

Von der Utopie zur Ethik

Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez

VON MICHAEL SIEVERNICH S. J.

Der symbolische Rang des Jahres 1968 wird in der Regel halbiert wahrgenommen: 1968 gilt nur als Jahr der in Berlin und Paris, Berkeley und Tokio aufbrechenden Studentenrevolte und, damit verbunden, als Beginn der Anti-Vietnamkrieg-Bewegung, die später samt Antiamerikanismus in die sogenannte Friedensbewegung einmündete. Es war auch das Jahr des „Prager Frühlings“ und seiner militärischen Unterdrückung durch die damalige Sowjetunion und ihre osteuropäischen „Bruderländer“. Diese Daten spiegeln Aufbrüche in der Ersten Welt und Konflikte zwischen Erster und Zweiter Welt (Ost-West) wider, die die 70er Jahre beherrschten und erst Ende der 80er Jahre neuen politischen Konstellationen (Zerfall des Sozialismus in den osteuropäischen Ländern) und neuen geistigen Denkfiguren (Postmoderne) Platz machen sollten.

Die andere Hälfte der Symbolik des Jahres 1968 bezieht sich auf die Aufbrüche in der Dritten Welt und auf den Konflikt zwischen Erster und Dritter Welt (Nord-Süd). Kirchlich und theologisch spiegelt sich diese Frage in zwei Ereignissen wider, die zur Geburtsstunde der Theologie der Befreiung in Lateinamerika werden sollten: Im Juli dieses Jahres hielt Gustavo Gutiérrez im peruanischen Chimbote einen Vortrag mit dem Titel *Hacia una teología de la liberación*, in dem er nach dem Zusammenhang von menschlichem Fortschritt und Wachsen des Reiches Gottes fragte. Bei der Antwort rekurrierte er sachlich auf die ein Jahr zuvor veröffentlichte Sozialzyklika Pauls VI. *Populorum progressio*, die angesichts der schreienden Ungerechtigkeit eine „integrale Entwicklung“ gefordert hatte, d. h. eine umfassende Entwicklung jedes Menschen und eine solidarische Entwicklung der ganzen Menschheit (Nr. 5). Dies inspirierte Gutiérrez zur Verwendung des Begriffs der Befreiung, der sowohl das christliche Erlösungsverständnis als auch die Aspirationen der Völker des Kontinents angemessener bezeichnen sollte.

Im selben Jahr 1968 fand in der kolumbianischen Stadt Medellín die II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats statt, die ihrerseits die Entwicklungs-idee, aber auch wesentliche Impulse der Befreiungstheologie rezipierte und damit kirchenamtlich machte. „Lateinamerika steht offensichtlich unter dem Zeichen der Umwandlung und Entwicklung, einer Umwandlung, die sich nicht nur mit einer außergewöhnlichen Schnelligkeit vollzieht, sondern auch alle Bereiche des Menschen, vom Wirtschaftlichen bis zum Religiösen, berührt und bewegt. Dies läßt erkennen, daß wir uns an der Schwelle einer neuen historischen Epoche unseres Kontinents befinden, die voller Sehnsucht nach Mündigkeit, nach Befreiung von aller Knechtschaft, nach persönlicher Reifung und Integration aller ist.“ (Mede-

llín, Einleitung Nr. 4)¹. Damit war gewissermaßen das Fundament für die Entwicklung einer kontextbezogenen Theologie gelegt, die in den folgenden Jahrzehnten, trotz politischer Verfolgung und kirchlicher Disziplinierung, zu einer kräftigen Strömung anwuchs, die auch auf andere Kontinente und Kulturen übergriff.

Utopisches Denken

Beide Aufbrüche kommen darin überein, daß sie unter starkem Einfluß eines utopischen Denkens standen, das sowohl wissenschaftlich-technische als auch gesellschaftlich-politische Aspekte aufwies und zu einer breiten internationalen Diskussion führte². Im westlichen Europa war es der vermeintliche Aufbruch in eine repressionsfreie, emanzipierte und herrschaftslose Gesellschaft und im östlichen Europa der vermeintliche Aufbruch in eine sozialistische Gesellschaft „mit menschlichem Antlitz“.

Einer der großen pathetischen Paten dieser Aufbrüche war zweifellos Ernst Bloch, dessen opus magnum *Das Prinzip Hoffnung* die utopischen Blütenräume nährte, auch wenn er es vorzog, dem westlichen Publikum bestimmte Facetten seiner Hoffnung vorzuenthalten; hatte er doch für die Ausgaben im Westen das panegyrische Stalinkapitel gestrichen. Die von Bloch neu entfachte „Hoffnung“, die sich von der theologalen zur revolutionären Tugend gemauert hatte, begeisterte nicht wenige Theologen, die Bloch dafür dankten, daß die theologische Kategorie der Hoffnung, die in den einschlägigen Traktaten ein eher kümmerliches Dasein fristete, nun wieder zu Ehren kam. Dieser durchaus kritische europäische Schlußlaß läßt sich an den Beiträgen ablesen, die Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg für die Festschrift zum 80. Geburtstag von Ernst Bloch lieferten. Wolfhart Pannenberg, der später zum scharfen Kritiker der Befreiungstheologie werden sollte, schrieb ausdrücklich, Bloch habe „die eschatologische Denkweise der biblischen Überlieferungen als Thema philosophischer Reflexion wiedergewonnen, auch für die christliche Theologie.“³

Eine ähnliche Funktion des geistigen Paten spielte Ernst Bloch auch für die im Entstehen begriffene Theologie der Befreiung. So bezieht sich Gustavo Gutiérrez in seiner zum Klassiker gewordenen, erstmals 1971 erschienenen *Teología de la liberación* (Theologie der Befreiung) ausdrück-

¹ Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1985 (Zit. unter „Medellín“ und „Puebla“ mit jeweiliger Nummer des Dokuments).

