**Zeitschrift:** Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
**Herausgeber:** Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
**Band:** 78 (1984)
**Heft:** 9

**Rubrik:** Zeichen der Zeit : Roms Verdikt über die Theologie der Befreiung

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 09.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

*Willy Spieler*

# Zeichen der Zeit

## Roms Verdikt über die Theologie der Befreiung

Die «Theologie des Antikommunismus» nimmt ihren Fortgang. Die «Heilige Kongregation für die Glaubenslehre» verurteilt die Theologie der Befreiung, da diese «schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweiche, mehr noch, dessen praktische Leugnung bedeute». Der Hauptvorwurf an die Adresse der Befreiungstheologen lautet, dass sie «in ungenügend kritischer Weise ihre Zuflucht zu Konzepten nehmen, die von verschiedenen Strömungen des marxistischen Denkens gespeist sind». Dadurch wird in der Tat eine Scheidung der Geister eingeleitet, nur nicht diejenige, die der Vatikan sich wünscht. Der Bumerang schlägt den, der ihn wirft. Das 36seitige Dokument, das sich «Instruktion über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'» nennt, am 6. August unterzeichnet und am 3. September der Presse vorgestellt wurde, spricht zwar viel von den «Zeichen der Zeit»; was es beweist, ist jedoch nur sein Unvermögen, sie zu deuten.

### In der Tradition lehramtlicher Fehlentscheidungen

Roms Unfähigkeit, die «Zeichen der Zeit» zu erkennen, ist nun freilich nicht neu. Sie beginnt schon mit der Konstantinischen Wende, der trotz Konzil noch lange nicht überwundenen. Im Bündnis mit den herrschenden Mächten hat sich die Kirche in ihrer Ideologie, Praxis und Organisation zu einer konterrevolutionären Kraft entwickelt, die bis heute nicht in der Lage ist, die Emanzipation bislang unterdrückter Klassen zu bejahen und zu verteidigen.

So fiel bereits die revolutionäre Bourgeoisie unter das kirchliche Verdikt. Die grossen Ideale der Französischen Revolution wurden 1791 von Pius VI. als «Monstren» hingestellt. 1832 beklagte sich Gregor XVI. über den Ruf nach Gewissensfreiheit, die er als «Wahnwitz» (deliramentum) und «verderblichsten Irrtum» (pestilentissimus error) verdammte. Und im »Syllabus» von 1864 schleuderte Pius IX. den Bannstrahl gegen all jene, die sich weigerten, «die katholische Religion als einzige Religion eines Staatswesens anzuerkennen, unter Ausschluss aller übrigen Arten von Gottesverehrung».

Der Verurteilung der bürgerlichen Ideale folgte schon bald das Anathema gegenüber der Arbeiterbewegung. Besonders missfielen der katholischen Amtskirche seit je die Christen, die eine tiefgreifende Übereinstimmung zwischen Evangelium und Sozialismus feststellten. «Religiöser Sozialismus, christlicher Sozialismus sind Widersprüche in sich. Niemand kann guter Katholik und zugleich Sozialist im wahren Sinne sein.» So hiess es 1931 in der Enzyklika «Quadragesimo anno». Die Schweizer Bischöfe liessen sich in ihrem Bettagsmandat von 1920 gar zur ungeheuerlichen Aussage hinreissen: «Wer zum Sozialismus als System, zu seinen Grundanschauungen und Hauptzielen sich offen bekennt, oder wer offen für die sozialistische Sache kämpft und wirbt, entbehrt, solange er in dieser Gesinnung unbelehrbar verharren will und verharrt, derjenigen Vorbedingungen, welche zum würdigen

Empfang eines Sakramentes unerlässlich sind.»

Seit dem Zweiten Vatikanum hat sich einiges geändert: Die liberalen Grundrechte, allen voran die Glaubens- und Gewissensfreiheit, sind theologisch begründet und als «christlich» ausgewiesen, wenn nicht vereinnahmt worden. Wie sehr das Konzil mit seiner klaren Entscheidung für die Religionsfreiheit über den Schatten der kirchlichen Lehrtradition springen musste, wird heute schamhaft verschwiegen. Auch der Sozialismus ist nicht mehr das Opfer amtskirchlicher Pauschalverurteilungen. In seinem Apostolischen Schreiben «Octogesima adveniens» von 1972 würdigte Paul VI. den Sozialismus vielmehr als Ausdruck «eines hochherzigen Strebens und Suchens nach einer gerechteren Gesellschaft».

