

# Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt?

|| Die „Genitivtheologien“ aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts

Marcella Maria Althaus-Reid

„Das Ganze ist immer schon ein Teil.“

George Hartley<sup>1</sup>

„Die Frage ist: Was sollte man beibehalten,  
und was sollte man verwerfen?“

Clodovis Boff<sup>2</sup>

## I. Genitivtheologien

Bereits 1978 befasste sich Clodovis Boff, ein Wegbereiter der Befreiungstheologie aus Lateinamerika, mit dem Verhältnis zwischen Praxis und Theorie in der Befreiungstheologie. Sein aus dieser Zeit stammendes Buch *Teologia e Prática - Teologia do Político e suas mediações* (1978; 1983 unter dem Titel *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* ins Deutsche übersetzt)<sup>3</sup> bot eine ausführliche und fundierte Diskussion der Praxis als erkenntnistheoretischer Grundlage der Befreiungstheologie. Eines der Schlüsselemente dieser Diskussion, das nachfolgende Theologengenerationen auf der ganzen Welt beeinflussen sollte, findet sich in der Einleitung:

„[...] dass wir hier allgemein von einer Theologie des Politischen [...] sprechen und nicht einfach von ‚politischer Theologie‘“<sup>4</sup>.

Es ist wichtig, zu Beginn dieser Überlegungen daran zu erinnern, dass Boff in einer Zeit politischer Verfolgungen und Menschenrechtsverletzungen in Lateinamerika geschrieben hat. Der Begriff „politisch“ im Kontext einer theologischen Debatte hatte somit eine andere Dimension, als sie in den zahlreichen nordatlantischen Überlegungen der damaligen Zeit zu finden war. Noch heute, zu Beginn eines neuen Jahrhunderts, ist diese Dimension in manchen kirchlichen und akademischen Kreisen verloren gegangen. Und das ist der entscheidende Punkt. Wir wollen unsere Diskussion über die Fragmentierung der Theologien in unserer Zeit nicht vom metaphysischen Standpunkt aus beginnen, denn dieser vertritt Hegemonieinteressen, die als theologische Kreuzzüge getarnt sind. Der Wunsch, die sogenannte Einheit der Theologie gegen das zu verteidigen, was als „säkulare Interessen“ bezeichnet worden ist, wird nur von denjenigen geteilt, die nach Macht streben. Wir werden unsere Diskussion im Politischen und im *cotidiano*

(Alltagsleben) ansiedeln, denn Klasseninteressen sind ebenso wie ethnische, kulturelle, Geschlechter- und sexuelle Interessen keine profanen oder für die Theologie irrelevanten Aspekte - zumindest nicht für diejenigen, die die Inkarnation Christi in der menschlichen Geschichte ernst nehmen und aufrichtige Theologen sind, das heißt Theologen, die verstehen, dass ihre Optionen sich nicht nur nach der Liebe Gottes, sondern auch nach weniger erhabenen Interessen wie kulturellen Konventionen und sozialen Positionen ausrichten müssen. Nur wenige Unterscheidungen haben die Entwicklung der Theologien des späten 20. Jahrhunderts so beeinflusst wie Boffs Gegenüberstellung der Theologien „von“ und der Theologien „über“.<sup>5</sup>

Die an den „Genitivtheologien“ geübte Kritik wurde zum Scheideweg, der innerhalb der politischen Theologien die Schafe von den Böcken und die militanten Kirchen von den Status-quo-Kirchen getrennt hat. Boff begann zunächst damit, dass er die Genitivtheologien als „politische Theologien“ definierte. Politisch waren jene Theologien, die mit bestimmten historischen Praktiken und vor allem mit der Staatsmacht in Verbindung standen (Boff 1978, 41)<sup>6</sup>. In jedem Fall war die Theologie in den politischen Theologien, die sich in den siebziger Jahren in Europa entwickelten<sup>7</sup>, immer der erste Akt. Nie stellte die Theologie ihre eigenen Voraussetzungen und Strukturen in Frage, und immer wurde die politische Realität, in der die Menschen lebten, für unzulänglich befunden. Der Preis für die Einheit in der christlichen Orthodoxie ist mit Essentialismus und der Verallgemeinerung historischer Erfahrungen bezahlt worden, und deshalb hat man der christlichen Praxis nur mehr eine Nebenrolle zugewiesen. Boff dagegen postuliert den erkenntnistheoretischen Status der Praxis.

