

«Was kann aus Nazaret Gutes kommen?»

Leonardo Boff

Was für Theologien gibt es in der Dritten Welt?

Um die Theologien der Dritten Welt verstehen zu können, sollten wir zuerst klarstellen, was wir unter «Dritte Welt» verstehen — ein Ausdruck, der etwa 1950 zum ersten Mal in der französischen Soziologie aufgetaucht ist. Mit ihm wird die Gesamtheit jener Länder bezeichnet, die in der Peripherie der «Ersten Welt» angesiedelt sind, d. h. die als die Peripherie der kapitalistischen Industrienationen (USA, Westeuropa, Japan, Australien und Neuseeland) betrachtet werden können und die zugleich nicht dem Einflußbereich der sozialistischen Länder Europas (einschließlich der UdSSR) angehören¹.

I. Die Unterentwicklung, Kehrseite der Entwicklung

Charakteristisch für die Dritte Welt ist die Unterentwicklung². Diese kann u. a. an folgenden Indizien abgelesen werden: auf *wirtschaftlicher* Ebene technologische Rückständigkeit, die ständige Verschlechterung der Handelsbedingungen für die Dritte Welt (die aus den Ländern des Zentrums importierten Industriegüter werden immer teurer, während für die von dorthier gelieferten Rohstoffe immer weniger bezahlt wird), die hohe Auslandsverschuldung; auf *sozia-*

ler Ebene die Armut der großen Masse, der der Reichtum einer kleinen Elite gegenübersteht, eine hohe Kindersterblichkeit und die Marginalisierung der großen Mehrheit der Bevölkerung; auf *politischer* Ebene schwache politische Institutionen mit gleichzeitig starken und oft höchst repressiv vorgehenden Regierungen, eine in vielen Fällen massive Verletzung der Menschenrechte und der Prinzipien menschlichen Zusammenlebens; auf *kultureller* Ebene der Analphabetismus und die geringe Teilnahme der Bevölkerung an den Entwicklungen und Entscheidungen im Leben der Gesellschaft; und schließlich auf *religiöser* Ebene die Abhängigkeit der Kirchen der Dritten Welt von der personellen und materiellen Hilfe der Kirchen des «Zentrums» und die Entstehung einer immer größeren Zahl charismatischer Sekten als letzter Zuflucht der Schutzlosen und Entwurzelten.

Faktisch alle Länder der Dritten Welt haben eines gemeinsam: Sie sind von europäischen Kolonialmächten kolonialisiert worden. Für all diese Länder war die Kolonialisierung ein sehr komplexer Prozeß, der schmerzende Wunden und große Zerstörung zurückließ. Denn durch die militärische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische, kulturelle und religiöse Fremdherrschaft wurden die alten einheimischen Kulturen zerstört, es starben Millionen Menschen, zum Beispiel in Mexiko und in Mittelamerika, und viele Millionen Schwarze wurden von ihrem Kontinent nach Lateinamerika, in die Karibik und nach Nordamerika als Sklaven verschleppt. Als die Länder Lateinamerikas gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts und die Afrikas und Asiens in unserem Jahrhundert offiziell politisch unabhängig wurden, war dies für sie keine wirkliche Befreiung, denn der Neokolonialismus der industrialisierten Länder bedeutete die Fortführung der Ausbeutung von außen, während diese im Inneren durch die jeweiligen sich den Interessen des internationalen Kapitals unterordnenden und sich mit ihnen verbündenden nationalen Bourgeoisien und Eliten aufrechterhalten wurde. Zu dieser Unterdrückung auf der Ebene der Geschichte des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Gesellschaften unserer Erde kamen die verschiedenen Formen rassistischer und sexistischer Unterdrückung hinzu. Noch immer werden die Schwarzen, die Indios, die Angehörigen anderer Rassen sowie die Frauen diskriminiert³.

Es genügt nicht, wenn wir hier diese und andere Indizien der Armut angeben. Noch wichtiger ist es, zu den Ursachen bzw. zum Komplex jener Faktoren vorzustoßen, die diese Armut verschulden bzw. sie dauernd neu hervorbringen. Diesbezüglich sind in den letzten dreißig Jahren verschiedene Erklärungsmodelle entworfen worden⁴, wobei man nacheinander drei verschiedenen Erklärungsansätzen gefolgt ist:

In den fünfziger Jahren wurde die Armut der Dritten Welt als eine Art Rückständigkeit verstanden, die man mit technischen Mitteln beseitigen könne. Demnach sei die Entwicklung ein Prozeß der Aufeinanderfolge verschiedener Stufen, in dem die betreffende Gesellschaft sich von einer traditionellen zu einer modernen Gesellschaft entwickle. Gegen die Armut sei demnach folgende Therapie anzuwenden: die Beschleunigung der verschiedenen Entwicklungsstufen durch einen gigantischen Prozeß der Modernisierung der Produktion und der Landwirtschaft sowie des Staates und seines Funktionierens. Die «Entwicklungsländer» seien, so sagte man, in Wirklichkeit Länder, die sich «auf dem Wege zur Entwicklung» befänden. Die Kirche zeigte sich damals bereit, sich an den Anstrengungen zu beteiligen, die im Sinne dieser Beschleunigung der Entwicklung unternommen wurden. Sie gründete verschiedene Institutionen, die den Armen beim Prozeß der Modernisierung helfen sollten, es entstanden Schulen und Bildungszentren, wo neben dem Glauben neue landwirtschaftliche Techniken, neue Arbeitsmethoden und die Prinzipien der Gesundheitsfürsorge gelehrt wurden. Dies wurde begleitet durch eine Theologie der «irdischen Wirklichkeiten», durch eine Theologie der Arbeit und eine Theologie der Welt, die zusammen zum theologischen Fundament der Modernisierungsanstrengungen der Kirche wurden.

Dieser Erklärungsversuch der verschiedenen Stufen der Entwicklung und der Modernisierung einer Gesellschaft war letztendlich unbefriedigend, nicht zuletzt, weil die Anstrengungen, die auf der Grundlage dieser Theorie unternommen worden wurden, zu keinen überzeugenden Ergebnissen führten. Kein Land der Dritten Welt kann heute in einem beschleunigten Tempo einen ähnlichen Prozeß der Modernisierung durchlaufen, wie ihn die USA oder die Länder Westeuropas in den letzten zweihundert Jahren durchlaufen haben. Die Voraussetzungen

für einen solchen Prozeß haben sich grundlegend gewandelt. Damals waren jene Länder nicht so von anderen, mächtigen Ländern abhängig, wie es die Länder der Dritten Welt heute sind, es gab kein Monopol des Großkapitals, wie es heute gegeben ist, und es gab auch keine solch ausgeprägte Konkurrenzsituation auf dem Weltmarkt wie heute.

