

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

nr. 25

Theologie der Befreiung

Ansätze, Ziele und Kritik

von Günter Baadte

Verlag J. P. Bachem

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Numerierung der Reihe erfolgt fortlaufend.

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
405 Mönchengladbach 1
Viktoriastraße 76

Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach

Die Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ beginnt mit einem Quellen- und Sprachproblem: das unübersehbare Schrifttum, das in den letzten Jahren zu diesem Themenbereich erschienen ist¹⁾, liegt nur zu einem geringen Bruchteil in deutscher Übersetzung vor. Darunter befinden sich allerdings einige für das Selbstverständnis und die Programmatik der Befreiungstheologen grundlegende und wegweisende Texte; auf deren Auswertung fußt der vorliegende Versuch. Die „Theologie der Befreiung“ ist kein monolithischer Block. Sie ist nicht abgeschlossen und ausformuliert. Sie wurde ja nicht per Dekret erlassen, sondern entstand sporadisch und sozusagen auf eigene Rechnung der Autoren. Gewiß liegen manche ihrer Positionen fest; andere dagegen sind im Fluß oder stehen unter dem Vorbehalt ihrer selbsterklärten Vorläufigkeit. Da die „Theologie der Befreiung“ um ihre Durchsetzung noch kämpft und gewissermaßen auf Propaganda angewiesen ist, dominiert in ihr das gesprochene, rasch hingeworfene, ja provozierende Wort. Daß den Veröffentlichungen ein durchweg rhetorischer Grundzug eignet, ist zudem wohl auch ein Reflex der sie prägenden literarischen Kultur.

Man darf davon ausgehen, daß die entschiedenen Anhänger der Befreiungstheologie unter dem Klerus und den Laien eine Minderheit darstellen (nach Ansicht von Kennern sind es nicht mehr als 10 bis 15 Prozent) und ihre überschäumende Publikationswut ihrem tatsächlichen Einfluß nicht entspricht. Andererseits dürfte die bewußtseinsverändernde Kraft, das Inkubationspotential ihrer Ideen im Hinblick auf die künftige Entwicklung der nationalen lateinamerikanischen Kirchen kaum zu überschätzen sein. Die Theologen der „Befreiung“ befinden sich gleichsam in der Offensive; sie schreiben in dem Bewußtsein, Avantgarde zu sein, wobei freilich in bezug auf die Verwirklichungsabsichten, den geistigen Horizont, die sozialen und politischen Handlungsfelder ihrer markantesten Köpfe zum Teil tiefgreifende Unterschiede bestehen. Konfessionelle Nuancierungen treten dabei in den Hintergrund. Sie hervorzuheben, würde zugleich das Charakteristische und das alle Befreiungstheologen Verbindende verdecken: nämlich biblische Aussagen heranzuziehen oder umzudeuten, um damit neue soziale Aktivitäten und neue politische Einstellungen und Bündnisse zu rechtfertigen.

Was den gesellschaftlichen „Ort“ der Befreiungstheologie betrifft, so läßt sich die These wagen, daß sie, entgegen ihrem bevorzugten theologischen Objekt, nicht in den Gettos der Armen, der Habenichtse und Analphabeten entstanden ist; ihre Ursprünge sind vielmehr in dem diskussions- und theoriefreudigen Ambiente intellektueller Zirkel, von Priestergruppen und universitären Milieus zu suchen.

Die „Theologie der Befreiung“ entstand im Kontext einer lateinamerikanischen Bewußtseinskrise

Die Konzeption der Befreiungstheologie setzt praktisch ausnahmslos das Bewußtsein einer umfassenden „Abhängigkeit“ voraus, wie es etwa seit

Mitte der sechziger Jahre von lateinamerikanischen Politologen und Sozialwissenschaftlern in den „Dependenz-Theorien“ artikuliert worden ist²). Es war in jener Phase, als das Scheitern der unter der Kennedy-Administration im Jahr 1961 eingeleiteten „Allianz für den Fortschritt“ immer mehr zutage trat und die Zuversicht auf eine kontinuierliche politische, soziale und wirtschaftliche Entwicklung des lateinamerikanischen Subkontinents ins Wanken geriet.

Die Abhängigkeits-Theoretiker versuchen in erster Linie einen plausiblen Erklärungsansatz für die „Unterentwicklung“ zu formulieren. Dabei gehen sie einmal davon aus, daß sich die dogmatisch marxistische Interpretation als unfähig erwiesen habe, die lateinamerikanische Realität zu begreifen. Zum andern wenden sie sich gegen die Grundannahme der damals vor allem in den Vereinigten Staaten sehr einflußreichen Schule der Modernisierungs-Theoretiker, daß der kombinierte Prozeß von Industrialisierung und Urbanisierung zusammen mit der Überwindung traditioneller Verhaltensweisen unumkehrbar, mit gleichsam eherner Notwendigkeit verlaufe, wobei hinsichtlich der Modernität, wie selbstverständlich, die westlichen Gesellschaften als „Norm und Erfüllung“ gelten³). Die „Unterentwicklung“ wird in diesem Fall zu einer Durchgangsphase, welche auf einer Anzahl von Entwicklungshindernissen beruht, die man dingfest machen und beseitigen kann. Das politische Konzept der Modernisierungs-Theoretiker ist überwiegend reformistisch orientiert. Die Theoretiker der „Abhängigkeit“ dagegen weigern sich, sich mit der „Unterentwicklung“ und „Entwicklung“ als einem zeitlichen Nacheinander abzufinden. Sie sehen darin zwei Seiten eines einzigen, ungleichen historischen Prozesses. In ihren Analysen sind sie dabei von den Imperialismusthesen inspiriert, wie sie von John A. Hobson, Lenin, Rosa Luxemburg bis hin zu Sweezy entwickelt worden sind – mit einem charakteristischen Unterschied: sie verschieben den Blickwinkel um 180 Grad, so daß sie nunmehr aus der Perspektive der „Peripherie“ die Politik, Wirtschaft und Sozialstruktur der lateinamerikanischen Staaten als im Zustand der „Abhängigkeit“ befindlich definieren, was auf die von den kapitalistischen „Zentren“ ausgeübte „Dominanz“ zurückzuführen sei. Der Modernisierungsvorgang wird demnach als von Anfang an fehlgeleitet interpretiert; ihm wird nachdrücklich das Konzept der „Befreiung“ entgegengesetzt.

