

# Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (I)\*

Von A. García Rubio

Wer heute einen Status-quaestionis-Bericht über die politische Theologie in Lateinamerika – die »Befreiungstheologie«, wie sie von den Lateinamerikanern genannt wird – schreiben will, sieht sich vor einer doppelten Schwierigkeit: Diese Theologie ist in der ersten Genese, sie ist noch in Bildung begriffen, in ständiger Bewegung, denn sie hängt von einer Praxis ab und von der Vermittlung durch Sozialwissenschaften, die gleichfalls im Fluß sind. Zweitens hält es schwer, »von außerhalb« des Geschichtsprozesses, der heute in Lateinamerika in Gang ist, Sinn und tiefere Bedeutung einer Praxis zu erfassen, deren kritische Reflexion diese Theologie sein will. Wir können daher nur versuchen zusammenzufassen, was Motivation, Ziel und Konturen dieser Theologie zu sein scheinen. Die Darstellung der Essentials dieser Theologie bietet bereits die Möglichkeit zu einer Konfrontation mit der europäischen »neuen politischen Theologie«.

## I. DIE BEFREIUNG ALS POLITISCHES PROBLEM

### *Die Christen angesichts der Unterentwicklung in Lateinamerika*

Als wirtschaftliche Randzonen, die durch das iberische merkantilistische System in den europäischen Westen eingegliedert waren, waren Spanien und Portugal nicht eigentlich kapitalistische Mächte; die Eroberung und Kolonisation des indio-iberischen Amerika vollzogen sich vor der modernen Industrierevolution; ebenso wie die Mutterländer, von denen sie abhängig gewesen waren, blieben die neuen ibero-amerikanischen Nationen nach Erlangung ihrer politischen Unabhängigkeit außerhalb des Bereichs des technisch-industriellen Fortschritts. Aus der Abhängigkeit von den iberischen Mächten gelangten sie in die Abhängigkeit Englands, eines Landes, das in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts technisch und wirtschaftlich am meisten entwickelt war. Lateinamerika nahm als Exporteur von Rohstoffen und Importeur von Fertigprodukten an der internationalen Arbeitsteilung teil (»Neokolonial-Pakt«). Die Stabilität dieser Arbeitsteilung wurde von der Krise von 1929/1930 stark erschüttert. Schon vorher hatte die britische Hegemonie der wirtschaftlich-technischen Macht Nordamerikas Platz gemacht, eines neuen zentralen Lan-

---

\* Vgl. die ergänzenden Beiträge, S. 434 ff. und 449 ff. dieses Heftes.

des, das mit den abhängigen lateinamerikanischen Wirtschaften in Verbindung stand. Die Wirtschaftskrise von 1929/1930, die schon durch den Ersten Weltkrieg eingeleitet worden war, führte zu einer alarmierenden Schrumpfung des Volumens der lateinamerikanischen Exporte von Rohstoffen, deren Preis auf dem internationalen Markt sich seit dem Weltkrieg zu verschlechtern begonnen hatte; sie verminderte damit auch die Kapazität für Einfuhr von Maschinen und von Fertigwaren im allgemeinen. Die fortschrittlicheren Länder Lateinamerikas stürzten sich infolgedessen in einen beschleunigten Prozeß behelfsmäßiger Industrialisierung, um der Nachfrage des Binnenmarktes zu genügen<sup>1</sup>. Es ist die Epoche der Bestrebungen, eine spontane Entwicklung aus eigener Kraft in die Wege zu leiten.

In dieser Zeit beginnt sich das soziale Gewissen der Katholiken Lateinamerikas zu regen. Seit 1920 und noch stärker in den dreißiger Jahren kommt es in Lateinamerika zu einer kraftvollen Renaissance des Katholizismus. Der erneuernde Einfluß des Denkens von J. J. Maritain ist zu verspüren, und die besten Kräfte der lateinamerikanischen Kirche bemühen sich, die neue Christenheit aufzubauen. Als Antwort auf die soziale Problematik legt man die Soziallehre der Kirche vor. Es entstehen christlich inspirierte politische Parteien, die in ihrem Regierungsprogramm sich anheischig machen, diese Lehre in die Tat umzusetzen<sup>2</sup>.

In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre geraten die Bestrebungen, eine spontane Entwicklung in die Wege zu leiten, allmählich in eine Krise. Einzelne Christengruppen werden sich bereits bewußt, daß die lateinamerikanische Unterentwicklung strukturbedingt ist und zu ihrer Lösung einschneidende, rasche Reformen sowohl auf wirtschaftlich-sozialer als auch auf politischer und kultureller Ebene notwendig sind: daß es nicht ausreicht, bloß Beistand zu leisten.

Diese Bewußtseinsbildung erfolgte in zwei Richtungen:

1. Man entdeckt das Revolutionspotential, das im Christentum liegt. Auf die Soziallehre der Kirche gestützt, sind die Katholiken fähig, unter Respektierung der Freiheit und Würde des Einzelnen die zur Auslösung der Entwicklung notwendigen Strukturreformen herbeizuführen. Die Katholiken suchen nach einem eigenen Weg, nach einer Alternative zum klassischen Kapitalismus auf der einen und zur marxistischen Lösung auf der anderen Seite. Die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die heute in Lateinamerika besteht, bringt schlimmste Mißstände und Ungerechtigkeiten mit sich, aber man hält es für möglich, sie relativ rasch und gründlich zu überwinden. Technische Planung und Rationalisierung, ein intensives Bemühen um die allseitige Hebung

<sup>1</sup> Vgl. Celso Furtado, *Formação Econômica de América Latina*. Rio de Janeiro 1969, S. 42–75.

<sup>2</sup> Vgl. Enrique D. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona 1972, S. 124–137.

des Volkes und eine Regierung, die sich wirklich in den Dienst des allgemeinen Wohles stellt, sind die Elemente, mit deren Hilfe man glaubt, eine Entwicklung in die Wege leiten zu können, der es in erster Linie um den Menschen geht. Das politische Problem steht an zweiter Stelle<sup>3</sup>.

2. Die andere Richtung, die von den Ideologien der Linken stark beeinflusst ist, ist davon überzeugt, daß Lateinamerika keine Entwicklung zum Nutzen seiner Gesamtgesellschaft auszulösen vermag, ohne daß zuvor die aus der Vergangenheit überkommenen Kolonialstrukturen, in denen die ibero-amerikanischen Länder gelebt haben, zerstört und die derzeitigen Bande zerrissen werden, die Lateinamerika an den »Kapitalismus« ketten. Diese Richtung hat zwei Varianten. Die eine will vorrangig die Kolonialordnung und -struktur zerstören und es einem späteren Entscheid überlassen, welches System die weitere Entwicklung steuern soll. Die andere Variante betont die Vordringlichkeit, die derzeitige Abhängigkeit vom internationalen Kapitalismus und seinen nationalen Verbündeten zu brechen. Beide Gruppen stoßen bereits in der ersten Hälfte der sechziger Jahre aufeinander<sup>4</sup>. In beiden stehen die Christen vor dem Problem, daß die Soziallehre der Kirche nicht auf die spezifischen Verhältnisse der Unterentwicklung Lateinamerikas zugeschnitten ist. Nach Überzeugung der Vertreter der ersten Variante zum Beispiel ist die heutige Situation der Völker der Dritten Welt im Grunde nicht durch die Armut und den Rückstand gegenüber den wirtschaftlich blühenden Staaten charakterisiert. Armut und technischer Rückstand sind das Ergebnis einer bestimmten geschichtlichen Situation: Die unterentwickelten Länder bilden den Rand der neuzeitlichen Welt und Gegenwart. Die Kolonie stellt das »geschichtliche Proletariat« des Westens dar. Der entscheidende Grund dafür ist darin zu sehen, daß Völker, die einer Kolonialstruktur unterworfen sind, geschichtlich nicht führend sind, was als ein totales soziales Faktum zu verstehen ist. Der Prozeß, der durch Versuche ausgelöst wurde, in Lateinamerika eine spontane Entwicklung aus eigener Kraft in Gang zu bringen, hat immer deutlicher gezeigt, daß es unmöglich ist, die koloniale Situation auf dem Weg der Entwicklung in eine Situation der Frei-

---

<sup>3</sup> Chile ist das Land, wo der systematischste Versuch einer »friedlichen Revolution«, einer »christlichen Revolution« gemacht wurde. Vgl. die Sondernummer der Zeitschrift »Mensaje« 115 (1962) über die christliche Revolution in Lateinamerika. Beachtung verdienen auch Nr. 139 (1963) über revolutionäre Reformen in Lateinamerika und Nr. 139 (1963) über die Integration in Lateinamerika. Nachdem die Democracia Cristiana in Chile an die Macht gekommen war, versuchte sie, diese Zwischenlösung in die Wirklichkeit zu überführen.

<sup>4</sup> Eine Orientierung über die erste Richtung vermittelt Cândido Mendes, *Nacionalismo e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro 1963. Ein unmittelbarer Einfluß der zweiten Richtung findet sich schon in der ersten Hälfte der sechziger Jahre in katholischen Gruppen der brasilianischen JUC (Juventud Universitaria Católica), die den Rahmen der katholischen Aktion verließen und dazu übergingen, die »Ação Popular« (»Volksaktion«) zu integrieren. Vgl. *Ação Popular: Documento Base*. In: *Verbum* XXI, 1-2 (1964), S. 67-95.

heit zu überführen. Die Kolonialstruktur bildet ein radikales Hindernis für diese Bestrebungen. Deshalb zwingt sich die Zerstörung der Kolonialordnung und der Übergang zu totalen Sozialstrukturen auf<sup>5</sup>.

Das evolutive Moment läßt sich hier nicht anwenden. Für die unterentwickelten Länder ist eine besondere geschichtliche Zeit, eine Übergangszeit notwendig. Da nun aber die Soziallehre der Kirche aus der organischen, evolutiv-progressiven Perspektive der modernen westlichen Welt ausgearbeitet worden ist, kann sie selbstverständlich nicht die Notwendigkeit dieser unlinearen Geschichtszeit erfassen, welche die Dritte Welt durchlaufen muß, um aus dem Zustand der Unterentwicklung herauszukommen, und sie vermag nicht einzusehen, daß die Problematik der Unterentwicklung heute in der Dritten Welt Mittel und Haltungen erfordert, die mit dieser neuzeitlichen Sicht des Fortschritts und der Entwicklung nicht übereinstimmen<sup>6</sup>.