Infolge jener unbefriedigenden Ergebnisse der Modernisierungsanstrengungen, die auf der Grundlage jenes ersten Erklärungsansatzes unternommen worden waren, wandte man sich in den sechziger Jahren einem anderen Erklärungsmodell der Armut in der Dritten Welt zu. Diese Armut sei nicht an erster Stelle ein technisch zu bewältigendes, sondern vielmehr ein politisches Problem. Die gesamte Welt bilde einen großen, nach den jeweiligen Gegebenheiten entweder vom Kapitalismus oder vom Sozialismus geprägten wirtschaftlichen Raum, in dem es aber keineswegs harmonisch zugehe. Es gebe ja den Gegensatz zwischen den reichen Ländern des nordatlantischen Raumes und den armen, auf der südlichen Hälfte unseres Globus gelegenen Ländern. Infolge der Armut der Dritten Welt zeige man sich dort den revolutionären Idealen des Marxismus gegenüber besonders aufgeschlossen, und es komme dort leicht zu kaum noch kontrollierbaren Prozessen gesellschaftlichen Wandels. Es sei daher wichtig, dem Marxismus zuzukommen und durch bedeutende Investitionen in den armen Ländern stärkere Bande zwischen den armen und den reichen Ländern herzustellen, also die gegenseitige Interdependenz zu stärken. Es entstanden so verschiedene Projekte der «Entwicklungshilfe». Es wurde nun innerhalb des Systems der kapitalistischen Produktion zwischen «entwickelten» und «unterentwickelten» Ländern unterschieden. Damit die elende Situation der Dritten Welt behoben werden könne, müsse es in den betreffenden Ländern zu einer tiefgreifenden Veränderung der Gewohnheiten und Einstellungen, der Produktionsstrukturen und der gesellschaftlichen Beziehungen kommen. Auch dieses Erklärungsmodell wurde von den Kirchen übernommen, und diese unterstützten nach besten Kräften die verschiedenen reformistischen Programme, die auf der Grundlage jenes zweiten Erklärungsversuches für die Dritte Welt entwickelt wurden, bzw. sie ergriffen selber die Initiative zu solchen Programmen. Auch in diesem Fall fand sich eine

Theologie, die diese Strategie begleitete, nämlich eine Theologie der Entwicklung und des Fortschritts. Letztendlich aber vertieften die enormen Anstrengungen, die in dieser Zeit unternommen wurden, eher noch die Kluft zwischen Arm und Reich, als daß sie dazu beigetragen hätten, sie zu überwinden. Um die Gewinne des Kapitals zu sichern, wurden in fast allen Ländern der Dritten Welt Militärdiktaturen installiert. Man fing an, von der Notwendigkeit der Verteidigung der nationalen Sicherheit zu reden, wobei man die so entstehende «Ideologie der nationalen Sicherheit» besser eine «Ideologie zur Sicherung der Gewinnspannen des internationalen Kapitals» genannt hätte⁵. Der Reformismus, der in dieser Zeit praktiziert wurde, begünstigte letztendlich nur die schon so oder so privilegierten Schichten der Gesellschaft, bürdete den schon zuvor Marginalisierten noch größere Lasten auf und ließ die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen unverändert, in deren Logik eine immer größere Akkumulation von Reichtum und Besitz auf der einen und eine dieser Akkumulation entsprechende Armut auf der anderen Seite festgeschrieben waren. Eine gegenseitige Interdependenz bestand in Wirklichkeit nur zwischen den reichen, fortgeschrittenen Ländern, während, was die Beziehung zwischen den entwickelten und den armen Ländern betraf und betrifft, nur von Dependenz — von der Abhängigkeit der armen Länder von den reichen Ländern — die Rede sein konnte und kann.

Als sich in den siebziger Jahren dies alles herausstellte, fing man an, eine dritte Interpretation der Unterentwicklung zu erarbeiten. Demnach ist diese nur die Kehrseite einer Entwicklung nach kapitalistischem Modell. In Wirklichkeit befinden sich die armen und die reichen Länder in einem einzigen, gemeinsamen Prozeß, der für die einen ein Prozeß der Entwicklung, für die anderen ein Prozeß der Unterentwicklung ist. So hat dieser eine Prozeß für die an ihm beteiligten Länder sehr ungleiche Auswirkungen. Die Früchte dieses Prozesses werden von den schon so oder so entwickelten Ländern bzw. von den privilegierten, entwickelten Schichten der Dritten Welt geerntet, während die entsprechenden Lasten von den schon so oder so armen Ländern getragen werden müssen. Der Kapitalismus, auf den wir in den armen Ländern stoßen, ist ein abhängiger Kapitalismus — ein von dem Kapitalis-

mus des «Zentrums» abhängiger Kapitalismus der Peripherie —, der gerade im Dienste jenes Kapitalismus des Zentrums steht und sich mit dessen Interessen verbündet und der die Interessen der Marginalisierten nicht zu berücksichtigen bereit ist. Er ist so ein Kapitalismus der Entwicklung der Unterentwicklung. In anderen Worten: Wenn die Reichen, sowohl die der Ersten als auch die der Dritten Welt, immer reicher werden, dann geschieht dies auf Kosten der Armen bzw. dann hat dies zur Folge, daß diese Armen immer ärmer werden. Der Wohlstand der fortgeschrittenen Gesellschaften der Ersten Welt beruht unmittelbar auf einer effizient organisierten Ausbeutung der Dritten Welt durch die multinationalen Konzerne, durch asymmetrische Handelsbedingungen (die Länder der Dritten Welt müssen immer mehr hergeben, um immer weniger zu bekommen), durch einen für die Dritten Welt sehr kostspieligen Technologietransfer, durch eine immer wachsende und die Länder der Dritten Welt immer mehr einschränkende Auslandsverschuldung. Die Länder der Dritten Welt sind nicht nur unterentwickelt, sondern sie werden in einem Gesamtrahmen der wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und auch religiösen Abhängigkeit immer tiefer in die Unterentwicklung *hineingezwungen*. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn diese Abhängigkeit als eine Unterdrückung erfahren wird, die die unterentwickelten Länder daran hindert, eigene, von ihnen selbst bestimmte Wege der Entwicklung zu gehen. Statt dessen wird ihre geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklung weiterhin von den Interessen der Länder des «Zentrums» bestimmt. Wenn nun diese Abhängigkeit Frucht und Ausdruck der Unterdrückung ist, dann ist eine Beendigung dieser Abhängigkeit auch eine Befreiung. Aus diesem Grund hat man Anfang der siebziger Jahre angefangen, auch auf streng analytischer Ebene von «Befreiung» zu reden und sich dieser Kategorie als einer korrelativen Kategorie zum Begriff «Unterdrückung» zu bedienen⁶.

