

Gustavo Gutierrez-Merino Befreiungsbewegungen und Theologie

Verschiedene politische Ereignisse haben die Geschichte einschneidend verändert; die rapide Entwicklung der Naturwissenschaften und die damit gegebene Herrschaft über die Natur, die Verwendung neuer Instrumente zur Erforschung der gesellschaftlichen Wirklichkeit sowie die Kulturumbrüche, zu denen dies alles geführt hat, haben das politische Bewußtsein der Menschheit immer rascher reifen lassen. Die gesellschaftliche Praxis des heutigen Menschen ist mündig geworden. Der Mensch ist sich der vielfachen Bedingtheit seines Lebens in der Gesellschaft klarer bewußt, weiß aber auch deutlicher, daß er aktiver Träger der Geschichte ist.

Dieses politische Bewußtsein wird geschärft, wenn das wachsende Verlangen nach wirklicher Freiheit und Gerechtigkeit sich immer härter an einer Gesellschaftsordnung reibt, die diese Werte zwar in ihren Gesetzen verankert, in Wirklichkeit aber sie einzelnen Gesellschaftsklassen, ganzen Völkern, rassischen Minderheiten auf vielerlei Weisen vorenthält. Darum das revolutionäre, kämpferische Anstreben der notwendigen Voraussetzungen zum Aufbau einer freien, gerechten Gesellschaft und die kritische Hinterfragung jeder ideologischen Rechtfertigung, die eine grausame, konfliktgeladene Situation zu bemänteln sucht.

Dieses neue politische Bewußtsein löst in der theologischen Reflexion die Debatte über den Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und politischer Aktion von neuem aus. Das Problem ist alt, doch stets brennend; es stellte sich, seitdem das Evangelium verkündigt wird, und behält seine Aktualität. Es wurde im Lauf der geschichtlichen Entwicklung der Christengemeinde auf verschiedene Weisen zu lösen versucht. Einzelne Kraftlinien, die sich dabei herausbildeten, stellen das Erbe dar, das heute einer Überprüfung unterzogen wird. Doch wie jedes verwickelte, widerspruchsvolle Problem stellt sich auch dieses immer wieder neu, wenn mit der Vergangenheit gebrochen wird und neue Pisten eingeschlagen werden. Wir stehen in diesen Jahren bei der Prüfung des Verhältnisses

zwischen der Botschaft des Evangeliums und der politischen Welt an einem wichtigen Markstein.

1. Theologie und Politik

Die in Deutschland aufgekommene neue politische Theologie liegt in dieser Linie.¹ Sie will nicht «eine zusätzliche neue theologische Disziplin»² sein. Nur nimmt sie eine tief kritische Haltung ein, die in der durch die Aufklärung gestellten Problematik des Politischen als des Ortes der Freiheit wurzelt. Darum spricht man von einer *neuen* politischen Theologie im Gegensatz zu früheren theologischen Stellungnahmen, die aus Ohnmacht gegenüber der Religionskritik der Aufklärung (und des Marxismus) sich in einen bloß im privaten Umkreis gelebten Glauben flüchteten. Somit ist «eine kritische Entprivatisierung des Verständnisses der Grundlagen unserer Theologie vonnöten».³ Von neuem ist die Frage nach der Auswirkung des Glaubens auf das geschichtliche Werden zu stellen. J. B. Metz zeigt scharfsinnig auf, um was es in der Theologie von heute eigentlich geht: «Das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis.»⁴ Die politische Theologie beschwor Polemiken herauf, die sie zwangen, ihre Positionen zu präzisieren und zu nuancieren. Obwohl sie durch die politische und religiöse Umwelt bedingt ist, in der sie aufkam, öffnet sie sich dank Erfordernissen, die sich von anderswoher stellen, neuen Horizonten. Zu dieser im Gang befindlichen Öffnung kann es deshalb kommen, weil die politische Theologie treffsicher auf einige Grundfragen der Theologie hinweist, die den Menschen und Christen von heute bedrängen.

Zwei Bestrebungen von weniger großer Tragweite, die aber einige Aspekte hervorheben, die wenigstens anfänglich von der politischen Theologie nicht beachtet wurden, finden sich in der sogenannten «Theologie der Entwicklung» und der «Theologie der Revolution».

Seit der Konferenz von Bandung im Jahre 1955 begann der Begriff «Entwicklung» zu dem Ausdruck zu werden, der das Verlangen der Menschen von heute nach menschlicheren Lebensbedingungen zusammenfassend wiedergibt. Die Elendssituation der sogenannten unterentwickelten Länder stellte das Problem in aller Schärfe. Päpstliche Rundschreiben und das Zweite Vatikanum be-

schäftigen sich mit dieser Lage, die zu einer theologischen Reflexion über das Problem führt.⁵ Diese bemüht sich um ein Urteil über das Bestreben, die Welt umzugestalten, um eine gerechtere, menschlichere Welt zu schaffen. Man greift Aussagen der Bibel über die menschliche Arbeit auf und spricht von der Berufung des Christen, sich die Welt untertan zu machen, sie für den Menschen wohnlicher zu gestalten. Diese optimistische, dynamische Sicht möchte aufzeigen, daß der menschliche Fortschritt eine Forderung der Bibel und eine Vorbedingung für ein vollentfaltetes Glaubensleben ist. Da sie jedoch allzusehr vom Entwicklungsbegriff und vor allem vom darin implizierten politischen Kontext abhängt, berücksichtigt sie zu wenig die eigentlichen Ursachen des Elends und der Ungerechtigkeit, worin die armen Völker schmachten, und auch nicht den Konfliktscharakter der Menschheitsgeschichte.⁶ Gewisse Stellen von «*Populorum progressio*» stellen vom theologischen Standpunkt aus einen wichtigen Schritt in dieser Reflexionslinie dar, indem sie die Bemühungen, eine bessere Gesellschaft aufzubauen, deutlich in den Kontext der totalen Erlösung durch Christus hineinstellen.⁷ Dieser enge Zusammenhang, den das Rundschreiben in den Ausdruck «integrale Entwicklung» faßt, wird später unter Beziehung biblischer Begriffe und Quellen in andere Stellungnahmen übernommen.

Die Theologie der Revolution wurde anfänglich von Theologen erarbeitet, welche Länder, die sich in einem Umwälzungsprozeß befanden, von nahem kannten. Von diesem Umraum gelöst, fand sie einen Resonanzboden in einer gewissen deutschen Theologie und wurde nach Lateinamerika verpflanzt.⁸ Diese theologische Richtung geht von der grundlegenden Feststellung aus: «Die Entscheide über die großen Zivilisationsfragen müssen in der Welt von heute von denjenigen, die für das Wohl und die Zukunft des Menschen verantwortlich sind, in einem revolutionären Kontext gefällt werden.»⁹ Somit geht es darum, den christlichen Glauben mit dieser Forderung zu konfrontieren. In dieser Sicht stellt der Einsatz für die Revolution die bestehende Gesellschaft von Grund auf in Frage, und die politische Analyse beginnt die Tatsache eines Klassenkampfes wahrzunehmen. Der Glaube wird zum Motiv und zur Rechtfertigung dafür, daß die Christen sich in den Revolutionsprozeß eingliedern. Wenn man das Evangelium von jedem ideologischen Element säubert, das eine grausame, konfliktgeladene gesellschaftliche Wirklichkeit dem Blick entzieht, wird es durch eine Revolution nicht verleugnet, sondern erheischt es im Gegenteil eine

solche. Dieser Theologie kommt das Verdienst zu, daß sie mit der Vorstellung aufzuräumen begonnen hat, der Glaube sei an eine ungerechte Gesellschaftsordnung gebunden, doch läuft sie Gefahr, dafür den hohen Preis entrichten zu müssen, daß sie zu einer «christlichen Revolutionsideologie» entartet. Sie wurde von gewissen Christengruppen, welche die ersten Schritte zu ihrer Einschaltung in den Revolutionsprozeß unternahmen, gut aufgenommen; bald aber trat ihr restriktiver Charakter zutage, als sie – zuweilen wider Willen und gegen die Absicht ihrer Urheber – die Revolution zu «taufen» versuchte. Auch war sie theologisch unzulänglich, da sie – nicht frei von einem gewissen Fundamentalismus – einfach einige Bibeltexte, vor allem des Alten Testaments, auf die Revolution hin thematisierte.