² Vgl. H. R. Schlette, Utopisches Denken und konkrete Humanität. In: *ders.*, *Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie*, hg. von J. Brosseder, N. Klein und E. Weinzierl, Frankfurt 1991, 21–34; der Aufsatz erschien erstmals in: *Concl(D)* 8 (1972) 355–362.

³ W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*. In: Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, hg. von Siegfried Unseld, Frankfurt 1965, 209–225, hier 213.

lich auf Bloch und die genannten europäischen Theologen, die sich von ihm haben inspirieren lassen. Für Gutiérrez bietet Blochs „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“ die Möglichkeit, Geschichte als Ort der Utopie der Schaffung eines neuen Menschen in einer solidarischen Gesellschaft zu begreifen: „Mit Bloch befinden wir uns im Bereich der Chancen des potentiellen Seins und können damit Geschichte in revolutionären Begriffen denken.“⁴

Eine ähnlich konstitutive Rolle spielt das utopische Denken in einem christologischen Entwurf, den der in München promovierte brasilianische Theologe Leonardo Boff 1972 unter dem programmatischen Titel *Jesus Cristo Libertador* vorlegte, obwohl der lateinamerikanische Kontext so gut wie gar nicht zur Sprache kommt. Es ist eine Christologie mit einem „Vorrang des utopischen Elements.“⁵ Das Konstruktionsprinzip dieses Entwurfes besteht in der Korrelation von Entfremdung und Befreiung, wobei Entfremdung als Universalkategorie die *conditio humana*, ihre Endlichkeit, Unvollkommenheit und Unerlöstheit umschreiben soll. Angesichts dieser unheilen Situation sieht Boff im Menschen ein „Prinzip Hoffnung“ am Werk, das in allen Kulturen Utopien des Neuanfangs und des glücklichen Lebens habe aufkeimen lassen, angefangen vom Gilgamesch-Epos und Platons *Staat*, über Campanellas *Sonnenstaat* und die Mythen der Guaraní-Indianer, bis hin zu den Utopien der Aufklärung (Kants *ewiger Friede*, Marxens *Kommunismus*, Hegels *absoluter Staat*). Auf die Frage, wie die Entfremdung überwunden werden und das Prinzip Hoffnung Erfüllung finden könne, antwortet Boff mit der Einführung der Gestalt Jesu als Befreier der menschlichen Existenz, dessen Botschaft vom Reich Gottes keine rein jenseitige Angelegenheit meine, sondern die „Verwirklichung der Grundutopie des menschlichen Herzens, daß diese Welt ganz und gar verändert und von allem Entfremdenden befreit wird“, d. h. von Schmerz, Sünde, Spaltung und Tod (43). Dies erfordere eine doppelte „Revolution“, nämlich die Bekehrung der Personen und die Veränderung der Welt.

Die Verkündigung und Praxis des Gottesreiches führten Jesus freilich in den Konflikt mit den religiösen und staatlichen Mächten seiner Zeit, führten zu Passion und Kreuz, das alle Hoffnung auf Befreiung zu begraben schien. Doch läßt die Auferstehung des Gekreuzigten deutlich werden, daß Jesus, das Reich Gottes in Person, lebt und die Utopie definitiv ihren Ort gefunden hat. „Damit sind alle Elemente der Entfremdung aufgehoben, die das Leben zerrissen, wie Tod, Schmerz, Haß und Sünde. Für den Christen gibt es seit der Auferweckung keine *Utopie* (griechisch: etwas, das keinen Ort hat) mehr, sondern nur noch *Topie* (etwas, das einen Ort hat).“ (98) In einer Kurzformel lautet Boffs Position: In Jesu Leben (Verkündigung und Praxis) und Geschick (Tod und Auferstehung) findet die Utopie des Reiches Gottes

⁴ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973, ¹⁰1992, 272.

⁵ L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis 1972; dt. (erweiterte Fassung) *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg-Basel-Wien 1986, hier 213.

ihren Ort, wird zu Topie, die in Erwartung der endzeitlichen Befreiung zum geschichtlichen Mitwirken in der Nachfolge Jesu auffordert.

Im folgenden kann nun nicht umfassend untersucht werden, wie der „Geist der Utopie“ in der Befreiungstheologie gegenwärtig war und ist⁶, wohl aber soll am Hauptwerk von Gustavo Gutiérrez paradigmatisch aufgewiesen werden, welche untergründige Wahlverwandtschaft mit dem utopischen Denken der Renaissance besteht und welche Wandlungen die Kategorie der Utopie erfahren hat.

Campanella und Gutiérrez

Es mag abwegig erscheinen, das Werk von Gustavo Gutiérrez mit Campanellas Denken in Verbindung zu bringen, da sich Gutiérrez zwar auf den „Utopiker“ Thomas Morus, nicht jedoch auf Campanella bezieht. Doch verwenden beide Autoren Denkfiguren einer dreifachen Befreiung bzw. Freiheit, die einander derart ähneln, daß sich ein Vergleich nahelegt und geistesgeschichtliche Linien aufzeigen kann.