Zweitens benutzte Boff mit Leonardo Boff, Gutiérrez, Altmann und anderen den Begriff der Genitivtheologien, um eine Vorgehensweise anzuprangern, die neue Themen schlicht und einfach in bereits existierende theologische Methoden einfügt, was Oberflächlichkeit und Wirkungslosigkeit zur Folge hat. In diesem Sinne würde Boff sagen, dass eine „Theologie der Armen“ die „Armut“ als zusätzlichen Diskussionspunkt thematisieren könnte, ohne das in der Christenheit herrschende ideologische Klassenbewusstsein zu hinterfragen oder herauszufinden, inwiefern christliche Diskurse zu Strukturen der Armut beitragen oder diese sogar begünstigen. Überdies tendieren Genitivtheologien (vor allem in diesen Zeiten des Markts) dazu, Abfälle zurückzulassen, wenn die theologische Mode sich ändert: Theologien zahlreicher Themen, die nicht angemessen abgehandelt und letztlich zugunsten modernerer Fragen aufgegeben worden sind. Verleger wollen Neuheiten, und inzwischen ist womöglich sogar die Umwelt aus der Mode gekommen. Das Erfolgsthema von heute ist vielleicht die Globalisierung oder ein neuer Film. Die Motivation der Genitivtheologien ist in gewisser Weise der Profit, und unangepasstes Denken ist ein Produkt, mit dem sich nur wenig (Geld oder Anerkennung) verdienen lässt. Der entscheidende Punkt ist der, dass Genitivtheologien eher eine Haltung als eine Thematik widerspiegeln, und Gerechtigkeit und Armut haben für diese Diskussionen in aller Regel nur einen relativen Wert.

Diesem Modell der Genitivtheologie stellte Clodovis Boff das Modell der Befreiungstheologie gegenüber. In der Befreiungstheologie war und ist die Gerechtigkeit kein Modethema, sondern ein grundlegender Ausgangspunkt des theologischen Denkens. Nicht nur, dass die Option für die Armen keine Extrazugabe zu einem ansonsten voll entwickelten, abgeschlossenen theologischen Diskurs ist – auch die Definition von Politik und Theologie wird in Frage gestellt. In der Befreiungstheologie müssen Fragen der Macht jenseits des Staates, das heißt innerhalb der politischen Praxis des *pueblo*<sup>8</sup> betrachtet werden. Diese Theologie des Politischen geht vom Alltagsleben in Lateinamerika aus, wo die Bedürftigen und Ausgestoßenen die Akteure sind. Der Befreiungstheologie geht es wie jeder Theologie des Politischen nicht darum, zu theologisieren, sondern unsere Gesellschaften zu verändern. Sie ist eine Inkarnationstheologie und demzufolge eine Theologie mit Wirkung. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie hat als Theologie des Politischen immer die Möglichkeit beinhaltet, dem christlichen Diskurs Wirkung zu verleihen. Glaube muss Konsequenzen haben.

## II. Theologische Fragmentierungen

Die Kritiker der Befreiungstheologie mögen der Ansicht sein, dass die Befreiungstheologen für die Vielzahl der uns umgebenden Theologien, darunter die feministischen, schwarz-amerikanischen, afrikanischen, asiatischen und Aborigine-Theologien, die Queer-, Lesben- und Schwulen-Theologien verantwortlich sind: Die Liste ließe sich beliebig verlängern und wäre immer noch unvollständig. Dies sind Theologien im Plural, denn jede von ihnen hat Spielarten, die Übereinstimmungen, Unterschiede und sogar Widersprüche aufweisen. Waren die Befreiungstheologien oder die Genitivtheologien verantwortlich für das, was als die Fragmentierung des theologischen Diskurses im ausgehenden 20. Jahrhundert betrachtet worden ist? Und wo steht die Befreiungstheologie im Kontext dieser Fragmentierung, von der auch ihr eigener Diskurs betroffen ist? Wir wollen die Beziehung zwischen diesen beiden Arten von Theologie etwas genauer analysieren.