Wir stoßen demzufolge bei Christengruppen Lateinamerikas schon Jahre vor dem Auftauchen einer eigentlichen Befreiungstheologie erstmals auf den Gedanken, daß der Fortschrittsbegriff der Moderne im Sinn eines ununterbrochenen und notwendigen linearen Fortschritts sich nicht ohne weiteres auf die lateinamerikanische Situation übertragen läßt. Es ist dies eine erste Erkenntnis. Sie wird sich vertiefen und um so radikaler werden, je tiefer sie sich bewußt wird, wie entmenschlichend die Herrschaft ist, der die Kolonial- oder Neokolonialvölker am »Rande« der Welt unterworfen waren und immer noch sind.

### *Die Rede von der Abhängigkeit und Befreiung*

In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre nimmt die Zahl der Christengruppen rasch zu, die in der Abhängigkeit den Hauptgrund für die lateinamerikanische Unterentwicklung sehen. Immer mehr Sozialforscher wenden sich heftig gegen die – hauptsächlich nordamerikanische – funktionale Soziologie, die ihrer Ansicht nach im Dienst der Verewigung des *Status quo* steht und nicht imstande ist, die geschichtlichen Ursachen der lateinamerikanischen Unterentwicklung zu begreifen. Auch wenden sie sich gegen den »dogmatischen Marxismus«, der lediglich auf der sterilen Anwendung der Marxschen Thesen auf den lateinamerikanischen Kontext besteht. Die neue lateinameri-

<sup>5</sup> Cândido Mendes, a. a. O., S. 3–49; 94–154.

<sup>6</sup> Vgl. C. Mendes, *Antecipações de pensamento de João XXIII na »Pacem in Terris«*. In: *Síntese* 18 (1963), S. 34–58. Das Grundproblem bleibt auch in »*Populorum Progressio*« ungelöst, denn auch diese päpstliche Verlautbarung ist in der »metropolitanen« Sicht des klassischen Gradualismus befangen: C. Mendes, *Populorum Progressio: En deçà de l'attente des pays sous-développés*. In: »*Esprit*« XXXVI, 371 (1968), S. 795–812. Vgl. auch R. Ozanam de Andrade, *Populorum Progressio: Neo-capitalismo ou Revolução?* In: »*Paz e Terra*« 4 (1967), S. 209–221.

kanische Soziologie ist jedoch im Grunde marxistisch in dem Sinn, daß sie sich der wissenschaftlichen Methode Karl Marx' bedient, wobei sie diese frei und schöpferisch auf die heutige Wirklichkeit der Länder Lateinamerikas anwendet. Man interessiert sich nicht für das philosophische Denken Marxens, sondern für seine Bedeutung als Gesellschaftswissenschaftler. Diese Sozialwissenschaft legt sehr viel Wert auf die Praxis, betont die entscheidende Wichtigkeit des politischen Einsatzes zur Überwindung der bestehenden Abhängigkeit und akzeptiert den im Politischen liegenden Konflikt. Diese Soziologie erarbeitet eine geschichtlich-kausale Abhängigkeitstheorie für die lateinamerikanische Unterentwicklung – im Gegensatz zur Theorie der Unterentwicklung, wie sie die vom positivistischen Empirismus bestimmte amerikanische funktionale Soziologie vertritt. Nicht, daß die marxistisch inspirierte Sozialwissenschaft Lateinamerikas dem ökonomischen und dem zum Wirtschaftswachstum notwendigen technischen Instrumentarium die Bedeutung abspräche: sie ist nur gegen jede Reduktion auf das bloß Wirtschaftliche. Die Betonung des Politischen vor dem Technischen ist die Folge der geschichtlichen Erklärung der Unterentwicklung, die – wie gesagt – als Abhängigkeits- und Knechtschaftsverhältnis verstanden wird. Da dieses Abhängigkeitsverhältnis zerbrochen werden muß, bedarf es einer Volkserhebung, um eine Entwicklung zu ermöglichen, die im Dienst aller steht. Ohne eine solche Revolution wird die technokratische Entwicklung nicht über eine Modernisierung der lateinamerikanischen Wirtschaft hinausgelangen; das Grundproblem, der unterdrückte und als bloße Sache behandelte Mensch, wird bleiben<sup>7</sup>.

Die Unterentwicklung ist zutiefst ein menschliches Problem. Die Herrschaftsstrukturen unterdrücken den Menschen und nehmen ihm die konkrete Möglichkeit, »mehr zu sein«. Der Mensch – sein Selbstbewußtsein – muß befreit werden. Die Entwicklung wird nur dann humanisierend wirken, wenn sie im Dienst der Befreiung jeder Person und der Gemeinschaft selbst steht. Darum ist es so wichtig, zwischen Modernisierung und Entwicklung zu unterscheiden. Modernisierung der Wirtschaftsstrukturen besagt noch nicht Entwicklung überhaupt. In der Modernisierung der abhängigen Länder erblickt man eine Manipulation im Dienst der Interessen der manipulierten »zentralen« Gesellschaften. So wie kein persönliches Wachstum erfolgen kann, solange man nicht die Macht besitzt, selbst zu entscheiden, so kann es

<sup>7</sup> Zu einem Gesamtüberblick über die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika, namentlich was Abhängigkeitsthematik betrifft, vgl. Gonzalo Arroyo, *Le sous-développement et la dépendance externe au miroir de la littérature latinoaméricaine*. In: *Culture et développement*, Bd. II, 1 (1969–1970), S. 121–141. Zur Beziehung zwischen der Theologie der Befreiung und der neuen lateinamerikanischen Soziologie vgl. Pedro Negro Rigol, *La significación de los cambios metodológicos de las ciencias sociales para la interpretación teológica*, in: ISAL (*Iglesia y Sociedad en América Latina*), 2 encuentro sobre Teología de la Liberación. Buenos Aires 1971, 17 S. hektogr.

auch für ein Volk keine echte Entwicklung geben, wenn das Entscheidungszentrum außerhalb seiner selbst liegt, wenn die »Entwicklung« ihm aufgezungen wird und nicht aus der Besonderheit dieses Volkes herauswächst<sup>8</sup>.

Nur auf der Ebene des Menschen läßt sich die tiefste Dimension dessen erfassen, was bei der heutigen Auseinandersetzung zwischen der technokratischen Sicht der Entwicklung und der Sicht des politischen Humanismus in den Ländern der Dritten Welt auf dem Spiel steht. Auf dem theologischen Feld Lateinamerikas ist es der protestantische Theologe und Soziologe Rubem Alves, der am tiefsten ergründet hat, wie diese beiden Sichten auf die Befreiung des Menschen sich auswirken. Stark von den Analysen Marcuses über die technokratische Gesellschaft beeinflusst – der Einfluß Marcuses macht sich bei allen Theologen der Befreiung geltend –, bemerkt Rubem Alves, daß die Technik aufgehört habe, ein Werkzeug im Dienst einer wachsenden Humanisierung des Menschen zu sein, daß sie vielmehr zu einer technokratischen Ideologie, zu einem totalitären und totalisierenden System entartet ist, das den Menschen zu einem domestizierten eindimensionalen Wesen mache<sup>9</sup>. In der unterentwickelten Welt geben sich die technokratische Ideologie und Sprache mit einem deutlich messianischen Anspruch als *die* Lösung für das Problem der Unterentwicklung aus, das von rein wirtschaftlichen Standpunkt aus in den Blick gefaßt wird. Wenn das Problem wirtschaftlicher Natur ist, muß man ihm mit wissenschaftlicher Objektivität und rationalem Denken begegnen. Unter dieser Voraussetzung wird die technokratische Elite im Entwicklungsprozeß die Führung haben müssen. Dieser geht es in erster Linie um Fragen des wirtschaftlichen Wachstums, selbstverständlich im quantitativen Sinn, unter Absehen von geistigen Werten. Jedes Element, das die rationale Anwendung der technischen Mittel stört, muß nach ihrer Überzeugung energisch unterdrückt werden. Dieses technokratische Entwicklungsschema schaltet die aktive, kreative Beteiligung des Volkes aus, da diese als unzweckmäßig erachtet wird. Diese Ausschaltung setzt ein bestimmtes Menschenbild – »Konsumwesen mit passiven, rezeptiven Bedürfnissen« – voraus, das im Gegensatz zum Menschenbild steht, in dessen Zentrum die Freiheit und Kreativität stehen<sup>10</sup>. Dies ist der Haupteinwand gegen die zu einem umfassenden System erhobene Technokratie. Das technokratische System vermag zwar dem Menschen materielle Wohlfahrt zu bieten, aber um den Preis einer Verstümmelung der menschlichen Kreativität. Aus diesem Grund widersetzen sich R. Alves ebenso wie die katholischen Theolo-

<sup>8</sup> Vgl. Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo 1970, S. 211–212. Ein weiteres grundlegendes Werk dieses Autors ist: *Educação como prática da Liberdade*. Rio de Janeiro 1967. Vgl. diese Zeitschrift 4/1972, S. 372 ff.

<sup>9</sup> *A Theology of Human Hope*. Washington 1969, S. 17–27.

<sup>10</sup> *Theology and the Liberation of Man*. In: *In Search of a Theology of Development*. Geneva 1969, S. 85–88.

gen der Befreiung den Lösungen, die die technokratische Ideologie für das Entwicklungsproblem vorschlägt. Das Eintreten für die Kreativität des Menschen schließt den Anspruch auf – hauptsächlich politische – Macht in sich, damit alle Menschen – und nicht nur eine kleine Elite – die Freiheit besitzen, diese Kreativität zu erleben. Das Dilemma, das sich den Christen der entwickelten wie der unterentwickelten Welt stellt, ist ganz klar: Entweder entscheidet man sich für den Humanismus der Freiheit, der sich der Technik im Dienst der menschlichen Kreativität bedient, oder man läßt es zu, daß der Mensch durch den technologischen Messianismus domestiziert wird, wobei er – von den Aussichten auf materielle Wohlfahrt bestrickt – um seine Freiheit kommt<sup>11</sup>.

