ENRIQUE DUSSEL

Overheersing - bevrijding
Een andere theologische beschouwing

De in dit korte artikel vervatte theologische *verhandeling* zal op twee niveaus plaats vinden. Op de eerste plaats zullen enige theologische onderwerpen behandeld worden volgens de methode die nu in Latijns Amerika wordt toegepast. Op de tweede plaats wil dit artikel een *methodologische* verhandeling geven over de methode van de verhandeling zelf om daardoor aan te tonen dat deze niet slechts geldigheid bezit voor óns continent in zijn socio-culturele aspecten, maar voor alle 'periferie'-culturen, of, eenvoudig gezegd, voor de theologie van de hele wereld (dus in een wijder perspectief dan dat van de strikt *europese* theologie).

I. *Overheersing - bevrijding*

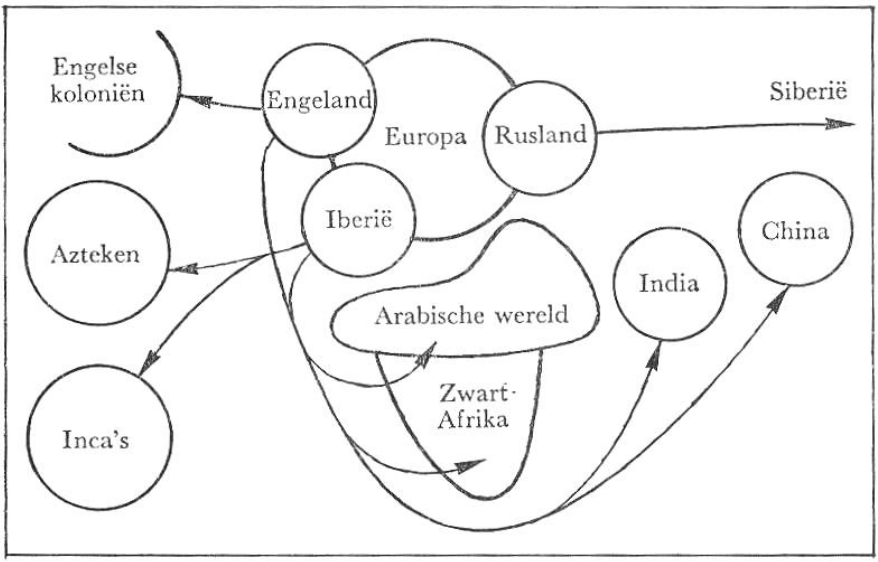
In dit eerste deel zullen we samenvattend de weg uiteenzetten die de latijns-amerikaanse theologische verhandeling nu gaat. Men gaat hier namelijk niet uit van de '*theologische* status quaestionis', maar altijd van de '*reële* status quaestionis'. Het 'uitgangspunt' is dus niet wat de theologen over de werkelijkheid *gezegd hebben*, maar datgene wat de werkelijkheid *zelf* ons toont. Daar het er hier om gaat slechts enige mogelijke onderwerpen aan te duiden, willen we ons opstellen tegenover de drie meest ernstige die de traditie ons aan de hand doet. In de lijn van het semitische denken deed Hammurabi in zijn *Codex* de duidelijke uitspraak: 'Ik heb hen met wijsheid verdedigd, zodat de sterke de zwakke niet zal verdrukken, en er gerechtigheid geschiedt aan wees en weduwe'. In de judeo-christelijke beschaving worden ook de drie niveaus – het *politieke*, het *erotische* en het *pedagogische* – aangegeven, wanneer Jesaja (1, 17) afkondigt: 'Behartigt het recht en helpt de verdrukte, geef de wees wat hem toekomt, neemt het voor de weduwe op'. Deze drie niveaus worden ook door Jezus onderscheiden als hij zegt: 'Er is niemand die huis of vrouw, broers, ouders of kinde-

ren... (Lk. 18, 29). In het midden van de 16e eeuw (1552) beschuldigt Bartolomé de las Casas de europese christenheid van onrecht, want 'de mannen (want in de oorlog laten ze alleen de vrouwen en kinderen in leven) worden door middel van de meest harde, verschrikkelijke en strenge slavernij onderdrukt'.[1] De verhouding van broeder tot broeder (de verdrukte, zwakke man) is het *politieke*, de verhouding van man tot vrouw (huis, echtgenote, weduwe) is het *erotische*, en de verhouding van vader tot kinderen (wees, kind) is het *pedagogische* niveau. Laten we op deze drie niveaus onderzoeken hoe een verhandeling met de *realiteit* als uitgangspunt op gang gebracht kan worden.

1. *Politiek uitgangspunt*

De wereld zoals die in werkelijkheid tegenwoordig is vertoont al sinds vijf eeuwen een duidelijk structureel gebrek aan stabiliteit. De latijnse christenheid (de byzantijnse was al in 1435 ten gronde gegaan) begint, mede dank zij de ervaringen van Portugal in Noord-Afrika en later die van de mislukking van zijn expansiestreven naar het oosten (de kruisvaarders-veroveraars wilden in de middeleeuwen door de arabische wereld heen het oosten bereiken), haar expansie in de Noordelijke Atlantische Oceaan (in de wereldgeschiedenis tot aan de dag van vandaag het geopolitieke centrum). Eerst zal Spanje, dan Holland en Engeland, en weer later Frankrijk en andere europese landen, de grondslag leggen voor een werkelijk

Schema I / De veroverende dialectische expansie van Europa (15e-18e eeuw).



mondiale oecumene (want tot aan de 16e eeuw waren de bestaande latijnse, byzantijnse, arabische, indische, chinese, azteekse en inka culturen alleen maar regionaal). De nieuwe oecumene zal Europa als 'centrum' hebben (en vanaf het einde van de 19e eeuw ook de V.S. en Rusland, waaraan Japan moet toegevoegd worden) en een geweldige 'periferie' (Latijns Amerika, de arabische wereld, zwart Afrika, Z.O. Azië, India en China).

