Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.)

Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas

Die Perspektive der Armen

Band 3

Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert

diritto Verlag

Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.)

Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas

Die Perspektive der Armen

Band 3

Implizite Theologien
im 19. und 20. Jahrhundert

diritto Verlag

Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas

Band 3
Implizite Theologien
im 19. und 20. Jahrhundert

Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.)

ISBN 3-927728-32-2
© 1993 by *diritto* Bildung & Verlag GmbH
Ignaz-Pickl-Weg 7, 8078 Eichstätt
Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung
und Verbreitung sowie der Übersetzung vorbehalten
Verlagsnummer 10489

Eichstätt, 1993

Titelbild: Duna Dietzsche, "Conocimiento silencioso I" - Detail

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 5

V. Implizite Theologien im 19. Jahrhundert 11

Mario Cayota:
Das theologische Substrat der Volksbewegungen in der Zeit der Unabhängigkeit. Der Fall der "Artigas-Revolution" 13

Martín Traine:
Das christlich-sozialistische Programm E. Echeverrías (1805-1851) 51

Raúl Fornet-Betancourt:
Martí und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung 75

Alfredo Gomez-Muller:
Auf dem Weg zu einer Theologie der Republik im Lateinamerika des 19. Jahrhunderts: der Fall Kolumbien 98

VI. Theologische Aspekte in der Literatur 121

Lizbeth Carvalho:
Canaã, Perspektiven von Theologie und Befreiung 123

Mario Casañas:
José Lezama Lima und seine Theologie des Paradieses 134

Juan Ignacio Siles:
Der Begriff des "Neuen Menschen" in der bolivianischen Guerrilla-Erzählung und ihren Vorläufern 146

Will Derusha:
Ernesto Cardenal: Poesie und Befreiungstheologie 161

Roberto Fuertes:
Die Befreiungstheologie und die zeitgenössische mittelamerikanische Literatur 182

VII. Theologische Ausdrucksformen im Zusammenhang des sozialen und kulturellen Wandels der letzten 100 Jahre 195

Eduardo Hoornaert:
Der "Catolicismo moreno" Brasiliens 197

Johannes Meier:
"Dem zerfallenden und dem Verderben zueilenden Katholizismus Brasiliens Hülfe bringen." - Zum Wirken der deutschen Franziskaner in Brasilien nach den wiederentdeckten Briefen des deutschen Franziskaners Evaristo (Wilhelm) Schürmann OFM aus den Jahren 1894-1914 219

Maximiliano Salinas:
Theologische Träume, soziale Kämpfe und volkstümliche Vorstellungswelt im nachkolonialen Lateinamerika 250

José María Romero Baro:
Zum Christentum des Antonio Caso 282

Enrique Dussel:
Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1959-1972 302

Mitarbeiter 335

Übersetzer 341

Inhaltsverzeichnis Band I+II 343

Enrique Dussel

Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1959-1972

1. Zur Entstehungsgeschichte einer kritischen Theologie in Lateinamerika (1959-1968)[1]

Ab 1959 entstand aufgrund des Aufrufes zum II. Vatikanischen Konzil und aufgrund der Eroberung Havannas durch die revolutionären Kräfte unter Fidel Castro und dem "Che" Guevara allmählich eine neue theologische Situation. Die Krise in der Katholischen Aktion - und das ist der Grund für die Bedeutung des 1961 veröffentlichten Buches von José Comblin (geb. 1923) "El fracaso de la Acción Católica" (Anm. d. Übers.: "Über das Scheitern der Katholischen Aktion") - resultiert aus dem Zusammenbruch des Populismus. Der Sturz von Arbenz in Guatemala 1954 (realisiert durch einen Putsch von Castillo Armas, dessen Drahtzieher die CIA war), der Sturz von Vargas in Brasilien (der Selbstmord

[1] Siehe dazu den Entwurf zu einer Geschichte der Theologie Lateinamerikas in meinem Werk: E. Dussel, *Prophetie und Kritik*. Freiburg/Schweiz 1989. Außerdem siehe: CEHILA, *Historia de la Teología en América Latina. VIII. Encuentro Latinoamericano Lima 1980*. San José 1981; P. Richard (Hrsg.), *Raíces de la Teología Latinoamericana*. San José 1985. Für die jüngste Epoche vgl. S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina*. Salamanca 1981; R. Oliveros Maqueo, *Liberación y teología*. México 1977; J. Comblin, "Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung", in: J. Prien (Hrsg.), *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*. Göttingen 1981, Bd. II, S. 13-38; J. Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca 1985, S. 1072ff.; D. William Ferm, *Profiles in Liberation*. Conneticut 1988, S. 114-193; D. William Ferm, *Third World Liberation Theologies*. New York 1986, S. 3-58. Als allgemeine Einführung: Ph. Berryman, *Liberation Theology*. New York 1987. Mehr theologisch ausgerichtet als das vorherige Buch ist: J. Ramos Regidor, *Gesu e il Risveglio degli Oppressi*. Mailand 1981; ebenso: M. Cuminetti, *La teologia della liberazione in America Latina*. Bologna 1975. Zum Kontext innerhalb der Kirchengeschichte siehe das Werk: CEHILA (Hrsg.), *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Salamanca 1977ff., Bde. I-X; E. Dussel, *De Medellín a Puebla*. México 1979, E. Dussel, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona 1967 (Deutsche Ausgabe unter dem Titel: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz 1988; eine neue spanische Ausgabe, aktualisiert bis hin zur Gegenwart mit einem fünften Kapitel über die Entwicklung von 1917 bis 1992, erscheint 1992 in Madrid). Zu den Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche vgl. auch: P. Lernoux, *Cry of the People*. New York 1980. Für eine kritische Position gegenüber der Theologie der Befreiung mit einer sehr guten Bibliographie siehe: R. Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*. Bogotá 1976. Als Textsammlung: A. Hennelly (Hrsg.), *Liberation Theology*. New York 1990. In jüngster Zeit sind erschienen: P.F. Carneiro de Andrade, *Fé e Eficácia*. São Paulo 1991. Ch. Smith, *The Emergence of Liberation Theology*. Chicago 1991.

beging, weil er dem Druck des nordamerikanischen Botschafters nicht mehr gewachsen war), dann 1955 das Ende der peronistischen Regierung in Argentinien, 1957 das Ende der Regierungen von Pérez Jiménez in Venezuela und von Rojas Pinilla in Kolumbien, und schließlich 1959 das Ende der Regierung Batista in Kuba, öffnete Tür und Tor für eine unangefochtene Hegemonie der Vereinigten Staaten in Lateinamerika. Es begann das sogenannte "Jahrzehnt der Entwicklung" (1955-1965). Aus diesem Grund nahm auch die "Theologie der Entwicklung"[2] den Platz der Theologie der Katholischen Aktion ein, welche ich als "Theologie einer neuen Christenheit" bezeichnet habe. Dies bedeutet aber, wie wir sehen werden, keinen Wechsel hin zu einer grundsätzlich anderen Art von Theologie.

Es lassen sich etwa drei Grundzüge dieses Wandels unterscheiden. Erstens geht es um die Erneuerung der Kirche infolge des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965), auf dem Lateinamerika, theologisch gesehen, jedoch noch nicht präsent war, wenn man von den singulären Stellungnahmen bestimmter, äußerst aktiver Bischöfe auf dem Konzil selbst absieht. Bereits 1955, noch zu Zeiten von Papst Pius XII., war die erste Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Rio de Janeiro unter Federführung von Manuel Larrain aus Chile und Helder Camera, einem jungen Priester aus Brasilien organisiert worden. 1958 wurde die "Confederación Latinoamericana de Religiosos" (CLAR) (Anm. d. Übers.: Lateinamerikanischer Verband der Ordensleute) gegründet, die von Beginn an die letzten dreißig Jahre hindurch ein Bollwerk der christlichen Erneuerung auf unserem Kontinent war. In dieser Zeit begann eine bemerkenswerte Vertiefung der biblischen, pastoralen, spirituellen und liturgischen Studien. Theologische Seminare, Zeitschriften etc. wurden ins Leben gerufen. Das heißt, es entstand die Infrastruktur für die darauffolgende Erneuerung.

---

[2] Als Beispiel: O. Vertrano/F. Houtart, *Hacia una teología del desarrollo*. Buenos Aires 1967; J. Comblin, *Teología do desenvolvimiento*. Belo Horizonte 1968; G. Bauer, *Towards a Theology of Development*. Genf 1970; R. Alves, "Apuntes para una teología del desarrollo", in: *Cristianismo y Sociedad* 21 (1969); V. Cosmão, *Signification et théologie du développement*. Paris 1967. In Deutschland machte Hugo Assmann auf diese Fragen aufmerksam: H. Assmann, "Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution", in: E. Feil/R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur *"Theologie der Revolution"*, München 1969, S. 218-248. Assmann stellt dort die "Theologie der Entwicklung" in Frage. Zu den kirchlichen Ereignissen siehe mein Werk: E. Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz 1988, S. 200ff.

In der Theologie wandelt sich das Bild von der Kirche. Die Kollegialität der Bischöfe eröffnete eine neue Perspektive der Berufung. Gleiches gilt für das Taufsakrament als Basis für die Funktion der Laien in der Welt. Alle Kapitel der Theologie wurden erneuert; die Inspiration dazu kam aber immer noch aus Europa. Z.B. studierten die Vertreter einer Theologie der Befreiung in Europa. Die katholischen Theologen gingen in der ersten Generation vorzugsweise nach Frankreich, die protestantischen in die Vereinigten Staaten. José Miguez Bonino (Methodist, geb. 1924), studierte in den 50er Jahren in den Vereinigten Staaten; Juan Luis Segundo (Katholik, geb. 1925), studierte Mitte der 50er Jahre in Louvain; José Porfirio Miranda (geb. 1924) studierte in Frankfurt und Rom; Gustavo Gutiérrez (geb. 1928) wiederum in Louvain und Lyon; Hugo Assmann (geb. 1933) studierte in Brasilien und lehrte seit 1967 in Münster; Enrique Dussel (geb. 1934) studierte Theologie in Paris und Münster, (war aber schon 1957 nach Spanien gekommen, ging 1961 nach Paris und war der Mission von Frankreich eng verbunden); wir könnten diese Aufzählung zur theologischen Ausbildung jedes einzelnen beliebig fort setzen. Es war die Zeit der theologischen "Dependenz", die andererseits unvermeidlich war, wenn man bedenkt, daß Lateinamerika bis zum Ende des 19. Jahrhunderts als intellektuelle Kolonie Spaniens und Portugals anzusehen ist. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts setzte sich der Prozeß der "Fixierung auf Rom" durch; erst nach Ende des Zweiten Weltkrieges, nach 1945, gab es eine großzügige Öffnung hin zu Frankreich, dem Frankreich der pastoralen Erneuerung der "missionarischen Pfarrgemeinde", der Spiritualität eines Charles de Foucauld, dem Arbeiterpriester. Dies alles prägte die erste Generation der künftigen Theologen Lateinamerikas von Grund auf.

In dieser Zeit entstanden lebendige Strukturen einer pastoralen Reflexion, welche der theologischen Reflexion später als Ausgangspunkt dienen sollten. So entstanden beispielsweise: das "Instituto de Catequesis latinoamericano" (ICLA) (Anm. d. Übers.: "Institut für Katechese in Lateinamerika"), 1961 im Süden, 1966 im Norden; die "Organización de Seminarios Latinoamericanos" (OSLAM) (Anm. d. Übers.: "Organisation der lateinamerikanischen Seminare"), die Kurse für Lehrer an Priesterseminaren ausrichtete; das "Instituto Pastoral Latinoamericano" (IPLA) (Anm. d. Übers.: "Pastoralinstitut für Lateinamerika"), das anfangs keinen festen Sitz hatte und schließlich ab 1967 in Quito angesiedelt war, eine Pionierinstitution, der alle lateinamerikanischen Theologen der

ersten Stunde angehörten: José Comblin, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Segundo Galilea, etc.