In der unterentwickelten Welt wird das Dilemma noch viel schärfer wahrgenommen, da es dem technokratischen Messianismus bisher nicht gelungen ist, der Mehrheit der Bevölkerung zu Wohlstand zu verhelfen.

Der Neuausrichtung der Sozialwissenschaften und dem politischen Humanismus in Lateinamerika, wie ihn R. Alves vertritt, liegt also ein Bild vom Menschen zugrunde, das Kreativität und Freiheit betont. Man begreift, daß es von vielen Christen übernommen wird, denen die menschliche Seite des Problems der Unterentwicklung auf den Nägeln brennt. Obgleich die Anhänger dieser soziologischen Strömung im allgemeinen dem Sozialismus nahe stehen, so betonen sie doch, daß es nicht nur einen Weg gebe; der ihre ist der der Kreativität<sup>12</sup>.

Die Rede von der Befreiung ist also nicht innerhalb der Kirche aufgekommen, obwohl der Begriff zweifellos Anklänge an die Bibel aufweist. Sie ist hauptsächlich von der neuen Soziologie und von den Gruppen der Linken, die sich auf sie stützen, verbreitet worden. Die Theologie der Befreiung, die explizit 1968 zum Vorschein kommt, übernimmt von dieser soziologischen Strömung die Sprache sowie die Analyse und Deutung der lateinamerikanischen Wirklichkeit.

## II. DAS CHRISTENTUM UND DIE BEFREIUNG

### *Die Rede von der Befreiung wird von der Kirche übernommen*

Das Lehramt der lateinamerikanischen Kirche hat in den sechziger Jahren gegenüber der Wirklichkeit eine wichtige Entwicklung durchgemacht. Bis 1967 unterstützte die Kirche entschieden die integrale Entwicklung, wie Père Lebreton und Manuel Larrain sie sahen<sup>13</sup>. Man glaubte, es gebe für das Problem der Unterentwicklung eine Zwischenlösung – weder Kapitalismus

<sup>11</sup> Ebd., S. 88.

<sup>12</sup> P. Negre Rigol, a. a. O., S. 10–12.

<sup>13</sup> Von Msgr. Larrain vgl. besonders: Desarrollo: Exito o Fracaso en América Latina. Llamado de on Obispo a los cristianos. Santiago de Chile 1965.

noch Sozialismus –, doch die Hinweise auf diese Zwischenlösung glichen sehr der Propaganda für den neokapitalistischen Reformismus, obwohl das Lehramt der Kirche betonte, daß das Volk an diesem Prozeß mitbeteiligt sein müsse. Obschon die schlimmen Seiten des wirtschaftlichen Liberalismus wahrgenommen wurden, hielt man das System für annehmbar und für verbesserungsfähig. Auf der außerordentlichen Versammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Mar del Plata (1966) unterstützten die Vertreter des lateinamerikanischen Episkopats praktisch diese reformistische Richtung, die ihnen am geeignetsten erschien, die integrale Entwicklung der Menschen und Völker Lateinamerikas zu unterstützen und zu fördern<sup>14</sup>.

Gruppen von Christen, die die neue Optik auf das Problem der Unterentwicklung in Lateinamerika übernommen haben, waren es, die die Stellungnahmen der Bischöfe zu beeinflussen begannen. Einem Teil des lateinamerikanischen Episkopats dämmerte auf, was der Kapitalismus als System für den Menschen bedeutet. Das Kommuniqué der Versammlung der Präsidenten der Abteilung für soziale Aktion des CELAM in Itapoa (Salvador Bahia, 1968) zeigt das deutlich<sup>15</sup>. Schon früher gibt es dafür Beispiele wie das Manifest der achtzehn Bischöfe aus der Dritten Welt<sup>16</sup>.

Der Vergleich der Schlußkommunikés der Versammlung von Mar del Plata mit denen der zweiten Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats (Medellín, 1968) macht deutlich, daß das Interesse sich vom Thema der »Entwicklung« auf das der »Befreiung« verlagert hat. Freilich nur zum Teil, denn die Perspektive von Mar del Plata ist auch noch in Medellín vorhanden<sup>17</sup>. Was die Sicht und Interpretation der Wirklichkeit betrifft, so ist das Neue darin zu sehen, daß das Lehramt der Kirche zum Teil Elemente der Analyse und Deutung der lateinamerikanischen Situation übernommen hat, die aus der soziologischen Schule stammen, die wir oben skizziert haben. Sowohl der interne Kolonialismus als auch der externe Neokolonialismus werden zur Sprache gebracht und angeprangert<sup>18</sup>.

Die Situation des lateinamerikanischen Menschen – eine Elendssituation, die man als Ungerechtigkeit, als Unterdrückung empfindet – wird immer aus der Glaubensperspektive gesehen. So sieht der christliche Glaube in den in Lateinamerika bestehenden ungerechten Strukturen die Kristallisation »wah-

<sup>14</sup> Vgl. Conclusões de Mar del Plata sobre a presença ativa da Igreja no Desenvolvimento e na Integração de América Latina. In: »Revista Eclesiástica Brasileira« XXVII, 2 (1967), S. 453–466.

<sup>15</sup> Vgl. Presencia de la Iglesia en el proceso de cambio de América Latina. In: Signos de Renovación. Lima 1969, S. 31–45.

<sup>16</sup> Mensaje de Obispos del Tercer Mundo. In: Signos de Renovación, S. 19–29. Von den achtzehn Bischöfen, die die Botschaft unterzeichneten, waren zehn Lateinamerikaner.

<sup>17</sup> Der Wortlaut der Schlußfolgerungen findet sich in: La Iglesia en la actual transformación de América Latina al la luz del Concilio. II, Conclusiones. Bogotá <sup>5</sup>1970. Die in Medellín gehaltenen Reden und Referate: ebd. I, Ponencias.

<sup>18</sup> Vgl. insbesondere das Dokument über den Frieden, ebd., S. 65–76.

rer Sünden«<sup>19</sup>. Wenn die Situation der Unterentwicklung im Grunde als Knechtschaft und Unterdrückung charakterisiert wird, so ist es natürlich, daß man die Überwindung dieses Zustandes als »Befreiung« bezeichnet<sup>20</sup>. Das christliche Thema der Befreiung von der Sünde läßt sich leicht in Zusammenhang bringen mit dem Bemühen, die von den ungerechten Strukturen herbeigeführte Knechtschaftssituation zu überwinden, insofern in diesen Strukturen die Wirklichkeit der Sünde konkretisiert ist. Zwar trifft man in den Dokumenten von Medellín noch auf keine artikulierte theologische Reflexion, die konkret darlegt, wie die gesellschaftlich-wirtschaftliche und politisch-kulturelle Befreiung mit der Befreiung von der Sünde zusammenhängt. Die Beziehung zwischen dem irdischen Fortschritt und dem Reiche Christi wird in Übereinstimmung mit den Äußerungen der Konstitution »Gaudium et spes« (Nr. 30) gesehen, jedoch mit der Tendenz, mehr deren Einheit als deren Unterschied zu beachten.

Was die Dokumente von Medellín über die Befreiung sagen, schließt auch die politische Dimension der Befreiung ein – sie will ja integral sein –, doch geht es in erster Linie um die christliche Befreiung, um die umfassende Befreiung des lateinamerikanischen Menschen von der Sünde und ihren Folgen: Ungerechtigkeit und Unterdrückung . . .<sup>21</sup>. Würde man den integralen Charakter der christlichen Befreiung unterschlagen, verriete man die pastorale Intention, welche die Verfasser der Dokumente von Medellín beseelte.

Doch welcher Diagnose wird sich die Kirche bedienen, wenn sie das Ziel der Befreiung des lateinamerikanischen Menschen erreichen will? In der Frage, wie die mit der Befreiung im christlichen Sinn verbundene politische, wirtschaftlich-soziale und kulturelle Befreiung zu verwirklichen sei, bestand in Medellín keine einhellige Meinung. Unter den Bischöfen, die in Medellín versammelt waren wie auch unter den anderen Teilnehmern, gab es einige, die einer reformistischen Lösung innerhalb des bestehenden Systems zuneigten, andere sprachen sich für eine radikalere Lösung im Sinne der Revolution aus<sup>22</sup>. Einmütig war man nur in dem Willen, dem lateinamerikanischen Volk zu dienen. Da man sich in der Beurteilung der lateinamerikanischen Wirklichkeit nicht einig war, gingen auch die Ansichten über die anzustrebenden Lösungen auseinander. Diese Uneinigkeit der Kirche, die oft kritisiert wird, hat jedoch auch eine positive Seite: Sie gibt die Wirklichkeit der Kirche wieder und stellt eine Mahnung an die Christen dar, ihre

<sup>19</sup> Vgl. das Dokument »Justicia«, 2 und das Dokument »Paz«, 1, ebd. S. 51–52 und 65.

<sup>20</sup> Ein Beispiel der Verwendung der Rede von der Befreiung in Medellín: Im Dokument »Educación« heißt es: »Da jede Befreiung die volle Erlösung in Christus bereits vorwegnimmt, fühlt sich die Kirche Lateinamerikas besonders solidarisch mit jedem erzieherischen Bemühen, das unsere Völker zu befreien trachtet« (4, 9), ebd., S. 94.

<sup>21</sup> Vgl. die Bemerkungen von M. Pironio, Generalsekretär des CELAM: El verdadero sentido de la Conferencia de Medellín. In: »Criterio« 1603 (1970), S. 615–616.

<sup>22</sup> Vgl. H. Borrat, Terra Incognita. Barcelona 1970, S. 20.

Positionen nicht zu verabsolutieren. Dessen ungeachtet kann man doch feststellen, daß in den Dokumenten von Medellín bereits der Anfang für eine Theologie der Befreiung vorliegt.

### *Die Theologie der Befreiung: eine lateinamerikanische Theologie*

Das Unbehagen, das Gruppen von Christen der Soziallehre der Kirche gegenüber in Lateinamerika bekundeten, hat seit 1967 einer wachsenden Unzufriedenheit mit der aus Europa stammenden Theologie, gerade auch mit der sogenannten fortschrittlichen Theologie, Platz gemacht, einer Theologie, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika gewaltige Begeisterung ausgelöst hatte. Der anfängliche Optimismus wich rasch einem zunehmenden Pessimismus in der Frage, inwieweit diese Theologie geeignet sei, die lateinamerikanische Wirklichkeit gründlich zu erhellen.

