

Die Theologie der Befreiung Lateinamerikas von Armut und Unterdrückung Ein Abgesang auf das ideologische Vermächtnis von Joseph Ratzinger

unter besonderer Berücksichtigung kubanischer Literatur
von Gerd Elvers

Kuba wird gemeinhin als monolithisches Einparteiensystem angesehen, in dem die Doktrin des Marxismus-Leninismus herrscht, interpretiert durch Che Guevara und Fidel Castro. Neben den kommunistischen Repräsentanten steht aber der „kubanische Apostel“ José Martí, ein humanistischer Patriot, Publizist und fruchtbarer Schriftsteller, der auch Kinderbücher schrieb, im Exil New Yorks sein Büro der Revolutionären Partei Kubas betrieb und sein Leben in den letzten Freiheitskämpfen gegen die spanischen Kolonialherren ließ. Die „Martianischen Gedanken“ bilden die zweite Säule der kubanischen Staatsdoktrin. Unbekannter dürfte sein, dass den bürgerlichen Philosophen und Richtungen in Publikationen breiten Raum gegeben wird, neben den kubanischen Autoren. Zu einer viel beachteten Strömung zählt die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Der kubanische marxistische Theologe Jorge Luis Alemán hat aus der kritischen Innensicht dieser Strömung ein aktuelles Buch geschrieben, das Grundlage dieses Artikels ist (1). Weiterhin wird auf den maßgeblichen christlich-marxistischen Protagonisten der Bewegung, den Berliner Professor Franz Hinkelammert, der in Kuba publiziert, besonderen Bezug genommen, sowie auf weitere Philosophen wie auf den Peruaner Miró Quesada, den Brasilianer Hugo Assmann und den Argentinier Horacio Guldberg. Der Papa Emeritus Joseph Ratzinger hat sich intensiv mit der Theologie der Befreiung befasst. Mit seiner kritischen bis ablehnenden Haltung hat er seiner Kirche keinen Dienst erwiesen. Um nach dem Fall des Ostblocksozialismus die Basis der Partei zu erweitern, wurden auf dem IV. Parteitag 1991 der kommunistischen Partei in Santiago de Cuba auch Christen in die Partei aufgenommen, und somit an eine Tradition wieder angeknüpft, die der bekennende Christ Frank País bis zu seiner Ermordung durch die Batista-Schergen eingenommen hatte. Als Organisator des lebenswichtigen Nachschubs für die Kämpfer in der Sierra Maestra vom nahen Santiago aus kann er bis zu seinem Tod 1957 als wichtigster Mitstreiter Fidel Castros angesehen werden (2).

Theologie der Befreiung als christliche Spontanbewegung gegen die doppelte Abhängigkeit Lateinamerikas

Der katholische Episkopale Rat von Lateinamerika (CELAM) beklagte im Oktober 1966 in Mar del Plata die doppelte Marginalisierung Lateinamerikas, die für die Armut verantwortlich sei und griff damit Auffassungen auf, die sich schon vorher bei aktiven Laien und Priestern aus den Erfahrungen ihrer praktischen Arbeit vor Ort verbreitert hatten. Eine interne Abhängigkeit (dependencia) bestünde in den ungerechten sozialen Strukturen, der kulturellen Ausschließung von Menschen, dem fehlenden Zutritt zu Politik und Wirtschaft. Ähnliche Klagen hätten die europäischen Bischöfe ebenfalls anbringen können. Aber in einem weiteren Punkt, den die Bischofskonferenz erwähnte, gibt es keine Analogie mit Europa. Sie wandte sich zudem gegen die Abhängigkeit von Lateinamerika in Bezug auf die Ausbeutung von Menschen und Ressourcen durch die hochindustrialisierten Staaten und deren Konzernen des Norden, eine zutreffende Kritik, die nach konkreten Lösungen schrie. Die offizielle Kirche (Vatikan) unterließ es aber zu dieser Zeit, praktische Entscheidungen zu ergreifen oder wenigstens anzustoßen. Die Universalkirche wäre in den Konflikt mit den Industrieländern und den dortigen Gläubigen geraten, eine Zerreißprobe, die sich im globalisierten Kapitalismus auch auf anderen Ebenen abspielt. Zu erwähnen ist das Interesse der Arbeitnehmer in der deutschen Industrie an offensiven Exportstrategien ihrer Unternehmen, auch wenn diese Aktionen Arbeitsplätze in anderen Ländern kosten können.

In der Handlungslücke nahmen die christlichen Aktivisten und Kleriker die Sache selber in die Hand und entwickelten selbständig örtliche und regionale Projekte zur Armutsbekämpfung. Eine Bewegung von unten entstand. Es fanden sich Theologen und christliche Intellektuelle, die diese spontanen und sich gegenseitig befruchtenden Initiativen von unten mit einer Theorie ummantelten: der Theologie der Befreiung von Armut und Unterdrückung. Neue Theologien, die sich von Traditionen

und Orthodoxie abwandten, wurde von Europa aus interkonfessionell beflügelt. Zu erwähnen sind Theologen wie Tillich, Bultmann, Moltmann oder Rahner. Auch wenn der Sheriff (Präfekt) der Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Ratzinger, die ideologischen Zügel anzog aus Furcht um das Monopol in Glaubensfragen und aus Angst um die reine Lehre bei einer zu großen Nähe zu sozialistischen Revolutionsmodellen, war die Idee geboren, und Ideen lassen sich nicht töten. Bis heute ist die Theologie der Befreiung virulent. Neben dem Sozialismus des XXI. Jahrhunderts liefert Lateinamerika mit der Theologie der Befreiung einen weiteren Beitrag für eine sozial-ethischen Gestaltung einer zukünftigen humanen Weltgesellschaft.

Die gescheiterte Blockade Joseph Ratzingers gegen die Theologie der Befreiung

Was macht die Befreiungsbewegung bis heute virulent gegen die Gängelungen des Vatikans, deren antreibendes Element der Leiter der Glaubenskongregation Ratzinger war? Sie ist in erster Linie die Praxis von katholischen Laien, Kongregationen und Priestern in der Bekämpfung der Armut. Der Dienst an Gott geht einher mit der Unterstützung im alltäglichen Kampf der Armen ums Überleben: la lucha cotidiana para sobrevivir. Es ist eine soziale Bewegung. Auf dieser praktischen Ebene hat der Glaubens-Kanon des fernen Roms wenig Einfluss, da die unteren Repräsentanten des „Kirchenvolks“ in die lateinamerikanischen Sitten und Gebräuche eingebettet sind, also selber Teil derer Kultur sind, die die höhere Geistlichkeit respektiert, wenn sie selber nicht davon infiziert ist.

An einem prägnanten aber nicht in die christliche Moral hinein passenden Beispiel sei dies dargestellt. Während in Europa heiße innerkirchliche Debatten um das Zölibat ausgekämpft werden, und ein „Skandal“ um den anderen entbrennt, wenn mal wieder ein Priester aus seinem Amt (gegen den Willen der Gemeinde) geworfen wird, weil er der „Fleischeslust“ um eine geliebte Frau gefolgt ist, wird dieses Thema in vielen Teilen Lateinamerika nicht so heiß aufgeköcht. Wenige regen sich über die Frau an der Seite des Priesters auf. Bekannt geworden ist der Fall von Fernando Lugo Méndez, dem Bischoff von Asunción, der Hauptstadt von Paraguay. Als dieser Präsidentschaftskandidat wurde und sein Priesteramt ruhen ließ, reklamierten drei Frauen ihn als den Vater ihrer Kinder aus seiner Zeit als Priester. Mit dieser „Empfehlung“ wurde er zum Präsidenten gewählt. Als vor Jahren in Medellín, der kolumbianischen „Welthauptstadt des Verbrechens“, ein Priester in seinem Haus erschossen wurde, spekulierte die Boulevardpresse am nächsten Tag nicht auf einen Armenpriester, der von einer rechter Kamarilla ermordet sei, sondern dass der Mann in die Feuerlinie einer erotischen Dreierbeziehung geraten sei. Die Massenblätter erwarteten wohl, dass das Publikum diese Lesart als die wahrscheinlichste halten würde.

Ungeschützt gegen vatikanische Zügelungen ist die theologische Ebene der Befreiung. Die subordinierten Leitungen der Diözesen sehen sich in einer Zwickmühle. Einerseits wissen sie die Verknüpfung von göttlicher Botschaft mit aktiver Lebenshilfe zu schätzen, weil dies die Stellung der Kirche insgesamt in der Bevölkerung stärkt. Im europäischen Früh-Mittelalter waren die Klöster in der Verbindung von göttlicher Botschaft, von Arbeit und theologischen Entwürfen die entscheidenden Träger des Glaubens, die das Überleben des Christentums in einem barbarischen Umfeld sicherten. Andererseits sind sie zum Gehorsam verpflichtet, um Disziplinierungsmaßnahmen durchzuführen, die der Stellung der Kirche in der Gesellschaft nicht dienlich sind.