Der zweite Grundzug dieses Wandels ist in dem totalen politischen Engagement der christlichen Jugend zu sehen, die die Grundgedanken der kirchlichen Soziallehre in den aufstrebenden Christdemokratischen Parteien verkörpert sah. Das war der Fall bei den chilenischen Christdemokraten unter der Führung von Eduardo Frei, Argentiniens, Venezuelas (COPEI), etc. Die erste christdemokratische Regierung in Lateinamerika aber, die Regierung Eduardo Freis in Chile von 1964 bis 1970, ist der Beginn der Krise dieses "weltlichen" Engagements. Die Besetzung von Puerto Montt 1967 und die Unterdrückung der Bauern war dem christlichen Bewußtsein vieler Menschen zufolge ein Skandal. Das von Roger Vekemans gegründete "Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina" (DESAL) (Anm. d. Übers.: "Zentrum für Wirtschaftliche und Soziale Entwicklung Lateinamerikas"), inspirierte die Arbeit der Christdemokratischen Partei Chiles; es zog 1970 nach Caracas und von dort nach Bogotá um. Das "Instituto Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales" (ILADES) (Anm. d. Übers.: "Lateinamerikanisches Institut für Soziallehre und Soziale Forschung"), von Pierre Bigó gegründet, zeigte in seinen Anfängen gleichfalls diese Ausrichtung, aber nur bis zur Krise von 1969. Die "Federación Internacional de Sociologia Religiosa" (FERES) (Anm. d. Übers.: "Internationaler Verband für Forschung der Religionssoziologie"), leistete ebenso ihren Beitrag zur Erforschung der kirchlichen und gesellschaftlichen Realität, auch wenn sie nicht dieselbe Ausrichtung hatte. Theologisch gesehen brachte sie keine wesentliche Änderung gegenüber der Theologie der neuen Christenheit; sie stellte nur eine erneute Anpassung an die Anforderung des "desarrollo", d.h. der Entwicklung, dar.

Ein dirtter Grundzug ist das Engagement eines anderen Teils der christlichen Jugend für ein radikales Verhältnis von "Glaube und Politik"; es geht um das Entstehen einer revolutionären Tradition. Die kubanische Revolution von 1959 hatte auch auf Christen eine starke Wirkung. Viele Menschen traten unter dem Einfluß der Philosophen Jacques Maritain und Emmanuel Mounier aus der Christdemokratischen Partei aus. Sie gelangten zu einem revolutionären Engagement, das nicht notwendigerweise eine marxistische Position beinhaltete; und wenn diese Position einen Marxismus vertrat, dann einen Marxismus im Sinne Gramscis mit einer kritischen, antidogmatischen Tendenz. Die gesamte Entwicklung beschleunigte sich mit dem Tod des Priesters und Soziolo-

gen Camilo Torres (1929-1966), der in Louvain studiert hatte. Camilo Torres schrieb 1965: "Ich habe das Amt des Priesters aus denselben Gründen niedergelegt, aus denen ich es angestrebt habe. Ich habe das Christentum als eine Lebensform entdeckt, deren Zentrum ganz und gar die Liebe zum Nächsten ist (...). Ich betrachte mich dessen ungeachtet als Priester auf ewig und sehe es so, daß mein Priestertum und die Ausübung dieses Amtes in der Verwirklichung der kolumbianischen Revolution zusammenfallen, in der Liebe zum Nächsten und im Kampf für das Wohlergehen der Armen."[3]

Diese Tradition setzte sich später in der Gruppierung der "Cristianos para el socialismo" (Anm. d. Übers.: "Christen für den Sozialismus") fort, die ab 1972 zuerst in Chile und dann in ganz Lateinamerika aktiv war. Sie war aus der Abspaltung des "Movimiento de Acción Popular Unitário" (MAPO), d.h. der Einheitsbewegung der Volksaktion, von der Christdemokratischen Partei und aus der Krise der ILADES hervorgegangen, welche in dem Austritt von Gonzalo Arroyo und Franz Hinkelammert gipfelte, die sich von Pierre Bigó und Roger Vekemans trennten.

Aus theologischer Sicht sind diese politischen Projekte mitsamt der "Theologie der Revolution"[4] jedoch noch nicht als "eigenständige" Theologie Lateinamerikas zu verstehen. Sie sind weit eher einer europäischen Theologie verpflichtet, die allerdings sehr kritisch und erneuert, ja revolutionär ist. Der entscheidende Schritt mußte aber erst noch getan werden.

Zwei Aspekte sind dabei zu beachten. Der erste betrifft das große Engagement der Kirche für die Armut. Es geht um die Armut von Individuen (Bischöfe, Priestern und aktiven Laien), die gemäß dem Evange-

---

[3] R. de Roux, "La Iglesia colombiana desde 1962", in: *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Bd. VII. Salamanca 1977, S. 559ff.; siehe auch: E. Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz 1988, S. 262ff.

[4] Im protestantischen Lager, das seit 1948 dank seiner weit stärkeren Verbindung zu Afrika und Asien viel Erfahrung hatte im Kampf um nationale Selbstbestimmung oder im Umgang mit sozialistischen Revolutionen wie in China oder Vietnam, entstand, ausgehend vom Ökumenischen Weltrat der Kirchen in Genf (WCC), eine "Theologie der Revolution", die aber in Wirklichkeit nur eine Anwendung der europäischen Theologie und ihrer Sozialethik auf das Feld revolutionärer Politik darstellt. Der Kubaner Sergio Arce war der erste, der bereits 1960 diese Strömung zusammen mit einer höchst originellen "Theologie der Arbeit" initilerte. Die Organisation der ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), d.h. "Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika", war eine protestantische Organisation von großer Bedeutung.

lium leben und Resultat der Bekehrung durch das Konzil sind[5]. Der zweite Aspekt hat mit der Erfahrung einer "Klassenexistenz" zu tun, wie sie speziell innerhalb der Katholischen Aktion in der "Juventud Obrera Católica" (JOC) (Anm. d. Übers.: "Arbeiterjugend") entstand, die ein proletarisches Klassenbewußtsein zu entwickeln begann. Dasselbe gilt für die "Juventud Universitaria Católica" (JUC) (Anm. d. Übers.: "Katholische Universitätsjugend") oder die "Juventud Estudiantil Católica" (JEC) (Anm. d. Übers.: "die Katholische Schülerjugend"), oder das "Movimiento Estudiantil Cristiano protestante" (FUMEC) (Anm. d. Übers.: "Schülerbewegung protestantischer Christen"). Diese Gruppen militanter Aktivisten waren Arbeiter oder stammten aus dem Kleinbürgertum, was nicht einfach negativ gemeint ist, denn das Kleinbürgertum zeigte sich generell als wesentliche Klasse im revolutionären Prozeß Lateinamerikas, wie die FSLN beweist. In diesem Kreis militanter Aktivisten, die mit der Kirche verbunden waren, wurde ein neuer Typus des Verständnisses von der christlichen Existenz im allgemeinen und von der Politik im besonderen erprobt. Aus Praxis und Theorie dieser Gruppen entstand der theologisch bedeutsame Bruch in der lateinamerikanischen Geschichte seit dem 15. Jahrhundert.

Wenn man nach dem allerersten Text sucht, der das Auftreten einer eigenständigen theologischen Reflexion in Lateinamerika anzeigt, kommt man nicht umhin - trotz der Verwendung einer funktionalistischen Soziologie - auf das Werk von Juan Luis Segundo zu verweisen. Er veröffentlichte 1962 ein kleines Büchlein mit dem Titel *Función de la Iglesia en la realidad Rioplatense*[6], Niederschrift eines 1961 in Montevideo abgehaltenen Kurses christlicher Bildungsarbeit. Wir lesen dort: "Um

---

[5] Ich erinnere mich angesichts meines Aufenthalts her bei Paul Guathier (1957-1959) in Nazareth (Israel) gut an die Forderung nach Armut. Gauthier schrieb später das prophetische Buch: P. Gauthier, *Jesús, la Iglesia y los pobres*. Tournai 1963, wo er die Frage nach den "Armen" stellt. Wir befanden uns hier - ohne es zu wissen - in der Vorgeschichte der künftigen Theologie der Befreiung. Papst Johannes XXIII. sprach erstmals von einer "Kirche der Armen", dank der gemeinsamen Arbeit von Gauthier und Mons. Hakim, dem Bischof von Nazareth, Mons. Hammer, dem Bischof von Tournai, Mons. Lercaro, dem Erzbischof von Bologna und Mons. Helder Cámara gegen Ende des Konzils. Eine Wurzel der Bewegung für Armut in der Kirche und für die Option zugunsten der Armen ist hier in Nazareth seit 1959 zu finden. Siehe das Kapitel von J. Miguez Bonino zur Behandlung des Themas der Armen auf dem Vatikanischen Konzil in: J. Miguez Bonino, *Los pobres*. Buenos Aires 1976. S. 134,-147. Der Basistext war Jesaja 61,1, den Jesus in Nazareth vorgelesen hat (Luk 4,18): "Der Geist des Herrn ruht auf mir, (...)".

[6] J.L. Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad Rioplatense*. Montevideo 1962.

uns besser und konkreter unserem Problem anzunähern, wollen wir eine Betrachtung soziologischer Art (sic) anstellen.[7]

Segundo begann seine kritische Reflexionsarbeit ausgehend von den soziologischen Analysen der "Gran Misión" in Buenos Aires. Ironisch schreibt er: "Wenn wir rein logisch vorgehen würden, dann wären die "Allianz für den Fortschritt", die Generalstreiks oder die flexible Lohnskala nicht so wichtig, [alles Dinge, die zu den hartnäckigen Problemm gehören, die in der Umgebung der Kirche vorkommen (...). Eine entgegengesetzte Position kommt in der gesellschaftlichen Realität Argentiniens und Uruguays 1961 nicht deutlich zum Vorschein, auch nicht als theologische Position."[8]

In seinem kleinen Werk bestimmte Segundo den Begriff der "Christenheit"[9] mit großer Klarheit. Er brachte die Doppeldeutigkeit eines Katholizismus zum Ausdruck, der mit der Geschichte und der Kultur der Massen[10] verbunden ist, indem er schrieb:

"Diese Welt wird den Sieg einer marxistischen Revolution in Lateinamerika erleben oder vielleicht auch nicht. Es geht auch nicht darum, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, welcher Seite man sich am besten anschließt. Geschichte wird uns so uns so zu Christus führen. "[11]

Es dürfte nicht allzu schwierig sein, zu zeigen, daß in dieser Methode, in ihrem Geist, das klare Bewußtsein einer neuen, jungen und kreativen lateinamerikanischen Theologie vorhanden ist, welche die Sozialwissenschaften als Instrumente benutzt. Juan Luis Segundo war der erste Lehrer dieser zukünftigen Theologie.

Wenn wir so zum Ursprung zurückkehren, können wir nicht umhin, auf die erste Versammlung lateinamerikanischer Theologen hinzuweisen, die von der CELAM, dem lateinamerikanischen Bischofsrat, einberufen wurde und dann im März 1964 in Petrópolis stattfand. Drei Theologen müssen im Zusammenhang mit diesem Treffen besonders erwähnt

---

[7] Ebd., S. 6.

[8] Ebd., S. 9.

[9] Ebd., S. 19.

[10] Ebd., S. 64ff.

[11] Ebd., S. 80.

werden: Juan Luis Segundo, der das Thema "Problemas teológicos de Latinoamérica" vorstellte; Lucio Gera, der besonderen Nachdruck auf den gelehrten und nicht rationalen Sinn jedweder Theologie legte; zudem forderte er von den Theologen, sich auf das Sehnen und Hoffen des Volkes einzulassen; Gustavo Gutiérrez, der die Funktion der Theologie in bezug auf die breite Masse des Volkes, die intellektuellen Eliten und die konservative Oligarchie analysierte. Das Treffen in Petrópolis war das erste dieser Art. Im Verlauf des Jahres 1965 fanden weitere Treffen statt: so z.B. vom 14. - 16.7. in Havanna in Anwesenheit von Segundo Galilea und Luis Maldonado; vom 14.6. - 9.7. in Bogotá mit Vorträgen von Juan Luis Segundo und Casiano Floristán; vom 4.7. - 14.8. in Guernavaca in Anwesenheit von Ivan Illich und Segundo Galilea.