Indem lateinamerikanische Christeneliten der wirtschaftlich-sozialen und kulturellen Abhängigkeit innewerden, wird ihnen auch die theologische Abhängigkeit bewußt. In breiten Sektoren der lateinamerikanischen Christenheit – auf katholischer wie auf protestantischer Seite – wächst in den letzten Jahren der »Argwohn« gegenüber den europäischen oder nordamerikanischen theologischen »Progressiven«. Das Mißtrauen gegenüber der Modernisierung, die den Ländern der Dritten Welt von den Wohlstandsländern angepriesen wird – eine Modernisierung, die man als neue, subtilere Herrschaftsformen empfindet –, überträgt sich auf die in den entwickelten Ländern ausgearbeiteten Theologien, die vom Typus der Gesellschaft und Kultur, in der sie entwickelt werden, mitbestimmt sind. Sie unterliegen dem Einfluß der Ideologien in diesen Gesellschaften.

Schon bevor man sich der Tatsache des Beherrschtseins klar bewußt wurde, zeigte sich die Notwendigkeit einer theologischen Reflexion, die sich auf die besondere Kultur und Problematik Lateinamerikas bezog. Diese Notwendigkeit verspürte zunächst die pastorale Arbeit. Das Problem der theologischen Abhängigkeit in Lateinamerika kam 1968 erstmals direkt zur Sprache<sup>23</sup>. Man gewahrte bereits deutlich, daß die kulturelle Selbstentfremdung, die das Kolonialsystem mit sich bringt, die theologische Selbstentfremdung in sich schließt und daß der Kolonialismus auch die Kirche als grundlegenden, integrierenden Teil der Kolonialgesellschaft zutiefst geprägt hat. Wie die Geschichte in Lateinamerika eine nicht originäre Geschichte gewesen ist, so ist auch die lateinamerikanische Kirche ein Reflex zunächst der iberischen und

---

<sup>23</sup> Vgl. vor allem J. L. Segundo, *Una Iglesia sin teología*. In: *De la Sociedad a la Teología*. Buenos Aires 1970; ursprünglich erschienen unter dem Titel: *La Teología, problema latinoamericano*. In: IDOC-C, nº 68–14 (4. 7. 1968); Henrique de Lima Vaz, *Igreja reflexus*. In: »Igreja-fonte« *Cadernos Brasileiros* 46 (1968), S. 12–22.

später der übrigen europäischen Kirchen gewesen<sup>24</sup>. Sie hat während ihrer Geschichte kein schöpferisches Denken gekannt; sie hat immer in Anlehnung an die europäische theologische Thematik gedacht. Wenn man sich den eigentlichen spezifischen Problemen der lateinamerikanischen Welt wirklich öffnen will, dann bedarf es einer Theologie, die nicht um die gleichen Prioritäten kreist wie die Theologen in Europa und Nordamerika. Es bedarf eines theologisch-prophetischen Denkens, das in der lateinamerikanischen Wirklichkeit zu Hause ist<sup>25</sup>.

Die lateinamerikanische Kirche ist sich somit zu einem beträchtlichen Teil ihrer Selbstentfremdung bewußt geworden als eines fundamentalen Elements der globalen Selbstentfremdung der lateinamerikanischen Länder, die als überherrschte Randvölker einer eigenen Geschichtsmächtigkeit beraubt sind. Dieses Bewußtwerden und das Suchen nach eigenen Antworten auf die eigenen Probleme, statt wie bis dahin Lösungen zu »importieren«, hängen mit der Erfahrung der Christengruppen zusammen, die sich in aller Entschiedenheit für die Umwandlung der Gesellschaft einsetzen. Zuerst verlor an Kredit das soziale Lehramt der Kirche und dann die fortschrittliche französische Theologie, unter deren Inspiration viele dieser Initiativen unternommen worden waren. Wie G. Gutiérrez meint, ist die Krise der »progressiven« Theologie vom Einsatz dieser Christen in der Welt sowie von der theologischen Reflexion selbst hervorgerufen worden.

a) Im Bestreben, sich für die gesellschaftlich-politische Problematik ihrer Umwelt ernsthaft aufzuschließen, begannen Christengruppen von Spezialverbänden der katholischen Aktion politische Positionen und Ideologien zu übernehmen, die sie für am geeignetsten hielten, um die Nächstenliebe und die Rettung der Menschen zu realisieren. Der ideologisch-politische Einsatz dieser Gruppen führte zu einem Zusammenstoß mit der kirchlichen Hierarchie, da die Kirche nicht in parteipolitische Optionen verwickelt werden wollte. Es gab nur die Wahl, entweder das übernommene Engagement aufzugeben oder nicht mehr als kirchliche Laienbewegung zu gelten. Im konkreten politischen Engagement sehen jedoch diese Christen nach Ansicht der Theologen der Befreiung immer klarer, wie tief- und weitreichend die politischen Bedingungen sind, die das Menschenleben, das Denken und sogar das Leben der Kirche betreffen. Sie entdecken auch, daß es das angeblich unpolitische Verhalten der Kirche in Wirklichkeit gar nicht gibt<sup>26</sup>. Das gilt ganz allgemein, besonders aber für Lateinamerika, wo die Kirche mehrheitlich diese von der progressiven Theologie getroffene Unterscheidung der Ebenen von Glaube und politischer Aktion nicht kannte. Wenn die Theologen der Befreiung die Geschichte der Kirche Lateinamerikas näher betrachten,

<sup>24</sup> H. de Lima Vaz, ebd., S. 19.

<sup>25</sup> J. L. Segundo, a. a. O., S. 13–17 und 27, Anm. 7.

<sup>26</sup> Gustavo Gutiérrez, *Theología de la Liberación. Perspectivas*. Lima 1971, S. 81–85.

kommen sie zu dem Ergebnis, daß die Kirche von jeher mit der etablierten Ordnung eng verbunden war: mit der königlichen Gewalt während der Kolonialzeit – das System der geschlossenen Christenheit und das königliche Patronat –, mit den konservativen Strömungen während der Epoche, die auf die Unabhängigkeit folgte, und mit den reformistischen Entwicklungskräften der letzten fünfzehn Jahre, die von den von der Kirche inspirierten christlich-demokratischen Parteien getragen wurden<sup>27</sup>. Die Forderung der Kirche, sich gegenüber den heutigen Spannungen in Lateinamerika unpolitisch zu verhalten, wird von den Befreiungstheologen als Option für die etablierte Ordnung ausgelegt<sup>28</sup>.

Die Theologen der Befreiung bemühen sich deshalb sehr um den Nachweis, daß die Kirche faktisch eine politische Rolle spielt – ob sie das nun will oder nicht –, damit sich klar die Frage stellt, die ihnen entscheidend zu sein scheint: Für wen eigentlich setzt die Kirche ihr politisches Gewicht ein?

b) Andererseits hat das theologische Denken stark dazu beigetragen, die Krise der progressiven Theologie zu verschärfen. Das Sich-Abfinden mit der Säkularisierung einerseits und die neue Sicht andererseits, die die Berufung des Menschen zum Heil als eine Einheit von Natur und Übernatur auffaßt, bilden zwei Denkeinstellungen, die sich einander nähern. Die alten Unterscheidungen gelten nicht mehr. Glaube, Kirche und Theologie sind irgendwie auch politisch konditioniert. Daher schließt die Verkündigung, auch wenn man sie als rein religiöse Betätigung auffaßt, notwendigerweise auch eine politische Dimension ein. Da man andererseits jedoch betont, daß es geschichtlich gesehen nur eine einzige Berufung des Menschen, die übernatürliche Berufung zum Heil gibt, fühlt man sich gedrängt, in dem, was früher als profan, weltlich, politisch galt, einen christlichen Sinngehalt zu sehen. Kurz: man gewahrt sowohl die politische Dimension der Verkündigung als auch die Heilsdimension der politischen Aktion<sup>29</sup>. Die in Europa ausgearbeiteten Versuche, die Theologie der Entwicklung und danach die Theologie der Revolution zu konkretisieren, waren wenig erfolgreich und wurden rasch

<sup>27</sup> Aus der Sicht der Theologie der Befreiung ist das wichtigste Geschichtswerk das von E. Dussel (vgl. Anm. 2). Vgl. auch: Alberto Methol Ferré, *Las épocas. La Iglesia en la historia latinoamericana*. In: »*Víspera*« 6 (1968), S. 68–86; José Comblin, *Situación Histórica do Catolicismo no Brasil*. In: »*Revista Eclesiásticos Brasileiros*« XXVI, 3 (1966), S. 574–601; Eduardo Hoornaert, *Las Casas ou Sepúlveda? O futuro da Igreja no Brasil*. In: »*Revista Eclesiásticos Brasileiros*« 120 (1970), S. 850–970; Gustavo Gutiérrez, *De la Iglesia colonial a Medellín*. In: »*Víspera*« 16 (1970), S. 3–8.

<sup>28</sup> G. Gutiérrez, a. a. O., S. 83–84. Dies ist einer der Vorwürfe, die die Gruppe der »achtzig« – »Priester für den Sozialismus« – dem Arbeitsdokument des chilenischen Episkopates: *Evangelio, política y socialismo*. Santiago de Chile 1971, macht. Vgl. *El compromiso político de los cristianos*. 1º Aporte al documento de los Obispos de Chile: *Iglesia, Política y Socialismo*. Talca 1971, S. 12–14. Vgl. auch die gegen dieses Dokument erhobene Kritik von J. L. Segundo, *La Iglesia Chilena ante el Socialismo*. Talca 1971.

<sup>29</sup> G. Gutiérrez, *Marxismo y Cristianismo*. Santiago de Chile 1971, S. 11.

aufgegeben<sup>30</sup>. Die »rebellische« lateinamerikanische Soziologie hat dem theologischen Denken die Grundlage geliefert, damit sie mit ersten Schritten einen eigenen Weg einschlagen konnte.

