

DER VORSITZENDE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ

11

Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?

Eröffnungsreferat
bei der Herbstvollversammlung
der Deutschen Bischofskonferenz
Fulda, 24. September 1984

Joseph Kardinal Höffner

**Soziallehre der Kirche
oder
Theologie der Befreiung?**

**Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung
der Deutschen Bischofskonferenz**

Fulda, 24. September 1984

**Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 5300 Bonn 1**

Inhalt

Einleitung	5
<i>Erstes Kapitel:</i> Sieben Leitsätze der Soziallehre der Kirche	7
<i>Erster Leitsatz:</i> Die katholische Soziallehre ist „ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“ (Enzyklika „Mater et Magistra“)	7
<i>Zweiter Leitsatz:</i> Die Soziallehre der Kirche bedient sich sowohl sozial-theologischer als auch sozial-philosophischer Methoden	8
<i>Dritter Leitsatz:</i> Die Soziallehre der Kirche wertet die wissenschaftlich sicheren Erkenntnisse der Humanwissenschaften, insbesondere der empirisch-systematischen Soziologie, der Sozialpsychologie, der Bevölkerungswissenschaft, der Sozialgeschichte usw. aus. Sie betrachtet sie nicht als Forschungsergebnisse der christlichen Soziallehre, sondern übernimmt sie als „Lemmata“	9
<i>Vierter Leitsatz:</i> Die Soziallehre der Kirche müht sich, „die Zeichen der Zeit“ zu verstehen (Mt 16,3)	10
<i>Fünfter Leitsatz:</i> Die Soziallehre der Kirche tritt nicht nur für die Änderung ungerechter Strukturen ein. Sie verlangt als Voraussetzung einer wahren und dauerhaften Gesellschaftsreform die Umkehr der Herzen, die sittliche Erneuerung	11
<i>Sechster Leitsatz:</i> Nach den Prinzipien der Soziallehre der Kirche ist es vor allem Aufgabe der <i>Laien</i> , „alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng	

verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie in stets wachsendem Maße Christus entsprechen“ 13

Siebter Leitsatz:

Zwischen der Himmelfahrt des Herrn und seiner Wiederkunft am Jüngsten Tag wird es kein irdisches Paradies geben – trotz aller Propheten aus dem Osten und aus dem Westen 14

Zweites Kapitel:

Sieben Optionen der Theologie der Befreiung	16
I. Die Option für die Armen	16
II. Die Option für das Volk	19
III. Die Option für die kirchlichen Basisgemeinden	20
IV. Die Option für die marxistische Analyse	21
V. Die Option für die sozialistische Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung	25
VI. Die Option für die Orthopraxie	27
VII. Die Option für die Revolution	29

Drittes Kapitel:

Sieben Folgerungen	31
Erste Folgerung	31
Zweite Folgerung	31
Dritte Folgerung	33
Vierte Folgerung	34
Fünfte Folgerung	35
Sechste Folgerung	36
Siebte Folgerung	36

Einleitung

Die Theologie der Befreiung, die Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre in Lateinamerika entstanden und inzwischen zu einer einflussreichen Bewegung geworden ist, läßt sich ohne das durch Unterentwicklung und Ausbeutung bedingte Masseneleid in jenem Erdteil nicht verstehen. Ideengeschichtlich ist die Theologie der Befreiung, deren Wortführer die katholischen Priester Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo SJ, Leonardo Boff OFM und Clodovis Boff OSM sind, weithin von den „politischen Theologien“ abhängig, die in den letzten Jahrzehnten in Europa viel von sich reden machten. So erklärte zum Beispiel Helmut Gollwitzer im Jahre 1968, die politische Theologie sei „eine Gestalt des christlichen Denkens . . . in einem revolutionären Zeitalter“⁽¹⁾.

Auch wenn die Theologie der Befreiung kein einheitliches System, sondern in verschiedene Richtungen gespalten ist, läßt sich doch ein gemeinsames Anliegen erkennen: Befreiung wird an erster Stelle als Errettung der ausgebeuteten Armen aus gesellschaftlicher Unterdrückung verstanden. Im Hinblick auf das Heilswerk Jesu Christi ist diese Ausrichtung nicht unbedenklich. Es droht die Gefahr, die gültigen Maßstäbe zu verlieren. Jesus Christus hat uns durch sein Leiden und Sterben von der Sünde erlöst und durch seine Auferstehung den Tod überwunden. Er hat *allen*, nicht einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse, das Heil gebracht. Der Glaube an den Auferstandenen ist befreiend, freilich nur dann, wenn er rein und unverkürzt verkündigt wird und von fremden, etwa marxistischen Einschüben, freibleibt. Kardinal Joseph Ratzinger sieht in der Theologie der Befreiung, die sich nicht als eine neue theologische Einzelwissenschaft versteht, sondern die gesamte Theologie theoretisch und praktisch durchdringen will, eine „fundamentale Gefahr für den Glauben der Kirche“⁽²⁾.

Nun ist es nicht meine Absicht, mich in diesem Vortrag mit den Anfragen zu befassen, die von der Soteriologie, der Christologie, der Ekklesiologie und Eschatologie an die Theologie der Befreiung gestellt werden müssen. Dazu hat die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Instruktion vom 6. August 1984 „Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ ein entscheidendes Wort gesagt. Mich bewegt vielmehr die naheliegende Frage, wie sich die Theologie der Befreiung zur Soziallehre der Kirche verhält; denn auch der katholischen Soziallehre geht es um die Würde und Freiheit des Menschen. Die Verfechter der Theologie der Befreiung haben offensichtlich ein gestörtes Verhältnis zur Soziallehre der Kirche.

Es kümmert sie wenig, daß die Soziallehre der Kirche vom authentischen Lehramt verkündigt wird, während es sich bei der Theologie der Befreiung um die privaten Äußerungen etlicher Professoren handelt. Die Autorität der Soziallehre der Kirche ist qualitativ eine andere, als die der Professoren.

Die „sogenannte Soziallehre der Kirche“, so erklärt Pater Clodovis Boff OSM, sei in Lateinamerika „wenig bekannt“; ein gewisses Interesse für diese Soziallehre bestehe bei den christ-demokratischen Parteien, bei der Vereinigung katholischer Unternehmer und „in bestimmten Gruppen der Basisbewegung“, obwohl sich die kirchlichen Basisgemeinden „an erster Stelle und normalerweise nicht nach der kirchlichen Soziallehre, sondern nach dem Evangelium“ orientierten³⁾ – als ob die Soziallehre der Kirche dem Evangelium widersprechen würde.

Besonders scharf lehnen die „Christen für den Sozialismus“ (Cristianos por el Socialismo) die Soziallehre der Kirche als „Reformismus“, als „eine fälschlich christliche Ideologie“, als „Werkzeug der herrschenden Klasse“ ab⁴⁾. Die Soziallehre der Kirche, so behauptet auch Clodovis Boff, sei zwar „theoretisch gegen den Kapitalismus“, aber „in der Praxis stärke sie das herrschende System“. Sie sei ohne „mystische Anziehungskraft“, stelle nur allgemeine Grundsätze auf und sei deshalb unfähig, die Gesellschaft zu verändern. Sie sei zwar nicht verkehrt, aber unzureichend und müsse deshalb durch die Theologie der Befreiung „mit Inhalten gefüllt“ und auf diese Weise dialektisch überwunden und aufgehoben werden⁵⁾. Papst Johannes Paul II. warnte in seiner Ansprache an die Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28. Januar 1979 davor, „Zweifel und Mißtrauen gegenüber der Soziallehre der Kirche zu säen“⁶⁾.

Die Einwände gegen die Soziallehre der Kirche sind nicht neu und nicht auf Lateinamerika beschränkt. So nannte z. B. Johann Baptist Metz die katholische Soziallehre „ein apologetisches Syndrom“, eine „defätistisch gestimmte Apologie des spätkapitalistischen Bürgertums“⁷⁾. Die von der Theologie der Befreiung gegen die Soziallehre der Kirche erhobenen Einwände legen es nahe, zunächst in sieben Leitsätzen das wirkliche Anliegen der Soziallehre der Kirche zusammenzufassen. In einem weiteren Kapitel werden sieben Optionen der Theologie der Befreiung dargestellt. Schließlich sollen in einem dritten Kapitel sieben Folgerungen gezogen werden.

Erstes Kapitel

Sieben Leitsätze der Soziallehre der Kirche

Erster Leitsatz:

Die katholische Soziallehre ist „ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“ (Enzyklika „Mater et Magistra“).

Man würde die Soziallehre der Kirche arg verkennen, wenn man in ihr ein Bündel praktischer Anweisungen zur Lösung der „Sozialen Frage“ oder eine geschickte Auswahl gewisser für die christlich-soziale Schulung brauchbarer Erkenntnisse der modernen Soziologie und anderer Humanwissenschaften sähe. Papst Johannes Paul II. nennt die Soziallehre der Kirche „ein reiches und vielgestaltiges Erbe“, das für jeden Gläubigen „eine Garantie für die Echtheit seines Einsatzes im schwierigen und anspruchsvollen sozialen Aufgabenbereich und seiner Bemühungen um die Befreiung und Förderung seiner Brüder“ darstellt⁸). Daß die Soziallehre der Kirche integrierend zur christlichen Anthropologie gehört, ergibt sich aus folgenden fünf Erwägungen:

- 1) Der Mensch, Bild Gottes, durch Christi Blut erlöst und zur ewigen Gemeinschaft mit Gott berufen, darf nicht zum Gegenstand und Mittel staatlicher, gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Prozesse erniedrigt werden. Die Botschaft Christi gibt dem Leben und Schaffen des Menschen „die tiefere Sinnhaftigkeit“ (Gaudium et Spes, 40).
- 2) Jesus Christus hat den *ganzen* Menschen, auch sofern er wesenhaft auf das Du und die Gemeinschaft bezogen ist, erlöst. Es wäre eine verdächtige Verkürzung der Lehre vom Menschen, wenn man in ihm ausschließlich die von Gott angerufene Einzelseele sehen würde.
- 3) Auch nach dem Sündenfall gibt es eine in der gesellschaftlichen Veranlagung des Menschen grundgelegte, das heißt gottgewollte Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Diese „gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft“ (Enzyklika „Quadragesimo anno“), ihre „Gestaltung im Licht der christlichen Lehre“ (Enzyklika „Mater et Magistra“) ist Gegenstand der Soziallehre der Kirche. Gott hat den gefallenen Äon nicht seinem Widersacher überlassen. Die „Festigung des menschlichen Gemeinschaftsgefüges“ ist Auftrag der Kirche (Gaudium et Spes, 40).

4) Heilsmäßig kommt den gesellschaftlichen Verhältnissen infolge unserer demütigenden Abhängigkeit vom jeweiligen Milieu eine große Bedeutung zu, weil die Menschen „aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden“ (Gaudium et Spes, 25). Heilswidrige Verhältnisse, z. B. die Elends- und Unrechtszustände in manchen Entwicklungsländern, sind Ärgernisse, die nach Abhilfe rufen, und zwar nicht nur in der Form der Sozialkritik und des Almosens, sondern auch der gesellschaftlichen Neuordnung nach den Grundsätzen der Soziallehre der Kirche. Das harte und leidenschaftliche Ankämpfen gegen Armut, Hunger, Elend, Krankheit, Ausbeutung und Unterdrückung ist christliche Pflicht. Voreiliges Resignieren wäre keine Ergebung in den Willen Gottes, sondern fatalistischer Quietismus, der dem christlichen Glauben den Vorwurf einbrächte, er sei „Opium für das Volk“.