Das Konzil vermied sogar die Wiederholung der früheren Bannflüche gegen den Marxismus, die am 1. Juli 1949 in der Exkommunikation aller Kommunisten durch das Heilige Offizium (Nachfolgerin der Inquisition und Vorgängerin der Glaubenskongregation) ihren Höhepunkt fanden. Schon vor dem Konzil hatte Johannes XXIII. in seiner Enzyklika «Pacem in terris» unterschieden zwischen den Weltanschauungen, die früher einmal in starre, «endgültige» Systeme gefasst worden seien, und den Bewegungen, die zwar heute noch den Namen dieser Weltanschauungen tragen würden, aber gleichzeitig einem historischen Wandel unterlägen. Es folgte der wahrhaft ökumenische Satz: «Wer könnte übrigens leugnen, dass in solchen Bewegungen, soweit sie sich den Gesetzen einer geordneten Vernunft anpassen und die gerechten Forderungen der menschlichen Person berücksichtigen, etwas Gutes und Anerkennenswertes sich finden kann?»

Einige Ortskirchen gingen einen Schritt weiter, indem sie das «Gute und Anerkennenswerte» im Marxismus konkret umschrieben. 1972 veröffentlichte die «Commission épiscopale française du Monde ouvrier» ein aufsehenerregendes Dokument, das die Kirche dazu aufforderte, die Arbeiterbewegung in ihrem Kampf für eine klassenlose Gesellschaft zu ermutigen. Statt den Marxismus «a priori» zu verwerfen, müsste gefragt werden, ob seine Kritik am Kapitalismus nicht eben doch zutreffe: dass dieser nämlich in sich schlecht und daher unfähig sei, die Menschenrechte und den Fortschritt der Menschheit zu gewährleisten. Die französischen Arbeiterbischöfe erkannten auch, dass der Klassenkampf mit den gewaltfreien Mitteln der Demokratie geführt werde und dass er nur dann in eine gewaltsame Auseinandersetzung übergehen müsste, wenn das Kapital nicht bereit wäre, die Entscheidungen einer demokratischen Mehrheit zu respektieren.

1975 erklärte die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, «dass Karl Marx eine Reihe fundamentaler Fakten der in der Industrialisierung begründeten neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit erkannte und in einer politisch wirksamen Weise formulierte». «Die Begriffe Klasse, Klassengesellschaft oder Klassenauseinandersetzung» seien auch heute noch eine «zutreffende Beschreibung der gesellschaftlichen Situation». Indes: «Zum Schaden unserer Glaubwürdigkeit verläuft die Diskussion bei uns auch heute noch zum Teil in alten Gleisen, während im internationalen katholischen und ökumenischen Bereich von Marx eingeführte Kategorien der Gesellschaftsanalyse selbstverständlich benutzt werden.»

Der lateinamerikanische Episkopat hat sich an seinen Vollversammlungen von Medellin (1968) und Puebla (1979) zwar kritisch mit dem Marxismus als Philosophie auseinandergesetzt, dessenungeachtet aber eine Reihe von Positionen übernommen, die er eindeutig der marxistischen Analyse verdankte: so insbesondere die Abhängigkeitstheorie, die «Unterentwicklung» nicht als Anfang der (kapitalistischen) Entwicklung begreift,

sondern als Konsequenz der Unterdrükkung, wie sie von den kapitalistischen Metropolen und deren Brückenköpfen in der Dritten Welt ausgeht. Und es war zweifellos ein marxistisch geschärfter Blick, der die Bischöfe in der lateinamerikanischen Gesellschaft «institutionalisierte Ungerechtigkeit» und ein «von der Sünde gekennzeichnetes System» erkennen liess. Darauf konnte die Theologie der Befreiung aufbauen.

## Die Anklagepunkte der Glaubenskongregation

### *1. Der Vorwurf des Marxismus*

Die Theologie der Befreiung bediene sich des marxistischen Instrumentariums zur Analyse der lateinamerikanischen Gesellschaft. So lautet der Hauptvorwurf der römischen «Instruktion». Begründet wird er mit der angeblich zwangsläufigen Verbindung zwischen der marxistischen Methode und der marxistischen Philosophie, ihrem Materialismus und Atheismus. Die Begründung ist um so erstaunlicher, als die Theologie der Befreiung im Ergebnis das genaue Gegenteil beweist: dass nämlich die marxistische Analyse der christlichen Botschaft nicht nur nicht im Wege steht, sondern ihr vielmehr helfen kann, die Strukturen zu erkennen, die im Lichte des Evangeliums als sündige Strukturen zu bezeichnen und zu bekämpfen sind. Gewiss braucht das Evangelium keinen Marxismus, um uns zu sagen, dass jede Herrschaft von Menschen über Menschen dem Reich Gottes Gewalt antut (Mt. 20, 26–28). Ob es jedoch in der kapitalistischen Gesellschaft Herrschaftsverhältnisse gibt, was überhaupt eine kapitalistische Gesellschaft ist, das sagt uns nicht die bald 2000 Jahre alte Bibel, das sagt uns nur die Analyse dieser Gesellschaft.

Es genügt nicht, dass die Theologie nur allgemeine Werte oder Normen aus dem Evangelium herleitet, ohne sie zugleich den «irdischen Wirklichkeiten» zu vermitteln. Über Sieg und Niederlage dieser allgemeinen Werte oder Normen entscheidet nicht deren Proklamation durch das kirchliche Lehramt, sondern deren Konkretisierung durch die Analyse der bestehenden Gesellschaft. Das wusste schon die mittelalterliche Scholastik, die sich ja auch einer «nichtchristlichen», nämlich der aristotelischen Soziologie und Politikwissenschaft bediente, um eine Sozialethik für die damalige Gesellschaft zu entwickeln. Daraus entstand die scholastische Naturrechtslehre, die sich freilich ebenfalls gegen den Widerstand einer platonisch-spiritualistisch geprägten Amtskirche durchsetzen musste.

Dass die marxistische Analyse nicht ohne den marxistischen Atheismus zu haben sei, ist genauso absurd, wie es die Meinung wäre, dass auch das scholastische Naturrecht den aristotelischen Gottesbegriff eines «unbewegten Bewegers» voraussetze, eines Gottesbegriffs notabene, der sehr viel unchristlicher wäre als der Materiebegriff des dialektischen Materialismus. Wie das Naturrecht Geltung beanspruchte, auch wenn es Gott nicht gäbe (etsi non daretur Deus), analog wäre die marxistische Analyse auch dann richtig, wenn es Gott gäbe.

Die Lektüre der «Instruktion» bestätigt, was früher einmal in unseren «Zeichen der Zeit» zu lesen stand: «Marxismus als System wäre ein Mangel an intellektueller Rechtschaffenheit. Die schlimmsten Systembauer des Marxismus sind freilich nicht unter jenen zu finden, die sich auf Marx berufen, sondern unter den Antimarxisten, die Marxens Analyse der Gesellschaft zu einer möglichst grobschlächtigen Dogmatik deformieren, die sie dann für Marxismus ausgeben, um sich mit dem eigentlichen Anliegen von Karl Marx nicht auseinandersetzen zu müssen. Ihr Sein prägt ihr Bewusstsein, auch im ideologischen Feindbild, das sie auf den Marxismus projizieren» (NW 1983, S. 91f.). Wie anders käme die Glaubenskongregation dazu, den Marxismus auf einen historischen Determinismus zu fixieren, der den Menschen

als subjektiven Faktor, als moralisch sich verantwortende Person, völlig ausschalten und ihn zum fremdbestimmten Agenten des – mit naturgesetzlicher Notwendigkeit sich vollziehenden – Klassenkampfes machen würde?

Dass der Marxismus dem Menschen helfen will, sich von ökonomischen Zwängen zu befreien und von einem Objekt zu einem Subjekt der Geschichte zu werden; wie sehr der Marxismus mit der christlichen Sozialethik auch darin übereinstimmt, dass der Mensch sich durch seine Arbeit verwirklicht, dass die Subjektstellung des Menschen in der Geschichte daher erst erreicht wird, wenn die Wirtschaftsordnung auf dem Vorrang der Arbeit vor dem Kapital beruht; dass der Klassenkampf nicht den Sinn hat, Menschen zu vernichten, sondern dass er alle Menschen, selbst die Angehörigen der ausbeutenden Klasse, zu einem unentfremdeten Menschsein befreien will – das alles unterschlägt diese «heilige Kongregation».

Die Glaubenskongregation begeht just den Fehler, den sie der Theologie der Befreiung vorwirft: Der Marxismus wird nicht analysiert, sondern zu einem «Apriori» verdinglicht. Schon gar nicht nimmt die Glaubenskongregation zur Kenntnis, dass es inzwischen einen modernen Marxismus gibt, von dem etwa Konrad Farner sagt: «Der moderne Marxismus betrachtet den Marxismus nicht als eine totale Weltanschauung mit letzten Erklärungsprinzipien, sondern als die bisher differenzierteste Erkenntnismethode. Es gibt keine absoluten Gesetze, sondern nur die sich stets verändernde Geschichte.»[1] Ebensowenig scheint die Glaubenskongregation zu beeindrucken, dass dieser undogmatische Marxismus gerade in Lateinamerika lebendig ist. Schon 1969 sagte z.B. Fidel Castro: «Der Marxismus muss sich entwickeln, eine gewisse Versteifung, in die er geraten ist, überwinden, objektiv und mit wissenschaftlichen Methoden die Wirklichkeit von heute deuten und sich mit revolutionärer Kraft und nicht wie eine pseudoreligiöse Kirche engagieren... Aber die Gesellschaft bietet manches Paradox. Wie erklärt es sich denn, dass bestimmte Kreise des Klerus zu revolutionären Kräften werden, während wir resigniert beobachten müssen, dass gewisse marxistische Gruppen zu derartigen kirchlichen Kräften werden?»[2] Für diese Entwicklung ist der Vatikan immun. Er definiert nicht nur, was katholische Lehre ist; er definiert neuerdings auch, was Marxismus ist und zu sein hat.

### *2. Der Vorwurf des Verrats an den Armen*

Das vatikanische Machwerk nimmt sich wohl selbst nicht ernst, wenn es der Theologie der Befreiung vorwirft, durch ihre Anleihen beim Marxismus «die Sache der Armen zu verraten». Wie kommt die Glaubenskongregation überhaupt dazu, auf die «vorrangige Option für die Armen» zu rekurrieren? Wenn sich das Lehramt je vorrangig für die Armen entschieden hätte, dann gäbe es in Lateinamerika entweder kein Proletariat oder keine Kirche mehr.

Die Gleichung «Marxismus = Verrat an den Armen» wird mit dem Hinweis auf «totalitäre und atheistische Regierungsformen», im Klartext: auf die Oststaaten, begründet. Sehen wir einmal davon ab, dass diese Staaten, wie übrigens auch China oder Kuba, nicht das Massenelend kennen, das die kapitalistisch dominierten Länder Lateinamerikas heimsucht, wäre es immer noch eine theoretisch unzulässige Verkürzung, den Marxismus pauschal auf das «sowjetische Modell» festzulegen. Nicaragua wie einst Chile beweisen, dass in Lateinamerika ein Marxismus sich entwickelt, der Menschenrechte und demokratischen Pluralismus akzeptiert. Dass es gerade die Amtskirche ist, die in Nicaragua wie vordem in Chile die sozialistische Demokratie sabotiert, sie gar in Komplizenschaft mit dem amerikanischen Imperialismus unterwandert,steht leider in keiner römischen «Instruktion».

Marx wird durch den «real existierenden Sozialismus» so wenig widerlegt als der Prophet von Nazareth durch das real existierende Christentum. Der Gulag ist ein sozialistischer Skandal, wie die Inquisition ein christlicher Skandal war. Eine Glaubenskongregation, die dem Marxismus vorwirft, die Menschenrechte nicht zu respektieren, täte gut daran, zuerst einmal die eigene menschenfeindliche Vergangenheit aufzuarbeiten. Wenn die Glaubenskongregation zudem meint, der Marxismus entwickle sich, wo er an die Macht komme, zwangsläufig zu einem totalitären und atheistischen System, dann ist sie es, die einem «historischen Determinismus» huldigt. Sie nimmt ganz einfach nicht zur Kenntnis, dass der Marxismus als kritische Theorie immer auch das intellektuelle Potential hervorbringt, das sich dieser Entwicklung widersetzt. So wie einst das Christentum aus sich selbst die Kräfte mobilisierte, die den totalitären Katholizismus überwinden konnten – leider immer noch nicht bis in alle Konsequenzen, wie das jüngste Beispiel der Glaubenskongregation zeigt.

### 3. *Der Vorwurf der Politisierung des Glaubens*

Die Glaubenskongregation spielt mit den Worten: Sie sei nicht gegen jede «Theologie der Befreiung», weil es auch eine echte derartige Theologie gebe. Echt sei eine Theologie der Befreiung nämlich dann, wenn sie die Befreiung von der «Knechtschaft der Sünde» verkündige. Die unechte Theologie der Befreiung orte demgegenüber «das Böse vorrangig und alleine in den ökonomischen, sozialen und politischen ‚Strukturen'».

Mir ist jedoch keine Theologie der Befreiung bekannt, die sich so undialektisch verhielte, dass sie die Sünde nur den Strukturen und nicht auch den Menschen zurechnen würde. Der Begriff «sündige Struktur» wird ja in Analogie zur individuellen Sünde verwendet: Strukturen sind sündig, insofern sie auf menschlicher Sünde beruhen oder diese zur Folge haben. Im Kapitalismus z.B. wird menschliche Gier nach Herrschaft und Reichtum zum System, das seinerseits auf diese Gier zurückwirkt, sie noch mehr entfesselt statt bändigt. Dass die Theologie der Befreiung ihr Hauptaugenmerk auf solche Strukturen und nicht auf Einzelpersonen richtet, hängt im übrigen damit zusammen, dass sie Sozialethik und nicht Individualethik sein will.

Wichtiger ist der Vorwurf, die Theologie der Befreiung betreibe eine «radikale Politisierung der Glaubensaussagen», weil sie «das Reich Gottes und sein Werden mit der menschlichen Befreiungsbewegung» identifiziere und dadurch nicht mehr «zwischen Heils- und Profangeschichte» unterscheide. An diesem Vorwurf trifft nur zu, dass die Theologie der Befreiung sich gegen die – wie Ragaz sagen würde – «pfäffischen» Dualismen von Glauben und Politik, Reich Gottes und Befreiung, Heils- und Profangeschichte, jenseitigem und diesseitigem Heil usw. wendet. Es geht der Theologie der Befreiung aber nicht darum, diese Gegensatzpaare überhaupt aufzuheben; sie verwahrt sich vielmehr gegen die Reduktion des Glaubens, des Reiches Gottes, des Heils und seiner Geschichte auf eine geistliche Sphäre, die nichts mehr zu tun hätte mit den Konflikten, in denen sich das Schicksal der Menschen entscheidet.

Gustavo Gutiérrez, der Begründer der Theologie der Befreiung, sagt es mit den Worten: «Wer den Begriff des Heils beeinträchtigt, das sind vor allem diejenigen, die die Erlösung auf das bloss ‚Religiöse' einengen und nicht mehr seine umfassende Weite sehen... Das sind diejenigen, die – in der Absicht, das Heil zu schützen (oder eigene Interessen zu verteidigen...) – es von dort fernhalten, wo der Puls der Geschichte schlägt und wo Menschen und soziale Klassen kämpfen, um sich von Sklaverei und Unterdrükkung zu befreien. Das sind diejenigen, die es für unmöglich halten, dass die erlö-

sende Tat Christi eine radikale Befreiung von allem Elend, aller Ausbeutung und aller Entfremdung ist.»[3]

«Auf der Suche nach Erlösung müssen wir den Dualismus vermeiden, der die irdischen Aufgaben von der Heilsverkündigung trennt», sagte schon die Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin. Dass die Glaubenskongregation davon nichts mehr wissen will, dass sie vielmehr bestrebt ist, das Reich Gottes zum Platonismus für fromme Kirchgänger verkommen zu lassen, gibt ihr noch lange nicht das Recht, die Theologie der Befreiung einem Häresieverdacht auszusetzen.