### III. WESENSZÜGE UND FUNKTIONEN DER THEOLOGIE DER BEFREIUNG

#### *Die lateinamerikanische politische Theologie und die europäische »neue politische Theologie«*

Die theologischen Themen, die von der Theologie der Befreiung entwickelt werden, sind theoretisch nicht sehr originell. Die Befreiungstheologen geben das selber zu<sup>31</sup>. Das Begriffsinstrumentarium und die behandelten Themen stammen aus dem europäischen Denken und – in einem geringeren Maß – aus der nordamerikanischen Theologie. Die Theologen der Befreiung identifizieren sich jedoch mit keiner europäischen oder nordamerikanischen theologischen Richtung. Sie übernehmen manche ihrer Problemstellungen, sind aber davon überzeugt, daß den progressiven Theologen mit Einschluß der europäischen »neuen politischen Theologie« etwas Grundlegendes fehlt, das sie ausfindig gemacht zu haben meinen. Um ihre Position innerhalb der heutigen Theologie klarzustellen, haben die Theologen der Befreiung diese lateinamerikanische Theologie mit den in Europa und in den Vereinigten Staaten führenden Tendenzen zu vergleichen versucht. Ich beschränke mich darauf, die Theologie der Befreiung der europäischen »neuen politischen Theologie« gegenüberzustellen<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Die interessantesten Studien über den Wert dieser Theologien stammen von H. Assmann, *Tarefas e Limitações de uma Teologia do desenvolvimento*. In: »Vozes« 62 (1968), S. 13 bis 21; *Caracterização de uma teologia da Revolução*. In: »Ponto Homem« 4 (1968), S. 6 bis 45; *Elementos para uma Ética da Opção e Praxis Revolucionária*, ebd., S. 46–58; Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution. In: Diskussion zur »Theologie der Revolution«. München 1969, S. 218–248. Der vorwiegend abstrakte Charakter der Thematik und der Diskussionen über die Theologie der Revolution sowie der Umstand, daß man beim Studium der Revolution und der Gewalt vom konkreten revolutionären Kontext, der ihnen ihren Sinn gibt, absieht, bilden die Erklärung dafür, daß in Lateinamerika das Interesse für die Theologie der Revolution rasch geschwunden ist. H. Assmann, *Opresión-Liberación. Desafío a los Cristianos*. Montevideo 1971, S. 107–114.

<sup>31</sup> H. Assmann, ebd. S. 69 ff.

<sup>32</sup> Zur Säkularisierung aus lateinamerikanischer Sicht und zur Kritik an der Säkularisierung, die zur »Gott-ist-tot-Theologie« geführt hat, vgl. J. L. Segundo, *Problemática de la idea de Dios y de la liberación del hombre*, in: ISAL, 1º encuentro sobre Teología de la Liberación. Buenos Aires 1970, *Teología abierta para del Laico adulto*, Bd. 3, *Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires 1970, S. 156–164 und 98–105. Vgl. auch G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación . . .*, S. 89–90; verschiedene Autoren, *Fe y Secularización en América Latina*. Bogotá 1972. Die Reflexion über die Säkularisierung ist das Grundelement der Theologie der protestantischen Gruppe von ISAL: vgl. insbesondere Julio de Santa Ana, *Cristianismo sin religión*. Montevideo 1969; und: *Protestantismo, Cultura y Sociedad*. Buenos

Daß die Theologie der Befreiung den Charakter einer politischen Theologie hat, ist offensichtlich. Sie identifiziert sich mit den Grundintentionen von Johann Baptist Metz, besonders mit dem Prinzip der von ihm vorgelegten »neuen politischen Theologie«. Die lebhafteste Diskussion, die in Europa über die politische Theologie stattgefunden hat, hat diese Theologie nach Ansicht der Theologen der Befreiung zum Teil um ihre ursprüngliche Kraft gebracht, und zwar dadurch, daß Metz sich auf das von den Gegnern der politischen Theologie gewählte Terrain begab<sup>33</sup>. Betrachten wir zunächst die Gemeinsamkeiten zwischen der Theologie der Befreiung und der europäischen »neuen politischen Theologie« (später dann die Unterschiede).

1. Die politische Dimension des Glaubens ist das Grundelement der theologischen Reflexion über die Befreiung. Wie bei Metz wird das Politische nicht ausschließlich auf den Staat, sondern auf die öffentliche Sphäre bezogen, immer im Hinblick auf die Freiheit und die Befreiung des Menschen<sup>34</sup>. Im Anschluß an Metz beabsichtigen die Befreiungstheologen nicht, in Lateinamerika Theologien im Dienst des »christlichen Staates« oder linksgerichtete politisch-religiöse Messianismen zu neuem Leben zu erwecken. Die Autonomie des Politischen wird anerkannt; Autonomie bedeutet aber nicht, vom Glauben absehen. Wie die europäische »neue politische Theologie« will die Theologie der Befreiung nicht nur ein Versuch zur Rechtfertigung einer bestimmten politisch-ideologischen Option sein; wie will auch nicht von gewissen biblischen Befunden oder theologischen Aussagen eine konkret politische Aktion »ableiten«. Sie möchte mit keiner Art eines biblischen oder theologischen Fundamentalismus verwechselt werden<sup>35</sup>.

2. Die Theologen der Befreiung sind voll und ganz dabei, die Privatisierung des Glaubens und der Theologie zu überwinden. Der christliche Glaube kann nur in der geschichtlichen Praxis in seiner ganzen Fülle gelebt werden, damit privatisierende Tendenzen des Glaubensverständnisses ausgeschlossen bleiben. Die kritischen Einwände gegenüber den transzendentalistischen, existentialistischen und personalistischen Theologien kommen auch in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zum Vorschein<sup>36</sup>.

---

Aires 1970. Zur Kritik der Theologie der Befreiung gegenüber der Theologie der Hoffnung von J. Moltmann, vgl. Rubem Alves, a. a. O., S. 55–68; H. Assmann, a. a. O., S. 119–122; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 267–274. Die kritischen Bemerkungen von H. Assmann und G. Gutiérrez hängen im Grunde von R. Alves ab. Zur Kritik gegenüber der europäischen Theologie der Revolution vgl. außer den in Anm. 30 angeführten Werken H. Assmann, a. a. O., S. 107–114 und G. Gutiérrez, a. a. O., S. 303, Anm. 124.

<sup>33</sup> Vgl. H. Assmann, a. a. O., S. 14; 115–116 und 124–128.

<sup>34</sup> Vgl. J. B. Metz, »Politische Theologie« in der Diskussion. In: Diskussion zur »Politischen Theologie«. Mainz/München 1969, S. 269 ff.

<sup>35</sup> Vgl. G. Gutiérrez, a. a. O., S. 9.

<sup>36</sup> Vgl. insbesondere die kritischen Bemerkungen von R. Alves zur existentialistischen theologischen Sprache und zur Theologie K. Barths: a. a. O., S. 34–55.

3. Die hohe Wertschätzung der Praxis ist ein weiteres Element der europäischen politischen Theologie; sie nimmt auch in der Theologie der Befreiung einen zentralen Platz ein. Mit Metz betont man immer wieder, daß sich die Theorie in der Praxis »bewahrheiten« muß. In einer Welt der Unterdrückung »bewahrheitet« sich der Glaube im praktischen Einsatz zur Befreiung der Unterdrückten. Dies ist die geschichtliche Praxis, aus der die Reflexion der Theologie der Befreiung hervorgeht<sup>37</sup>.

4. In der »neuen politischen Theologie« schreibt man der Kirche eine »kritisch-befreiende« Aufgabe zu. Die Kirche darf es nicht mehr als ihren Auftrag ansehen, sich selbst zu bewahren – ekklesiozentrische Sicht der Kirche –; »sie dient nicht ihrer Selbstbehauptung des Heils für alle«<sup>38</sup>. Dieser Dienst besteht hauptsächlich in der Verkündigung der Hoffnung auf Befreiung, die auf der in Christus gewirkten Befreiung beruht, und schließt die Kritik an allen Verabsolutierungen ein, die den Menschen entmenschlichen und unterdrücken. Wenn sie ihrem Auftrag zur Kritik nachkommt, wird die Kirche die Kriterien zur Selbsterneuerung entdecken<sup>39</sup>. Auch in diesem Punkt stimmen alle Befreiungstheologien überein. Es geht ihnen nicht in erster Linie um Innerkirchliches, sondern um den befreienden kritischen Dienst an der Gesellschaft. Diese Betonung des Außerkirchlichen ist einer der bezeichnendsten Wesenszüge der Theologie der Befreiung – und selbstverständlich auch der Christengruppen; er unterscheidet sie von der »progressistischen« Theologie, die um innerkirchliche Probleme kreist<sup>40</sup>. Die politische Dimension des Glaubens geht auch die kirchliche Gemeinschaft an. Wie schon gesagt, ist die Theologie der Befreiung sehr besorgt über die politische Rolle, die die Kirche in Lateinamerika faktisch spielt. Daher erhebt man, wiederum in der Linie von Metz, den Vorwurf, daß in gewissen nachkonziliaren Interpretationen der »Autonomie des weltlichen Bereichs«, der »geistlichen Sendung der Kirche« ... ein neuer Dualismus vertreten werde, der versuche, das Politische zu umgehen, wobei man sich nicht bewußt sei, daß die unpolitische Einstellung einen wichtigen Beitrag zur Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse darstelle<sup>41</sup>.

Worin unterscheidet sich nun die Theologie der Befreiung von der europäischen »neuen politischen Theologie«? In Lateinamerika ist das Politische zunächst auf dem Terrain der Praxis entdeckt worden. Hier ist dem revolutionär engagierten Christen aufgegangen, daß das Verhältnis zwischen Men-

<sup>37</sup> H. Assmann, a. a. O., S. 86–105; vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*. Mainz/München 1968, S. 103–107.

<sup>38</sup> J. B. Metz, ebd., S. 107–108.

<sup>39</sup> Ebd., S. 112–116.

<sup>40</sup> Vgl. die Arbeit von J. L. Segundo über die drei Arten, die Beziehung zwischen dem Glauben und dem weltlichen Fortschritt zu verstehen: *Teología abierta para el laico adulto*, Bd. 4, *Los Sacramentos hoy*. Buenos Aires 1971, S. 163–179.

<sup>41</sup> Vgl. H. Assmann, a. a. O., S. 16 und 21–22.

schen untereinander entscheidender ist als das Verhältnis zwischen Menschen und Welt. Zwar muß der Mensch mit Hilfe der Technik über die Natur herrschen, doch kann diese Herrschaft dazu dienen, die Menschen zu versklaven oder sie in einem Zustand der Unterdrückung zu halten. Man wurde sich bewußt, daß es in Lateinamerika nicht nur an technischer Entwicklungsarbeit fehlt, sondern daß auch die Beziehungen der Menschen untereinander nicht stimmen: daß ein entmenschlichendes Herr-Knecht-Verhältnis dominiert. Solange dieses Verhältnis nicht beseitigt ist, können die Bemühungen um technische Entwicklung allenfalls die materiellen Lebensbedingungen der Geknechteten verbessern, das entscheidende Problem, die menschenunwürdige Situation, bleibt jedoch ungelöst. Das ist die entscheidende Erfahrung der lateinamerikanischen politischen Theologie. Der christliche Glaube wird daher von diesem Befund her und vom Engagement zu seiner Überwindung her gesehen.

Auf Grund dieser Tatsachen läßt sich leicht erkennen, welche die Vorwürfe sind, die lateinamerikanische Theologen gegen die europäische politische Theologie erheben:

1. Die Aufwertung des Politischen durch die europäische politische Theologie ist nicht von konkreten gesellschaftlich-politischen Analysen begleitet. Es handelt sich um eine Theologie, die mit den sozialwissenschaftlichen Forschungen nur kümmerlich in Zusammenhang steht. Die analytische Unbestimmtheit verwehrt es der Sprache dieser Theologie, in die konkrete Wirklichkeit einzugreifen. Diese Theologie kann sich nicht von der Vorstellung befreien, »reine« Theologie zu sein. Sie hat sich noch nicht von den idealistischen Voraussetzungen gelöst und ist deshalb nicht zu einem wahren »kritischen Realismus« befähigt<sup>42</sup>.

2. Insbesondere tadelt H. Assmann die Trennung, die Metz zwischen Theologie und politischer Ethik vornimmt. Er hält diese Trennung für ideologisch und zwar eben deshalb, weil sie die theologische Reflexion ohne Bezug zu den Forderungen der Praxis beläßt. Wenn man eine solche Trennung zuläßt, kommt es in der politischen Theologie nicht zu einer konkreten Verzahnung zwischen Theorie und Praxis, wie sie von Metz selbst gefordert wird. Dadurch, daß man sich nicht direkt der Praxis annimmt, »entpolitisiert man die Theologie im Namen der politischen Theologie«<sup>43</sup>.

3. Die politische Theologie müßte viel kritischer sein und die Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft sowie die Voraussetzungen, die das theologische Denken von dieser Gesellschaft erhält, viel stärker unter »Verdacht« stellen. Sie sollte voll und ganz dort zugegen sein, wo sich die wichtigsten und dringlichsten Probleme des Menschen von heute stellen, ohne daß sie sich

---

<sup>42</sup> H. Assmann, a. a. O., S. 117–118; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 282–283.

<sup>43</sup> Ebd., S. 124–128.

von innerkirchlichen Diskussionen sowie von Sprachproblemen und von einem Übermaß an Theorie gefangenhalten läßt<sup>44</sup>.

Da die Theologie der Befreiung sich in unmittelbarem Kontakt mit der Praxis gründlich mit den gesellschaftsanalytischen Inhalten befaßt und das Risiko auf sich nimmt, sich für ein bestimmtes analytisches Instrumentarium zu entscheiden, ist es verständlich, daß sie die Unterscheidung zwischen politischer Ethik und politischer Theologie zurückweist. Noch mehr: Da sie sich der Unmöglichkeit bewußt ist, sich angesichts der Analyse der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit ideologisch neutral zu verhalten, akzeptiert sie die ideologische Option, wobei sie entschlossen ist, zwischen der Ideologie im negativen Sinn – die den Ist-Zustand rechtfertigt – und der Ideologie im positiven Sinn, nämlich der Befreiungs-»Ideologie, welche die ethisch-politische Option zum Ausdruck bringt«, zu unterscheiden<sup>45</sup>. Die Theologie der Befreiung setzt das Politische unmittelbarer als die europäische politische Theologie in das Zentrum ihrer Praxis-Reflexion<sup>46</sup>. Und schließlich wird die Theologie der Befreiung von ihrem Ursprung her durch das marxistisch analytische Instrumentarium beeinflusst, während in der europäischen »neuen politischen Theologie« dieser Einfluß sich nicht so weit erstreckt.

### *Grundfunktionen der Theologie der Befreiung*

Welches Ziel verfolgt die Theologie der Befreiung? Ihr Ziel ist ein doppeltes. Ein negatives: die Arbeit an der Entideologisierung des Christentums; ein positives: sie will dem Christen, der für die Befreiung tätig ist, zur Urteilsbildung verhelfen, indem sie die Zusammenhänge zwischen seinem politischen Einsatz und dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe aufzeigt.

1. Die Herrschaftsstrukturen haben auch auf die Kirche und das von ihr gebotene Bild des Christentums abgefärbt. Die Kirche im allgemeinen und der Ausdruck ihres Denkens standen – wenn auch unbewußt – im Dienst der Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse. Die Theologie der Befreiung möchte den Weg zeigen, damit der militante Christ zu einem christlichen Glauben voll und ganz ja sagen kann, indem sie den Glauben von all dem

<sup>44</sup> Vgl. G. Gutiérrez, a. a. O., S. 282–284.

<sup>45</sup> H. Assmann, a. a. O., S. 17. Der positive Wert der Ideologien für die Vermenschlichung ist von der protestantischen Gruppe von ISAL studiert worden. Die Ideologie wird vorwiegend definiert »als eine bestimmte Form, die Wirklichkeit und das Gesamt der Ideen und Ziele zu deren Umgestaltung zu verstehen«: H. Conteris, Introducción, in: Verschiedene Autoren, *Hombre, Ideología y Revolución*. Montevideo 1965, S. 9. Vgl. in diesem Sinn auch: *América Hoy. Acción de Dios y responsabilidad del hombre*. Montevideo 1966, S. 17–18 und 95–104; Julio Barreiro, *Ideologías y Cambios Sociales*. Montevideo 1966. Zu einem vertieften Studium der Entwicklungsideologien auf dem Hintergrund des heutigen lateinamerikanischen Geschehens vgl. F. Hinkelammert, *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*. Buenos Aires 1970.

<sup>46</sup> »Die Theologie, jede Theologie hat – wie der Glaube – stets eine politische Dimension«, – H. Assmann, a. a. O., S. 118–119.

reinigt, was ihn faktisch zum Gefangenen der etablierten Ordnung macht. Sie möchte auch der ganzen Kirche behilflich sein, sich dieser Ideologisierung bewußt zu werden, damit sie die harte Anstrengung auf sich nimmt, den *Status quo* zu überwinden und ihre Unabhängigkeit und ihre prophetische Handlungsfreiheit zurückzugewinnen<sup>47</sup>. Der Heilsbegriff, die Idee der Kirche und ihrer wesentlichen Funktion, die Themen der Gnade und der Sünde, die Ethik der »Ordnung«, der Gottesgedanke, die Christusgestalt, der Begriff und die Wirklichkeit der Sakramente . . . bilden die bisherigen Hauptthemen dieser Entideologisierungsarbeit<sup>48</sup>. Im wesentlichen besteht diese Arbeit darin, den Dualismus zu entlarven, der der Darlegung und dem Verständnis dieser theologischen Begriffe zugrundeliegt. Wenn die Kirche sich wirklich für die Befreiung des lateinamerikanischen Menschen entscheiden will, müssen die in ihrer Verkündigung und Theologie enthaltenen ideologischen Elemente bloßgelegt werden. Zwar hat sich die Kirche bereits (Medellín) für diese Befreiung ausgesprochen. Wie J. L. Segundo von der Praxis her aufzeigt, fällt es ihr aber theoretisch schwer, in diesem Sinn zu entscheiden, da sie eben durch ideologische Elemente blockiert ist. Seit dem Engagement von Medellín ist die Kirche im Widerspruch gefangen zwischen dem gesellschaftlich-politischen Einsatz zur Befreiung und einem theologischen Denken, das jahrhundertlang unter dem Einfluß eines ausbeuterischen gesellschaftlichen Systems gestanden und gelitten hat<sup>49</sup>. Ähnlich steht es mit der Mehrheit der christlichen Laien. Die offiziellen Verlautbarungen der Kirche über die Notwendigkeit des Engagements zur Hebung und Befreiung des Menschen finden bei einem Großteil der Christen wenig Gehör. Und selbst diejenigen, die dem Ruf folgen möchten, sind dann, wenn es darum

<sup>47</sup> H. Assmann, Die Situation der unterentwickelten . . ., S. 232–234.

<sup>48</sup> Der Enthüllung eines ideologisierten lateinamerikanischen Christentums widmet sich besonders J. L. Segundo, wengleich die Theologie der Befreiung bereits einen Versuch der Entideologisierung darstellt. Zum Heilsbegriff, vgl. J. L. Segundo, *De la Sociedad a la Teología*, S. 63–106; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 183–229. Zur Kirche und ihrer Sendung vgl. J. L. Segundo, *Teología abierta para un laico adulto*, Bd. I, *Esa Comunidad llamada Iglesia*; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 309–349. Zur Thematik der Gnade und der Sünde vgl. J. L. Segundo, *Teología abierta . . .*, Bd. II, *Gracia y condición humana*. Buenos Aires 1969; zur sozialen Dimension der Sünde in der heutigen Situation Lateinamerikas vgl. Ignacio Ellacuría, *Liberación: Misión y carisma de la Iglesia Latinoamericana*. In: *ECA* 268 (1971), S. 73–80; G. Gutiérrez, a. a. O., S. 225–227. Zur Entideologisierung der »Ordnungs«-Ethik vgl. H. Assmann, *Elementos para una Ética . . .*, S. 50–57; J. L. Segundo, *De la Sociedad a la Teología*, S. 95–104; zur Entideologisierung des Gottesbegriffes, vgl. J. L. Segundo, *Teología abierta . . .*, Bd. III, *Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires 1970; Alfonso Lopez Trujillo, *Secularización, Liberación y ateísmo*. In: »Revista Javerios« 370 (1970), S. 553–567. Zur Ideologisierung der Christusgestalt, vgl. die Bemerkungen von H. Borrat, *El Cristo de la fe y los Cristos de América Latina*. Para una *Cristología de la vanguardia*. In: »*Víspera*« 17 (1970), S. 26–31; Terra Incognita, S. 63–69. Zur Entideologisierung des Sakramentsbegriffs, vgl. J. L. Segundo, *Teología abierta . . .*, Bd. IV, *Los Sacramentos hoy*. Buenos Aires 1971.

<sup>49</sup> Vgl. J. L. Segundo, *La Iglesia chilena ante el Socialismo*, S. 14–23.

geht, das Engagement zu konkretisieren, wie gelähmt durch ein Denken, das vom Dualismus gekennzeichnet ist.

Läuft aber die Entideologisierung des Christentums nicht auf eine neue Ideologisierung hinaus? Auf diese Frage antworten die Theologen der Befreiung: Heute ist es notwendig, gegen die Ideologisierung zu kämpfen, die im Dienst der Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse steht und die damit zur Entmenschlichung des lateinamerikanischen Menschen beiträgt. Gewiß wird es zu neuen Ideologisierungen kommen; auch gegen diese wird zu kämpfen sein, doch muß man sich vor Augen halten, daß die neuen Ideologisierungen nicht voraussetzen, daß das in früheren Entideologisierungen Erreichte aufzugeben ist.

2. Eine zweite Frage könnte gestellt werden: Wird die Theologie der Befreiung in ihrem Bestreben, dem politisch-gesellschaftlichen Engagement einen hohen christlichen Stellenwert zu geben, sich nicht zu neuen Formen eines politisch-religiösen Messianismus verleiten lassen? Die Theologen der Befreiung antworten darauf:

a) Die Theologie der Befreiung stellt sich entschieden auf die Seite der theologischen Denker, die die geschichtlich-heilsgeschichtliche Einheit der menschlichen Existenz stark betonen. Dank der gänzlich ungeschuldeten Liebe Gottes hatte und hat allein der Mensch eine Berufung, die die menschlichen Aufgaben im Dienst des Aufbaus einer menschlichen Welt miteinbegreift. Die Theologie der Befreiung macht sich deshalb eine entschieden unitarische Sicht der Geschichte zu eigen, worin der praktische politisch-soziale Einsatz zur Befreiung einen direkten christlichen Sinn und Wert erhält<sup>50</sup>. Sowohl das Engagement für die Befreiung als auch die im Dienst der menschlichen Gemeinschaft geleistete Arbeit an der Umgestaltung der Natur besitzen bereits einen christlichen Heils- und Befreiungswert, obwohl die Befreiung im christlichen Sinn sich nicht auf die politische Befreiung und auf die umgestaltende Arbeit an der Welt beschränkt und sich darin erschöpft.

b) Im Bestreben, den politischen Einsatz zur Befreiung des Menschen und die Befreiung als Gabe Gottes in Christus in der einzigen Geschichte und einzigen Berufung des Menschen möglichst eng, doch ohne Verwechslungen und Gleichsetzungen miteinander in Zusammenhang zu bringen, unterscheidet G. Gutiérrez im Begriff »Befreiung« drei Sinnebenen: die Befreiung, mit dem Einschluß der gesellschaftlich-wirtschaftlichen und kulturellen

---

<sup>50</sup> G. Gutiérrez gründet den Einheitscharakter der Geschichte biblisch auf die Beziehung zwischen Schöpfung und Heil (A.T.), auf die Deutung der eschatologischen Verheißungen, wonach zwischen den geschichtlichen Teilverwirklichungen und der Offenheit für die künftige Fülle eine unauflöbliche Verbindung besteht, und schließlich auf die Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung. Er besteht dabei stets auf der Vermittlung durch die Aktivität der Geschichte, in der der Mensch und die menschliche Gemeinschaft sich selbst verwirklichen und in der die entscheidende Forderung liegt, eine gerechte, vermenschlichende Gesellschaft aufzubauen: a. a. O., S. 189–229.

Befreiung; die Befreiung des Menschen in der Geschichte im Sinn eines Vermenschlichungsprozesses des Menschen; die Befreiung von der Sünde durch das Erlösungswerk Christi. Diese drei Ebenen hängen als Teile eines einzigen Vorgangs aufs engste, jedoch nicht austauschbar, zusammen. Die zweite Ebene, auf die er den Begriff »Utopie« anwendet – als Geschichtsentwurf verstanden, der die Gegenwart nach ihrer entmenschlichenden Seite hin verneint und den Geschichtsprozeß auf eine zu erbauende Zukunft hin in Gang bringt –, ist das Bindeglied zwischen der Ebene der politischen Aktion und der des Glaubens. Der politische Einsatz und die politische Aktion müssen auf eine wissenschaftliche Wirklichkeitsanalyse gestützt werden und erhalten ihren menschlichen Charakter von der Utopie, vom Geschichtsentwurf der Schaffung eines »neuen Menschen« und einer neuen Gesellschaft her, worin die Unterdrücker-Unterdrückter-Dialektik aufgehoben wird. Die politische Befreiung steht im Dienst der Selbstbefreiung des Menschen in der Geschichte. Der Glaube läßt uns in dieser Selbstbefreiung die Gegenwart Gottes entdecken. Die Vermittlung durch die Utopie – zweite Ebene – erklärt den Zusammenhang zwischen dem Glauben und der politischen Aktion, wobei sowohl die Gefahr eines Abgleitens in einen politisch-religiösen Messianismus als auch die bloße Nebeneinanderstellung der Ebenen vermieden wird<sup>51</sup>.

c) Die Unterscheidung von drei Sinnebenen in dem einzigen Befreiungsprozeß nimmt der »Rede von der Befreiung« die Eindeutigkeit, die sie zunächst zu haben schien. Sie wird zu einer Rede, die unter dem Horizont der integralen Befreiung durch Christus betrachtet wird. Dies tritt bereits deutlich in Medellín zutage, wo die Bischöfe sich einiger gesellschaftsanalytischer Kategorien bedienen, die aus der Erforschung und Deutung der lateinamerikanischen Wirklichkeit stammen und die vom marxistischen Instrumentarium beeinflusst sind; dennoch integrierten die Bischöfe diese Kategorien in ihre Befreiungsbotschaft. Wie J. C. Scannone bemerkt, hilft auch die Perspektive der integralen Befreiung durch Christus der gesellschaftlich-politischen Rede, die Mittlerdienste für die Theologie der Befreiung versieht – eine Rede, die vom marxistischen Instrumentarium beeinflusst ist und auch auf eine marxistische Option zielt –, sich nicht absolut zu setzen, sondern sich zu öffnen und empfänglich zu sein für das Neue, das im Bereich der Freiheit, der Geschichte, anbricht. Wenn man aber diese so weite und umfassende Sicht der Befreiungsrede übernimmt, bringt man dann nicht die Theologie, die engagiert sein will und die christliche Praxis in ihren konkretesten Schritten begleiten soll, um ihre politische Durchschlagskraft? Gibt es einen Weg, auf dem diese Theologie, ohne weder in einen Dualismus noch in eine Gleichset-

---

<sup>51</sup> G. Gutiérrez, a. a. O., S. 58–59; 227–229 und 296–307. In diesem Punkt ist G. Gutiérrez von P. Blanquart beeinflusst.

zung zu verfallen, über die Eindeutigkeit der Befreiungsrede hinauskommen kann und dabei nicht ihre Wirksamkeit und ihre konkrete politische Bedeutung einbüßt? Mit anderen Theologen beantwortet J. C. Scannone diese Frage mit ja. Er sagt:

Wenn man annimmt, daß es nur eine einzige Berufung des Menschen gibt: die zur Fülle des Heils, und wenn man infolgedessen die Geschichte als Einheit ansieht, so ergibt sich, daß der Glaube als persönliche Antwort auf den Ruf Gottes in der geschichtlichen Praxis ins Leben umgesetzt wird und das ganze Sein des Menschen einfordert und damit selbstverständlich auch seine politische Option und die Schritte zu ihrer Verwirklichung. Der Glaube gehört dem Bereich der Freiheit an, worin jeder Mensch sein Heil oder sein Unheil wirkt. In der Situation des Unterdrücktseins engagiert sich der Christ in den Befreiungsprozeß, indem er sich für ein geschichtliches Befreiungsziel, für eine bestimmte Strategie und Taktik entscheidet, wobei er sich auf eine wissenschaftliche Analyse der Wirklichkeit und ein bestimmtes, von der Technik ausgearbeitetes Lösungsmodell stützt. Doch die wissenschaftlich-technische Fundamentierung reicht nicht hin, um sich für ein bestimmtes geschichtliches Befreiungsziel zu entscheiden, da verschiedene analytische Methoden und Wirklichkeitsinterpretationen vorliegen. Dasselbe gilt von den technischen Modellen. Es bedarf unbedingt einer Option ethischen Charakters, die einer bestimmten Methode der Wirklichkeitsanalyse, einer bestimmten Wirklichkeitsinterpretation und einem bestimmten technischen Modell den Vorzug gibt. Es bedarf unbedingt einer Intervention der Freiheit. Für eben diese freie Option und für die Praxis, von der sie konkretisiert wird, ist das Unterscheidungsvermögen des Glaubens vonnöten. In dieser Option trifft der Christ die Entscheidung, ob er sich für die Befreiung des Menschen oder für seine Entmenschlichung einsetzen will, und diese Befreiung oder Entmenschlichung haben mit dem Heil oder Unheil im christlichen Sinn zu tun. In einer freien Option von solcher Tragweite sowie im entsprechenden praktischen Verhalten geht es notwendigerweise um den Glauben und auch um die Theologie, die Reflexion über den Glauben. Die Theologie unterstützt das durch den Glauben bestimmte Unterscheidungsvermögen des Christen, damit dieser wahrzunehmen vermag, mit welcher Option unter den konkreten Umständen der liebende Einsatz für den Nächsten realisiert wird, mit welcher Option und mit welcher Praxis man die volle Befreiung des Menschen betreibt. Eine solche Unterscheidung ersetzt nicht die Autonomie der wissenschaftlichen Analyse oder der Herstellung eines technischen Modells, beeinflusst aber die Option, die sich für diese und keine andere analytische Methode, für dieses und kein anderes Modell, für diese und keine andere Praxis entscheidet, weil sie in ihnen das befreiende Wirken Gottes entdeckt. Es geht darum, konkret zu wissen, welcher der beste Weg ist, um in einer bestimmten Situation Gerechtigkeit und brüderliche Bezie-

hungen herzustellen. Das theologische Urteil wird das christliche Engagement begleiten und dessen Risiken auf sich nehmen müssen<sup>52</sup>.