Es sind vor allem aber die intellektuellen Protagonisten der Theologie der Befreiung, die sich in einem geistigen Zwiespalt versetzt sehen. Einerseits erkennen sie das generelle Primat des Papsttums an – sonst wären sie nicht Mitglied der Kirche –, andererseits sind sie ihrem Gewissen, ihrem intellektuellen Anspruch als Philosophen und Theologen unterworfen. Sie fühlen sich aus ethischen Gründen den Menschen Lateinamerikas gegenüber verpflichtet. Es ist ein unvermeidbarer Konflikt, dem auch andere Theologen in anderen Themenfeldern ausgeliefert sind, und mit dem die Kirche dauerhaft leben müssen. Es ist der immerwährende Konflikt einer Universalkirche mit sich selbst, deren Primat die Bewahrung der Einheit der Gläubigen auf fünf Kontinenten mit unterschiedlichen Traditionen und Kulturen ist. Diese Einheit im Glauben kann aber nicht durch ein Diktum ex cathedra auf einen Augenblick in der Geschichte der Theologie eingefroren werden, wie Ratzinger und seine ideologischen Gefolgsleute meinen. Die Erfahrung von zwei Jahrtausend Geschichte lehrt, dass nur durch die Aufnahme von zukunftsweisenden neuen Strömungen aus dem

Erlebten der Gemeinschaft der Gläubigen heraus die Einheit und innere Stärke bewahrt werden kann, als ein dynamisches Element, das auf soziale Fragen Antworten zu geben weiß.

Zur Theorie der Armut in Dritte-Welt-Ländern wie Lateinamerika

Die Armut, respektive die Rolle der Armen in der Gesellschaft, hat in den meisten Ländern Lateinamerikas einen prinzipiell anderen gesellschaftlichen Stand als in den hochindustrialisierten Ländern Europas. Mit Abstrichen bei Chile und Argentinien und dem Schwellenland Brasilien lebt die überwiegende Mehrheit der Völker in Armut. Sie ist das konstituierende Element dieser Gesellschaften. Armut ist keine Schande einer Minderheit in der Gesellschaft sondern normal. Anders in Deutschland. Hier wird Armut von den politisch dominierenden Kräften immer noch als ein Randproblem der Gesellschaft angesehen, eine „Minderheit“ von 12 Millionen nach dem jüngsten Armutsbericht der Bundesregierung.

Der Unterschied zwischen Nord und Süd ist in der historisch begründeten Existenz oder Nichtexistenz eines Industriekerns zu sehen. Zwar sind die Dienstleistungen in Deutschland der größte Sektor, ein erheblicher Teil ist aber industrienah, von der Industrie abhängig. Ganz anders in Lateinamerika. Wenn die Armen als Kleinbauern, als Tagelöhner am Rande der Megastädte, als Arbeitslose, als Schlechtbezahlte im öffentlichen Dienst der Gesellschaft das Gesicht geben und nicht gewerblich Beschäftigte, die früher in die Kategorie „Proletarier“ fielen, ist das Revolutionsmodell von Marx nicht anwendbar, das auf das historische Subjekt des „Proletariats“ setzte. Die wenigen „proletarischen Inseln“ wie die Mienenarbeiter in Bolivien oder in der Erdölindustrie Venezuelas haben manchmal eine unrühmliche Rolle gespielt. Diesen ökonomischen Arbeiter-Eliten ging und geht es darum, ihre privilegierten monopolistischen Stellung auf Kosten der Allgemeinheit weiter auszubauen, was dem Präsidenten Morales in Bolivien erst vor Monaten „Kompromisse“ an Lohnzugeständnisse abverlangte, die er lange nicht verantworten wollte.

Der Gesellschaft insgesamt ist nicht damit gedient, dass Teile der Armen in die Mittelschichten aufsteigen und deren Ideologien übernehmen, zum Beispiel sich an den Werten der kapitalistischen Oberschichten orientieren, wie es in den brasilianischen Novelas den Massen vorgegaukelt wird. Dies sei zu Inácio Lula da Silva, dem Expräsidenten Brasiliens, gesagt, der in einer viel umjubelten Rede auf der III. Internationalen Konferenz für das weltweite Gleichgewicht (equilibrio del mundo) Ende Januar 2013 in Havanna sein sozialdemokratisches Modell der Armutsbekämpfung rühmte, das auf den Kapitalismus setzt und den aus dem kapitalistischen Markt erwirtschaftete Mehrwert auf die Armen umverteilt.

Die Theorie der Armut verlangt für Lateinamerika andere Antworten, als sie bisher in Europa gefunden wurden. Dies ist die Mobilisierung und politische Erhebung der Massen der Armen in den Staaten des „Sozialismus des XXI. Jahrhunderts“ (3) und – vielleicht - die Theologie der Befreiung. Bei der Theologie der Armut handelt es sich um eine Theorie der Armen, nicht für die Armen, in der sie paternalistisch am Gängelband von sozial orientierten Theologen durch die Manege geführt werden. Andererseits braucht es Ideengeber für das Abstecken von möglichen Räumen, in denen die Praxis der Armutsbekämpfung stattfinden kann. Es braucht Moderatoren, die den Transformationsprozess aus Objekten der Geschichte zu handelnden Subjekten kritisch begleiten und vermitteln. In der Terminologie der Theologie der Befreiung heißt dies „sozio-ökonomische Mediation“ (4). Die Vermittlung betrifft nicht nur das Verhältnis zwischen Intellektuellen und Armen, sondern auch die Relation der Vertreter der Befreiungstheologie zu ihrer offiziellen Kirche sowie zu Staat und Gesellschaft.

Katholizismus: Armut verletzt die Menschenwürde und beleidigt Gottes Angesicht auf Erden

Dass christliche Kirchen die Armut als gegen den Willen Gottes gerichtet sehen, ist nicht selbstverständlich. Im Calvinismus wird der wirtschaftliche Erfolg als Beweis für die Liebe Gottes gewertet, weswegen Max Weber im Glauben eine Ursache für die Entstehung des Kapitalismus sah. Protestantische Evangelisierungskirchen in den USA hegen ähnliche Überzeugungen. Eine Besteuerung der Reichen ist des Teufels, und das wörtlich genommen, nicht nur in der Tea-Party-Bewegung. Im Katholizismus ist hingegen die Erinnerung an das Urchristentum lebendig, das von den

Armen, den Sklaven, den unteren Soldatenrängen im römischen Imperium getragen wurde, wie Ausgrabungen aus den Gräbern der römischen Provinz Rätien bezeugen. Diese Zukurzgekommenen empfanden sich von Jesus Botschaften angezogenWer der letzte ist, wird der erste sein...Eher kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in den Himmel.... Obwohl die Theologie der Auferstehung transzendent vom Tode her zum Leben denkt – was Franz Hinkelammert als die „ideologischen Waffen des Todes“ benennt (5) - das Leben also nur als Übergang zu einem endgültigen Zustand verstanden wird, ist die Kirche dennoch diesseitsorientiert. Für den Katholiken hängt es nicht nur von der Gnade Gottes ab, ob man in den Himmel kommt, wie Luther meint, sondern auch von einem gottgefälligen Leben auf Erden. Nach katholischen Glaubensgrundsätzen ist es unerträglich, dass Armut das Leben von Kindern gefährdet, es ist untragbar, dass das alltägliche Bild von Armut in Schmutz, Krankheit, Elend das Ebenbild Gottes auf Erden besudelt. In der Verteidigung des Lebens - so wie die Kirche es versteht - steht sie in vorderster Front - bis zum Verbot des Abortus und von ovariellen In-vitro-Experimenten im Reagenzglas. Und dennoch sind auch im Katholizismus die Antworten auf die Armut nicht eindeutig. Der kubanische Christ und Sozialist Alemán beklagt, dass selbst Aktivisten im praktischen Kampf gegen die Armut sich in Themen wie die Heilige Maria, die christliche Erbauungslehre, die Christologie, die Mystik flüchten (6), wo das Wort Marx über die Religion als Opium fürs Volk zutrifft. Umso mehr sehen es viele Theologen der Befreiung als ihre Pflicht an, auf die wahren Gründe der strukturellen Armut hinzuweisen: die gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus. Nicht zufällig fällt das Aufkommen der Theologie der Befreiung mit dem Vordringen der neoliberalen Ideologie in seiner verschärften Form des Monetarismus und seiner Praxis in Lateinamerika Anfang der siebziger Jahre in Lateinamerika zusammen, mit Chile als dem erstes Laboratorium von Weltbank und des Monetaristen Friedman mit den bekannten Folgen.

Caritas, Hilfe zur Selbsthilfe oder die Veränderung der Gesellschaft

Neben der Flucht der Armen in erschöpfenden Rosenkranz-Fürbitten an die Jungfrau Maria...führe uns aus der Not.. existiert noch eine weitere Sackgasse in puncto Armut: Caritas, Diakonie, die milden Gaben, die Almosen für die Armen. Wie man von der Entwicklungshilfe weiß, kann die gutgemeinte Tat im Bösen enden, oder wie Bert Brecht in seinen „moralischen Balladen“ aufgezeigt hat, der Fluch des Guten in seinem Mitleid liegen. Über die aus den klösterlichen Suppenküchen und Siechenhäusern des Mittelalters kommenden zu kapitalistischen Dienstleistern mutierten Caritas- und Diakoniewerken bräuchte man keine großen Worte verlieren – zu den zu „Gottes Lohn“ ausgebeuteten Beschäftigten hat Verdi schon alles gesagt - wenn nicht dieser Form der Barmherzigkeit eine fatale Konsequenz zu Eigen wäre: Sie zementiert bestehende ungerechte Verhältnisse, sie kleistert die Geschwüre der Armen zu ohne dauerhaft zu helfen. Sie übernimmt Aufgaben, die dem Staat zukäme. Das berüchtigte Subsidiaritätsprinzip kommt zur Wirkung. Sie blockiert emanzipierende Alternativen. Es ist der reaktionäre Albert-Schweizer-Weg. Am Anfang der Almosen-Geber stand Sankt Martin, eine Schlüsselfigur des fränkischen Merowinger-Reiches, der Wiege des Abendlandes. Wer kennt nicht die Story des Heiligen der Nächstenliebe aus Altarbildern, der hoch zu Ross an einem kalten Wintertag einem vor ihm kauern den armen Bettler die Hälfte seines Mantels schenkte, um ihn vor dem Erfrieren zu retten? Hollywood-reif zerschnitt der Heilige der Barmherzigkeit den Mantel mit seinem Schwert und überreichte die Hälfte von oben herab dem Armen. Von oben nach unten – die Szene spricht eine eindeutige Symbolik der Dominanz und Hegemonie, der Gnade von oben. Hinkelammert hat sich mit dem gesamten Ernst des Philosophen dem Thema gewidmet, um dem Szenario seiner Heiligkeit zu entkleiden (7). Betrachten wir kurz die Szene aus der Sicht von Marx, dem „Denker des Möglichen“ (8). Der französische Marxist Collin versucht, den Marx zugeschriebenen geschichtlichen Determinismus, der in der Interpretation von vielen „Marxisten“ eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat, weil er dem freien Willen der Menschen in der Gestaltung der Geschichte entgegensteht, zwischen dem Spannungsbogen von Notwendigkeit und Möglichkeit aufzulösen. Marx hat an Leibnitz „Dialog über

die Freiheit“ dieses Dreieckverhältnis von Determinismus, Notwendigkeit und Möglichkeit studiert und im „Das Kapital Band I“ angewandt.

Auf Sankt Martin bezogen, besteht eine absolute Notwendigkeit, dem Bettler zu helfen, sonst würde er erfrieren. Im Nachhinein ist das Ereignis für alle Zeiten determiniert. Die Frage stellt sich, ob die gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit eine Konstellation vor gaben, die ihn zu diesem Handeln zwangen. In der dem Heidentum verpflichteten Merowinger-Zeit, in der die Herrscher aus den Schädel-Kalotten ihrer geköpften Feinde den Wein tranken und ihre Lieblingpferde mit in ihr Grab nahmen, war diese Hilfe keine Selbstverständlichkeit, sonst hätte seine Tat nicht eine hohe Aufmerksamkeit erregt, so dass Sankt Martin zum Schutzpatron des Frankenreiches wurde und Geschichte gestaltete. Er kann als Beispiel dienen, dass es dem Menschen frei steht, sich von Konventionen zu lösen, um zu handeln und Geschichte zu machen. Ein Determinismus existiert nicht. Und wie steht es mit den Möglichkeiten? Nach dem zur Geschichte geronnenen Ereignis wäre noch vieles möglich. Eine mögliche Variante: Beflügelt von seiner Tat lenkt der Ritter sein Pferd um eine Wegbiegung und trifft auf einen anderen Bettler, der ebenfalls am Erfrieren ist. Was tun? Würde er seinen Mantel noch einmal teilen, würden beide erfrieren. Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, heißt es in der Bibel. Liebe ihn wie dich, aber nicht mehr! Also reitet Martin weiter, um sein Leben zu retten und überlässt den Bettler seinem Schicksal.

Caritas hat einen hohen Stellenwert in der Kirche und auch in der Theologie der Befreiung, um in der größten Not zu helfen. Immerhin hat der heilige Martin ein Leben gerettet. Aber Caritas kann keine dauerhafte Lösung sein. Der Bettler bleibt Objekt der Geschichte, die er passiv über sich ergehen lässt, und die über ihn bestimmt. Die Theologie der Befreiung von Armut bietet eine weitere Lösung an: die Hilfe zur Selbsthilfe. Die Bettler sammeln sich zu einer Gilde, gründen mit Hilfe des barmherzigen Ritters eine Tuchweberei und Textilfabrikation für Mäntel. Allen wäre gedient. Aber auch dies ist keine Lösung auf Dauer. Die Bettelei wird komfortabler und zieht andere Menschen in das Bettlerunwesen hinein.

Die interne Krise der Theologie der Befreiung I: Die Unwissenschaftlichkeit der Religion

Es gehört zu den Vorzügen des Buchs des kubanischen Christen und Sozialisten Alemán, aus der theologischen Innensicht einige Schwierigkeiten aufzuzeigen, mit denen Christen der Befreiungsbewegung konfrontiert sind. Sie hängen sich nicht einfach an marxistische Thesen an, sondern entwickeln eigene Theorien aus dem christlichen Denken heraus, das vom Glauben bestimmt ist, auch wenn Marx als der überragende Denker des 19. Jahrhunderts, in dessen Denktraditionen wir alle leben, nicht einfach „wegzudenken“ ist (9). Diese Selbständigkeit wird bei dem Dominikaner Concha ersichtlich, wenn er seine revolutionäre Radikalität mit der „Sündhaftigkeit“ der strukturellen Gewalt begründet (10). Die Sünde ist im Christentum ein zentraler Begriff, aus dem das Böse in die Welt kommt und über dessen Überwindung das Seelenheil gefunden werden kann. Marx kennt keinen „sündhaften“ Kapitalismus.

Dieses Selbst in sich lässt die Chance offen, von der gesamten Kirche gehört zu werden und mit der „offiziellen“ Kirche in einen internen Disput einzutreten. Mehr noch: Die geistige Autonomie gegenüber dem Sozialismus erlaubt es den Vertretern eine dritte unabhängige Position einzunehmen, von der aus sie Sozialismus und Kapitalismus kritisieren – wenn auch nicht gleichermaßen - wie wir im letzten Abschnitt darstellen werden. Weil sie aus dem eigenen Denken und Glauben heraus handeln, ist sie auch einigen Widersprüchen ausgesetzt, die nur der Kirche zu Eigen ist, und aus deren dialektischen Auflösung Neues entsteht.

Als philosophische Grundlage für den Übergang vom Alten zum Neuen greift Alemán die Theorie des Paradigmenwechsel von Thomas Kuhn auf, der den Wechsel von einem Stadium des naturwissenschaftlichen Wissens zum erkenntniserweiternden nächsten aus „Anomalien“ des Ursprünglichen erklärt. Die Regeln der „harten“ Naturgesetze, die in wiederholbaren Experimenten an allen Orten des Universums verifiziert werden können, wendet er auf die „weichen“ geisteswissenschaftlichen an, denen es oft an einer derartigen eindeutigen Wissenschaftlichkeit fehlt. Marx hat sich viel Mühe machen müssen, die verborgenen Gesetze des Kapitalismus auf wissenschaftlicher Weise zu enthüllen. Noch mehr betrifft diese Schwierigkeit die Religionen. Ein wissenschaftlicher

Nachweis ihrer Theoreme von Glaubensgrundsätzen, die auf Überlieferung in „Schriften“ beruhen, ist unmöglich. Die Theologie ist prinzipiell eine unwissenschaftliche Theorie, auch wenn Ratzingers Lebenswerk darin besteht, die Wissenschaftlichkeit im Katholizismus nachweisen zu wollen. Von Vorneherein ein vergebliches Bemühen von Anbeginn als junger Seminarist an der Münchener Universität bis zum Papst. Die Theologie ist aber ein in sich geschlossenes Denk-System, das seit Augustinus den wissenschaftlichen Prinzipien der Widerspruchsfreiheit und der Logik folgen will – nicht immer irrtumsfrei wie in den Fällen von Galileo Galilei und Giordano Bruno.