Darüber hinaus organisierte die CELAM wichtige Treffen, die den Weg für Medellín ebneten. Unter anderem organisierte sie vom 5. - 11.6.1966 die erste Vollversammlung der Bischöfe in Banos (Ecuador). Im Februar 1967 fand in Bugo (Kolumbien) die Versammlung der Bischöfe zur Rolle der Kirche in den Universitäten statt. (Aus dieser Versammlung gingen wichtige Studentenbewegungen hervor, die die Wegbegleiter der 68er Bewegung waren. Vom 12. - 19.5.1968 organisierte sie in Itapoán (Brasilien) auch die Versammlung der Vorsitzenden der bischöflichen Kommissionen in der Sozialen Aktion.[12]

Das Vorbereitungsdokument für Medellín benutzte bereits die Sozialwissenschaften als Ausgangspunkt: "Ohne Anspruch auf eine erschöpfende Diagnose zu erheben, wollen wir auf die sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen und religiösen Wesenszüge hinweisen, welche kennzeichnend sind für die Beschaffenheit Lateinamerikas und aus denen sich ernsthafte Probleme für das Christentum ergeben."[13]

Dieses Dokument löste auf dem ganzen Kontinent eine lebhafte Polemik aus, insbesondere in Brasilien, wo sich die Polemik gegen die Person von José Comblin richtete, der von den Machthabern der Militärdiktatur als Kommunist angegriffen wurde.

Es muß auch auf die X. Versammlung der CELAM in Mar del Plata hingewiesen werden, auf der Helder Cámara ausrief: "Eine Gesellschaft,

---

[12] Vgl. "Presencia de la Iglesia en el proceso de cambio de América Latina", in: *Signos de Renovación*. Lima 1969. S. 38.

[13] "Documento de trabajo de la Segunda Conferencia General", in: ebd., S. 193ff.

die sich in der Krise befindet, fordert von ihr (d.h. der Kirche) eine Bewußtwerdung und entschiedenen Einsatz, um unserem Kontinent zu helfen, seine Befreiung von der Unterentwicklung zu verwirklichen."[14]

Derselbe Dom Helder war, zusammen mit anderen Bischöfen aus der Peripherie, einer der Erstunterzeichner eines berühmten Dokuments, das in Frankreich von *Témoignage Chrétien* am 31.7.1966 veröffentlicht wurde. In diesem Dokument wurde bekräftigt, daß "die Völker der Dritten Welt sich als das Proletariat der Welt von heute konstituieren."

Gustavo Gutiérrez - ihn kenne ich von dem 1962 stattgefundenen Treffen in Melin (Frankreich), als ich noch Student in Frankreich war und er als Berater für die JEC arbeitete - veröffentlichte 1966 das Buch *Caridad y amor humano*[15], in dem er zu zeigen versuchte, daß man die Liebe zu Gott von der Liebe zum Nächsten nicht dualistisch trennen kann. Gutiérrez hatte aber mit diesem Buch noch nicht die neue Methodologie entdeckt, er bewegte sich noch innerhalb der Problemstellung der französischen Theologie dieser Zeit.

1967 erschien mein Werk *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*[16]. Ich schrieb es in dem Bewußtsein, daß wir auf einen neuen Zeitabschnitt zugehen und deshalb stellte ich folgende

---

[14] Ebd., S. 49.

[15] G. Gutiérrez, *Caridad y amor humana*. Lima 1966.

[16] E. Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona 1967. Dieses Buch, das ich in Mainz und Münster am Institut für europäische Geschichte schrieb, wo ich wissenschaftlicher Mitarbeiter von Prof. Joseph Lortz war, war die erste historische Gesamtinterpretation und außerdem eine theologische Deutung der Geschichte der Kirche in Lateinamerika, die die Linie des II. Vatikanischen Konzils folgte. Ch. Smith gibt in seinem Buch: Ch. Smith, *The Emergence of Liberation Theology*. Chicago 1991. S. 180. 1971 als das Entstehungsjahr dieses Werkes an, während es in Wirklichkeit weit früher entstand. Die aktuelle Ausgabe: E. Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz 1988 enthält Teile jener ersten Fassung (S. 69-199). 1961 verfaßte ich eine Arbeit über "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh", in der sich bereits der Sinn der Bindung der Mission an die Arbeit (habodah) und die Armen beobachten läßt. Dieser Text wurde später als Anhang veröffentlicht in: E. Dussel, *El humanismo semita*. Buenos Aires 1969, S. 127-170. Auch dieses Buch wurde bereits 1961 geschrieben. Seit 1968 wollten wir eine Organisation gründen, die uns in die Lage versetzen würde, eine Geschichte der Kirche in Lateinamerika zu schreiben. Erst 1973 wurde dann die Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA) (Anm. d. Übers.: "Kommission für Studien der Lateinamerikanischen Kirchengeschichte") am Instituto Pastoral de América Latina (IPLA) (Anm. d. Übers.: dem Pastoralinstitut für Lateinamerika gegründet), das vom Instituto Pastoral des CELAM abhing. Nach der Wahl von López Trujillo zum Generalsekretär der CELAM mußte die CEHILA unabhängig werden, um die Freiheit der Forschung zu bewahren.

Worte an den Schluß: "Folge du mir und laß die Toten ihre Toten begraben!"[17]

2. Die Ausformulierung der Befreiung (1968-1972)

Wir wollen, was die Gründungsphase betrifft, jeden einzelnen Schritt in der Entstehungsgeschichte einer lateinamerikanischen Theologie sorgfältig rekonstruieren. Wir werden uns aber nicht mit den Geschehnissen in der Kirche befassen, die der Theologie vorangehen, d.h. mit der kirchlichen Praxis, aus der sich die Konstitution der Theologie erklärt. Diese kirchliche Praxis wurde anderen Orts[18] ausführlich beschrieben. Wir werden uns der eigentlichen Reflexionsebene zuwenden.

Im Jahre 1965 formulierte André Gunder Frank erstmalig Kritik an der "Theorie der Entwicklung"[19]. Damit setzte eine theoretische Revolution im lateinamerikanischen Denken an. Seine Hypothese, die viele Male ausführlich kritisiert wurde, lautete vom Grundsatz her wie folgt: Der Reichtum der reichen Länder bestimmt sich durch den Werttransfer aus den armen Ländern. Der Reichtum der Reihen entsteht aus der Armut der Armen. So entstand die "Dependenztheorie"[20], die im wesent-

---

[17] Ebd., S. 199.

[18] Siehe dazu: E. Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz 1988, S. 224-355. Dieses Kapitel wurde 1972 geschrieben und als neuer Text in die erste Ausgabe von 1967 eingefügt. Der Text wurde von Mons. Helder Cámara, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin u.a. gegengelesen und mit kritischen Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der historisch-theologischen Interpretation versehen, zu Themen wie die koloniale Christenheit, die Krise der Christenheit seit dem 19. Jahrhundert etc. Von J.L. Segundo wurden die theologisch-soziologischen Hypothesen mit konkretem historischem Material angereichert. Auf diese Weise wurde daraus so etwas wie eine "Konkretion" der theologischen Reflexion, die "Geschichte der Kirche" als Teil der Theologie.

[19] A.G. Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México 1970 (Orig. 1975); ders., *América Latina: subdesrrollo y revolución*. México 1972; ders., *Lumpenburguesía - lumpendesarrollo*. Barcelona 1971; ders., *Desarrollo del subdesarrollo*. México 1970. Wir können nicht umhin, auf die Arbeitergruppe zu verweisen, in der unter der Federführung von Guerreiro Ramos unter anderem Helio Jaguaribe, Cándido Mendes, Alvaro Vieira Pintos im ISEB mitarbeiteten. Siehe dazu: G. Ramos, *La reducción sociológica*. Rio de Janeiro 1958. Zu dieser Gruppe müssen auch Celso Furtado und Theotonio dos Santos gerechnet werden. Siehe: A. Aguilar/Frigeiro/Eggers Lan, *Desarrollismo y desarrollo*. Buenos Aires 1969.

[20] Siehe dazu meine Arbeit über "Los Manuscritos del 61-63 y el Concepto de Dependencia" in: E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*. México 1988. Kap. 15, S. 312-361. Hier wird die historische Entwicklung der Auseinandersetzung mit der Dependenz dargestellt. Dabei gibt es einen Punkt, der zu korrigieren ist. Wenn es richtig ist, daß der weltweit stattfindende Wettbewerb zwischen den internationalen Kapitalen der

lichen in dieser Form seither weiterbesteht und nur in Kleinigkeiten widerlegt wurde. Der Gesamtbetrag des Werttransfers von der Peripherie ins Zentrum ist gering, wenn man die gesamte Wertschöpfung der Länder des Zentrums (USA, Japan, Deutschland und die übrigen Industrieländer in Betracht zieht. Aber, und das ist das Wesentliche, dieser "Betrag" ist bedeutend, wenn man ihn auf den Gesamtprofit bezieht, der in den Ländern des Zentrums akkumuliert wird, liegt doch die Profitrate, die aus den in den Ländern der Peripherie "geheckten" Gewinnen entsteht, natürlich weit höher, und weil die "Profitrate" der wesentliche Indikator für das Kapital ist, ist diese Frage keineswegs ein sekundäres Problem. Aus der Sicht der Peripherie ist der Werttransfer vielmehr der Ursprung des Elends dieser Völker. Für die Peripherie ist der transferierte "Gesamtwert" im Verhältnis riesig (man kann sagen, daß bis zu 30% der gesamten Wertschöpfung in der Peripherie vom internationalen Kapital abgezogen wird. Die Angelegenheit präsentiert sich heute in den 90er Jahren - angesichts einer verschärften Auslandsverschuldung - weit dringlicher als damals Mitte der 60er Jahre). Aus diesem Grund werden auch die Faktoren, aus denen die Theologie der Befreiung entstand, bis zum Ende des 20. Jahrhunderts aktuell bleiben. Die Existenz des Faktors Dependenz begründet die Notwendigkeit dieser Theologie. Ihre Existenz wiederum hängt nicht von den innerkirchlichen Kritikern der Befreiungstheologie, vom "Modebewußtsein" ihres Diskurses oder von den Veränderungen und Deformationen ab, denen sie unterlieget. Die Theologie der Befreiung ist eine historische Tatsache, sie gibt Antwort auf eine Wirklichkeit, die von den Theologen nicht erfunden worden ist und die auch nicht am grünen Tisch der kirchlichen Bürokratie unterdrückt werden kann.

Zur Entstehung dieser theoretischen Revolution, d.h. der Theorie der Dependenz als einer Kritik der Unmöglichkeit einer Entwicklung der Peripherie, haben auch spezifisch kirchliche Bewegungen beigetragen. An erster Stelle ist hier das neue pädagogische Konzept zu nennen,

---

theoretische Horizont für den Transfer des Wertes oder die Dependenz eines Landes von anderen ist, dann kommt die Dependenz nicht durch einen einheitlichen internationalen Produktpreis zustande, sondern nur durch eine Bildung verschiedener Produktpreise auf nationaler Ebene. Auf diese Weise vollzieht sich der Werttransfer von einem weniger entwickelten Kapital, das ein Produkt mit einem relativ höheren Mehrwert produziert, zu einem weiter entwickelten Kapital, welches dasselbe Produkt mit einem relativ geringeren Mehrwert herstellt. Siehe dazu: "Die Qualität des Anpassungsprozesses in der internationalen staatsmonopolistischen Regulierung" in: Heiniger L. Maier, *Internationaler Kapitalismus*. Berlin 1987. S. 279-284. Dort kommt klar zum Ausdruck, daß es nicht um die "Konstitution eines einheitlichen weltweiten Produktpreises", sondern um einen "Durchschnittspreis" oder um einen nationalen Produktpreis geht.

welches Anfang der 60er Jahre im Nordosten Brasiliens aus dem 1961 gegründeten "Movimiento de Educación de Base" (MEB), d.h. der Bewegung für Basiserziehung entstand. Die MEB arbeitete unter der theoretischen Leitung von Paulo Freire, der den Begriff der "conscientização" in seinem Buch "Erziehung als Praxis der Freiheit"[21] darlegte und damit die Erziehung aus der Kultur des Volkes und das politische Bewußtsein aus der Welt des Alltagslebens begründete.

Diese Methode aktualisierte das Motto "Sehen-Urteilen-Handeln" der "Juventud Obrera Católica" (JOC), das unter allen Umständen zum methodologischen Ursprung der neuen lateinamerikanischen Theologie gehört.

Zweitens spielte das "Movimiento estudiantil cristiano" (MEC) eine große Rolle, das sich seit der kubanischen Revolution radikalisierte. Bereits im Jahre 1959 nahm das MEC in Brasilien unter dem Einfluß des französischen Dominikaners Thomas Cardonnel eine sozialistische Position ein. Aldo Arantes, Mitglied der JUC, wurde zum Präsidenten der brasilianischen "Unión Nacional de Estudiantes" (UNE) gewählt. Wenig später wurde die "Acción popular" gegründet, eine kleine politische Partei, die aus den Erfahrungen der 60er Jahre entstand. Das Thema "Glaube und Politik" rückte in den Mittelpunkt. Ein Christ kann nicht nur reformistische Positionen, wie im Fall der Christdemokratie, sondern auch revolutionäre Positionen beziehen22. Wenn das politische Engagement aber einmal akzeptiert wurde, dann gerät der Glaube in eine Krise, d.h. man "verliert den Glauben". Das ist das Problem, mit dem sich die Theologen dieser Zeit konfrontiert sehen. Die Theologie der Befreiung gehört von ihrer Entstehung ebenfall in diesen Kontext.

Der geschilderte Sachverhalt ist auch der Hintergrund dafür, daß im Jahre 1968 auf allen Seiten neue Vorschläge zu hören sind. Im protestantischen Bereich kam dabei Rubem Alves, einem Presbyterianer aus Brasilien, mit seiner, wie gezeigt, großen Erfahrung aus Afrika und Asien, gleichzeitig aber mit guten Verbindungen zu den Bewegungen in den Vereinigten Staaten, große Bedeutung zu. Rubem Alves verteidigte 1968 seine These zum theologischen Doktorat in Princeton, die bereits 1967 konzipiert worden war, unter dem Titel "Towards a Theology of

[21] P. Freire, *Erziehung als Praxis der Freiheit*. Reinbek 1977 (Orig. portugiesisch 1967).

[22] *Accão Popular. Documento Base* (vervielfältigt). São Paulo 1963.

Liberation". Diese Arbeit wurde in englischer Sprache unter dem Titel Theology of Hope[23] und in spanischer Sprache unter dem Titel Religión: Opio o instrumento de liberación[24] veröffentlicht. Er kritisiert darin in erster Linie ganz allgemein die rein technologische oder ökonomistische Lösung menschlicher Probleme. Ausgehend von der Diagnose Herbert Marcuses, wie sie insbesondere in Der eindimensionale Mensch entfaltet wird, und dank der Tradition der Frankfurter Schule, gleichermaßen aber wiederholt Bezug nehmend auf Paulo Freire, A. Vieira Pinto oder Frantz Fanon, auf Feuerbach, Marx, Buber, Bloch, Kierkegaard, Heidegger oder Nietzsche und auf Theologen wie H. Cox, G. Ebeling, J. Robinson, D. Bonhoeffer und in kritischer Position gegen R. Bultmann, K. Barth oder J. Moltmann schreibt er: "Am Ende nähert sich Moltmann der Position von Bultmann und Barth an: Was das menschliche Leben in der Welt, d.h. die Transzendenz, ausmacht, wird durch einen Akt des Bewußtseins vergegenwärtigt, der sich von einer bestimmten Tatsache in der Vergangenheit herleitet. Die einzige Art und Weise der Gegenwart Gottes in der Welt wäre das Wort des Gelübdes (...). Der wichtige Einwand gegen die Schlußfolgerung von Moltmann ist jedoch, daß es einfach nicht wahr ist, daß die Kirche als die alleinige Geburtshelferin der Zukunft anzusehen ist (...). Viele der Bewegungen, die sich heutzutage sehr um eine erneuerte Zukunft sorgen, (...), bewegen sich innerhalb der Grenzen einer rein säkularen oder humanistischen Einschätzung der Lage."[25]

Und er zieht in bezug auf Lateinamerika folgende Konsequenzen: "Die Christen, die ihre Aufgabe in der historischen Befreiung des Menschen sehen, haben sich lange Zeit vor dem Konflikt zwischen ihrer letzten Sorge und der Sprache, die sie gewöhnlich sprechen, gescheut. Sie haben jetzt entdeckt, daß ihre (christliche) Sprache, anstatt neue Möglichkeiten des Verstehens und des Einwirkens auf die sie umgebende Realität zu schaffen, eine paralysierende Wirkung auf sie ausgeübt hat."[26]

---

[23] R. Alves, *Theology of Hope*. Cleveland 1969.

[24] R. Alves, *Religión: Opio o instrumento de liberación*. Montevideo 1970.

[25] R. Alves, *Religión: Opio o instrumento de liberación*. Montevideo 1970, S. 97f. Man darf dabei nicht vergessen, daß Marcuse an einem Treffen im Juli 1967 in London teilgenommen hat, dessen Vorträge im selben Jahr veröffentlicht wurden bei: D. Cooper, *La dialéctica de la liberación*. México 1969.

[26] Ebd., S. 103.

Nach der Absage an den Technologie- und Ökonomiefetischismus sowie an den transzendentalen Idealismus der Eschatologie optiert Alves für einen "messianischen Humanismus" im Sinne des Marxismus. Er versteht ihn aber als einen "humanistischen Messianismus" im Sinne eines Christentums der Befreiung, der dem Politischen von der Erfahrung des Leidens ausgehend eine Priorität einräumt. "Der Gott, von dem die Sprache unserer Glaubensgemeinschaft spricht, zeigt sich in der absoluten Parteilichkeit für den Armen und Unterdrückten auf der Erde. Die Leiden der Armen und Schwachen sind sein eigenes Leiden."[27]

Und zusammenfassend heißt es da: "Die Aktivität des Messias (...) ist in erster Linie eine Kraft gegen die Politik des Anti-Christen, d.h. die Politik des Gefängnisses. Durch das Verlangen Gottes nach Befreiung werden die Mächtigen, welche die ganze Welt ins Gefängnis werfen wollen, auf ein Nichts reduziert."[28]

Das war endlich ein großer Schritt. Es ist eine Arbeit, die nicht in Vergessenheit geraten darf, und die sich Teilhard de Chardin, J.L. Segundo sowie G. Gutiérrez[29] verdankt.

Auch Richard Schaull fragte sich nach der eschatologischen Hoffnung und der "Befreiung des Menschen"[30]. Außerdem wies Hugo Assmann auf die Grenzen der Theologie der Entwicklung hin und unternahm damit einen ersten Schritt zu ihrer Überwindung[31].

Im März dieses Jahres hielt ich selbst in Villa Devoto (Buenos Aires) einen Kurs über "Historia de la Iglesias y cultura", in dem ich die Bedeutung der Kultur in der Zeit vor den Spaniern sowie in der Kolonialzeit aufzeigte und auf die Bedeutung einer Kultur des Volkes verwies[32].

---

[27] Ebd., S. 179.

[28] Ebd., S. 190.

[29] Ich selbst veröffentlichte dazu eine klare Broschüre: E. Dussel, *En torno a la obra de Teilhard de Chardin*. Buenos Aires 1964.

[30] Siehe "Considereaciones teológicos sobre la liberación del hombre", in: *IDOC* 43 (1968); "La liberación humana desde una perspectiva teológica", in: *Mensaje* 168 (1968), S. 175-179.

[31] Siehe H. Assmann, "Tareçãoes de uma teologia do desenvolvimento", in: *Vozes* 62 (1968), S. 13-21.

[32] E. Dussel, *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*. Buenos Aires 1968. Ich erinnere mich an die begeisterte Aufnahme durch den ehemaligen Seminaristen Rodríguez Melgarejo und seinen Lehrer Lucio Gera; in diesen Veranstaltungen kam die

Als im August 1968 die II. Generalkonferenz der Bischöfe in Lateinamerika zusammentrat, manifestierte sich asnsatzweise eine neue Theologie in manchen Dokumenten. Im ersten Dokument heißt es zum Thema "Gerechtigkeit": "Es existieren viele Studien zur Lage der Menschen in Lateinamerika. In allen wird das Elend beschrieben, welches große Gruppen von Menschen marginalisiert (...). Im Sinne wahrer Befreiung bedürfen deshalb alle Menschen einer umfassenden Bekehrung."[33]

In dem Dokument zum Thema "Frieden", an dem G. Gutiérrez als Berater mitarbeitete, wird erklärt: "Wir nehmen hier besonders auf die Konsequenzen Bezug, die sich für unsere Länder aus der Tatsache der Abhängigkeit von einem Zentrum wirtschaftlicher Macht ergeben, in dessen Einflußbereich befinden."[34]

In dem Dokument über die "Volkspastoral" an dem Lucio Gera mitarbeitete, steht geschrieben: "Der Ausdruck einer Religiosität des Volkes ist Resultat einer Praxis der Evangelisierung seit der Zeit der Eroberungen (...). In der Religiosität des Volkes wird ein enormes Reservoir authentischer christlicher Tugenden wahrgenommen."[35]

Und im Dokument über die "Armut der Kirche" heißt es: "Es breitet sich die dumpfe Klage von Millionen von Menschen aus, die von ihren Hirten eine Befreiung einfordern, wie sie von keiner Seite bisher zu erwarten war."[36]

---

argentinische Theologie zu der Einsicht, auch die Geschichte des Volkes als Teil ihrer eigenen Kultur anzunehmen. Beide zusammen verfaßten nahezu unmittelbar nach Abschluß der besagten Veranstaltungen den wichtigen Aufsatz: R. Melgarejo/L. Gera, "Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina", in: *Víspera* 15 (1970), S. 59-88. Die Gruppe, die sich wenig später um Aldo Büntig zum Thema "Volkskatholizismus" bildete, führte diese Tradition weiter, in welcher dem Volk als historischem Subjekt Priorität eingeräumt wird.

[33] *Los documentos de Medellín. Iglesia y liberación humana*. Barcelona 1969, S. 53-55.

[34] Ebd., S. 70.

[35] Ebd., S. 124. Und das kam als Resolution so zu Ausdruck: "Es gilt, die Bildung einer großen Zahl kirchlicher Gemeinschaften in den Pfarrgemeinden, insbesondere in den Pfarrgemeinden auf dem Land oder am Stadtrand zu fördern. Es müssen Gemeinschaften sein, deren Basis das Wort Gottes ist." (Ebd., S. 129).

[36] Ebd., S. 219.

1970 veröffentlichte ich am IPLA in Quito ein Buch über *América Latina y conciencia cristiana* (Anm. d. Übers.: "Lateinamerika und das christliche Bewußtsein")[37], in welchem dieses Thema im Lichte einer Philosophie der Kultur interpretiert wird. Dasselbe Thema wurde auch in Puebla behandelt, wo es als der "ethisch-mystische Kern einer Kultur"[38] zur Debatte stand. In der Tat ist die "Kultur", die von der "Zivilisation" zu unterscheiden ist, das zentrale Thema in diesem schmalen Band. Es geht um die Kultur in der Geschichte Lateinamerikas mit dem Ziel ihrer Wiederbelebung in einer prophetischen Theologie, welche den aktuellen Sinn der Praxis im Lichte der Tradition eines Volkes interpretiert. Alle diese Themen wurden von der Theologie der Befreiung später in vielfältiger Art und Weise aufgegriffen. In dieser Zeit war aber die wichtigste Frage die nach dem Verhältnis von "Kirche und Kultur", die auch von größter Bedeutung für den zukünftigen Dialog war, der von den Theologen der Dritten Welt ausging. Dieses Thema "Kirche und Kultur" gab den theoretischen Rahmen ab für mein Werk *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina* (1964).

Alle diese Ansätze entstanden keineswegs aus dem Nichts; sie wurden aus dem Bewußtsein einer tiefen, gemeinsamen generationsmäßigen Verbundenheit heraus geschaffen, die auf alle Seiten ein Stück weit gegeben war. Im selben Jahr erschien von G. Gutiérrez *La pastoral de la Iglesia en América Latina*[39], ein Werk, das die Entwicklungen, die

---

[37] Dieser Text, 1970 erschienen, war in Wirklichkeit eine Erweiterung zweier Artikel, die in der Zeitschrift *Esprit* 7 (1965) veröffentlicht wurden. Vorgestellt wurden diese Artikel jedoch bereits während der "Ersten Lateinamerikanischen Woche", die Anfang Juli 1964 in Paris stattgefunden hatte. Hier wird der großartige Text der Bekehrung des Bartolomé de las Casas, Sir 34,18ff. über "Das Brot ist das Leben der Armen" zitiert. Vgl. E. Dussel, "Amérique Latine et conscience chrétienne", in: *Esprit* 7 (1965); E. Dussel, "Pour une histoire de l'église dans l'amérique Latine", in: *Esprit* 7 (1965).

[38] Gleichzeitig mit der Theologie der Befreiung entstand 1969 eine Philosophie der Befreiung. Es ist interessant zu sehen, daß Paulo Fernando Carneiro mit Recht auf die Bedeutung der philosophischen Vermittlung hinweist, obwohl er die gesamte Tradition der Philosophie der Befreiung nicht zu kennen scheint. Siehe: P.F. Carneiro, *Fé e eficâodia*. São Paulo 1991. S. 151ff. Vgl.: E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Bd. I/II Buenos Aires 1973; Bd. III México 1977; Bd. IV/V Bogotá 1979/1980; E. Dussel, *Filosofía de la liberación*. México 1977 (Von diesem Buch gibt es Übersetzungen ins Portugiesische, Englische und Deutsche.). Diese "philosophische Bewegung" erfuhr zu Beginn der 90er Jahre einen kräftigen Aufschwung und nahm nicht nur mit dem Marxismus, sondern gleichermaßen mit der pragmatischen und kritischen Kommunikationstheorie im Gefolge der Frankfurter Schule einen Dialog auf.

[39] G. Gutiérrez, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*. Montevideo 1968. Der Aufbau (Pastoral der Christenheit, Krise der Christenheit, Pastoral der Neuen Christenheit, prophetische Pastoral) steht in einem engen Verhältnis zu der Interpretation, wie sie von mir für die Geschichte der Kirche verwendet wurde. Siehe: E. Dussel, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona 1967. Dies ist ein Beweis

sich abzeichnen, noch nicht klar aufzeigt. In ihm sind einige Beiträge einer 1964 in Chimbote (Peru) abgehaltenen Konferenz zusammengefaßt. Das Buch, welches 1969 erschien[40], bringt das Thema einer Theologie der Befreiung zur Sprache. Mit demselben Thema befaßt sich im November 1969 ein Treffen in Cartigny (Schweiz), auf dem Gutiérrez seine "Notas para una teología de la liberación"[41] vorstellte. Sein Beitrag verdankte sich der Kritik, wie sie auf dem Gebiet der Soziologie durch den Protestanten Fals Borda aus Bogotá mit seinem Werk *Sociología de la Liberación* und auf dem Gebiet der Philosophie durch Augusto Salazar Bondy geübt wurde. Letzterer veröffentlichte 1968 in Lima eine Arbeit über "Cultura de dominación", die in das Werk *¿Existe una filosofía en América Latina?*[42] mündete. In diesen Entwürfen wurden die zukünftigen grundlegenden Intuitionen bereits klar und deutlich skizziert.

Gutiérrez brachte in einem ersten Schritt die These Gramscis von der "Priorität des Handelns" zum Ausdruck, die sich als These von der "Priorität der Nächstenliebe" auch auf Thomas von Aquin zurückführen ließe. Die Theologie geht von der Praxis aus, sie ist aber eine "kritische Reflexion" eben dieser Praxis. Die Theologie ist ein "sekundärer Akt"[43].

---

für die gegenseitige Bereicherung der Reflexion in dieser Zeit. Ich schrieb außerdem noch einen Artikel über die Geschichte der Kirche bis Medellín: E. Dussel, "De la Iglesia colonial a Medellín", in: *Víspera* 10 (1970), S. 3-8.

[40] G. Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación*. 1969 (veröffentlicht durch MIEC-JEC).

[41] Diese Arbeit erschien zusammen mit anderen in: G. Gutiérrez, "Notes pour une théologie de la libération", in: *IDOC* 30 (1970), S. 54-78. Oder: G.Gutiérrez: "Notes on theology of liberation", in: *In search of a theology of Development. A SODEPAX Report.* Lausanne 1970, S. 116-179.

[42] A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en América Latina?* México 1969. In diesem Buch wird die Möglichkeit einer authentischen Philosophie in einer kolonialistischen, unterwentwickelten und abhängigen Kultur bestritten. Seine Absicht ist es, aufzuzeigen, daß nur diejenige Philosophie authentisch sein kann, welche den Prozeß der Befreiung thematisiert. Zur gleichen Zeit hielt ich an der UNAM in Mexiko Vorträge, die thematisierten, wie unsere Philosophie in Lateinamerika durch die Dependenz geprägt wird. Unter der Leitung von Leopoldo Zea wurden diese Vorträge auf eine Schallplatte mit dem Titel "Cultura Latinoamericana". México 1969 aufgenommen. Ausgehend von diesem Stand der Diskussion begann ich Ende 1969, Anfang 1970 meinen Entwurf einer Philosophie der Befreiung in Argentinien. Siehe dazu: E. Dussel, *Filosofía de la liberación*. México 1977; E. Dussel, "Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana", in: *Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (Bogotá)*. Bogotá 1982. S. 405-436.

[43] G. Gutiérrez, "Notes pour une théologie de la liberation", in: *IDOC* 30 (1970), S. 56.

In einem zweiten Schritt ging es Gutiérrez um die These der lateinamerikanischen Soziologie als Kritik an der Theorie der Entwicklung.[44]

Die Kirche ist auf diese Weise, ob sie will oder nicht, mit dem Prozeß der Befreiung Lateinamerikas konfrontiert. Und die Laien erleben, wie Gutiérrez als Berater der Katholischen Aktion weiß, eine ganz besondere Krise: "In vielen Fällen tritt das Interesse der Laien an der sozialen Revolution nach und nach an die Stelle des Interesses am Reich Gottes."[45]

Diese Fragestellung benennt exakt den Schnittpunkt von Glaube und Politik. Oder besser gesagt: sie benennt den Verlust des Glaubens angesichts einer Praxis der revolutionären politischen Aktion. Man müßte eine Theologie "erfinden", die der Glaubenstradition folgend und als Teil der Kirche auf diese historische Herausforderung antworten könnte.[46]

Wenig später, d.h. 1969 erschien eine Arbeit von Hugo Assmann, zuerst als Broschüre, dann als schmales Buch mit dem Titel *Teología de la Liberación. Una evaluación prospectiva.*, die man als erste "Abgrenzung" in bezug auf andere bestehende Theologien verstehen kann, d.h. als erste klare Definition epistemologischer Art[47]. Assmann verlieh der entstehenden Theologie der Befreiung Profil gegenüber der deutschen Theologie, nachdem bisher nur der Dialog mit der französischen Theologie geführt worden war[48]. Sein Beitrag war

[44] Vgl. Ebd., S. 60. Später sprach man von der "Dependenztheorie", zu deren Vertretern F. Cardoso, E. Falleto, Th. dos Santos, Felipe Herrera, Soziologen dieser Zeit, gerechnet werden.

[45] Ebd., S. 66.

[46] Vgl. Ebd., S. 69.

[47] H. Assmann, "Teología de la liberación", in: *Servicio de Documentación MIEC-JEC*, Doc.Serie 1,23-24 (1970). Ein erster Entwurf wurde in gekürzter Form veröffentlicht: H. Assmann, "La dimensión política de la fe", in: *Vida Pastoral* (Montevideo) 21 (1970), S. 16-25; ebenso in: *Perspectivas de Diálogo* 50 (1970), S. 306-312; und in: H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca 1973, S. 15-102.

[48] Diese Fragestellung verdient großes Interesse, weil z.B. J. Moltmann im Werk von R. Alves benannt wird, J.B. Metz aber nicht. Wenn Assmann die entstehende Theologie der Befreiung von anderen deutschen Theologien wie der Politischen Theologie oder der Theologie der Hoffnung "abgrenzt", dann tut er dies nicht deshalb, weil diese Theologien zur gleichen Zeit entstehen wie die lateinamerikanische Theologie, sondern, ganz im Gegenteil, weil es sich um ganz verschiedene Theologien handelt. Die Theologie der Befreiung entsteht aus der Wirklichkeit Lateinamerikas, aus seiner kirchlichen, politischen, revolutionären und "wissenschaftlichen", (d.h. sozialwissenschaftlichen) Wirklichkeit. Der theoretische Horizont der französischen Theologie war

insofern unentbehrlich, weil in ihm die bestehenden Vorstellungen wenigstens ansatzweise begrifflich konstituiert wurden. Vorher wurden die Dinge zwar zur Sprache gebracht, aber erst Assmann hat sie definiert. Das ist ein wesentlicher Beitrag. An erster Stelle stand die "terminologische Erneuerung": "Seit Medellín befand sich die Kategorie der Befreiung regelmäßig in beeindruckender Weise in den bischöflichen Dokumenten wieder, besonders in denjenigen, in denen die verschiedenen nationalen bischöflichen Episkopate die Schlußfolgerungen der CELAM auf die Situation in ihren Ländern anzuwenden suchten. Der Terminus wird häufig, in den Titeln von Dokumenten (zum Beispiel in "Evangelio y liberación del hombre" (Anm. d. Übers.: "Evangelium und Befreiung des Menschen") der chilenischen Bischöfe) sowie in thematischen Zusammenhängen ("Salvación - liberación" (Anm. d. Übers.: "Erlösung - Befreiung")/"Gracia-liberadora" (Anm. d. Übers.: "Befreiende Gnade") und als Adjektivierung "pastoral-liberadora" (Anm. d. Übers.: "befreiende Pastoral") gebraucht. Neben dem Schlüsselbegriff "Bewußtseinswerdung" läßt sich kaum ein Begriff in der augenblicklichen kirchlichen Sprache finden, der häufiger auftaucht und bedeutungsvoller ist.[49].

Aber, und darauf kommt es hier ganz entscheidend an, dieser Begriff bringt einen neuen "sozio-analytischen und semantischen Inhalt"[50] mit sich: "Der Begriff der Befreiung stellt die magisch-verkündigende Struktur des Vorrangs des Wortes vor der Tat auf den Kopf und fordert, zumindest tendentiell, den Vorrang der Tat vor dem Wort."[51]

"Befreiung" wird eher einer "Dependenz"[52] entgegengesetzt, als der Ausbeutung in dem Verhältnis von Kapital und Arbeit und die deshalb auch in dem Anspruch der Bourgeoisie in verschiedenen Ländern auf nationale Befreiung vereinnahmt wurde, was durchaus

---

wenig für die Entwicklung einer Theologie geeignet, die mit politisch-revolutionären Prozessen eng verbunden war. Die deutsche Theologie aber wurde erstmalig in ihrer Gesamtheit und aus erster Hand von Hugo Assmann eingebracht.