Der italienische Philosoph, Dichter und Theologe Tommaso Campanella (1568–1639) ist vor allem als Verfasser der Staatsutopie *Civitas Solis* (*Der Sonnenstaat*) in die Geistesgeschichte eingegangen. Seinem übrigen sehr umfangreichen Werk, das ebenfalls sein utopisches Denken widerspiegelt, war eine derartige Wirkungsgeschichte allerdings nicht beschieden. Schon früh verfaßte er politische und kontroverstheologische Schriften, in denen Grundlinien einer idealen Weltgesellschaft unter geistlicher Leitung aufscheinen. Wegen Häresieverdacht wurde der Dominikaner zwischen 1592 und 1598 durch die Inquisition in nicht weniger als vier Prozesse verwickelt, und von einem Mitverschwörer verraten, wurde er 1599 als Initiator eines Aufstandes gegen die spanische Vorherrschaft in Kalabrien verhaftet, 1602 zu lebenslanger Kerkerhaft „absque spe libertatis“ verurteilt und bis 1626 in einer Haft gehalten, deren Bedingungen ihm freilich das Schreiben erlaubten. Aus spanischer Haft entlassen, landete er in Rom für weitere drei Jahre im Gefängnis des Heiligen Offiziums, bis ihm der Barberini-Papst Urban VIII., selber den Künsten und Wissenschaften zugetan, 1629 definitiv die Freiheit wiedergab. 1634 zur Flucht nach Frankreich gezwungen, verbrachte er dort, von Ludwig XIII., Richelieu und der Sorbonne geehrt, die letzten Lebensjahre mit der Redaktion seiner Werke.

Der utopische Gehalt seines berühmtesten Werkes ist bekannt. Der poetische Dialog über die imaginäre Republik der *Civitas solis* (1602) schildert die Utopie einer straff organisierten, egalisierten Gesellschaft der Solarier, der ein frei gewählter Priester-König (Hoh) vorsteht. Er wird seinerseits von den drei höchsten Assistenten Pon, Sin und Mor unterstützt,

⁶ Vgl. I. *Ellacuría*, Utopie und Prophetie. In: *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, hg. von J. *Ellacuría* und J. *Sobrino*, Bd. 1, Luzern 1995, 383–431.

deren Aufgaben den drei Geisteskräften (*primalitates*) Können (*potentia*), Wissen (*sapientia*) und Wollen (*amor*) entsprechen. Pon ist zuständig für die „Macht“ (Kriegswesen), Sin für die „Weisheit“ (Künste, Wissenschaften) und Mor für die „Liebe“ (Fortpflanzung, Ernährung, Heilkunde, Erziehung). Sodann verfaßte Campanella neben einer Vielzahl von poetischen, philosophischen, theologischen, astrologischen und (kirchen)politischen Schriften eine Missionstheorie *Quod reminiscentur et convertuntur ad Dominium universi fines terrae* (1618). Deren utopisches Element besteht darin, daß Campanella Botschaften (*legationes*) an alle Katholiken, an alle nicht katholischen Christen, an alle gentilen Völker und schließlich an alle Juden und Muslime sendet, um alle Völker in einer politisch-religiösen Konsensfindung *sub una religione* zu einigen und so zu einer sich „oikumenisch“ neu organisierenden Menschheit zu gelangen. In diesem Traktat bringt er eine Religionstheorie ins Spiel, zu deren praktischen Konsequenzen der vernünftige Diskurs über die Natur der Dinge und die Wahrheit der Religionen gehört; ein interreligiöser Dialog, der auf einem „allgemeinen Konzil“ aller Religionen stattfinden soll und zu dem Campanella die weisesten Vertreter der Christen, Heiden, Juden und Muslime einlädt⁷.

Seine politische Theorie wird von der Vision einer theokratischen Universalmonarchie beherrscht, deren Ziel nicht (aristotelisch) das zeitliche Gemeinwohl ist, sondern die Gottesverehrung. Daher steht kein Fürst, sondern der Papst an der Spitze dieses Weltstaates. Spekulativer Hintergrund seiner politischen Theorie ist die zentrale Idee von der Rationalität Christi, derzufolge die beiden „Bücher Gottes“ (Natur und Offenbarung), bei aller Differenz ihrer Lesbarkeit, aufeinander zugeordnet sind, weil Christus, die Weisheit Gottes, als Autor beider in der Natur und Schrift spreche. Vernunft und Religion sind aufeinander zugeordnet und finden ihre Vollendung in der christlichen Offenbarung. Christus als höchste Vernunft (*summa ratio*) gewährt allen Menschen Teilhabe an der Vernunft, die zugleich implizite Teilhabe am Logos Christus ist. Auf diese Weise versucht Campanella Vernunft und Glaube, Natur- und Offenbarungsreligion miteinander zu vermitteln. Wenn Christus demnach Vernunft- und Offenbarungslogos ist, dann erhellt daraus, daß die ihrer Vernunft folgenden Menschen „implizite Christen“ sind, deren Glaube in der christlichen Religion explizit wird und zur Vollendung kommt. Sobald dies der Fall ist, vollendet sich nach Campanella jene Einheit der Völker, die er in einem späten Text über das Reich Gottes (*De regno Dei*) beschwört: „Dann wird sich das Geheimnis des Reiches Gottes erfüllen, *cum reminiscentur et convertuntur ad Dominum universi fines Terrae*, indem sie kraft des Wortes erkennen, daß Christus die höchste Vernunft (*summa ratio*) ist, von der her wir der Natur nach alle Vernunftwesen (*rationales*) und der Gnade nach Christen

⁷ Vgl. M. Sievernich, The idea of interreligious dialogue in Tommaso Campanella, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 3 (1993) 138–149.

(Christiani) genannt werden.“⁸ Mit dieser Einheit, die er immer im klassischen Bild des *unum ovile et unus pastor* (Joh 10, 16) beschreibt, begänne das „Goldene Zeitalter“ (*saeculum aureum*).

Campanellas Minitraktat über das Reich Gottes schließt seine monumentale, vierteilige „Realphilosophie“ ab, die als praktische Philosophie eine Naturphilosophie (*Physiologica*), eine Moralphilosophie (*Ethica*), eine Politische Philosophie (*Politica*) und eine Hausverwaltungslehre (*Oeconomica*) im aristotelischen Sinn umfaßt. Wie der Politischen Philosophie der Text des *Sonnenstaats* beigegeben ist, so der „Ökonomie“ der Traktat über das Reich Gottes, in dem die Realphilosophie gewissermaßen aufgefaltet. Daher kann er als hermeneutischer Schlüssel für die ganze Praktische Philosophie gelten, die mithin dem Aufbau des „Reiches Gottes“ zu dienen hat. Nennt er seine *Civitas solis* eine „philosophische Republik“, so spricht er im Reich-Gottes-Traktat von der „kirchlichen Republik“ (*republica ecclesiastica*), die sich dadurch auszeichnet, daß eine dreifache Freiheit (*triplex libertas*) in ihr herrscht. Es ist die Freiheit von der Sünde (*libertas a peccato*), vom sozialen Elend (*libertas a miseria*) sowie von politischer Unterwerfung (*libertas a subjectione*). Die Freiheit von der Sünde wird durch ein geheimes absolvierendes Tribunal gewährleistet, die Freiheit vom Elend durch Anwendung von Wissenschaften, Künsten und Bildung, und die Freiheit von politischer Unterwerfung schließlich dadurch, daß alle nur für Gott leben⁹. Dieses Reich beginne vom Geistigen her, werde durch Liebe erhalten und nicht durch Furcht, sein Grund sei die Religion, sein Instrument die Sprache und nicht das Schwert.

Diese dreifache Freiheit entspricht in auffälliger Weise den drei Ebenen, die Gutiérrez bei seinem Befreiungsbegriff expliziert, nicht der Reihenfolge, wohl aber dem Sachgehalt nach. Die drei Ebenen der „integralen Befreiung“ sind nach Gutiérrez im politischen Sinn auf Unterdrückung und im theologischen Sinn auf Sünde bezogen, deren mittleres Verbindungsglied die Utopie ist, d. h. ein Geschichtsprojekt der allmählichen Eroberung der schöpferischen Freiheit („Kulturrevolution“) zur Schaffung eines neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft. Dieses utopische Geschichtsprojekt entspricht Campanellas Idee einer Freiheit vom Elend, die durch schöpferische Anwendung aller dem Menschen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten erreicht werden soll. Hierzu dienen alle Fertigkeiten, die Künste und die Wissenschaften gleichermaßen. Gutiérrez erwähnt in seinem Werk „Theologie der Befreiung“ zwar die *Utopie* des Thomas Morus, nicht jedoch die fast ein Jahrhundert später verfaßte Utopie des Tommaso Campanella, so daß eine direkte Abhängigkeit auszuschließen ist. Gleichwohl gibt das Faktum, daß die Denkfigur einer dreifachen Befreiung bei einem Renaissance-

⁸ *Thomas Campanella*, *De regno Dei consideratio*. In: *Disputationum in quatuor partes suae philosophite realis libri quatuor* (Opera, tom. II), Paris 1637, IV, 216.

⁹ Ebd. IV, 217f.

pionier des modernen Denkens ebenso auftaucht wie bei einem modernen Theologen, zu denken und bleibt als geistesgeschichtlich bedeutsames Datum festzuhalten.

Es ist nicht das erste Mal, daß Campanellas utopisches Denken mit einer „utopischen“ Praxis in Lateinamerika in Verbindung gebracht wird. Denn Ende des 19. Jahrhunderts stellte der Historiker Eberhard Gothein die These auf, der sogenannte „Jesuitenstaat“, also die Reduktionen unter den Guaraní in Paraguay seien eine praktische Umsetzung von Campanellas *Civitas solis* gewesen, was heute freilich als unhaltbar, weil unbelegbar zurückgewiesen wird¹⁰. Im Fall von Gutiérrez liegen die Dinge anders, weil die beiden Denkfiguren formuliert vorliegen und daher, unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Kontexte, leicht miteinander verglichen werden können.

Eine Retraktion im Werk von Gutiérrez

Große Geister wie Aurelius Augustinus zeichnen sich dadurch aus, daß sie zur Selbstkritik fähig waren. Sie hatten keine Scheu, aus späterer Einsicht das eigene Werk kritisch zu betrachten und, falls erforderlich, aufgrund neuer Einsichten zu korrigieren. Derartige Retraktionen finden sich auch im Werk von Gustavo Gutiérrez. Eine davon, die Kategorie der Utopie betreffend, soll hier erörtert werden. Sie findet sich in der 1988 verfaßten Rückschau auf sein Werk, in der er einige Einsichten ausdrücklich bestätigte, andere Aussagen dagegen modifizierte oder programmatisch neu formulierte. Diese Rückschau, deren Titel *Mirar lejos* (dt. *In die Zukunft blicken*) er einem Wort Johannes' XXIII. entlehnte, ist als Einleitung den neuen Auflagen seines Hauptwerks *Theologie der Befreiung*¹¹ vorangestellt.

Utopie als Vermittlung zwischen Glaube und Politik. In diesem Hauptwerk hat Gutiérrez den Begriff einer „integralen Befreiung“ entwickelt, der eine breite Rezeption erfahren hat. Er differenziert diesen Begriff, indem er drei Ebenen oder Dimensionen unterscheidet: (1) die wirtschaftliche, soziale und politische Befreiung der unterdrückten und verarmten Völker; (2) das Projekt der Befreiung im Lauf der Geschichte, in dem in einer Art „Kulturrevolution“ ein neuer Mensch in einer solidarischen Gesellschaft entsteht; (3) eine von Christus erwirkte Befreiung von der Sünde als Ermöglichung der Gemeinschaft mit Gott und mit den anderen Menschen (cf. 104). Immer ist Gutiérrez dabei bemüht, jede Trennung der Ebenen ebenso zu vermeiden wie ihre Vermischung: Es handele sich „nicht um drei Prozes-

¹⁰ Vgl. A. Armani, *Città di Dio e città del Sole. Lo „stato“ gesuita dei Guaraní (1609–1768)*, Rom 1977, 12f.

¹¹ Gutiérrez (Anm. 4) ¹⁰1992. Unter Berücksichtigung der erweiterten spanischen Ausgabe (*Teología de la liberación, con una nueva introducción Mirar lejos*, Lima ⁷1990) zitieren wir im folgenden (Seitenangabe im laufenden Text) die zehnte erweiterte und neubearbeitete Auflage, die auch die neue Einleitung unter dem Titel „In die Zukunft blicken“ enthält (17–64).

se, die parallel nebeneinander herlaufen oder einander folgen. Es geht vielmehr um drei Bedeutungsebenen (niveles de significación) eines einzigen komplexen Prozesses, der seinen tiefen Sinn und seine volle Verwirklichung im Erlösungswerk Christi findet. Diese Bedeutungsebenen schließen sich also gegenseitig ein. Eine umfassende Sicht der Frage verbietet es, sie auseinanderzureißen.“ (105)

Das Grundproblem, daß Gutiérrez mit diesem dreifach differenzierten Befreiungsbegriff lösen möchte, ist nicht nur eine Überwindung des theologisch wenig tauglichen Entwicklungsbegriffs, sondern auch und vor allem eine Verhältnisbestimmung von politischem Handeln und Glauben, von Politik und Theologie. Negativ will Gutiérrez zwei Arten der Verhältnisbestimmung vermeiden: Zum einen wendet er sich gegen ein direktes und unmittelbares In-Beziehung-Setzen, d. h. eine direkte Ableitung politischer Optionen aus dem Glauben, was zu Verwirrungen führe, „die in einem gefährlichen politisch-religiösen Messianismus enden können“ (302). Zum anderen wendet er sich gegen die Auffassung, Politik und Glaube seien zwei voneinander getrennte Sektoren, die nichts miteinander zu tun hätten. Die geregelte Beziehung zwischen Politik (erste Ebene) und Glauben (dritte Ebene) sieht er durch die Einführung eines vermittelnden Moments gewährleistet (zweite Ebene), der Utopie. „Glauben und politische Verantwortung kommen nur in einen sachgemäßen und fruchtbaren Dialog vermittelt des Projekts eines neuen Menschentyps in einer veränderten Gesellschaft, d. h. auf dem Weg der Utopie.“ (302)

Dabei versteht Gutiérrez unter „Utopie“ eine Kategorie, die ihre „subversive und mobilisierende Dynamik aus der Geschichte“ bezieht, näherhin aus der „revolutionären Erfahrung unserer Zeit“ (296f.). Unter Berufung auf sehr unterschiedliche Gewährsleute wie Thomas Morus, Herbert Marcuse, Paulo Freire, Ernst Bloch, Karl Mannheim und Paul Ricœur expliziert Gutiérrez drei wesentliche Momente seines Utopiebegriffs: (1) Utopie zeichne sich zunächst aus durch ihren Bezug zur jeweiligen geschichtlichen Gegenwart. Wie es in Morus' *Utopia* um das England seiner Zeit gegangen sei, d. h. „um die Stadt der Zukunft, die es noch zu schaffen gilt“ (297), so gehe es bei der heutigen Utopie um die Gegenwart, d. h. die Schaffung des neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft. Dieser Bezug zur geschichtlichen Gegenwart äußere sich aber auf doppelte Weise: durch „Anklage“ (denuncia) und „Ankündigung“ (anuncio). Diese beiden Momente des historischen Bezugs sind der Befreiungspädagogik Paulo Freires entnommen. Anklage meint dabei eine Kritik der bestehenden Ordnung, die bis an die Wurzeln des Übels geht; daher sei Utopie „revolutionär und begnügt sich nicht mit bloßen Reformen“ (298). Es handelt sich um das, was Marcuse „große Weigerung“ angesichts der Wohlstandsgesellschaft genannt habe. Neben diese retrospektive Dimension der Utopie tritt die prospektive, d. h. die „Ankündigung“ dessen, was noch nicht ist, aber sein wird. (2) Anklage und Ankündigung gebe es jedoch nur in der Praxis, durch die sich die Uto-

pie als „mobilisierende Kraft in der Geschichte“ und „subversiver Kern in der bestehenden Ordnung“ erweise (298). Utopie führe daher zu einem neuen gesellschaftlichen Bewußtsein und müsse sich „in der politischen Aktion bewahrheiten“ (299). (3) Schließlich zeichne sich die Utopie durch ihren rationalen Charakter aus, sei Präludium und „Ankündigung“ (anuncio) der Wissenschaft. Dabei unterscheidet Gutiérrez die Utopie von der Ideologie; während letztere verschleierte, also keine adäquate wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit ermögliche, führe die Utopie zu einer authentischen wissenschaftlichen Erhebung der Wirklichkeit. Aufgrund dieser drei Momente, der Beziehung zur jeweiligen Wirklichkeit, der Verwurzelung in der Praxis und des rationalen Charakters ist Utopie für Gutiérrez „ein Faktor der Mobilität in der Geschichte (movilidad histórica) und ein Element der Radikalität im Prozeß der Neustrukturierung (radicalidad de la transformación). Daher versteht er sie als „Kulturrevolution“ (revolución cultural), die versucht, einen neuen Menschentyp zu formen, wobei nur der unterdrückte Mensch es vermöge, „revolutionäre Utopien statt konservativer oder reformistischer Ideologien zu entwerfen“ (300f.).

Eine so verstandene Utopie, die zwischen wissenssoziologischer und neomarxistischer Konzeption schwankt, fungiert im Befreiungsbegriff als Scharnier zwischen Politik und Glaube. Sie ist das immer wieder zu revidierende historische Projekt der „kontinuierlichen Schaffung (creación permanente) eines neuen Menschen in einer veränderten und solidarischen Gesellschaft“, wobei das Modell des neuen Menschen den Ort markiert, an dem sich politische und religiöse Befreiung treffen. „Wenn die Utopie der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Befreiung eine menschliche Dimension verleiht, dann offenbart sich im Licht des Evangeliums in dieser menschlichen Dimension Gott selbst“ (304). Freilich unterläßt Gutiérrez nicht den klaren Hinweis, daß das Evangelium keine Utopie liefere. „Während die Utopie Menschenwerk ist, ist das Evangelium unverdientes Geschenk des Herrn.“ Doch zugleich betont er, daß beide sich wechselseitig implizierten: „Auf Christus zu hoffen, heißt gleichzeitig, an das Abenteuer der Geschichte zu glauben.“ (305).

Kritik am Utopieverständnis: Schon ein Jahr nach Erscheinen der deutschen Übersetzung (1973) würdigte Peter Hünermann, ein verständiger europäischer Begleiter befreiungstheologischen Denkens, in einer Rezension das Hauptwerk von Gutiérrez als „eine der bedeutendsten Publikationen der letzten Jahre“ im Bereich der systematischen Theologie, weil aus großer Vertrautheit mit der theologischen Tradition und der lateinamerikanischen Situation „Theologie als Reflexion auf die Praxis“ entfaltet werde. Die entscheidende Kritik Hünermanns bezieht sich auf das Utopieverständnis. Er bemängelt, daß Gutiérrez keine Krieteriologie für Utopien entwickle und zudem den Eindruck erwecke, es gäbe im Grund nur ein utopisches Projekt des neuen Menschen in Lateinamerika. „Werden hier nicht die Konturen eines scharfen marxistisch-atheistischen Menschenbildes außer

acht gelassen und jene Konturen, die sich vom Evangelium her ergeben, zu unscharf gezeichnet? So notwendig eine Veränderung des ökonomischen und sozialen politischen Systems in Lateinamerika ist, so fragt sich doch, inwieweit gerade in der politischen Realisation dieser Veränderung und in der Zielsetzung das *unterscheidend Christliche* zur Geltung zu bringen ist, wenn es sich um gläubige Praxis handeln soll. Gerade an diesem Punkt aber wird es notwendigerweise einen innerkirchlichen Disput geben.¹² Wie treffsicher Hünermanns Kritik der ersten Stunde war, sollte sich im weiteren Verlauf der Diskussion bestätigen und in Gutiérrez' Wende von der Utopie zur Ethik ihre späte Rezeption finden.

Die Kritik kam nicht nur aus Europa, sondern wurde auch von anderen Theologen der Befreiung vorgebracht. Hier ist nur an die methodologischen Rückfragen zu erinnern, die Clodovis Boff in seinem erstmals 1978 veröffentlichten Buch *Theologie und Praxis* gestellt hat. Dort zieht er ein Befreiungsverständnis, das Befreiung und Erlösung miteinander verknüpft, der semantischen Vermischung, weil eben beide Begriffe verschiedenen Sprachspielen angehören und ihre analoge Beziehung nur durch ein komplexeres Verfahren aufgezeigt werden könnte. Dies versucht Boff in der Klärung des Verhältnisses der Theologie zu den Sozialwissenschaften (Sozio-analytische Vermittlung), zur Heiligen Schrift (hermeneutische Vermittlung) und zur Praxis (Dialektik von Theorie und Praxis) zu leisten. Gegenüber einem Verständnis, das (politische) Befreiung und (religiöse) Befreiung (= Erlösung) erkenntnistheoretisch auf eine Ebene stellt, um sie nach dem chalzedonensischen Prinzip miteinander zu verbinden, gibt Boff zu bedenken, daß hier zwei verschiedene Diskurse aufeinander zu beziehen sind: „Der Theologe arbeitet nicht *mit* dem Begriff der Befreiung, sondern er bearbeitet *den* Begriff ‚Befreiung‘.“¹³ Mit dieser Kritik steht implizit das gesamte Konzept der Utopie, wie Gutiérrez es versteht, in Frage, weil ja gerade die Utopie das Gelenk und die Vermittlung zwischen politischer Befreiung und Erlösung darstellt.

Die schärfste Kritik am Utopieverständnis hat in der Mitte der 80er Jahre Kardinal Joseph Ratzinger in verschiedenen Beiträgen geäußert. In einem 1984 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* veröffentlichten Artikel setzt sich Ratzinger kritisch mit der „politischen Theologie“ auseinander, der er vorwirft, das Ethos derart vom Menschen auf die Strukturen zu verlagern, daß „Befreiung“ auf der Abdankung des Ethos, der Verantwortlichkeit, der Freiheit und des Gewissens beruhe. Gegenüber dieser Gefahr besteht er darauf, daß das Neue Testament zwar ein politisches Ethos, aber keine politische Theologie kenne: „Immer wird der Enthusiasmus abgelehnt, der

¹² P. Hünermann, Rezension zu Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München Mainz 1973. In: *ZkTh* 96 (1974) 141 ff.

¹³ Vgl. Cl. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München–Mainz 1983, 157.