De europese mens begint met te zeggen, met Spanje en Portugal, met Pizarro en Cortés, tegen de indiaan: 'Ik verover'. Met Hobbes zal hij nog duidelijker zeggen: 'Homo homini lupus'. Met Nietzsche zal hij zich voordoen als 'Wil om macht uit te oefenen'. De politiek-economische structuur van de wereld is zo een eenheid in een internationale, op overheersing berustende wereldmarkt. Laten we twee voorbeelden beschouwen om vanuit ethisch standpunt het diepe onrecht van deze deshumaniserende structuur aan te tonen.

Export van edele metalen naar Europa in de privésector en import van handelsgoederen naar Latijns Amerika (in *maravedís*, spaanse munt van de tijd)

Periode	Zendingen in de privésector	Import in handelsgoederen	Voordelig saldo voor Spanje
1561-1570	8.785.000.000	1.565.000.000	7.220.000.000
1581-1590	16.926.000.000	3.915.000.000	13.011.000.000
1621-1630	19.104.000.000	5.300.000.000	13.804.000.000

Bron: Werken van Alvaro Jara, Pierre Chaunu, Osvaldo Sunkel.

Deze *afhankelijkheid* en dit onrecht van het koloniale systeem blijft ononderbroken van kracht van de 16e tot de 20e eeuw. Paul Prebisch zegt ons in 1964 dat tussen 1950 en 1961 de 'netto buitenlandse kapitaalbijdragen voor Latijns Amerika 9.600 miljoen dollar bedroegen terwijl er vanuit Latijns Amerika zelf 13.400 miljoen dollar overgemaakt werden'.[2] De politieke positie (van broeder tot broeder) is heden ten dage die van *overheersing* van het 'centrum' over de 'periferie', welke overheersing binnen het land weer herhaald wordt als 'hoofdstad', die het 'binnenland' of de 'provincie' uitbuit, of de 'oligarchische klasse' die de 'arbeidersklasse' overheerst[3] en de bureaucratieën' die de 'massa' aan de leiband houden.

2. *'Erotisch' uitgangspunt*

De tegenwoordig bestaande interpersonele werkelijkheid doet zich voor als draagster van het onrecht in de verhouding tussen man en vrouw, dat al wel enige duizenden jaren oud is, maar door de moderne eusopese levensstijl geactualiseerd wordt. Als het waar is, wat Freud op zo geniale wijze ontdekte, dat in onze mannenmaatschappij 'de libido gewoonlijk van mannelijke natuur is (männlicher Natur)',[4] dan heeft men niet duidelijk gezien dat, in ons geval, de 'conquistador' in principe man is en de vervreemde is dan de indiaanse. Bisschop Juan Ramírez van Guatamala schrijft op 10 maart 1603 dat de ergste 'nooit en nergens anders gehoorde onderdrukking en geweld in de Indieën plaats vindt, want de indiaanse vrouwen worden, op gezag van de autoriteiten, gedwongen te dienen in de huizen van de 'encomenderos' en verblijven in werkplaatsen waar ze de concubines zijn van de huiseigenaren, mestiezen, mulatten, negers of gewetenloze lieden'.[5] De conquistador-man, die illegaal samenleeft met de indiaanse, is de vader van de mesties en de indiaanse is zijn moeder. De man, conquistador, encomendero, dan eerst in de vorm van de koloniale bureaucratie en later van de crioolse oligarchie, is degene die de indiaanse, de mestiezenvrouw, de arme vrouw uit het volk, verdrukt en seksueel tot zelfvervreemding voert. De man die lid is van de nationale oligarchie haalt weer het meisje van de arme werkman uit de buitenwijken van de grote steden weg (thema bezongen door Celedonio Flores in de tango Margot, 1918) en eist van zijn aristocratische vrouw 'reinheid' en kuisheid, een hypocrisie die door W. Reich al aangeduid is, maar die beter en grondiger bestudeerd kan worden als men de toestanden in de derde wereld tot uitgangspunt neemt.

Het 'ik verover' in de praktijk, het ontologisch *ego cogito*, is dat van de verdrukker-man, die, zoals men psychoanalytisch kan zien bij Descartes, zijn moeder, minnares en dochter verloochent; met de uitdrukking van Maryse Choisy en van Lacan zouden we kunnen zeggen dat vandaag de dag de 'fallocratie' samengaat met de 'plutocratie'.