Die Aufklärer von Descartes bis Kant fanden keine Schwierigkeit, ihre neuen Kenntnisse von der Welt mit dem Christentum zu versöhnen, wobei die Harmonie und die Schönheit, die sie in der Welt vorfanden, nur göttlichen Ursprung sein konnten. Der Bruch erfolgte mit der modernen Physik. Während Newton noch in „seinen“ Gravitationsgesetzen die göttliche Harmonie wirken sah, stand der Jude Einstein fern solchen Gedanken, auch wenn er zur Unschärferelation der Quantenphysik meinte, Gott würde nicht würfeln. Diese Trennung setzt sich weiter fort, wenn die moderne Kosmologie, ein Zweig der Naturwissenschaft, den Theologen eines der letzten Bollwerke eines Gottesnachweises entreißt: Das Universum braucht keinen Gott, es schafft sich aus sich heraus, wie Hawking im Einklang mit anderen Kosmologen feststellt (11). Die katholische Theologie in toto befindet sich auf dem Rückzug vor den modernen Naturwissenschaften. Ähnliches gilt für die Philosophie allgemein, wenn Hawking die moderne Kosmologie, die Quantenphysik und Relativitätstheorie an Stelle philosophischer Grundpositionen setzt. In der internen Diskussion bleibt dies auch in der Theologie der Befreiung nicht ohne Einfluss. Es bildet sich eine Zweisprachigkeit (Bilinguistik) heraus. Die eine benennt Alemán die hermeneutische Mediation, die Sprache der wissenschaftlichen Moderne, die andere die klassische sozio-analytische Mediation (12).

Die interne Krise der Theologie der Befreiung II: Ratzingers Apokalypse

In allen Schriftreligionen, ob Islam, Judentum oder Christentum, ist Gott absolut, wenn auch in unterschiedlicher Strenge. Ein Beitrag der Aufklärung für das Christentum ist der Glaubenswandel, dass Gott nicht ständig in das weltliche Geschehen eingreift, denn dann wäre dem Menschen die freie Entscheidung für oder gegen Gott nicht gegeben, und die Theologie überflüssig, aber nicht nur sie, sondern auch das Christentum und somit die Existenz Gottes selbst. Spielte Gott seine Allgewalt gegenüber dem Menschen aus, wäre er tot. Er wäre aus der Logik der Theologie heraus tot, nicht nur aus der Logik von Hawking oder Nietzsche.

Für den Protestantismus erweist sich Gottes totale Autorität in der Apokalypse, dem Jüngsten Gericht – nicht nach dem Ende eines Menschenlebens wie viele meinen. Allein durch die Gnade Gottes – und nicht durch eigene gute Taten - werden alle Menschen mit dem Paradies belohnt, oder die Hölle wartet auf sie, wobei den Oberkonsistorialräten und Superintendenten in ihren geschneigelt gebügelten schwarzen Gewand mit weißer Halskrause der Gestank des Mittelalters schon lange unangenehm in der Nase stieg. In einer ästhetisierenden Purifikationsaktion wurde die Hölle weitgehend von Feuer, Pech und Schwefel entleert und der Modernen angepasst: die Hölle als Grad der Entfernung von Gott oder der fehlenden Nähe zu ihm. Für den Katholiken Ratzinger greift Gott ab und zu ins irdische Geschehen ein, was der Präfekt der Glaubenskongregation nach einem sorgfältigen Prüfungsverfahren als „Wunder“ deklariert hat. Wer in seinem Leben - für den Vatikan nachweisbar durch Zeugen - Wundertaten gesammelt hat, kommt als Seeliger oder Heiliger im Schnellverfahren vor der Apokalypse in den Himmel.

(An dieser Stelle sei angemerkt, dass die theologische Grundkonstruktion aller Buchreligionen, das Individuum an seine Egozentrik mit der Chance auf eine immerwährende jenseitige Belohnung abzugreifen, ein intellektueller Skandal der Theologie ist, weil Diesseitiges auf Jenseitiges in trivialer Weise projiziert wird. Der russische Physiologe Iwan Pawlow und angelsächsische Behavioristen haben dargestellt, wie als Reaktion von tierischen und menschlichen Handlungen Belohnung oder Strafe folgen. Durch positive (belohnende) oder negative (strafende) Erfahrungen des eigenen Verhaltens wird dieses für zukünftiges Verhalten konditioniert. Durch diese Form der Rationalisierung von Verhalten werden in der Regel die Überlebenschancen erhöht (13)).

Die Liebe Gottes im Hinblick auf die Apokalypse für das Paradies zu gewinnen, war und ist die oberste Zielvorgabe durch Ratzinger und Praxis katholischer Gläubiger. Dadurch ergibt sich für den Papa Emeritus: Die biblische Apokalypse reflektiert nicht in irgendeiner Weise den Sieg der Armen in der Geschichte, sondern dank der direkten Intervention Gottes werden die Feinde gerichtet und ausgemerzt. Indem Ratzinger das Ereignis der Wiederauferstehung in den Mittelpunkt seiner Theologie stellte, ergaben sich zwei Konsequenzen für die Theologie der Befreiung: Irdische Befreiungsbewegungen können kein endgültiges Ziel haben. Das gilt für die menschliche Geschichte insgesamt und entspricht auch der Auffassung des französischen Philosophen Althusser (14). Die Armen – wie alle Menschen – erfahren ihre endgültige Befreiung (oder Verdammnis) erst in der Wiederauferstehung. Es gilt aber weiterhin das katholische Postulat, dass Armut eine ethische Unwürde ist, und der Dienst am Nächsten und die Befreiung der Menschen von der Armut gottgefällige Taten sind, die auf die Waage des endgültigen Gerichts gelegt werden können, neben anderen belastenden oder entlastenden Lebensbeiträgen.

Ratzinger siegt und verliert: Die kritische Theologie der Befreiung

Die katholische Glaubenskongregation unter der Leitung von Ratzinger hat im internen Dialog mit Befreiungstheologen mit ihrem Standpunkt ungewollt bewirkt, dass die Theologie der Befreiung sich in zwei Strömungen aufteilte, in die idealistisch-traditionelle – konform mit dem Vatikan - die sich auf den Dienst am Nächsten und Hilfe zur Selbsthilfe konzentriert und in eine weiterentwickelte, die „kritische“ Theologie der Befreiung, die auf eine Änderung der gesellschaftlichen Bedingungen als wesentliches zusätzliches Element setzt. Dieser Teil der Bewegung blieb in der Kirche und wurde nicht exkommuniziert. Ratzinger begnügte sich mit einigen Maßregelungen, vielleicht auch um die Position der katholischen Kirche in Lateinamerika nicht zu stark zu schwächen. Ihr maßgeblicher Sprecher Leonardo Boff wurde 1985 „nur“ mit einem Jahr Lehr- und Predigtverbot belegt.

In Nachhinein ist zu sagen: Außer der offiziellen Rettung der „reinen Lehre“ hat der Vatikan nicht viel gewonnen. Denn es liegt in der „Anomalie eines Paradigmas“, dass aus ihr heraus dynamische Faktoren auf Veränderung wirken. Der Motor zum Transitorischen ist die Logik, die in der Praxis liegt. Der reinen Lehre des Papsttums wirkt die reine Logik der praktischen Vernunft entgegen. Das verspricht nichts Gutes für die Zukunft der Papstlehren, hat man es doch nicht nur mit einer konkurrierenden theologischen Richtung Lateinamerikas zu tun, sondern mit Grundwellen, die in die Richtung sozialistischer Modelle weisen.

Gehen wir auf das Beispiel des Heiligen Martin und des Bettlers zurück. Weder die Hilfe aus Nächstenliebe noch die Hilfe zur Selbsthilfe bieten dauerhafte Lösungen. Auch ohne die Theologie der Befreiung (und ohne Marxismus) sind dies logische Erkenntnisse, die sich aus den Verhältnissen der Armut und der Praxis von selbst aufdrängen. Es geht auch nicht mehr darum, ob man es bei diesem Stadium der Hilfe zur Selbsthilfe belässt. Die Logik führt den entschiedenen Schritt weiter zur Erkenntnis, dass die gesellschaftlichen Bedingungen geändert werden müssen, die zur Bettelei führen. An dieser Stelle der vielen Möglichkeiten entscheiden wir uns für eine optimistische: Eine sich selbstverstärkende Dynamik innerhalb der Armen wird ausgelöst: Durch die Selbsthilfe haben sich die Beteiligten in der Eigeninitiative geübt. Die Erfahrung eines erfolgreichen Handelns wenden sie auch auf die politische Ebene an. Die Bettlergilde wandelt sich zu einer politischen Bewegung und besetzt die brachliegenden Felder der Feudalherren, um sie zu bestellen. Ähnliches ist in Bolivien in den letzten Jahrzehnten passiert. Die Anden-Stämme organisierten sich zu sich selbsttragenden gewerkschaftsähnlichen Organisationen, politisierten sich zu einer sozialistischen Bewegung und eroberten mit dem ehemaligen Gewerkschaftsführer der Kokaanbauer Morales den Staat – über freie Wahlen. Mit sich trugen sie ihre Philosophie der „Pacha-Madre, Mutter Erde“, eine Symbiose von christlichen und indigenen Werten.