Das neue, massive Hervortreten der Unterdrückten auf der Bühne der Gesellschaft

Eine der Voraussetzungen der Theologie der Befreiung ist diese Art der gesellschaftsanalytischen, die Situation der gesamten Dritten Welt nicht aus den Augen verlierenden Reflexion.

Ohne sie gäbe es keine Theologie der Befreiung, aber dies hindert nicht, daß ein anderer Faktor für die Theologie der Befreiung und ihre Entstehung noch wichtiger ist: die gesellschaftliche Mobilisierung der unterdrückten Gruppen oder — um es mit einem in der lateinamerikanischen Theologie sehr beliebten Ausdruck zu sagen: das neue massive Hervortreten («Hereinbrechen») der Unterdrückten auf der Bühne der Gesellschaft (*a irrupção dos pobres no cenário da sociedade*)⁷.

Nach dem letzten Weltkrieg hat der Kapitalismus sich in der gesamten Dritten Welt in seiner heutigen Gestalt eines weltumfassenden, internationalen Kapitalismus besonders intensiv bemerkbar gemacht, und er hat dabei auch angefangen, die Wirklichkeit dieser Dritten Welt eingehend zu prägen. Dies wurde dadurch begünstigt, daß die Rohstoffe in der Dritten Welt besonders billig zu beschaffen waren, die Arbeitskräfte faktisch nichts kosteten und die verschiedensten kapitalistischen Unternehmungen und Vorhaben in der Dritten Welt sowohl von den Staaten der Ersten als von denen der Dritten Welt auf jede nur denkbare Weise gefördert wurden. Infolgedessen richteten die Volkswirtschaften sich völlig auf den Export aus, und es entstand eine neue «transnationale», ganz auf das Ausland ausgerichtete («internationalisierte») Bourgeoisie. Es entwickelten sich im Dienst des Exports neue Berufe, und die Arbeiterschaft wurde sich bewußt, wie ihre Arbeit und ihre Arbeitsbedingungen von der Logik des Kapitals bestimmt wurden. Es wurde immer klarer, daß die Probleme der großen verarmten Massen nicht von einer Entwicklung nach kapitalistischem Muster gelöst werden könnten. Es stellte sich die Notwendigkeit einer neuen, grundlegenden, wesentlich vom Volk bestimmten Demokratie heraus, die zu einer weniger konflikträchtigen Gesellschaft und zu einer wirklichen Beteiligung aller am Leben und an den Entscheidungen in der Gesellschaft führen würde, wobei diese neue Partizipation aller sich an erster Stelle für diejenigen auswirken sollte, die im alten System marginalisiert worden waren. In der gesamten Dritten Welt wurden damals Gewerkschaften gegründet, die auch einen gewissen politischen Einfluß zu gewinnen vermochten, es entstanden neue Parteien, die sich den Interessen der Arbeiter verschrieben, und darüber hinaus schlossen die Menschen sich in der Stadt und auf dem Land

noch auf viele andere Weisen zur Verteidigung ihrer Interessen zusammen. Die Unterdrückten wurden zu den neuen «Barbaren»: Wie damals in der Zeit der Völkerwanderung wurde nun auch wieder das «Imperium» durch die Träger neuer gesellschaftlicher Interessen und Vorstellungen in Frage gestellt⁸.

Gegenüber diesen neu anrückenden Massen, die ihre Rechte einforderten und sich auf eine strukturelle Umgestaltung der Gesellschaft hinbewegten, suchte das System die Massen durch den sogenannten Populismus für sich zu gewinnen bzw. zu beschwichtigen. Dieser Populismus war eine von den herrschenden Klassen verfolgte Strategie, bei der charismatische Führer sich an die Spitze des Volkes zu stellen schienen und einige Forderungen dieses Volkes durchsetzten, ohne daß sie damit irgendwie die grundlegenden Interessen der herrschenden Klassen bedrohten, die nach wie vor die Hegemonie in der Gesellschaft bewahrten. Als es aber dem Populismus auf die Dauer nicht mehr gelang, den Erneuerungswillen des Volkes zu bremsen, griff der bürgerlich-liberale Staat auf Methoden der Repression durch die Polizei zurück, und in nicht wenigen Fällen, vor allem in Afrika und Lateinamerika, kam es zu einem wirklichen Staatsterror, besonders dann, wenn eine Guerilla oder eine andere aufständische Bewegung bekämpft werden sollten. In solchen Fällen scheute man auch nicht vor einer systematischen Verletzung der Menschenrechte zurück.

In jenen aufständischen Bewegungen, die sich gegen die herrschende Ordnung richteten und dabei letztendlich nur das bekämpften, was sich in den Augen der sich dort Engagierenden als die Ordnung der Unordnung darstellte, wirkten auch viele Christen mit. Es wurde eine analytische Sprache verwandt, in der viel von Abhängigkeit einerseits und Befreiung andererseits die Rede war. Die Vorstellungen, von denen diese Bewegungen sich leiten ließen, waren vom demokratischen und vom sozialistischen Gedankengut inspiriert. Es beteiligten sich neben Christen aus den ärmsten Bevölkerungsschichten, die sich der Widersprüche des kapitalistischen Systems bewußt geworden waren, auch andere Christen aus anderen Schichten, die sich dafür entschieden hatten, mit dem Volk solidarisch zu werden und sich für eine Umgestaltung der Gesellschaft zu engagieren. Sie stellten sich folgende Frage: Wie können wir Christen sein in einer

Welt, in der das Elend eine so große Rolle spielt? Wie kann der christliche Glaube zur Befreiung der Unterdrückten und so letztendlich zu der aller beitragen und — um diese Frage umgekehrt zu stellen — was ist zu tun, damit er nicht mehr der Aufrechterhaltung des Status quo und so den Interessen eines ungerechten Establishments dient? Diese Fragen schienen eine Antwort im Sinne eines konkreten praktischen Engagements der Christen mit allen anderen, die auch die Befreiung suchten, und im Sinne einer von einem solchen konkreten, praktischen Engagement ausgehenden Reflexion zu erfordern. Die Theologie der Befreiung ist in Wirklichkeit nichts anders als ein konsequenter, systematischer Versuch der Beantwortung dieser doch auf die christliche Praxis ausgerichteten Fragen. Diese Antwort wäre aber nicht möglich gewesen, hätte es dazu in den Kirchen, und dabei vor allem in der katholischen Kirche, keine günstigen Voraussetzungen gegeben.

Die Option der Kirche gegen die Armut für die Armen

In den früher kolonialisierten Ländern der Peripherie haben die Kirchen sich in der Geschichte dieser Länder mit den Herrschenden zu arrangieren gewußt. Zwar hat es hier und dort immer Teile der Kirche gegeben, die die Verteidigung der Urbewölkerung, der Indios und der Schwarzen und anderer unterdrückter Gruppen auf sich nahmen, aber es handelte sich dabei um abrahamitische Minderheiten. Insgesamt bestätigten und legitimierten die Kirchen die herrschende Ordnung, die jedoch aus der Sicht der Besiegten und Beherrschten nichts anderes als Invasion, Besatzung und Gewalt war. Neuerdings aber haben die Kirchen angefangen, sich aus ihrer neokolonialistischen Verstrickung mit den Herrschenden zu befreien, etwa in Afrika, seit dort verschiedene Länder die politische Unabhängigkeit erlangt haben⁹, in Lateinamerika seit den fünfziger Jahren und in Asien, seitdem dort zum ersten Mal in der Neuzeit wieder versucht wurde, zu einer Inkulturation des Evangeliums in die alten, ehrwürdigen Kulturen des Kontinents zu finden, die oft weit älter sind als die westliche Kultur. Insbesondere das Zweite Vatikanum hat hierbei eine wichtige Rolle gespielt¹⁰. Große Teile der Kirchen nahmen sich der Interessen und Anliegen der verschiedenen Völker und Be-

völkerungsgruppen an und engagierten sich für die Sache der Befreiung. Eine wichtige Rolle haben hier auch viele Laien, Männer und Frauen gespielt, die sich für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft engagierten. Sie haben der Kirchenleitung (der Hierarchie) geholfen, die neue, historische und gesellschaftliche Aufgabe — «Sendung» — des Christentums im Interesse der Unterdrückten und für die Unterdrückten zu verstehen, also das, was am gelungensten als die *opção preferencial (da igreja) pelos oprimidos*, als die vorrangige Option der Kirche für die Armen, umschrieben worden ist. Auf dieser Grundlage entwickelte sich auch eine neue kirchliche Pastoral, die mehr inmitten des Volkes selbst und vom Volk aus zu arbeiten suchte. Die Voraussetzungen der jeweiligen Kultur wurden stärker berücksichtigt, die Bischöfe und Priester verstanden sich eher als Hirten denn als Vertreter kirchlicher Autorität, Propheten erhoben sich, um gesellschaftliches Unrecht an- und die notwendigen Veränderungen einzuklagen, viele Christen engagierten sich im Sinne einer befreienden Praxis in verschiedenen gesellschaftlichen und kirchlichen Bewegungen gegen die herrschende Ordnung. Wie im Falle Lateinamerikas gestalteten die Kirchen oft auch ihre innere Organisation so um, daß dies schon eine Art von Befreiung bedeutete. Auf diese Weise konnten Tausende sogenannter Basisgemeinden entstehen, in denen der Glaube durchaus auf die Probleme und das Elend im Leben der Gläubigen bezogen — und so die befreiende Dimension dieses Glaubens deutlich wird, in denen die Gläubigen zusammen über ihre Verantwortung in der Gesellschaft nachdenken, ein kritisches Bewußtsein in Bezug auf die strukturellen Ursachen des Elends, in dem sie leben, entwickeln und zu einer spezifischen Praxis finden bzw. sich ausgehend von ihren Basisgemeinden in größeren, umfassenderen Volksbewegungen engagieren. Auch sollten hier die Tausende von Bibelgruppen erwähnt werden, in denen das Volk selbst zu dem Mut findet, das Gotteswort zu interpretieren, und anfängt, den Glauben auf eine neue, weniger dogmatische und abstrakte, viel geschichtlichere Weise zu verstehen, wobei es sich auf ein stärkeres Engagement für mehr Solidarität und Gerechtigkeit hin bewegt. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Amtskirche hat sich in diesen verschiedenen Entwicklungen inmitten des Volkes engagiert. Es mußte hier zu Konflikten kom-

men, und so sind nicht wenige Vertreter der Amtskirche von den verschiedenen Bespitzelungsdiensten und Repressionsorganen des herrschenden Systems verfolgt, eingesperrt, gefoltert und gar getötet worden. Fast alle Kirchen der Dritten Welt können Märtyrer vorweisen, die infolge eines vom Evangelium inspirierten Engagements für die Armen, damit diese zu ihrem Recht kämen, gestorben sind.

Aus dieser von einer neuen historischen und gesellschaftlichen Praxis geprägten Wirklichkeit ist ein neues Reflektieren hervorgegangen, das sich Theologie der Befreiung nennt. Allerdings ist dies im katholischen Raum erst möglich geworden durch das Zweite Vatikanum und die mit diesem Konzil verbundene Öffnung der Kirche auf die heutige Welt, die verschiedenen Kulturen, die Wissenschaft, die Technik und die Entwicklungsproblematik hin. In der konkreten Situation der Dritten Welt stellte sich dabei allerdings bald heraus, daß Wissenschaft und Technik mehr sind als nur Instrumente, mit denen es dem Menschen gelingt, die Natur zu beherrschen: Sie sind auch die wichtigsten Herrschaftsinstrumente der entwickelten Länder über die anderen Länder, die wissenschaftlich und technisch noch nicht so weit sind. Auch wurde klar, daß die Länder des Zentrums nicht so entwickelt und wohlhabend wären, hätten die Länder an der Peripherie des kapitalistischen Imperiums dafür nicht den Preis ihrer Unterentwicklung bezahlt. Auch wurde deutlich, daß es nicht einfach eine einzige Welt gibt, sondern daß eine wirkliche «Unter»welt der Armut und des gesellschaftlichen Unrechts existiert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in der Dritten Welt hat dort im katholischen Raum die Entstehung der Theologie der Befreiung ermöglicht¹¹. Die entscheidende Frage ist hier nicht mehr die nach der Beziehung zwischen Glauben und Wissenschaft, zwischen einer erwachsen gewordenen und säkularisierten Menschheit und der Kirche, sondern die nach der Beziehung zwischen dem Glauben und gesellschaftlichem Unrecht, zwischen dem Evangelium und der Entwürdigung von Menschen zu «Untermenschen» sowie der Wirklichkeit der Unterentwicklung. Wenn der Hunger nach Brot sich mit dem Hunger nach Gott verbindet, geht daraus die Befreiung hervor als ein Weg, auf dem in der Kraft des Glaubens jene Umgestaltung der Gesellschaft verwirklicht werden kann, die allein das Brot sichert. In Lateinamerika ist hierbei