Hierzu läßt sich in aller Kürze bemerken: Der sachliche Zugewinn des Dependenz-Ansatzes liegt nicht zuletzt darin, daß er zum Umdenken zwingt, eine einseitig wirtschaftliche Betrachtungsweise vermeidet und sich gegenüber der Annahme einer Entwicklungsautomatik kritisch verhält. Daneben bleibt allerdings festzuhalten – Mansilla macht darauf aufmerksam –, daß die von den Dependenz-Theoretikern vorgeschlagenen, in der Regel revolutionären Überwindungsstrategien nicht zwingend aus den sozio-ökonomischen Analysen folgen, sondern vielmehr dem Bereich der politischen Wünschbarkeiten zuzurechnen sind.

Das Modell von „Dominanz“ und „Dependenz“ sowie die Programmatik der „Befreiung“ sind also ursprünglich nicht innerhalb der Theologie entstanden. Dies ist nun weniger bedeutsam als die Tatsache, daß es Befrei-

ungstheologen gibt, die den in ihren Voraussetzungen und in ihrer Anlage nicht einheitlichen und manchmal auch nicht eindeutigen Theorien der „Abhängigkeit“ gegenüberreten wie einem unumstößlichen Glaubenssatz. Man meint damit den Stein der Weisen gefunden zu haben, der die „Marginalität“⁴), das Phänomen der strukturellen Massenarmut in den Randzonen der Städte, aber auch im ländlichen Bereich, sozusagen ein für allemal erklärt. Das marginale Elend wäre danach wesentlich durch aufgezwungene „äußere“, politische und sozio-ökonomische Ursachen bedingt, wogegen man glaubt, die „natürlichen“ Ursachen der Unterentwicklung, wie etwa mentale, ethnologische, klimatische, geographische Faktoren, vernachlässigen zu können. Die ethischen und politischen Konsequenzen einer derartigen Sicht sind folgenreich, – wie wir weiter unten sehen.

Die Dependenz-Diskussion steht noch in einem weiteren Zusammenhang. Sie beginnt nicht zufällig mit dem von lateinamerikanischen Intellektuellen leidenschaftlich wiederaufgenommenen Versuch, ein neues kontinentales „authentisches“ Bewußtsein und Selbstverständnis zu begründen⁵). Dabei überrascht es nicht, daß die Suche nach der lateinamerikanischen „Authentizität“ mit einer Wendung gegen „fremde“ Einflüsse und Überlagerungen verbunden war, wobei man neben der wirtschaftlichen und politischen auch eine kulturelle „Abhängigkeit“ entdeckte.

Von diesem Ringen um eine geistige Selbstbegründung ist auch die Ausgangslage der „Theologie der Befreiung“ geprägt. Dies zeigt zum Beispiel eine Haltung wie die des Jesuiten und Dekans der philosophischen Fakultät der Universidad del Salvador (Buenos Aires), Juan Carlos Scannone, dem die Entfaltung der „seinsmäßige(n) Originalität des lateinamerikanischen Volkes“ ein vorrangiges Anliegen ist⁶). Hierher gehört auch der von einem lateinamerikanischen Sendungsbewußtsein eingegebene Satz von Juan Luis Segundo, einem Theologen aus Uruguay: „Lateinamerika . . . kann nicht nur für sich selbst, sondern für die ganze Christenheit zum Ferment einer neuen Geschichtsauffassung westlichen Ursprungs sowie einer neuen Gottesidee werden, die der christlichen Offenbarung im Grunde näher stehen“⁷).

„Medellín“ – Die Rede von der „Befreiung“ erhält Bürgerrecht

Die Zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, die im August/September 1968 in Medellín (Kolumbien) tagte, stand im Zeichen eines epochalen theologischen und pastoralen Erneuerungsversuchs im kontinentalen Maßstab⁸).

Im Hinblick auf die hier diskutierten Probleme liegt das Bezeichnende der von den Bischöfen verabschiedeten Dokumente darin, daß in ihnen eine Anzahl von Begründungszusammenhängen und Interpretationsmustern sichtbar werden, die zu tragenden Elementen der „Theologie der Befreiung“ geworden sind. Was uns wichtig erscheint, ist dies: wenn die Bischöfe sich der „lateinamerikanischen Wirklichkeit“ zuwenden, kommen

sie immer wieder auf die „Marginalität“, auf das „Elend als Massenerscheinung“ zurück; sie legen damit den Finger in die offene Wunde. Die Situation im Innern wird, zumal im Dokument über den „Frieden“, als durch „Spannungen zwischen den Klassen“ und „Kolonialismus“, die nach außen als durch „Neokolonialismus“, gekennzeichnet gesehen. Die Bischöfe betonen den Zusammenhang von „Herrschaft“ und „Unterdrückung“. Sie verweisen auf die Tatsache der wirtschaftlichen Abhängigkeit und zählen eine ganze Reihe von Faktoren sowie deren Folgen auf, die ihrer Ansicht nach für die Benachteiligung des lateinamerikanischen Kontinents verantwortlich zu machen sind; dabei scheuen sie sich freilich nicht, auch hauseigen-lateinamerikanische Konfliktursachen beim Namen zu nennen. Die Unterentwicklung Lateinamerikas wird von den Bischöfen als „Situation der Ungerechtigkeit“ bezeichnet. Darüber hinaus wird sie aber auch – und dies ist die hinsichtlich der Befreiungstheologie entscheidende Pointe – als Zustand der „Sünde“ qualifiziert. Die Bischöfe ziehen daraus den folgenschweren Schluß: darum werde überall dort, wo der „soziale Frieden nicht existiere, „überall dort, wo man ungerechte soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Ungleichheiten findet, die Friedensgabe des Herrn, mehr noch der Herr selbst zurückgewiesen“ (Frieden II, 14c). Der Begriff „Befreiung“ erlangt in der EntschlieÙung über die „Erziehung“ eine zentrale Bedeutung. Es heißt dort: „Die Erziehung ist tatsächlich der Schlüssel, um die Völker aus aller Knechtschaft zu befreien“ (Erziehung II, 8). Das Ziel sei es, den zu „Erziehenden zum Subjekt seiner eigenen Entwicklung“ zu befähigen. Der Sinn der erzieherischen Aktivitäten erhält aber noch eine tiefere Dimension: „Weil jede Befreiung schon eine Vorwegnahme der vollkommenen Erlösung durch Christus ist“ (Ebd. II, 9). Bereits in der „Einleitung“ zu den Schlußdokumenten hatten die Bischöfe das Schicksal ganz Lateinamerikas gleichsam in die Heilsgeschichte eingesenkt und mit der Exoduserfahrung des jüdischen Volkes in Beziehung gesetzt.

Im Hinblick auf die weiteren Erörterungen dürfte es zweckmäßig sein, folgendes festzuhalten: Obgleich in den Dokumenten von Medellín die soziale und wirtschaftliche Abhängigkeit mit ihren Folgen als der Gerechtigkeit widersprechend angeprangert wird, geht man nicht so weit, den bestehenden Zustand als Ganzes in Frage zu stellen und zum Abbruch freizugeben. „Die Konfliktbereiche werden nicht bagatellisiert, aber auch nicht hochgespielt“⁹⁾. Oder anders gesagt: die in den Dokumenten angelegte Dialektik von „Abhängigkeit“ und „Befreiung“ wird nicht auf radikale politische Schlußfolgerungen hin entfaltet. Vielmehr tendiert man zu einer entschieden sozialreformerischen Lösung, wobei man betont, daß sich Lateinamerika in das Dilemma, zwischen dem „liberalkapitalistischen System“ einerseits und dem „marxistischen System“ andererseits wählen zu müssen, eingeschlossen sieht und von dem einen oder anderen Machtzentrum abhängig bleibe. Politisch lassen sich die bischöflichen EntschlieÙungen als eine Absage an die „Allianz mit der Oligarchie“ interpretieren; man plädiert andererseits aber auch nicht für ein exklusives Bündnis mit der Unterschicht.

„Medellín“ bezeichnet nicht das Ende einer theologischen Entwicklung, sondern einen Ausgangspunkt. Es ist der Ausdruck eines im Bewußtsein der „großen“ pastoralen Perspektive zustande gekommenen Einverständnisses und eines zugleich prekären Gleichgewichts. Daß die Grundlage der Übereinkunft so bald zerbrach, lag einestheils in der Dynamik der in ihr enthaltenen einander widerstrebenden Ansätze, ist andernteils aber auch – wie Trujillo hervorhebt – auf von „außen“ kommende Ursachen zurückzuführen: bereits wenige Monate nach der Konferenz von Medellín sind erste Übersetzungen der in der „Alten Welt“ erarbeiteten Entwürfe der neuen „politischen Theologie“ und der „Theologie der Revolution“ in die theologische Szene Lateinamerikas eingedrungen und wurden hier auf einem für radikale Sozialkritik seismographisch empfindlichen Boden viel mehr als politische Kampfschriften denn als theologische Traktate aufgefaßt. Sie haben damit den Prozeß der Politisierung und Polarisierung unter den Theologen verstärkt und verschärft.

Die „Theologie der Befreiung“: Ansätze und Ziele

Alfonso Lopez Trujillo hat vorgeschlagen, unter den Theologen, die sich auf „Medellín“ berufen und sich gleichzeitig zur „Theologie der Befreiung“ bekennen, **zwei Hauptströmungen** zu unterscheiden. Die Vertreter der ersten stellten sich entschieden in die „Dialektik“ von Sünde und Bekehrung. Das heißt, sie setzen sich durchaus für grundlegende soziale und politische Reformen ein, halten aber eindeutig daran fest, daß die Originalität des Evangeliums nicht in der Forderung nach Strukturveränderungen, sondern in dem Ruf nach „Umkehr“ besteht. Diese Auffassung finde auf Pastortagungen, in Zeitschriftenaufsätzen, in Verlautbarungen von Bischofskonferenzen, in Hirtenschreiben u. dgl. zahlreichen Niederschlag. Anders die zweite Strömung. Hier akzentuiert man viel stärker den politisch-gesellschaftlichen Konflikt, wozu die Theorie der „Abhängigkeit“ und das marxistisch inspirierte Zwei-Klassen-Modell die unerläßlichen Voraussetzungen bilden.

Im folgenden, dies sei hier ausdrücklich betont, stehen vor allem die Positionen der streitbaren **Vertreter des politisch-theologischen Konflikts** im Mittelpunkt der Erörterung.

Und ein weiterer Hinweis: Daß es bereits vor der „Theologie der Befreiung“ eine lateinamerikanische Kritik an der kirchlichen Soziallehre gab, weil man meinte, daß deren am Entwicklungsdenken orientierte Konzeption dem Umbruchcharakter der Dritten Welt nicht angemessen sei, daß außerdem die von den Befreiungstheologen geforderte Rückwendung auf den lateinamerikanischen Problemhorizont nicht losgelöst von dem **Schwelbrand des kolonialen Traumas** gesehen werden kann, der angesichts der überkommenen kirchlichen Strukturen und der Vorherrschaft einer vorwiegend französisch geprägten Theologie und christlichen Philosophie (Maritain, Congar) genährt wurde – dies kann hier im einzelnen nicht dargestellt werden, sondern wird vorausgesetzt¹⁰).

Man kann nun beobachten, daß es Befreiungstheologen gibt, die sich von den Entstehungsbedingungen der „politischen Theologie“ bewußt distanzieren, die gleichzeitig aber deren wichtigste Lehrsätze sich selbst zu eigen machen: So die Auffassung von der unvermeidlich politischen Dimension des Glaubens, die Forderung nach seiner „Entprivatisierung“, so die Definition der Kirche als Institution permanenter Sozialkritik und die eindringliche Betonung der „Praxis“.

Überdies fällt auf, daß so ziemlich alle Väter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ein oder mehrere Semester an den Stätten der europäischen theologischen Gelehrsamkeit, den Universitäten bzw. theologischen Fakultäten von Löwen, Lyon, München, Paris, Rom etc. studierten, ja dort Diplome, Lizentiate oder den Doktorgrad erwarben, ehe sie wieder in ihre frühere Umwelt zurückgekehrt sind. Ist demnach die Entstehung der „Theologie der Befreiung“ nicht auch als **Ausdruck eines persönlich durchlebten Emanzipationskonflikts** zu sehen?

„Man muß damit beginnen, sich selbst als Lateinamerika in der Welt zu begreifen, um dann theologisch über die lateinamerikanische Befreiung nachzudenken.“ Mit diesem Satz des argentinischen Philosophen und Historikers Enrique Dussel¹¹⁾ wird ein entscheidender Ansatzpunkt der „Theologie der Befreiung“ markiert. Die **Hinwendung zur lateinamerikanischen Identität**, wie problematisch dies auch sei, schließt zugleich die Abkehr vom europazentrischen Geschichtsverständnis ein. Oder, wie es Dussel in einem weitausholenden theologiegeschichtlichen Periodisierungsversuch formuliert: So wie auf die Epoche der lateinisch-byzantinisch geprägten „Theologie der Christenheit“ (4.–15. Jahrhundert) die Epoche der privatisierenden und imperialen „Theologie der Neuzeit“ (16.–20. Jahrhundert) gefolgt sei, so werde heute die letztere von der „Theologie der Befreiung“ abgelöst. Die „Theologie der Befreiung“ sei die Theologie Lateinamerikas und der neokolonialen Welt, „um schließlich zu einer Welttheologie der Unterdrückten im allgemeinsten Sinn zu werden“¹²⁾. Demnach geht es also nicht nur darum, wie manche europäischen Beobachter treuherzig meinen, für eine „alte“ Theologie neue Anwendungsfelder zu suchen, sondern es geht – um mit Gutiérrez zu reden – um nichts Geringeres als darum, „den Glauben in veränderten gesellschaftlich-kulturellen Kategorien zu leben und zu denken“¹³⁾.

„Wie soll man Gott als Vater verkünden in einer unmenschlichen Welt?“ So lautet die pastorale Kernfrage, die Gutiérrez angesichts des Elends der „lateinamerikanischen Wirklichkeit“ aufwirft. Für den peruanischen Theologen gibt es nur eine Antwort. Sie besteht in einer „**authentischen Option für die Armen**“. In dieser Option, im Einsatz für den „Verstoßenen“, den „Unterdrückten“, die „ausgebeutete Klasse“ sieht Gutiérrez geradezu die „Achse“, „um die sich heute eine neue Weise des Menschseins und Christseins in Lateinamerika dreht“¹⁴⁾. Wir kommen darauf noch zurück. Das bedrückende Phänomen der marginalen Armut wird von einem Teil der Befreiungstheologen pauschal als unmittelbarer Ausfluß des „herrschenden (kapitalistischen) Systems“ interpretiert, in das auch die Kirche unauflösbar verflochten sei. Damit wird der „Ausweg“ in die „Revolution“

unausweichlich. Man fordert den „Bruch“ mit den etablierten Mächten und damit eine „von Grund auf andere Gesellschaft“. Dem alternativen Ordnungsmodell werden allerdings keine deutlichen Konturen verliehen. Doch soviel läßt sich sagen: Die politischen Vorstellungen einer ganzen Reihe von Befreiungstheologen treffen sich im Ziel eines irgendwie garteten **„Sozialismus“**. Der Begriff umfaßt etwa Positionen wie die von Gutiérrez, dem die Herbeiführung einer „brüderlichen“ und „sozialistischen“ Gesellschaft ein Herzensanliegen zu sein scheint und der Weg zu ihr eine Wallfahrt ohne Ende, oder eine Haltung wie die des Brasilianers Hugo Assmann, dessen Kritik an der „Theologie der Befreiung“ nur als eine andere Form des Werbens für eine Kampfgemeinschaft zwischen Christen und Marxisten zu verstehen ist¹⁵). Der „Sozialismus“ der Theologen ist zum Teil schlicht marxistisches Gedankengut, wie es ganz ungeniert in das Schlußdokument des Ersten lateinamerikanischen Kongresses der „Christen für den Sozialismus“ (Santiago de Chile, April 1972) übernommen wurde¹⁶). Einig ist man sich im Kampf gegen „Unterdrückung“, „Ausbeutung“ und „Abhängigkeit“ und darin, daß es um die Abschaffung des privaten Eigentums an den Produktionsmitteln geht. Allgemeiner ausgedrückt: Es dominiert der Gebrauch von eingängigen und griffigen Slogans, deren Sprengkraft nicht in ihrer angeblich analytischen Schärfe, sondern in ihrem von einem revolutionären Pathos getragenen globalen Problemlösungsanspruch liegt.

Worin ist nun eigentlich das politisch handelnde Subjekt der „neuen“ Gesellschaft zu erblicken? Nach einer Auffassung, die weit verbreitet ist, wird es mit den lateinamerikanischen „Befreiungsbewegungen“ gleichgesetzt. Was damit politisch und soziologisch gemeint ist, wird in der Regel nicht näher ausgeführt. Dies wäre insofern wichtig zu wissen, als man der **„Befreiungspraxis“**, wengleich in verschiedenen „Radikalitätsgraden“, im Hinblick auf die Konzeption der „Theologie der Befreiung“ geradezu die Bedeutung eines „hermeneutischen Orts“ (Boff) zuerkennt. Anders gesagt: was die Theologie wert ist, entscheidet sich nach diesem Verständnis in der „Praxis“.

Dieser Tatbestand ließe sich mit einer Fülle von Zitaten illustrieren; so auch aus den Schriften von Gutiérrez¹⁷). Dieser unterlegt der „Befreiungspraxis“ über ihre weltlich-immanente Begrenzung hinaus einen biblischen Sinn, indem er sie als eine Betätigung der christlichen Nächstenliebe, als „Begegnung mit dem Herrn inmitten einer konfliktgeladenen Geschichte“ begreift¹⁸). Einen eindeutigen Standpunkt bezieht man in dem schon erwähnten Dokument der „Christen für den Sozialismus“. Man geht hier von der Annahme aus, daß „der Sozialismus durch historische Erfahrung objektiv begründet“ sei und will „im Sozialismus die einzige wirksame Möglichkeit sehen, den Imperialismus zu bekämpfen und (die) Abhängigkeit zu beenden“¹⁹). Von daher versteht es sich von selbst, daß man die Möglichkeit eines spezifisch christlichen Beitrags zur politischen und sozialen Entwicklung Lateinamerikas verneint. Vielmehr wird umgekehrt die Hingabe an die „revolutionäre Praxis“ als Ausgangspunkt einer „theologische(n) Neubesinnung“ gerühmt und der „Kontext von Unterdrückung

und Befreiungskampf“ zu einer unabdingbaren Voraussetzung der christlichen Glaubensverwirklichung erklärt, durch dessen Vermittlung „der Christ die befreiende Macht der Liebe Gottes, des Todes und der Auferstehung“ erkenne²⁰).

Neben der Berufung auf die „Befreiungspraxis“ fordern die Theologen der „Befreiung“ zu einem **Immer-wieder-neuen-Lesen** („relecture“) **der Bibel** auf, was darauf hinausläuft, daß das, was bisher vornehmlich als religiöses Geschehen galt, nun auch in seinem politischen Anspruch entdeckt wird. Bevorzugtes Thema ist der „Exodus“²¹). Ein Teil der Theologen will in diesem Ereignis weniger die befreiende Initiative Gottes erkennen, sondern deutet es vor allem als politisches Exempel, aus dem man die aktuelle Nutzenanwendung zieht: die Gefangenschaft und das Leiden des jüdischen Volkes werden mit denen Lateinamerikas identifiziert, so wie die Herrschaft des Pharao mit der „Dominanz“ der „kapitalistischen Zentren“. Der Auszug aus Ägypten erscheint demnach als eine legitimationsstiftende Vorwegnahme des lateinamerikanischen Befreiungsversuchs.

Die **Wiederherstellung des heilsgeschichtlichen Denkens**, nämlich die Annahme, daß zwischen dem Handeln der Menschen und der Ankunft des Reiches Gottes eine keinesfalls belanglose Beziehung besteht, trifft auf die „Theologie der Befreiung“ in all ihren Variationen zu. Dabei besteht die Neigung, den Akzent mehr auf die Einheit als auf die Unterscheidung von Profangeschichte und Heilsgeschehen zu setzen. Je stärker dies geschieht, um so mehr gehen göttlicher und menschlicher Wille ineinander auf. Ein weiterer wichtiger Punkt betrifft das Verhältnis von Eschatologie und Geschichte. Der Franziskaner Leonardo Boff beschreibt den entscheidenden Zusammenhang dahingehend, daß das Reich Gottes nicht nur etwas Geistiges sei, „sondern eine Gesamtrevolution der Strukturen der alten Welt“²²). Das „Reich“ entwickle sich nicht aus der geschichtlichen Welt; es breche in sie ein.

Welche Bedeutung die eschatologisch bestimmte Geschichtsbetrachtung für die „Theologie der Befreiung“ erlangt, soll aus dem nachfolgend dargestellten Zusammenhang von Gutiérrez' theologischem Denken sichtbar werden.

Die Interdependenz von Politik, Geschichte und Heilsgeschehen – von „links“ gesehen²³

Gustavo Gutiérrez' „Theologie der Befreiung“ (Lima 1971) zählt in Lateinamerika zu den meistdiskutierten theologischen Publikationen der letzten Jahre. Das Buch ist nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil es in einzigartiger Weise jene Grundmotive und Leitideen vereint, die für die Begründung der Befreiungstheologie bedeutsam geworden sind.

Eine seiner Ausgangsfragen lautet: „Welche Beziehung besteht zwischen der Erlösung und dem historischen Prozeß der Befreiung des Menschen?“ Gutiérrez versucht eine Antwort zu geben, indem er drei „Ebenen“ der „Befreiung“ unterscheidet:

Erste Ebene: **die politische Befreiung.** Gutiérrez ist hier nicht originell. Er versteht darunter den lateinamerikanischen Versuch, sich der Beherrschung durch das „internationale kapitalistische System“ zu entledigen. Die politische Initiative dazu geht seiner Ansicht nach vor allem von den Bewegungen aus, die „in ihrer Mehrheit sozialistisch inspiriert“ den Befreiungskampf organisieren.

Zweite Ebene: **die geschichtliche Befreiung.** Gutiérrez geht dabei von der Annahme aus, daß die „Befreiung“ des Subkontinents mehr sei als die Überwindung der wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Abhängigkeit: „Auf einer tieferen Ebene ist nämlich das Werden der Menschheit ein Prozeß, in dem sich der Mensch im Laufe der ganzen Geschichte emanzipiert und sich nach einer qualitativ neuen Gesellschaft ausstreckt, in der er frei von jeder Versklavung leben und selbst Meister seines Geschicks sein kann“⁽²⁴⁾. Da die Verwirklichung des „neuen“ Menschen aber noch aussteht, wird das Hauptaugenmerk auf die Bewußtseinsarbeit verlegt: „Worauf es . . . ankommt, ist, daß man sich selbst als einen nicht-realisierten, in einer entfremdeten Gesellschaft lebenden Menschen erfährt“⁽²⁵⁾.

In bezug auf das geschichtliche Handeln beansprucht Gutiérrez einerseits einen subjektiv-kämpferischen Freiheitsbegriff: der Verlauf der Geschichte wäre demnach nicht-determiniert, sondern eröffnete dem einzelnen ein Feld je neu wahrzunehmender Chancen. Andererseits glaubt Gutiérrez an einen prozessualen Charakter der Geschichte, wobei er dem historisch handelnden Individuum ein auf „Freiheit“ ausgerichtetes, gewissermaßen freiheitsakkumulierendes Gesamtsubjekt unterstellt.

Es liegt auf der Linie einer derartigen Sicht, daß Gutiérrez den umwälzenden, die Epoche der modernen Geschichte erst prägenden Ereignissen wie der Französischen Revolution von 1789 und der Russischen Oktoberrevolution von 1917 – er nennt auch die Machtergreifung Fidel Castros auf Kuba (1959) – eine den „Befreiungsprozeß“ beschleunigende und normierende Funktion zuerkennt. Neuerdings bezieht er auch die im Vergleich zu der Gebundenheit der Agrargesellschaft freiheitsstiftenden Folgewirkungen der „industriellen Revolution“ in seine Reflexionen mit ein.

Gutiérrez' Interesse gilt kaum den neuen, industriegesellschaftlich bedingten Formen der Freiheitsbeschränkung; es gilt auch nicht den Ergebnissen der empirisch orientierten Sozial- und Geschichtswissenschaft. Seine Auffassung der Geschichte steht vielmehr im Bann von geschichtsphilosophischen Entwürfen, zumal dessen, was man die Entfaltung des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins zu nennen pflegt. Die Schwierigkeit besteht nun darin, wie man die Vorstellung von der Freisetzung des Subjekts und seiner Selbstverwirklichung mit dem eschatologischen Denken (Gott als Vollender der Geschichte) zusammenbringt.

Dritte Ebene: **die biblische Befreiung.** Hier gibt es mehrere Aspekte. Gutiérrez denkt einmal an die Erlösung von der Sünde, indem er an das Wort des Apostels Paulus (Gal. 5, 1) erinnert: „Christus hat uns befreit, damit wir in Freiheit leben.“ Zum andern betont er, daß erst Gottes Schöpfungstat die „Geschichte“ ermöglichte, deren Fortsetzung dem Menschen aufge-

tragen sei. Darüber hinaus stellt er sich bewußt in die Tradition der radikalen, religiös begründeten Sozialkritik der alttestamentlichen Propheten. Die Eigenart von Gutiérrez' Theologie besteht nun nicht so sehr darin, daß er die eschatologische Dimension der „Verheißung“, der „Erlösung“ und des „Heils“ erkennt und offenlegt, sondern vielmehr in der Entschiedenheit, mit der er die Eschatologie über ihr Verständnis als metahistorisches Ende und Ziel hinaus als eine auch innergeschichtliche Wirkungskraft produktiv zu machen sucht. Die Eschatologie versteht er als „Motor einer auf Zukunft hin orientierte(n) Geschichte“. Der Totalität der Heilsgeschichte entspricht die Totalität der „Befreiung“, die nach Gutiérrez „als eine differenzierte und komplexe Einheit verschiedene Bedeutungsebenen umgreift“. Von daher kann er dann behaupten: „Jedes Bemühen um eine gerechte Gesellschaft“ sei „schon Erlösungstat, wenn auch nicht Erlösung im umfassenden Sinn“²⁶).

Ohne allzu sehr zu vereinfachen, kann man also sagen: Gutiérrez unternimmt den problematischen Versuch, sein politisches Credo und ein geschichtsphilosophisches Deutungspotential mit einem entschieden eschatologischen Denken zu verbinden. Damit wird der von ihm propagierte „Befreiungskampf“ in die Nähe eines heilsgeschichtlich notwendigen Handelns gerückt. Obgleich Gutiérrez angesichts der noch ausstehenden Vollendung der Geschichte jede politische Festlegung von sich weist („Wir identifizieren nichts!“), läßt er sich im gleichen Atemzug wieder auf sie ein, indem er auf einem Bedingungsverhältnis zwischen der politischen und geschichtlichen „Befreiung“ einerseits und der „Erlösung“ andererseits besteht. Somit wird der Prozeß der modernen Geschichte, der zwar durch ein dichtes Faktorengefüge bedingt wird, dessen Sinn aber weiterhin als „offen“ zu bezeichnen ist, auf die Erziehung eines „neuen“ Menschen und auf das Projekt einer „neuen“ („sozialistischen“, „klassenlosen“) Gesellschaft hin determiniert. Kurz, Gutiérrez will auf lateinamerikanische Art zugleich gläubig, aufgeklärt und sozialistisch sein.

Abkehr vom Messianismus?

„Das Problem der Theologie der Befreiung ist es nun, vom Stadium des Messianismus – einer Ideologie der spontanen Praxis christlicher Bewegungen – zum Christentum vorzustoßen, das heißt zum historischen Realismus und zum ‚Mysterium‘ des Reiches Gottes“²⁷). Dieser Ausspruch von Joseph Comblin gibt gleichsam die Richtung unserer abschließenden Überlegungen an.

Zunächst dürfte es nützlich sein, sich noch einmal das **zentrale Anliegen der „Theologie der Befreiung“** zu vergegenwärtigen: **Es ist der geradezu verzweifelt anmutende Versuch, einen „Ort der Synthese“ zu finden, die Trennung von Glaube und Handeln aufzuheben, womit der Protest gegen die von Armut und Elend gezeichnete „lateinamerikanische Wirklichkeit“ einhergeht.** Um es biblisch auszudrücken: **man fordert die „Umkehr“ in Permanenz und sucht die „Erlösung“ auch politisch und gesell-**

schaftlich ansichtig werden zu lassen, ohne daß sich ihre Bedeutung darin erschöpft. Aber hier scheiden sich die Geister.

So ist etwa das Verständnis der Befreiungstheologie, das für die pastorale Orientierung des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) maßgebend ist, entschieden christozentrisch; die „Befreiung“ wird hier als eigenständige Aufgabe der Kirche angesehen: „Für den *ganzen* Menschen und für *alle* Menschen“²⁸). Die „Christen für den Sozialismus“ dagegen definieren die „Befreiung“ primär als Mittel und Ziel der Politik. Die christliche Motivation erhält hier allenfalls die Funktion eines revolutionären Impulses. Wiederum anders wird die „Theologie der Befreiung“ von Gutiérrez verstanden; seinem Entwurf eignet eine tiefreichende Ambivalenz. Gutiérrez' Sehnsucht zielt auf eine Einheit von gedachtem und gelebtem Glauben. Indem er nun aber das Phänomen der modernen Säkularisierung (das, verstanden als das Heraustreten der weltlichen Sachbereiche aus der Zuständigkeit der Theologie, vom Zweiten Vatikanum bedingt bejaht wurde) zu überwinden sucht, liefert er gleichzeitig dem von ihm favorisierten Bündnis mit dem „Sozialismus“ eine biblisch untermauerte Begründung. Damit holt er sich die Säkularisierung in verhüllter Gestalt durch die Hintertür wieder herein, da sich die Frage stellt, **ob es denn der christlichen Auffassung von der Erlösung angemessen ist, den Ausgang der Heilsgeschichte derart innig mit der Verwirklichung „sozialistischer“ Zielsetzungen zu verquicken.** Weiter gefragt: Treibt damit nicht jede kleinste pragmatische Handlung in einen weltanschaulichen Grundsatzkonflikt? Führt dies nicht in einen Dauerzustand der politischen Denunziation, da jeder Andersdenkende, jeder Nicht-Sozialist schon gleichsam die Maske des Antichrist trägt? Ja, **besteht nicht die Gefahr, das Christentum auf eine politische und soziale Heilslehre zu verkürzen?** Und selbst wenn man diese Gefahr erkennt: Wie läßt sich ihr begegnen?

Im einzelnen der Frage nachzugehen, ob und inwieweit man gegenüber dem Ganzen der Schrift allzu selektiv verfährt, ist eine Aufgabe der theologischen Kritik²⁹). Dasselbe gilt für die Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis³⁰), zumal wenn man bedenkt, daß manche Befreiungstheologen die Eigenart des Christentums als positiver Religion nahezu völlig übergehen. Daß der Konfliktcharakter des Evangeliums stärker hervorgehoben wird als sein Versöhnungsgebot, ist offensichtlich. Daß hier aber auch Revisionen möglich sind und vorgenommen werden, zeigt sich bei Gutiérrez, der zuletzt erklärte, daß die Spiritualität des „Exils“ nicht weniger wichtig sei als die des „Exodus“. Inwieweit diese Erkenntnis durch den fatalen Ausgang des chilenischen „Experiments“ bedingt ist, stehe einmal dahin.

Wie auf die „Praxis“, so berufen sich die Befreiungstheologen auch auf die „Geschichte“. Es geht dabei gar nicht so sehr um die Frage, daß sich Gott geschichtlich offenbarte; vielmehr wird die Geschichte selbst in den Rang einer Offenbarung gerückt. Man glaubt folglich, daß der Wille Gottes unmittelbar aus den geschichtlichen Ereignissen zu entziffern sei. Damit wäre jeder Theologe sein eigener Prophet³¹) und die gelehrten Vertreter der theologischen Zunft wären gehalten, stehenden Fußes ihre Studier-

zimmer zu verlassen, um sich dahin zu begeben, wo der „Puls der Geschichte“ schlägt. **Indem man Geschichte auf „Befreiungsprozeß“, Emanzipationsdramatik und ein eschatologisch gestimmtes Bewußtsein vom Mitwirken am Handeln Gottes reduziert, wird sie zur Anrufungsinstanz eines kämpferisch-progressiven Auftrags verflüchtigt.**

Damit wird die kirchliche, politische, soziale und wirtschaftliche Wirklichkeit des lateinamerikanischen Subkontinents, obgleich man sie ständig beschwört, in ihrer konkreten Komplexität verdeckt. Damit verstellt man sich zugleich die Chance historisch und politisch möglicher Alternativen. Um wiederum Gutiérrez zu zitieren: die Geschichte soll nicht mehr eine „vergegenwärtigende Erinnerung“ sein, sondern ein „Entwurf in die Zukunft“. Es fragt sich aber, wie man Zukunft verstehen will, wenn man seinen Zeitsinn nicht an dem spröden, sperrigen und dem für das Auge des Befreiungsspezialisten vielfach unergiebigem Stoff der Vergangenheit härtet und prüft. Es erhebt sich indes auch die alte konservative und zugleich christliche Frage, ob das Bestreben, die geschichtliche Zukunft zum Gegenstand christlicher Hoffnung zu machen, nicht „ein Moment des Hohnes auf alle vergangenen Leiden“ (Spaemann) enthält.

Und ein letzter Punkt. Der „Arme“ wird von den Befreiungstheologen nicht bloß in einem realsoziologisch faßbaren Sinn verstanden; er wird darüber hinaus zu einem gesellschaftskritisch auswertbaren Kampfbegriff. Der „Arme“ soll nicht nur jemand sein, dem man sich in individueller Fürsorge zuwendet, den man betreut, sondern jemand, „der die herrschende Gesellschaftsordnung in Frage stellt“ (Gutiérrez). „Für den Armen optieren“, bedeutet zugleich den Eintritt in eine kulturelle Gegenwelt, was miteinschließt, daß man sich mit den „Interessen und Kämpfen“ der Armen solidariert³²⁾, und mehr als dies: Denn vorausgesetzt, „daß man in dieser Begegnung mit dem Armen wirklich nach dem Herrn sucht“, wird darin die Grundlegung einer neuen Form der Kirche, die „wirkliche Volkskirche“ sei, gesehen. Das sind Worte, die zu denken geben. **Die Herausforderung liegt darin, daß hier der Anspruch erhoben wird, eine Kirche zu stiften, die auf einem Ausschließlichkeitsanspruch von „unten“ beruht.** Davon unberührt bleibt die Tatsache, daß die Theologen der „Befreiung“ in einer Umwelt leben, wo die Konfrontation mit dem realen Elend zur alltäglichen Erfahrung gehört; darin unterscheidet sich ihre Lage von derjenigen der Armutsprediger des Westens³³⁾. Vielleicht ist die historisch unverzichtbare Leistung der „Theologie der Befreiung“ darin zu sehen, daß sie dazu beiträgt, den Bewohnern der *bariadas* und *favelas* mit der biblisch begründeten Hoffnung zugleich ihr Elend als ein auch menschlich bedingtes, und damit im Hinblick auf eine gerechtere soziale Ordnung veränderbar, zum Bewußtsein zu bringen. Dies betrifft freilich nicht eine Wirkungsgeschichte, die schon abgeschlossen wäre, sondern eine, die noch aufgegeben ist.