Nur im Bereich der Freiheit ist es möglich, in bezug auf die Beziehungen zwischen Glaube und politischer Aktion die Antinomie zwischen Dualismus und Monismus zu überwinden und die Eindeutigkeit der gesellschaftsanalytischen Befreiungsrede aufzugeben, ohne damit die Theologie der Befreiung zu entpolitisieren. In der konkreten Option setzt der Christ oder die Christengemeinde die Liebe zum Nächsten ins Leben um, eine Liebe, die sich im Dienst an der Befreiung wirksam erweisen muß. Um die Nächstenliebe in Leben umzusetzen, kann man in einer bestimmten Situation es als seine Pflicht erkennen, sich für ein bestimmtes geschichtliches Projekt zu engagieren unter Ausschluß aller anderen Projekte. Diese Wahl wird das Ergebnis nicht bloß einer logischen Schlußfolgerung, sondern die Konsequenz einer Wirklichkeitsanalyse und einer ethischen Entscheidung sein, wobei das Urteil des Glaubens mitspielt; sie wird letztlich aus der Liebe hervorgehen, die sich als wirksam erweisen will. Diese Entscheidung bewegt zu konkretem, tatkräftigem politischen Einsatz, setzt sich aber nicht absolut, sondern bleibt immer für das geschichtlich Neue offen. Zu einem effektiven und voll effizienten politischen Engagement ist es keineswegs notwendig, daß der Christ und die Theologie als kritische Reflexion seiner Praxis der Eindeutigkeit der gesellschaftsanalytischen Rede verhaftet bleiben, die sich dem *Status quo* widersetzt; sie bleiben sonst in dessen Logik gefangen, indem sie bloß die Begriffe der Herr-Knecht-Dialektik umkehren. Dies führt zum letzten Punkt unserer Darlegung.

#### IV. ÜBERWINDUNG DER MODERNE IN LATEINAMERIKA

##### *Auf dem Weg zu einer qualitativ anderen Gesellschaft*

Bei den lateinamerikanischen Christen fällt die Krise der Moderne im allgemeinen mit dem Aufkommen der Theologie der Befreiung zusammen. Die Wahrnehmung, daß die westliche Welt eine Welt der Knechtung ist, hat zur Krise des »westlichen Humanismus« und des mit diesem zusammenhängenden »christlichen sozialen Humanismus« geführt<sup>53</sup>. Die Krise begann bereits in der ersten Hälfte der sechziger Jahre und zwar auf dem Feld der Soziallehre der Kirche. Der aufklärerische Fortschritt eignet sich nicht, um die besondere Situation der unterentwickelten Welt zu erfassen. Die Welt der Moderne wird seit Descartes als Welt der Subjektivität verstanden. In der

<sup>52</sup> Vgl. El actual desafío planteado al lenguaje teológico Latinoamericano de Liberación. In: CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) 211 (1972), S. 5–20.

<sup>53</sup> Zur Krise des westlichen Humanismus und des christlichen sozialen Humanismus vgl. H. C. de Lima Vaz, Humanismo e Antehumanismo em face do ensinamento social da Igreja. In: G.N.C.S., Belim nº 2 (1971), S. 1–9.

Moderne wird das »Alltägliche« – das Faktische – zurückgewiesen und das Denken wendet sich involvierend der Immanenz des Bewußtseins zu. Man geht nicht, wie bei Aristoteles, vom Faktischen, »factum«, zum Sein, sondern vom Faktischen zum Bewußtsein über<sup>54</sup>. Nun aber beruht die moderne Subjektivität auf dem »Herrschaftswillen«, der unter anderem die kolonialisierte – oder neokolonialisierte – geknechtete Welt hervorgebracht hat, zu der Lateinamerika gehört. Sodann ist die evolutive Perspektive der Moderne mit der technokratischen Sicht der Entwicklung verknüpft worden, die von den Theologen der Befreiung so sehr bekämpft wird. »Der Techno-logismus ist nichts anderes als die praktische Wurzel der auf die Spitze getriebenen modernen Subjektivität.«<sup>55</sup> Man will deshalb nicht die entwickelten Länder nachahmen und eine Gesellschaft schaffen, die der dieser Länder gleicht. Sondern man geht darauf aus, eine Gesellschaft aufzubauen, die qualitativ anders ist als die heutigen entwickelten Gesellschaften und deren Abklatsch, die heutigen unterentwickelten Gesellschaften. Man will eine Gesellschaft errichten, in der die Herrschaftsbeziehung aufgehoben ist, man will einen neuen, brüderlichen Menschen schaffen, indem man das Herr-Knecht-Verhältnis zum Verschwinden bringt.

Um diese Ziele zu verwirklichen, muß man die Moderne und die moderne Dialektik überwinden, deren vollendetster Ausdruck die Hegelsche Dialektik ist. Auch die marxistische Dialektik ist zu überwinden, denn der Marxismus vollzieht eine »dialektische Reversion«, in der die Herrschaftsbeziehung nur umgekehrt und nicht überwunden wird. Um zu einer wahren Befreiung zu gelangen, muß man nicht in erster Linie den Herrschaftsträger kritisieren, sondern vor allem das Herrschaftsverhältnis selbst und dessen Grundlage, den »Willen zur Macht« bekämpfen<sup>56</sup>.

Es stellt sich die Aufgabe, sowohl über die Hegelsche als auch über die marxistische Dialektik hinauszukommen, indem man sie in einem neuen Verständnishorizont »aufhebt«. Zuerst wird es notwendig sein, die Richtung der dialektischen Bewegung von ihrem Ausgangspunkt aus zu ändern, wie das M. Heidegger getan hat. Man muß den von der Moderne gegangenen Weg von der Faktizität zum Subjekt aufgeben und den »Weg zum Sein« (zur Transzendenz) einschlagen<sup>57</sup>. Nachdem die Richtung der dialektischen Bewegung so korrigiert ist – die Aufgeschlossenheit für das Sein wird die Erkenntnis des lateinamerikanischen Seins und der lateinamerikanischen Wirklichkeit ermöglichen –, bedarf es einer »trinitarischen«, dreidimensionalen Dialektik, die den totalisierenden Entwurf der hegelschen oder marxistischen Dialektik tatsächlich überwindet. Man kommt nicht darum herum, »jedem

<sup>54</sup> E. Dussel, *La Dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación*. Mendoza 1972, S. 31–32.

<sup>55</sup> J. C. Scannone, *Hacia una dialéctica de la Liberación*. In: »Stromata« XXVII, 1 (1971), S. 27.

<sup>56</sup> Ebd., S. 28–30.

<sup>57</sup> E. Dussel, a. a. O., S. 123 und 126.

Willen zur Verabsolutierung des Herrschaftsträgers, des Geknechteten oder der Herrschaftsbeziehung selbst« abzusterben<sup>58</sup>. Es braucht eine Dialektik, die sich für das geschichtlich Neue offen hält, eine Dialektik der Freiheit, des Dialogs. Die Freiheit wird vermittelt durch den andern als den – in bezug auf den Herrschaftsträger, den Geknechteten und die Herrschaftsbeziehung selbst – Dritten, das heißt durch denjenigen, der »sich der Abhängigkeitsbeziehung kritisch bewußt wird« und es billigt, daß der »Wille zur Macht« als solcher unter Kritik gestellt wird. So ist er imstande, zu »entabsolutieren«, ohne sich selbst zu verabsolutieren<sup>59</sup>. Kurz, man will weder den Herrn nachahmen (wie das in der technokratischen Entwicklungsideologie, im »desarrollismo« geschieht) noch die Herrschaftsbeziehung einfach auf den Kopf stellen (orthodoxer Marxismus), sondern sich für das dritte Moment der Dialektik offenhalten, für das Neue, das die zum Dialog mit dem Dritten gewordene Freiheit bringt. Wie man sieht, schließt die echte Befreiung somit grundlegend eine Bekehrung in sich.

\*

Das methodologische Problem der Beziehung zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften, das die Befreiungstheologen sehr beschäftigt, hat bisher noch keine befriedigende Lösung gefunden. Von der Dürftigkeit der christologischen Reflexion abgesehen, fehlt den Autoren der Befreiungstheologie mehrheitlich ein Minimum anthropologischer Grundlegung. Wenn man nicht die Grunddimensionen des menschlichen Daseins und seiner Wechselbeziehungen im Blick hat, kann die angestrebte Befreiung des Menschen zu einer neuen Verstümmelung, beispielsweise zur totalen Verpolitisierung des menschlichen Daseins führen oder die Befreiung des Menschen auf die revolutionäre Praxis verkürzen. Wenn sie dem Dienst an der Unterscheidung treu bleibt, kann diese Theologie die anthropologische Reflexion nicht beiseite lassen. Dies gilt unabhängig von der Krise des westlichen Humanismus.

Schließlich verdient auch die biblische Grundlegung besondere Aufmerksamkeit. In nicht wenigen Erklärungen, Verlautbarungen usw. verfallen viele lateinamerikanische Christen einem biblischen Fundamentalismus. Selbst einige Theologen der Befreiung meiden nicht immer diese schlimme Klippe. Nicht nur ist die heutige Lage von den biblischen Situationen verschieden, sondern wir stoßen zudem auf die Schwierigkeit, unser heutiges Sprachuniversum mit dem biblischen Sprachuniversum in Verbindung zu bringen. Die biblische Grundlegung der heutigen Praxis muß viel behutsamer erfolgen.

<sup>58</sup> J. C. Carlos Scannone, a. a. O., S. 33–38. Vgl. auch bei P. Freire die Überwindung des Gegensatz zwischen Unterdrücker und Unterdrückten: *Pedagogía del Oprimido*, S. 37–72, und bei E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*.

<sup>59</sup> E. Dussel, *Historia . . .*, S. 281–293; vgl. auch Lucio Gera, G. Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*. Montevideo 1970, S. 50–70 und 85–95.