3. *Het 'pedagogisch' uitgangspunt*

De verdrukkende overheersing op politiek en erotisch vlak (respectievelijk vooral economisch-politiek en seksueel) concretiseert zich tegenwoordig als *pedagogische* overheersing (het kind wordt getemd in het gezin en de jeugd in de maatschappij van de communicatie-middelen). Vanaf Aristoteles,[6] om een klassieke schrij-

ver te noemen, is de mening van de onderdrukkende pedagogie geweest dat de 'ouders hun kinderen beminnen omdat ze hen als van zichzelf, eigen, erkennen (heautoús) ... omdat ze op zekere wijze hetzelfde zijn (tautó) maar onderscheiden in afzonderlijke individuen' (Et. Nic. VIII. 12, 1161 b 27-34). De culturele verovering van andere volken is evenzeer een expansie van 'het zelf'. De veroveraar of de pedagogische overheerser overwint door middel van wapenen of geweld door de ander (de indiaan, de afrikaan, de aziaat, het volk, de arbeider, de verdrukte) zijn 'beschaving', zijn eigen godsdienst, de vergoddelijking van zijn cultureel systeem op te leggen (ideologische totaliteit). De pedagogische overheersing is dia-lectisch (van het grieks: día: door): de beweging waardoor de culturele totaliteit van de vader, de heersende cultuur of de ontwikkelde oligarchie, zich verplaatst door de ander (de zoon) op te nemen binnen zijn tautologische ruimte. De verovering en de aculturatie van Amerika, van Afrika, van Azië, de opvoeding van de zoon tot 'het Zelf' (zoals Socrates dit stelt in zijn maieutiek, om het zelf aan de vergetelheid te ontrukken) is het negatieve pasen van de verdrukking, is ideologische dialectiek, waarachter voor *de nieuwe* (de ander, de jonge mens) de universeel geworden overheersing zich verbergt, maar daarbij zelf ook weer geïnjecteerd wordt in het individuele en sociale ik. En dit gaat zelfs zo ver dat de zoon of de verdrukte cultuur er tenslotte toe komt de lof te bezingen van de verdrukker: '(in Latijns Amerika) kan men terzelfdertijd twee culturen op eenzelfde bodem zien: een oorspronkelijke, ... en de andere... de europese beschaving'.[7] Sarmiento minacht de cultuur van de 'periferie', nationaal en onafhankelijk, die van de *gaucho*, die van het arme volk, prijst daarentegen de oligarchische, elitaire, onderdrukkende, cultuur van het 'centrum'.

4. *Het 'van aangezicht tot aangezicht'. Totaliteit en Exterioriteit*

Het uitgangspunt van de verhandeling is geweest de 'realiteit' (realitas) op drie antropologische niveaus. Maar de 'realiteit' kan twee fundamentele betekenissen hebben: een binnenwerelds iets is *reëel* als een wezen in de wereld[8] – en in deze zin was de indiaan werkelijk als een 'encomendado', de neger als slaaf –, een bovenwerelds iets is *reëel*[9] als een zaak die gevormd is vanuit zijn *voorafgaande* fysieke structuur.[10] De beschreven politieke, erotische en pedagogische gebeurtenissen zijn structuurmomenten van onderscheiden totaliteiten, waarbinnen de mensen op onderscheiden wijzen functioneren: de afhankelijke, onderworpen landen, de vrouw, het

kind. Niettegenstaande dat hebben deze structuren een misvormende of vernietigende uitwerking op een situatie die oorspronkelijk echt menselijk is, zelfs sacraal, namelijk op die van het 'van aangezicht tot aangezicht'. Binnen de onderdrukkingssystemen is de realiteit van de mens een neerhalen van zijn realiteit als *exterioriteit* (hetgeen de meta-fysische betekenis is van 'realiteit').

Het 'van aangezicht tot aangezicht' (hebreeuws *pním el-pním*, Ez. 33, 11) 'persoon tot persoon' (grieks *prósopon pròs prósopon*, 1 Kor. 13, 12), is een in het hebreeuws gebruikelijke verdubbeling die de hoogste graad uitdrukt als men een vergelijking maakt, het superlatieve, in dit geval: de *nabijheid*, het meest onmiddellijke bij elkaar zijn van twee mysteries die als *exterioriteit* tegenover elkaar staan: de erotiek van het 'van aangezicht tot aangezicht' is lip tot lip, kus: 'Drenk mij met de kussen van uw mond' (Hooglied 1, 2). Het is een primair *feit*, een *veritas prima*, het zich plaatsen tegenover het gelaat van iemand als *iemand*, tegenover de andere als *andere*, van het mysterie dat zich opent als een onbegrijpelijk milieu, *aan gene zijde van* de ogen die ik zie en die mij van nabij beschouwen.

'Van aangezicht tot aangezicht' stond de veroveraar tegenover de indiaan, de afrikaan en de aziaat, de wetgever tegenover de werkloze die om werk vroeg, de man tegenover de ongelukkige vrouw, de vader tegenover het pasgeboren kind: 'van aangezicht tot aangezicht als een man die met zijn vriend spreekt'. Vanuit de totaliteit van de wereld (het ontologische) stelden Europa, de man en de vader zich open voor de Exterioriteit (het meta-fysische, als physis betekent het 'zijn' als horizon van de wereld) van de 'periferie'-culturen, de vrouw en het kind, of beter, tegenover de 'vreemdeling, weduwe en wees', zoals de profeten verkondigden.

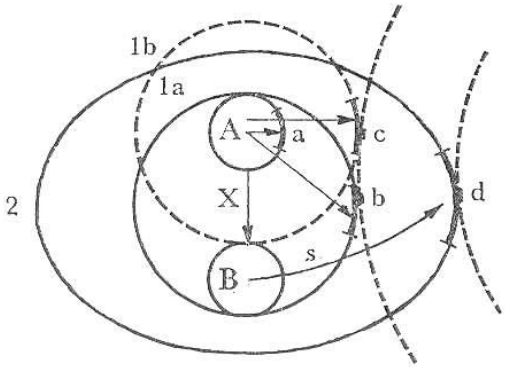
De andere is het eerste (de verwekkers die het kind pro-creëren; de gemeenschap die ons in de traditie opneemt; de schepper die ons het echte aanzijn schenkt). Vóór de mens in relatie treedt met de natuur (de economie) stelt hij zich open voor de andere mens: we ontstaan in de baarmoeder van iemand (onze moeder), we eten aanvankelijk iemand (de moederborsten), we verlangen te blijven in het 'van aangezicht tot aangezicht'. Voor de *nabijheid* van het 'van aangezicht tot aangezicht' is de *afstandelijkheid* van het economische een droeve omweg.