Gottes Reich zum politischen Programm zu erheben versucht. Immer gilt, daß die Politik nicht der Bereich der Theologie, sondern des freilich zuletzt nur theologisch zu begründenden Ethos ist.“¹⁴ Damit spricht Ratzinger die Alternative des Ethos an, die er gegenüber der Utopie immer wieder ins Spiel bringt. Dies unternimmt er vor allem in einer ausdrücklichen Auseinandersetzung mit dem „theopolitischen Konzept“ Gustavo Gutiérrez', die er im Juli 1985 auf einer Sitzung der *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* vorgetragen hat. Darin kommt er bei der Beurteilung der drei „Ebenen der Befreiung“ zum Schluß, daß die politische Ebene nicht fundiert und reflexiv aufgearbeitet sei und daß die dritte, die theologische Ebene, folgenlos und überflüssig werde, so daß die zweite Ebene, das Projekt der Utopie als Synthese von Politik und Theologie, die beiden anderen Ebenen dominiere. „Rationalität und Glaube sind beide, soweit sie vorkommen, in den Dienst der Utopie gestellt, die der Motor und die sammelnde Kraft des Ganzen ist“¹⁵, so daß die Geschichte zur eigentlichen Gottheit der Utopie werde. Neben der philosophischen Irrationalität liege der eigentliche theologische Fehler in der falschen Einordnung der Politik in die Erlösung. Gegenüber einem solchen Utopieverständnis, das die Vernunft verschlinge und den Glauben gegenstandslos mache, plädiert Ratzinger für die Rationalität einer „Politik aus Ethos“. Auch wenn Ratzingers geistesgeschichtliche Einordnung des Gutiérrez'schen Entwurfs nicht haltbar erscheint (Saint-Simon als „Vater des Ganzen“), trifft seine starke Kritik doch die schwache Stelle der Utopie; als Alternative schlägt er vor, dem Ethos wieder die entscheidende Rolle einzuräumen.

Auf dieser Linie liegt auch die zweite Instruktion der Glaubenskongregation *Libertatis conscientia*, die keine Auseinandersetzung mit dem Utopiebegriff führt, aber die positive Alternative herausstellt. Sie betont, daß der erste und grundlegende Sinn von Befreiung soteriologisch sei, also die Befreiung vom Bösen und der Sünde beinhalte. In dieser Erfahrung des Heils entdecke der Mensch den wahren Sinn der Freiheit, um deren Wiederherstellung es bei der Befreiung gehe. So komme durch die Erziehung zur Freiheit die „ethische Dimension der Befreiung“ zur soteriologischen Dimension hinzu (Nr. 23)¹⁶. Diese Differenzierung plädiert mithin dafür, daß sich die ethische Forderung nach Befreiung aus dem soteriologischen Sinn der Befreiung ergebe. „Die von Christus erwirkte Befreiung bis in die Wurzel hinein, die dem Menschen die wahre Freiheit zurückgibt, weist ihm zugleich eine Aufgabe zu: eine christliche Lebensführung als Verwirkli-

¹⁴ J. Ratzinger, Der Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos. In: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ Nr. 171 vom 4. August 1984 (Beilage).

¹⁵ J. Ratzinger, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 279), Opladen 1986, 17.

¹⁶ *Libertatis conscientia*. In: AAS 79 (1987) 554–599; dt. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung (Verlautb. des Apostol. Stuhls 70), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986 (zitiert nach Nummern).

chung des Hauptgebots der Liebe. Dies ist das oberste Prinzip der christlichen Sozialethik“ (Nr. 71). Daraus folgt in der Instruktion die Förderung der Person als erzieherische Aufgabe (Nr. 92 ff.), aber auch die Veränderung ungerechter Strukturen und der Kampf um soziale Gerechtigkeit (Nr. 75 ff.).

Die Bedeutung der „ethischen Perspektive“ bekräftigt Kardinal Ratzinger nochmals in einer Erläuterung der anthropologischen Vision der Instruktion, indem er bei der Frage nach der Grundkonzeption der Freiheit Ethos und Geschichte in Opposition zueinander setzt und die ethische Perspektive als die wirklich geschichtliche und realistische beschreibt, welche die christliche Alternative zur Utopie ausmache. „Der christliche Glaube kennt zwar keine innergeschichtliche Utopie, aber er kennt eine Verheißung: die Auferstehung der Toten, das Gericht und Gottes Reich. Das klingt nun ohne Zweifel für den Menschen von heute sehr mythologisch. Aber es ist viel vernünftiger als die Vermischung von Politik und Eschatologie in einer innergeschichtlichen Utopie. Die Trennung beider in einen geschichtlichen Auftrag, der im Licht des Glaubens neue Dimensionen und Möglichkeiten empfängt einerseits, und in eine von Gott selbst zu schaffende neue Welt andererseits, ist logischer und angemessener.“¹⁷

Ethik statt Utopie. Ohne sich ausdrücklich auf die genannte Kritik zu beziehen und ohne die ursprünglichen Passagen zur Utopie in den neuen Auflagen der *Theologie der Befreiung* zu verändern, hat Gutiérrez gleichwohl in der neuen Einleitung die drei Dimensionen des Befreiungsbegriffs derart modifiziert, daß an die Stelle der Utopie die Ethik tritt. Die neue Einleitung ist dabei als hermeneutischer Schlüssel des gesamten Werks zu betrachten. Zunächst legt Gutiérrez dar, wie die Verbindung zweier Faktoren, die biblische Offenbarung und die Sehnsucht des lateinamerikanischen Volkes ihn dazu gebracht habe, von der Erlösung in Christus in der Begrifflichkeit der Befreiung zu sprechen. Sodann bezieht er sich auf die Übernahme der erwähnten drei Dimensionen der Befreiung durch das Dokument von Puebla (Nr. 321–329), das diese Dimensionen auf die Beziehung des Menschen zur Welt, zum Mitmenschen und zu Gott auslegt, ohne indes bei der zweiten Dimension die Begriffe „Utopie“ oder „Ethik“ zu verwenden. Diese Dimension beschreibt Gutiérrez nun als „Projekt des neuen Menschen“, nicht im theologischen, sondern „im politisch-philosophischen und geschichtlichen Sinn des Wortes“. In Antwort auf die oben erwähnte Kritik der Gefahr, das Ethos von den Personen auf die Strukturen zu verlagern, betont er dabei ausdrücklich, „daß menschliches Zusammenleben nicht nur auf gesellschaftlichen Strukturen beruht, sondern auch auf Haltungen und Einstellungen, die eben nicht das mechanische Produkt dieser Strukturen ist“. Dann folgt der Schlüsselsatz, der den „Paradigmenwechsel“