Anmerkungen

- ¹⁾ Zu einer ersten Orientierung vgl. R. Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (II). Ein Literaturbericht. In: Internationale Katholische Zeitschrift 5, 1973, S. 434–448. Wieder abgedruckt in: Kirche und Befreiung, Hg. v. F. Hengsbach und A. L. Trujillo. (Veröffentlichung des Studienkreises Kirche und Befreiung). Aschaffenburg 1975, S. 104–126.
- ²⁾ Vgl. hierzu: T. T. Evers und P. v. Wogau, „dependencia“: lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung. In: Das Argument 79, 1973, S. 404–454.
- ³⁾ Vgl. H. C. F. Mansilla, Kritik der Modernisierungs- und Dependenztheorien. In: Soziale Welt 2, 1974, S. 210.
- ⁴⁾ Zum Problem der Marginalität vgl. den wichtigen Beitrag von H. J. Nickel, Unterentwicklung als Marginalität in Lateinamerika. Einführung und Bibliographie zu einem lateinamerikanischen Thema. (Arnold-Bergstraesser-Institut. Materialien zu Entwicklung und Politik 5). München 1973.
- ⁵⁾ Aus dem Bereich der Literatur und Essayistik vgl. G. W. Lorenz, Lateinamerika – Stimmen eines Kontinents. Tübingen und Basel 1974, S. 14, 25 ff. (L. Zea, Amerika am Rande der Geschichte), 41 ff. (O. Paz, Literatur der Selbstbegründung). R. Daus, Zorniges Lateinamerika. Selbstdarstellung eines Kontinents. Köln 1973, (Teil I). Vgl. auch T. T. Evers und P. v. Wogau, a.a.O., S. 445 f.
- ⁶⁾ J. C. Scannone, Die Dialektik von Herr und Knecht. Ontologische Reflexionen zur Praxis der Befreiung. In: Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie. Hg. v. P. Hünermann und G.-D. Fischer. Freiburg–Basel–Wien 1974, S. 124.
- ⁷⁾ Zit. nach Vekemans, a.a.O., S. 109.
- ⁸⁾ Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates. Medellín 24. 8. – 6. 9. 1968. Essen o. J. (adveniat, Dokumente/Projekte 1–3). Daß „Medellín“ nur begrenzt als repräsentativ für das damalige theologische und politische Denken des lateinamerikanischen Episkopats angesehen werden kann, dürfte die von H. W. Krumwiede mitgeteilte Äußerung eines kolumbianischen Bischofs belegen: „Das Medellín-Dokument ist von den Soziologen verfaßt worden, wir Bischöfe haben es nur unterzeichnet“ (Katholische Kirche und sozialpolitischer Wandel in Lateinamerika. In: W. Grabendorff [Hg.], Lateinamerika. Kontinent in der Krise. Hamburg 1973, S. 122). Auf der Linie von „Medellín“ argumentiert A. L. Trujillo: Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Mißerfolg. In: Kirche und Befreiung (s. Anm. 1), S. 53 ff. Für die Beurteilung der Genese der „Theologie der Befreiung“ ist diese Studie eines Insiders – Trujillo ist seit 1972 Generalsekretär des lateinamerikanischen Bischofsrats – unentbehrlich. Die kontroverse Auffassung über den einzuschlagenden politischen Weg innerhalb der Bischofskonferenz betont A. G. Rubio (Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung I. In: Internationale Katholische Zeitschrift, 1973, S. 408).
- ⁹⁾ Trujillo, a.a.O., S. 60.
- ¹⁰⁾ Vgl. Rubio, a.a.O., S. 400 ff., 409 ff. Zum folgenden ebd., S. 412 ff.
- ¹¹⁾ Zit. nach H. Borrat, Theologie der Befreiung – eine befreiende Theologie? Unbequeme Anfragen zwischen „Medellín“ und der Zukunft. In: Gott im Aufbruch (s. Anm. 6), S. 190.
- ¹²⁾ E. Dussel, Herrschaft-Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs. In: Concilium 6/7, 1974, S. 404 f.
- ¹³⁾ G. Gutiérrez, Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung. In: Concilium 6/7, 1974, S. 415.
- ¹⁴⁾ Ebd., S. 409.
- ¹⁵⁾ H. Assmann, Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes. In: Concilium 4, 1973, S. 276–282. Ders., Kritik der „Theologie der Befreiung“. In: Internationale Dialog Zeitschrift 2, 1974, S. 144–153.
- ¹⁶⁾ Schlußdokument des I. lateinamerikanischen Kongresses der „Christen für den Sozialismus“ (April 1972). In: H. Zwiefelhofer, Christen und Sozialismus in Lateinamerika. (Theologie in Lateinamerika, Bd. 1). Wuppertal 1974, S. 80–96.
- ¹⁷⁾ Vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München und Mainz 1973, S. 19.
- ¹⁸⁾ Gutiérrez, Befreiungspraxis, a.a.O., S. 409
- ¹⁹⁾ Schlußdokument (s. Anm. 16), S. 83.
- ²⁰⁾ Ebd. (3.4/3.5), S. 94.
- ²¹⁾ Vgl. Trujillo, a.a.O., S. 100 f.
- ²²⁾ L. Boff, Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß. In: Concilium 6/7, 1974, S. 420 f.
- ²³⁾ Dieser Abschnitt faßt ausschnittsweise Überlegungen zusammen, die der Verf. zum Thema „Geschichte als Befreiungsprozeß bei Gustavo Gutiérrez“ auf einem Symposium des Studienkreises „Kirche und Befreiung“ im Juni 1974 in Essen vorgetragen hat. Der Tagungs-Band wird demnächst im Patloch Verlag (Aschaffenburg) erscheinen.
- ²⁴⁾ Gutiérrez, Theologie der Befreiung, S. 89.
- ²⁵⁾ Ebd., S. 134.
- ²⁶⁾ Ebd., S. 171. In einer anderen Umschreibung: „Man kann sagen, das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen sei, Wachstum des Reiches, sei Heilsereignis. Jedoch ist es weder das *Kommen* des Reiches selbst noch die ganze Erlösung. In ihm realisiert sich historisch das Reich, und weil das so ist, kündigt es auch die Vollendung an“ (Ebd.).
- ²⁷⁾ J. Comblin, Freiheit und Befreiung, theologische Begriffe. In: Concilium 6/7, 1974, S. 432.
- ²⁸⁾ A. L. Trujillo, Theologie der Befreiung: „Das zweite Wort“. In: Orientierung Nr. 3, 1974, S. 32.
- ²⁹⁾ Vgl. G.-D. Fischer, Befreiung. Zentralbegriff einer neuorientierten lateinamerikanischen Theologie. Anmerkungen zu ihren theologisch-hermeneutischen Problemen. In: Theologie und Glaube 1, 1973, S. 12. Ders., Theologie der Befreiung. Zu ihrem politischen Vorverständnis. In: Die neue Ordnung 6, 1973, S. 432.
- ³⁰⁾ Vgl. J. Messner, Marxismus, Neomarxismus und der Christ. (Kirche und Gesellschaft, Nr. 22), S. 14 f.

³¹⁾ Zum Verhältnis von „Theologie, Prophetie, Politik“ ist immer noch maßgebend der gleichnamige Aufsatz von R. Spaemann in: *Wort und Wahrheit*, 1969, S. 483–495. Wie weit die Veralltäglicung des „donum prophetiae“ gehen kann, zeigt das Beispiel von E. Dussel, der allen Ernstes meint, daß, nachdem man morgens die Zeitung aufgeschlagen hat, man erkennen müsse, durch welche Ereignisse hindurch sich der Gang der Heilsgeschichte verwirkliche (*Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine*. Paris 1974, S. 16 f.).

³²⁾ Gutiérrez, *Befreiungspraxis*, S. 409.

³³⁾ Vgl. H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. Opladen 1975, S. 82 f.

Zur Person des Verfassers

Günter Baadte, Wiss. Referent an der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Mönchengladbach.