Pazifismus und Gewalt

Für den peruanischen Philosophen Miró Quesada muss ein Christ gegen jede Form der Diskrimination kämpfen, bar jeder Privilegien (15). Er muss sich für den Wandel in der Welt entscheiden, denn die Welt ist voller Ungerechtigkeit und Ausbeutung. Mit der Realität der Welt konfrontiert, haben Kommunismus und Christentum eines gemeinsam: die Notwendigkeit, sie zu ändern. Und beide wollen sie ändern. Aber zwischen ihnen gibt es eine Unvereinbarkeit: Der Kommunist ist dazu bestimmt zu töten, um die Welt zu verändern. Der Christ ist dazu bestimmt, sich töten zu lassen, um sie zu ändern.

Miró Quesada benutzt eine philosophische Zuspitzung, um Dinge auf den Punkt zu bringen. Für sich selbst wählte er einen ironischen Mittelweg: Bis 1951 war er Christ, der sich für seine Überzeugung töten lassen wollte, 1958 war er auf dem Weg zum Kommunisten, der für seine Überzeugung bis zum Äußersten gehen wollte. Sich selbst verstand er als einen „nostalgischen Atheisten“; Atheist, weil seiner Meinung nach Gott nicht existiert, nostalgisch, weil Gott unglücklicherweise nicht existiert. Natürlich weiß Miró Quesada, dass das Christentum eine Blutspur durch „seine“ zwei tausend Jahre Geschichte gezogen hat, von den Kreuzzügen, den Religionskriegen, der Eroberung Amerikas, der Auslöschung der Indianer in der Karibik usw. Als Garibaldi die Söldner des Papstes auf den Brücken von Rom mit Bajonetten und Kanonen niedermetzelt, seitdem also die katholische Kirche im Prozess der italienischen Einigungsbewegung ihrer weltlichen Macht mit Gewalt entrissen wurde, musste sie den spirituellen Weg gehen – damals erzwungen, heute freiwillig, auch wenn sie sich immer wieder in den weltlichen Händel einmischt wie der „polnische Papst“ Johannes Paul der II. in seinem Heimatland gegen den dortigen realen Sozialismus. Damals konnte die polnische Kirche in der Opposition zum Regime des realen Sozialismus seine Scherflein gewinnen, heute wird ihr die Gefolgschaft von der Jugend gekündigt, seitdem die Modernisierung der Gesellschaft mit EU-Geldern und dem Freigeist des Neoliberalismus bis ins letzte Dorf gezogen ist. Heute wettet der polnische Episkopat gegen die Moderne, der sie selber das Tor geöffnet hat. Auf der anderen Seite wurden und werden viele Priester wegen ihres Einsatzes für mehr soziale Gerechtigkeit ermordet, wie der Erzbischof Oscar Romero während des Bürgerkrieges in San Salvador.

Der mexikanische Dominikaner Miguel Concha bekräftigt, dass die aktuelle christliche Ethik angesichts ihrer alten Fehler drei Punkte zur Gewalt in aller Deutlichkeit erklären muss: Erstens: Die Existenz der „strukturellen Gewalt“ in ihren vielfältigen Formen in unterschiedlichen geographischen Lagen. Zweitens: Der sündhafte Charakter der strukturellen Gewalt, der sowohl den realen Inhalt wie die formale Ausprägung betrifft, was die Fundamente der (christlichen) Moral gefährdet. Drittens: Die entscheidende Bedeutung der strukturellen Gewalt, durch die allumfassend alle Formen der sozialen Gewalt erzeugt werden. Deshalb ist für Concha die revolutionäre Gewalt die qualifizierteste Form der Antwort (16).

Es existieren verschiedene Strömungen innerhalb der kritischen Theologie der Befreiung. Hinter dem friedlichen Weg – wie ihn Bolivien gegangen ist – können sich die meisten versammeln. Auch Kuba heute. Seit dem Rückzug seiner Truppen aus Angola einige Monate vor dem Fall der Berliner Mauer betont Kuba seine Friedfertigkeit. Vom Klassenkampf Marx oder Lenin ist wenig mehr die Rede, dafür mehr über die mitmenschliche Liebe von Martí. In diesem Punkt traf sich der Papst bei seiner „Pilgerreise zur Jungfrau von Cobre“ im Oktober 2012 mit Fidel Castro. Parolen sind die kürzeste Formel für Programme. Hinter dessen alten Ruf: „Patria o Muerte! Venceremos!“ – „Heimat oder Tod, wir werden siegen“ steckt die kämpferische Entschlossenheit, die Heimat gegen alle Angriffe mit dem Einsatz des eigenen Lebens zu verteidigen. Der vor kurzem verstorbene Präsident Hugo Chávez war mehr für positive Formulierungen: Die Heimat ist das Leben. Der Apostel Kubas, José Martí, dessen 140. Geburtstag am 28. Januar 2013 gefeiert wurde, steht für seine Parole „Patria es humanidad. Die Heimat ist die Menschlichkeit“. Diese Parole müssen alle kubanischen Kinder in der Schule lernen. Hinter dieser Betonung von Frieden in der Politik Kubas steckt die strategische Einsicht in die begrenzte Gestaltung von Außenpolitik und zugleich martianisches und christliches Denken. Am Geburtstag von Martí wurde die III. internationale Konferenz für die Gleichgewichtigkeit in der Welt (Equilibrio del Mundo) in Havanna veranstaltet, auf der der brasilianische christliche Literat Frei Betto mit dem Martí-Preis der UNESCO ausgezeichnet wurde (17).

Der christliche Sozialist Chávez und die Volkskirche

Die Theologie der Befreiung ist der Zahl ihrer Akteure nach eine Randerscheinung der Kirche insgesamt. In ihr haben sich Intellektuelle, Aktivisten, Theologen versammelt, um die Armut mit ihren Mitteln zu bekämpfen. Alemán legt Wert auf die Feststellung, dass es sich bei der theoretischen Arbeit, bei der Verknüpfung von sozialen Netzen um reale, soziale Arbeit handelt. Im Dialog mit den sozialen Bewegungen lernt man gegenseitig aus der Selbstorganisation des realen Lebens. Ihre Arbeit hat eine ethisch-politische fundamentale Bedeutung. Es geht um die geistige Hegemonie in Staat und Gesellschaft von „Unser Amerika“.

Die katholische Kirche hat viele Erscheinungsbilder. Eine ist die Vermischung mit dem kubanisch-afrikanische Kult, den die Sklaven des Yoruba-Stammes aus West-Afrika mitgenommen haben. In einem von außen nicht einsehbaren und zu entflechtenden Gemengelage sind Kirche und Kult miteinander verwoben. Die Institution Katholizismus sagt in Kuba wenig über das innere religiöse Leben aus. Hinter den christlichen Heiligen wie der Jungfrau von Cobre oder Lazarus wurden die heidnischen „Santos“ vor den Augen der Sklavenherren versteckt. In Kuba breitete sich dann diese ursprüngliche „Schwarzen-Religion“ auf die anderen Ethnien aus. Daneben existiert die „offizielle“ katholische Institution, die die „praktizierenden Abweichler“ vom reinen Glauben für sich subsumiert und auf diese Weise ihre „statistische Dominanz“ behauptet. Auf den zwei großen Messen beim Kuba-Besuch des Papstes 2012 konnte man den „lebenden Teil“ der reinen Lehre ohne Santeria in Tausenden von begeisterten Jugendlichen beobachten, denen nicht erst ein Kommentator des Fernsehens die Regeln der Liturgie erklären musste. In einem Regierungsdekret wurde den Bewohnern an den Einfallsstraßen zu den Messen verboten, Hunde, Hühner, Enten, Schweine, Ziegen und Schafe frei herumlaufen zu lassen, um den Strom der Gläubigen nicht zu behindern. In anderen Teilen Lateinamerikas ist die Institution der katholischen Kirche unbestritten, mit Ausnahme von Haiti und Teilen von Brasilien, Jamaika und Kolumbien.

Die Institution Kirche wird in ihrem Inneren mit unterschiedlicher Intensität von der Gemeinschaft der Gläubigen getragen. Diese „lebendige Kirche“ kann man als „Volkskirche“ bezeichnen, in der die Praxis des alltäglichen religiösen Lebens, die Liturgie und Zeremonien der Gemeinden und Gotteshäuser ihren Platz haben, was sich zum „Volks glauben“ summiert. Als der Präsident Chávez zum ersten Mal nach Kuba zur Behandlung seiner Krebserkrankung aufbrach, war dies kein stiller, privater Vorgang, es war ein öffentliches Ereignis, das auch im kubanischen Fernsehen übertragen wurde. Vor den verwunderten Augen des europäischen Zuschauers ereignete sich Merkwürdiges, um nicht zu sagen Ungewöhnliches (für den Europäer). In einem Spalier von riesigen Menschenmassen, in der orangenen Farbe der Chavisten gekleidet, zog sich ein langer Zug von jubelnden Menschen vom Präsidentenpalast bis zum Flughafen entlang. Ein Triumphzug zur Krebsbehandlung? Auf der Motorhaube des großen Wagens, auf dem Hugo stand, war ein riesiges Jesusbild angebracht. Aus der Menge von einer Million Menschen ragten die schmalen, langen Kirchenfahnen mit Jesusbild, wie sie auch in den katholischen Kirchen Bayerns aufgestellt sind und auf Prozessionen mitgeführt werden. Für den europäischen Betrachter wurde es immer mysteriöser. Ein katholischer Prozessionszug zur Krebsbehandlung, oder eine PR-Aktion zur Verbesserung der Wahlchancen bei der bevorstehenden Präsidentenwahl im Oktober 2012?