Paradoxerweise sind die Genitivtheologien nie von Fragmentierung, sondern immer eher von Hegemonieansprüchen gekennzeichnet gewesen. Es waren exklusive Theologien, und jede von ihnen vertrat eine klare (wenn auch verhüllte) politische und kulturelle Option, die in einem ideologischen Zirkelschluss ihre eigenen Voraussetzungen für sakrosankt erklärte. Auf diese Weise schufen die Genitivtheologien die Illusion dogmatischer Einheit und fundamentaler (ewiger) Wahrheit, indem sie Techniken anwandten, die aus ideologischen Prozessen wohlbekannt sind, wie etwa die, den eigenen Ursprüngen oder Prämissen einen göttlichen (unhinterfragbaren) Status zu verleihen. Das einheitliche System theologischer Wahrheit wird auf Kosten der theologischen Ehrlichkeit aufrechterhalten. Diese Kritik lässt sich auch auf die europäischen Befreiungstheologien ausdehnen, die beispielsweise über Armut nachdenken und doch kein entspre-

chendes, klares Engagement oder den Wunsch haben, eine Praxis für ein andersgeartetes Reich Gottes in unseren Gesellschaften zu entwickeln.<sup>9</sup>

Allem Anschein nach wollten die Befreiungstheologen mehr als eine liberale europäische Theologie des Politischen. Sie wollten nicht über politische Fragen nachdenken, sondern die Politik verändern. Man hielt es für wenig effektiv, die Politik lediglich zu einem Diskussionsgegenstand unter vielen zu machen. Dies war überdies gefährlich, denn diese Herangehensweise setzte die Einführung von leichter handhabbaren Formen voraus, die sich in die Strukturen des Status quo integrieren ließen. Die Befreiungstheologen wollten, dass ein Schlüsselthema wie die Politik als grundlegend anerkannt wurde. Das heißt, dass Armut und wirtschaftliche Unrechtsstrukturen zu einem legitimen Ort der Reflexion und zum Ausgangspunkt für alle anderen Reflexionen werden sollten. Während also mit anderen Worten die Genitivtheologien eine wohlwollende Beschäftigung mit politischen Themen hervorbrachten, wollten die fundamentalen Theologien strukturelle Veränderungen. Es genügte nicht, „über Randgruppen zu sprechen“: Man brauchte eine Theologie *aus* den Randgruppen. Doch man wollte den theologischen Diskurs nicht fragmentieren. Die Wegbereiter der Befreiungstheologie kämpften aus vielfältigen Gründen für die Einheit – unter anderem deshalb, weil die Einheit der Kirche in Lateinamerika politisch notwendig war.<sup>10</sup>

Diese Einheit war jedoch kein auf Hegemonie ausgerichtetes Projekt, sondern eher eine Einheit zur Verteidigung der verschiedenen Kulturen, wirtschaftlichen Situationen sowie der gesundheitlichen und sozialen Bedürfnisse von Millionen mittelloser Christen auf dem Kontinent. Paradoxe Weise war es das Christentum in der Gestalt der historischen Allianz zwischen Kirche und Staat in Lateinamerika seit den Zeiten der *Conquista*, das diese Christen mittellos gemacht hatte. Dennoch folgte auch die von den Befreiungstheologen entwickelte Theologie des Politischen den Prinzipien der Selbstbeschränkung, die sich gar nicht so sehr von denen der Genitivtheologen unterschieden. So warnte Clodovis Boff beispielsweise vor dem „Karneval der Bedeutungen“, der entstehen könnte, wenn die Schrift von den theologisch ungebildeten Armen<sup>11</sup> gelesen würde, die die vermittelnde Rolle der kirchlichen Traditionen außer Acht ließen. Soviel zu Ernesto Cardenals Lektüre des Neuen Testaments mit den Bauern von Soledad!<sup>12</sup>

Selbst Gutiérrez' Buch *Theologie der Befreiung*<sup>13</sup> war gemessen an unseren heutigen Maßstäben theologischer Untersuchung recht konservativ. Und wenn die Befreiungstheologen in *gender*-Fragen schon konservativ waren, dann waren sie

Wer hat  
Clodovis Boff  
an die Leine  
gelegt?

