

# Zur neuen vatikanischen Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung

Autor(en): **Flohr, Florian**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **80 (1986)**

Heft 5

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-143260>

## **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.

# Zur neuen vatikanischen Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung

Wenn man die Vorgeschichte und die Diskussion der «Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘» mitverfolgt hat<sup>1</sup>, so ist man natürlich gespannt, wie denn die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie in der neuen «Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung»<sup>2</sup> fortgesetzt wird. Im Laufe der Lektüre habe ich jedoch gemerkt, dass man den falschen hermeneutischen Schlüssel zur Hand nimmt, wenn man die Instruktion II als Fortführung der Instruktion I, d.h. als polemische Abrechnung mit der Befreiungstheologie, liest. Schon allein vom Stil her sucht man vergeblich nach jenem suggestiv-denunziatorischen Ton, mit dem die Instruktion I den Popanz einer vulgärmarxistischen Befreiungstheologie aufbaute, um diesen dann aus der sicheren Warte des Lehramtes machtvoll abzuschüssen.

Die theologische Reflexion als solche wird in der Instruktion II überhaupt nur ganz am Rande thematisiert (70, 98). Es geht hier nicht um die (lateinamerikanische) Befreiungstheologie, ihre Voraussetzungen und Methoden; vielmehr will die Glaubenskongregation «die grundlegenden Elemente der christlichen Lehre über Freiheit und Befreiung klar vorstellen» (2), und zwar ausgehend von einer durchaus positiven Einstellung zu der «starken Sehnsucht nach Befreiung, die unsere Welt bewegt» (2). Das neue Dokument ähnelt in seiner Art viel eher Konzilsdokumenten und Sozialenzykliken – mit denen die Befreiungstheologie

immer gut arbeiten konnte<sup>3</sup> – als Kampfschriften wie denjenigen von Ratzinger<sup>4</sup> oder Höffner<sup>5</sup>, die nur auf Konfrontation bzw. Destruktion angelegt sind. Deshalb enthält die Instruktion II auch wesentlich mehr positive Anknüpfungspunkte als die Instruktion I.

Andererseits sind damit natürlich nicht alle Probleme zwischen dem römischen Lehramt und den Christen ausgeräumt, die in der Befreiungspraxis stehen und Befreiungstheologie betreiben. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wirkt weiter; ihr kritischer und innovatorischer Anspruch ist mit der Instruktion II keineswegs abgegolten.

Ich möchte im folgenden beide Aspekte der Lektüre – positive Anknüpfungspunkte im Dokument für befreiende Theologie und kritische Anfragen an das Dokument aus befreiungstheologischer Sicht – an einigen Beispielen verdeutlichen.

## 1. Anknüpfungspunkte

Man darf nicht erwarten, dass ein lehramtliches Dokument plötzlich wesentliche Neuerungen gegenüber der bisherigen Tradition bringt. In einer Zeit, in der einflussreiche Kreise der Kirche ausdrücklich die Restauration zu ihrem Programm gemacht haben, ist es aber dennoch wertvoll, wenn offene und fortschrittliche Aussagen aus früherer Zeit aufgegriffen und dadurch bekräftigt bzw. verstärkt und ausgebaut werden. Einer kritischen Theologie im Dienst befreiender Praxis stellt sich dabei die Aufgabe, mit solchem Material produktiv umzuge-

hen und das Terrain nicht den restriktiven Interpretationen jener theologischen und politischen Kreise zu überlassen, die an der Erhaltung des Status quo interessiert sind.

#### *a) Der Mensch als soziales Wesen und die Bedeutung der Strukturen*

Schon das II. Vatikanum wies in dieser wichtigen anthropologischen Fragestellung einen klaren Weg: «Der Mensch ist . . . aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen . . .»<sup>6</sup> Die Instruktion greift diese Perspektive auf und formuliert sie weiter aus: «Eine gerechte Sozialordnung bietet dem Menschen eine *uner-setzliche* Hilfe für die Verwirklichung seiner freien Persönlichkeit. Dagegen ist eine ungerechte Sozialordnung eine Bedrohung und ein Hindernis, die sein Schicksal beeinträchtigen können» (32, Hervorhebung von F.F.). Das Bild vom isolierten Individuum, das unbehelligt von gesellschaftlichen Verhältnissen seinen Weg zur übernatürlichen Bestimmung geht, ist also genau so passé wie der Mythos vom «Schneeballsystem» der vielen individuellen Bekehrungen, die schliesslich zur Lawine einer umfassenden Veränderung heranwachsen. Nein, menschliche Freiheit erfordert «Bedingungen wirtschaftlicher, sozialer, politischer und kultureller Art» (1), und, um diese Bedingungen zu schaffen, muss man sich «zugleich um die Bekehrung der Herzen und um die Verbesserung der Strukturen bemühen» (75). Keine Frage also, dass zur Sendung der Christen wesentlich eine gesellschaftliche Dimension hinzugehört; keine Frage auch, dass es einer gut fundierten Analyse bedarf, um festzustellen, welche Strukturen dem Menschen dienen und welche Ungerechtigkeiten hervorbringen und «von der Sünde gekennzeichnet sind» (74).

Besonders wichtig scheint mir, dass die Instruktion II alle Strukturen und Systeme für veränderbar und daher der Verantwortung der Menschen unterstellt erklärt (74); der Vergötzung von vermeint-

lichen Sachzwängen und wirtschaftlichen Gesetzmässigkeiten ist damit der Riegel geschoben, und sie können als das entlarvt werden, was sie sind: Ausdruck der gesellschaftlichen Interessen der Herrschenden oder – im schlimmeren Fall – der Mechanismen, die auch die selbsternannten Manager unseres Systems nicht mehr im Griff haben. Strukturen, die Menschenleben und Menschenwürde zerstören, dürfen und müssen als «soziale Sünde» gebrandmarkt (54, 75) und verändert werden: ein wichtiges befreiungstheologisches Forschungs- und Arbeitsprogramm auch für Europa.

#### *b) Die kirchliche Soziallehre als offenes System*

Die Instruktion I und Kardinal Höffner haben versucht, die kirchliche Soziallehre als Gegner der Theologie der Befreiung bzw. als deren übergeordnete Instanz zu interpretieren. Das neue Dokument hält gleich zu Beginn des entsprechenden Kapitels fest, dass es von seiten der Soziallehre gar keine starre Frontlinie geben kann, weil sie sich «entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte . . . entwickelt», also «kein geschlossenes System bildet, sondern stets offen bleibt für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen» (72).

So bieten sich aus der Sicht einer befreienden Theologie eine Menge ausbaufähiger Ansätze zu wichtigen Praxis- und Reflexionsfeldern. Wenn z.B. die Kriterien der Instruktion für eine gerechte Arbeitswelt – Vorrang der Arbeit vor dem Kapital, universelle Bestimmung der Güter, Recht auf Arbeit, Arbeitslohn als Bedürfnislohn, Arbeit als Ausdruck der Persönlichkeit (84–86) – konsequent weitergedacht oder das «Gebot der Gerechtigkeit, vor der Steigerung des Profits das Wohl der Arbeiter zu beachten» (87), streng angewandt würden, so steckte darin auch und gerade für das hochindustrialisierte Westeuropa erheblicher ge-

sellschaftspolitischer Sprengstoff. Ganz in der Linie der Befreiungstheologie wird also die – reaktionären Interessen entstammende – Frontlinie zwischen katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung durchbrochen und die gegenseitige Befruchtung der beiden offenen Systeme ermutigt<sup>8</sup>.

### *c) Kulturrevolution als Aufgabe christlicher Nachfolgepraxis*

Ich war überrascht, in der Instruktion II eine durchaus politisch zu nennende Interpretation des Lebens Jesu zu finden: «Das Leben Jesu von Nazaret . . . bietet uns das lebendige Beispiel und das Prinzip für die radikale kulturelle Umwandlung, die notwendig ist, um die grossen Probleme zu lösen, die unsere Zeit zu bewältigen hat» (82). Kultur ist dabei ein so weiter Begriff, dass sowohl der ökonomische Bereich – Vorrang der Arbeit vor dem Kapital (84) – als auch die politische Ebene – Mitbeteiligung aller im sozialen und politischen System (95) – wie schliesslich das kulturelle Leben im engeren Sinn – gleicher Zugang zur Kultur (92, 93) und Recht auf Erziehung (94, 95) – darunter gefasst werden. So werden die Christen und die Theologen indirekt zu einer umfassenden politischen Hermeneutik des Lebens Jesu ermuntert. Es wird eine Brücke zwischen Jesus und der christlichen Gemeinde geschlagen, die sich nicht auf dogmatische Formeln oder spiritualistische Gefühlsregungen stützt, sondern auf der Praxis der Nachfolge auch und gerade in ihrer politischen Dimension beruht. Es wäre viel erreicht, wenn dieses Verständnis der Jesusbeziehung sich im Alltag und in der Aufgabenstellung von Pfarreien und christlichen Gruppen gegen ein allzu kirchenzentriertes und bürgerlich-angepasstes Deutungsmuster durchsetzen könnte. Das «Evangelium der Bauern von Solentiname» oder der Bauernkatechismus «Vamos Caminando» sind jedenfalls mustergültige Beispiele für die Art und Weise, wie die Instruktion II hier

das Leben Jesu gedeutet und ernstgenommen sehen will<sup>9</sup>.

## **2. Anfragen**

Trotz dieser und mancher anderer positiven Anknüpfungspunkte im neuen Dokument bleiben grundlegende Fragen bestehen, die eine christliche Befreiungspraxis betreffen. Die folgenden Anfragen sollen zeigen, dass das kirchliche Lehramt mit dieser Instruktion die Befreiungstheologie als Sprachrohr der Armen und Unterdrückten keineswegs überflüssig gemacht hat, sondern dass die «Theologie aus der Praxis des Volkes»<sup>10</sup> weiterhin als prophetische Stimme und als Sauerteig der Veränderung in Kirche und Gesellschaft notwendig bleiben wird.

### *a) Was ist Wahrheit?*

Die skeptische Frage des Pilatus an die konkrete und revolutionäre Wahrheit der Botschaft und Lebenspraxis Jesu kam mir in den Sinn, als ich sah, wie die Instruktion II die Frage nach der wirklichen Befreiung mit der Frage nach der Wahrheit verknüpft (3 und passim). Während Pilatus' Art der Fragestellung eine Abwehr gegen die Herausforderung seines Selbstverständnisses und seiner Machtstellung widerspiegelt, möchte ich umgekehrt nachfragen, inwieweit in diesem Dokument die Konkretheit und Praxisbezogenheit der Wahrheit Jesu erfasst ist.

Denn m.E. steht hinter dem Dokument immer noch ein metaphysischer, abstrakter Wahrheitsbegriff. «Die Wahrheit des Menschen», wie sie «sich im Licht seiner Schöpfung und Erlösung zeigt» (1), wird so definiert, dass man bestimmten Lehrsätzen – wie z.B. demjenigen, «dass das erlösende Kreuz wirklich der Sitz des Lichtes und des Lebens und die Mitte der Geschichte ist» (3) – zustimmen und an eine von Gott gegebene «Natur der Dinge» (20) und «Menschennatur» (26) glauben muss, um diese Wahrheit als «Wurzel und Massstab der

Freiheit» (3) richtig erkennen zu können.

Auch eine solche Art von Wahrheitsverständnis kann zwar Werte und Prinzipien formulieren, die bestehenden Ungerechtigkeiten kritisch beleuchten und zur Veränderung aufrufen. Solange man aber die Wahrheit gerade nicht an eine «geschichtliche Praxis» gebunden, sondern darin den Ansatz zum Atheismus sehen will (27), bleibt die Gefahr einer folgenlosen Rhetorik bzw. der ideologischen Instrumentalisierung solcher Dokumente im Dienste des Status quo gross. So ist es z.B. sehr positiv und wichtig zu vermerken, dass die Instruktion II naturwissenschaftlich-technisches Herrschaftswissen als Ursache einer individualistischen und zerstörerischen Freiheit kritisiert (21, 34–36); wenn aber den Kleinen und Armen ihr Gegen-Wissen nur in einer abstrakten Formel zugeschrieben wird: «Sie wissen sich von Gott geliebt wie alle anderen und noch mehr als alle anderen. So leben sie in der Freiheit, die aus der Wahrheit und aus der Liebe kommt» (21), dann wird die befreiende und real gesellschaftsverändernde Dynamik dieses Wissens nicht mehr deutlich.

Es wäre also genauer und konkreter zu beschreiben, wie der Mensch zu der «Erkenntnis der Wahrheit» kommt, die das Mass seiner Freiheit bestimmt (26). Und hier wird die Option der Befreiungstheologie für die Orthopraxis ein wichtiges Wort mitzureden haben<sup>11</sup>; denn «die Wahrheit ist konkret»<sup>12</sup>.

### *b) Was ist der eigentliche Feind – Antitheismus oder Götzendienst?*

Die Instruktion stellt den Atheismus als eine der hauptsächlichen Gefahren für Freiheit und Befreiung dar. Gerade in Bezug auf die modernen Freiheitsbewegungen in Europa (Aufklärung, Französische Revolution) wird betont: «Wenn der Mensch . . . von Gott unabhängig werden will, ist er weit davon entfernt, seine Freiheit zu gewinnen, vielmehr zer-

stört er sie» (19); oder positiv formuliert: «In Wirklichkeit ist es Gott und die Beziehung zu ihm, die der menschlichen Freiheit Sinn und Bestand geben» (29). Diese Sätze sind so allgemein formuliert, dass nicht deutlich wird, welche Tendenz des Atheismus man hier bekämpft. Dem gesamten Kontext des Dokumentes ist aber zu entnehmen, dass die Gegnerschaft zu einem übernatürlichen, metaphysischen Gottesbild gemeint ist, wenn von Atheismus gesprochen wird: Menschen sind von Gott abhängig (29, 41); Gott erlässt ein «göttliches Gesetz» (30, 54).

Aus einer befreiungstheologischen Perspektive wäre es hingegen entscheidend, den Götzendienst als Atheismus zu brandmarken<sup>13</sup>; denn die Vergötzung geschichtlich gewachsener Strukturen und Machtverhältnisse ist eine praktische Leugnung Gottes und damit auch der Menschen, die Opfer solcher Strukturen sind<sup>14</sup>. Wäre diese Hermeneutik der Kritik am Götzendienst, an der Vergöttlichung des Ich und des eigenen Systems, an der Zerstörung des Anderen und der Verunmöglichung eines neuen Systems konsequent angewendet worden, hätte auch die durchaus berechtigte Kritik an der europäischen Freiheitsgeschichte produktiver ausfallen können. Man muss sich nicht die zu Feinden machen, die bestimmte Gottesbilder ablehnen, weil sie diese als Legitimation von Unrecht und Unterdrückung erfahren haben; dahinter kann nämlich ein prophetischer Atheismus gegenüber den Götzen<sup>15</sup> stehen, der diese «Menschen guten Willens» keineswegs von den Christen zu trennen braucht. Vielmehr wäre eine Zusammenarbeit notwendig, um den praktischen Atheismus dem Gott des Lebens gegenüber zu bekämpfen, der in der menschenverachtenden Logik von profit- und machtorientierten Systemen steckt.

### *c) Der Dauerbrenner: Klassenkampf*

Das Thema «Klassenkampf» durchzieht

die katholische Soziallehre von Beginn an. Und immer ist die Frage: Inwieweit wird der Klassenkampf als analytische und strategische Kategorie im Marxismus aufgenommen und ernstgenommen? Die vorliegende Instruktion muss leider als eines der schlechteren Beispiele dieser wechsellvollen Geschichte bezeichnet werden. Die Klassenanalyse wird mit Definitionen wie Klassenkampf als «Gesetz der Geschichte» oder als «Handlungsweise, die befürwortet» wird, auf die geschichtsmetaphysische bzw. moralische Ebene verschoben und in dieser Bedeutung – zu Recht – abgelehnt (77). Man vermeidet es dadurch, die objektiv festzustellenden Interessengegensätze in der Gesellschaft als strukturelle Grösse wahrzunehmen und den eigenen Standpunkt und die eigene Option in diesem Kontext zu bestimmen.

Man wähnt sich in der universalistischen «Allen wohl und niemand weh»-Position: «das ist der Grund, warum die Kirche diese Option (für die Armen) nicht mit Hilfe von einengenden soziologischen und ideologischen Kategorien zum Ausdruck bringen darf; sie würden aus dieser vorrangigen Zuwendung eine parteiische Wahl konfliktbetonter Art machen» (68). Wie denn die «radikale kulturelle Umwandlung» (84) durchgesetzt werden soll, ohne in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung Partei zu ergreifen und sich auf Konflikte einzulassen, bleibt völlig offen. Eine klare Option, die natürlich auch beinhaltet, dass man auf alte Allianzen mit den Herrschenden verzichten und Privilegien aufgeben muss, ist in dieser Perspektive nicht in Sicht. Das Martyrium Oscar Arnulfo Romeros und Tausender anderer Christen im Befreiungskampf lässt die Forderung nach dieser Option aber nicht verstummen.

### **Die Praxis wird entscheiden. . .**

Eine abschliessende Beurteilung der Instruktion II fällt angesichts dieser verschiedenen Elemente schwer. Ich glaube

aber, dass es sich lohnt, die positiven Anknüpfungspunkte aufzunehmen und in den anderen Fragen konsequent weiterzuarbeiten. Ob und inwieweit die Amtskirche die Theologie der Befreiung akzeptiert und aus ihrer Herausforderung lernt, ist und bleibt eine Frage der (kirchen-)politischen Praxis, die es abzuwarten gilt.

1 Der Text ist abgedruckt in: H.J. Venetz/Herbert Vorgrimler (Hg.), *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985, S. 155–176; vgl. a.a.O. H. Goldstein, *Immer ist sie befehdet worden. . . Zur Geschichte des Kampfes gegen die Befreiungstheologie und zur Vorgeschichte der Instruktion*, S. 29–59, und die Beiträge von Hinkelammert, Venetz, Füssel und Vorgrimler.

2 Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in der Schriftenreihe «Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls» als Nr. 70; die Zahlen in Klammern im Text verweisen auf die Nummern des Dokumentes.

3 Vgl. die Kommentare zur Enzyklika «Laborem Exercens» aus der Sicht der Kirche Lateinamerikas, in: J. Aldunate u.a., *Primat der Arbeit vor dem Kapital*, Münster 1983.

4 Kardinal Joseph Ratzinger, *Die Theologie der Befreiung*, in: N. Greinacher (Hg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, S. 133–145.

5 Joseph Kardinal Höffner, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?* Bonn o.J. (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, 11; hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).

6 Konzilkonstitution «Gaudium et spes», Nr. 12, vgl. auch Nr. 25.

7 Vgl. Instruktion über einige Aspekte . . ., a.a.O., Nr. X, 4, und Höffner, a.a.O., S. 31.

8 Vgl. C. Boff, *Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis*, in: ders., *Die Befreiung der Armen*, Freiburg (Schweiz) 1986, S. 40–53, bes. 47–49 und 52–53.

9 Ernesto Cardenal (Hg.), *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, Wuppertal 1978; *Equipo Pastoral de Bambamarca* (Hg.), *Vamos Caminando – Machen wir uns auf den Weg*, Freiburg (Schweiz)/Münster 1983.

10 F. Castillo, (Hg.) *Theologie aus der Praxis des Volkes*, München/Mainz 1978 (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge Nr. 26).

11 Vgl. J. Sobrino, *Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie*, in: K. Rahner u.a. (Hg.), *Befreiende Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977 (Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd. 629), S. 123–143.

12 Vgl. D. Sölle, *Die Wahrheit ist konkret*, Olten 1967, bes. das Vorwort.

13 Zwar wird das Thema Götzendienst in der Instruktion II angesprochen (Nr. 39); die gesellschaftspolitische Brisanz, die in diesem theologischen Ansatz enthalten ist und die etwa F.J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes*, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985, aufzeigt, bleibt dabei allerdings ausgeblendet.

14 Vgl. E. Dussel, *Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs*, in: ders., *Herrschaft und Befreiung*, Freiburg (Schweiz) 1985, S. 19–43.

15 Vgl. E. Dussel, *La religión: como supraestructura y como infraestructura*, in: ders., *Religión, México 1977*, bes. S. 48–51 (*La religión de la exterioridad. Ateísmo y antifetichismo*).

---

*Toni Steiner*

## Die philippinische Revolution als theologisches Ereignis

Ich weilte von Ende Februar bis Mitte März 1986 auf den Philippinen: Es waren für mich sehr dichte Tage. Am Vortag meiner Ankunft in Manila hatte Präsident Marcos unter dem Druck der Ereignisse das Land verlassen. In unzähligen Gesprächen und Begegnungen bekam ich mit, was sich in den vorausgehenden Wochen abgespielt hatte. Darüber will ich hier nicht berichten \*. Ich möchte vielmehr versuchen, ein paar Überlegungen zu formulieren, die durch die philippinischen Ereignisse bei mir als Theologen in Gang gebracht wurden. Ich muss gestehen, diese Ereignisse haben mich wie bisher noch kein politisches Geschehen theologisch betroffen gemacht. Wenn ich hier meine unfertigen Gedanken veröffentliche, dann deshalb, weil ich auch andere dazu anregen möchte, über diese (wie auch andere) Ereignisse nachzudenken und so die Geschichte neu in den Glauben miteinzubeziehen.

### **Eine Erfahrung von Heilsgeschichte**

Sehr viele Filipinos haben den Sturz von Marcos und die Übernahme der politi-

schen Führung des Landes durch Corazon Aquino auf Gottes Eingreifen zurückgeführt. «Es war ein Wunder!» habe ich sehr oft gehört. «Gott hat uns diese Befreiung geschenkt. Gott hat verhindert, dass es zu Gewaltausbruch und Blutvergiessen kam.» Die Filipinos glauben also, dass sie in unseren Tagen Heilsgeschichte erfahren haben, und zwar nicht nur als Einzelne, sondern auch als ganzes Volk. Unzählige Frauen und Männer, die an den Ereignissen mitwirkten, indem sie mitfieberten, beteten, auf die Strasse gingen. . . , machten die Erfahrung, dass sich Gott auf ihre Seite stellte. Diese Erfahrung hat ihrem Glauben eine neue Dimension gegeben: Gott kümmert sich um das ganze Leben der Menschen, auch um ihre Würde und Freiheit, um Gerechtigkeit und Wahrheit in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Er mischt also auch in gesellschaftspolitischen Zusammenhängen mit. Trotz oder – vielleicht besser – mit dem ganzen traditionellen katholischen Volksglauben, der weitverbreiteten Sakramentenfrömmigkeit und Heiligenverehrung, besonders der «blessed Virgin Mary», haben die Filipinos einen Blick für Gottes befreiendes Handeln unter ihnen gewonnen.

\* Vgl. dazu meinen Artikel «Philippinische Ostererfahrung: People's Power», in: Schweizerische Kirchenzeitung 14/1986 (3. April), S. 216–218.