Es war aber alles ganz anders: Das große Jesusbild prangt auf seinem Fahrzeug, weil der Präsident ein gläubiger Mensch war. Die Menge von einer Million Menschen trägt Jesusbilder mit sich, um Fürbitten zu leisten. Und sie jubelt, um ihrem Präsidenten auf seinem schweren Weg Mut zu machen. Auf jeden Fall steht fest: Die Kirche ist präsent. Nicht in der Form der Theologie der Befreiung. Chávez Bolivarianische Befreiungsbewegung verändert die sozialen Bedingungen im Lande selber. Es ist die Volkskirche, die ihre Präsenz zeigt. Und das nicht zufällig. Wenn es um existenzielle Fragen um Leben oder Tod geht, was an Antworten bietet der Sozialismus? Nicht jeder ist aus dem gleichen Holz geschnitten wie der bekennende Atheist Fidel Castro mit seiner Parole Heimat oder Tod. Der europäische Existenzialismus, der eine trotzige philosophische Antwort des verletzbaren und verletzten Individuums geben könnte, ist in Lateinamerika nicht gegenwärtig. In dem offiziellen Kommuniqué der Regierung Venezuelas vom 13. Januar 2013 zum Zustand von Chávez,

herausgegeben vom Vizepräsidenten Nicolás Maduro, lautet der letzte Satz: „Am Morgen der Feier der Prozession der Heiligen Hirtin (Divina Pastora) lädt die Bolivarianische Regierung von Venezuela die Familien von Venezuela zum Gebet ein, damit die Patronin von Barquisimeto unsere Heimat (Vaterland) in Frieden und Glück schützt. Que viva Chávez! Es lebe Chávez!“ In der Identität, die die Bolivarianische Bewegung zwischen Chávez und seinem Vaterland herstellte, sollten die Gebete auch das Wohl Chávez einschließen. Am 6. Februar überreichte der Vizepremier Maduro Chávez an dessen Krankenbett zwei Statuen von Heiligen, der Jungfrau von Valle und der von Betania, Geschenke des Volkes Venezuela „an ihren Präsidenten, damit sie sie ihn in seinem Prozess der Gesundung begleiten“.

Es gibt aber auch das andere - -weniger christliche - Bild, das die Kommunikés der Regierung über den Zustand von Chávez am 20. Januar 2013 verbreitete: Chávez ist im Kampf im Dienste des Vaterlandes. Sein Gemütszustand (estado de ánimo) ist immer gleich, mit dem Mut (ánimo) zum Sieg, mit einem sehr speziellen Blick auf das Vaterland, dem er die Kraft seines Lebens gewidmet hat..... Das Volk erwartet von seinem Revolutionär, immer im Kampf zu sein – und sei es bis zum letzten Atemzug. Die lateinamerikanische Dramaturgie der Ereignisse erlaubt kein Bild eines Menschen, der sich auf sein Existentielles zurück nimmt. Das Heroische verdeckt das Tragische, über seinen Tod am 5. März 2013 hinaus.

Das entleerte Subjekt in der kritischen Theologie Lateinamerikas und im Untergang des realen Sozialismus

Der kritische Teil der Bewegung ließ sich nicht über die Relativierung der Armut durch das Jüngste Gericht beeindrucken, weil die Einsicht in die Notwendigkeit, gesellschaftliche Bedingungen zu verändern, stärker war, als die vatikanischen Einwendungen. Aber auch in dem kritischen Teil der Bewegung glaubt der deutsche marxistische Christ Hinkelammert eine neue Herausforderung der Theologie erkannt zu haben: Die Entleerung und Erschöpfung des handelnden Subjekts als Motor der Veränderung (18). Das Interessante ist, dass seine Kritik an die Bewegung in Lateinamerika zeitgleich mit den Ereignissen in der zweiten Hälfte der 80iger Jahre in Osteuropa zusammenfiel, und dass seine Argumente mehr als Ursache für den Zusammenbruch des realen Sozialismus herangezogen werden können, als auf die kritische Theologie Lateinamerikas, die ihre Krise überlebt hat.

Hinkelammert sieht in dem Bild von den Armen als Subjekt, das sich die kritische Theologie machte, Entleerung und Erschöpfung. Statt in der hermeneutischen (erkenntnismäßigen) Analyse analog der empirischen Soziologie ein konkretes, differenziertes Bild von den Armen in ihrem Gender-Wesen, ihrer Ethnie, in ihrer sozialen Klasse, politischen Option, sexuellen Orientierung zu machen, wird „der Arme“ in einem Konzept des „historischen Subjekts“ maskiert. Seine Individualität und Subjektivität erhält die Gnade der Verhüllung, um in der Theologie der Befreiung eine messianische Größe zu gewinnen, eine Form der politischen, säkularisierten Apokalypse.

Ähnliches spielte sich zur gleichen Zeit im Ostblock ab. Die oberste Politikerkaste in den Politbüros, die ihre Politik byzantinisch zelebrierte, weil sie wie am byzantinischen Hof keinen Einblick in ihre Entscheidungen erlaubte, hatte sich ein Bild der „Arbeiterklasse“ geschaffen, das realitätsfern war. Der „reale“ Sozialismus, der das Gegenteil von real war, hatte etwas Patronatshafte an sich, von oben herab, man hatte sich schon vorneherein über die „wahren“ Bedürfnisse des Volkes seine Vorstellungen gemacht, es brauchten keine Dialoge mit der Arbeiterklasse auf Augenhöhe geführt zu werden.... blindgewordene Systeme, in sich zum Untergang geweiht.

Die Befreiungsbewegung konnte sich zwar zeitweise von den Armen entfernen, aber nicht mit dem Debakel wie in Europa, weil ihr die Macht fehlte. Sie konnte nicht für die Armut verantwortlich gemacht werden, höchstens für ihr weiteres Andauern bei ihrem Versagen. Nach dem französischen Philosophen Foucault verbiegen sich die Ethik und sogar die Wahrheit, wenn sie mit der Macht kombiniert werden. In der Ethik liegt die wahre Gefahr für die Theologie der Befreiung. Die ethische Entrüstung – ein Potential, mit dem die Armut wuchern kann – verschwindet in dem Maße ihrer generalisierenden Rationalisierung. Die emotionale Entrüstung verblasst in der Verallgemeinerung. Die ethische Entrüstung hingegen entsteht am Konkreten: Ein Kind stirbt an der Armut, die Mutter bringt sich um.

Hinkelammert hat in seiner „Kritik der utopischen Vernunft“ (19) auf diese Negation des Subjekts durch den speziellen theologischen Fundamentalismus der Theologie der Befreiung Bezug genommen, der durch das Nichteingehen auf die Individualität und Realität des Subjekts besteht, wo eine realistische wirksame Politik verlangt wird. Die Politik des Möglichen enthält eine Kritik an die utopische Vernunft. Damit will er sich nicht gegen die Utopie als „transzendente Konzeptualisation“ stellen, gegen eine Utopie, die ein Konzept jenseits des praktischen Verstandes entwirft. Der Standpunkt: „Das ist nicht möglich“, kann Mögliches verbarrikadieren. Es kommt auf die konkreten Gegebenheiten an, wann man „mit dem Unmöglichen sofort beginnt“ (Che Guevara), und die Utopie zur Realität erblühen lässt.

Wir dürfen nicht vergessen, dass die Krise der kritischen Theologie der Befreiung sich in den Köpfen der Theologen und Intellektuellen abspielt und nicht unbedingt in den Köpfen der Armen. Wir haben am Beispiel des Heiligen Martin und der bolivianischen Andenvölker dargestellt, dass es „Selbstorganisationen von Befreiungsaktionen“ gibt, die aus ihrer inneren Dynamik erfolgen und nicht irgendwelchen Vorgaben von Intellektuellen, und wir haben an anderer Stelle für Deutschland eine „aktuelle Theorie der Revolution“ entworfen, deren Kernthese lautet, dass die totale, generalisierende Krise des Kapitalismus in hochindustrialisierten Ländern – träte sie denn ein – zu einer antikapitalistischen Gegenwehr aus großen Teilen der Zivilgesellschaft führen könnte. Die von der Weltkrise getroffenen Subjekte wären nicht entleert.