49 H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca 1973, S. 30f.

50 Ebd., S. 31.

51 Ebd., S. 32.

52 Ebd., S. 39ff.

nützlich und möglich war. Es geht um eine Theologie, welche die "Humanwissenschaften"[53] benutzt, weil sie die "Welt als Konfliktverhältnis"[54] entdeckt. Daher rührt auch die Bedeutung des Buches Exodus, das Rubem Alves als einer der ersten paradigmatisch benutzte und das auch Assman zitiert.[55]

Als besonders fruchtbar erwiesen sich vielleicht die Seiten über die "Elemente einer genaueren Charakterisierung" der Theologie der Befreiung[56]. Ausgehend von einigen Reflexionen über eine "Praxeologie" und das Verhältnis von Praxis und Wahrheit, inspiriert durch Kotarbinski, G. Petri, T. Maldonado, Sánchez Vázquez sowie der Definition des "Glaubens als Praxis" bestimmte Assmann die Unterschiede zur "Theologie der Revolution", zur "politischen Theologie" von J.B. Metz[57], zur "Theologie der Hoffnung" von J. Moltmann, zur "Theologie der Frage" von H.D. Bastian. Zudem verfaßte er einen wertvollen Anhang mit dem Titel: "Die Trennung von Dogmatik und Ethik." Eine Ideologie, womit er eine Fragestellung aufgriff, wie sie J.L. Segundo aufgeworfen hatte. Gleichzeitig wird der Beginn einer internen Polemik innerhalb der Theologie der Befreiung sichtbar. Gegen L. Gera und G. Rodríguez Melgarejo und auch gegen meine eigene Position zeigte Assmann auf, wie durch die Frage nach dem Volk, die Betrachtung des Faktors gesellschaftlicher Klassen allzusehr in

---

53 Ebd., S. 47ff.

54 Auf alle diese Aspekte wurde großenteils erstmalig von Assmann hingewiesen.

55 Vgl. R. Alves, "El pueblo de Dios y la liberación del hombre", in: *Fichas ISAL* 3 (1970), S. 9ff.; E. Dussel "El paradigma del Exodo en la Teología de la liberación", in: *Concilium* 209 (1987), S. 99-114.

56 H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca 1973, S. 59ff.

57 Gustavo Gutiérrez hatte sich in seinem Artikel auf Moltmann und Metz bezogen (siehe: G. Gutiérrez, "Notes pour une teología de la liberación", in: *IDOC* 30 (1970), S. 73-75), er hatte aber nicht klar die Unterschiede herausgearbeitet. Assmann tut dies mit absoluter Klarheit (siehe H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca 1973, S. 83ff.). Ebenso verweist er auf die Quellen von Gutiérrez: J.A. Hernández, "Esbozo para una teología de la liberación", in: *Liberación, opción de la Iglesia en la década del 70*. Bogotá 1970, S. 37-59; J.L. Segundo, *Problemática de la idea de Dios y de la liberación del hombre*. Montevideo 1970 (vervielfältigt); J.L. Segundo, *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires 1970; L. Gera, in: *Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires 1970, S. 134ff.; A. Paoli, *Diálogos de la liberación*. Buenos Aires 1970; und der berühmte Artikel von M. Ferre, "Iglesia y sociedad opulenta", in: *Víspera* 3 (1969).

Vergessenheit geraten war[58]. Aus eben diesem Grund "ergab sich aus dem Begriff 'Volk' keinerlei Operationalisierung im Sinne einer Theologie der Befreiung"[59]. Abschließend kann festgehalten werden, daß diese Arbeit von Assmann den Beginn einer präzisen Epistemologie der Theologie der Befreiung darstellt.

In der Zwischenzeit wurden zahlreiche Treffen, Versammlungen, Symposien und Kurse über die Theologie der Befreiung abgehalten. Vom 24. bis 28.11.1969 organisierte die "Sociedad Teológica Mexicana" einen Kongreß zum Thema "Glaube und Entwicklung". Dank der Mitarbeit von mehr als 80 Teilnehmern wurden die Kongreßakten als *Memoria del primer Congreso Nacional de teología: Fe y desarrollo* in zwei Bänden[60] veröffentlicht. Darin wird auf Persönlichkeiten wie Luis del Valle Bezug genommen und man kommt zu der Schlußfolgerung, daß dieses Thema das genuine Thema der Theologie der Befreiung sei. Vom 6. auf den 7.3.1970 fand eine internationale Zusammenkunft über "Liberación: opción de la Iglesia en la década del 70" statt, deren Beiträge gleichfalls in zwei Bänden[61] publiziert wurde. In Buenos Aires organisiert ISAL vom 3. bis 6.8.1970 ein Treffen mit 20 Theologen, die ihre Beiträge in "Fichas de ISAL" (26) und in *Cristianismo y Sociedad* (23-24) veröffentlichten. Vom 24. bis 26.7. wurde in Bogotá ein zweites Treffen zur Theologie der Befreiung abgehalten. Die einzelnen Beiträge unter der Federführung von Gustavo Pérez 1970 in Bogotá als Bulletin mit dem Titel "Teología de la liberación" veröffentlicht. In Juárez (México) traf man sich vom 16. bis 18.10. zu einem "Seminario de Teología de la liberación", dessen Beiträge nur vervielfältigt wurden[62]. In Oruru (Bolivien) wurde vom 2. bis 19.12. ein Pastoralkurs zur Theologie der

58 G. Girardi, *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*. Paris 1972 (Orig. span. 1971). Diese Position übernahm Gutiérrez im Escorial, um die Position der "Armen" als Position einer "Klasse" darzustellen. Vgl.: N. Olaya, "Unidad cristiana y lucha de classes", in: *Cristianismo y Sociedad* 23-24 (1970), S. 61-69; R. Dri, "Alienación y liberación", in: *Cristianismo y Sociedad* 26 (1970), S. 59f.

59 H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca 1973, S. 98. Anm. 101. Die Zukunft zeigte, wie sich der Begriff des "Volkes" und der "der Armen", den ich selbst zu dieser Zeit verteidigt habe, fünf Jahre später in der gesamten Theologie der Befreiung durchsetzte.

60 *Memoria del primer Congreso Racional de teología: Fe y desarrollo*. México 1970.

61 *Liberación: opción de la Iglesia en la década del 70*. Bogotá 1970. Mit Beiträgen von J. Hernández, G. Gutiérrez u.a.

62 Sie können bei der IDOC (Rom) eingesehen werden.

Befreiung abgehalten. In Buenos Aires fand vom 14. bis 17.8.1971 ein Treffen statt, auf dem das Verhältnis von Theologie und Philosophie der Befreiung behandelt wurde. Daran nahmen O. Ardiles, H. Assmann, E. Dussel, J.C. Scannone und L. Gera teil[63]. Diese Beispiele von Treffen und Versammlungen sollen lediglich aufzeigen, daß die Theologie der Befreiung eine "kirchliche Bewegung" ist, d.h. Frucht einer Situation der Kirche als ganzer am Scheideweg und Produkt einer "Generation" von Theologen. In Europa und den Vereinigten Staaten ist das anders. So schrieb der Italiener Rosino Gibelini, als er sah, daß fast 3000 Teilnehmer einen Kurs in Theologie besuchten, den wir 1975 in México-Stadt zur Vorbereitung des ersten Treffens der Theologen der Befreiung 1975 organisiert haben: "Der Europäer, der einen Text der Theologie der Befreiung liest, wird die Vorgehensweise der Theologie der Befreiung begrifflich verstehen, aber er wird nicht erfassen, daß es sich um eine Bewegung der Kirche handelt."[64]

Von Bedeutung war auch das Treffen der Exegeten zum Thema "Exodo y Liberación"[65] im Juli 1970 in Buenos Aires. Selbst der Generalsekretär der CELAM, Mons. Eduardo Pironio, schrieb für das Treffen der Erziehungsabteilung vom 27.8. bis 2.11.1970 einen Text über die "teología de la liberación"[66].

Man darf nicht vergessen, daß diese neue Theologie auf eine Reihe hervorragender Zeitschriften zählen konnte, die ihre nationale und regionale Verbreitung unterstützten. Zum Beispiel sei erinnert an *Stromata* (Buenos Aires), *Teología y vida* (Santiago de Chile), *Cristianismo y Socialidad* (Montevideo), *Christus* (Mexiko), *Actualidad*

---

63 Siehe E. Dussel, "Dialéctica de la liberación latinoamericana", in: Strómata (Buenos Aires) 1-2 (1971); später als Buch: E. Dussel, *Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires 1973.

64 In: *Christus* (México) 479 (1975), S. 9.

65 Diesem Treffen wurde eine Ausgabe der Revista Bíblica gewidmet. Siehe außerdem: H. Bojorge, "Exodo y liberación", in: *Víspera* 19-20 (1970), S. 33-37; P. Negre, "Biblia y liberación", in: *Cristianismo y Sosiedad* 24-25 (1970), S. 69-80; J. Miguez Bonino, "Teología y liberación", in: *Actualidad Pastoral* (Buenos Aires) 3 (1970), S. 83ff.; J. de Santa Ana, "Notes para una ética de la liberación", in: *Cristianismo y Sociedad* 23-24 (1970), S. 43-60.

66 E. Pironio, "Teología de la Liberación", in: *Teología* (Villa Devoto, Buenos Aires), 8 (1970), S. 7-28. Siehe außerdem: E. Pironio, "Teología de la liberación", in: *Criterio* (Buenos Aires) (1970), S. 1607f.; H. Borrat, "Para una teología de la vanguardia", in: Víspera 17 (1970), S. 26-31; H. Borrat, "Hacia una teología de la liberación", in: *Marchar* (Montevideo) 1527 (1971), S. 1-15.

Pastoral (Buenos Aires), *Pastoral Popular* (Santiago de Chile), *Revista Brasileira de Teología* (Petrópolis), *Sic* (Caracas), *Diálogo Social* (Panama), *Vispera* (Montevideo, die großartige Arbeit bis zu ihrer Auflösung durch die Militärdiktatur leistete), den "Dokumentationsservice" von MIEC-JEC (Montevideo, Lima), die *Fichas de ISAL* und viele andere. Man kann festhalten, daß das Zentrum der Reflexion in dieser Zeit vor allem im südlichen Teil Lateinamerikas (von Argentinien, Uruguay, Chile bis Peru und Brasilien) lag. Diese geographische Gewichtung änderte sich mit der zunehmenden politisch-militärischen Unterdrückung späterer Zeit.

Außerdem war die neue Theologie in Wirklichkeit eine Theologie, die innerhalb der CELAM entstanden war. Sie wurde ganz offiziell in den Organisationen des CELAM wie dem Instituto Pastoral von Quito (von 1967 bis 1973), dem Institut für Katechese in Manizales, im Institut für Liturgie in Medellín, im Institut für Jugend in Bogotá gelehrt. Ebenso wurde sie gelehrt in Kursen für Priester, Ordensleute und Laien, in der Erziehungs- und Pastoralabteilung , Ausbildung des Klerus, in der Missionsabteilung, usw. Sie war die Theologie der postkonziliaren Kirche, der Kirche, die Medellín organisiert hatte. Sie war die Theologie der entstehenden kirchlichen Basisgemeinschaften, welche die Volkspastoral inspirierten und die das politische Engagement der radikalen Jugend an den Universitäten unterstützten, die aus einem fundamentaleen Interesse an der Zukunft Lateinamerikas erwuchs.

Wie wir gesehen haben, war auch die protestantische Theologie äußerst aktiv. In diesem Zusammenhang muß die Position von José Bonino hervorgehoben werden, der einer der Präsidenten des Ökumenischen Weltrates der Kirchen in Genf wurde[67].

Man darf auch nicht vergessen, daß 1969 das Werk des Mexikaners Porfirio Miranda *Marx y la Biblia* erschien. Sogleich bei Orbis Books ins Englische übersetzt, ging dieses Buch um die Welt. Schließlich bildetetn die Bibel und das Marxsche Denken in der Tat -

---

[67] Siehe J. Miguez Bonino, "La théologie protestante latinoaméricaine aujourd'hui", in: *IDOC-Internacional 9* (1969), S. 77-94. Später: J. Miguez Bonino, "Nuevas perspectivas teológicas", in: *Pueblo oprimido*. Montevideo 1972; J. Miguez Bonino, *Doing Theology in a revolutionary situation*. Philadelphia 1974; J. Miguez Bonino, *Christians and Marxists*. Grand Rapids 1974; J. Miguez Bonino, *The mutual challenge to revolution*. Grand Rapids 1974; J. Miguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*. Salamanca 1977. Aufgrund seiner Reflexionsarbeit und Geschichte ist das Werk diverser Autoren ausgezeichnet: *Luta pela vida e evangelização*. São Paulo 1985.

wenn auch natürlich in unterschiedlichem Sinne - die zwei Bezugspunkte dieser neuen Theologie[68].

In diesem Kontext wurde 1971 in Lima das Werk *Teología de la liberación*[69] von Gustavo Gutiérrez veröffentlicht. Es entstand so zwischen Ende 1970 und Anfang 1971, wobei nur wenige Zitate aus dem Jahr 1971 stammen, wenn überhaupt, dann nur in den letzten Kapiteln. Dieses Werk konstitutierte das Ende der Epoche der Entstehung einer neuen lateinamerikanischen Theologie. Der Autor zeigte auf, daß diese Theologie nicht das Werk einzelner Personen ist, sondern das Ergebnis der Reflexion einer "Option der lateinamerikanischen Kirche"[70]. Sie ist die Theologie einer kirchlichen Erfahrung, welche insbesondere seit 1968 auf dem ganzen Kontinent gemacht wurde - im Unterschied zu anderen theologischen Strömungen, die von einem einzigen Gründer abhängig waren[71].

Es fällt auf, daß der Aufbau des in Chimbote oder Cartigny gehaltenen, ca. 20 Seiten umfassenden Vortrags exakt dem Inhaltsverzeichnis des Werkes von 1971 entspricht. Die einzige strukturelle Neuerung des Buches ist der Teil II, der den Titel "Darlegung des Problems" trägt. Dort wird das Thema des Buches im Rahmen der Ausführungen über die Geschichte der Pastoral in Lateinamerika abgehandelt. Neu ist auch das bedeutende Kapitel 5 über "Das Schema der Unterscheidung von Ebenen in der Krise", wo die allgemeinen Tendenzen zur Überwindung der Theologie der Katholischen Aktion aufgezeigt werden bzw. wo die Ambivalenz des Dualismus der

---

68 Ich selbst habe das Thema behandelt in: E. Dussel, "Teología de la liberación y marxismo", in: *Cristianismo y Sociedad* (México) 98 (1988), S. 37-60.

69 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Lima 11971; eine zweite Ausgabe erschien 1972 in Salamanca, aus der ich zitiere. Eine neue modifizierte Ausgabe erschien in Englisch als: G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*. New York 1988, in der außer dem Titel zahlreiche Änderungen vorgenommen wurden. Auch die Einleitung ist neu. (S. XVII-XLVI).

70 Ebd., S. 111-183 Kapitel III, das Kernstück des Werkes.

71 Der in der zweiten Ausgabe meines Werkes, E. Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz 1988, S. 200-379, eingefügte Teil berichtet von den kirchlichen Entwicklungen und den Kontext der Entstehung der Theologie der Befreiung. Die Seiten 374-379 wurden für die 3. Auflage geschrieben, d.h. nach dem 1972 in Sucre stattgefundenen Treffen der CELAM. Der Anhang ist der 7. Auflage von 1985 entnommen (S. 380ff.).

Unterscheidung der "zwei Ebenen", des Geistlichen und des Weltlichen aufgezeigt wird[72].

Die vier Teile des Werkes folgen in ihrer inneren Entwicklung einer bestimmten Logik und dringen bis an die Grenzen des Denkens ihrer Zeit vor. Im ersten Kapitel "Theologie und Befreiung" geht es darum, wie wir dies bereits für den Vortrag von Chimbote und Cartigny gezeigt haben, die Ergiebigkeit des Ansatzes von Gramsci für das Verhältnis von "Theorie und Praxis" dazulegen, ohne daß aber ein expliziter Bezug zur Frankfurter Schule hergestellt würde[73]. Das aber heißt, daß verstanden werden muß, was diese Problematik für die Theologie bedeutet, daß nämlich die "Praxis", von der die Theologie selbst spricht, in erster Linie konkret ist. Die "Praxis", wie sie die Theologie der Entwicklung behandelte, war zweideutig und benötigte keine "menschliche Befreiung", wie man in dieser Zeit sagte. Sie erforderte keine "gesellschaftliche Revolution", wo diese auf der Tagesordnung stehen konnte und das Christliche nicht hinter diese Forderung zurückfallen wollte. In der Geschichte der internationalen Theologie bezeichnet diese Fragestellung wahrhaftig ein "vorher und nachher",deren Ergiebigkeit sich in ihren Ergebnissen zeigt.

Im zweiten Teil des Buches von Gutiérrez, der "Darlegung des Problems", dient das Verständnis der Geschichte, wie wir bereits gezeigt haben, dazu, die Gegenwart zu begreifen. Vor allem aber bietet dieser Teil eine Reflexion zum Ungenügen der Theologie der "zwei Ebenen", des Geistlichen und des Weltlichen, wie sie unter dem Papsttum von Johannes Paul II. bei den führenden Gruppen der Kirche der "Restauration" bis zum Ende der 80er Jahre lebendig geblieben ist. Im gegensatz dazu brachte Gutiérrez klar zum Ausdruck, daß es nur eine einzige Geschichte gibt, wie dies der Stand der theologischen Fragestellung in der französischen Schultradition war. Die Frage stellte sich noch weit dringlicher in Lateinamerika, wo sich die Katholische Aktion in der Kirche befand, obwohl sie theologisch noch die herrschende Lehre war, und wo die Christlich Demokratische Partei als die politische Lösung des kirchlichen Engagements kritisiert werden mußte. In Wahrheit überwand man Jacques Maritain und sein Werk *Humanisme*

---

72 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Salamanca ^{2}1972, S. 73ff.

73 Kritische Bezugspunkte dazu finden sich bei: J. Habermas, *Theorie und Praxis*. Frankfurt 1963; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968.

intégral (1936), das die fortschrittlichsten Intellektuellen auf dem gesamten Kontinent geprägt hatte, insbesondere die Studenten, mit denen es G. Gutiérrez zu tun hatte.

In "Die Option der lateinamerikanischen Kirche", dem dritten Teil, wird das Hauptthema des Buches entwickelt, d.h. die geschichtliche und gemeinschaftliche Praxis die institutionelle Praxis, die Praxis der Christen, die Praxis der Kirche an sich. Es geht nicht um die Option für eine "parallele Kirche", für eine Nebenkirche, wie man später vielleicht glauben wollte. Es handelt sich um die Option für eine "einzige Kirche, die "institutionelle", "offizielle" Kirche, wie sie zu dieser Zeit die Mehrheit der Bischöfe in der CELAM unter freundlicher und wohlwollender Zustimmung des Vatikans anstrebte. In dem "Bewußtsein" von der Notwendigkeit kultureller, politischer und ökonomischer Entwicklung und dank der Kritik der Entwicklungstheorie des "desarrollismo", wie sie die jüngst entstandene "Dependenztheorie" übte, welche mit offizieller Anerkennung in Kursen für Bischöfe und Ordensleute, d.h. nicht als Minderheitenposition seitens einer Gruppe von "Bischöfen aus der Dritten Welt", gelehrt und angewandt wurde, vollzog die Kirche von Medellín 'in ihrer kollektiven und historischen Praxis' eine umfassende Option für die "globale menschliche Befreiung" (auch im Sinne revolutionärer Befreiung) als Bedingung der ganzheitlichen Möglichkeit für die Erlösung des aktuellen Lateinamerikas. Es läßt sich schön nachlesen, wie intelligent auf verschiedene Autoren der Gegenwart Bezug genommen wird, aber auch auf Mariátegui oder den "Che" Guevara, was natürlich die Konservativen in Aufregung versetzte, welche sich in diesem Moment für kurze Zeit "auf dem Rückzug" befanden, wie wir sehen werden. Es handelte sich um den konkreten historischen Kompromiß der Christen. In bezug auf die Laien heißt es: "Die apostolischen Bewegungen in der Jugend haben heutzutage ihre politischen Optionen radikalisiert. (...) Die politischen Optionen der christlichen Gruppen, vor allem der Studenten (JEC, JUC, FUMEC), der Arbeiter (JOC) und der Bauern (JUC), die immer revolutionärer auftreten, haben dazu geführt, daß die apostolischen Laienbewegungen in Konflikt mit der Hierarchie geraten, daß sie ihren gegenwärtigen Ort in der Kirche in Frage stellen und daß schließlich viele von ihnen unter diesen ernsthaften Krisen leiden."[74]

---

[74] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Salamanca ^{2}1972, S. 137f.

Die Theologie der Befreiung ging demzufolge weder aus akademischer Lust an Originalität noch aus Vergnügen an der Kritik noch aus negativen Absichten gegenüber der Hierarchie, d.h. der Institutionalität in der Kirche etc. hervor. Sie entstand ganz im Gegenteil, um das Bedürfnis nach einer Verbesserung unzureichender "theologischer Konzepte" zu befriedigen, welche nicht geeignet waren, den Glauben der Christen in einer Zeit von Krisen, von tiefen Konflikten häufig bis hin zu revolutionären Situationen, zu begleiten und zu mehren. Sie stellte eine reife, ernsthafte Antwort dar, die ganz auf der Höhe ihrer Zeit stand, was die Anforderungen der Vernunft betrifft. Diese Krise ergriff aber nicht nur die Laien, sondern auch vor allem die Priester:"In Lateinamerika ist es heutzutage häufig der Fall, daß manche Priester als subversive Elemente angesehen werden."[75]

In der Tat entdeckten Priester, aber auch Männer und Frauen in den Orden nach der Erneuerung durch das Konzil ihre Verantwortung für den Prozeß der Veränderung, auch in seiner politischen Bedeutung, weil sich erst dort die wirklichen Möglichkeiten eines Wandels der Strukturen zeigten. Dies produzierte eine Krise ihrer Identität, vor allem, wenn man die traditionelle theologische Ausbildung in Rechnung stellt, die sie erhielten. Aber schließlich wurden selbst die Bischöfe zu politisch handelnden Vertretern, als sie in Einlösung des Auftrages des Konzils und der Konferenz von Medellín ihre pastorale Aufgabe entdeckten. Dies alles bewirkte eine neue Präsenz der Kirche im Leben des Kontinents.

Im vierten Teil des Buches, den "Perspektiven", werden diverse Durchbrüche für eine mögliche theologische Reflexion eröffnet. Dieser Teil enthält einen ersten Abschnitt zum Thema "Glaube und neuer Mensch". Darin wird das Verhältnis von "Befreiung und Erlösung" dargestellt, was dem Thema der politisch Ökonomie der Befreiung einen theologischen Status einräumt. Die "eine" Geschichte ist der Ort der Befreiung zwischen Christus und dem Menschen. Diese Sichtweise, welche durch die Antizipation des Horizontalismus negiert wird, ist erfüllt von einer christozentrischen Vision der Geschichte, in der "Gott erkennen" soviel bedeutet wie die Gerechtigkeit erfüllen, ein Gedankengang, den bereits Porfirio Miranda dargelegt hatte. In dem zentralen Abschnitt "Eine Spiritualität der Befreiung" besteht Gutiérrez auf der Bedeutung der Spiritualität, die früher in einem eher individualistischen Sinne und als Gegensatz zur revolutionären Option

75 Ebd., S. 145.

aufgefaßt wurde. Die Spiritualität der Befreiung unterscheidet sich davon stark als Spiritualität des Volkes im Sinne einer Befreiung von dem überkommenen Leiden.[76]

Ebenso wird das Verhältnis zwischen dem Projekt des Reiches Gottes und den historisch-politischen Projekten dargestellt, was für die zukünftige Entwicklung der Theologie der Befreiung von großer Bedeutung war.