5) Daß die Soziallehre der Kirche integrierend zur christlichen Lehre vom Menschen gehört, folgt zutiefst aus der Menschwerdung Jesu Christi. Indem das Wort Gottes wahrhaft Mensch geworden ist „einer von Milliarden und doch der Eine“ (Enzyklika „Redemptor hominis“, 1), trat es auch „in das geschichtliche und gesellschaftliche Leben der Menschheit ein“, so daß ein Christ, der die „Ordnungskraft des Glaubens für das Öffentliche Leben“ brachliegen ließe, einen „Verrat am Gottmenschen“ begehen würde⁹⁾. Bei seinem Besuch im Elendsviertel Vidigal in Rio de Janeiro am 2. Juli 1980 sagte Papst Johannes Paul II.: „Tut alles, damit das Leben eines jeden Menschen auf unserer Erde menschlicher, menschenwürdiger werde!“¹⁰⁾

Zweiter Leitsatz:

Die Soziallehre der Kirche bedient sich sowohl sozial-theologischer als auch sozial-philosophischer Methoden.

1) Die Soziallehre der Kirche weiß um die soziale Bedeutung der wechselseitigen Verbundenheit und Solidarität aller Menschen, wie sie sich aus der Lehre von der Schöpfung, der Erschaffung von Mann und Frau, der Erlösung durch Jesus Christus, der Gotteskindschaft und dem mystischen Leibe Christi ergibt. Auch zieht sie die soziale Auswirkung der Sünde und ihrer Folgen sowie die geschichtstheologische Bedeutung der Lehre vom Antichrist und von der Überwältigung der Weltgeschichte durch den

wiederkehrenden Christus in die Betrachtung ein. Wie alles Geschöpfliche ist auch das Soziale heilsbedürftig und christusbezogen.

2) Die Soziallehre der Kirche geht davon aus, daß „die Grundsätze des Naturrechts und die Offenbarungswahrheiten wie zwei keineswegs entgegengesetzte, sondern gleichgerichtete Wasserläufe beide ihre gemeinsame Quelle in Gott haben“¹¹), und daß beide zwar verschiedene, nicht gleichrangige Bereiche sind, sich jedoch in der *einen* von Christus erlösten menschlichen Person treffen. Die von Gott erschaffene konkrete menschliche Natur ist seinshaft auf Christus bezogen und in die – Natur und Übernatur umgreifende – Erlösungsordnung aufgenommen.

Dritter Leitsatz:

Die Soziallehre der Kirche wertet die wissenschaftlich sicheren Erkenntnisse der Humanwissenschaften, insbesondere der empirisch-systematischen Soziologie, der Sozialpsychologie, der Bevölkerungswissenschaft, der Sozialgeschichte usw. aus. Sie betrachtet sie nicht als Forschungsergebnisse der christlichen Soziallehre, sondern übernimmt sie als „Lemmata“.

1) Die Soziallehre der Kirche erkennt die relative Eigenständigkeit der Kultursachgebiete (des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst usw.) an. Sie lehnt eine sakrale Überfremdung der irdischen Wirklichkeiten ab. Die mittelalterliche Vermengung des religiösen und des profanen Bereichs war kein christliches Ideal. „Gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen“, werden vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich bedauert (*Gaudium et Spes*, 36).

2) Die Theologie der Befreiung wirft der Soziallehre der Kirche vor, sie verzichte auf „eine tiefeschürfende Analyse der Gesellschaft“ und lege keine konkreten „Gesellschaftsmodelle“ vor¹²). Mir scheint, daß hier eine neue Form des Integralismus droht. Will die Theologie der Befreiung, die sich doch als Theologie versteht, die Soziologie in ihre Zuständigkeit übernehmen? Ein Beispiel: In den Auseinandersetzungen der letzten Jahre habe ich häufig darauf hingewiesen, daß die Untersuchung der Ursachen der Arbeitslosigkeit und das Ergreifen wirtschaftspolitischer, konjunkturpolitischer und währungspolitischer Maßnahmen nicht Sache der Soziallehre der Kirche, sondern der Verantwortlichen ist, das heißt

der Tarifpartner, der Regierungen, des Bundestages und der Landtage, der politischen Parteien und der zuständigen Wissenschaften. Die Soziallehre der Kirche appelliert an das Gewissen der Verantwortlichen. Zu konkreten Vorschlägen Stellung zu nehmen – etwa zu dem Vorschlag, die Schulzeit zu verlängern, die Arbeitszeit zu verkürzen, die Altersgrenze vorzuverlegen, die Überstunden abzuschaffen, Steuern zu erhöhen oder zu senken, eine Konjunkturabgabe zu erheben, ist nicht Auftrag der Soziallehre der Kirche. Das geht die Sachverständigen und die Verantwortlichen an. Dasselbe gilt von der konkreten Durchführung der Gesellschaftsreform in den Entwicklungsländern.

Vierter Leitsatz:

Die Soziallehre der Kirche müht sich, „die Zeichen der Zeit“ zu verstehen (Mt 16,3).

1) Das Erkennen der „Zeichen der Zeit“ ist Glaubensgeschehen, keine Soziologie. Die „Zeichen der Zeit“ offenbaren sich in der „Welt“, von der die Heilige Schrift sagt: „Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist! Wer die Welt liebt, hat die Liebe zum Vater nicht. Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Die Welt und ihre Begierde vergeht; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit“ (1 Joh 2,15–17). „Welt“ bedeutet den Inbegriff der gottfeindlichen Mächte, das Symbol dessen, was sich vor Gott verschließt und in sich selbst verkrampft. „Ein in sich selbst verkrampfter Humanismus ist jedoch ein unmenschlicher Humanismus“, heißt es in der Enzyklika „*Populorum Progressio*“ (Nr. 42). Das In-sich-selbst-Verkrampfen stürzt den Menschen in schwere Lebenskrisen, die sich in den entwickelten Industriegesellschaften auf vielerlei Weise äußern: im abgrundtiefen Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens und der daraus entspringenden existentiellen Angst, im gestörten Verhältnis zum Leben, in der Zerrüttung zahlreicher Ehen und Familien, in der Zunahme der Gewalttaten und des Alkohol- und Drogenmißbrauchs, um nur einiges zu nennen.

2) Wer die „Zeichen der Zeit“ verstehen will, braucht die Gabe der Unterscheidung der Geister. Die Heilige Schrift warnt uns vor dem „Geist der Welt“ (1 Kor 2,12), vor den „bösen Geistern“ (Eph 6,12). „Traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind“ (1 Joh 4,1). Wer heute die Geister nicht zu unterscheiden vermag, wird von

außen gesteuert; er läßt sich „vordenken“, wird zum Echo anderer und versteht die „Zeichen der Zeit“ nicht. Die „Zeichen der Zeit verstehen“ heißt nicht, dem Zeitgeist nachlaufen.

3) Die Gabe der Unterscheidung der Geister läßt uns nicht nur das Gottwidrige in der Welt erkennen. Sie gibt uns auch ein Gespür dafür, wo der Geist Gottes sich regt, wo Neues und Gutes aufbricht.

Fünfter Leitsatz:

Die Soziallehre der Kirche tritt nicht nur für die Änderung ungerechter Strukturen ein. Sie verlangt als Voraussetzung einer wahren und dauerhaften Gesellschaftsreform die Umkehr der Herzen, die sittliche Erneuerung.

1) Heute wenden sich viele mit ungeheurer Entrüstung gegen die herrschenden Strukturen. Nicht Selbstüberwindung wird vom Menschen verlangt, sondern Systemüberwindung. Das Böse wird vom einzelnen auf die gesellschaftlichen Institutionen verlagert, etwa im Sinn der Verse Bert Brechts:

„Wir wären gut – anstatt so roh –
Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so.“

Es ist durchaus folgerichtig, wenn Karl Marx schreibt, man dürfe den einzelnen Kapitalisten moralisch nicht „verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt“⁽¹³⁾.

Hier offenbart sich der naive Glaube an die Macht der Verhältnisse, die Ideologie der sozialen Heilserwartung. Man brauche nur der Gesellschaft die richtige Ordnung zu geben, so werde der bisher selbstsüchtige Mensch in ein freies und glücklich-unschuldiges Wesen verwandelt sein. Dann werden, so meinte August Bebel, „Zehntausende von Gesetzen, Erlassen und Verordnungen Makulatur . . .; die Diebe sind verschwunden, weil das Privateigentum verschwunden ist . . . Mord? Weshalb? Keiner kann am anderen sich bereichern“⁽¹⁴⁾. Der einfältige Glaube an den Trick, daß nach Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse der Mensch ein Vorbild von Edelmut und Selbstlosigkeit sein werde, der keiner moralischen Normen bedürfe, ist rührend und erschütternd zugleich. Es reizt, frei nach Wilhelm Busch zu zitieren:

„Die Strukturen sind anders, die Formen sind neu.
Der alte Adam ist auch dabei.“

Auch die Theologie der Befreiung setzt ein erstaunliches Vertrauen auf die neuen Strukturen. So fordert z. B. Leonardo Boff „eine andere Art von Heiligkeit . . . , nämlich die des Kämpfers“. Der Kampf, so fährt Boff fort, „gilt nicht so sehr den eigenen Leidenschaften, dies ist ein ständiger Auftrag“, als vielmehr im politischen Bereich der Ausbeutung durch Mechanismen, „die nur einigen wenigen zu Reichtum verhelfen“. Die Tugenden des neuen Heiligen kommen in der „Klassenolidarität“ zum Ausdruck¹⁵).

2) Unter dem Einfluß der Befreiungstheologie hat sich eine gewisse Verlagerung des Bewußtseins von der personalen zur sozialen Dimension der Sünde vollzogen. Das deutet ohne Zweifel auf ein geschärftes Gewissen dem sozialen Unrecht gegenüber hin. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß die Sünde zutiefst ein *personales* Geschehen ist. Sie führt zur Entfremdung des Menschen von Gott, von sich selbst und vom Nächsten. Die in der Sünde liegende soziale Entfremdung ist zweifacher Art. Einerseits verdirbt sie die gesellschaftlichen Strukturen. Andererseits werden die durch die Sünde infizierten gesellschaftlichen Verhältnisse selber wieder zur Versuchung zu neuem Bösen. Gottwidrige Strukturen stammen aus der Sünde und verleiten zur Sünde. Das ist ein *Circulus vitiosus*.

3) „Stolz und Egoismus des Menschen“, so sagt das Zweite Vatikanische Konzil, verderben „auch das gesellschaftliche Milieu“¹⁶). Die Sünde nistet sich in den sozialen Strukturen ein. Sie verdirbt die gesellschaftlichen Verhältnisse in den verschiedenen Teilen der Welt jeweils auf besondere Weise.

- a) In der südlichen Hemisphäre, in der Dritten Welt, führen die verderbten Strukturen zu Ausbeutung und Verelendung.
- b) In den entwickelten Industriestaaten der westlichen Welt offenbart sich die Macht der Sünde vor allem durch den Säkularismus, den Konsumismus, den Sexualismus, den praktischen Materialismus und durch eine maßlose Emanzipation.
- c) Wiederum auf andere Weise hat sich die Sünde in den kommunistischen Diktaturen eingenistet. Dort herrschen Zwang und Verletzung der Gewissens- und Religionsfreiheit.

4) Die von der Sünde durchdrungenen gesellschaftlichen Verhältnisse sind Gelegenheit und Versuchung zur Sünde, nicht Zwang zum Sündigen – und noch weniger die Sünde selbst. Ungerechte Gesellschaftsverhält-

nisse und permissive Zustände können nur analog Sünde – soziale Sünde, strukturelle Sünde – genannt werden. Der Mensch sündigt, nicht die Struktur.

Sechster Leitsatz:

Nach den Prinzipien der Soziallehre der Kirche ist es vor allem Aufgabe der Laien, „alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie in stets wachsendem Maße Christus entsprechen“⁽¹⁷⁾.

1) Pater Clodovis Boff wundert sich darüber, daß „nach der Soziallehre der Kirche die wissenschaftliche und technische Analyse der gesellschaftlichen Probleme eigentlich den (katholischen) Laien zusammen mit den anderen Menschen“ zustehe¹⁸⁾. Für mich ist es demgegenüber erstaunlich, daß die Theoretiker der Theologie der Befreiung fast ausschließlich Priester, darunter auffallend viele Ordenspriester sind. Gewiß, die priesterlichen Dienste wirken sich auch in den irdischen Ordnungen aus, und sie sollen sich dort auswirken. Indem der Priester die Botschaft von der Königswürde des Menschen und von der Einheit und brüderlichen Verbundenheit aller Menschen, gesellschaftlichen Gruppen, Rassen und Völker verkündigt, leistet er der menschlichen Gesellschaft einen hohen Dienst. Die Laien jedoch sollen die Kirche „an jenen Stellen und in den Verhältnissen gegenwärtig und wirksam machen, wo die Kirche nur durch sie Salz der Erde werden kann“, das heißt im Bereich „der menschlichen Arbeit, Technik, Zivilisation und Kultur“⁽¹⁹⁾.

Wenn die Christen sich in die eigene Familie oder in die Altargemeinschaft zurückziehen würden, übersähen sie einerseits, daß im Rücken tödliche Gefahren drohen, und andererseits, daß der Christ in der Welt von heute nicht zum Emigranten werden darf. Der Christ wird sich apostolisch in die Welt einschalten, und zwar jeweils nach seiner beruflichen Stellung und Aufgabe: im Bereich der Bildung und Erziehung, der Wirtschaft, des Gesundheitswesens, der Massenmedien, der Politik usw. In Deutschland sind die Theoretiker und Praktiker der christlichen Gesellschaftslehre und der christlichen Sozialbewegung im 19. und 20. Jahrhundert zum großen Teil Laien gewesen. Ich nenne Franz von Baa-der, Adam Müller, Peter Franz Reichensperger, Franz Josef Ritter von Buß, Baron von Vogelsang, Heinrich Rommen, Paul Jostock. Gerade in der katholischen Soziallehre und in der katholischen Sozialbewegung ist jeder Klerikalismus zu vermeiden.

2) Wenn es um die konkrete Verwirklichung der Grundsätze der katholischen Soziallehre geht, werden Katholiken – unbeschadet ihres Glaubens – in vielen Fällen verschiedener Meinung sein können; denn „in Fragen der Ordnung irdischer Dinge“ kann es auch unter Christen, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt, „berechtigte Meinungsverschiedenheiten“ geben. In solchen Fällen hat niemand das Recht, „die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“⁽²⁰⁾.

Siebter Leitsatz:

Zwischen der Himmelfahrt des Herrn und seiner Wiederkunft am Jüngsten Tag wird es kein irdisches Paradies geben – trotz aller Propheten aus dem Osten und aus dem Westen.

1) Jesus Christus hat uns die absolute, die ewige Zukunft verheißen: das „Reich Gottes“ (Mt 6,10), das „Himmelreich“ (Mt 5,20), das „ewige Leben in der kommenden Welt“ (Lk 18,30), „den neuen Himmel und die neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3,13; vgl. Offb 21,1). Die ewige Zukunft ist Geschenk Gottes, nicht Ernte unserer Leistungen. Wir empfangen sie in liebender Anbetung Gottes, in Freude und Dankbarkeit.

Die Weltgeschichte ist nicht zyklisch, keine endlose Wiederkehr, sondern in Bewegung auf die ewige Zukunft hin. Das Ziel, dem die Menschheit und das Universum zustreben, ist Jesus Christus. „Durch ihn und auf ihn hin ist alles erschaffen“; „in ihm hat alles seinen Bestand“ (Kol 1,16–17). Mit ihm fängt alles an; denn er ist der Ur-Anfang, das Alpha. Zugleich ist er das Ur-Ende, das Omega.

2) Indem die Kirche auf den „Tag des Herrn“ harrt, bezeugt sie, daß sie das Heil nicht von der irdischen Geschichte und nicht von der Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse erwartet. Wenn auch der irdische Fortschritt „große Bedeutung für das Reich Gottes hat“, „insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann“, ist er doch „eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden“⁽²¹⁾. Am Ende der Zeiten werden die irdischen Ordnungen und Institutionen keineswegs den Zustand christlicher Vollendung erreicht haben, sondern vom wiederkehrenden Christus gerichtet werden (vgl. Röm 3,6), wie ein Strom durch eine vom Meer hereinbrechende Sturmflut überwältigt wird. Vor 140 Jahren, 1845, schrieb Erzbischof Giraud von

Cambrai in seinem Hirtenbrief über die Soziale Frage: „Die Bejahung des Dienstes, den das Evangelium im sozialen Bereich für die Menschheit geleistet hat, darf uns nicht dazu verleiten, dem Beispiel moderner Publizisten zu folgen, die das übernatürliche Heil und das göttliche Geheimnis der am Kreuz geschehenen Welterlösung auf rein weltliche Proportionen einschränken und im Sinn einer irdischen Gesellschaftsreform interpretieren möchten“⁽²²⁾).

Manche Schriften der Befreiungstheologen erwecken den Eindruck, daß Geschichte und Heil – trotz des „eschatologischen Vorbehalts“ – dialektisch ineinander verschränkt werden. Die Formel von der „befreiend revolutionären Kritik“ übersieht, daß die Welt im argen liegt, und daß auch die neuen, durch revolutionären Umsturz geschaffenen Verhältnisse „wurmstichig“ sind und die Menschen nicht selten schlimmer unterjochen als es früher der Fall war.

Am 22. September 1835 wurde einem Abiturienten des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums in Trier bei der Reifeprüfung die Aufgabe gestellt, die Worte Jesu „Glaubt an Gott und glaubt an mich. Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen . . . Ich gehe hin, um einen Platz für euch vorzubereiten“ (Joh 14, 1–2), auszulegen. Es war eine Prüfungsfrage über die ewige Zukunft des Menschen bei Gott, wie sie der Religionslehrer treffender nicht hätte stellen können, wenn er das Lebensschicksal und die weltweite Wirkung jenes Schülers vorausgesehen hätte. Der Abiturient ist Karl Marx gewesen. Später hat er nicht mehr an die vielen Wohnungen im Hause des Vaters geglaubt, sondern den Menschen das endgültige Glück in der sozialistischen Gesellschaft auf dieser Erde verheißen.

„Das Reich Gottes“, so sagte auch *Ernesto Cardenal* während seines Staatsbesuches in der Deutschen Demokratischen Republik im April 1982, „das Reich des Himmels verstehe ich als die vollendete humanistische Gesellschaft“. Die Auferstehung von den Toten deutete er nicht als einen „individuellen, sondern als einen kollektiven Akt, der mit der Befreiung aller Menschen identisch sei“⁽²³⁾. Die Kirchenzeitung des Bistums Berlin hat energisch gegen diese Verfälschung der christlichen Eschatologie protestiert: „Diese Auffassung . . . ist nicht der Glaube der Katholischen Kirche“⁽²⁴⁾. Es gibt keinen innerweltlichen Ausbruch aus der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen in eine irdische Gesellschaft der endgültigen und ewigen Freiheit.

Zweites Kapitel

Sieben Optionen der Theologie der Befreiung

I. Die „Option für die Armen“

Die „Option für die Armen“ ist kein Eigengut der Theologie der Befreiung. In seiner Ansprache vor dem Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) in Rio de Janeiro am 2. Juli 1980 sagte Papst Johannes Paul II.: „Angesichts der ausgedehnten Gebiete, die vom Elend betroffen sind, und angesichts des Abgrundes, der Reiche und Arme trennt . . ., habt ihr mit Recht auf eine Option zugunsten der Armen gedrungen.“ Sodann sprach der Papst den einschlägigen Texten des Dokuments von Puebla seine Anerkennung aus: daß Gott die Armen ganz besonders liebt, daß der beste Dienst an den Armen ihre Evangelisierung ist, die sich auch in der Intensivierung der sozialen Aktivitäten auswirken muß²⁵). Leider geben einflußreiche Vertreter der Theologie der Befreiung der „Option für die Armen“ einen Sinn, der theologisch nicht haltbar ist.

1) „Option für die Armen“ bedeutet, daß die Kirche sich *vorzugsweise*, aber nicht ausschließlich den Armen zuwendet. Es ist mißverständlich, wenn Gustavo Gutiérrez schreibt: „Sich für den Armen entscheiden heißt, sich für eine Gesellschaftsklasse entscheiden und gegen eine andere“²⁶); das Evangelium müsse von den Armen her neu gelesen werden²⁷). Leonardo Boff meint, wenn Arme und Reiche in der heiligen Messe gemeinsam zum Tisch des Herrn gingen, verwendeten sie zwar dieselben Symbole, füllten sie jedoch „mit anderen, der Klassensituation entsprechenden Inhalten“; in der Kirche kommunizierten sie gemeinsam, „in der Fabrik exkommunizierten sie sich“²⁸). Es wird berichtet, daß bei einer Befragung von 3387 Seminaristen Brasiliens nur 20 sich bereit erklärten, Seelsorge bei gesellschaftlich einflußreichen Persönlichkeiten zu übernehmen und nur 17 sich für die Pastoral bei Intellektuellen zur Verfügung stellen wollten²⁹). Bei ihrer Deutung der „Option für die Armen“ berufen sich die Vertreter der Befreiungstheologie auf das Verhalten Jesu. Er und seine Apostel seien „Mitglieder der unterjochten Klasse“ gewesen³⁰). Diese Aussage ist nicht haltbar. Jesus hat weder als Handwerker noch als Wanderprediger in Hunger und Elend gelebt. Er war arm, aber kein Verelendeter, kein durch die herrschenden Klassen Ausgebeuteter. Jesus hat sich allen zugewandt: den Armen, den Sündern, den Kranken, den

von Dämonen Besessenen und auch den Reichen. Nikodemus und Bartholomäus waren keine Proletarier.

Auch mahnt uns die Heilige Schrift, widrige gesellschaftliche Verhältnisse im Hinblick auf das uns in Christus geschenkte Heil nicht so einseitig und maßlos zu bewerten, wie es in vielen Kreisen der Befreiungstheologie geschieht. Die Heilige Schrift weiß um das „Joch der Sklaverei“ (1 Tim 6,1). Die Sklaven gehörten in der antiken Welt nach einem Wort Varros zum „Ackergerät, das sprechen kann“⁽³¹⁾. Dennoch schreibt der heilige Paulus: „Wenn du als Sklave berufen wurdest, soll dich das nicht bedrücken; auch wenn du frei werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter. Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist einer, der als Freier berufen wurde, Sklave Christi“ (1 Kor 7,21–23). „Die Sklaven sollen ihren Herren gehorchen“ (Tit 2,9), die Herren aber sollen wissen, daß auch sie „im Himmel einen Herrn haben“ (Kol 4,1). Diese wenigen Sätze tasten die Sklaverei als System nicht an und gestalten sie doch wesentlich um. Über den Sklaven und Sklavenhaltern steht Christus, ihr gemeinsamer Herr, der für beide gestorben ist.

Wenn auch der heilige Paulus und nach ihm die Kirchenväter die Welt nicht in das Unheil eines sozialen Umsturzes stürzen wollten, ist doch in den ersten christlichen Jahrhunderten angesichts des Systems der Sklaverei eine Unruhe deutlich spürbar. „Hast du denn die Grenzen der Gewalt vergessen“, mahnt z. B. Gregor von Nyssa den Sklavenherrscher, „vergessen, daß deine Macht auf die Herrschaft über die unvernünftigen Tiere beschränkt ist? . . . Sage mir, wer ist Verkäufer, wer ist Käufer des Ebenbildes Gottes, des Beherrschers der ganzen Welt?“⁽³²⁾ – Im Mittelalter gab es, abgesehen von den Seestädten der Mittelmeerländer, kaum noch Sklaven in Europa. Erst im Zeitalter der Entdeckungen breitete sich die Sklaverei, besonders in Amerika, in erschreckender Weise wieder aus⁽³³⁾.