Das Andersartige im kritischen theologischen Denken zum „klassischen“ Sozialismus und Liberalismus: Der Bruch mit der modernen Wissenschaftlichkeit durch die Theorie der Komplexität

Die Einlassung von Miró Quesada, dass Christen und Kommunisten bei gleichen Zielen unterschiedliche Wege gehen, wenn es um das Töten oder Nicht-Töten geht, könnte man als anekdotische Pointe abtun, wenn sie nicht einen historischen Kern hätte. Einen anderen Unterschied in der Denkweise der kritischen Theologie sowohl zum sozialistischen wie liberalen Gedankengut sieht der brasilianische Philosoph und Pater Hugo Assmann in der praxiologischen Ethik der Theologie (*ética praxiológica*), die als Handlungsanweisungen aus christlich-ethischen Regeln übersetzt werden kann (20). Das Verstehen und das Identifizieren mit der Selbstorganisation von sozialen Bewegungen im realen Leben erfolgt in einem Prozess, ist also nicht allein Sache der Vernunft, vermittelt durch einen neutralen Beobachter (z.B. Philosophen), sondern er ist zugleich mit seiner ganzen Person, einschließlich seinem ethischen Verhalten in praktischer Weise involviert (z. B. Theologen). Es handelt sich um eine Verwurzelung von sensibler Solidarität mit der eigenen epistemologischen Sicht (Alemán S. 76). Die epistemologische Vision sorgt dafür, dass der Prozess des Verstehens in einem kontinuierlichen Dialog stattfindet. Oder, um eine weltliche, philosophische Begrifflichkeit zu verwenden, in einem dialektischen Prozess der Komplexität.

Die epistemologische Sicht bricht mit der kalkulatorischen Vernunft der modernen Wissenschaftlichkeit. Aber nur insofern als die ebenfalls moderne Theorie der Komplexität gegen sie benutzt wird. Die Theorie der Komplexität bezieht sich auf Basis-Charakteristika von vielen komplexen Situationen, die man nicht als die Summe von parzellierten Analysen in allen ihren Komponenten oder Ingredienzen erfassen kann. Das Konzept der Komplexität wird ausgeliehen, um ein neues Erklärungsmodell zu gewinnen, das nicht auf der Ebene der Reduzierbarkeit arbeitet. Darunter versteht man die Methodik, durch immer weitergehende Reduktionen auf den inneren logischen Zusammenhalt eines Systems zu kommen. Die Theorie der Komplexität beschäftigt sich mit Systemen, die nicht vorhersehbare Komponenten aufweisen. Und damit ist die epistemologische Sicht auf dem erwünschten Punkt angelangt. Denn das System der Selbstorganisation von sozialen Bewegungen bezieht sich auf komplexe und adaptive Systeme, erzeugt neue Niveaus und proprietäre Relationen, die sich dem klassischen Prinzip des Grundes und der Wirkung entzieht, mit dem der Sozialismus und Liberalismus gleichermaßen arbeiten, wenn auch mit unterschiedlichen Ergebnissen. Die mitbestimmenden Faktoren sind so vielfältig und verschieden, dass eine Analyse derartiger Phänomene ein nicht-lineares Denken verlangt. Diese neue Perspektive versucht, die kontemplative Logik der traditionellen Sozialwissenschaften zu überwinden, in der die Wirklichkeit eine objektivierte Repräsentation ist, die sich aus dem eigenen Denken des Totalen herausarbeiten will. Mehr als dass

eine neue Form der Theorie konzipiert wird, kann man von einer neuen Art der Belebung der sozialen Fragestellungen sprechen.

Die praxiologische, durch die Praxis gesteuerte christliche Ethik, trennt sich – als fundamentaler methodologischer Aspekt – von der Kritik des absoluten Bewusstseins, das beabsichtigt, die Realität und die Logik der sozialen Prozesse auf einen gemeinsamen Nenner zu reduzieren, also das absolute Bewusstsein zur dominierenden Logik aufzuwerten. Die Brisanz dieser These ist darin zu sehen, dass in der kritisch-theologischen Denkweise das „absolute Bewusstsein“ gleichermaßen für „klassische“ sozialistische und liberale Denkformen steht. Das Wort „klassisch“ sei hier eingeführt, da im „Sozialismus des XXI. Jahrhunderts Lateinamerikas“ im Gegensatz zum klassischen europäischen in der Betonung der Priorität der Praxis vor der Theorie ähnliche Vorstellungen einer Auflösung des absoluten Bewusstseins eine Rolle spielen. Es bleibt die Frage im Raum, ob die praxisorientierte Theorie des lateinamerikanischen Sozialismus nicht von der kritischen Theologie „infiltriert“ worden ist, ob also im Denken und Handeln von Hugo Chávez nicht das Christliche das Bewegende war (21). Deshalb begreift die Praxiologie die Verschiedenheit der sozialen Bewegungen als eine Möglichkeit, die Praxis der Illusion des absoluten Bewusstseins aufzulösen und somit auch seine immobilen Positionen. Das heißt, dass über die sozialen Bewegungen die Fähigkeit ergriffen wird, praktische Strategien zu generieren, die Lebensbedingungen zu verbessern. Wobei in Betracht gezogen wird, dass die sozialen Akteure sehr wohl ihren Kontext kennen, innerhalb dessen sie ihre Vorschläge unterbreiten.

Für die kritische Theologie existiert eine objektive Unmöglichkeit, ein Bewusstsein zu formulieren, das den Universalismus beansprucht, denn die wirksame Vernunft (das Wissen) ist praktisch und die Praxis – so müsste man hinzu fügen – lässt sich nicht in ein absolutes Bewusstsein einsperren. Die kritische Theologie steht im Widerstand gegen den totalisierten Status quo der Dominanz, den der Kapitalismus für sich fordert. Die plurale und komplexe Realität steht für eine Welt, wo alles offen ist. Um dem zu entsprechen, muss die Theologie die Realität in all ihrer Komplexität und Verschiedenartigkeit aufnehmen. Ihre Logik ist darauf gerichtet, soziale Netze zu aktivieren und zu erweitern in einem dynamischen Dialog mit den Bewegungen des Widerstands auf der Suche nach lebensfähigen Alternativen zum Kapitalismus.

Joseph Ratzinger als Förderer der Säkularisierung

Die modernen Naturwissenschaften, die Kosmologie, die Quantenmechanik, die Neurologie beanspruchen Plätze, die bisher die Philosophie allgemein und die Theologie speziell eingenommen haben. Aber die kritische Theologie der Befreiung geht von sich aus in die Offensive, indem sie die Methodologie des klassischen Sozialismus und Liberalismus als lineares Denken von Causa und Effekt (Wirkung) und die Reduktionsmethodik kritisiert. Sie erweist sich als eine moderne Richtung in der Theologie und über diese hinaus in der Philosophie, der ein Müller aus Regensburg, als neuer Leiter der Glaubenskongregation, mehr positive Aufmerksamkeit widmen sollte als sein Vorgänger Ratzinger. Mit der Hinwendung zur Theorie der Komplexität, die außerhalb der Kirchenwelt geschaffen worden ist, entwickelt sie zwar kein eigenes wissenschaftliches Theorem, weil sie jedoch eine weltliche Form für sich anwendet, offenbart sie intelligente, interdisziplinäre Formen des Denkens und öffnet sich einer kritischen, d.h. dialogfähigen Auseinandersetzung mit der Moderne. Die traditionelle Theologie der Befreiung hingegen, die sich für den Weg Ratzinger entschieden hat, und nur – wie die „offizielle“ Kirche – sich in allgemeinen Positoren gegen den kapitalistischen Zeitgeist stellt, weil dieser z. B. der Kirche wie in Polen oder Brasilien die Gläubigen abwirbt, erschöpft sich in einer „wiederholten Lesung“ (relectura) der Bibel, der sie eine „Überwahrheit“, einen objektiven Wert in sich selbst, zuspricht und verbaut sich den Dialog mit der modernen Wissenschaft und der Moderne.

Aber nicht nur das. Die römische Theologie, die Ratzinger über Jahrzehnte geprägt hat, trägt in sich den Prozess der Säkularisation, da sie als Religion des universellen Absoluten die Abwesenheit des realen Individuums in der Moderne (im Westen) wie die Abwesenheit der strukturellen Gewalt der Armut (im Süden) predigt. Anders gesagt, sie gibt dem Christen keine Orientierung, wie er auf die heutigen Herausforderungen des Kapitalismus wirksam reagieren soll, sei es durch paradigmatische

Transformation der Gesellschaft oder im offenen Dialog mit der Moderne. Derselbe Ratzinger, der die Säkularisation durch Abschottung der reinen Lehre bekämpfen wollte, förderte sie, weil Menschen, die sich in „ihrer“ Kirche nicht mehr wiederfinden, von ihr abfallen.