Zudem – und dies ist für uns wichtig – hat in der Theologie der Entwicklung wie in der Theologie der Revolution der Ausgangspunkt und infolgedessen die theologische Reflexionsweise sich nicht geändert. Das Entwicklungsbestreben und die revolutionäre Aktion sind das Feld der *Anwendung* einer bestimmten theologischen Reflexion auf gewisse Aspekte der politischen Welt; diese Theologie stellt aber nicht einen Typus des Glaubensverständnisses in Frage. Sie ist nicht eine theologische Reflexion im Kontext des Befreiungsprozesses. Sie ist keine kritische Reflexion von der geschichtlichen Befreiungspraxis her und über sie, vom Glauben als Befreiungspraxis her und über ihn. Von diesem «Ort» aus Theologie treiben, heißt die Blickrichtung ändern.

2. *Theologie im Kontext der Befreiung*

Ein ungestümes, umfassendes Verlangen nach Freiheit beseelt heute die Menschheitsgeschichte. Echte Freiheit erscheint immer deutlicher als geschichtliche Errungenschaft, als Frucht eines Befreiungsprozesses: der Befreiung von all dem, was den Menschen in seiner Selbstverwirklichung einschränkt und behindert. Für die ausgebeuteten Gesellschaftsklassen der armen Länder, die sich aus der Unterdrückung durch die herrschenden Klassen freizukämpfen suchen, für diskriminierte rassische Minderheiten, für unterjochte Kulturen nimmt dieses Freiheitsverlangen besondere Züge an. Nicht, daß man sich infolge dieser besonderen Verhältnisse auf das bloß politische Feld beschränkte, sondern man wird dadurch im Gegenteil veranlaßt, alle Dimensionen des Menschen, um die es im Befreiungsprozeß geht, von einem ganz konkreten Blickwinkel aus zu sehen.

In der raschen Abfolge theologischer Stellungnahmen zum Thema, das uns beschäftigt, eröffnet sich so langsam die Aussicht auf einen Glaubensdiskurs, der gerade von der Befreiungspraxis, von der wirklichen, effektiven Solidarität mit dem Armen, der diskriminierten Rasse, den ausgebeuteten Klassen ausgehen will. Zu diesem Reflexionstypus konnte es deswegen erst kommen, seitdem die Einschaltung der Christen in die Befreiungspraxis eine gewisse Reife und Tiefe erlangt hat. Es handelt sich dabei um das, was man die «Theologie der Befreiung»¹⁰ genannt hat. Sie kommt in Lateinamerika in den Christengemeinden auf, die sich für den Befreiungsprozeß einsetzen¹¹, jedoch nicht, um diesen Einsatz zu rechtfertigen, sondern als Frucht eines lebendigen Glaubens, der von den Fragen her denkt, welche die Befreiungspraxis stellt. Sie will, daß man sich schöpferischer und kritischer an dieser Praxis beteiligt. Das bestimmt ihre Blickrichtung und ermöglicht ihr, die früheren theologischen Stellungnahmen zu überprüfen und deren Einsichten kritisch einzubeziehen, doch sieht sie die Dinge von einem andern Ausgangspunkt aus.

Eine andere Kulturwelt

Für einen Christen bietet die Beteiligung am Befreiungsprozeß Gelegenheit, Kontakt aufzunehmen mit einem Denken, das sich von dem in der Theologie üblichen unterscheidet. Sie ist auch die Stätte einer anspruchsvollen, fruchtbaren geistlichen Erfahrung. Beides ergibt sich daraus, daß man in eine andere Welt eintritt: in die Welt des andern – des Armen, Unterdrückten, der ausgebeuteten Klasse. Die Identifikation mit den Interessen und Kämpfen dieses «andern» innerhalb einer Gesellschaftsordnung, die wirtschaftlich, politisch und ideologisch auf einige wenige zugeschnitten ist, die davon profitieren, wird zum Ansatzpunkt zu einer neuen Weise, Mensch zu sein und den Glauben zu leben.¹² Sie führt zu einem Denken, das die radikale Infragestellung einer Oppressionsgesellschaft zum unmittelbaren Kontext hat und in enger Verbindung steht mit dem Aufbau einer qualitativ andern Gesellschaftsordnung, in der nicht nur die Produktionsmittel in das Eigentum der Gesellschaft übergeführt sind, sondern in der die Gesellschaft auch die Verantwortung für die politische Führung und schließlich für die Freiheit übernimmt, so daß ein neues Gesellschaftsbewußtsein entsteht. Dieser Gesellschaftsentwurf kann einigen unserer Zeitgenossen nur deshalb als romantisch und gefühlsbedingt vorkommen, weil sie nicht

wahrnehmen, um welche Fülle menschlicher Werte es bei dieser Infragestellung geht, und weil infolgedessen die geschichtliche Zielvorstellung, die dieses Denken beseelt, ihnen fremd ist: das Vorhaben, eine Gesellschaft aufzubauen, die im Dienst des Armen und Ausgebeuteten steht, und einen neuen Menschen zu schaffen, der aller Knechtschaft ledig eigener Herr seines Schicksals ist. Dieses Denken will der Geschichte einen andern Lauf aufzwingen und sieht somit die geschichtliche Praxis anders und hat zu ihr ein anderes Verhältnis. Wie bei jeder Errungenschaft des menschlichen Denkens ist der Prozeß, der dazu geführt hat, breit; in unserer Zeit aber gelangt er zu einer Reife, welche die Weise, wie der Mensch sich versteht, ändert. Seit der Entstehung der Experimentalwissenschaften erhält der Mensch beim Erkenntnisvorgang eine aktivere Rolle, denn er beschränkt sich nicht mehr darauf, die Natur zu beobachten und die Befunde zu klassifizieren, sondern er befragt die Natur und fordert sie heraus, entdeckt ihre Gesetze und beherrscht sie durch die Technik. Und seit dem Aufkommen der Gesellschaftswissenschaften und der Psychologie greift dieser Erkenntnistypus auf Felder über, die bis anhin ausschließlich philosophischen Erwägungen vorbehalten blieben. Diese behalten, auch wenn sie neue Wege einschlagen, ihr ganzes Gewicht und ihre volle Bedeutung, da sie und die Humanwissenschaften einander bereichern.

All dies läßt uns etwas entdecken, das sich als ein Grundzug des heutigen Bewußtseins abzeichnet: die Erkenntnis hängt mit der Umgestaltung zusammen. Man erkennt die Geschichte nur, indem man sie und sich selbst wandelt. Die Wahrheit für den Menschen von heute «be-wahr-heitet» sich, wird wahrgemacht. Eine Wirklichkeitserkenntnis, die nicht zu einer Umgestaltung der Wirklichkeit führt, ist eine nicht bewahrheitete, nicht wahrgemachte Interpretation. Die geschichtliche Wirklichkeit hört somit auf, das Feld der Anwendung abstrakter Wahrheiten und idealistischer Interpretationen zu sein; sie wird eher zu der Stätte, von der man im Erkenntnisvorgang ausgeht und zu der man zurückkehrt. Die Praxis der Umgestaltung der Geschichte ist nicht der Ort der herabgeminderten Inkarnation einer sichern, wohldurchdachten Theorie, sondern der Mutterboden zu einer echten Erkenntnis und der Beweis für deren Wert.

Die Befreiungspraxis führt zudem zu einer anspruchsvollen und reichen geistlichen Erfahrung.¹³ Ihr ist es zu verdanken, daß wir Aspekte unserer Begegnung mit dem Herrn in der Begegnung mit dem Nächsten, mit dem Armen des Evangeliums

wahrnehmen, für den andere Positionen kein Auge haben. In dieser geistlichen Erfahrung erleben wir uns im Geist als Söhne des Vaters und Brüder der Menschen.¹⁴ Der Weg zur Brüderlichkeit unter den Menschen führt heute durch die Solidarität mit dem Armen und Ausgebeuteten. In dieser Solidarität machen wir uns zum Bruder aller Menschen und erweisen uns dankbar für das Gnadengeschenk, zu Söhnen und Töchtern Gottes angenommen zu sein. Dies alles setzt einen eigentlichen Bekehrungsprozeß voraus, der den Angelpunkt der ganzen christlichen Spiritualität bildet. «Bekehrung» besagt nach dem Evangelium, daß wir uns selbst von Grund auf wandeln, daß wir denken, empfinden und leben wie Christus, der im ausgebeuteten und geknechteten Menschen zugegen ist. Darum beschränkt sie sich nicht auf das eigene Innere und den privaten Bereich, sondern ist sie ein Prozeß, der von der gesellschaftlich-wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Umwelt bestimmt ist, in der man lebt und die umgestaltet werden soll. Die Bekehrung muß den Menschen in allen seinen Dimensionen erfassen und führt zu Brüchen mit unseren Denkkategorien, unserem kulturellen Gepräge, unserer Gesellschaftsklasse. In der Bekehrung lassen wir immer das eigene Ich hinter uns und wenden uns Gott und den Mitmenschen zu. Darum geht es: um ein Leben in der Gegenwart des Herrn inmitten einer politischen Betätigung, in der man erkennt, wie konfliktgeladen die Situation ist und wie sehr sie der wissenschaftlichen Rationalität bedarf.

Ein Diskurs über den Glauben

Ohne Elemente einer neuen Rationalität und geistlichen Erfahrung gibt es keinen echten Diskurs über den Glauben. Es gibt keine Theologie ohne das in der kirchlichen *Communio* vorhandene Bewußtsein, das eine christliche Generation in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte von ihrem Glauben hat. Jedem Glaubensverständnis liegt eine Erfahrung des Herrn zugrunde; echte Theologie ist immer geistliche Theologie. Doch ein Diskurs über den Glauben erfordert ebenfalls ein rationales Instrumentarium. Beide Dinge sind wenigstens ansatzweise in einer Neuentzifferung des Evangeliums vorhanden, die von der Befreiungspraxis her vorgenommen wird.

Das im Glauben entgegengenommene Wort des Herrn wird heute von einem Menschen erlebt und reflektiert, der sich innerhalb bestimmter kultureller Kategorien bewegt, wie es in der Vergangenheit von Menschen erfaßt wurde, die durch das griechi-

sche Denken geformt waren. Es sind Kategorien, worin sich Erkennen und Umgestalten, Theorie und Praxis in neuer Form miteinander verbinden. Das zwingt zu einer Neuentzifferung des Evangeliums. Diese läßt uns etwas in den Blick bekommen, das manchmal übersehen wurde oder woraus zumindest nicht die Forderungen für eine Hermeneutik des Wortes gezogen wurden: Die Wahrheit im Sinn des Evangeliums ist ein Tun. Wir müssen die Wahrheit tun, sagt Johannes, denn diese Wahrheit ist Liebe. Die Liebe leben heißt Gott bestätigen. Es handelt sich dabei nicht einfach um eine mechanische Entsprechung zum heutigen Insistieren auf den Zusammenhängen zwischen Erkennen und Umgestalten und auf der Verifikation einer Wahrheit in ihrer Umsetzung ins Leben. Doch die Kulturwelt, in der wir leben, läßt uns einen Ansatzpunkt und einen Horizont entdecken für eine theologische Reflexion, die einen neuen Weg einschlagen und dabei auf ihre eigenen Quellen zurückgreifen muß.

Bei dieser verwickelten Aufgabe wird man verschiedene Fachwissenschaften zuhelfen nehmen müssen, die eine gründliche Kenntnis der verschiedenen Facetten des heutigen Denkens ermöglichen. Man wird nicht nur zu einer Philosophie greifen, die mit den Humanwissenschaften im Dialog steht, sondern auch zu den Arbeitsinstrumenten, die diese anbieten, um die gesellschaftlichen Wirklichkeiten zu kennen, welche die erstrebte Gerechtigkeit und Brüderlichkeit ausschließen, und um so die Aktion wirkräftig zu machen. Theologische Arbeit im Umkreis einer Rationalität, die andere Elemente in sich eingliedert als diejenigen, mit denen die herkömmliche Theologie umzugehen gewohnt war, schafft Konflikte und stößt auf Unverständnis. Das ist schon immer so gewesen. Man erinnere sich nur an die feindselige Haltung gegenüber der Verwendung der aristotelischen Philosophie in der Theologie und an die Anschuldigungen, dies verdrehe (und «vermenschliche») den Glauben.¹⁵ In unserem Fall ist die Absicht – wie andere Absichten in der Vergangenheit – viel bescheidener, doch die Heftigkeit einiger Reaktionen deswegen nicht geringer. Sie erklären sich manchmal aus nichttheologischen Gründen: sie gehören zur Verteidigung einer Gesellschaftsordnung, die es nicht hinnimmt, daß sie durch den Menschen, den sie an den Rand drängt und ausbeutet, in Frage gestellt und beseitigt wird. So gesehen ist die Theologie eine kritische Reflexion von der geschichtlichen Praxis aus und über sie in Konfrontation mit dem im Glauben gelebten und bejahten Wort des Herrn. Dieser Glaube erreicht uns über vielerlei

und zuweilen mehrdeutige geschichtliche Vermittlungen, doch schaffen wir ihn von Tag zu Tag neu. Es handelt sich um eine Reflexion vom Glauben als befreiende Praxis her und über diesen Glauben; um ein Glaubensverständnis, das aus einer entschiedenen Solidarität mit den unterdrückten Klassen und von deren Welt her erwächst; um eine Reflexion, die von der Hoffnung auf Den beseelt ist, Der in der Offenbarung seiner selbst dem Menschen die ganze Fülle offenbart, zu dem dieser berufen ist; um einen theologischen Diskurs, der sich bewahrt, sich verifiziert in der realen, fruchtbaren Eingliederung in den Befreiungsprozeß.

Wenn man sich bemüht, den Glauben von dieser Kulturwelt her zu denken, so erscheint die Befreiung als ein im Grunde einheitlicher Vorgang, doch handelt es sich dabei um eine vielschichtige Einheit, denn sie enthält die ganze Bedeutung und die Zusammenhänge des politischen Kampfes für ein gerechteres Gesellschaftsleben. Sie nimmt den Charakter einer geschichtlichen Eroberung an, den die echte Ausübung der menschlichen Freiheit besitzt, und bringt dies alles mit dem Heilswerk Christi in Verbindung, mit der Heilstat, welche die tiefste Wurzel jeglicher gesellschaftlicher Ungerechtigkeit und jedes Fehlens menschlicher Brüderlichkeit anpackt: die Sünde, worin die Freundschaft mit Gott und zwischen den Menschen zerbricht, und die dem Befreiungskampf des Menschen eine unverhoffte und ungeschuldete Sinnfülle gibt. Das Wachstum des Reiches Gottes geschieht geschichtlich in der politischen Befreiung, insofern diese eine bessere Selbstverwirklichung des Menschen ermöglicht, doch es erschöpft sich nicht darin. Es kommt in geschichtlichen Befreiungszuständen, deckt deren Grenzen und Zweideutigkeiten auf, verheißt ihre volle Erfüllung und drängt sie der totalen *Communio* entgegen. Es geht dabei weder um simplifizierende oder verzerrende Reduktionen noch um desinkarnierte Spiritualismen, noch um politisch-religiöse Messianismen. Ohne befreiende geschichtliche Ereignisse kommt es nicht zum Wachstum des Gottesreiches, doch der Befreiungsprozeß wird die Wurzeln der Oppression, der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen erst ausgemerzt haben mit dem Kommen des Gottesreiches, das vor allem ein Geschenk des Herrn ist.

Diese wechselseitigen Zusammenhänge sind und bleiben für die Theologie ein dornenvolles und gleichzeitig fruchtbares Feld. Sie muß beständig von neuem nach den treffenden Begriffen fahnden, um diese Zusammenhänge zum Ausdruck zu brin-

gen, und wird sich vor sinnentleerenden Formulierungen hüten müssen; doch hat sie vor allem eine Erfahrung des Glaubens an den Gott zu deuten, der sich in der Geschichte offenbart, der in der Geschichte wirkt, der Mensch wird. In Christus gibt der Mensch Gott ein Menschenantlitz und Gott dem Menschen ein Gottesantlitz.¹⁶ Diese reichhaltige Einheit unverwirrt aufrechtzuerhalten ist die Forderung, die sich an die Theologie der Befreiung wie an jede andere Theologie stellt.

Die Theologie der Befreiung ist eine Theologie des Heils in den konkreten geschichtlichen und politischen Umständen von heute. Werden diese geschichtlichen und politischen Vermittlungen in ihrer Konsistenz zur Geltung gebracht, so verändern sie das Erlebnis der Liebe des Vaters und der Brüderlichkeit unter den Menschen, die Heilserfahrung, und die Reflexion über sie. Das ist es, was der Ausdruck «Befreiung» vergegenwärtigen will.

3. Ausblicke

Die Theologie der Befreiung stellt gewisse Grundfragen theologischer Methodologie, indem sie daran erinnert, wie wichtig für einen theologischen Diskurs eine Erkenntnistheorie ist sowie eine Rationalität, die mit dem Entwurf einer Gesellschaft zusammenhängt, die im Blick auf den Armen und auf die ausgebeuteten Klassen aufgebaut wird. Doch handelt es sich dabei erst um einen Ansatz. Wenn man diese Ausgangspunkte nicht wahrnimmt und vertieft, wird man es, wie es heute bereits der Fall ist, erleben, daß der Begriff «Befreiungstheologie» und die von ihm abgeleiteten Ausdrücke verwendet werden, um mit Modeworten wie «soziales Engagement» alte pastorale und theologische Haltungen aufzupolieren.

Wenn, wie wir gesehen haben, das Experiment der Eingliederung in die Befreiungspraxis für diese theologische Perspektive von entscheidender Wichtigkeit ist, muß es zu einer größeren Kommunikation zwischen den Versuchen kommen, die von den in einen revolutionären Kampf engagierten Christen von verschiedenen Situationen aus vorgenommen werden. Bis jetzt bestand nur wenig Verbindung unter den theologischen Richtungen, die in den engagierten Christengemeinden Afrikas, Asiens, der russischen Minderheiten der entwickelten Länder sowie Lateinamerikas aufgekommen sind. Der bis jetzt vorhandene Entwurf zu einer Theologie der Befreiung würde durch eine solche Konfrontation sehr gewinnen.¹⁷

Der Glaube erreicht uns auf dem Weg über ge-

schichtliche Vermittlungen. Die theologische Arbeit setzt voraus, daß man kritisch die Formen überprüft, in denen sich das Glaubensleben im Lauf der Geschichte in die politische Praxis der Christen umgesetzt hat und in denen es sich heute in sie umsetzt. Sonst bleiben wir auf einer abstrakten, ungeschichtlichen Ebene, werden so der Grundintention der Theologie der Befreiung untreu und fallen leicht in neue ideologische Verzweckungen des Christentums. Bloß damit, daß man sich des Begriffs «Befreiung» bedient, wird dies nicht verhindert.

Obwohl diese theologische Perspektive vom Problem der Bedeutung des Glaubens in seiner Beziehung zu der Welt des Politischen ausgegangen ist, haben ihre Fragestellungen durch Approximationen zur Behandlung der großen, klassischen Fragen der Theologie geführt. Die Neuzifferung des Evangeliums von der Befreiungspraxis aus

¹ Vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz-München 1968). Dieses Buch umfaßt Arbeiten aus den Jahren 1961 bis 1967. Ders., *Politische Theologie in der Diskussion: Diskussion zur Politischen Theologie* (Mainz-München 1970). Vgl. M. Xhaufflaire, *La «Théologie Politique»* (Cerf, Paris 1972).

² *Zur Theologie der Welt* aaO. 106–107

³ Ebd. 101

⁴ Ebd. 104.

⁵ Vgl. die von G. Bauer zusammengestellte Bibliographie, veröffentlicht in SOPEPAX, *Towards a Theology of Development. Annotated Bibliography* (Geneva 1970).

⁶ Vgl. eine Kritik dieser Auffassung in G. Gutierrez, *Theologie der Befreiung* (Mainz 1973).

⁷ Vgl. R. Laurentin, *Développement et Salut* (Seuil, Paris 1969), der dieser Perspektive Rechnung trägt.

⁸ Vgl. die Aufsätze in E. Feil und R. Weth (Hrsg.), *Diskussion zur Theologie der Revolution* (Mainz-München 1969).

⁹ R. Shaull, *Point de vue théologique sur la Révolution: L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation* (Labor et Fides, Genève 1966) 14. Man kann diesen Autor als den Initiator und den besten Vertreter der Theologie der Revolution ansehen; seine Intentionen gingen weit über das hinaus, was man in der Folge als «Theologie der Revolution» ausgab. Vgl. auch die weite Perspektive von J. Comblin, *Théologie de la Révolution* (Ed. Univ., Paris 1970).

¹⁰ Einige Bibliographien zum Thema erwecken den Eindruck, daß eine sehr reichhaltige Literatur darüber vorliege, doch dieser Eindruck trägt, weil verschiedene Themen miteinander vermischt werden, viele Wiederholungen vorliegen und Arbeiten von sehr verschiedenem Wert zusammengestellt werden.

¹¹ Vgl. G. Gutierrez, *Hacia una teología de la liberación* (MIEC, Montevideo 1969) (Text eines im Juli 1968 gehaltenen Vortrags); Ders., *Notes on theology of liberation*, Vortrag an einem von SOPEPAX 1969 veranstalteten Kongreß, veröffentlicht in: *In search of a theology of development* (Lausanne 1970); E. Pironio, *La Iglesia pueblo de Dios* (Bogotá 1970); Ders., *La Iglesia que nace entre nosotros* (Bogotá 1970); H. Aßmann, *Opresión-liberación desafío a los cristianos* (Montevideo 1971); J.C. Scannone, *La teología de la liberación: Revista del Centro de investigación y acción social* (Buenos Aires), Nr. 221, April 1973, 5–10; L. Gera, *Teología de la liberación: Perspectivas de diálogo*

bleibt ja nicht bei diesem Problem stehen, von dem sie ausgegangen ist, als ob es sich dabei um ein Kapitel für sich in der Theologie handle, sondern aus dieser Revision des Zentralthemas des Heils ergeben sich Wege, um die klassischen Fragen von einem andern Blickwinkel aus zu prüfen. All dies ist wichtig, doch dürfen wir nicht vergessen, daß die Exegese einer theologischen Richtung in den Fakten geschieht. Der theologische Diskurs erfüllt eine vermittelnde Funktion zwischen einer Weise, den Glauben zu leben, und der Übermittlung des Glaubens. Wenn die Theologie eine Neuzifferung des Evangeliums ist, so geschieht sie im Blick auf die Verkündigung der Heilsbotschaft an die Menschen. Darin, daß sich die Verkündigung der Frohbotschaft an die Armen und der Befreiungsbotschaft an die Unterdrückten von heute auf die Geschichte auswirkt, erweist sich die Gültigkeit eines Glaubensverständnisses.

(Montevideo) Nr. 72, Mayo 1973, 38–49. Doch sind es zweifellos die von der Bischofskonferenz von Medellín im Jahre 1968 veröffentlichten Texte, die das Thema der Befreiung als ein Zentralthema des Glaubensverständnisses in die Öffentlichkeit brachten. Dazu kommen Arbeiten aus andern Horizonten und mit neuen Perspektiven. Vgl. J. H. Cone, *A black theology of liberation* (J. B. Lippincott, Philadelphia-New York 1970); R. Ruether, *The radical Kingdom* (Harper and Row, New York 1970), der weitere Veröffentlichungen vorbereitet.

¹² Vgl. G. Gutierrez, *Evangelio y praxis de liberación: Fe cristiana y cambio social* (Sígueme, Madrid 1973) 231–245; E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* Bd. II (Siglo XXI, Buenos Aires 1973).

¹³ Vgl. neuere Äußerungen christlicher Gemeinschaften Lateinamerikas in: *Signos de liberación* (CEP, Lima 1973). Vgl. hierzu auch R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* (Universidad Católica, Santiago de Chile 1973; wird auch bei Sígueme in Madrid erscheinen).

¹⁴ Vgl. A. Paoli, *Diálogo de liberación* (Carlos Lohlé, Buenos Aires 1970).

¹⁵ Vgl. J. L. Segundo, *Desarrollo y subdesarrollo: polos teológicos: Persp. de dial.* Nr. 43, Mayo 1970, 76–80.

¹⁶ Vgl. L. Boff, *Jesucristo libertador* (Voces, Petrópolis 1972).

¹⁷ Vgl. auch die Beiträge von G. Girardi, *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe* (Citadella, Assisi 1972); J. Alfoar, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Herder, Barcelona 1972); B. Olivier, *Développement ou libération* (Ed. ouv., Paris 1973).

Übersetzt von Dr. August Berz

GUSTAVO GUTIERREZ-MERINO

geboren am 8. Juni 1928 in Lima (Perú), Lizentiat der Psychologie (Universität Löwen), Lizentiat der Theologie (Theologische Fakultät Lyon), Nationalassessor der UNEC (Nationale Vereinigung katholischer Studenten), Professor in den Abteilungen für Theologie und Sozialwissenschaften der Katholischen Universität von Lima. Er veröffentlichte: *La pastoral de la Iglesia latinoamericana* (Montevideo 1968), *Apuntes para una Teología de la Liberación* (Lima 1971), *Theologie der Befreiung* (Mainz 1973).