5. *De praxis van de overheersing. De zonde en 'de arme'*

Sta ons toe de gang van onze verhandeling in schema te brengen

om niet de weg kwijt te raken in de beknopte uiteenzetting die we hierna beginnen.

Schema 2 / Schema dat de verschillende momenten voorstelt van het proces van totaliserende vervreemding en de alternatieve bevrijding.



A: overheerser; a: pro-ject van de overheersende groep; b: het pro-ject *a* opgelegd aan de Totaliteit; c: in de conquista (verovering) wordt het pro-ject *a* aan andere mensen opgelegd; 1a: Totaliteit overheerst door A; 1b: imperiale veroverde orde; B: de overheerste zonder eigen bestaand pro-ject; d: bevrijdingspro-ject; 2: het *nieuwe* vaderland of de 'nieuwe' orde die ontstaan is als 'dienst' aan de Ander; pijl X: overheersing; pijl s: 'dienst'.

De *symboliek* van de bijbel openbaart ons door middel van de profetische traditie een beschouwingswijze of een logica die we kort samengevat zullen uiteenzetten. Op de eerste plaats: 'Kaïn viel zijn broeder Abel aan en sloeg hem dood' (Gen. 4, 8), waaraan Jezus toevoegde: 'de *rechtvaardige* Abel' (Mt. 23, 25). Het '*nee tegenover de andere*' is de enig mogelijke zonde, de erfzonde. Nee tot Abel, de andere, zeggen ook de priester en de leviet in de parabel van de barmhartige samaritaan (Lk. 10, 31-32). In zijn *politieke* formulering van de erfzonde zegt Augustinus duidelijk dat 'Kaïn een stad stichtte en dat Abel, als pelgrim geen stad stichtte'.[11] In de historische werkelijkheid neemt de zonde sinds de 15e eeuw de gedaante aan van een *nee* van het noordatlantische 'centrum' tot de indiaan, de afrikaan, de aziaat, de arbeider, de landarbeider en de overige marginale figuren. Het is het nee ten aanzien van de vrouw in het patriarchale gezin en ten aanzien van het kind in de overheersingspedagogie.

Het *nee tegenover de antropologisch andere* (broedermoord) is de conditie van de mogelijkheid tot totalisering van het 'vlees' (*basar* in het hebreeuws, *sárx* in het grieks). De structuur van de *bekoring* (en niet van de 'Prometeus in ketenen' ten opzichte van de *anánkè*) is het voorstel dat de totaliteit of 'het systeem' doet als het zegt: 'Gij zult aan God gelijk zijn' (Gen. 3, 5). De zonde die een aanvang neemt als een *nee tot de ander* bevestigt zichzelf als zelfvergoddelijking, als fetisjisme, afgoderij, als *nee tot de schepper.* Om met Nietzsche te kunnen zeggen 'God is gestorven' was het noodzakelijk eerst zijn verschijningsvormen te doden: de indiaan, de afrikaan, de aziaat. De afgoderij van de totalisering van het *vlees,* in ons geval van het moderne systeem van de europese christenheid, veroorzaakt binnen de totaliteit (in schema 2 de cirkel 1a) een afscheiding tussen hem die 'de wereld' beheerst (nieuwe benaming voor *het vlees,* maar nu al op vergoddelijkte manier getotaliseerd) en de overheerste. Aan de ene zijde bevinden zich 'de heersers' (archonten) der volkeren die hen met ijzeren vuist regeren (katakyrieúousin) en de groten die misbruik maken van hun macht over hen (Mt. 20, 25) (in ons schema 2A). Ze zijn de 'engelen' (gezondenen) van de 'Vorst dezer wereld' (Mt. 27, 24). Het mondiale, culturele, seksuele, esthetische systeem is de heersende structuur van de zonde voorzover het de arme onderdrukt. De 'vorsten' (A) bezitten hun groepsmodel (a) dat ze objectiveren als het project van heel het systeem (b) en dat zich uitbreidt als overheersingsproject door middel van de verovering (c) in Latijns Amerika, Afrika en Azië. 'Het zelf' (1a) blijft 'het zelf' (1b). De 'overheersingspraxis' van degene die de plaats van God usurpeert en zich fetisjiseert is de zonde in de strikte en actuele betekenis. Het is de 'praxis' van het 'nee tot Abel', de verdrukte broeder, van de vrouw als seksueel object, van het kind dat het opneemt en bewaart.

De 'verdrukte *als zodanig*' is Job. Hij lijdt omdat de zonde, de praxis van de machtige *als zodanig* hem vervreemdt, maar hij is er zich van bewust geen zonde begaan te hebben. De wijzen van 'het systeem' (Bildad en Sofar) willen de verdrukte in naam van satan (die zondaar is) overtuigen, daarmee spreken ze de ware zondaar, de verdrukker, vrij.

De 'verdrukte als zodanig' is niet 'de arme' (de verdrukte als *exterioriteit*). De 'arme', zowel die van het 'Zalig de armen (ptokoi)' (Lk. 6, 20) of beter nog die van 'de armen zult ge altijd bij u hebben' (Mt. 26, 11) is de andere (in schema 2: De Andere[1]) in

zoverre hij niet de hoogste waarde van het socio-politieke, economische, culturele, enz. systeem bezit. De 'arme' is werkelijkheid en eveneens 'categorie', het is het overheerste land, de overheerste persoon, de verdrukte vrouw, het getemde kind inzoverre *exterieur* aan de overheersingsstructuur. In deze betekenis identificeert zich 'de arme' (in de bijbelse zin) niet met de 'verdrukte' als *vervreemde binnen* het systeeem, maar socio-economisch gezien, bezit hij vele kenmerken van de arme.

6. *Bevrijdingspraxis. Verlossing en 'profeet'*

We stellen nu tegenover de 'logica van de zonde' die gedeeltelijk in paragraaf 5 uiteengezet is, de 'logica van de bevrijding', van de anti-zonde, of: van de ontkenning van het nee tot de andere.[12] De bijbelse symboliek stelt ons, in het verhaal van Mozes (Ex. 3ss.) of in de parabel van de samaritaan, een onherroepelijk *ja tot de andere*, als andere voor, zelfs reeds wanneer hij nog niet meer is dan de verdrukte *binnen* het systeem.

Het geloof laat door middel van zijn profetische gaven achter het *masker* van de verdrukte of vervreemde het *gelaat* van de *andere* zien, achter de slaaf van Egypte de vrije mens, in de gewonde en beroofde langs de weg de exterioriteit van de menselijke *persoon*. Het is geen afkeer (aversio) van de ander, maar een toekeer (conversio) naar de ander als medeburger van de 'stad van God'. Evenals Bartolomé de las Casas, de moderne europese evangelieprediker met de anti-veroveraars mentaliteit, ontdekt de gerechte de ander als anders: 'God schiep dit volk (de indianen) als de zachtmoedigste mensen ter wereld, zonder slechtheid en bedrog... zonder tweedracht en opschudding, zonder haat, wrok of wraakzucht, ze vochten niet'.[13]

Om het *ja tot de ander* te kunnen uitspreken is het nodig te voren aan het systeem zijn totaal-karakter te ontnemen, het open te breken: men moet *systeem-atheïst* zijn. De Maagd van Nazareth, het *vlees*, stelt zich open voor de Geest (de anders-heid). Jezus verklaart dat het nodig is 'aan de keizer te geven wat de keizer toekomt en aan God wat God toekomt' (Mt. 22, 21) dat wil zeggen, hij verklaart zich met alle profeten atheïst ten opzichte van de Cesar, van het vlees, van de totaliteit. Wanneer Feuerbach en Marx zich atheïsten ten opzichte van de 'god' van Hegel en van de europese burgermaatschappij (de enige die zij kenden), verklaarden, begaven ze zich op de correcte orthodoxe weg.[14]

Om de totaliteit van de zonde te kunnen 'destotaliseren' is het

nodig dat de anders-heid, alle waarden omkerend, daarin kan binnendringen. Het *ana*-lectische (dat *aan gene zijde van* het systeem is), de absoluut andere (*De andere* van schema 2), het woord (het hebreeuwse *dabar*, dat niets te maken heeft met het griekse *lógos*) treedt binnen in die totaliteit, incarneert zich: Hij heeft zich vervreemd (ekénosen) van de goddelijke conditie en de gedaante van een slaaf (doúlou) aangenomen (vgl. Fil. 2, 6-7). Christus, de kerk, de profeet, moet de plaats van de verdrukte als verdrukte in het systeem aannemen (positie B in schema 2). De slaaf (*hebed* in het hebreeuws, *doúlos* of *paîs* in het grieks) neemt in werkelijkheid de socio-politieke, culturele en economische hoedanigheid van de vervreemde aan. In zijn vervreemding stelt hij zich op een lijn met de indiaan, de afrikaan, de aziaat, de gebruikte vrouw, het pedagogisch onderdrukte kind. Hij sluit zich dan op in de gevangenis van de zonde ('het systeem') zonder zelf zonde te hebben gedaan.

Vanuit de gemeenschap met de verdrukten voldoet de 'slaaf', de profeet, de 'arme volgens de Geest'[15] aan 'de bevrijdende praxis' (in het hebreeuws *habodáh*, in het grieks *diakonía*), hetgeen een werk 'van rechtvaardigheid' is en tegelijk 'liturgie' aan de God die heil schenkt. Deze 'dienst' (pijl S, schema 2) van de samaritaan en Mozes aan de armen en de slaven als exterioriteit is historisch subversieve praxis (en daarom dus, socio-politiek, cultureel, economisch, seksueel enz.) en eschatologisch. Daarom is zij gewijd (Lk. 4, 18; Is. 61, 1), om het systeem omver te werpen en de geschiedenis een nieuw begin te geven,[16] om de arme te bevrijden als in een jubileum- of sabbatjaar.[17]