#### Die Autorin

Dr. Marcella Althaus-Reid ist argentinische Theologin und unterrichtet Christliche Ethik und Theologie an der School of Divinity der Universität von Edinburgh, Schottland. Veröffentlichungen u.a.: *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (2001); *The Queer God* (2003); *From Feminist Theology to Indecent Theology* (2005); *Liberation Theology and Sexuality* (2006). Für *CONCILIUM* schrieb sie zuletzt über „Transvestismus und Armut“ in Heft 1/2005. Anschrift: Faculty of Divinity, New College, The University of Edinburgh, Mound Place EH1 2LX, Edinburgh, Scotland, Großbritannien. E-Mail: [althausm@staffmail.ed.ac.uk](mailto:althausm@staffmail.ed.ac.uk).

in Fragen der Sexualität geradezu prämodern. Die Befreiungstheologie der damaligen Zeit war eine Theologie der inneren Spannungen: Einerseits war sie eine kontextuelle Theologie des Bruchs und des kritisch engagierten Realitätsbezugs, andererseits eine Theologie, die außerstande war, ihre Selbstbeschränkungen zu überwinden. Die Befreiungstheologie schmachete unerlöst in einem Zustand des Exodus irgendwo zwischen dem Land der Knechtschaft und dem Land der Verheißung. Die Befreiungstheologie stand irgendwo zwischen den „Theologien von“ und den „Theologien über“.

Als jedoch die lateinamerikanischen Gemeinden im Gefolge des befreiungstheologischen Modells begannen, in einer Vielzahl „fragmentierter“ Theologien ihre theologischen Stimmen zu erheben, ergaben sich gewisse Probleme. Plötzlich gab es eine feministische Befreiungstheologie, indigene Theologien (wie die Anden- und die Maya-Theologie) und sogar eine neue Praxis wie die Bewegung der lateinamerikanischen Sexualtheologie, die immer mehr an Bedeutung gewinnt. Infolge dieser Entwicklung wurde die Kluft zwischen den Genitivtheologien und der Befreiungstheologie wieder enger. Die befreiungstheologische Orthodoxie (die sich auf die Solidarität mancher nordatlantischer Sympathisanten stützen konnte) reagierte schnell auf das, was sie als Abkehr von der befreiungstheologischen Orthopraxis betrachtete. In ihren Augen drohte die Fragmentierung den politischen Kampf zu untergraben, indem sie die Ziele und Interessen der Bedürftigen aufspaltete. Wenn die Theologie von den Armen Erfolg haben soll, dann braucht der theologische Diskurs als Motor der Veränderung einen klar und exakt definierten Armen. Wenn die Armen aber Frauen oder Schwule sind, wird der Kampf um ein zusätzliches Element erweitert und die gemeinsame Front aufgespalten. Letztlich wird es nötig sein, die Klassenanalyse um die Bewusstseinsbildung gegenüber Sexismus und Homophobie zu erweitern.

Dieses Thema hat eine Geschichte. In den frühen 80er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden den lateinamerikanischen feministischen Befreiungstheologen zwei Dinge vorgeworfen. Es hieß entweder, dass sie sich an die kleinbürgerlichen Forderungen nordatlantischer Frauen verkauft hätten, oder, dass ihre Identitäten von den gemeinsamen Kämpfen ihrer Gemeinden geprägt seien und nichts von den Unterschieden zwischen männlichen und weiblichen Interessen erkennen ließen. Obwohl die feministischen Befreiungstheologinnen die Einschränkungen einer sogenannten revolutionären Theologie nicht einfach hinnahmen, sondern eine eigenständige theologische Praxis des Hinterfragens entwickelten, ist es interessant zu sehen, wie (männliche) Befreiungstheologen sich weigerten, andere Beiträge wie die der Frauen- oder der Maya-Theologie in ihre Theologie zu integrieren. Die feministischen, Maya- oder Anden-Theologien Lateinamerikas wurden für die Befreiungstheologen tatsächlich zu Genitiv-Theologen. Sie handelten sie in einem entlegenen Abschnitt mitten in ihren umfangreichen Büchern oder in den Fußnoten des einen oder anderen Artikels ab. Hinter dieser Missachtung stand die Angst vor der Fragmentierung des befreiungstheologischen Projekts.

