

Glaube, Politik und Ideologie in Lateinamerika

Autor(en): **Betto, Frei**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **82 (1988)**

Heft 12

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-143440>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Glaube, Politik und Ideologie in Lateinamerika

Wer über Glaube, Politik und Ideologie in Lateinamerika sprechen will, muss sich mit der gemeinsamen Praxis von Christen und Marxisten im Befreiungsprozess der Länder dieses Kontinents auseinandersetzen. Lateinamerika ist heute die Weltregion mit der grössten Anzahl Christen: eine gläubige und unterdrückte Region, unter der Vorherrschaft des nordamerikanischen Kapitalismus, der unsere Länder in wirtschaftlicher Abhängigkeit hält. Durch die Verschuldung des Kontinents, die gegenwärtig 400 Milliarden Dollar übersteigt, ist unsere Wirtschaft dem Verfall nahe. Mehr als 300 Millionen Hungernde in Lateinamerika sind die schreckliche Folge dieser Abhängigkeit.

Mein Land, Brasilien, schuldet den internationalen Banken 130 Milliarden Dollar. In den letzten fünf Jahren zahlten wir für unsere Auslandschuld Zinsen in der Höhe von 65 Milliarden Dollar, was etwa dem Bruttosozialprodukt von Österreich entspricht. Auf 10 Prozent der 141 Millionen zählenden Gesamtbevölkerung entfallen mehr als 47 Prozent des Nationalprodukts, und der Rest muss unter 127 Millionen Menschen verteilt werden. 87 von 1000 Kindern sterben schon im ersten Lebensjahr. Die Unterernährung verursacht täglich den Tod von 1000 Neugeborenen. Unter den 69 Millionen, die weniger als 19 Jahre alt sind, haben 39 Millionen Familie, Schule oder Arbeit, die restlichen 30 Millionen vegetieren auf den Strassen wie verlassene Hunde.

Über Lateinamerika reden, bedeutet aber nicht nur, das Elend feststellen, zu

dem wir durch die ungerechten Wirtschaftsbeziehungen zwischen dem Norden und dem Süden unseres Planeten verurteilt sind, sondern auch, die Zeichen einer befreienden Hoffnung verkünden. Diese Zeichen heissen:

– Kuba, das vor dreissig Jahren die kapitalistische Herrschaft überwunden hat. Heute weist es den höchsten Grad sozialer Entwicklung in Lateinamerika auf. Kuba hat die Armut und den Analphabetismus überwunden, die kostenlose Bildung auf allen Ebenen eingeführt und ein Gesundheitssystem geschaffen, das weiterentwickelt ist als dasjenige vieler Länder der Ersten Welt.

– Nicaragua, dessen Projekt einer echten Volksdemokratie allerdings noch durch die Aggression der Söldner im Dienste der US-Regierung behindert wird.

– El Salvador, wo die nationalistische Befreiungsbewegung Farabundo Marti für eine neue Gesellschaft arbeitet.

– Panama, das seine Souveränität verteidigt gegen das nordamerikanische Monopol über den Kanal, der den atlantischen mit dem pazifischen Ozean verbindet.

Der Glaube als politisch inkarnierte Gabe

«Nichts ist politischer als die Behauptung, Religion habe mit Politik nichts zu tun», sagt der südafrikanische Bischof Desmond Tutu. In Lateinamerika kann man Glauben, Politik und Ideologie genausowenig trennen, wie das im Palästina des 1. Jahrhunderts möglich war. Im Lande Jesu hatten diejenigen, die über die politische Macht verfügten, auch die

religiöse Macht inne. Vielleicht wäre es für einige Gottesdienstbesucher befremdend, wenn die Lesungen des Evangeliums mit den Namen von Reagan und Gorbatschow, Pinochet und Raul Alfonsin, Daniel Ortega und Fidel Castro eingeleitet würden. Lukas sieht das anders. Bevor er uns in die Praxis Jesu einführt, situiert er diese in ihrem politischen Kontext: «. . . im 15. Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius; Pontius Pilatus war Statthalter von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa, sein Bruder Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis, Lysinias Tetrarch von Abilene; Hohepriester waren Hannas und Kajafas» (Lk 3, 1–2).