„Option für die Armen“ bedeutet nicht, daß die Heilsbotschaft Christi nur für die materiell Armen, für die Verelendeten gelte. Hier ist, so lesen wir im Dokument der Internationalen Theologenkommission „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“, „eine besondere Wachsamkeit notwendig, damit man nicht einer eindimensionalen Sicht des Christentums verfällt, die ihre Folgen für die Christologie, die Ekklesiologie, das Heilsverständnis, die christliche Existenz und auch für die eigene Aufgabe der Theologie hätte“ (S. 6). Mit Recht erklärt die Bischofskonferenz Chiles: „Wir können die absolute Reduzierung der Armen des Evangeliums auf *eine* Gesellschaftsschicht – die des Proletariats – nicht akzeptieren“⁽³⁴⁾. Papst Johannes Paul II. weist nachdrücklich

darauf hin, daß die Option für die Armen „nicht ausschließlich ist und niemanden ausschließt“³⁵). Im Elendsviertel Vidigal in Rio de Janeiro sagte der Papst am 2. Juli 1980: „Je höher jemand steht, desto mehr muß er dienen . . . Die Armen vor Gott sind auch die Reichen, die ihrem Reichtum entsprechend unermüdlich sich anderen hingeben und anderen dienen“³⁶).

2) Noch bedenklicher ist es, wenn Vertreter der Befreiungstheologie die materiell Armen „die Epiphanie des Herrn“ und „die eigentlichen Träger der Utopie des Reiches Gottes“ nennen³⁷). Die materiell Armen sind nicht gleichsam Heilsbringer – eine Ideologie, die auf Karl Marx zurückgehen dürfte, der dem Proletariat den Heilsauftrag zugewiesen hat, die ganze Menschheit in das sozialistische irdische Paradies zu führen. Marx stellt das Proletariat als säkularisierten Gottesknecht, als Ecce homo hin, eine Klasse mit radikalen Ketten, die „einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt“, eine Klasse, an der „kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin“ verübt wird, eine Klasse, die sich nicht emanzipieren kann, ohne alle übrigen Schichten der Gesellschaft zu emanzipieren, eine Klasse, „die der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann“³⁸). Karl Marx hat das Schicksal des jüdischen Volkes – die Knechtung in Ägypten und den Aufbruch in das Gelobte Land – sowie die alttestamentliche Erwartung des messianischen Heils säkularisiert und in unsere Zeit verlagert: eine bestürzende Verkürzung und Nachäffung des der ganzen Menschheit in Jesus Christus geschenkten Heils. Im übrigen sah Karl Marx, als wohlhabender Bürgersohn, ziemlich spöttisch auf seine armen Mitschüler am Gymnasium zu Trier herab. Als Sechzigjähriger schrieb er am 17. September 1878 an Friedrich Engels, er erinnere sich noch gut an die katholischen „Bauernlümmel“, die „weiland bei uns auf dem Trierischen Gymnasium“ zusammen mit ihm studiert und sich durch „Beschränktheit und Bejahrtheit“ ausgezeichnet hätten^{38a}). Der Marxismus ist ein Anti-Evangelium. Wären die Armen Heilsbringer, so wäre das Heilswerk Jesu Christi überflüssig. Aber „in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4,12). Die Kirche, so sagte Papst Johannes Paul II., hat es nicht nötig, „zu Systemen und Ideologien ihre Zuflucht zu nehmen, um die Befreiung des Menschen zu lieben, zu verteidigen und mit zu verwirklichen“³⁹).

II. Die Option für das Volk

1) Bei vielen Vertretern der Befreiungstheologie weitet sich die Option für die Armen zur Option für das Volk aus; denn die Armen sind das Volk. Zur Nation, so schreibt Leonardo Boff, gehören „unterschiedslos alle Bürger“, auch die Reichen und Ausbeuter; vom Volk jedoch sprechen wir „im Sinn von unterprivilegierter Klasse“, die „einem Prozeß der Vermassung (Verdinglichung) ausgeliefert ist“⁴⁰). Das ist eine sehr eigenwillige Begriffsbestimmung; denn üblicherweise versteht man unter Nation das in den ererbten Überlieferungen verwurzelte Volk als Träger einer besonderen Kulturidee.

2) Bedenklicher ist, was vom Volk als dem Gottesvolk gesagt wird. Erst wenn die „gegenwärtige Monopolstruktur sowohl der zivilen als auch der religiösen Macht“ überwunden ist, so erklärt Leonardo Boff, wird „ein Volk von freien, brüderlichen und mitverantwortlichen Menschen“ entstehen. Dieser Prozeß der Volkwerdung ist „eine Herausforderung für die Hierarchie, die alle religiöse Macht monopolartig an sich gezogen hat“⁴¹). Solche Theorien bedrohen die Einheit der Kirche, verlagern den Klassenkampf in das Innere der Kirche und spalten die Kirche in zwei Lager: in Anhänger der Ausbeuter und in Anhänger der Ausgebeuteten.

Der chilenische Episkopat warnt: „Wenn man die soziale Revolution mit einer Manifestation des Reiches Gottes identifiziert, dem Industrieproletariat den Charakter des messianischen Volkes verleiht . . . , so ist es unvermeidlich, daß die Gruppe, von der diese Ansichten gefördert werden, letzten Endes auf irgendeine Weise ihre eigene Sache sakralisiert und ihr die Züge einer Kirche innerhalb der Kirche verleiht, oder mehr sogar noch, sie zur wahren Kirche – einer Sekte – am Rande der hierarchischen Bindungen macht“⁴²). Auch das Dokument von Puebla betont ausdrücklich, daß die Kirche einen gesellschaftlich-institutionellen Charakter besitzt, und zwar durch göttliche Anordnung (Nr. 258).

3) Die Kirche als pilgerndes Gottesvolk ist von polaren Spannungen erfüllt: Die Kirche als gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinung und als göttliche Institution; die Kirche, die nicht *von* dieser Welt und doch *in* dieser Welt ist; die Kirche als Frucht des Heiles und als Weg zum Heil; die Kirche als Leib Christi in ihrer Identität mit Christus, der ihr Haupt ist, und in ihrer Nicht-Identität mit Christus, dem sie als pilgerndes Volk Gottes gegenübersteht; das Priestertum in der Kirche und die Stellung der Gläubigen; die Weihevollmacht in der Kirche und der Bereich der nüch-

ternen Jurisdiktionsgewalt; die Kirche, die Heilige und Sünder in ihren Schoß birgt. Aber trotz aller polaren Spannungen gibt es nur *ein* Volk Gottes, nur „einen Herrn, einen Glauben, eine Taufe“ (Eph 4,5), nur ein Heil, eine Hoffnung und eine Liebe, „keine Ungleichheit auf Grund der Rasse oder der Volkszugehörigkeit, der sozialen Stellung oder des Geschlechts“⁴³).

III. Die Option für die kirchlichen Basisgemeinden

Es gibt in den einzelnen Erdteilen und auch in den Ländern Lateinamerikas sehr verschiedene Basisgemeinden, darunter viele, die in der Einheit mit den Bischöfen pastoral segensreich wirken. Sie sind ein Zeichen des Lebens der Kirche. Papst Johannes Paul II. nannte die Basisgemeinden in seiner Ansprache an den „Lateinamerikanischen Bischofsrat“ (CELAM) am 2. Juli 1980 eine der „originellsten Beiträge der lateinamerikanischen Kirche zur Pastoral“⁴⁴). Für den Monat November 1984 hat der Heilige Vater als Gebetsanliegen bestimmt: „Für ein gutes Wirken der Basisgemeinden“.

Demgegenüber suchen Vertreter der Befreiungstheologie die Basisgemeinden in den Dienst einer bestimmten Ideologie von „Befreiung“ zu stellen, und zwar sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft.

1) Leonardo Boff nennt die Basisgemeinden eine „Wiedergeburt der Kirche“, ein „Eingreifen des Geistes“, das „erste gelungene Experiment von Kirche . . . mit Wurzeln im Volk“. Damit sei die „ultramontane Ekklesiologie“ überwunden⁴⁵). Auch der Jesuitenpater Gonzalo Arroyo erwartet „eine neue Kirche, in der die Institution nicht mehr das Beherrschende ist“⁴⁶). Die Konzentrierung der Macht auf die Achse Bischof – Priester „scheint“, so drückt sich Leonardo Boff vorsichtig aus, „die Ideologie der herrschenden Klasse zu enthalten . . ., die ihre Rechte gewahrt wissen will“. Eine Kirche „an der Basis“, wie sie in den Basisgemeinden Gestalt annimmt, sei demgegenüber „eher ein Geschehen von Menschen, die sich um des Wortes Gottes willen zusammenfinden als eine Institution mit im vorhinein festgelegten Strukturen (Sakramenten, Lehren, Hierarchien)“. Derlei Elemente seien zwar nicht unwichtig, machten aber nicht „das Rückgrat der Gemeinde als solcher aus“. Entscheidend sei vielmehr, daß die Basisgemeinden „das Wort Gottes hören und aus dem Horizont ihrer Probleme neu verstehen“. Andere Formen des Apostolats die sich in der „traditionellen und hierarchisierten Kirche“ gebildet

haben, werden sehr selbstbewußt an den Rand verwiesen, nämlich die Apostolischen Bewegungen, die Vinzentiner, Cursillos, die Christliche Familienbewegung, die charismatische Erneuerung. Das alles, so meint Leonardo Boff, „paßt doch wohl eher in eine Klassengesellschaft und ist Teil der Vorstellung der herrschenden Klassen“⁽⁴⁷⁾.

Wer diese ekklesiologisch bedenklichen und theologisch anfechtbaren Darlegungen liest, wird Papst Johannes Paul II. beipflichten, der am 2. Juli 1980 vor der „ideologischen Radikalisierung“ warnte, die sich „in einigen Fällen feststellen“ lasse. Der Papst zitierte das Dokument von Puebla: „Es ist zu beklagen, daß man an manchen Stellen aus eindeutig politischem Interesse versuchte, diese Gemeinschaften zu manipulieren und sie aus der echten Gemeinschaft mit ihren Bischöfen herauszulösen“⁽⁴⁸⁾.

2) Bedenklich ist auch die Politisierung der Basisgemeinden. Sie sind, so legt Leonardo Boff dar, „für die Opfer der kapitalistischen Akkumulation die sachgerechte Form von Kirche“. Sie haben „einen deutlichen Charakter als soziale Klasse“ und zugleich „eine universale Berufung“. Die Basisgemeinde „versteht es, ihre Probleme und Lösungen zu dramatisieren“; sie „liturgisiert die Belange des Volkes und popularisiert das Liturgische“. In einem Lied heißt es: „Maria träumt, daß ihr Junge, genau wie der Papa, Zimmermann werde; aber der kleine Schelm denkt: morgen will ich Guerillero sein“⁽⁴⁹⁾.

IV. Die Option für die marxistische Analyse

1) In der Befreiungstheologie, wie ich sie bisher gekennzeichnet habe, gilt die marxistische Analyse als notwendiges Instrumentarium. Gustavo Gutiérrez nennt die marxistische Analyse „wissenschaftlich“⁽⁵⁰⁾; sie könne ebenso von der Theologie übernommen werden, wie der Aristotelismus durch Thomas von Aquin im hohen Mittelalter Heimatrecht in der Kirche erhalten habe⁽⁵¹⁾. Die Basisgemeinden, so bemerkt auch Clodovis Boff, bedienen sich „in der größten Freiheit und mit der größten theoretischen und politischen Verantwortung des theoretischen Instrumentariums des Marxismus“⁽⁵²⁾. Die marxistische Analyse wird als „indispensable Theorie und Praxis für die konkrete Verwirklichung unserer christlichen Liebe“ bezeichnet⁽⁵³⁾.

Es drängt sich die Frage auf, was die Theologie der Befreiung unter marxistischer Analyse versteht. Haben sich doch zahlreiche marxistische

Analysen als falsch erwiesen. Ein wesentlicher Teil der marxistischen Analyse ist zum Beispiel die Aussage, daß die Dialektik der Geschichte notwendig zum Sieg des Sozialismus führen werde, und zwar werde der Sozialismus in den Ländern zuerst siegen, wo Technik, Industrialisierung und Kapitalakkumulation am weitesten fortgeschritten seien. Karl Marx schreibt: „Je ein Kapitalist schlägt viele tot . . . Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten . . . wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklassen . . . Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateure werden expropriert“⁵⁴).