Sozialismus und Liberalismus als neue Religion

Sozialismus und Liberalismus sind seit ihrer Entstehung Träger der Säkularisation. Dass Sozialisten als Individuum Christen sein können wie Hugo Chávez oder der Kubaner Frank País widerspricht dem nicht. Die These, Säkularisation sei eine neue Religion, ist im Christentum weit verbreitet. Die Kritik der Theologie der Befreiung ist also keine originäre Denkleistung, dennoch sind die Argumente, die vor allem von Hinkelammert in seiner „Kritik der utopischen Vernunft“ vorgetragen werden, lesenswert: Die Säkularisation ist für viele ein erwünschtes Endziel der Geschichte, die dabei übersehen, dass die Säkularisation in ihrer Negation von Gott selber eine Religion ist. Sie ist eine Religion ohne Gott aber sie ist Religion, weil sie dem Menschen einen Schlüssel gibt, seine Geschichte zu verstehen, eine Sache, die er – nach Meinung der kritischen Theologie - nicht verstehen kann, ohne in das metaphysische oder religiöse Schema zu fallen.

Der Prozess der Säkularisation bedeutet nicht die Aufgabe menschlicher Träume oder die Hoffnung auf Transzendentes, aus deren Botschaft sich das Religiöse ernährt, jenseits des irdischen Leids. Die Moderne – vertreten durch Sozialismus und Liberalismus - verspricht die Rettung, die die Kirche nicht realisieren konnte und verkündet eine neue Welt, die die Rettung der Humanität sein wird. Dies ist mittels eines Prozesses des immanenten Wandels der mittelalterlichen Eschatologie gelungen. Das im Jenseits angesiedelte Paradies wird ins Innere der Geschichte gezogen, wo es dem Menschen (und nicht Gott) über seine Kräfte und Opferbereitschaft und mittels der Ökonomie und der modernen Wissenschaften gelingen wird, die menschlichen und sozialen Widersprüche zu überwinden, um ein „perfektes Sein“ zu installieren, ein irdisches Paradies.

Diese neue Religion begründet ihre ganze Logik in der Ideologie des unendlichen Fortschritts und in einer „infinitesimalen Approximation“ bei ihrer Verwirklichung. Man behilft sich mit der transzendentalen Illusion – der Illusion von der Machbarkeit transzendentaler Konzepte. Die empirische Wissenschaft verwandelt sich zu einem mythischen Sein in der Weise, dass alle (bisherigen) empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit „im Prinzip“ möglich seien (22). Die Modernität begünstigt - vermittelt über den unendlichen Fortschritt und durch die transzendente Illusion - das Erscheinen absoluter Institutionen wie den Markt im Kapitalismus oder die zentrale staatliche Planung im realen Sozialismus, die Opfer einfordern im Namen des Fortschritts, um uns zu dem angeblichen irdischen Paradies zu erheben. In einer heuchlerischen Logik konvertieren sie zum Atheismus, der durch die Moderne charakterisiert ist, in einer institutionalisierten Vergötterung, die in der erwähnten transzendentalen Illusion begründet ist.

Kritisch muss an dieser Stelle gegen Hinkelammert eingewandt werden, dass die Postmoderne in vielen hochindustrialisierten Ländern diesen Fortschrittsglauben weitgehend verloren hat, die in der Moderne noch vorherrschte, ja dass der Skeptizismus am Fortschritt ein Charakteristikum unserer aktuellen kulturellen Phase ist, nicht zuletzt unter dem Eindruck der begrenzten Ressourcen weltweit, des Klimawandels und der Weltkrise heute. Das chinesische Entwicklungsmodell: Motorisierung von einer Milliarde Menschen, oder das brasilianische: Rodung des Amazonas zur Gewinnung von Motorsprit, oder die umweltzerstörende Gewinnung aus Ölschiefer in den USA zeigen aber auf, dass der Kult der Vergötterung des technologischen „Fortschritts“, dessen „Fetischisierung der Machbarkeit die Heiligsprechung der Säkularisation“ bedeutet, noch nicht beendet ist. Allerdings geht es nicht mehr um das Ziel eines „irdischen Paradieses“, sondern um das verzweifelte Festhalten an überholten Wohlstandsmodellen (USA) oder ihre verspätete Adaption (China, Brasilien). Dennoch werden auch heute nur solche Systeme legitimiert, die ein überzeugendes Programm der Wohlstandsmehrung haben, sei es für Mittelschichten oder Arme. Der Systemwettbewerb zwischen Kapitalismus und neuen linken Bewegungen existiert weiter.

Die kritische Theologie ist Teil der neuen Bewegung des Politisch-Popularen in Lateinamerika

Aus dem Blickwinkel der kritischen Theologie nimmt sie eine unabhängige, eigene Position zum Sozialismus und Kapitalismus ein. Für Hinkelammert sind die Paradigmen Sozialismus und Kapitalismus in ihren Verhältnissen zueinander und zur Welt „komplementär verschränkt“, obwohl jeder Teil vom anderen eine differenzierte und konträre Meinung hat. Beide versprechen eine universale, homogene Lösung und beide binden ihre Lösungen an die moderne Technologie. Beide werden aber nicht von der kritischen Theologie über einen Kamm geschoren. Die kritische Theologie der Befreiung lehnt nicht den Sozialismus ab, wie er in Lateinamerika wirkt. Im Gegenteil. Aus ihrer Perspektive versucht sie, deren emanzipatorischen Werte zu unterstützen. Sie zieht in Rechnung, dass die lateinamerikanische Realität den originären Charakter der Bewegung des „Politisch-Popularen“ (politico-popular) gewonnen hat, das in seiner Strategie auf Massen-Mobilisierung, demokratische Selbstverwaltung, linke Präsidentialmacht und Umverteilung des Volkseinkommens zugunsten der Armen zielt. Die Reaktionen der Massen auf den Tod von Hugo Chávez zeigen, wie ungebrochen seine Bewegung ist.

Die Bewegung des Politisch-Popularen hat wenig mit Populismus, aber einiges mit der Popularität des Sozialismus des XXI. Jahrhunderts in den Staaten Venezuela, Bolivien, Ecuadors, Nicaragua vor allem bei den Armen zu tun. Die neue Dimension des Kampfes und des Widerstandes gegen den Kapitalismus auch in Ländern wie Peru, Argentinien, Chile, Uruguay und Paraguay zeichnet sich in sozialen vernetzten Massen-Bewegungen aus, in denen die traditionellen Bereichen Parteien, Gewerkschaften, Parlamentarische Systeme eine unterstützende Funktion haben. Aus den Zivilgesellschaften rekrutieren sich verschiedenen Gruppen wie die Ethnien, die Frauen- Studenten- und Jugendbewegungen, die Landlosen und Landarbeiter, die kleinen Gewerbetreibenden und nicht zuletzt Teile der Kirchen, die die Selbstorganisation der Armen mit tragen, als Poder Popular, als öffentliche Macht (der Straße), die auf Parteien und Wahlsystemen rückwirken. In dieser sich herausbildenden neuen Form des Politisch-Popularen, das mehr Praxis als System ist, spielt auch die kritische Theologie der Befreiung ihre emanzipative Rolle, als Intellektuelle und Theologen im Mediations-Prozess und als Basis-Akteure in der alltäglichen Praxis zugunsten der Armen und als Unterstützer in dem Prozess ihrer Selbstorganisation.

Literatur

1. Jorge, Luis Alemán, El Pensamiento crítico frente al Pensamiento único, De la Teología de la Liberación al Pensamiento crítico en el Ambito teológico Latinoamericano, Ciencias Sociales, La Habana, 2008
2. IV. Congreso del Partido Comunista de Cuba, Discursos y documentos, Editora Política, La Habana 1992
3. Gerd Elvers, scharf-links
4. mediación socio-analítica, Alemán, S. 22
5. Franz Hinkelammert, Las armas ideológicas de la muerte, San José, 1981
6. Alemán S. 4
7. Franz I. Hinkelammert, El sujeto y la ley, editorial Caminos, La Habana, 2006
8. Denis Collin, Necesidad, determinismo y posibilidad, Marx Ahora, La Habana, 2011, S. 36 pp.
9. Gerd Elvers, Was kann Marx uns heute sagen, in scharf-links.de
10. Horacio Guldberg, Y seguimos filosofando, ciencia sociales, La Habana, 2009, S. 112
11. Stephen Hawking, Der große Entwurf, Reinbeck bei Hamburg, 2010
12. Alemán S. 54
13. Gerhard Roth, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt/Main 2009
14. Luis Althusser, Lenin y la filosofía, Mexico Ciudad, 1968
15. cit. Horacio Guldberg, Y Seguimos Filosofando, Ciencias Sociales, La Habana, 2009, S. 109 pp.
16. cit. Guldberg, p. 112
17. Juventud rebelde, El legado martiano a la luz de nuestros días, 29. Januar 2013
18. Alemán, S. 70 pp

19. Franz J. Hinkelammert, San José, 1990
20. Hugo Assmann, Reencantar a educacao, Ed. Vozes, Petrópolis, Brasilien, 1999
21. Gerd Elvers: Sozialismus des XXI. Jahrhundert Lateinamerikas, in scharf-links
22. Franz Hinkelammert, Crítica a la razón utópica, p. 171

Gerd Elvers

Mayari, Kuba, Februar/März 2013