Unter dem Zeichen des Kreuzes hat die iberische Kolonialisierung Lateinamerikas den Völkermord an den Indios begangen und die Bodenschätze ausgeplündert. Unter dem komplizierten Schweigen der katholischen Kirche wurden mehr als 10 Millionen Schwarze aus Afrika als Sklaven auf unseren Kontinent verschleppt. Im Einvernehmen mit den christlichen Kirchen etablierte sich in unseren Ländern das kapitalistische Herrschaftssystem.

Glaube, Politik und Ideologie werden nicht erst verbunden, seit es um die aktuellen Befreiungsprozesse geht. Sie sind immer schon vereint in unserem konkreten Leben. Wir dürfen uns auch nicht täuschen lassen durch eine fundamentalistische Bibellektüre, die versucht, was Gott inkarniert hat, zu desinkarnieren. Der Glaube ist eine Gabe des Vaters für uns, die wir in dieser Welt leben, auch eine politische Gabe für die Bewältigung der historischen Konflikte, die uns das Heilswerk Gottes erkennen lassen.

Bei Jesus ist diese enge Verbindung von Glauben, Politik und Ideologie nicht zu übersehen. Es wird zwar behauptet, Jesus wolle uns eine ausschliesslich religiöse Botschaft vermitteln, die nichts mit Politik oder Ideologie zu tun habe. Diese Lesart ist nur möglich, wenn wir die Bibelexegese auf ein Versefischen reduzieren und die Texte aus ihrem Kontext

reissen. Es ist eben nicht allein der Text, der uns das Wort Gottes offenbart, sondern auch der soziale, politische, wirtschaftliche und ideologische Kontext, in dem die befreiende Praxis Jesu steht. Wir Christen sind Jünger eines politischen Gefangenen. Selbst wenn es im Bewusstsein Jesu nur religiöse Motive gegeben hätte, wären seine Verbundenheit mit den Unterdrückten und sein Projekt des Lebens für alle (Joh 10, 10) objektiv dennoch voller politischer Implikationen gewesen. Schon die Einleitung zum Markus-Evangelium zeigt, wie die Heilungen Jesu – am Mann mit dem bösen Geist, an der Schwiegermutter des Petrus, am Besessenen, am Leprakranken, am Gelähmten, am Mann mit der verkrüppelten Hand – das ideologische System destabilisierten, aber auch den politischen Interessen zuwiderliefen, wie sie von den Pharisäern und den Herodianern vertreten wurden. Diese beiden verfeindeten Parteien taten sich denn auch zusammen, «um Jesus umzubringen» (Mk 3, 6). Die Heilstaten Jesu wurden politisch so bedrohlich, dass sie Kajafas veranlassten, im Namen des Hohen Rates zu erklären: «Es ist besser, wenn ein Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht» (Joh 11, 50).

Wie können wir im Palästina des 1. Jahrhunderts die ideologische Frage situieren? Lukas stellt an Jesus ein Wachsen an Alter und Weisheit fest (Lk 2, 52). Jesus war also ein Mensch seiner Zeit. Nach Paulus «entäusserte er sich aus eigenem Willen, gab alles auf, was er hatte und machte sich zum Sklaven und wurde den Menschen gleich» (Phil 1, 7). Die göttliche Natur Jesu entzieht sich nicht dem kulturellen Kontext und schwebt nicht allwissend über Raum und Zeit. Eine solche Vorstellung würde dem griechischen, aber nicht dem biblischen Gottesbild entsprechen. Jesus ist die Inkarnation Gottes und hat die gleiche Natur wie der Vater. Gott aber ist für das Neue Testament Liebe. «Und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott

bleibt in ihm» (1 Joh 4, 16). Deshalb war Jesus Gott, weil er liebte, wie nur Gott liebt. Und darin sind auch wir Ebenbilder Gottes, dass die Natur jeder Liebe, zu der wir fähig sind, göttlich ist. Wir sind wie eine Öffnung zu Gott hin, der tiefer als das eigene Ich in uns wohnt und uns befähigt, den Nächsten aufzunehmen. In Jesus nimmt Gott vorzugsweise die Unterdrückten auf. An ihrem sozialen Ort wird er Fleisch und von daher verkündet er die Universalität seiner Botschaft. Für Jesus gibt es keine Neutralität. Er macht sich die Optik der Armen zu eigen. Sein Gesichtspunkt ist die Sicht von einem Punkt her, an dem er jene seligpreist, denen die Fülle des Lebens vorenthalten wird.

Den Glauben von der Sache der Armen her leben

In Lateinamerika wird der christliche Glaube heute im Kontext von Unterdrückung und Befreiung gelebt. Ein politisch neutrales Christentum ist unvorstellbar. Für lateinamerikanische Christen, die sich dem Gott des Lebens verpflichtet wissen, verlangt die Armut als kollektives Phänomen nach einer Stellungnahme aus dem Glauben. Die Elendswirklichkeit beweist, dass das Projekt der Gerechtigkeit und der Glückseligkeit, das Gott auf den ersten Seiten der Genesis den Menschen anbietet, durch unsere Sünde zerstört wurde. Die Opfer dieser Zerstörung sind in erster Linie die Armen, die Adressaten und Träger des Wortes Gottes. Jesus stellt sich auf ihre Seite, nicht weil sie heiliger oder besser wären als die Reichen, sondern einfach deshalb, weil sie arm sind und die Armut als gesellschaftliche Wirklichkeit im ursprünglichen Projekt Gottes nicht vorgesehen war. In diesem Projekt sollten vielmehr alle die Güter der Schöpfung unter sich teilen und wie Geschwister leben. Die Armen sind die Opfer ungerechter Verhältnisse. Deshalb werden die Armen seliggepriesen, denn nur sie hegen die Hoffnung, diese

Situation zu verändern, damit Gottes Gerechtigkeit sich durchsetzt.

Christlicher Glaube in Lateinamerika setzt unweigerlich eine politische Stellungnahme voraus, sei es auf der Seite der Kräfte der Unterdrückung, die immer nur bei den Unterdrückten die politische Gewalt sehen und verurteilen, ohne sich die Frage nach den Mechanismen der wirtschaftlichen Gewalt im Kapitalismus zu stellen, oder sei es auf der Seite der Kräfte der Befreiung, die sich die vorrangige Option für die Armen zueigen machen. Auf der Seite der Kräfte der Unterdrückung, der Besitzer materieller oder symbolischer Güter, stehen auch jene Christen, die zwar ehrlich die Symptome erkennen – das Elend, die Krankheiten, den frühzeitigen Tod von Millionen – und dennoch nicht fähig sind, nach den Ursachen zu fragen. Sie entwickeln eine Theologie, die es ihnen erlaubt, die Mechanismen der Herrschaft zu legitimieren. Die Sprache dieser Theologie ist so abstrakt, als könnte sie den religiösen Diskurs daran hindern, auch politisch zu sein.

Für diese Art Sprache gibt es ein herausragendes Beispiel im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37). Die Antwort des Gesetzeslehrers ist theologisch nicht falsch, aber es fehlt ihr die politische Konsequenz, so als diene die religiöse Sprache dazu, auf der Ebene der Begriffe das zu verwischen, was auf der Ebene des Lebens konfliktreiche Realitäten sind. Jesus gibt den Vorzug einem zweiten Diskurs. Dieser ist im Hier und Jetzt jenes Menschen verankert, der von Jerusalem nach Jericho zieht – und fähig, die verschiedenen theologischen und politischen Positionen zu entziffern, die der Priester, der Levit oder der Samariter einnehmen. Theologie von den Armen her betreiben, heisst somit, die prophetische und sakramentale Kraft des Glaubens zurückzugewinnen, auch wenn wir letztlich dem Schweigen Raum geben müssen, damit der Geist Gottes sich offenbaren kann (Röm 8, 26–27).