De bevrijder, de 'slaaf'-profeet, doet zich, door te beantwoorden aan de roep van de 'arme' (als exterioriteit) tegenover het systeem of de zonde, het rijk of de (internationale, nationale, politieke, culturele of seksuele) onderdrukking, kennen als degene die het *nieuwe* systeem (horizon 2 schema 2) verkondigt, en daarom kondigt hij ook de ontlediging van de machtige en diens sterven als overheerser aan. Het 'systeem', de totaliteit, het *vlees*, vormt de overheersing zonder meer (pijl X in schema 2) om in onderdrukking, geweld en vervolging. De 'slaaf'-verlosser sterft dan als eerste: 'Jerusalem, Jerusalem, dat de profeten doodt en stenigt die tot u zijn gezonden' (Mt. 23, 37). In dat geval wordt de bevrijder tot *verlosser*, degene die in een authentiek zoenoffer (van het hebreeuwse *kipper*) (Lev. 16), met zijn vlees betaalt voor de bevrijding van de andere: 'Wie onder u groot wil worden moet dienaar

(diákonos) van u zijn, en wie onder u de eerste wil zijn moet slaaf (doúlos) van u wezen, zoals ook de Mensenzoon niet gekomen is om gediend te worden maar om te dienen (diakonêsai) en zijn leven te geven als losprijs voor velen (lytron antì pollôn [het eschatologisch *rabim* in het hebreeuws]) (Mt. 20, 26-28).

Het is gemakkelijk te begrijpen dat de *praxis van de bevrijding*, sinds die van de profeten en van Jezus, van de vervolgde christenen in het Romeinse Rijk, evenals die van bisschop Valdivieso (in 1550 door de gouverneur vermoord wegens zijn verdediging van de indianen van Nicaragua) en die van Pereiro Neto in 1969 in Brazilië (of van Mahatma Gandi of Lumumba in de niet-christelijke derde wereld) duidelijk maakt dat de bevrijder als hij het einde van het systeem aankondigt, gewelddadig omgebracht wordt door de 'engelen' van de 'vorst dezer wereld', dat wil zeggen door weinig scrupuleuze 'conquistadores', heersende legers, kapitalistische bankiers, 'herodianen' (regeringen van afhankelijke landen). Het systeem als totaliteit is de tautologische dood, de dood van de bevrijder is slechts de dood van de dood, is al 'een opnieuw geboren worden' (Joh. 3, 5-8).[18]

7. *Naar een ecclesiologie van de verlossende bevrijding*

Al het hiervoor aangeduide wordt, concreet en historisch, beleefd als onderdeel van de gemeenschap of het volk van de geroepenen, de kerk, of, eenvoudig gezegd, als deel uitmakend van de geschiedenis van de wereld.

Inderdaad, vanaf de bevrijdende, verlossende dood van Christus heeft de wereld een nieuw *reëel* statuut, daar immers iedere mens van goede wil voldoende genade krijgt om gered te worden. Toch vertonen de historische (socio-politieke, economische, seksuele, pedagogische, enz.) systemen de neiging zich af te sluiten, te fixeren en te bestendigen. Het is noodzakelijk dat ze opnieuw op gang gebracht worden, 'gedestotaliseerd', en dat ze een dialectische soepelheid verkrijgen met het oog op de parousie. God sticht, vanuit de exterioriteit van de schepping, de kerk in het hart van het vlees, van de wereld, van de totaliteit (de 'vervreemdings'(kenótes)-beweging'. De kerk als *gave* is in-carnatie (in-totalisering) van de Geest. Door het doopsel wordt de christen 'gewijd' voor de dienst van de bevrijding van de wereld en *opgenomen* in de gemeenschap. De *echte* kerk, *institutionele* gemeenschap ontstaat, *geopolitiek* gezien, in het oostelijk deel van het Middellandse Zeegebied, groeit dan naar het westen en bloeit in de latijns-germaan-

se christenheid, in het Europa dat met de Verenigde Staten en Rusland het geopolitieke centrum van de tegenwoordige wereld vormt. Hoewel ze, socio-politiek beschouwd, ontstaan is onder de verdrukten van het Romeinse Rijk, maakt ze, van de andere kant nú deel uit van die landen welke de afhankelijke landen van 'de periferie' verdrukken, en dikwijls ziet ze zich gecompromitteerd met de heersende klassen (op nationaal niveau) en de overheersende cultuur.

Dit betekent dat de kerk die zich in-carneert in de wereld (als het zuurdeeg van de parabel) er toe komt zich te identificeren met het vlees, de totaliteit of het systeem (ze neemt positie A van schema 2 in). Deze identificatie met de 'vorst dezer wereld' is de zonde van de kerk die het systeem 'fixeert' en zelfs sacraliseert (vanaf het *Heilige* Roomse Rijk tot aan de christelijke gemeenschappen en de 'westerse christelijke beschaving').

Het wezen van de kerk, bevrijdende gemeenschap en instituut, stelt haar daarentegen de eis zich te identificeren met de verdrukten (positie B in schema 2) om 'de muren omver te halen' (pijl S) van de door de zonde getotaliseerde systemen, van het (internationale, nationale, politieke, economische, sociale, culturele, seksuele enz.) onrecht. Het 'teken' (het *semeîon* van het Johannes-evangelie) van de kerk of de evangelisering kan niet worden gerealiseerd dan alleen door het historisch engagement van de gemeenschap met het proces, *de voortgang van de bevrijding* (in het hebreeuws *pesah* wordt ook '*voorbijgang*', '*voortgang*', '*vlucht*' aangeduid) (pijl S), voortgang van een systeem, dat met een verdrukkingsmodel als uitgangspunt (b in schema 2) wil komen tot een nieuw systeem dat een bevrijdingsmodel (d in het schema) tot doel heeft, hetgeen, van zijn kant, weer voor de kerk 'teken' is van een eschatologisch plan van het rijk. De eucharistie is '*anticipatie*' in de voortgang (pasen) van het rijk, is een 'bevrijdings'-feest, ten aanzien van de zonde (de slavernij van Egypte). De bevrijding van Latijns Amerika (als 'afhankelijk' en soms verdrukt deel van de mondiale kerk) is daarom de plaats voor de evangelisering. Terzelfdertijd moet in de bevrijding van de verdrukte klassen, van de vrouw, het kind, de 'arme' vandaag de dag het evangelie waar gemaakt worden.

II. *Statuut van de theologische verhandeling*

In het tweede deel van dit artikel willen we terugkeren tot de

theologische verhandeling zelf, op de eerste plaats tot de europese (en bij uitbreiding tot die van Noord-Amerika welke *White Theology* genoemd kan worden), om daarna de theologie die zich ontvouwt als een *verhandeling die de verdrukking tot uitgangspunt heeft*, mondiaal (met als uitgangspunt de toestand van de 'perifere' landen), nationaal (met als uitgangspunt de toestand van de verdrukte klassen), erotisch (met als uitgangspunt de toestand van de vrouw) of pedagogisch (met als uitgangspunt de toestand van de nieuwe generaties, van de jeugd) te definiëren.

8. *Conditioneringen van het theologisch denken*

Het is een bekend gegeven in het hedendaags *kritisch* denken van Latijns Amerika dat alle geopolitieke expansie al heel snel gebaseerd wordt op een 'ontologie van de overheersing' (al naar gelang een filosofie of een theologie). De moderne europese expansie vond haar ontologische formulering in het befaamde '*ego cogito*'[19] waaraan in feite het 'ik verover' voorafgegaan was. Met Spinoza in zijn *Ethica,* is het *ego* een moment van de enige substantie van God, een stelling die later Schelling (in zijn eerste jaren) en Hegel zouden innemen: het europese 'ik' is vergoddelijkt geworden. Fichte wijst ons erop dat in het '*Ik ben Ik*' het Ik als absoluut gesteld wordt,[20] het is een ongeconditioneerd 'Ik', onbepaald, oneindig, absoluut (en bij Hegel tenslotte: goddelijk) en natuurlijk. Bij Nietzsche wordt dit 'Ik' een scheppende macht ('Ik' als 'Wil tot macht') en bij Husserl vindt men het meer bescheiden '*ego cogito cogitatum*' van de fenomenologie.[21] Het meest bezwarende is dat *de Andere*, de andere mens als ander (de indiaan, de afrikaan, de aziaat, de vrouw, enz.) teruggebracht wordt tot een idee, een object, een *zin* geconstitueerd door een '*oorspronkelijk constituerend ik*'; de Ander wordt 'geëntificeerd', 'verdinglicht', vervreemd tot niet meer dan *cogitatum*.

Van haar kant kan de europese theologie, die van het 'centrum' niet neutraal staan tegenover deze *reductie*. De uitbreiding van de overheersing van de latijns-germaanse christenheid heeft evenzeer een 'overheersingstheologie' geformuleerd. Het semitisch-christelijk denken van het Oude en Nieuwe Testament werd, vanaf de tweede eeuw, teruggebracht tot een indo-europeïserend helleniseringsproces. De middeleeuwse theologie rechtvaardigde de feodale wereld en het *jus dominativum* van de feodale heer ten opzichte van de horige. De theologie van Trente en de protestantse theologie (behalve de school van Salamanca, maar dit slechts ge-

durende enige decenniën) dachten helemaal niets over de indiaan, de afrikaan en de aziaat. Tenslotte stelde de expansie van het kapitalisme en het neo-kapitalisme de christenen van het 'centrum' in staat een theologie van de *status quo* en een oecumenisme van 'vreedzame coëxistentie' te formuleren (tussen Rusland, de Verenigde Staten en Europa) om de 'periferie' beter te kunnen overheersen. *De andere*, de arme, wordt eens te meer geconstitueerd vanuit het europese 'Ik': '*Ego cogito theologatum*'. Als het thema van het theologisch denken gereduceerd is, zal ook alles wat tot het 'theologische' behoort worden gereduceerd: de zonde wordt geminimaliseerd tot alleen maar een perspectief van *intranationaal* onrecht, ze wordt in de privé-sfeer gebracht, ontpolitiseerd, a-seksueel gemaakt (en superseksueel op andere niveaus). Maar, wat erger is, zin en omvang van het heil worden eveneens gereduceerd tot binnen de nauwe grenzen van de 'christelijke ervaring van het centrum'. Het is een individueel heil, vergeestelijkt, op het innerlijk gericht, het lichaam negerend, waarbij men dikwijls een naar plaats en tijd zelf gekozen masochistisch lijden zoekt (terwijl het ware 'kruis' van de *werkelijke* geschiedenis juist ons leven eist als we er het minst op bedacht zijn).

Die theologie bezat vele, niet vermoede, conditioneringen. Ten eerste de conditionering van de *religiositeit* van de latijns-germaanse en mediterrane christenheid die als 'zonder meer christelijk' gold, omdat ze *latijns* was; de *liturgische* conditionering (die de liturgie van de christelijke godsdienst identificeerde met de latijnse en die verhinderde dat andere culturen hun eigen liturgie hebben zoals de mediterrane cultuur die zelf toch ook had); de *culturele* conditionering, daar de theologie bedreven wordt door een intellectuele elite, en wat meer is, door professoren aan de universiteiten, met goed salaris en grote maatschappelijke zekerheden (een positie die wel heel ver af staat en minder geschikt lijkt als we eens kijken naar Tertulianus en Augustinus); *politieke* conditionering, want het is een theologie die aangepast is aan en verbonden met de wereldmacht van het centrum; *economische* conditionering, want ze wordt in meerderheid beoefend door de oligarchie van de heersende klassen, door de burgers van het neo-kapitalisme, en als er soms ook arme monniken onder de beoefenaars zijn, dan behoren deze toch tot 'rijke' orden; *erotische* conditionering, want degenen die theologisch denken zijn celibatairen, en zij hebben geen kans gezien een authentieke theologie van de seksualiteit, van het echtpaar, van het gezin, te formuleren. Vanwege dit alles is de

moderne theologie (van de 16e tot de 20e eeuw) onvoorzichtigerwijze gecompromitteerd met een mondiale, politieke, pedagogische en erotische overheersingspraxis.