### III. Von Bindestrichen und Rhizomen

*Wer hat  
Clodovis Boff  
an die Leine  
gelegt?*

Den Befreiungstheologen stellen sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts einige Fragen. Sind sie von einer Vielzahl von Genitivtheologien umgeben, die die Kämpfe unserer Nationen fragmentieren und ihrer Orthopraxis die Wirksamkeit nehmen? Oder sind diese Theologien Teil von etwas Komplexerem und Tieferem? Welche Theologie ist wofür verantwortlich: Ist Fragmentierung etwas Negatives? Steht sie dem sozialen Wandel im Weg? Diese letzte Frage ist besonders schwierig. In der gegenwärtigen Situation meines eigenen Landes, Argentinien, wo die Expansion des globalen Kapitalismus Tausende bedürftiger Familien dazu zwingt, Abfälle auf den Straßen zu sammeln, um zu überleben<sup>14</sup>, kann Theologie als ein Diskurs der Praxis, der eine andere Ordnung (das Reich Gottes) errichten will, sich nicht auf Kompromisse einlassen. In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts haben wir uns als christliche Theologen und Theologinnen dazu verpflichtet, die Würde des Lebens unseres Volkes, des Volkes Gottes, zu verteidigen – und das hat auch heute noch Priorität. Dann aber müssen wir uns mit einer anderen Art von Frage konfrontieren lassen: der Frage nach den Möglichkeiten der Wirksamkeit in theologischen Fragmentierungen.

Fragmentierung ist ein Begriff, den ich an anderer Stelle wegen seiner versteckten Konnotationen kritisiert habe – vor allem deshalb, weil er ein genau definiertes Zentrum voraussetzt. Wir wollen stattdessen ein anderes geopolitisches Verhältnis innerhalb der Theologie ins Auge fassen. Anstelle eines aus Zentrum und Peripherie bestehenden Beziehungsmodells, eines Rahmenwerks aus Über- und Untergeordnetem, könnte es für das theologische Denken von Vorteil sein, wenn man sich der von Deleuze und Guattari so bezeichneten „rhizomatischen“ Modelle bedient.<sup>15</sup> Rhizomatische Modelle sind horizontale Netzwerke von Menschen, Institutionen, gedanklichen Strömungen oder theologischen Praktiken, die als Rhizome auf verschiedenen Ebenen miteinander vernetzt werden und Verbindungen hervorbringen können. Rhizome könnten beispielsweise Verbindungspunkte zwischen verschiedenen Schauplätzen des Kampfs für vollständige Erlösung sein, die nicht nur praktische, sondern auch erkenntnistheoretische Solidarität bewirken. Aus dieser Perspektive betrachtet kann unsere befreiungstheologische Praxis (unser Handeln und Denken unter den Bedürftigen) durch das Aufkommen neuer Fragestellungen und Sichtweisen nur gewinnen und wirkungsvoller werden.

Das ist im Übrigen auch der Weg, auf dem sich die Entideologisierung vollzieht: Das Vertraute und Unhinterfragte, das verinnerlicht worden ist, muss zumindest soweit bewusst gemacht werden, dass das, was bisher als sicher galt, in Frage gestellt werden kann. Theologisch gesprochen können wir nur dann damit fortfahren, Gott zu entideologisieren (oder zu entdomestizieren, wie es in der Regel bei den Befreiungstheologen heißt), wenn wir jenen Sichtweisen mit hermeneutischem Argwohn begegnen, die die Möglichkeit ausschließen wollen, dass sich die Offenbarung auch in der Mitte unserer Gesellschaften vollziehen kann: die Offenbarung Gottes unter den Müllsammlern von Buenos Aires oder inmitten der