die Einsicht, daß die dortige wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation in ihrem gesamten Elend die Folge der Entwicklung anderer Teile der Welt nach den Vorstellungen und Idealen des Kapitalismus ist, einer der Faktoren, die die Entstehung der Theologie der Befreiung ermöglicht haben.

Möglicherweise ist die Situation in Afrika noch schlimmer als in Lateinamerika. Die geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen sind dort aber nicht dieselben wie in Lateinamerika, und daher ist dort auch eine andere Art der Theologie der Befreiung entstanden. Die afrikanischen Christen haben in Reaktion auf die Bedrohung der afrikanischen Kulturen durch den europäischen Kolonialismus und dessen Vorstellungen von Zivilisation sowie durch den Glanz der heutigen Technik und Wissenschaft eine Theologie der Befreiung entwickelt, die die kulturellen Wurzeln der Bevölkerung aufzugreifen und zu schützen sucht und diese Bevölkerung gleichzeitig von der «anthropologischen Armut» zu befreien sucht, die sie unterdrückt. In Asien stehen die Christen dagegen vor der Herausforderung der alten Religionen, die eine Mentalität prägen, auf deren Grundlage meistens wenig Sensibilität den geschichtlichen und gesellschaftlichen Veränderungen gegenüber zu erwarten ist, wobei zur gleichen Zeit diese Religionen Ausdruck von Institutionen und von einer Denkart sind, die im konkreten Befreiungsprozeß weiterentwickelt und verfolgt werden sollten. Hier öffnet sich die Möglichkeit eines intensiven Dialogs und einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit einem Christentum, das angesichts des Elends in der Gesellschaft auf der Grundlage der eigenen religiösen Erfahrung seine gesellschaftliche Aufgabe der Befreiung auf sich genommen hat.

Die Theologie der Befreiung: eine Theorie der befreienden Praxis

Bevor wir näher auf die Theologie der Befreiung als eine typische Theologie der Dritten Welt eingehen werden, sollte darauf hingewiesen werden, daß es auch noch andere Theologien gibt. So existiert auch in der Dritten Welt jene neuscholastische Theologie, wie sie exemplarisch in der Ersten Welt produziert wird und deren Ziel und Anliegen es vor allem ist, die offizielle Lehre der Kirche darzulegen und zu vertiefen. Auch exi-

stiert in der Dritten Welt eine moderne, progressive Theologie, die das Gedankengut der großen theologischen Strömungen der Ersten Welt aufgreift und widerspiegelt. Diese Theologie sucht sich mit den Fragen unserer heutigen modernen Zeit auseinanderzusetzen und dabei die Thematik der Gerechtigkeit und des Friedens zu erörtern.

Aber sowohl bei jener neuscholastischen als bei der modernen, progressiven Theologie handelt es sich nicht um Theologien der Dritten Welt, sondern man könnte höchstens von Theologien in der Dritten Welt reden: Diese Theologien machen die Herausforderungen und Probleme, vor denen die Dritte Welt heute steht, nicht zum Mittelpunkt ihrer theologischen Arbeit. Dagegen ist für die Befreiungstheologien in Asien, Afrika und Lateinamerika die dort gegebene Situation des Elends *Ausgangspunkt* der Glaubensreflexion. Konkret ist diese Theologie inmitten jener Gruppen entstanden, die sich in einer Praxis der Befreiung begegneten und noch immer begegnen. Es ist wichtig, daß wir hier von einer Praxis der Befreiung reden, denn über alle möglichen Reformen und über die Hilfe an einzelne Geschädigte des Systems hinaus wurde eine Alternative zum herrschenden System gesucht. Es ging diesen Gruppen nicht um eine theoretische Reflexion über das Thema Befreiung/Unterdrückung, wie man sie etwa zur Genüge unter den entsprechenden Stichwörtern in irgendeinem theologischen oder biblischen Lexikon finden kann. Eine solche Reflexion hat es ja immer in der Theologie gegeben, und um sie zu produzieren, brauchte die Theologie nicht ihre Methode zu ändern. Wenn die Theologie der Befreiung den Anspruch erhebt, ganz neue Wege zu gehen, dann tut sie dies aufgrund der Tatsache, daß sie eine Glaubensreflexion ist, die *innerhalb* der konkreten Praxis der Befreiung der Unterdrückten im Rahmen der verschiedenen Befreiungsbewegungen dieser Unterdrückten erarbeitet worden ist. Das erste Wort ist hier das der Praxis, d. h. eines Handelns, das bewußt die Veränderung der Verhältnisse in der Gesellschaft anstrebt. So geht die Theologie der Befreiung vor allem induktiv vor. Sie geht weder von Worten aus (etwa von denen der Bibel oder des kirchlichen Lehramts), noch endet sie in Worten (etwa in neuen theologischen Formulierungen): Vielmehr geht sie von einer konkreten Praxis und den mit einer solchen Praxis verbundenen

Kämpfen aus, damit ihre auf dieser Grundlage erarbeitete theoretische Reflexion wieder zu einem besseren Verständnis der Praxis und so zu einer intensiveren, bewußteren Praxis führen kann.

Aus der Sicht der Theologie der Befreiung hat die Praxis verschiedene Ebenen. Es kann sich um eine *pastorale* Praxis handeln, in der die Katechese, die Liturgie und alles, was im strengen Sinn des Wortes als religiöses Tun betrachtet werden kann, die Wirklichkeit der gesellschaftlichen Sünde ins Bewußtsein rufen und aufzurufen zu einem Engagement der Veränderung auf mehr Gerechtigkeit hin. Es kann sich um eine gleichzeitig *kirchliche* und *politische* Praxis handeln, in der die Christen (die Kirche als Ganzes oder wenigstens Teile dieser Kirche) sich an den verschiedenen Bewegungen zur Veränderung der Gesellschaft beteiligen und dabei eine Alternative zu entwickeln und zu verwirklichen suchen, die den Unterdrückten und allen andern ein menschenwürdigeres, volleres Leben und Freiheit bringt. Schließlich kann es sich auch um eine *politische* Praxis im strengen Sinne handeln, die unmittelbar von den Interessen der Marginalisierten aus die Veränderung der Gesellschaft anstrebt. Auch diese letzte Praxis hat, obwohl sie sich völlig im profanen Bereich zu bewegen scheint, objektiv eine theologische Dimension. Sie will ja allen mehr Gerechtigkeit und größere Menschenwürde bringen, Güter, die, vom Standpunkt des Glaubens aus betrachtet, zu den Gütern des Gottesreiches gehören. Das Gottesreich ist zwar viel mehr als diese Güter, aber ohne sie wäre es kein Gottesreich. Die Theologie der Befreiung ist daher eine kritische Reflexion über die menschliche Praxis (über die Praxis der Menschen im allgemeinen und die der Christen im besonderen) im Licht der Praxis Jesu und der Forderungen des Evangelium mit dem Ziel, zur Verbesserung jener Praxis beizutragen und so zu bewirken, daß sie effizienter wird.

Gesellschaftsanalyse und Theologie

Die Theologie der Befreiung will tatsächliche Effizienz, denn sie will konkret zur Befreiung der Unterdrückten beitragen. Zu dieser Befreiung reicht aber der gute Wille allein nicht. Die Mechanismen, die die Armut hervorrufen, müssen analysiert werden, und es muß erkundet werden, wie die Befreiung sich auf pädagogischer,

politischer und religiöser Ebene am besten wirklichen läßt. Ohne eine ernsthafte Gesellschaftsanalyse macht man leicht die Fehler, von denen wir oben gesprochen haben: Man verfällt in einen Assistentialismus, durch den zwar dem einzelnen Armen geholfen, aber der Reichtum der Reichen nicht in Frage gestellt wird. Oder man wendet sich einem Reformismus zu, durch den die vom konkreten Gesellschaftssystem produzierten Folgen zwar gelindert werden, ohne daß man zu den Wurzeln der Mißstände selbst in jenem Gesellschaftssystem durchdringt und eine wirkliche Alternative zu diesem Gesellschaftssystem sucht. Die Befreiung aller fordert von uns, daß wir den vom Kapitalismus so favorisierten Typus von Entwicklung überwinden, für den die großen Massen der Armen einen sehr hohen Preis bezahlen, ohne daß ihnen etwas von dieser Entwicklung zugute kommt.

Welcher Analyseinstrumente sollten wir uns dabei bedienen? Kein Instrumentarium kann hier völlig neutral und unverfänglich angewandt werden. Jede Wahl eines bestimmten Typus der Analyse — nennen wir hier die funktionale und die strukturell-dialektische als die beiden wichtigsten Typen — zeigt auf den gesellschaftlichen Ort des Wählenden hin — auf den Gesamtkomplex von Interessen, von denen er ausgeht, auf die Idealvorstellung von Gesellschaft, die ihm vorschwebt. Wer vom gegebenen Gesellschaftssystem profitiert, wird zu einem Instrumentarium neigen, das besagtes System rechtfertigt bzw. eine Perfektionierung dieses Systems zuzulassen scheint. Wer unter dem System zu leiden hat, wird ein Instrumentarium benutzen wollen, das auf eine Veränderung und Umgestaltung der Gesellschaft hinzielt. Die Theologie der Befreiung hat sich, dem Evangelium entsprechend, dafür entschieden, daß die Unterdrückten und ihr Wohlergehen in der Mitte ihres Interesses stehen, bekennt sich also, um die Sprache des Dokumentes von Medellín aufzugreifen, zu einer «präferentiellen Option» für diese Unterdrückten. Bei der Analyse der Gesellschaft will die Theologie der Befreiung also von dem Interesse der Unterdrückten an Befreiung, ihrer Sicht der Gesellschaft und ihren Erfahrungen mit ihr ausgehen. Naturgemäß bietet sich hier mehr das strukturell-dialektische Instrumentarium der Gesellschaftsanalyse an. Nicht ohne Grund haben daher die Theologen der Dritten Welt in ihrer Analyse einige Grundkonzepte des Marxismus über-

nommen, da diese geeigneter sind, bei den Armen die Einsicht zu wecken, daß sie nicht halt einfach, nicht so ohne weiteres arm sind, sondern daß sie arm sind, weil sie ausgebeutet werden und unterdrückt sind. Eines sollte hier klar sein: Diese Theologien sind nicht vom Marxismus ausgegangen, um dann zum Volk zu finden, sondern sie sind vom armen, christlichen Volk ausgegangen und so beim Marxismus angelangt¹². Die Verwendung bestimmter marxistischer Kategorien hat eine ausschließlich instrumentale Funktion im Dienste der Beseitigung jener Mechanismen, die das Elend verursachen und verschulden.

Die Gesellschaftsanalyse allein reicht aber nicht. Auch eine Pädagogik der Bewußtmachung (der «Konszientisierung») und der Befreiung der Armen tut not. Es war daher eines der wichtigsten Anliegen der Theologie der Befreiung, eine praktische Pädagogik der Unterdrückten als eine Praxis der Befreiung aus der Knechtschaft der Unterdrückung zu erarbeiten.

Wer ist das Subjekt der Befreiung? Auf keinen Fall die herrschenden Klassen, denn diese müßten sich selbst bekämpfen, da sie, wenn auch nicht allein, die Unterdrückung verschulden. Auch nicht der Staat kann ein solches Subjekt der Befreiung sein. Zwar beseitigt er einige der Widersprüche, unter denen sonst die Unterdrückten zu leiden hätten, aber im allgemeinen funktioniert er als Instrument zur Verwirklichung der Interessen derer, die neben der Macht auch alles andere besitzen und auch weitgehend ein Monopol des Wissens innehaben, also jener Gruppen, die die Mechanismen der Unterdrückung und der Marginalisierung produzieren und aufrechterhalten. Das Subjekt der Befreiung können auch die Kirchen nicht sein, denn diese bewegen sich auf der symbolischen Ebene der Produktion von Sinn und der Verfassung von Botschaften. Auch dies ist wichtig, es reicht aber nicht, um die Befreiung der Unterdrückten zu bewirken. Das Subjekt der Befreiung sind die in ihre Armut hineingezwungenen Armen zusammen mit denen, die sich mit ihnen verbünden. Sie werden zum Subjekt ihrer Befreiung, indem sie sich ihrer Unterdrückung bewußt werden, sich organisieren, sich eine Vorstellung von einer künftigen Gesellschaft machen und um eine Freiheit kämpfen, die letztendlich nicht nur ihnen selbst, sondern allen zugute kommen wird. Wenn sich die Unterdrückten selbst nicht der Sa-

che ihrer Befreiung annehmen, wird diese von nirgendwo sonst kommen. Dies ist eine grundlegende Überzeugung der Theologie der Befreiung.

Nachdem die Theologie der Befreiung im Hinblick auf mehr Effizienz bei der Befreiung diese Art der Analyse durchgeführt hat, muß sie ein Urteil über die so gesammelten Gegebenheiten fällen, um die Linien eines konkreten Handelns zu suggerieren, das den Befreiungsprozeß auslöst bzw. ihn weiter voranbringt. Es handelt sich bei diesem Vorgehen um die bekannten methodologischen Schritte der Theologie der Befreiung als drei verschiedene Momente eines einzigen Glaubensengagements: um ein analytisches *Sehen*, auf das ein theologisches *Urteilen* folgt, das dann wieder in ein pastorales bzw. politisches *Handeln* mündet.

Was hat die Theologie der Befreiung zu der Theologie im allgemeinen beigetragen?

Erstens kommt der Theologie der Befreiung das Verdienst zu, die Armen, ihr Leiden (ihre «Passion») und ihre Anliegen in die Mitte der theologischen Reflexion gerückt zu haben. Gerade aus dem Blickwinkel der Armen wird klar, wie sehr die Botschaft Jesu wirklich eine «gute Nachricht» ist. Aus diesem Blickwinkel der Armen entdecken wir wieder in seiner gesamten Prägnanz, was es bedeutet, wenn wir Gott einen Gott des Lebens, Jesus den Befreier, den Heiligen Geist das Prinzip der Freiheit, die Kirche das Volk Gottes usw. nennen. Die Theologie will hier nicht an die Stelle der Armen treten, denn nicht die Theologie, sondern sie selbst sind Subjekt ihrer eigenen Befreiung. Wohl aber will sie dazu beitragen, daß der Stimme der Armen mehr Geltung verschafft wird.

Zweitens hat diese Theologie die revolutionäre Dimension des Christentums wiederentdeckt und dem Christentum wiedergegeben. Sie hat das Christentum aus seiner Knechtschaft im Kapitalismus als Stütze und Legitimierung der vom Kapitalismus geschaffenen Ordnung und daher auch als eine den Armen feindliche und nachteilige Wirklichkeit befreit. Auch ist es durch sie nicht mehr einzig und allein der Marxismus, der eine Veränderung der Gesellschaft anstrebt. Im Namen des Gottes des Lebens und im Namen unseres Befreiers Jesus Christus haben ganze Kirchen angefangen, gegen die verschiedenen For-

men gesellschaftlicher Unterdrückung zu protestieren und sich an den Befreiungsbewegungen zu beteiligen. Auf diese Weise kann die befreiende Dimension des christlichen Glaubens sich heute in der Kirche voll und deutlich entfalten.

Drittens: Diese Theologie hat, statt sich mit ahistorischen und daher auch harmlosen Fragen zu beschäftigen — wenn man sich dagegen mit der Geschichte und Geschichtlichem befaßt, lassen sich Konflikte nicht vermeiden —, die konkrete Praxis und die Fragen und Probleme des Volkes auf der Ebene der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Politik und der Ideologie zum Objekt ihrer theologischen Reflexion gemacht. Sie hat in diesem Kontext eine originelle Hermeneutik entwickelt, in der der Glaubensdiskurs sich zu seiner Formulierung eines gesellschaftlichen Diskurses bedient, der vom Standpunkt der Unterdrückten aus erarbeitet worden ist. Doch bleibt hier die «Theologizität» der Theologie gewahrt, denn die Gesellschaftswissenschaften werden nicht zu einem konstituierenden Element der Theologie. Sie helfen allerdings die Gesellschaft zu verstehen, und ein solches Verständnis der Gesellschaft ist notwendig, soll der Glaube seine historische Effizienz entfalten können — ein Ziel, das die Theologie der Befreiung ausdrücklich verfolgt¹³.

Viertens ist von der Theologie der Befreiung ein neuer Ort der theologischen Arbeit definiert worden. Denn diese Theologie entsteht viel mehr inmitten der Gemeinschaft der Armen im unmittelbaren Dienst an der Gemeinschaft als im akademischen Raum. So ist die Theologie der Befreiung auf sehr intensive Art und Weise eine «kirchliche» Theologie, denn sie entsteht in einem engen Zusammenhang mit der Pastoral der Kirche und denen, die in dieser Pastoral arbeiten. Das Subjekt der Theologie ist nicht an erster Stelle der einzelne (Berufs-) Theologe, sondern mit einem solchen Theologen die gesamte Gemeinschaft mit ihren Problemen, ihren Lösungen, ihrer Praxis und ihrer Reflexion, die dann von dem ausgebildeten Theologen aufgegriffen und vertieft werden. Zudem fördert und unterstützt die Theologie der Befreiung auch die Entstehung einer Volkstheologie, deren Träger die Verantwortlichen der kirchlichen Pastoral («*agentes de pastoral*») und andere Christen sind.

Fünftens gewinnt die Theologie der Befreiung jene Dimension der Verkündigung des Evangeliums zurück, die jede christliche Reflexion cha-

rakterisierern müßte. Denn jede christliche Reflexion müßte den Menschen die gute Nachricht der Befreiung bringen und ihnen so Mut machen zur Hoffnung. Damit dies einer Theologie gelingt, reicht es nicht, daß sie orthodox sei, sondern sie muß auch das Risiko eingehen, über die lebenswichtigen und dramatischen Fragen der menschlichen Existenz sowohl auf individueller als auf gesellschaftlicher Ebene nachzudenken, und sich fragen, wie sie dabei den Menschen Mut zusprechen soll und das Heil verheißen kann.

Schließlich ist die Theologie der Befreiung auch eine verfolgte Theologie. Von den Herrschenden in der Gesellschaft wird sie des Marxismus beschuldigt als einer Ideologie, die den Klassenkampf schüre. Dies ist aber nur ein Vorwand, um jede Veränderung zu verhindern und um den politischen Fragen aus dem Wege zu gehen, die die Tatsache der Armut aufwirft. In der Kirche selbst wird die Theologie der Befreiung von bestimmten Gruppen beschuldigt, den Glauben zu politisieren und eine «parallele Kirche», eine konkurrierende Nebenkirche, ins Leben rufen zu wollen. Es mag in dieser Richtung einige Übertreibungen gegeben haben, aber insgesamt sucht man sich durch eine solche Argumentation wieder einmal darum herumzudrücken, die vorrangige Option für die Armen ernstzuneh-

men und sich der Herausforderung zu stellen, die die christlichen Basisgemeinden für die Kirche und das Christentum bedeuten. Sie zwingen uns ja, die religiöse Arbeitsteilung neu zu durchdenken und den Laien und dabei vor allem den Frauen in der Kirche einen größeren und verantwortungsvolleren Platz einzuräumen. Was nun diese gesamte Situation der Verfolgung betrifft, müssen die Theologen sie auf sich nehmen in einem Geiste, der sich daran erinnert, daß Jesus die Verfolgten seligpreist und daß sie durch das eigene Verfolgtsein teilhaben an dem weit schmerzlicheren Leiden des unterdrückten Volkes.

Die Theologie der Befreiung nimmt zum ersten Mal in der Geschichte den nun deutlich wahrnehmbaren und formulierten Schrei des Volkes auf, damit er von der Peripherie aus im Zentrum erklingt. Er ist dann auch im Zentrum verschiedener Kirchen gehört worden. Wir müssen darauf hinwirken, daß er nicht durch eine moralisierende oder spiritualisierende Deutung im Sinne der herrschenden Institutionen vereinahmt wird, sondern daß er weiterhin ein Sauerzeugnis ist zur Umgestaltung der Gesellschaft auf eine menschlichere Gesellschaft für alle hin, in der die Kirchen dem Evangelium näher stehen und in der sie ärmer und mit den Armen wirklich solidarisch sein werden.

¹ Vgl. Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales de los cinco congresos internacionales de la Asociación Euménica de los Teólogos del Tercer Mundo (San José de Costa Rica, 1982) 12–18.

² Vgl. P.N. Rigol, Sociologia do Terceiro Mundo (Petrópolis 1977; mit Bibliographie).

³ Wir betrachten auch die schwarze Theologie der Befreiung bzw. schwarze Theologie, die theologischen Strömungen unter den Indianern der USA und jene Richtungen einer feministischen Theologie, die neben der Frage der geschlechtlichen Unterdrückung auch die Klassengegensätze und die damit verbundenen Formen von Unterdrückung nicht aus dem Auge verlieren, als Theologien der Dritten Welt, auch wenn sie in der Ersten Welt erarbeitet worden sind. Denn in diesen Theologien wird von ähnlichen Situationen ausgegangen, wie diese auch in der Dritten Welt gegeben sind. Geopolitisch betrachtet gibt es sowohl eine Erste Welt in der Dritten wie eine Dritte Welt in der Ersten.

⁴ Eine gute Orientierung bietet hier noch immer das grundlegende Werk von Gustavo Gutiérrez, Teologías de la liberación (Perspectivas, Lima 1971) 35–39, deutsch: Theologie der Befreiung (München/Mainz 1973).

⁵ Vgl. J. Comblin, La Iglesia y la ideología de la Seguridad Nacional (Lima 1977; franz. Original: Bibliographie sur la sécurité nationale, Centre Lebrat, Paris 1976).

⁶ H. Assmann, Opresión-Liberación. Desafío a los Cristianos (Montevideo 1971); H. Míguez Bonino, Doing Theology in a Revolutionary Situation (Philadelphia 1975) 1–60, deutsch: Theologie im Kontext der Befreiung (Göttingen 1977).

⁷ Vgl. G. Gutiérrez, La fuerza histórica de los pobres (Salamanca 1982), deutsche Teilübers.: Die historische Macht der Armen (München/Mainz 1984).

⁸ Eine gute, zurückhaltende Zusammenfassung findet sich bei T. Buhl, La teología de la liberación. Aspectos fundamentales de sus posiciones sociopolíticas: Asia, Africa, Latinamerica, Heft 20 (1988) 64–96 (Akademie Verlag, Berlin).

⁹ Vgl. S. Torres/V. Fabella, O evangelho emergente (São Paulo 1982, engl. Original): dort finden sich S. 152–177 die wichtigsten Beiträge aus Afrika; A. Mbembe, Afriques indociles (Paris 1988) 152–177

¹⁰ S. Arokiasamy/G. Gispert-Sauch, Liberation in Africa (Cujarat, Delhi 1987).

¹¹ Vgl. L. Boff, A teologia da libertação. Recepção creativa do Vaticano II na ótica dos pobres: Do lugar dos pobres (Petrópolis 1984) 13–43.

¹² Vgl. O Maduro, Desmistificación del marxismo en la teología de la liberación: Revista Eclesiástica Brasileira 46 (1988).

¹³ Vgl. den wichtigen Beitrag von C. Boff, *teologia e prática. Teologia do político e suas mediações* (Petrópolis 1981), *deutsch*: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (München/Mainz 1986).

Aus dem Portugiesischen übers. von Dr. Karel Hermans

LEONARDO BOFF

1938 in Concórdia, Brasilien, geboren. Mitglied des Franziskanerordens. 1964 Priesterweihe. Studien in Curitiba, Petró-

polis und München. Derzeit Professor der Systematischen Theologie am Theologischen Institut der Franziskaner in Petrópolis, Brasilien. Mitredaktor der *Revista Eclesiástica Brasileira*. Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift *CONCILIUM* und verantwortlich für deren brasilianische Ausgabe. Nationalbeirat der Basisgemeinden in Brasilien. Veröffentlichungen: mehrere Bücher zum Thema «Befreiungstheologie», u. a.: *Jesu Cristo Libertador* (Editora Vozes, Petrópolis 1972); *Igreja: carisma e poder* (1981), das Buch, das den Autor vor das Forum des ehemaligen *Sacrum Officium* brachte; *E a Igreja se fez povo* (1985); *Trindade, sociedade, libertação* (1987); *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à Terra Prometida* (1988). Anschrift: Editora Vozes Limitada, Rua Frei Luis, 100, Caixa Postal 90023, BR-25.600 Petrópolis RJ, Brasilien.