

**Zeitschrift:** Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus  
**Herausgeber:** Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege  
**Band:** 82 (1988)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Eine theologische Chronik von Gerechtigkeit und Frieden  
**Autor:** Kaufmann, Ludwig  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-143384>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 14.03.2025

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

# Eine theologische Chronik von Gerechtigkeit und Frieden

*Pater Ludwig Kaufmann SJ sagt von sich, er sei «kein akademischer Theologe, höchstens ein theologischer Chronist». Lassen wir das «höchstens» beiseite: Theologischer Chronist ist er mit einem aussergewöhnlichen Blick für die oft düsteren Hintergründe scheinbar rationaler Auseinandersetzungen in Theologie und Kirche. Unerbittlich wird der Chronist, wo abstrakte Wahrheitsansprüche sich gegen die Menschenrechte kehren, wo der kirchliche Apparat «Fälle» produziert, die der Lehre spotten, auf die er sich beruft. Sie tragen seltsamerweise immer die Namen der Opfer und nie der Täter. Die «Fälle» heissen Pfürtner, Küng, Schillebeeckx, Leonardo Boff, Curran . . . und nehmen kein Ende. Ihnen widmet Kaufmann seine solidarische Aufmerksamkeit, vor allem in der Zeitschrift «Orientierung», deren Hauptredaktor er ist. Über den «Fall Pfürtner» hat er darüber hinaus im Oktober 1987 ein umfangreiches, präzise recherchiertes und dokumentiertes Werk der Öffentlichkeit übergeben (vgl. die Buchbesprechung auf Seite 40 in diesem Heft). Kaufmann setzt ihm als Motto den Satz voran, den er vor Jahren vom holländischen Kardinal Alfrink gehört hat: «Ich war schon früh mit ‚Fällen‘ konfrontiert, bei denen ich es unwürdig fand, wie den Menschen in der Kirche angst gemacht wurde, das heisst eben, dass die Menschenrechte nicht gewahrt wurden.»*

*Nun ist Ludwig Kaufmann selbst zu einem «Fall» geworden. Die Theologische Fakultät der Universität Freiburg wollte dem theologischen Chronisten den Dokortitel ehrenhalber verleihen, um Kirche und Gesellschaft in Erinnerung zu rufen, was die akademische Theologie dem publizistischen Dolmetscherdienst des zu Ehrenden verdankt. Theologie hat ja nur Sinn, wenn sie mit dem «sensus fidelium» dialektisch kommuniziert, das heisst: wenn sie einerseits den Glauben des Volkes Gottes reflektiert und ihn andererseits vertieft, ermutigt, zu befreiender Praxis anleitet. Da ist der Dolmetscher gefragt, der diese Dialektik sprachlich vermittelt. Anderer Meinung scheint jedoch die Schweizerische Bischofskonferenz zu sein. Sie hat sich gegen die vorgesehene Ehrenpromotion von Ludwig Kaufmann ausgesprochen, womit auch die Genehmigung aus Rom unterblieb. Wie die «Schweizerische Kirchenzeitung» (10. Dezember 1987) zu berichten weiss, sind die Bischöfe «einstimmig» der Auffassung, die Ehrung sei nicht angebracht. Den Ehrendoktor der Theologie könne nur bekommen, wer es verdiene, als «vorbildlicher, beispielhafter Zeuge» vorgestellt zu werden. Dieses Verdikt dürfte auf seine Urheber zurückfallen. Die Schweizerische Bischofskonferenz befindet sich so wenig mehr auf ihrem Niveau, dass die Referenz, die sie verweigert, auch wieder eine ist. Die «Weltwoche» (19. November 1987) spricht geradezu von der «Ehre, nicht Ehrendoktor zu werden».*

*Der Vorgang wirft immerhin ein Licht auf das Klima zunehmender Intoleranz im römischen Katholizismus. Davon betroffen ist nicht nur Ludwig Kaufmann; davon betroffen ist auch die Theologische Fakultät in Freiburg, der untersagt wird, einen Mann zu ehren, der sich für die besten Intentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils einsetzt; davon betroffen sind all jene Katholiken, welche die Hoffnung für ihre Kirche schon lange aufgegeben hätten, wenn es nicht noch ein paar «vorbildliche und beispielhafte Zeugen» gäbe – wie Ludwig Kaufmann.*

*Der Text, der hier erstmals veröffentlicht wird, gibt das Referat wieder, das Ludwig Kaufmann am Seminar des Internationalen Bundes Religiöser Sozialisten in Managua vom 8. bis 10. Oktober 1986 (vgl. NW 1986, Seite 322ff.) vorgetragen hat. Der Chronist überblickt die ganze Heils- und Unheilsgeschichte seiner Kirche. Von Franziskus bis zu den französischen Arbeiterpriestern und den lateinamerikanischen Befreiungstheologen verläuft die Linie des innerkatholischen Widerstands gegen die kirchliche Komplizenschaft mit den Mächtigen. Im Religiösen Sozialismus*

erkennt Kaufmann Geist vom Geist dieser Gegenbewegung für «Gerechtigkeit und Frieden». Sein Beitrag liest sich wie ein weiteres Kapitel aus der «Geschichte der Sache Christi» von Leonhard Ragaz.

Ludwig Kaufmann verdient mehr als einen Ehrendoktor: unsere Solidarität.

Red.

## Vorbemerkung

Die Einladung zu diesem Vortrag traf mich völlig überraschend. Ich bin nicht Mitglied Ihrer Vereinigung und habe bisher auch kaum in persönlicher Beziehung zu ihr gestanden, obwohl sich im nachhinein zeigt, dass es mehr davon gibt, als ich wusste, insofern hier einer und dort einer von Ihnen ist, mit dem ich mich weitgehend auf der gleichen Wellenlänge fühle. Aber das kommt weniger von Ihrer europäischen Geschichte als religiöse Sozialisten her, als vielmehr über unsere neuen gemeinsamen Freunde aus Lateinamerika, konkret über Theologinnen und Theologen der Befreiung, zuallererst aus Zentralamerika, sodann aus Mexiko, aus Brasilien und aus anderen Ländern dieses Kontinents.

Ich sagte «Theologinnen und Theologen», denn meine erste Kontaktperson zu Zentralamerika war die guatemaltekische Theologin *Julia Esquivél*, damals Redaktorin von DIALOGO. Über das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) gelangte sie zu unserer Kommunität «Orientierung» in Zürich. Sie berichtete uns: «Eure Brüder leiden Hunger», und meinte damit die Jesuiten von CIASCA in Guatemala. Der erste Kontakt hatte somit eine ökumenische Note, und so darf ich gleich die Brücke zu dieser Versammlung schlagen und Ihnen zu Beginn die Glückwünsche von unserer gemeinsamen Freundin Julia Esquivél überbringen. Sehr gerne hätte sie selber an diesem Seminar teilgenommen. Sie begleitet uns mit ihrem Gedenken und Gebet.

«Theologisches» zu Gerechtigkeit und Frieden soll ich hier vorlegen. Ich bin aber kein akademischer Theologe, höchstens ein theologischer Chronist. Ich

werde mich deshalb zuerst in einer Art monographischer Geschichtsbetrachtung zum Thema versuchen.

Ich bin ja aufgefordert worden, «die mühsamen Erfahrungen europäischer Christen im Umgang mit politischer Macht, mit Unrecht und Krieg einzubringen», was man wohl auch die Hypothek von anderthalb Jahrtausenden «Christenheit» – gerechnet seit der «Wende» unter Konstantin – nennen könnte.

Ich soll sodann als Katholik die Neu-besinnung oder, wie man mir sagte, die «zukunftsfrohen Akzente» aufzeigen, die sich gerade in der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, nicht zuletzt in der Einstellung zur sogenannten Dritten Welt, erkennen lassen: die Entwicklung also, die den «sozialen Katholizismus» zum heutigen Konzept der Gruppen um «Justitia et Pax», «Pax Christi» und «Kirche von unten» geführt und in der Kirche ein Umdenken über Wesen und Ziel von «Mission» eingeleitet hat.

Und schliesslich soll ich versuchen, die «Wechselseitigkeit der religiösen und theologischen Entwicklung der Kirchen Europas und Lateinamerikas» zu skizzieren und «mit Bedacht», so hiess es, auf die Ansätze zu einer neuen Evangelisierung Europas von den «jungen Kirchen her» hinweisen. Diesen «Bedacht» möchte ich aber nicht erst in einem dritten Teil wahrnehmen: Schon für den Durchgang durch die Geschichte möchte ich von den lateinamerikanischen Befreiungstheologen profitieren. Denn sie helfen uns, nicht nur das Evangelium, sondern auch die Geschichte mit neuen Augen zu lesen. Und so verweise ich gleich zu Beginn für den Begriff «Christenheit» als Schlüsselbegriff dieser Geschichtsbetrachtung auf das grosse Werk, das *Enri-*

que Dussel im Rahmen der CEHILA, dem grossen Gemeinschaftswerk für lateinamerikanische Kirchengeschichte, verfasst hat.

Weiterhin fühle ich mich durch meinen spanischen Mitbruder, den Soziologen und Theologen *José María Díez-Alegría*, inspiriert, der die Christentumsgeschichte unter den zwei Begriffspaaren «ethisch-prophetisch» und «ontologisch-kultisch» sieht. Was sonst noch alles einfließt, geht zu einem schönen Teil auf meine theologischen Studien in Frankreich zurück, wo ich im Umfeld der Arbeiterpriester den Dominikaner *Marie-Dominique Chenu* kennenlernen durfte, sowie auf all die Kontakte, die ich seit dem Konzil mit lateinamerikanischen Theologen, Schwestern, Bischöfen und nicht zuletzt mit einigen Basisgemeinden auch gerade hier in Nicaragua haben durfte.

### **I. Der Abfall von der «Sache Gottes» zum «System Christenheit» und der Widerstand der Armut- und Ketzerbewegung**

«Gerechtigkeit und Frieden» sind Gegenstand der *Hoffnung: Schalom* ist der umfassende Begriff für «Heil für alle», das von einer künftigen (messianischen) Zeit erwartet und ersehnt wird. Die *Propheten* klagen das Unrecht ihrer Zeit an, indem sie es zuerst aufdecken; denn die Wahrheit über das wirkliche Unrecht wird niedergehalten. Die zentrale «Offenbarung» des Alten Bundes betrifft nicht das «Wesen Gottes», das, was Gott «in sich» ist. Diese Frage der Neugier wird abgewiesen. Offenbart wird, dass Gott das «Schreien des Volkes» hört, dass er zu ihm herabsteigt, an seine Seite tritt, dass er für das Volk und mit dem Volk kämpft (Exodus 3, 14: Ich bin da!). Diese seine «Gegenwart» ist somit nicht neutral. Auch Jesus tritt an die Seite der Armen und «Gebeugten» und fordert damit die Herrschenden heraus.