Leiden des kolumbianischen Volkes. Das Zentrum-Peripherie-Modell, das nur zwei Alternativen vorzuweisen hat und auf diese Weise die Illusion von Einheit und Abweichung erzeugt, verkennt die Wichtigkeit von Bündnissen zwischen reichen Nationen und den Randgruppen unserer Gesellschaften. Die Befreiungstheologen - und genau hier liegt das Problem - haben so lange in den Begriffen von Zentrum und Peripherie gedacht, dass sie nicht mehr in der Lage sind zu erkennen, dass die vielen Kämpfe der Schwulen, der Frauen, der Klassen und der Ethnien mehr miteinander gemeinsam haben als nur ihr Leid: Zwischen ihnen besteht aufgrund ihrer Unterdrückung auch eine erkenntnistheoretische, ja theologische Gemeinsamkeit. All diese Theologien arbeiten mit Bindestrichen (um einen Begriff von Lyotard zu verwenden)<sup>16</sup>. Diese fungieren als tragfähige, wenn auch unerwartete Brücke zwischen ihnen und dem Projekt des von Jesus verkündeten anders gearteten Reichs der Gerechtigkeit und des Friedens. Tatsächlich macht eine seriöse Auseinandersetzung mit diesen Theologien deutlich, wie die Entwicklung einer rhizomatischen Theologie aussehen könnte. Feministische Befreiungstheologien knüpfen an nachkoloniale Theologien an, Wirtschaftstheologen sind Queer-Theologen - und umgekehrt. Theologische Identitäten verschwinden oder sind zu komplex, als dass sie in einfachen Worten erklärt werden könnten. Zu sagen, dass eine befreiungstheologische Queer-Theologin wie ich selbst, die sich vor allem mit Klassen- und Sexualitätsthemen befasst, die Befreiungstheologie „fragmentiert“, hieße zu akzeptieren, dass die Befreiungstheologie eine hegemoniale Theologie ist. Und: Je mehr neue Stimmen neue Bündnisse des theologischen Handelns und Denkens ermöglichen, desto mehr nähern wir uns (um Gramsci zu paraphrasieren) dem Modell des „integralen Theologen“ an, statt Elitetheologen zu sein.

Es gibt keine Fragmentierung von Theologien, weil Theologie kein einheitliches, auf Hegemonie ausgerichtetes Projekt im Dienst von Teilinteressen, sondern eine fortdauernde Praxis der vorrangigen Option Gottes für die Unterdrückten ist, die es erforderlich macht, ideologische Formationen innerhalb des Christentums immer wieder sichtbar zu machen und ein alternatives Modell des Handelns und Denkens zu entwickeln. Dies bedeutet insbesondere ein weniger positivistisch konstruiertes Denken, das unter den Ausgestoßenen - Frauen in der Stadt und auf dem Land, Heterosexuellen und Schwulen, Schwarzen, Indigenen oder Weißen - andere erkenntnistheoretische Solidaritätsformen zulässt. Weit davon entfernt, Genitivtheologien zu sein, stellen diese rhizomatischen Bindestrichtheologien ein theologisches Projekt dar, das von der Einheit und Solidarität des Volkes Gottes gegenüber allen Formen der Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist.

Um also die Frage: „Wer hat Boff an die Leine gelegt?“ zu beantworten, müssen wir fragen, wer die Befreiungstheologie an die Leine gelegt hat, oder, um es präziser zu formulieren, welche Mechanismen die subversive Kraft einer befreienden Theologie in Lateinamerika gezähmt und eingedämmt haben. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema setzt jedoch voraus, dass wir begreifen, dass die Angst vor Fragmenten nicht aus den Randgebieten, sondern aus den kirchlichen und theologischen Machtzentren stammt. Die Befreiungstheologie hat ihre histo-

rische Mission erfüllt, diese Entwicklung (manchmal gegen ihren eigenen Willen) anzuspornen. Es ist nun für die nachfolgenden Generationen der Befreiungstheologen an der Zeit zu begreifen, dass in der scheinbaren Schwäche verschiedener Projekte und der theologischen Praxis ihre Stärke liegt - und die Chance, das Reich Gottes auch weiterhin mit theologischer Ehrlichkeit zu verkünden.

In seiner Analyse des „Bindestrichs“ postulierte Lyotard: „Die Pein des Paulus, seine persönliche Passion, besteht darin, den Vater der für ihn gültigen Überlieferung umbringen oder dessen Ableben feststellen zu müssen. Und den wahren Vater hervorbringen, so wie ihn Jesus offenbart hat. Das Weh des Sohns: sich zum Vater seines Vaters machen zu müssen.“<sup>17</sup> Und das ist auch das Erbe der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, die in verschiedene Richtungen weitergehen, sich auf verschiedene Themen und Methoden einlassen müssen, um die Tradition, deren stolze Erben sie sind, auch weiterhin lieben und achten zu können.

<sup>1</sup> George Hartley, *The Abyss of Representation. Marxism and the Postmodern Sublime*, Durham/London 2003, 4.