¹⁷ J. Kardinal Ratzinger, Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion ‚*Libertatis conscientia*‘. In: IKaZ 15 (1986) 409–424, hier 422.

signalisiert: „Auf dieser Ebene geht es um die konkreten und schwierigen Fragen der Ethik, wobei Ethik natürlich keine Synthese aus Politik und Religion, sondern ein Scharnier zwischen beiden Realitäten ist.“ (47) Damit greift er auf der einen Seite die Kritik an der Utopie auf, indem er nun die „ethische Perspektive“ übernimmt und klar die Differenz zwischen soteriologischer Befreiung und ethischer Befreiung benennt. In diesem Sinn unterscheidet er zwischen der Erlösung als dem ungeschuldeten Geschenk der „Kindschaft“ (filiación) und der freien Entscheidung zur „Geschwisterlichkeit“ (fraternidad), zwischen Gnade (gracia) und Auftrag (tarea), die chaldäonisch zu unterscheiden, nicht jedoch zu trennen seien (48). Auf der anderen Seite fügt er die „ethische Perspektive“ in sein Schema der drei Dimensionen ein, das er mithin nicht aufgibt, sondern dessen mittlere Ebene er inhaltlich neu füllt. Nach wie vor hat diese mittlere Dimension eine Vermittlungsaufgabe, kommt es doch darauf an, „unter Zuhilfenahme unumgänglicher ethischer Kategorien (necesarias perspectivas éticas) das rechte Verhältnis zwischen Politik und Religion herzustellen.“ (50).

Blickt man nun über die Grenzen des theologischen Diskurses hinaus, wird man feststellen, daß der Schritt von der Utopie zur Ethik, den Gutiérrez für die Befreiungstheologie vollzogen hat, in der ethischen Diskussion eine Parallele hat. Es ist an das Buch *Prinzip Verantwortung* zu erinnern, das der Philosoph und Religionshistoriker Hans Jonas (1903–1993) im Jahr 1979, zehn Jahre vor dem Zusammenbruch des Realsozialismus, veröffentlicht hat. Das Werk hat eine doppelte Zielrichtung: Unter dem Eindruck der modernen Technik und ihrer „apokalyptischen Möglichkeiten“ plädiert es einerseits im Sinne der „Verantwortungsethik“ Max Webers für eine „Ethik der Fernverantwortung“, welche die Zukunft einbezieht und aus Pflicht zum Menschen und aus Treue zur Natur eine Selbstbegrenzung menschlicher Macht einschließt: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“¹⁸ Andererseits übt Jonas in seinem Werk scharfe Kritik am marxistischen Utopismus, wie er damals praktisch in den sozialistischen Ländern und theoretisch vor allem durch das Werk *Das Prinzip Hoffnung* von Ernst Bloch vorherrschte. Für Jonas ist das utopische Ideal, das sich mit den neuen Möglichkeiten der Technik verbindet, die gefährlichste Versuchung der Menschheit. Denn durch ihre Verbindung mit der Technik potenziere die revolutionäre Utopie die Gefährdung, welcher Welt und Menschheit durch die neuen wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten ohnehin ausgesetzt seien. Daher setzt er dem Prinzip Hoffnung das Prinzip Verantwortung entgegen. Um den anthropologischen Irrtum der Utopie auszuschließen, hält Jonas es für notwendig, was die erforderlichen Verbesserungen der Lebensbedingungen angeht, „die Forderung der Gerechtigkeit, der Güte

¹⁸ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979, 63 und 36.

und der Vernunft vom Köder der Utopie freizumachen“, um so von einem „erbarmungslosen Optimismus“ zu einer „barmherzigen Skepsis“ zu gelangen. Darunter versteht er folgendes: „Utopisches Vertrauen in den künftigen Menschen gepaart mit Mißtrauen in den gegenwärtigen verführt zu dem, was wir oben ‚erbarmungslosen Optimismus‘ nannten. Verglichen damit ist das kirchliche Dogma von der Sünde, die nicht aus dem Dasein des Menschen verschwindet, aber Vergebung finden kann, ein Beispiel barmherziger Skepsis.“¹⁹ Die Alternative zur Utopie ist für Jonas eine „Ethik der Verantwortung“, die nach Jahrhunderten prometheischer Euphorie dem galoppierenden Vorwärts die Zügel anlegen müsse.

Die Wandlungen in der Theologie von Gustavo Gutiérrez bezeugen sicher die Fähigkeit eines Theologen, sachliche Kritik kreativ aufzugreifen und seinem Denken anzuverwandeln. In diesem Sinn spiegeln sie einen innertheologischen und innerkirchlichen Vorgang des kritischen Dialogs miteinander wider. Eine diachronische Verknüpfung dieses Vorgangs mit der geistesgeschichtlichen Tradition, diesfalls des utopischen Denkens der Spätrenaissance, sowie eine synchronische Verknüpfung mit dem ethischen Denken der Gegenwart, diesfalls mit der anti-utopischen Ethik der planetarischen Verantwortung, stellt den Vorgang in größere Horizonte und markiert seine die Grenzen der Theologie überschreitende Bedeutung. So ist die Utopiefrage in der Theologie von Gustavo Gutiérrez nicht nur ein Spiegel der zeitgeschichtlichen Entstehungsphase der Befreiungstheologie und der innerkirchlichen Auseinandersetzung, sondern auch ein Spiegel entscheidender Weichenstellungen in der Geistesgeschichte.

¹⁹ Ebd. 386 und 411f. (Anm. 24).