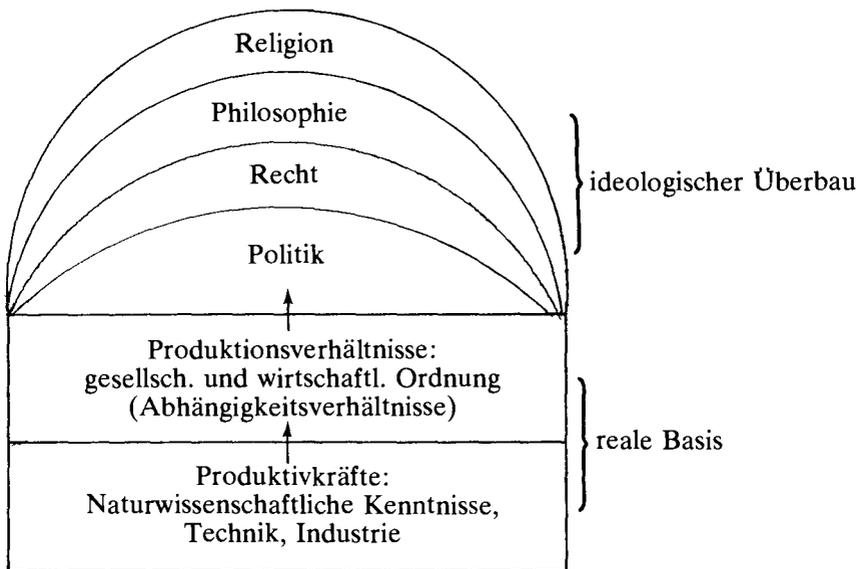
In Wirklichkeit hat der Marxismus nicht in den entwickelten Industriestaaten England, Belgien, Frankreich, Deutschland und Nordamerika, sondern in den typischen Agrarländern Rußland, China, Albanien usw. die Macht übernommen, und zwar nicht durch Dialektik, sondern durch Waffengewalt.

2) Die Theologie der Befreiung hat sich deshalb eine andere marxistische Analyse als Instrumentarium gewählt, nämlich die marxistische Ideologie von der realen Basis und dem ideologischen Überbau. Bei Karl Marx lesen wir: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt . . . Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt . . . Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um“⁵⁵).

Was Karl Marx sagt, ist reichlich unklar. Er behauptet, die Religion werde von den ökonomischen Verhältnissen bestimmt. An anderen Stellen sagt er, die Religion werde vom Ökonomischen „in letzter Instanz“ bestimmt, „bedingt“, „umgewälzt“, „umgesetzt“, „übersetzt“, „in die Welt

gesetzt“, die Religion „entquelle“ dem Ökonomischen, sie sei die „verhimmelte Form“ der ökonomischen Verhältnisse, also kein eigenständiger Bereich. Einen Beweis für seine Theorie bringt Karl Marx nicht. Man wird fragen müssen: Sind die ökonomischen Verhältnisse unabhängig von Verstand und Wille – und auch von der Religion – des Menschen? Am 4. Juli 1893 gab Friedrich Engels in einem Brief an Franz Mehring zu, daß Marx und er die „formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt“ hätten: Wenn wir „den verschiedenen ideologischen Sphären . . . eine selbständige historische Entwicklung“ absprechen, so sprechen wir ihnen durchaus nicht „jede historische Wirksamkeit ab“. Aber, so hatte er am 21. 9. 1890 erklärt, „das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte ist die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens“. Karl Marx wagte zu schreiben: „Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle ergibt eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten“⁵⁶).

Es ist unwissenschaftlich, die großen Religionen der Menschheit als Produkte der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse hinzustellen. Je mehr eine Religion frei von Magie und Fetischismus ist, je mehr sie sich als Rückbindung des Menschen an das Absolute darstellt, desto mehr versagen die Marxschen Deutungsversuche. Die wesentlichen Aussagen der *Summa Theologica* des heiligen Thomas von Aquin haben nichts mit den damals gebräuchlichen Mühlen oder mit den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen, mit Hörigkeit, Leibeigenschaft und Feudalsystem zu tun. *Max Weber* schreibt: „Es darf nicht . . . nachgegeben werden . . . der Ansicht . . ., als ob man die religiöse Entwicklung als Reflex . . . von irgendwelchen ökonomischen Situationen betrachten könnte“⁵⁷). Auch *Ernst Troeltsch* betont, „daß alles Spezifisch-Religiöse und vor allem die großen Knotenpunkte religiöser Entwicklungen eine selbständige Äußerung des religiösen Lebens sind. Jesus, Paulus, Origines, Augustin, der heilige Thomas, der heilige Franz, der heilige Bonaventura, Luther, Calvin, sie können in ihrem Fühlen und Denken nicht aus Klassenkämpfen und ökonomischen Interessen hergeleitet werden“⁵⁸).



Reale Basis und ideologischer Überbau
nach Karl Marx

3) Es ist bestürzend, wie unkritisch und unbekümmert führende Vertreter der Befreiungstheologie die marxistische Analyse übernehmen. So legt z. B. Leonardo Boff dar, daß auf der Infrastruktur, auf der spezifischen Produktionsweise einer Gesellschaft, auf der Art und Weise, „in der sich eine bestimmte Bevölkerung im Blick auf die zur Verfügung stehenden materiellen Ressourcen organisiert“, „alles weitere in der Gesellschaft“ gründet. „Auch die Kirche ist bedingt, eingegrenzt und bestimmt durch die besondere Produktionsweise“, d. h.: „Die Produktionsweise bedingt, welche religiös-ekklesiastischen Aktionen unmöglich, unerwünscht, tragbar, annehmbar und vordringlich sind.“ „Natürlich“, so fügt Leonardo Boff einschränkend – wie Friedrich Engels in seinem oben genannten Brief vom 4. Juli 1893 – hinzu, „ist damit nicht gesagt, die religiös-ekklesiastischen Aktionen wären reine gesellschaftliche Produkte“; aber „wenn sie sich gesellschaftlich darstellen, werden sie von der besonderen Produktionsweise eines bestimmten Gesellschaftstyps durchdrungen, begrenzt und ausgerichtet“. Das habe dazu geführt, daß es auch in der Kirche „zu einem Prozeß der Enteignung von Instrumenten der materiellen und symbolischen Produktion“ gekommen sei, zu einem Prozeß, in dem der Klerus dem christlichen Volk die religiösen Produktionsmittel

enteignete. „Offensichtlich“, so fügt Leonardo Boff hinzu, „harmonisiert eine solchermaßen asymmetrisch strukturierte Kirche gut mit der sie umgebenden Gesellschaft“⁵⁹). „Das Christentum“, so erklärte 1960 der Vorsitzende des Staatsrats der DDR, *Walter Ulbricht*, „einst als Religion der Armen und des Friedens begründet, ist seit Jahrtausenden von den herrschenden Klassen mißbraucht worden“^{59a}).

Abgesehen davon, daß es geschmacklos ist, die Heilsgüter der Kirche (das Wort Gottes, die Eucharistie, die Sakramente) nach Marx'schem Sprachgebrauch „religiöse Produktionsmittel“ zu nennen, ist die gesamte Analyse sowohl theologisch als auch geschichtlich unhaltbar. Die Heilsgüter unseres Glaubens sind keine Produkte der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern ein Geschenk der sich offenbarenden Liebe Gottes. Daß der Mensch vom Gesellschaftlichen her, im Guten und im Bösen, ansprechbar ist, hat die Kirche immer gelehrt. Ich erinnere an die Warnung der Heiligen Schrift vor der „Welt“ und ihrer dreifachen Versuchung des maßlosen Haben-, Genießen- und Geltenwollens (1 Joh 2,15–17). Ich weise ferner hin auf die Lehre vom guten und schlechten Beispiel, von der guten und schlechten Gesellschaft, von der nächsten Gelegenheit, von der Ausnützung von Abhängigkeitsverhältnissen usw. Bei Thomas von Aquin lesen wir: „Tentat caro et mundus“⁶⁰), das heißt: Wir werden von unserem Inneren her und von der Welt her versucht. Aber das letztlich Entscheidende ist die freie Verantwortung des Menschen.

V. Die Option für die sozialistische Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung

1) Wer die marxistische Analyse kritiklos übernimmt, wird im Sozialismus auch die ideale Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sehen. Die Theologie der Befreiung meint in der Tat, eine vollkommene Gesellschaft sei „machbar“. „Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren“, hatte Karl Marx gesagt, „produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst“⁶¹). Ähnlich drückt Gustavo Gutiérrez sich aus: „Der Mensch bildet und schafft sich selbst, indem er arbeitet, die Welt verändert und sein Geschick in der Geschichte in die Hände nimmt“⁶²).

Nun sind die Verfechter der Befreiungstheologie davon überzeugt, daß die Würde und Freiheit des Menschen am ehesten in einer sozialistischen Gesellschaft gesichert ist. „Auf mehr oder weniger explizite Weise“, schreibt Clodovis Boff, „steht der Sozialismus am Horizont des historischen Projektes“ der Theologie der Befreiung. „Die Theologen der Befreiung und die Basisgemeinden sind nämlich der Überzeugung, daß im

Rahmen des herrschenden gesellschaftlichen Systems keine Möglichkeit besteht, Ausbeutung und Unterdrückung zu überwinden⁶³). Auch Leonardo Boff behauptet, daß der Kapitalismus „nur die Interessen einer Klasse vertritt“ und somit ein Hindernis für die „Universalität der Kirche“ darstellt, während „eine demokratische und sozialistische Gesellschaft . . . bessere objektive Bedingungen dafür bieten“ würde, „daß die Kirche ihre Katholizität voll zum Ausdruck bringen kann“⁶⁴).

2) Nun ist es stets leichter, von einem Gesellschaftssystem zu sagen: „So nicht!“, statt konkret zu sagen: „Sondern so!“ Die Aussagen der Befreiungstheologen über die kommende sozialistische Gesellschaft sind sehr vage. Auch die Befreiungstheologen wissen, daß der Marxismus überall, wo er die Macht errang, nicht zur Befreiung des Menschen, sondern zu seiner Unterdrückung geführt hat. In der amtlichen, vom Marx-Engels-Lenin-Institut herausgegebenen Biographie Stalins heißt es: „Mit eiserner Hand“ verjagte Stalin die „bankrotten Kreaturen Trotzki“. Er „entlarvte restlos die Feinde des Leninismus“ und „liquidierte“ diese „Scheusale“, diesen „Abschaum der Menschheit“. Das „Sowjetgericht deckte ihre Verbrechen auf und verurteilte die Trotzkiistischen Scheusale zur Erschießung“. Das ganze Volk aber „lauschte der Rede seines weisen und genialen Führers . . ., billigte die Vernichtung der Trotzkiistischen Bande und ging zur Tagesordnung über“⁶⁵). Als Chruschtschow auf dem XX. Parteitag der KPdSU im Februar 1956 die Verbrechen Stalins aufdeckte und unter anderem darauf hinwies, „daß Stalin von den beim XVII. Parteitag 1934 gewählten 139 Mitgliedern des Zentralkomitees 98 habe umbringen lassen“, entstand unter den Delegierten „Bewegung, Unruhe und Bestürzung“⁶⁶). Die sozialistische Gesellschaft ist ein ungeheures Franziskanerkloster – ohne Gott. Bei einem Besuch in einem kommunistischen Staat sagte man mir: „Kommunismus ist die miserable Zentralverwaltung des selbstgemachten Elends.“

3) Papst Johannes Paul II. erklärt in seiner Enzyklika über die menschliche Arbeit, daß ein „primitiver Kapitalismus“, der den Menschen „dem Gesamt der materiellen Produktionsmittel“ gleichschaltet und ihn „wie ein Instrument“ behandelt, der Würde des Menschen widerspricht. Deshalb sei der „Sturm der Solidarität“, der sich im 19. Jahrhundert gegen die „Erniedrigung des Menschen“ und gegen die „unerhörte Ausbeutung auf dem Gebiet der Löhne, der Arbeitsbedingungen und der Vorsorge für die Person des Arbeiters“ erhoben habe, „sozialmoralisch gerechtfertigt“ gewesen⁶⁷). Aber, so fügt der Papst hinzu, auch der marxistische Kollekti-

vismus, der zum „proklamierten Klassenkampf“ aufruft, die „Diktatur des Proletariats“ errichten und das kommunistische System „in der ganzen Welt“ einführen will, ist nicht in der Lage, den „Vorrang des Menschen“ vor dem „Instrument Kapital“ zu verwirklichen. Denn „auch im dialektischen Materialismus ist der Mensch nicht in erster Linie Subjekt der Arbeit“, sondern „eine Art Ergebnis der die betreffende Zeit prägenden Wirtschafts- und Produktionsverhältnisse“. Das Kapital gerät in die „direkte Kontrolle einer anderen Personengruppe“, die durch ihre „Machtposition“ über die gesamte Wirtschaft herrscht⁶⁸). Wer die Wirtschaft total in der Hand hat, verfügt auch über die politische, militärische, kulturelle und propagandistische Macht. Die Freiheit des arbeitenden Menschen ist besser gewahrt in einer Wirtschaftsordnung mit Millionen von Arbeitgebern und freien Gewerkschaften als in einem System, in dem der Staat der einzige Arbeitgeber ist und die Gewerkschaften ein Instrument dieses Staates sind. Wenn in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1981 vom Bruttosozialprodukt in Höhe von 1552 Milliarden Mark an Steuern und Sozialbeiträgen 631 Milliarden Mark wieder eingezogen worden sind, wenn für die Sozialleistungen 492 Milliarden Mark aufgebracht worden sind, und wenn der Lebensstandard des arbeitenden Menschen beträchtlich über dem in den kommunistischen Staaten liegt, kann nur Böswilligkeit behaupten, die soziale Marktwirtschaft der Bundesrepublik sei kapitalistische Ausbeutung. Es ist unwissenschaftlich, alle nicht-sozialistischen Länder als böartige Kapitalisten zu schmähen und die Verteufelung bis in die Liturgie fortzusetzen. So schreibt z. B. Pater Juan Luis Segundo: „Das Ritual schreibt bei einer Kindestaufe einige Gebete vor, die den Teufel aus dem Kind verjagen sollen . . . Warum sollte man nicht sagen: Verschwinde, unreiner Geist des Kapitalismus!“⁶⁹)

VI. Die Option für die Orthopraxie

1) Weil Jesus Christus, der „Urheber des Lebens“ (Apg 3,15), in seiner Kirche wirkt, gehört das Tun zum Wesen der Kirche. Es ist Ausdruck des Lebens der Kirche, und es vollzieht sich in der Verkündigung des Wortes Gottes, in der Feier der Eucharistie, in der Spendung der Sakramente, in der Diakonie. Alles Tun der Kirche gründet in Jesus Christus, in seiner Wahrheit; er ist die Richtschnur des Wirkens der Kirche. Die Praxis ist nur dann richtig (Orthopraxie), wenn sie an Jesus Christus ihr Richtmaß (Orthodoxie) nimmt.

In besonderer Weise ist die Soziallehre der Kirche auf die Praxis ausge-

richtet und nicht, wie ihr aus Kreisen der Befreiungstheologie vorgeworfen wird, blasse Theorie. Ich bin selber Professor der Christlichen Gesellschaftslehre gewesen und weiß aus eigener Erfahrung, wie stark die Einflüsse gewesen sind, die nach dem Zweiten Weltkrieg von der Soziallehre der Kirche auf das politische Leben der Bundesrepublik ausgegangen sind. Man denke nur an den Schutz des ungeborenen Kindes, den Familienlastenausgleich, die dynamische Altersrente, die breite Streuung des Eigentums.

2) Die Befreiungstheologie versteht die Orthopraxie anders. Gegen ihre Option für die Orthopraxie sind vor allem zwei Bedenken zu erheben:

a) Es droht die Gefahr, daß die Orthopraxie – nach marxistischem Vorbild – überbetont wird, daß sie sich von der Orthodoxie löst und gleichsam über sie stellt. Damit würde die Praxis zum Ausgangspunkt der Theologie: erst die Praxis, dann die Frage, ob sie mit der Botschaft Christi übereinstimmt.

Die befreiende und revolutionäre Praxis, so heißt es im Dokument der „Christen für den Sozialismus“ (Quebec, April 1975), „ist der Ort des Erlebens, der Reflexion, der Kommunikation und der Feier unseres Glaubens an Christus . . . Die subversive Praxis aller Ausgebeuteten zu übernehmen . . . bedeutet, die Konversion im Sinne des Evangeliums zu erfahren und eine neue menschliche und christliche Identität zu finden . . . Dieser politische und geistige Bruch ist die Präsenz der Auferstehung, ist das Osterfest der Freiheit, ist die Erfahrung des neuen Lebens im Sinne des Heiligen Geistes“⁽⁷⁰⁾. „Die Theologie der Befreiung“, so schreibt Raúl Vidales, „muß notwendigerweise die Praxis als Kriterium der geschichtlichen und evangelischen Wahrheit privilegieren. Diese geschichtliche Übereinstimmung zwischen dem Verkündigen und dem Handeln ist die ursprüngliche, revolutionäre Praxis der christlichen Botschaft“⁽⁷¹⁾.

b) Die Theologie der Befreiung droht das Tun der Kirche einseitig auf das *politische* Handeln einzuschränken. Als die Leute am Pfingstmorgen den heiligen Petrus fragten: „Was sollen wir tun?“ (Apg 2,37), antwortete der Apostel nicht: „Brecht auf und befreit in Antiochien, in Ephesus und in Korinth die Sklaven“, sondern er sagte: „Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen“ (Apg 2,38). Das Politische ist nicht das alles im Leben des Menschen Bestimmende. Ich vermag Gustavo Gutiérrez nicht zuzustimmen, wenn er schreibt: „Dem Politischen kann nichts entgehen, alles ist politisch eingefärbt. In diesem Gewebe – und nirgendwo anders –

kann sich der Mensch als freies und verantwortliches Wesen entfalten, als Mensch in der Beziehung zu anderen Menschen, als jemand, der eine Aufgabe in der Geschichte übernimmt⁷²). Auf diese Weise wird „die politische Dimension des Evangeliums . . . zum neuen Antlitz, weil man mit größerer Deutlichkeit als vorher verspürt, daß es sich nicht um etwas handelt, das außerhalb des Evangeliums fragwürdigen, zeitgebundenen Pressionen nachgebend hinzugefügt wurde“⁷³). Solche Thesen zerstören die Identität der Kirche.

VII. Die Option für die Revolution

1) Die Theologie der Befreiung verabscheut den Kapitalismus so sehr, daß von vornherein ein Ja zur Gewaltanwendung gegen dieses System vermutet werden kann. Man wird fragen: Gewaltanwendung durch die Kirche selbst, durch das Amt in der Kirche, durch Priester und Ordensleute, durch Pfarreien und kirchliche Basisgemeinden? Gewaltanwendung nur durch die Staatsbürger? Bejahung der Gewaltanwendung durch die Soziallehre der Kirche? Liest man die Texte unvoreingenommen, gewinnt man den Eindruck, daß die Theologie der Befreiung die Gewaltanwendung durch die Kirche selbst befürwortet. „In Lateinamerika“, so schreibt Gustavo Gutiérrez, „ist die Welt, in der die christliche Gemeinschaft ihre eschatologische Hoffnung leben und begehen muß, die der sozialen Revolution; ihre Aufgabe – die der Kirche – wird hierdurch bestimmt. Ihre Treue zum Evangelium läßt ihr keine andere Wahl“⁷⁴). In der Revolution, „im Kampf für die Befreiung der Unterdrückten“, nimmt die „universale Liebe“ Fleisch an⁷⁵). Die Kirche, so erklärt auch Leonardo Boff, ist nicht konservativ; „auf Grund ihres Ideeninhalts und Ursprungs (der gefährlichen und subversiven Erinnerung an Jesus von Nazareth, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde), ist sie sogar eher revolutionär“⁷⁶). Leider, so meint Leonardo Boff, würden die Dimensionen der Befreiung und der Revolution „von einer gewissen Form des kleinbürgerlichen, seine privilegierte soziale Stellung genießenden Christentums, von der Predigt, der Katechese und der Präsenz der Institution Kirche als Kompagnon und Komplize der Ausbeutung kaschiert“⁷⁷).

2) Jesus Christus hat durch sein Blut das neue messianische Volk, die Kirche, gegründet und in seiner prophetischen Predigt den Nachlaß der Sünden und die Ankunft des Reiches Gottes verheißen, also nicht eine bloß menschliche, horizontale Solidarität mit den Unterprivilegierten

beabsichtigt, als ob er ein Revolutionär gewesen wäre, der die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse hätte umstürzen wollen, wie es die Partei der Zeloten damals von ihm erwartete und wie es heute manche von ihm erhoffen. Papst Johannes Paul II. wies am 28. Januar 1979 in Puebla (Mexiko) die These als unkatholisch zurück, der Mensch finde sein Heil „nicht durch Glaube und durch Zugehörigkeit zur Kirche, sondern durch Strukturreform und soziopolitisches Engagement“. Man verfälsche die Sendung Jesu, wenn man ihn als „Politiker, Revolutionär und Umstürzler“ hinstelle, der „in einen Klassenkampf verwickelt gewesen sei“⁽⁷⁸⁾).

3) Die Soziallehre der Kirche leugnet nicht, daß es ein Widerstandsrecht gegen eine verbrecherisch-tyrannisch entartete Regierung geben kann. An sich ist die allmähliche Evolution der Revolution vorzuziehen, insbesondere dann, wenn es sich nicht um eine politische, sondern um eine soziale Revolution handelt. „Jede Revolution“, heißt es in der Enzyklika „Populorum Progressio“, ausgenommen „im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt, zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor“⁽⁷⁹⁾. Auch Papst Johannes Paul II. sagte am 30. Juni 1980 in Brasilia, eine Gesellschaft, in der die Gerechtigkeit fehle, sei „von innen her bedroht“; das heiße allerdings nicht, daß die notwendigen Veränderungen „gewaltsam, revolutionär und unter Blutvergießen durchgesetzt werden müßten; denn Gewalttätigkeit schafft eine Gesellschaft der Gewalttätigkeit, und das können wir Christen nicht befürworten“; jedoch müssen „soziale Veränderungen, auch tiefgreifende . . . , beständig fortschreitend, wirksam und realistisch durchgeführt werden“⁽⁸⁰⁾.

Revolutionäre Gewalttaten fördern den Kriegsgeist und bedrohen den Frieden. Es sei zwar „schlimm“, meinte der ehemalige Professor der Salesianer-Universität in Rom, Giulio Girardi, daß es manchmal unumgänglich sei, „aus Liebe töten zu müssen“; aber die „Zuflucht zur Gewalt“ sei erlaubt, wenn „kein anderer Weg“ mehr offenstehe⁽⁸¹⁾.

Auch Johann Baptist Metz verteidigte es bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Ernesto Cardenal, daß dieser Priester sich „auf die Seite des Gewaltwiderstandes“ gestellt habe; die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sei zwar „unaufkündbar“; aber „Gewaltlosigkeit“ könne auch „getarnte Feigheit“ sein, weil sie „die Züge des Opportunismus“ tragen könne⁽⁸²⁾.