<sup>2</sup> Clodovis Boff, *How to Work with People*, Quezón 1988, 6.

<sup>3</sup> Die deutsche Übersetzung hat - wie die englische - den Begriff „Theologie des Politischen“ im Titel ausgelassen, vgl. Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983.

<sup>4</sup> Boff, *Theologie und Praxis*, aaO., 22.

<sup>5</sup> Ich benutze im Englischen, wo die Bezeichnung „Genitivtheologie“ für eine Theologie steht, die für, aber nicht mit den Menschen betrieben wird, die Begriffe „theologies of“ und „from“. Im Spanischen und in den Texten von Wegbereitern wie Boff sind die Präpositionen „from“ („desde“ - von/aus), „with“ („con“ - mit) und „of“ („de“ - von/über) austauschbar und werden nebeneinander verwendet.

<sup>6</sup> Vgl. Boff, *Theologie und Praxis*, aaO., 43f. Es ist interessant, wie Boffs Denken in diesem Punkt von Ricœur beeinflusst ist, vgl. Paul Ricœur, *Le Paradoxe Politique*, in: *Esprit* (Mai 1953), 729-731.

<sup>7</sup> Boff erwähnt insbesondere die Arbeit derjenigen, die dazu neigen, in ihren Texten anstelle realer Menschen metaphysische theologische Subjekte wie „die Hoffnung“ und „die Kirche“ zu verwenden. Boff nennt diese Theologien „Slogans“, vgl. Boff, *Theologie und Praxis*, aaO., 309f.

<sup>8</sup> *Pueblo* ist ein Konzept, das als Volk, Arme oder Nationalstaat übersetzt und sogar auf ethnische Gruppen bezogen werden kann. In der lateinamerikanischen Theologie ist der Begriff stark emotional konnotiert.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Elaine Graham, *Liberal Theology and Transformative Pedagogy. A Response to Peter Hodgson*, in: Mark Chapman (Hg.), *The Future of Liberal Theology*, London 2002.

<sup>10</sup> Damit ist gemeint, dass eine einige Kirche buchstäblich lebensnotwendig war, um die Menschen vor Folter, Hunger und Verfolgung zu retten. In diesem Sinne haben einige Katholiken, Evangelikale (historische Kirchen, zu denen auch einige Pfingstbewegungen und Baptisten gehören) und Juden zu verschiedenen Zeiten solidarisch zusammengearbeitet. Andere Gründe für die Einigkeit hingen mit der Evangelisierung und dem Wachstum der Kirche zusammen, die zum ersten Mal in der Geschichte der Christenheit in der Lage war, zu vielen Christen vorzudringen, die entweder von den etablierten Kirchen im Stich gelassen worden oder aufgrund ihrer Randposition für die Institution unerreichbar waren.



<sup>11</sup> Vgl. hierzu Boff, *Theologie und Praxis*, aaO., Kap. 2: „Hermeneutische Vermittlungen“.

<sup>12</sup> Ernesto Cardenal berichtet, wie er das Neue Testament mit nicaraguanischen Bauern gelesen und ihnen dabei weitestgehend freie Hand gelassen hat. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Schrift nicht nur für nicht theologisch geschulte Leser verständlich, sondern dass deren Lektüre sogar erhellend ist, vgl. Ernesto Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, Gütersloh <sup>2</sup>1980.

<sup>13</sup> Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* [1973], Main <sup>10</sup>1992.

<sup>14</sup> Die *cartoneros* (Müllsammler) sind eine Bewegung mittelloser Menschen in Argentinien, die gezwungen sind, nachts auf den Straßen von Buenos Aires Abfälle zu sammeln, um zu überleben. Theologische Überlegungen zur Gegenwart Gottes unter den *cartoneros* finden sich bei Marcella M Althaus-Reid, *El Tocado (Le Toucher). Sexual Irregularities in the Translation of God (The Word) in Jesus*, in: Yvonne Sherwood/Kevin Hart (Hg.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, London 2004.

<sup>15</sup> Vgl. Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1992.

<sup>16</sup> Vgl. Jean-François Lyotard, *Von einem Bindestrich*, in: ders./Eberhard Gruber (Hg.), *Ein Bindestrich - Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“*, Düsseldorf/Bonn 1995, 27-51.

<sup>17</sup> Ebd., 33.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein