arbeiten. Sicherlich kann hier keine Rede sein von einer Identifizierung zwischen der Totalität des Reiches Gottes und einem bestimmten historischen Befreiungsprozeß. Es gibt jedoch einen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen diesen beiden Wirklichkeiten, denn das Reich Gottes ist auf geheimnisvolle Weise schon gegenwärtig im Feld der Geschichte.

Das Reich Gottes bietet sich nicht auf ein einziges Mal in seiner ganzen Vollendung dar, sondern es verbleibt sich in historischen Vermittlungen, welche alle Ebenen der menschlichen Wirklichkeit betreffen, die Ebene des Politischen, des Sozialen und des Religiösen. Das Kommen des Reiches ist wirklich für die ganze Schöpfung eine frohe Botschaft. Die lateinamerikanischen Theologen pflegen daher gerne zu sagen, die Verkündigung des kommenden Reiches mache den historischen Kampf der Menschen um ihre Befreiung nicht überflüssig. Sie radikalisiert diesen Kampf eher noch dadurch, daß sie seine transzendente Tragweite enthüllt.

Eine neue Art von Spiritualität

In dem Maße, wie die politische Befreiung als ein Zeichen für die eschatologische Befreiung erlebt wird, wird auch der Verklammerung der mystischen Dimension mit der politischen Dimension des christlichen Glaubens neuer Ausdruck verliehen. Es ist vergleichsweise leicht, bei der Durchsicht der verschiedenen Beiträge dieses Heftes die großen Linien einer neuen Art von Spiritualität freizulegen, welche allen Christen insgesamt zu denken geben könnte.

Die Sache des Glaubens fällt für die Christen Lateinamerikas in eins mit der Bemühung, die historische Bedeutung Jesu und seines Heiles wirklich ernst zu nehmen, näherhin vor allem die Bedeutung Jesu und seines Heiles für die Schwächsten und Hilflosesten, für die Christus selbst Partei genommen hat. Damit aber treten die Christen in die konfliktgeladene und verworrene Welt der Armen ein, und damit vollziehen sie eine grundlegende Entscheidung, an der sich ihre Treue gegenüber dem Herrn erweist (vgl. die Beiträge von S. Galilea und G. Gutiérrez).

Diese Glaubenserfahrung, die ihren Ausgangspunkt in der Welt der Armen hat, eröffnet der christlichen Mystik ganz neue Horizonte. In eben dieser Dialektik zwischen der Treue zu Jesus und dem gemeinsamen Engagement mit den Armen liegt der Lebensraum für die Spiritualität der Befreiung. Wenn der konkrete Ausdruck des Glaubens tatsächlich in den «Werken» liegt, so bestehen diese Werke in Lateinamerika eben in der Praxis der Befreiung. Zugleich sind sie die konkrete Frucht des Lebens im Heiligen Geist. Bei der Lektüre dieser Beiträge wird man auf Schritt und Tritt feststellen können, wie die vom Evangelium geforderte und ermöglichte Bekehrung als immer erneuter Bruch mit der Selbstgenügsamkeit des «alten Menschen» und als Eintreten des «neuen Menschen» in die Welt des «anderen», um diese zu verändern, für die Christen Lateinamerikas damit identisch wird, daß sie die *befreiende* Liebe üben.

Sich im Befreiungsprozeß engagieren bedeutet für den Christen eine neue Weise der Identifikation mit Christus und stellt eine bisher unbekannt christliche Erfahrung dar, voller Verheißungen und Möglichkeiten, aber auch voller Schwierigkeiten und voller Herausforderungen. Tatsächlich geht für viele Christen Lateinamerikas das Engagement in der Befreiungsbewegung Hand in Hand einher mit einer echten Geisteserfahrung im

ursprünglichen und biblischen Sinne dieses Wortes: Es bedeutet so viel wie ein Leben in dem Geist, der uns auf eine befreiende und schöpferische Weise erfahren läßt, daß wir Söhne und Töchter des Vaters und Brüder und Schwestern der Menschen sind.

Dabei geht es nicht darum, andere traditionell gültige Dimensionen der christlichen Kontemplation zu verneinen, sondern vielmehr darum, auf dem Wege einer Integration die biblische, historische und engagierte Dimension der Kontemplation wiederzugewinnen, jene Dimension, die unter den Christen so sehr in Vergessenheit geraten war. Diese mystische Erfahrung macht auf untrennbare Weise die doppelte Dimension eines Geschehens von ursprunghaft-eigenem Charakter gegenwärtig: die Begegnung mit der Person Christi und die Erfahrung der Gegenwart Christi im Bruder, vor allem im «Geringsten» seiner Brüder. Die zweite Weise der Begegnung ist das sakramentale Zeichen der ersten. So handelt es sich nicht mehr darum, die Kontemplation in den Dienst der Befreiung zu stellen, sondern die ihr selbst innewohnenden Möglichkeiten zu entwickeln und damit auch ihre biblische Dimension des Engagements.

Mit der Aufnahme dieser Begrifflichkeit rückt zugleich die gesellschaftlich-politische Dimension in die Mitte der mystischen Erfahrung des Christen, und zwar als eines ihrer wesentlichen konstitutiven Elemente. In der Tat vollzieht sich die Begegnung mit Christus notwendigerweise durch die Begegnung mit dem notleidenden Bruder, dessen Existenz davon bestimmt ist, daß er zu einer ausgebeuteten Klasse, zu einer vernachlässigten Rasse und zu einer kulturellen Randgruppe gehört.

Dies sind nur einige wenige Überlegungen zu dem einen oder anderen Teilaspekt, zu denen mich die Lektüre dieser Beiträge angeregt hat. Ich wollte damit eine Art «Vorwarnung» für alle diejenigen geben, die sich vielleicht stören an gewissen festgefahrenen Positionen in bezug auf das Verhältnis zwischen Glauben und Politik, die gereizt sein könnten durch gewisse Urteile, die überrascht sein könnten, daß zu gewissen Fragen geschwiegen wird. Bei voller Wahrung unserer kritischen Freiheit müssen wir doch dieses Zeugnis einer prophetischen Theologie, die unsere Denkgewohnheiten und unsere theologische Selbstgenügsamkeit in Frage stellt, aufmerksam hören. Hinter dieser Theologie im Werden müssen wir den Aufschrei der Armen vernehmen. Und das, was sich da in Lateinamerika mit ersten Ver-

suchen Ausdruck zu verschaffen beginnt, ist vielleicht nur eine Vorankündigung dessen, was morgen in Afrika und in Asien geschehen wird. Die «Befreiungstheologien» stellen sicherlich eine Chance für die gesamte Kirche dar. Und das, was die westliche Theologie als eine «Antitheologie» abzuqualifizieren versucht sein könnte, könnte vielleicht zur Voraussetzung ihrer eigenen Erneuerung werden.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDE GEFFRÉ

geboren am 23. Januar 1926 in Niort (Frankreich), Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten von Le Saulchoir und promovierte 1957 in Theologie, er war Dozent für Dogmatik und Studienleiter in Le Saulchoir, seit 1968 ist er Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät des Institut catholique von Paris. Er veröffentlichte: *Un espace pour Dieu* (Paris 1970), *Un nouvel âge de la théologie* (Paris 1972), arbeitete mit an: *Procès de l'objectivité de Dieu* (1969), *Herméneutique et Eschatologie* (1971), *Révélation de Dieu et langage des hommes* (1972), schrieb für die *Encyclopaedia Universalis* (Paris) die Artikel «Dieu» und «Théologie».