**Klassenkampf von oben**

Angesichts der verschiedenen politischen und sozialen Systeme in der heutigen Welt sei es «untunlich, ein für alle gültiges Wort zu sagen und eine für alle gültige Lösung vorzulegen», meinte Paul VI. in «Octogesima adveniens». «Den christlichen Gemeinschaften» komme es daher zu, «die für ihr Land eigene Situation objektiv zu analysieren» und «grundsätzliche Überlegungen für ihre Beurteilung und für die Praxis» auszuarbeiten. Solche Selbstbescheidung, gerade gegenüber dem Kontinent, in dem die Theologie der Befreiung verwurzelt ist, täte dem Vatikan auch heute wieder gut. Er würde dadurch vor einem ideologischen Kolonialismus gegenüber der Dritten Welt bewahrt, wie er aus der vorliegenden «Instruktion» Seite für Seite spricht.

Die Glaubenskongregation hat sich nicht einmal darum bemüht, vor der Veröffentlichung dieses, immerhin vom Papst approbierten Textes wenigstens den Dialog mit den Betroffenen zu suchen. Mit Recht sagt heute Leonardo Boff, der im deutschen Sprachraum meistgelesene Befreiungstheologe, er könne sich «in diesem vatikanischen Dokument nicht wiedererkennen». Statt das Anliegen einer ganzheitlichen, sowohl individuellen als auch sozialen Befreiung ernst zu nehmen, wird hier den Befreiungstheologen das Wort im Mund verdreht und, was immer sie sagen, «in malam partem», d.h. zu ihrem Nachteil gedeutet. «Jeder gute Christ muss bereitwilliger sein, die Worte seines Mitmenschen im richtigen Sinn zu deuten als sie zu verurteilen», heisst es zwar im Exerzitienbüchlein des Ignatius von Loyola. Doch von dieser Ethik des Dialogs ist die Glaubenskongregation noch meilenweit entfernt. Ihr Präsident, Joseph Kardinal Ratzinger, brüstet sich: «Ich weiss, wo ich zubeissen muss» (Weltwoche, 23. August). Da kann ich nur in Abwandlung von Mt. 26, 73 sagen: «Deine Sprache verrät dich ja.»

Schon vor Erscheinen der «Instruktion» haben Leonardo Boff und sein Bruder Clodovis Boff ihrer Sorge darüber Ausdruck gegeben, «dass dieses Dokument – unabhängig von seiner theologischen Zielsetzung – in der Hand derer, die sich jeder gesellschaftlichen Veränderung widersetzen, zu einem politischen Instrument wird, mit dem sie den Armen noch mehr Leid zufügen, die Kirche noch mehr diskreditieren und den Namen Gottes lästern» (Orientierung, 15. Mai). Das Echo, das die «Instruktion» in den Gazetten der lateinamerikanischen Bourgeoisie ausgelöst hat, ist die Probe aufs Exempel. Man kann das Dokument drehen und wenden, wie man will, in seiner katastrophalen Einseitigkeit betreibt es – bewusst oder unbewusst – den Klassenkampf von oben. Es arbeitet sogar dem amerikanischen Imperialismus in die Hände. In einem Grundsatzdokument zuhanden des interamerikanischen Sicherheitsausschusses wurde 1980 in Santa Fe nämlich festgehalten: «Die US-Aussenpolitik muss beginnen, die Befreiungstheologie .... zu bekämpfen .... Die Rolle der Kirche in Lateinamerika ist für die Idee der politischen Freiheit von entscheidender Bedeutung. Unglücklicherweise haben marxistisch-leninistische Kräfte die Kirche als politische Waffe gegen privates Eigentum und

kapitalistische Produktionsweise benutzt, indem sie die Religionsgemeinschaft mit Ideen infiltriert haben, die weniger christlich denn kommunistisch sind.»

Der Ordnungsruf aus der Prunkhalle des Heiligen Offiziums verlangt eine Antwort. Die beste hat Bruder Leonardo schon vor vier Jahren dem Sekretär der Glaubenskongregation gegeben: «Wenn Sie meine Bekehrung möchten, lassen Sie mich zum Amazonas gehen und dort mit den Basisgemeinschaften des Volkes leben. Dort würden sogar Sie Gefahr laufen, dem lebendigen Christus zu begegnen.»

1 Dritte Welt im Jahr 2000, Einsiedeln 1974, S. 94.
2 Zit. nach Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973, S. 99.
3 A.a.O., S. 172.

# Hinweise auf Bücher

Kurt Marti: *Schöpfungsglaube.* Die Ökologie Gottes. Radius-Verlag, Stuttgart 1983. 99 Seiten, DM 16.80.

Im Vorwort erwähnt Kurt Marti die Weisheit der Indianer. Sie wurden von geschäftstüchtigen Weissen eliminiert, weil sie mit ihrem Land nichts anzufangen wüssten. Es wird erzählt von einem Mann, der sich bei den Pflanzen entschuldigt, die er pflückt, und verspricht, ihnen eines Tages als Nahrung dienen zu wollen: Behutsame, liebevolle Achtung des einen Naturgeschöpfes vor dem andern.

Wer meint, Gott sei allein für uns Menschen da, steht in entscheidendem Gegensatz zum Glauben, dass Gott der Gott der *ganzen* Schöpfung ist, dass er also auch für die Tiere, für die Pflanzen und – ja auch – für die Materie eintritt. Nicht der Mensch – zusammen mit den grossen Tieren wurde er am sechsten Tag geschaffen – ist die Krone der Schöpfung, sondern die am siebten Tag geheiligte Ruhe Gottes. Dass der Mensch nach dem Bilde Gottes gestaltet wurde, bedeutet seine Einsetzung zum Stellvertreter. Mit Ehrfurcht übernimmt er die volle Verantwortung für das wunderbare Geheimnis, dass – sich integrierend – alles mit allem zusammenhängt. Jeder Eingriff bringt das Ganze in Gefahr. Ökologie ist daher die Erkenntnis vom Zusammenleben aller Lebewesen, und nur eine ökologische Ökonomie ist schöpfungsgemäss. – Diese Gedanken sind den Abschiedspredigten zugrunde gelegt, die Kurt Marti in der Nydegg-Gemeinde Bern gehalten hat.

Ob aber die Geozentrik der Schöpfungsgeschichte immer noch so eng mit der Vorstellung der «Erwählung» verknüpft werden kann: «weil einzig die Erde Leben tragen soll und tragen darf», frage ich mich. Wird damit nicht die Gefahr stets neu gefördert, die vielfältig erregende Weite und die unermessliche Hoheit des Kosmos auf den engen Massstab einiger Erdbewohner herabzumindern, die «ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten trachten» (Röm. 10,3)?

Arnold Zürcher

Plasch Spescha: *Energie, Umwelt und Gesellschaft,* hg. von der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax. Imba Verlag, Freiburg 1983. 181 Seiten, Fr. 28.–.

Das Buch von Plasch Spescha, das im Auftrag der bischöflichen Nationalkommission «Justitia et Pax» erschienen ist, darf als bedeutende wissenschaftliche Leistung auf dem Gebiet der ökologischen Sozialethik vorgestellt werden. Ausgehend von seinem theologischen Grundverständnis der «Menschwerdung in Solidarität», mahnt uns der Verfasser, die natürlichen Lebensgrundlagen um der Menschen willen zu erhalten: Wir dürfen die Natur weder auf Kosten der Dritten Welt noch zu Lasten der kommenden Generation ausplündern. Spescha tritt in eindrücklichen Analysen für die Reduktion des Energieverbrauchs auf das Mass des Menschen ein, d.h. für eine «bedürfnisorientierte Energieversorgung» und für eine «partizipatorische Energiepolitik». Diese soll allen Betroffenen die Teilnahme an der Entscheidungsfindung und Durchführung der Energiepolitik ermöglichen. Gewaltfreier Widerstand als Reaktion gegen Fehlentscheide wird nicht ausgeschlossen, als Beispiel auf Ueli Wildbergers Artikel «Menschenteppich gegen Waffenschau» in «Neue Wege», 1981, S. 287ff., verwiesen. Die Abhandlung mündet schliesslich in die Forderung nach einer «energiekritischen Lebensform»: «Der einzelne ist in und mit seiner Lebensgemeinschaft dafür verantwortlich, dass sie sich nicht dem Produzieren und Konsumieren ausliefern, sondern eine Lebensform suchen, die einen möglichst grossen Beitrag zur Lösung der Energiefrage darstellt.»