Theologie, wenn sie biblisch inspiriert ist, hat es somit weniger mit Gott «in

sich», als mit der *Sache Gottes* zu tun: Wie er eingreift, für wen und wofür er eintritt. Desgleichen mit der «Sache Jesu»: Wofür er lebte, litt, gefoltert und umgebracht wurde, wofür er auferstand – «propter nostram salutem . . .»

Theologie, wie sie sich in Europa entwickelte, hat sich aber einerseits an eine bestimmte Philosophie und Weltanschauung – die platonisch-aristotelische – angelehnt, andererseits in den Dienst jener Kirche gestellt, die sich immer mehr dem «Kult» und immer weniger der Prophetie verschrieb.

Der Kult der Kirche war so lange «Widerstand», als die Anbetung des «Herrn der Herren» dem Staatskult und den Ansprüchen des römischen Kaisers auf göttliche Verehrung widersprach. Als aber das Christentum zur Staatsreligion erhoben war, übernahm die Kirche die Sakralisierung der Staatsmacht in Byzanz wie im Westen. Aus einer Kirche von Sklaven, Verbannten und «Nichtsen» (1 Kor) wurde die «arrangierte» und kontrollierte Reichskirche.

In dieser «Gefangenschaft» durch «Christenheit» erfolgte der «Export» des Christentums in die von den Europäern (Portugiesen, Spanier, Holländer, Engländer, Franzosen) «entdeckten» und eroberten Gebiete. «Mission» war durch die Übertragung von Patronatsrechten in aller Form den «Mächten» unterworfen. Zugleich hatte sie den «Entdeckungseroberungen» als religiöses Mäntelchen zu dienen («den Glauben verbreiten», «die Grenzen der Kirche hinauschieben», «die Seelen der Indios retten»).

Institutionell war die Kirche Komplizin der Eroberungs-, Unterdrückungs-, Ausbeutungs- und Entfremdungsgreuel der Kolonialmächte, und eine systemimmanente Theologie diskutierte darüber, ob der «Wilde» (Indio, Schwarze usw.) eine «Seele» habe. Im Extremfall Südafrika diente «die Bibel» bis in unser Jahrhundert hinein zur direkten Legitimierung von Rassendiskriminierung und aller damit verbundenen Ungerechtigkeit.



Die von der Kirche immerhin als «Text» und «Wort» unversehrt bewahrte und weitergegebene «Heilige Schrift» und das Charisma des «lebenden Evangeliums» in der Gestalt begnadeter Menschen und Bewegungen widerstehen dem «Trend» der «Christenheit» zu Unrecht und Gewalt (Kreuzzüge!): *Franz von Assisi*, der gewaltlos vor den Sultan tritt; *Mercennarier*, die sich zum Loskauf Gefangener selbst zum Kauf anbieten; *Franz Xaver*, der die Ausbeutung blossstellt; *Las Casas*, den die Lektüre der Schrift (Jesus Sirach 34, 18–22) zur Verweigerung des Kults und zur Option für die Indios führt.

Bereits Franz von Assisi steht für eine *Armutsbewegung*, die *Gewaltlosigkeit* mit *Besitzlosigkeit* verbindet: «Sobald ich Besitz habe, bedarf ich der Waffen, um ihn zu verteidigen.» Seit *Joachim de Fiore* wächst die Tendenz, eine Armutskirche gegen die «Besitzkirche» zu stellen. Nach einem Artikel von Josef Ratzinger im «Lexikon für Theologie und Kirche» liegt das «echte Problem Joachims in dem Zurückbleiben der geschichtlichen Kirche hinter den Forderungen des Neuen Testaments, letztlich im eschatologischen Problem».

Grosse Teile der Armutsbewegung werden verketzert und aus der Kirche hinausgedrängt. Dasselbe geschieht in der *Reformationszeit* mit den *Täufern* und ihren Nachfahren, die das Evangelium wörtlich auslegen und wie die *Mennoniten* nicht nur die Gewaltlosigkeit, sondern auch die radikale *Trennung von Kirche und Staat* fordern. Zu dieser Richtung einer frühen *Friedensbewegung* gehören die *Böhmischen Brüder*, die über Mähren und Herrnhut auch in die Neue Welt und hier in Nicaragua an die Atlantikküste kamen («Moravische Kirche»).

Bei den Freikirchen, die vor der Verfolgung in England und auf dem europäischen Festland in die *Neue Welt* fliehen beziehungsweise auswandern, wird nicht nur die Friedensutopie der Propheten (das Lamm neben dem Wolf) zu einem Thema

der Kunst in den USA. Vor allem bei den *baptistischen Schwarzen*, den Nachfahren der aus Afrika importierten Sklaven, entsteht aus den biblischen Motiven der *Befreiung* ein Liedgut, das den Gott der Hebräer auf der Seite der Unterdrückten sieht. Die *Negro-Spirituals* sind eine Vorwegnahme der *Black Theology* und der *Befreiungstheologie*. Das politische Potential, das darin enthalten ist, führt geradeswegs zur gewaltlosen Menschenrechtsbewegung *Martin Luther Kings*.

Eine Theologiegeschichte zum Thema *Gerechtigkeit und Frieden* müsste auch die Diskussion um die *Militärdienstverweigerer* in den ersten drei Jahrhunderten einbeziehen – kann ein Christ Soldat sein, dürfen Christen gegen Christen kämpfen? – wozu das Beispiel des heiligen Martin von Tours beziehungsweise dessen «Vita» von Sulpicius Severus (5. Jahrhundert) gehört: Martin gibt die Offizierskarriere auf, um sich taufen zu lassen.

Das Stichwort für unser Thema hat der Kirchenlehrer *Augustinus* mit seinem berühmten Wort «*Opus Justitiae Pax*» gegeben: Der Friede ist das Werk (die Frucht) der Gerechtigkeit. Der gleiche Augustinus hat aber die gewaltsame Verteidigung des Nächsten gegen einen ungerechten Angreifer als ein Werk der Liebe bezeichnet. Auch *Thomas von Aquin* behandelt die Problematik des Krieges nicht im Traktat von der Gerechtigkeit, sondern im Traktat von der Liebe. *Francisco de Vitoria* bringt eine neue, universale Perspektive: Der Krieg ist im Hinblick auf seine Auswirkungen auf das Gemeinwohl der gesamten Menschheit zu beurteilen.

Die Wirkungsgeschichte des Grundsatzes «*Opus Justitiae Pax*» ist dadurch verdunkelt, dass er zusammen mit einem Ordnungsdenken tradiert wurde: Die «Ordnung» (*ordo*) beziehungsweise «Ruhe und Ordnung» sind dem «Fürsten» anvertraut. Wenn die Christen selber Fürsten beziehungsweise die Fürsten christlich werden, gibt es Gerechtigkeit

und Frieden. Ähnlich denkt *Zwingli*: Wenn alle bis hinauf zum «Rat» in Zürich wirkliche Christen werden, dann gibt es Gerechtigkeit und Frieden. Erst *Erasmus von Rotterdam* wendet sich gegen die Fürsten, die «wegen Nichtigkeiten» Krieg anzetteln, an die christliche Basis und ruft: «Verschwört euch für den Frieden, zeigt, wieviel die Eintracht der Menge gegen die Tyrannei der Mächtigen vermag!» Erasmus bringt den Gedanken der Gleichheit aller vor Gott ins Spiel. Das Allgemeinwohl steht über den Fürsten.

Indem Erasmus gegen die zum Krieg rüstenden Fürsten an das Christenvolk appelliert, stellt er die auf der Heirat von Thron und Altar beruhende «Christenheit» in Frage. Vor allem aber versucht er mit seiner Fundamentalkritik den strukturellen Prozessen der Neuzeit entgegenzuwirken, die zu einem neuen, souveränen Staatstypus führen, dessen zwischenstaatliche Aktionsweise jeder richterlichen Instanz enthoben ist.

Die Berufung des Erasmus auf das Evangelium und sein Gebot der Brüderlichkeit verhalten ebenso wie seine völkerrechtlichen Vorschläge (Schiedsgericht, Grenzgarantien, Verbot dynastischer Staatenunion usw.). Der Dreissigjährige (Religions-)Krieg und die Durchsetzung von «cuius regio eius et religio» sprechen dem Toleranzgedanken Hohn und verfestigen von neuem – wenn jetzt auch konfessionell aufgeteilt – das System «Christenheit».

Die Tendenz zum autonomen, souveränen Staat geht in Europa weiter, die französische Revolution und ihre Folgeumwälzungen tendieren auf Trennung von Kirche und Staat: Aber in der Mission, das heisst in den Kolonien, wird das System Christenheit bis ins 20. Jahrhundert perpetuiert.

## **II. Katholische Soziallehre und Sozialkatholizismus**

Für die neuere und neuste Zeit beschränke ich mich darauf, etwas über die Ent-

wicklung des «sozialen Katholizismus» zu sagen, und lasse mit Bedacht die evangelisch-reformierte Seite, zumal die Tradition der religiösen Sozialisten (Leonhard Ragaz u.a.), die Sie ja viel besser kennen als ich, beiseite.

Um was geht es? Ich meine es geht um die Reaktion der Kirche und der Christen auf die Proletarisierung der Arbeitermassen im Gefolge der kapitalistischen Industrialisierung, im Gefolge auch der marxistischen Kapitalismuskritik (welche die Kritik an der bürgerlichen Religion mit einschliesst), im Gefolge schliesslich der vorab unter marxistischem Vorzeichen erfolgreichen Organisation der Industriearbeiterschaft.

Wenn ich das so aufzähle, so will ich damit sagen, dass eine katholische Kapitalismuskritik, die nicht nur moralisierend und mitleidig auf die Verelendung mit all ihren Folgen (Trunksucht, Krankheit usw.) sieht, allzu lange ausgeblieben ist. Man kann gewiss mit dem Österreicher Adolf Holl in Franz von Assisi den *urchristlichen Instinkt gegen den beginnenden Kapitalismus* verkörpert sehen, nämlich gegen das immer mehr verinnerlichte Gelddenken, sodass der Götze Mammon wirklich die Seelen und den Moralkodex beherrscht, wie man das bei Sombart nachlesen kann: «Sparsamkeit» wird oberstes Gebot und Bankrott tödlichste Todsünde. Aber die Armutsbewegung wurde aufs Ganze abgelehnt, Franziskus kirchlich vereinnahmt, während eben diese Kirche Hand in Hand mit dem aufblühenden italienischen Bankwesen selber – vor allem während des Exils in Avignon – zu einem Finanzinstitut wurde, den lange Zeit verabscheuten Zins akzeptierte und all das anbahnte, was sich inzwischen zu dem Syndrom «Finanzen des Vatikans» ausgewachsen hat und sich heute in der überreichen Kirche zum Beispiel der Bundesrepublik Deutschland zeigt. «Christenheit» ist da nicht nur Bindung an den Staat, sondern Verflochtenheit mit Wirtschaft und Finanz. Das Besondere an



dieser Verflochtenheit ist aber, dass sie verschleiert bleibt, weil ohnehin der Kapitalismus nach dem Prinzip der Anonymität – Aktiengesellschaft heisst auf französisch richtig «Société Anonyme» – arbeitet. Deshalb hat es die Prophetie hier so schwer mit der Aufdeckung, und selbst bei grössten Finanzskandalen – wo blitzlichtartig die Verflechtung aufscheint – ist alsbald alles wieder zugeeckt.

Nein, der Ausbruch aus dem Kapitalismus hat bis heute nicht stattgefunden: Wir alle sind mit unseren Bankbüchlein in ihn verflochten und in diesem Sinn war Franz von Assisi tatsächlich, wie Adolf Holl sagt, «der letzte Christ». Aufgewacht ist die Kirche lediglich angesichts dessen, was Papst Pius XI. «den fortwährenden Skandal» nannte und was dank dem Altmeister der katholischen Soziallehre Oswald von Nell-Breuning auch die Synode der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik in Würzburg 1975 erneut so nannte: den fortwährenden Skandal, dass in Zentraleuropa die katholische Kirche und die etablierten Kirchen überhaupt die *Arbeiterklasse verloren* haben.

Das ist im wesentlichen bereits im Verlauf des 19. Jahrhunderts geschehen. Erst an seinem Ende, 1891, erscheint unter den Anfangsworten «*Rerum Novarum*» und unterzeichnet von Papst *Leo XIII.* die erste Sozialenzyklika. Sie ist, wie eben der Anfang zeigt, immer noch von der Abwehr gegen das «Neue» gekennzeichnet. («*Rerum novarum cupidi*» sind die nach Neuem Begierigen, die «Neuerer», wie man schon zur Zeit der Reformation sagte.) Das Positive ist, dass das Koalitionsrecht, das Recht der Industriearbeiter, sich selber zu organisieren, anerkannt wird, Dasselbe Recht für die Landarbeiter ist heute in verschiedenen Ländern Lateinamerikas noch immer umstritten. So gaben z.B. in El Salvador der erste einheimische Märtyrer-Priester, der Jesuit *Rutilio Grande*, wie auch Erzbischof *Oscar Romero* ihr Leben hin für

die Rechte der Landarbeiter-Organisationen. Zur Zeit von «*Rerum Novarum*» geht es allerdings zunächst darum, diese Organisationen, Gewerkschaften, Arbeitervereine konfessionell zu binden – und damit die Arbeiterschaft in ihrer Solidarität zu spalten. Auf dem Privateigentum wird in einer Weise herumgeritten, als ob es in der christlichen Tradition nie eine grundsätzliche Eigentumskritik gegeben hätte. Der Klerus rekrutierte sich damals und auch noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend aus dem bäuerlichen Milieu, und das Christliche erschien an das «Bodenständige» und Kleinbürgerliche gebunden. Ziel aller Sozialreform war, dass auch die Industriearbeiter zu etwas Eigentum gelangen sollten. Eine berühmte Fabrik, Brown Boveri in der Schweiz, wählte ihren Standort bewusst so, dass sich ihre Belegschaft aus Arbeitern zusammensetzte, die, wie man sagte, zu Hause noch eine Kuh hatten und deshalb erstens weniger «krisenanfällig», zweitens weniger anfällig für revolutionäre Ideen wären.

Als 40 Jahre nach «*Rerum Novarum*» *Pius XI.* erneut eine Sozialenzyklika, «*Quadragesimo Anno*», erliess und als später *Pius XII.* seine Ansprachen zu allen möglichen gesellschaftlichen Problemen hielt, kam im Katholizismus die Meinung auf, es sei sowohl notwendig als auch möglich, eine eigene «*katholische Soziallehre*» herauszubilden. Ein Berater *Pius XII.*, der deutsche Jesuit Gustav Gundlach, hielt in der Tat dafür, dass es eine solche Lehre gebe, welche die soziale Wirklichkeit insgesamt abdecke. Diese Lehre fusste auf der neuscholastischen Philosophie und vor allem auf dem Naturrechtsdenken. Sie war entsprechend abstrakt und beansprucht für jedermann, nicht nur für Christen, plausibel zu sein und so etwas wie einen «dritten Weg» zwischen Kapitalismus und Sozialismus anzubieten. An katholischen und sogar an staatlichen Universitäten wurden Lehrstühle für christliche Gesellschaftslehre errichtet, was vielerorts, zum Bei-

spiel in Münster/Westfalen, bedeutete, vornehmlich die päpstlichen Enzykliken zu systematisieren.

Mit dem Begriff «Katholische Soziallehre» schmückte sich auch die «*christlich-soziale Bewegung*». Wo es in katholischen Gegenden zu christlichen Gewerkschaften kam, wurden diese von katholischen Unternehmern oft heftiger bekämpft als die sozialistischen. Im nordfranzösischen Industriegebiet sperrten Unternehmer die Kirchenbeiträge an Pfarrer, die sich auf der Kanzel auf die Enzykliken beriefen. Trotz ihrer Abstraktheit galten die Enzykliken offenbar als brisant. Der Bischof von Lille, der sich mit Streikenden solidarisierte, wurde in Rom als Kommunist verschrien. Pius XI. ordnete eine Untersuchung an – und erhob den Bischof, er hiess *Liénart*, zum Kardinal. Das war 1930. Das waren noch Zeiten, wenn ich an jüngste Kardinalsernennungen denke! Die Textilherren von Lille und Umgebung nannten ihn den «roten Kardinal», was in diesem Fall keineswegs ein Pleonasmus wie «schwarzer Rappe» oder «weisser Schimmel» war. Eher müsste man von einem «weisen Raben» innerhalb des Kardinalskollegiums sprechen.

Die Stärke der Kirche lag auf dem Feld der Erziehung und Bildung. Von da aus suchte sie ihren Beitrag zur Humanisierung der Arbeitswelt zu leisten. In diesem Zusammenhang sind der Gründer der «Christlichen Arbeiterjugend» (*Jeu-nesse Ouvrière Chrétienne – JOC*), der Belgier *Joseph Cardijn*, zu nennen sowie die anderen «*Mouvements spécialisés*», die seine Gründung im Gefolge hatte und die der «*Pastorale des milieux*» entsprachen. Man wurde gewahr, dass die Berufs- und Arbeitswelt eine je verschiedene Mentalität erzeugten, an der Erziehung und Seelsorge nicht vorbeisehen konnten: Anders fühlten die jungen Industriearbeiter, anders die jungen Bauern auf dem Land, anders die Studenten an den Hochschulen. Das Wichtige an diesen *Mouvements* war, dass in ihnen

die *Laien* zu Evangelisatoren ihres Milieus herangebildet wurden und dass sie anfangen, ihre Arbeitswelt zu beschreiben, dass es zu einer Analyse der jeweiligen Situation kam und dass man versuchte, vom Evangelium her diese Situationen und ihre möglichen Veränderungen zu beleuchten.

Dass die Situationen vielfach unhaltbar waren, hatte die Enzyklika «*Quadragesimo Anno*» mit einem Satz überaus deutlich gemacht. Es hiess da, die gegenwärtigen Verhältnisse machten es unzähligen Menschen äusserst schwierig, ihr ewiges Heil zu erlangen, denn aus den Fabriken kämen zwar glänzende Produkte, aber gleichzeitig Ruinen von Menschen heraus. *Cardijn* versuchte, die Jungarbeiter dazu zu bringen, zuerst die Augen aufzumachen, um ihre Situation wahrzunehmen, diese dann im Licht des Evangeliums zu prüfen und schliesslich zu einem Handlungskonzept zu gelangen. Diesem Dreischritt «*voir – juger – agir*» ist zwar vorgeworfen worden, dass dabei die Reflexion – das «*juger*» – oft zu kurz gekommen beziehungsweise zu kurzschlüssig vom Evangelium her und ohne ausreichendes Studium der Sachzusammenhänge erfolgt sei. Aber es ist doch sehr bemerkenswert, dass wir die Methode dieses Dreischritts bei den lateinamerikanischen Befreiungstheologen, zum Beispiel bei *Gustavo Gutiérrez* und sehr ausdrücklich in den Dokumenten der Bischofsversammlung von *Puebla* (1979), wiederfinden.

Der Analyse und Veränderung von Situationen wollten auch die schon um die Jahrhundertwende gegründete «*Chronique Sociale*» und die aus ihr geborene Institution der «*Semaines Sociales*» in *Lyon* dienen. Den originellen zweiten Redaktor der «*Chronique*», *Joseph Folliet*, habe ich in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg noch selber kennengelernt. Er hielt an der Volkshochschule einen anregenden Kurs über Soziologie, wie sie aus «*Sozialromanen*» zu lernen sei. Bemerkenswert ist, dass bereits im



Jahr 1930 eine *Semaine Sociale* dem «Sozialen Problem der Kolonien» gewidmet war. Dreissig Jahre später, 1961, wird in Lyon eine zweite Zeitschrift geboren: «*Croissance des Jeunes Nations*». Lyon stand auch am Ursprung einer Missionsbewegung: In dem Haus von Pauline Jaricot, Gründerin des Werkes der «Glaubensverbreitung», befindet sich heute ein Zentrum des Entwicklungsdienstes, das bezeugt, wie «Mission und Entwicklung» immer mehr eine Sache christlicher Laien wurde. Derzeit bereiten sich in diesem Zentrum 3000 Kandidaten für die Arbeit als Laienhelfer in Mission und Entwicklung vor. Auch Abbé Cardijn hat schon in den fünfziger Jahren begonnen, seine CAJ in der Dritten Welt auszubreiten. In den zur Unabhängigkeit strebenden Völkern sollten die einheimischen Laien zugleich Evangelisierung und Humanisierung der Arbeitswelt an die Hand nehmen und versuchen, die Verhältnisse zu verändern.

Man kann diese ganze Entwicklung unter dem Stichwort Mündigkeit sehen: Mündigkeit der Laien, aber auch Mündigkeit der «Jungen Kirchen». Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 bis 1965) war, wie Karl Rahner öfters betont hat, das erste Konzil, auf dem sich die Kirche als «Weltkirche» erfahren hat und auf dem die verschiedenen Kontinente der Dritten Welt nicht nur durch europäische Missionsbischöfe, sondern durch eigene Vertreter ihr Gesicht zeigten. Auf den Bischofssynoden, die seither alle drei Jahre stattfinden, gewannen diese «Gesichter» zum Teil noch mehr Profil. Das Beispiel und der Aufruf von Papst Johannes XXIII., die Zeichen der Zeit zu lesen, hat zumal in Lateinamerika ein Echo gefunden. Es galt, die unmenschliche Situation auf diesem Kontinent zu benennen als das, was sie ist: Unterdrückung und Ausbeutung. Das haben die beiden Bischofsversammlungen von Medellin (1968) und Puebla (1979) getan und so das Sehen und das Urteilen auf die Situation des gesamten Konti-

nents angewandt. Man denke etwa an das Urteil, das in Puebla über die Ideologie der Nationalen Sicherheit gefällt wurde. Sie sei ein «todbringender Götze», hiess es da.

Für das Handeln wird das Konzept einer *befreienden Praxis* entwickelt, in der die pädagogische und evangelisatorische Tradition der Kirche einen neuen Impuls von *Paulo Freire* hin zu einer Pädagogik der Unterdrückten erhielt.

### **III. Von den französischen Arbeiterpriestern zur Theologie der Befreiung**

Die vielleicht einschneidendste Erfahrung, die in Europa zu einer Neubesinnung in der Kirche führte, war diejenige der *Arbeiterpriester*. Das Wort des Paulus, allen alles zu werden, den Griechen ein Grieche usw., nahm in diesen Priestern Gestalt an. Der Gedanke, das Leben der Arbeiter zu teilen, um ihre Welt von innen her zu evangelisieren, hat sich seither im Sinn der Inkulturation auch auf andere Weltgegenden und Kulturen übertragen.

Mit den Hindus als Inder leben wollte schon im 16. Jahrhundert De Nobili, und heute werden in so und soviel Ashrams die Begegnung und der *Dialog* versucht. Zumal auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in der ersten Enzyklika Papst Pauls VI. wurde das Wort «Dialog» gross geschrieben: Dialog mit den anderen Christen in der Ökumene, Dialog mit den Juden, Dialog mit allen grossen Weltreligionen, Dialog mit den Nichtglaubenden und Atheisten, Dialog mit der «Welt» in ihrer Vielfalt und ihren autonomen Sachbereichen usw. Aber Dialog im echten Sinn heisst, gegenseitig voneinander lernen wollen, das heisst bereit sein, sich vom andern verändern zu lassen.

Was die Arbeiterpriester von den Arbeitern lernten, war die konkrete Form von *Solidarität*, wie sie sich in den Arbeitskämpfen, Streiks usw. oder auch in der friedlicheren Form der Arbeitervertretung in Betriebskommissionen be-

währen musste. Weil die Arbeiterpriester sich dem weder entziehen konnten noch wollten, kamen sie in Konflikt mit Papst Pius XII., der 1953 das Experiment kurzerhand abblasen zu können glaubte!

Die Erfahrungen, die dieses Experiment gezeitigt hatte, wirkten aber trotzdem nach. Sie betrafen in erster Linie die Feststellung, dass es wirklich zwischen der Arbeitswelt und der Kirche eine tiefe Kluft gab, dass die Klassenunterschiede auch in der Kirche eine Realität waren, dass sich ein Arbeiter im Pfarrgottesdienst nicht wohl fühlen konnte, dass dort nur «mehrbessere» Leute verkehrten usw. Die Wirkung der Arbeiterpriester war daher in erster Linie eine Rückwirkung auf die Kirche, die hinsichtlich der Arbeiter ein «schlechtes Gewissen» bekam. Es gibt aber die noch tiefergehende Wirkung bei jenen, die sich ernsthaft mit dem *Atheismus* in der Arbeiterschaft auseinandersetzten und deren eigener Glaube dadurch verändert wurde.

Was sie zunächst entdeckten, war, dass man auch mit Atheisten zusammenarbeiten kann und muss, dass es dafür eine «säkulare» ethische Ebene gibt und dass somit in der Praxis, in der Verfolgung sozialer und politischer Ziele, ein Zusammengehen möglich ist. Auf der gesamt-kirchlichen Ebene hat Papst *Johannes XXIII.* diesen Schluss gezogen und damit seinen Beitrag zur Beendigung des Kalten Krieges, ja auch zur Abkühlung der heissen Kubakrise zwischen den beiden ideologischen Blöcken geleistet. Auch der Jesuitengeneral Arrupe kam in seinem bekannten Brief über den Marxismus zum Schluss, dass die Atheismusfrage uns nicht hindern könne, gemeinsam zu handeln. Die tiefere Entdeckung war, dass es eine berechtigte Religionskritik gibt und dass es darum geht, die Religion so zu verändern, dass sie nicht mehr «Opium für das Volk» ist. Zeuge eines solchen Wegs in der alten Welt ist der spanische Priester und frühere Jesuit *José María Díez-Alegría*. In seinem Buch

«Yo creo en la esperanza» – die deutsche Ausgabe «Ich glaube an die Hoffnung» (Wuppertal 1975) ist leider vergriffen – nimmt er den Vorwurf des Opiums viel ernster, als es bei Katholiken lange Zeit der Fall war.

Karl Marx, so schreibt er darin, habe ihm zum Bewusstsein verholfen, dass es in der Tat auch im Christentum eine falsche Religion gebe, diejenige, die den Hauptakzent auf das Ontologisch-Kultische lege. Zu dieser Entdeckung hätten ihn aber auch die biblischen Propheten erleuchtet, angefangen mit Amos: «Ich hasse eure Feste», und mit Jeremia: «Vertraut nicht auf die trügerischen Worte: ‚Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist dies‘.»

Womit wir wieder bei den grundlegenden biblischen Texten angelangt wären, die wir aber mit einem durch die Religionskritik geschärften Bewusstsein lesen müssten. Ich habe immer noch die Römerbriefvorlesung von Ernst Käsemann in Tübingen im Ohr über den Gott, der die Gottlosen gerecht macht. Und wie Käsemann das ganze Wirken Jesu als gegen den «Religionsbetrieb» gerichtet sah: «Nicht jeder, der Herr, Herr sagt, wird in das Reich Gottes eingehen, sondern, wer den Willen meines Vaters tut.»

Hier, beim Primat der Praxis und der Orthopraxis, befinden wir uns bereits auf dem Boden, wo Lateinamerika und überhaupt die Dritte Welt zu unserem Lehrer und Meister wird. Ich denke an *Camillo Torres*, wie er die Kirche des Glaubens einer Kirche des Ritus gegenüberstellte, und ich denke an die *Bekehrung der Theologie*, wie sie in der Dritten Welt angebahnt worden ist. Sie äussert sich in der lapidaren Formulierung, die ich zum erstenmal bei der *EATWOT* (Ecumenical Association of Third World Theologians) gehört habe: «*doing theology*». Diese Theologie geht von der Praxis aus, die sie reflektierend begleitet sowie zum Weitermachen und Weitersehen motiviert.

Was für eine Praxis das ist, führen uns



die Basisgemeinden, die Kirche der Armen, die Kirche der neuen Märtyrer vor Augen. Es ist diese Praxis, die sich in der sandinistischen Erklärung über die Religionsfreiheit von 1980 widerspiegelt, worin bestätigt wird, dass es auch eine andere Religion als die des Opiums gebe, wie man von den Christen im revolutionären Kampf erfahren habe. Und wenn ich selber heute hier stehe, so weil ich vor drei Jahren in Estelí im dortigen Kreis der Cursillos unvergessliche Zeugnisse gehört habe: Zeugnisse über Sandinisten, wie sie im Kontakt mit Christen im Befreiungskampf zum Glauben kamen, aber auch Zeugnisse von Christen, wie sie über die Revolution zu einer radikaleren Nachfolge Jesu gelangten. Vergleichbare Erfahrungen gibt es auch anderswo. 1980 war ich in Fortaleza, Brasilien, und sah Kardinal *Aloisio Lorscheider* während mehr als vier Stunden unter armen Leuten sitzen und zuhören. Nachher fragte ich ihn: «Haben Sie nicht Ihre Zeit verloren?» Er antwortete: «Überhaupt nicht! Diese Menschen sprechen ihr Leben aus, und ich lerne von ihnen.» Er schloss: «Früher glaubten wir, als Missionare zu den Armen gehen zu sollen, aber heute werden *wir* von den Armen evangelisiert.» Von demselben Kardinal habe ich gehört, wie er in Rom einem andern Kardinal – es war König von Wien – in ganz wenigen Sätzen erklärte, worum es bei der «Theologie der Befreiung» geht, dass sie nämlich eine Religion bezeugt, die nicht Opium ist, weil dahinter eine Praxis steht, in der nicht Massen zur

Bravheit niedergehalten werden, sondern wo die letzte und ärmste alte Frau zum Reden kommt, wo den bisher Stummen zugehört wird, wo sie ernst genommen werden und so ihre Würde erhalten.

Über diese Praxis noch mehr zu vernehmen, wie sie sich hier in Nicaragua bewährt beim Aufbau nach der Revolution beziehungsweise in der Fortsetzung des «proceso», im Angesicht des Krieges und im Angesicht der nicht wegzudisputierenden Spaltung zwischen bürgerlicher Religion und Kirche der Armen, darüber noch mehr zu vernehmen, bin ich gespannt. Denn drüben in Europa schaut man auf Lateinamerika, wie man früher auf die Urkirche in Rom und Jerusalem schaute, weil es neues Leben und authentisches Zeugnis gibt.

Nicht von ungefähr hat es an den beiden letzten evangelischen Kirchentagen in der Bundesrepublik Deutschland je einen «Lateinamerikatag» gegeben, und nicht umsonst fand auch am jüngsten Katholikentag in Aachen niemand mehr Gehör als der Peruaner Gustavo Gutiérrez und der Brasilianer Ivo Lorscheider. Das Evangelium, das nach dem Ausweis der Bibel zuerst für die Armen bestimmt ist, wird hier in Lateinamerika nunmehr tatsächlich von den Armen ergriffen, zu ihrer Sache gemacht. Dafür danken wir heute, darnach strecken wir die Hände aus: nicht nach einem Evangelium für die Armen, das wir zu bringen hätten, sondern nach einem Evangelium von den Armen, mit dem sie uns bekehren.

---

*In einem Aufruf zum Tag der Menschenrechte vom 10. Dezember 1987 haben Sie festgehalten, dass der «freie und ungehinderte Meinungs austausch in Wort und Schrift eine wichtige Bedingung menschlicher Würde und Entfaltungsmöglichkeit» sei. Und Sie schreiben weiter: «Angesichts der vielfältigen und massiven Bedrohungen und Verletzungen der freien Meinungsäußerung in vielen Ländern der Erde sind wir dafür dankbar, dass die diesjährige kirchliche Aktion zum Menschenrechtstag dem Thema ‚Das verfolgte Wort‘ gewidmet ist» (KIPA, 13.11.87). . . Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, dass Sie das «freie Wort» zwar weltweit fordern, ihm den gebührenden Platz innerhalb unserer Kirche aber nicht zu geben bereit sind. . .*

(Aus einem Brief der Aktionsgruppe «Kirche 80» an die Schweizerische Bischofskonferenz zum «Fall Kaufmann»)