Die Beziehung der Christen zur revolutionären Ideologie

Die Theologie, die heute in Lateinamerika aus der Sicht der Armen betrieben wird, bekannt als Befreiungstheologie, ist sich ihrer politischen Wirkung und ihrer ideologischen Voraussetzungen bewusst. Diese Theologie entsteht nicht im akademischen Raum der Universitäten, sondern im Kampf Tausender von Basisgemeinden, die den Glauben befruchten, nicht zuletzt durch das Blut unzähliger Märtyrer, die durch die Gewalt der Unterdrückung umgekommen sind. Deshalb wird im Santa-Fé-Papier 1980 des interamerikanischen Sicherheitsausschusses, das die Aussenpolitik der Regierung Reagan massgeblich bestimmt hat, die Befreiungstheologie als die grösste Bedrohung für die US-Interessen auf dem lateinamerikanischen Kontinent beurteilt. Als Antwort auf diese Bedrohung entstand die «Elektronische Kirche». Sie verfügt über eigene Satellitennetze, Radio- und Fernsehstationen sowie Zeitungen und Zeitschriften. Das katholische Pendant ist das Projekt «Lumen 2000», das sich die Wiederevangelisierung der Welt in der nächsten Dekade zum Ziel setzt. Das Startkapital von 400 Millionen Dollar stiftet die fundamentalistische katholische Organisation «Zeuge der Liebe Gottes» aus Holland.

In der Praxis des Kampfes für Gerechtigkeit kommen die lateinamerikanischen Christen mit politischen und ideologischen Kräften in Kontakt, die scheinbar der Welt des Glaubens entgegengesetzt sind. Es handelt sich nicht um einen formalen Dialog zwischen Christen und Marxisten, sondern um eine gemeinsame Praxis mit dem gleichen Volk gegen den gleichen nordamerikanischen Imperialismus und für die gleichen Rechte der Armen. Diese Annäherung von der Praxis her ist für beide, für die Christen wie für die Marxisten, fruchtbar. Der Feind macht ohnehin keinen Unterschied zwischen den einen und den andern; er be-

handelt uns alle als atheistische Kommunisten, da es für den nordamerikanischen Imperialismus nichts Schlimmeres gibt, als der religiösen Legitimation beraubt zu sein, die seine wahren Interessen verdeckt.

Die Annäherung zwischen Christen und Marxisten war nicht immer leicht. Es gab viele Vorurteile und Ängste auf beiden Seiten. In den meisten Ländern des sozialistischen Lagers waren die christlichen Kirchen mit den alten Klassen der Unterdrückter verbunden. Auch im Lateinamerika der 60er Jahre haben einige christliche Gruppen die Kirche verlassen und den Glauben aufgegeben, als sie im revolutionären Kampf die marxistische Theorie entdeckten. Doch mit dem Bekanntwerden der kriminellen Taten Stalins geriet der dogmatische Marxismus in eine Krise. Und auf der andern Seite kam es in der katholischen Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu Veränderungen, die es den Christen erlaubten, sich im Namen ihres Glaubens am revolutionären Prozess zu beteiligen. Als Beispiele seien so bedeutende kubanische Revolutionäre wie Frank Pais und José Antonio Echeverría oder der kolumbianische Priester Camillo Torres erwähnt.

Im Verlauf seines Besuchs im Chile Allendes von 1971 hob Fidel Castro hervor, dass die Allianz zwischen Christen und Marxisten eine strategische und nicht bloss eine taktische sein müsse. Während einer Begegnung mit Ordensleuten zum ersten Jahrestag der Sandinistischen Revolution in Managua hat ihm eine Maryknoll-Schwester – die später in El Salvador von Todesschwadronen umgebracht wurde – erwidert, in Nicaragua bestehe zwischen Christen und Marxisten nicht eine Allianz, sondern Einheit. Tatsächlich würde der Begriff Allianz voraussetzen, dass es auf der einen Seite christliche Volksbewegungen, Gewerkschaften oder Parteien und auf der andern, der marxistischen Seite, die gleichen politischen Instrumente gäbe. In Lateinamerika kämpfen Christen und

Marxisten jedoch in den gleichen Volksbewegungen, in den gleichen Gewerkschaften und in den gleichen revolutionären Parteien. Wir wollen die Instrumente des politischen Kampfes nicht konfessionalisieren; denn die Spaltung der Gesellschaft besteht nicht zwischen Gläubigen und Ungläubigen, sondern zwischen Unterdrückern und Unterdrückten. Es gibt in dieser Hinsicht eine einzige Ausnahme: die Kommunistische Partei Kubas, die sich offiziell noch als atheistisch bekennt. Für Fidel Castro ist dieser Atheismus jedoch historisch und nicht philosophisch begründet, daher vorübergehender Natur.

Der Marxismus ist eine Theorie im Dienste der revolutionären Praxis, folglich ist er dialektisch, antidogmatisch und offen für die neuen Anforderungen des historischen Prozesses. Eine ganze Reihe von Ereignissen haben in den letzten 30 Jahren das Antlitz Lateinamerikas verändert. Das Zweite Vatikanum, die Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1978), der Misserfolg der kapitalistischen Entwicklungsideologie im Sinne der Allianz für den Fortschritt, der Sieg der kubanischen Revolution und die neue Vorherrschaft des internationalen Kapitals in Form von Militärdiktaturen – dies alles hat viele Christen dazu gebracht, sich im sozialen Kampf für die Unterdrückten zu engagieren. Dabei wurden sie mit der schreienden Not der kollektiven Armut konfrontiert. Es war nicht der Marxismus, der sie zur Entdeckung der Armut brachte. Es war vielmehr die Armut, die sie den Marxismus entdecken liess. Angesichts des Elends war es unausweichlich, die Fragen nach den strukturellen Ursachen der Not und nach den Möglichkeiten ihrer Überwindung zu stellen. Der Glaube öffnet uns zwar den Anforderungen des Lebens, aber er vermittelt uns nicht die Analysen und Strategien, die für den Aufbau eines sozialen Projekts der Geschwisterlichkeit notwendig sind. Theologische Reflexion kann den wichtigen Beitrag der

marxistischen Theorie nicht ignorieren, wenn wir die kapitalistischen Mechanismen verstehen wollen, die Millionen von den fundamentalen Lebensrechten ausschliessen. Der Beitrag der marxistischen Theorie zur Theologie bedroht darum auch nicht die Integrität des Glaubens. Wir können ja nicht akzeptieren, dass der Marxismus eine Religion und der christliche Glaube nur eine Ideologie sei. Wir bekennen uns weder zu einem vulgären oder mechanischen Materialismus, der das geistliche Leben oder die Funktion der menschlichen Subjektivität im historischen Prozess ignoriert, noch zu einem stalinistischen Manichäismus, der nur den Atheismus als revolutionäre Haltung anerkennen will, noch zu irgendeinem Dogma «marxistischer» Metaphysik. Durchdrungen von der Option für die Armen und von der Verpflichtung auf das Projekt des nahenden Gottesreichs, akzeptieren die Christen die ideologische Vermittlung des Marxismus. Angesichts der Dringlichkeit des Hungers sind gewisse theoretische Fragen nur von zweitrangiger Bedeutung.

Wir müssen zugeben, dass die marxistische Religionskritik zur Reinigung unseres Glaubens beigetragen hat. Gott, an den wir glauben, ist nicht der gleiche Gott, den der Marxismus leugnet; denn wir glauben nicht an den Gott des Kapitals, der Folterdiktaturen oder der modernen Götzenverehrung. Wir glauben an den Gott des Lebens, den Jesus den Unterdrückten verkündet. Gott, der Gerechtigkeit für alle fordert, will aber auch die Unterdrücker befreien. Dazu gibt es keinen kürzeren Weg, als ihnen das Privateigentum an den Produktionsmitteln zu entziehen und diese durch die Macht des Volkes zu sozialisieren.

Die Beziehung der revolutionären Ideologie zu den Christen

Ebenso wichtig wie der Standpunkt der Christen zur revolutionären Ideologie ist das Verhältnis der marxistischen Revolutionäre zum Christentum in Latein-

amerika. Es gibt dazu zwar erst wenige, dafür aber um so bedeutsamere Dokumente.

Im Oktober 1980 verabschiedete die Sandinistische Front der Nationalen Befreiung (FSLN) ein «offizielles Kommuniqué zur Religionsfreiheit». Es war wohl das erste Mal, dass eine revolutionäre Partei an der Macht sich positiv über die Beziehungen zwischen Glaube, Politik und Ideologie äusserte. Die folgende Stelle aus diesem Text verdient hervorgehoben zu werden:

«Einige Autoren behaupten, dass die Religion ein Mechanismus der Entfremdung sei, der dazu diene, die Ausbeutung einer Klasse durch die andere zu rechtfertigen. Diese Behauptung hat zweifellos ihren historischen Wert, da die Religion in verschiedenen geschichtlichen Epochen als theoretische Unterstützung politischer Herrschaft diene. Es genügt, an die Rolle der Missionare bei der Unterwerfung und Kolonialisierung der Indianer in unserem Land zu erinnern. Dennoch halten wir Sandinisten fest, dass nach unserer Erfahrung die Christen, wenn sie – gestützt auf ihren Glauben – in der Lage sind, sich den Anforderungen des Volkes und der Geschichte zu stellen, von ihrem eigenen Glauben zum revolutionären Engagement gedrängt werden. Unsere Erfahrung zeigt uns, dass man gleichzeitig Glaubender und konsequenter Revolutionär sein kann, und dass es keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Dingen gibt.»

Es ist aufschlussreich zu beobachten, wie der FSLN unter dem Primat der Praxis die marxistische Tradition neu formuliert. Er anerkennt zwar den «historischen Wert» der marxistischen These, dass «Religion ein Mechanismus der Entfremdung» sei, korrigiert dann aber diese These durch die eigene «Erfahrung», dass «Christen . . . von ihrem eigenen Glauben zum revolutionären Engagement gedrängt werden». Bemerkenswert daran ist, dass hier eine revolutionäre und laizistische Partei den Chri-

sten zugesteht, dass sie für ihr revolutionäres Handeln in ihrem eigenen Glauben eine Grundlage finden. Wenn die Sandinisten sagen würden, die Christen stützten sich auf ein Gerechtigkeitsgefühl oder auf ein politisches Programm, so hielte sich die Logik dieser Aussage im Rahmen der autonomen politischen Rationalität. Der sandinistische Diskurs macht jedoch einen Sprung von der politischen Vernunft zu einer theologischen Kategorie, indem er den Glauben als Quelle und Ursprung der revolutionären Option akzeptiert. Vielleicht ist es das erste Mal, dass eine gemeinsame Praxis die Christen und Marxisten dazu befähigt, ihre Sprachen wechselseitig zu durchdringen und ihnen damit einen neuen Sinn zu geben, der verbindet, was wissenschaftliche Strenge glaubt trennen zu müssen.

Ähnliches findet sich im programmatischen Diskurs der Kommunistischen Partei Kubas. In dem Grundlagenpapier zum III. Kongress der Partei im Februar 1986 wird im Kapitel über die internationale Lage festgehalten:

«Ausser den Christdemokraten gibt es in Lateinamerika einige Millionen Christen, in ihrer Mehrheit Arbeiter, Bauern oder Angehörige der Mittelklasse, die sich nicht befreien können, ohne dass sie den Sozialismus errichten; noch kann der Sozialismus errichtet werden, ohne dass sie sich daran beteiligen. Eine bedeutende Kraft ist in Lateinamerika die Befreiungstheologie. Wir schätzen sie nicht nur aufgrund ihrer ehrlichen und engagierten Erfahrung mit den Armen, die hier ihr authentisches Christsein ausdrücken, sondern auch aufgrund ihrer politischen Bedeutung: als Ausdruck des Verlangens vieler Christen, die, ausgehend von ihren eigenen religiösen Überzeugungen, eine Welt der Brüderlichkeit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit aufbauen wollen.»