Drittes Kapitel

Sieben Folgerungen

Erste Folgerung:

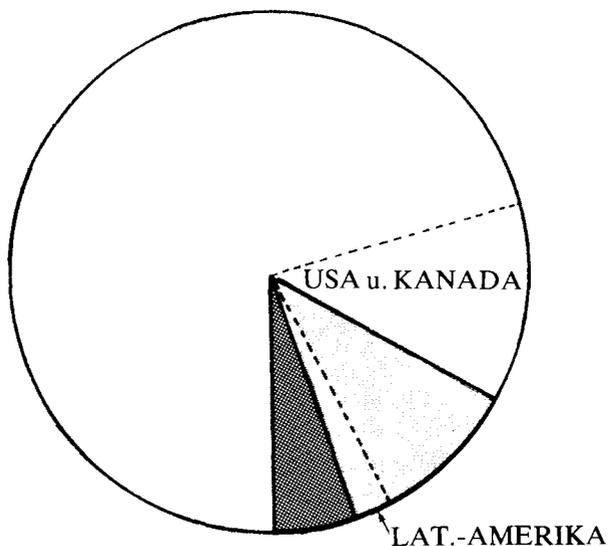
Richtig verstanden ist die Theologie der Befreiung ein *Teil* der Soziallehre der Kirche. Sie ist nicht mit ihr identisch; denn die Soziallehre der Kirche ist umfassender. Sie handelt nicht nur von der Überwindung der Unfreiheit in der Gesellschaft, sondern von den Ordnungsprinzipien des gesellschaftlichen Lebens (Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl) und vom Ordnungsgefüge der Gesellschaft (Ehe und Familie, Arbeit und Beruf, Wirtschaft, Staat, Völkergemeinschaft).

Zweite Folgerung:

Es ist eine verblüffende Vereinfachung, das menschliche Zusammenleben nur als eine Geschichte der Ausbeutung, der Klassenkämpfe und Revolutionen hinzustellen. Niemand leugnet, daß es Konflikte gibt. Aber das gesellschaftliche Miteinander besteht nicht nur aus Ausbeutung und Revolutionen. So trostlos ist die Menschheitsgeschichte, mit der Entfaltung der Kulturen im Miteinander der Völker und Nationen, nun doch nicht. Erst recht läßt sich die Theologie nicht ausschließlich oder doch vorrangig aus der Sicht sozialer Ausbeutung und Befreiung bestimmen. Auch ist zu beachten, daß nicht alle sozialen Notstände durch die Sünde verursacht sind. Ich erinnere an das Elend nach Erdbeben, Überschwemmungen und sonstigen Naturkatastrophen. Andere Notstände sind durch objektive Schwierigkeiten, zum Beispiel im wirtschaftlichen Bereich, bedingt. Die Wirtschaft hat ihre Eigengesetzlichkeit. Der gute Wille allein reicht in vielen Fällen nicht aus.

Unsachlich ist es auch, das Elend in den Entwicklungsländern vor allem auf die Ausbeutung durch die Industriestaaten der westlichen Welt zurückzuführen. Von den Einfuhren der Bundesrepublik Deutschland stammen nur 2,6 von Hundert aus den Ländern Lateinamerikas.

Einfuhr der Bundesrepublik Deutschland 1982



1)	□	aus den Industrieländern der westlichen Welt	321,1 Mrd. DM
		davon: EG-Länder	(193,3 Mrd. DM)
		USA und Kanada	(49,6 Mrd. DM)
2)		aus Entwicklungsländern	38,7 Mrd. DM
		davon: aus Lateinamerika	(9,7 Mrd. DM)
3)	■	aus sozialistischen Staatshandelsländern	16,3 Mrd. DM
			<u>376,1 Mrd. DM</u>

Unser Volk lebt nicht von der Ausbeutung anderer Länder, sondern von der Arbeit. Würde in Deutschland niemand mehr seine Hand rühren, keiner mehr zur Arbeit gehen, bräche spätestens am vierten Tag die totale Katastrophe über unser Volk: kein elektrischer Strom mehr, kein Wasser mehr, keine Lebensmittel mehr, keine Versorgung der Kleinkinder, der kranken und alten Menschen mehr usw.

Dritte Folgerung:

Anfechtbar ist die in der Theologie der Befreiung vorherrschende *Wissenschaftsgläubigkeit* gegenüber den Humanwissenschaften, mag es sich nun um die marxistische Analyse, um die Soziologie oder um andere Humanwissenschaften handeln. So sieht es z. B. Franz Vanderhoff als besonders fortschrittlich an, daß die Befreiungstheologie der Metaphysik, die für die bisherige Theologie höchst bedeutsam gewesen sei, den Rücken gekehrt und sich statt dessen den „sozialen und politischen Wissenschaften“ zugewandt habe, die heute der Weg zum Verständnis des Menschen und der Geschichte seien⁸³).

Raúl Vidales erklärt, die Theologie der Befreiung setze „die Stimme der Humanwissenschaften, insbesondere der Sozialwissenschaften“ als „erstes theologisches Wort“ voraus⁸⁴).

Nun sollte man nicht übersehen, daß die moderne Wissenschaft jene Forschungsergebnisse als „richtig“ bezeichnet, die methodisch nachvollziehbar und insofern intersubjektiv gültig sind. Die Frage, ob die Welt an sich „in Wirklichkeit“ so ist, wie sie der wissenschaftliche Begriff oder die Formel bezeichnen, wird in der Schwebelage gelassen. Damit wird der Anspruch auf *Wahrheit* preisgegeben. Es gibt nicht *die* Lehre der Soziologie, sondern eine Vielfalt einander widersprechender Aussagen. Auch sind mir keine namhaften Sozialwissenschaftler bekannt, die der sogenannten marxistischen Analyse einen wissenschaftlichen Charakter zuerkennen als sie gar als richtig bezeichnen würden. Die Option der Befreiungstheologie für die marxistische Analyse ist keine wissenschaftliche, sondern eine emotionale Entscheidung. Ein solches Wissenschaftsverständnis kann nicht die Grundlage der Theologie sein.

Die Soziologen selber sind von ihrer Vereinnahmung durch die Theologie nicht sehr erbaut. *Helmut Schelsky* schreibt fast spöttisch: „Man bilde ihn (den Priester) in der ‚universal‘ zuständigen Soziologie aus und veranlasse ihn, daß er sich selbst in seinem beruflichen Selbstverständnis und seine Gemeinde vor allem soziologisch versteht“, nach dem Motto: „Vom Seelenheil zum Sozialheil“. An die Stelle der „moralischen Bußpredigten“ seien die „Sozialanklagen“ getreten. Die „Soziologisierung“ mache die Kirche im Grunde „überflüssig“⁸⁵).

Auch ist zu beachten, daß die Befreiungstheologen keine Fachleute in der Soziologie sind. Leonardo Boff meint zwar, der Befreiungstheologe brauche „kein Experte in Soziologie, Politologie, Sozialpsychologie und Anthropologie“ zu sein; dennoch verfügten „immer mehr Theologen . . .

über das notwendige soziologische Rüstzeug⁸⁶). Professor Wilhelm Weber nennt diese Methode einen „gehobenen Dilettantismus“⁸⁷).

Vierte Folgerung:

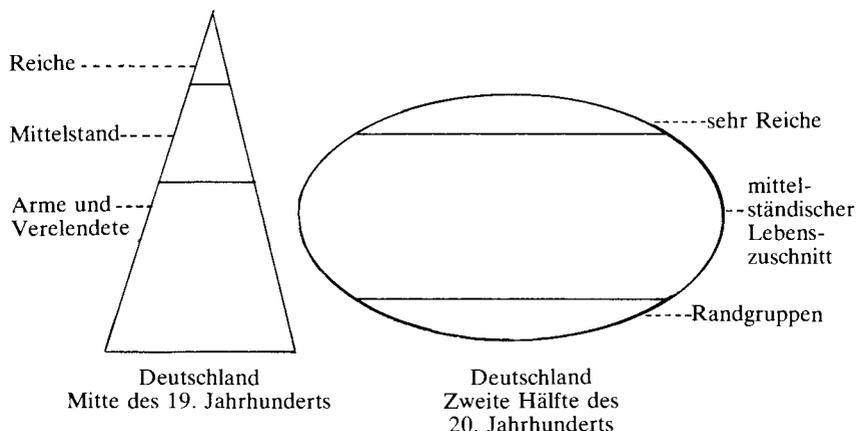
Die Frohbotschaft Christi kann nicht auf gesellschaftliche Verhältnisse ausgerichtet und von ihnen maßgeblich bestimmt werden, die *in stetem Wandel* begriffen sind. Denn auf diese Weise würde die Botschaft Christi selber dem Wandel unterworfen.

Die Theologie der Befreiung hat sich das Ziel gesetzt, die in Lateinamerika herrschenden Elendsverhältnisse zu überwinden. Bei meinen Besuchen in Lateinamerika habe ich zu meiner Freude gesehen, daß die Seminaristen, Theologieprofessoren, Ordensleute, Priester und Bischöfe nicht als verelendete „favelados“ ihr Dasein fristen müssen; ihr Lebensschnitt trägt eher einen mittelständischen Charakter. Ich hoffe, daß es gelingt, einen ähnlichen Lebensstandard für die gesamte Bevölkerung Lateinamerikas zu erreichen.

Auch die Arbeiterschaft Deutschlands hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Epoche der Verelendung durchstehen müssen. Friedrich Harkort sprach 1844 vom „Judaspfennig“ aus dem Erlös der physischen und geistigen Verkrüppelung der Jugendlichen^{87a}). Der Katholikenführer Peter Franz Reichenspinger schrieb 1847: „Kann eine Arbeit dem Lande Glück und Segen bringen, welches solche Greuel in seiner Mitte duldet, während es Erlasse zum Schutz der Nachtigallen und gegen Tierquälerei erläßt?“^{87b}) Angesichts der Elendsverhältnisse im Proletariat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts brach im deutschen Katholizismus als erste Reaktion ein leidenschaftlicher Protest auf. Die zügellose Konkurrenzwirtschaft habe ein himmelschreiendes wirtschaftliches, sittliches und religiöses Elend über die Arbeiter und ihre Familien gebracht. Dem selbständigen Mittelstand drohe die Vernichtung^{87c}).

Es folgte – seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts – die Epoche der klassenkämpferischen Solidarität. Sie wurde abgelöst durch die Epoche der beginnenden Integration der Arbeiterschaft in eine wesentlich vom arbeitenden Menschen geprägte Gesellschaft. Die Integration ist nicht abgeschlossen. Sie läßt sich nur als gesamtgesellschaftlichen, alle Lebensbereiche umfassenden Prozeß verstehen: Integration im gesellschaftlichen, politischen, kulturellen, beruflichen und wirtschaftlichen Bereich, Integration im Bereich der Ehe und Familie, im Bereich der Freizeit und nicht zuletzt im religiösen Bereich.

Entwicklung der Lebensverhältnisse in Deutschland



Alfredo Fierro hat die Frage gestellt: „Was wird geschehen, wenn die Unterdrückung verschwindet, wenn es keine Menschen mehr zu befreien gibt?“ Hätte dann der Befreiungstheologe nicht „Gefangene nötig, um vom Evangelium als Befreiung sprechen zu können?“⁽⁸⁸⁾ Kann es dann noch eine Theologie der Befreiung geben? Oder wird eine andere Theologie an ihre Stelle treten?

Die Erfahrung lehrt, daß sich in der entwickelten Industriegesellschaft ein mittelständischer Lebenszuschnitt durchsetzt und daß die breite Mittelschicht die tragende Kraft im Staat wird. Die Folgen wären verhängnisvoll, wenn die Kirche die Mittelschicht gleichsam „ausstoßen“ würde.

Fünfte Folgerung:

Es muß Herz und Gewissen der Menschen in den wohlhabenden Staaten erschüttern, daß heute von den rund 4,8 Milliarden Menschen eine Milliarde teils unterernährt ist, teils buchstäblich Hunger leidet. Nach den Schätzungen der Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) waren in der Zeit von 1974 bis 1976 durchschnittlich 436 Millionen Menschen in der Welt am Hungern und am Verhungern. Für das Jahr 1990 wird die Zahl dieser Notleidenden auf rund 350 Millionen geschätzt. In den sogenannten Entwicklungsländern lassen die überkommenen Feudalsysteme, der Kapitalmangel, die primitiven Ackerbau-Methoden, die fehlende berufliche Ausbildung, die hinausgezögerte Agrarreform, der geringe Preis der von den Entwicklungsländern auf den Weltmärkten angebotenen Rohstoffe und zahlreiche andere

Gründe den wirtschaftlichen Aufschwung nur schwer in Gang kommen. Die Folgen stellen eine Kette des Elends dar: fehlende Arbeitsplätze – Arbeitslosigkeit – Armut – fehlende Nachfrage, geringe landwirtschaftliche Erzeugung – geringes Angebot – Unterernährung – Hunger.