Im zweiten Abschnitt "Christliche Gemeinschaft und Neue Gesellschaft" werden zwei Angelegenheiten behandelt. Erstens: "Die Kirche als Sakrament der Geschichte", d.h. als Ausgangspunkt einer EKklesiologie, und zweitens: "Armut als Solidarität und Protest". Zum ersten Punkt heißt es, daß die "Gemeinschaft" eine Brüderschaft ist, die es trotz allem nicht verhindern kann, mitten im "Klassenkampf" [77] zu existieren. Hier entsteht eine neue grundlegende Debatte. An einer Stelle schreibt Gutiérrez: "Wer vom Klassenkampf spricht, "propagiert" ihn nicht (...). Nein, er stellt einfach eine Tatsache[78] fest und trägt allenfalls dazu bei, daß man sich ihrer bewußt wird. Es gibt nichts Schwerwiegenderes als ein Faktum. Wer es ignoriert, täuscht sich und andere""[79]

Angesichts der Armut gilt, daß Armut grundlegend als "subjektive" Position gesehen wird (d.h. Armut als Haltung, aber nicht als objektive Voraussetzung der Gegenwart "des Armen"). Es geht zuerst um die materielle Armut, dann um die Armut oder spirituelle Kindheit, die Armut als skandalöse Tatsache, als "Solidarität mit den Armen".

Abschließend wollen wir anmerken, daß Gutiérrez einen Text von Althusser zitiert, der in den 30er Jahren Mitglied der Jugend der Katholischen Aktion in Frankreich war und in dem sich dieser recht pessimistisch äußert:

---

[76] Vgl. Ebd., S. 266. Das Zitat verweist auf: A. Paoli, *Diálogo de Liberación*. Buenos Aires 1970.

[77] Ebd., S. 352ff.

[78] Siehe: *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación*. IX,2 (Acta Apostolicae Sedis, 76 (1984), S. 876-909); dort wird exakt dasselbe behauptet.

[79] Ebd., S. 355. Hier wird das Werk von Girardi zitiert: G. Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases*. Salamanca 1971.

"Mir scheint, daß sich die Krise der Kirche immer weiter verschärft. (...) Die Theologien der Revolution oder der Gewalt sind nicht in der Lage, eine theologische Wahrheit zu restaurieren, die zum Untergang verurteilt ist (...). Es sieht nicht so aus, als ob die überkommenen Strukturen der Kirche mit ihrer ganzen Vergangenheit, der politischen Ideologie im Dienst der herrschenden Klassen und in der daraus resultierenden Tradition sich zu einer Kirche verändern könnten, die im Dienst der Arbeiter im Klassenkampf auftritt."[80]

Die ins Leben gerufene Theologie der Befreiung entwickelte auf exakt diese Art von Einwänden eine Antwort, insbesondere für das Bewußtsein der christlichen Jugendlichen, die nicht allzu schnell als "Kleinbürger" kritisiert werden können, da aus ihnen die Revolutionäre hervorgingen: Camilo Torres, Marta Harnecker oder Luis Carrión. Sie waren eine Generation von Christen, die in ihrem gemeinsamen Engagement für die Geschichte Lateinamerikas bestimmend waren.

Die Auseinandersetzung entzündete sich im folgenden an der "objektiven" Realität der Armen. Die eine Seite, die argentinische Richtung, zu der ich selbst zusammen mit Gera und Scannone zählte, verteidigte schon die Wirklichkeit der Armen als "Volk". In *Sacerdotes para el Tercer Mundo*[81] oder in meiner *Historia de la Iglesia en América Latina*[82] kann man sehen, wie der Versuch unternommen wurde, eine Theologie des "Volkes" Gottes zu entwerfen, welche die Frage nach der Existenz der "Klassen" noch nicht als Horizont anerkennt. Die argentinischen Bischöfe sprachen in dieser Epoche von einer "Kirche der Armen".[83]

Unterdessen hatte Juan Luis Segundo ein Konzept erarbeitet. Seine *Teología abierta para el laico adulto*[84] stellte das erste große

---

80 Ebd., S. 381ff.

81 *Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires 1970 mit Veröffentlichungen zur Bewegung selbst S. 123ff. Siehe auch: *Polémica en la Iglesia*. Buenos Aires 1970.

82 E. Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz 1988, S. 195-197.

83 Vgl. *"Declaración del Episcopado argentino. Sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano"*, San Miguel 21.-26.4.1969. Buenos Aires 1969, S. 24.

84 J.L. Segundo, *Teología abierte para el laico adulto*. Buenos Aires 1969/1971. Bd. I-V. Sicherlich gehört dieses Werk noch zu der fortschrittlichen, postkonziliaren Erneuerungsbewegung und noch nicht zur Theologie der Befreiung. Von großer Bedeutung aber war die englische Übersetzung, die bei Orbis Books, New York erschien.

theologische Werk mit einer Gesamtvision dar. Bereits 1970 hatte er in *De la sociedad a la teología*[85] den Übergnag von der Theologie zur Gesellschaft im Ganzen reflektiert und begann, seine Theologie der Ideologie auszuarbeiten, eine Aufgabe, die ihn in Zukunft noch weit mehr beschäftigte. Ich meinerseits hielt 1971 eine Reihe von Vorträgen in Buenos Aires, die unter dem Titel *Caminos de Liberación Latinoamericanos*[86] erschienen. In diesem Werk entwickelte ich eine Theologie der Befreiung im strikten Sinne, insbesondere in der Einführung zur Interpretation des Exodus mit folgenden kritischen theologischen Begriffen: der Andere als der "Arme", der Gerechtigkeit einfordert, d.h. als den Ort der Epiphanie Gottes. Es geht um den Übergang von einem "subjektiven" zu einem "objektiven" Begriff des "Armen" als einer theologischen "Kategorie" im Sinne einer "Exteriorität" des "Systems" oder der Lebenswelt: Das "Paradigma" des Exodus wird dabei als grundlegender theoretischer Bezugsrahmen verwendet.

Im August 1971 wurde in Buenos Aires eine akademische Woche zum Thema der Theologie der Befreiung[87] organisiert. Sie wurde bestimmend für die weitere Verbindung von Philosophie der Befreiung einerseits und Theologie der Befreiung andererseits, eine Fragestellung,

---

Siehe außerdem: J.L. Segundo, *De la Sociedad a la Teología*. Buenos Aires 1973; J.L Segundo, *Liberación de la Teología*. Buenos Aires 1975;; J.L. Segundo, *Masas y minorías en la dialectica divina de la liberación*. Buenos Aires 1973.

85 J.L. Segundo, De la sociedad a la Teología. Buenos Aires 1970.

86 E. Dussel, Caminos de Liberación latinoamericanos. Buenos Aires 1972. Frz. Übersetzung: *Histoire et Théologie de la liberation*. Paris 1976; engl. Übersetzung: *History an Theology of Liberation*. New York 1974. Dieses Werk erschien als eines der ersten in englisch und französisch. Port. Übersetzung: *Caminhos de Libertação*. São Paulo 1985. Bde. I-IV. Später wurde veröffentlicht: E. Dussel, *Etica y teología de la liberación*. Buenos Aires 1974. Als Aufriß der Philosophie der Befreiung: E. Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana. Bd. I/II Buenos Aires 1973, Bd. III México 1977, Bd. IV/V Bogotá 1979/1980; E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca 1974.

87 Paradoxerweise wußte ich selbst in dieser Zeit nichts von den Theorien eines K.-O. Apel oder eines J. Habermas, aber es war so als kannte ich sie durch die Heideggerkritik, die Arbeiten der Frankfurter Schule, die Politische Theologie und die Theologie der Hoffnung. Das Werk von Apel und Habermas könnte den epistemologischen und historischen Rahmen der Theologie der Befreiung definieren. Siehe dazu: E. Dussel, "Dialéctica de la liberación latinoamericana", in: *Stromata* (Buenos Aires) 1-2 (1971). Dort finden sich u.a. Beiträge von Oswaldo Ardiles, Hugo Assmann, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Lucio Gera etc. Siehe auch: J.C. Scannone, "Hacia uns dialéctica de la liberación", in: *Stromata* 1 (1971), S. 23-60; J.C. Scannone, "El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación", in: *CIAS* (Buenos Aires) 211 (1972), S. 5-20; J.C. Scannone, "Ontología del proceso auténticamente liberador", in: Seladoc. *Panorama de la teología latinoamericano*. Salamanca 1975; J.C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca 1976.

die zu Beginn der 90er Jahre mit der Krise der Sozialwissenschaften und dem Auftreten einer kritischen Philosophie im Sinne von K.-O. Apel und J. Habermas große Bedeutung gewann.[88]

Ich bin der Meinung, daß diese Etappe der Konstituierung der Theologie der Befreiung mit dem Treffen von Escorial ihren Höhepunkt erreicht, das in Spanien an dem berühmten Ort gleichen Namens im Juli 1972 abgehalten wurde. Hier waren praktisch alle Theologen der ersten Generation der Theologie der Befreiung und auch einige der zweiten Generation, wie z.B. Leonardo Boff, anwesend. Vor fast 400 europäischen, nicht nur spanischen Theologen entfalteten sie einige ihrer Thesen zu der Theologie, wie sie "ursprünglich" in Lateinamerika entstanden war. Es entwickelte sich eine intensive Rezeption in Spanien, das noch unter dem Franco-Faschismus litt. Das erklärt die Sympathie und das "Verständnis" für das Thema, auch wenn die Geschichte später ganz verschiedene Wege für uns bereitshielt[89]. Ein Heft der Zeitschrift Concilium[90], das 1974 erschien, arbeitete das Treffen von Escorial auf und kann als Resümee des Treffens selbst betrachtet werden. Wichtig ist der Hinweis, daß auf diesem Treffen eine gründliche theologische Diskussion angesichts des Konzepts des "Armen" stattfand. Ich selbst stellte den Begriff in den Kontext der lateinamerikanischen Geschichte, ganz im Sinne von "Volk". Dasselbe taten z.B. Scannone und Gera. Andere wie G. Gutiérrez, H. Assmann, Gonzalo Arroyo etc. interpretierten ihn im Sinne von "Klasse". Was dieses Thema angeht, so war noch kein Konsens erzielt. Eine bestimmte Version eines Konzepts von "Klasse", das aber recht bald in eine Krise geriet[91], beherrschte

---

88 Siehe dazu das Werk: E. Dussel, *Hacia uns Filosofía de la liberación*. Buenos Aires 1973. Das ich gemeinsam mit anderen Befreiungtheologen veröffentlicht habe: J.C. Scannone, Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, Hugo Assmann, Anibal Fornari, Enrique D. Guillot etc.

89 Die Vorträge des Treffens wurden veröffentlicht in: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca 1973. Enthalten sind die wichtigsten Vorträge, Zusammenfassungen der Diskussionen aus der Gruppenarbeit und eine gute Bibliogarphie mit dem damaligen Stand.

90 Die Zeitschrift *Concilium* widmete das Heft Nr. 96 Jahrgang 1974 der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. In dieser Ausgabe arbeiteten J.L. Segundo, G. Gutiérrez, L. Boff, E. Dussel, S. Galilea, J. Comblin und andere mit, die am Treffen im Escorial teilgenommen hatten.

91 Schon dort hatte man den Aufbau der Ausgabe festgelegt. J.L. Segundo spricht davon in: J.L. Segundo, *La liberación de la teología*. Buenos Aires 1974, S. 207-252. Es ist interessant zu sehen, wie A. Alvarez Bolado 1972 in Escorial dazu kommt, zu schreiben, daß die Theologie der Befreiung "das Wort ergriffen hat, obwohl der Großteil

noch den Diskurs. Man sprach jetzt nicht nur von einer "armen Kirche" im subjektiven Sinne in bezug auf die Hierarchie oder die Militanz, sondern man sprach von einer "Option für die Armen" im objektiven Sinne. Man wollte darauf aufmerksam machen, daß, wenn die Kirche oder die Theologen für die Armen optieren, bedeutet, daß die Armen nicht von Geburt an, sondern aufgrund ihrer Situation oder Position in einer Klassengesellschaft arm sind. Dies war eine weiterentwickelte Version, die aber gleichzeitig das Ende der Entstehungs- oder Reifezeit der Theologie der Befreiung anzeigte. In Zukunft wurde auf diesem Fundament weitergebaut.

(Übersetzt von Peter Penner)

---

der Menschen dieser "Familie mit verschiedenen Meinungen" eines Tages zum Schweigen verurteilt sein wird." Aus: *Fe cristiana y cambio social*, S. 24).