Dieser Text der kubanischen KP situert die Beziehung zwischen Christen und Marxisten ebenfalls auf der Ebene der

revolutionären Einheit. Er anerkennt, dass sich die Unterdrückten «nicht befreien können, ohne dass sie den Sozialismus errichten», und dass der Sozialismus nicht errichtet werden kann, ohne dass sich die Christen «daran beteiligen». Auch hier wird ein theologischer Diskurs in den politischen Diskurs interpoliert, indem die KP Kubas zu verkünden wagt, dass ein «authentisches Christentum» sich in einer «ehrlichen und engagierten Erfahrung mit den Armen» ausdrückt. Noch weiter in den Bereich des Theologischen stösst die kubanische KP vor, wenn sie trotz ihrem offiziellen Atheismus einräumt, dass die Christen, «ausgehend von ihren eigenen religiösen Überzeugungen, eine Welt der Brüderlichkeit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit aufbauen wollen». Es wäre nicht weiter erstaunlich, wenn gesagt würde, dass die Christen, ausgehend von ihrem Engagement mit den Armen oder von der Entdeckung der marxistischen Theorie, eine Welt der Gerechtigkeit aufbauen wollten. Erstaunlich ist hingegen das Werturteil über unsere «eigenen religiösen Überzeugungen» als Quelle und Ursprung der revolutionären Option.

So widerspiegelt sich in Nicaragua und in Kuba die politische Wirklichkeit Lateinamerikas. Durch die semantische Synthese (der marxistischen und der christlichen Sprache) in den offiziellen ideologischen Verlautbarungen wird übersetzt, was sich in der Praxis ereignet – auch auf die «Gefahr» hin, akademisch filtrierte Begriffe zu unterlaufen, welche die Theorie über die Praxis stellen.

Heute in Lateinamerika Theologie betreiben, erfordert also eine ökumenische Öffnung, die über die christliche Formulierung des theologischen Diskurses, auch über die pastorale Praxis von Katholiken und Protestanten hinausgeht und den ideologischen Diskurs sowie die politische Praxis der Bewegungen und Parteien miteinbezieht, die sich historisch als Avantgarde der Befreiung unse-

rer Völker erweisen. Heute befreit sich die Theologie in Lateinamerika von der Unschuld akademischer Kategorien und wird von neuem Fleisch im Leben und im Kampf von unzähligen Gläubigen und Unterdrückten, die Glauben und Leben, Pastoral und Politik, Erlösung und Befreiung nicht mehr trennen können. Die konkrete Politik und ihr ideologischer Ausdruck bilden den neuen theologischen Ort par excellence, wo sich nicht nur das Schicksal von Millionen Menschen entscheidet, sondern wo es auch um unsere Treue zum Vater im Dienst an unserem Volk und im Blick auf das Projekt Gottes in der Geschichte geht. An diesem Projekt beteiligen sich Gläubige und Atheisten, Männer und Frauen guten Willens, alle, die Jesu lebendige Gegenwart in den Unterdrückten erkennen, in denen, die Hunger leiden und keine Kleider haben, in den Obdachlosen, in den Ausgebeuteten und in andern Randgruppen (Mt 25, 31–46). Es ist der Arme als Sakrament Gottes, der in unserem Kontinent die Grenzen der Kirche ausweitet. Politik und Ideologie gehen ein in den theologischen Diskurs, wann immer wir die Interessen der Kleinen und der Verdammten dieser Erde vertreten. Wenn auch der Glaube nicht so stark ist, dass er Berge versetzen kann, bleibt uns wenigstens die Gewissheit, dass die Liebe in ihrer befreienden Praxis uns an der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes teilhaben lässt.