Sechste Folgerung:

Angesichts des Elends in den Entwicklungsländern ist es ein Gebot der gesamt menschlichen Gemeinwohlgerechtigkeit, den notleidenden Völkern tatkräftig zu Hilfe zu kommen. Die hungernden Völker erwarten vor allem von den Christen ein Zeichen. Bleibt dieses Zeichen aus, droht die Gefahr, daß ein „zweiter Messias“ durch „großtuerische, aber trügerische Versprechungen“ die Massen aufwiegeln und an „totalitäre Ideologien“ ausliefern wird⁸⁹).

Siebte Folgerung:

In vielen Entwicklungsländern, z. B. in Lateinamerika, ist eine Agrarreform (Überwindung der Latifundien- und Minifundienstruktur) dringend geboten. Bei der Durchführung ist eine Entschädigung nach dem Verkehrswert weder möglich noch von der Soziallehre der Kirche gefordert. Wenn der Soldat sein Leben für das allgemeine Wohl ohne Entschädigung einsetzen muß, wird der Mensch erst recht verpflichtet werden können, zur Behebung schwerster, den Bestand des Staates bedrohender Mißstände auf Vermögenswerte gegen eine den Verhältnissen angepaßte Entschädigung zu verzichten⁹⁰). Die Kirche wird an die Gewissen ihrer Gläubigen und aller Menschen guten Willens appellieren. Dabei ist sie sich bewußt, daß das soziale, wirtschaftliche und politische Zeugnis der Christen in den Entwicklungsländern nicht unter dem Zeichen einer innerweltlichen Heilshoffnung, sondern im Dienst der Freiheit der Kinder Gottes steht. Selbst wenn die Armut in der ganzen Welt überwunden wäre und die gesamte Menschheit Überfluß an Reichtümern hätte, wäre die Botschaft Jesu Christi vom Kreuz, von der Erlösung, vom ewigen Heil ebenso notwendig, so neu und staunens- und ärgerniserregend für die „Welt“ wie heute. Eine Änderung des gesellschaftlichen Systems verbindet die Menschen an sich nicht enger mit Christus, noch macht es sie an sich besser und heiliger. Gerade in den modernen Wohlstandsgesellschaften werden die Menschen von schweren Lebenskrisen erschüttert. Wohlstand ist nicht dasselbe wie menschliches Glück, erst recht nicht dasselbe wie das Heil in Jesus Christus.

Anmerkungen

- 1) vgl. H. G. von Studnitz, *Ist Gott Mitläufer?* Stuttgart 1969, S. 43
- 2) Kardinal Joseph Ratzinger, *Vi spiego la Teologia*, in: 30 Giorni, März 1984, S. 48 – *Deutscher Text: Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen. In: Die neue Ordnung, 1984, S. 285 ff.*
- 3) Clodovis Boff, *Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?* In: Concilium, 1981, S. 755 f.
- 4) vgl. Bonaventura Kloppenburg, *Die neue Volkskirche (1977)*, deutsche Übersetzung: Aschaffenburg 1981, S. 19, 90
- 5) a. a. O. S. 776–778
- 6) Text in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko.* Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, S. 65
- 7) Text in: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, S. 18 ff.
- 8) *Ansprache des Papstes auf der Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28. Januar 1979*, a. a. O., S. 65
- 9) Papst Pius XII., *Ansprache vom 17. August 1958.*
- 10) Text in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien*, Bonn 1980, S. 43.
- 11) Papst Pius XII. in seiner *Ansprache vom 1. Juni 1941.*
- 12) Clodovis Boff, a. a. O., S. 778 f.
- 13) Karl Marx, *Das Kapital*. Band 1, Vorwort S. 8.
- 14) August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*. 176.–178. Tausend. Stuttgart – Berlin 1922, S. 443 f.
- 15) Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, S. 75
- 16) *Gaudium et Spes*, 25
- 17) *Lumen Gentium*, 31
- 18) Clodovis Boff, *Kirchliche Soziallehre und Theologie der Befreiung*, S. 778.
- 19) *Lumen Gentium*, 33, 36
- 20) *Gaudium et Spes*, 43, 75
- 21) *Gaudium et Spes*, 39
- 22) Zitiert: bei Paul Droulers: *L'Episcopat devant la question ouvrière en France sous la Monarchie de Juillet*, in: *Revue historique*, Heft 466, 1963, S. 345
- 23) Text in: *Berliner Zeitung*, Nr. 90 vom 17.–18. April 1982, S. 10
- 24) *Hedwigsblatt*, 2. Mai 1982
- 25) Text in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien*, Bonn 1980, S. 53
- 26) vgl. *Fe Cristiana y Cambio Social*. Sigueme 1973, S. 234
- 27) Gustav Gutiérrez, *Revelacion y anuncio de Dios en la historia*. In: *Pastoral Popular* Nr. 146 (Oktober bis Dezember 1976), S. 41 f.
- 28) Leonardo Boff, *Die Entdeckung der Kirche*, S. 74
- 29) Bonaventura Kloppenburg, *Kirche nur der Armen?* In: *Deutsch-Brasilianische Hefte*, 1984, S. 18
- 30) Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, S. 71
- 31) M. Terentii Varronis *Rerum Rusticarum libri tres*, Barcelona 1928, S. 29
- 32) Gregor von Nyssa, In *Ecclasiasten*. Hom IV. Migne PG 44/664/665

- 33) Vgl. Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*. 3. Auflage, Trier 1972, S. 74 ff.
- 34) zitiert bei: Alfonso Lopez Trujillo, *Die ideologischen Voraussetzungen und Implikationen der Befreiungstheologie*. In: *Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis*. Aschaffenburg 1978, S. 202.
- 35) *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien*, S. 53
- 36) ebd. S. 42
- 37) Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, S. 67
- 38) Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: *Frühschriften*, Stuttgart 1953, S. 222 f.
- 38a) Karl Marx/Friedrich Engels, *Briefwechsel*. Bd. IV. Berlin 1950, Seite 570
- 39) Text in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien*, S. 54
- 40) Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, S. 65
- 41) ebd. S. 66
- 42) In: *Fe Cristiana y actuacion politica*, Nr. 75
- 43) *Zweites Vatikanisches Konzil*. Lumen Gentium, 32
- 44) *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II., bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien*, S. 54
- 45) Leonardo Boff, *Die Entdeckung der Kirche*, S. 10, 26, 69
- 46) Gonzalo Arroyo SJ, *Significado y Sentido de Cristianos por el Socialismo*. Verlag Verbo Divino 1975, S. 385
- 47) Leonardo Boff, a. a. O. S. 68, 71
- 48) *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien*, S. 55
- 49) Zit.: Carlos Corsi, *Nicaragua y América Central*. In: *Tierra nueva* (1982), 55 f.
- 50) ebd. S. 71, 73
- 51) siehe: *Liberacion. Diálogos en el CELAM*, S. 260 f.
- 52) Clodovis Boff, *Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung*, S. 777
- 53) *Cristianos por el Socialismo*. Verlag Verbo Divino, Nr. 42
- 54) Karl Marx, *Das Kapital*, Band 1, S. 803
- 55) Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), S. 13 f.
- 56) Karl Marx, *Frühschriften*, S. 497 f.
- 57) *Diskussionsbeitrag Max Webers auf dem ersten Deutschen Soziologentag in Tübingen 1911*, S. 168.
- 58) *Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 2. Aufl. Tübingen 1919, S. 975 ff.
- 59) Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, S. 57 bis 60
- 59a) Zitiert in: *Informationsdienst des kath. Arbeitskreises für zeitgeschichtl. Fragen*. 1984, Nr. 128, S. 28.
- 60) Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I, 114, 2 c. – Thomas macht darauf aufmerksam, daß Menschen, die fremder Herrschaft unterstehen, leicht „umgeschult“ werden können („de facili . . . immutari possunt“), wenn sie nicht „von hoher Tugend“ erfüllt sind (II.II.qu. 10, art 10 c).
- 61) Karl Marx, *Deutsche Ideologie*, In: *Frühschriften*. Stuttgart 1953
- 62) Gustavo Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*. München – Mainz 1973, S. 21
- 63) Clodovis Boff, *Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung*, S. 777
- 64) Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, S. 74
- 65) Josef Stalin. *Deutsche Übersetzung*. Berlin 1945, passim

- 66) vgl. Manfred Spieker, *Neomarxismus und Christentum*, München – Paderborn – Wien – 1974, S. 48
- 67) Enzyklika über die menschliche Arbeit, 7. 8, 13
- 68) ebd. 13–14
- 69) *Christlicher Glaube und soziale Veränderung in Lateinamerika*: Editiones sigueme, Salamanca, 1973
- 70) Dokument der in Quebec im April 1975 versammelten „Christen für den Sozialismus“, Nr. 15 und 17
- 71) Raúl Vidales, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*. In: R. Gibellini, *La Nueva frontera de la teología en America Latina*. Salamanca 1977, S. 259
- 72) Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*. CEP. Lima, S. 66 f.
- 73) Gustavo Gutiérrez, *Praxis de Liberación*. In *Concilium* Nr. 96, 1974, S. 369.
- 74) *Theologie der Befreiung*, S. 336
- 75) ebd. S. 264
- 76) Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, S. 63
- 77) Leonardo Boff, *Per que es hacer teologia deste America Latina*, Manuskript S. 8
- 78) *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko*. Bonn 1979, S. 52, 56
- 79) Enzyklika „*Populorum Progressio*“, Nr. 31
- 80) *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien*. Bonn 1980, S. 12
- 81) Giulio Girardi, *Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung*, Mainz 1971, S. 66–67
- 82) Johann Baptist Metz, *Laudatio auf Ernesto Cardenal anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, S. 12
- 83) Franz Vanderhoff, *Iglesia popular*. In: *Contacto*, Dezember 1973, S. 49
- 84) Raúl Vidales, *Cuestiones en torno al método de la teología*, In R. Gibellini, *La nueva frontera de la teología en America Latina*, Salamanca 1977, S. 48
- 85) Helmut Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen, Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. 2. Aufl. Opladen 1973, S. 321, 327, 329.
- 86) In: *Herder-Korrespondenz* 1982, S. 544
- 87) Wilhelm Weber, *Wenn aber das Salz schal wird . . . Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Leitbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln*. Würzburg 1984, S. 171. – Als Professor der Christlichen Sozialwissenschaften an der Universität Münster habe ich nur jene jungen Wissenschaftler in den Kreis der Habilitanden aufgenommen, die 1. eine hervorragende theologische Promotion, 2. das Staatsexamen als Diplom-Volkswirt, 3. die Promotion zum Dr. rer. pol. nachweisen konnten. Mein Schüler und Nachfolger auf dem Münsterschen Lehrstuhl, der leider früh verstorbene Professor Wilhelm Weber, hat diese Voraussetzungen erfüllt.
- 87a) Friedrich Harkort, *Bemerkungen über die Hindernisse der Zivilisation*. 1844, S. 12 f., 38.
- 87b) P. F. Reichensperger, *Die Agrarfrage*. Trier 1847, S. 208 ff., – vgl. Jos. Höffner, *Die Entwicklungen im Schicksal und Lebensgefühl der Arbeiterschaft*. In: *Reden und Aufsätze*. Bd. I. Münster 1966, S. 273–289.
- 87c) Vgl. Jos. Höffner, *Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert*. In: *Reden und Aufsätze*. Bd. I. Münster 1966, S. 159–182.
- 88) Alfredo Fierro, *El Evangelio Beligerante*. Verlag Verbo Divino, Estela 1975, S. 251
- 89) Enzyklika „*Populorum Progressio*“ Nr. 11
- 90) *Gaudium et Spes*, 71