We zouden niet overdrijven als we zeiden dat op vele niveaus deze theologie een authentieke 'theologische ideologie' is, want zij verhult verschillende niveaus die zij zelf in haar situatie ook niet kan waarnemen, evenmin als wij, aardbewoners, de achterkant van de maan kunnen zien. En wat nog erger is: in Latijns Amerika zijn er veel 'progressieve theologen' die eenvoudigweg de 'theologie van het centrum' herhalen, waardoor ze zichzelf niet waar kunnen maken en zelf eveneens ideologen van de verdrukking worden, en met meer schuld.

9. *Openbaring en geloof. De antropologische epifanie*

De westerse theologie veronderstelt als sinds eeuwen een zekere filosofie. De ontologie van Kant (die een 'rationeel geloof' postuleert), die van Hegel (die het geloof binnen de horizon van de Rede plaatst) of die van Heidegger (als 'begrip van het Zijn') aanvaarden de totaliteit van het zijn als enige horizon van het denken. 'Zijn-in-de-wereld' is het fundamentele, eerste, aan de oorsprong staande, feit.[22] De existentiële theologie gaat dan uit van het zicht op de *wereld* als totaliteit. Het meest verontrustende hiervan is, dat dat dan altijd betekent: die totaliteit is de mijne, de onze, de europese, die van het 'centrum'. Wat men dan niet bemerkt is dat dat ik, naïef en vanzelfsprekend, *andere christelijke werelden*, andere waardevolle ervaringen, negeert: ik ontken dan de antropologische anders-heid als uitgangspunt bij het theologisch denken.

Zoals bij de oude Schelling in zijn *Philosophie der Offenbarung* zo juist gezien is: het geloof in het woord van de ander bevindt zich aan gene zijde van de ontologische Rede (Het hegeliaanse *Zijn*), waarin Kierkegaard nog verder gaat (bijvoorbeeld in het *Postscriptum*). Geloof heeft men door de openbaring van de ander. De openbaring is niet meer dan het alteratieve spreken van God, existentieel, ofwel op de wereld betrokken, waardoor de interpretatieve (hermeneutische) richtlijnen en categorieën van de christelijke werkelijkheid ontdekt worden in de geschiedenis van alle dag (existentieel).[24] God toont daarin wat bedekt was (het *feit* van de mondiale redding door Christus) door middel van een interpretatief *licht* (*ratio sub qua* zou een classicus zeggen), ofwel richtlijnen (categorieën) die voor de hele mensheid en voor de hele

geschiedenis geldend zijn.

God openbaart dan niet alleen *dit* (een concrete inhoud) maar in wezen de *categorieën* die het me mogelijk maken *dit* te interpreteren.[25] De openbaring wordt afgesloten in Christus met het Nieuwe Testament, maar ontvouwt haar mogelijkheden door de geschiedenis heen. Wat wij hier vooral willen aangeven is dat deze openbaring niet alleen werkt *in* de geschiedenis door menselijke woorden maar *doorheen* de mens in zoverre hij exterioriteit van het *vlees* (of het 'systeem') is, doorheen de arme, Christus-mens.

Het geloof dat de aanvaarding is van het woord van de ander als anders, is christelijk geloof als men het goddelijk woord aanvaardt in Christus door bemiddeling van de echte, concrete, historische arme. De werkelijke *epifanie* van het woord van God is het woord van de arme die zegt: 'Ik heb honger!'. Alleen degene die het woord van de arme hoort (*buiten* het systeem om [*ana-lectisch dus*], hetgeen veronderstelt dat men *ten aanzien van het systeem atheïst is*), kan *daarin* het *echte* woord van God beluisteren. God is niet dood: wat vermoord is is zijn epifanie: de indiaan, afrikaan, enz., en daarom kan God zich niet meer tonen. Abel is gestorven in de vergoddelijking van Europa en het 'centrum' en daarom heeft God zich verborgen. De geopenbaarde categorie is duidelijk: 'Ik had honger en gij hebt Mij niet te eten gegeven... Zij (zullen) zeggen: Heer wanneer hebben wij U hongerig gezien? ...' (vgl. Mt. 25, 42-44).[26] Na de dood van de vergoddelijking van Europa zal het geloof in de arme van de 'periferie' kunnen ontstaan, geloof in God door bemiddeling van het geloof in de arme; de nieuwe historische manifestatie van God (en niet zijn verrijzenis, want hij is niet gestorven) zal zich realiseren door *rechtvaardigheid* en niet door talrijke, theoretische, theologische tractaten.

10. *De praxis van de bevrijding en de theologie*

Vanuit de gegevenheden van de openbaring en door middel van het beleefde geloof is de theologie een reflectie op de werkelijkheid. In de laatste jaren hoort men steeds weer spreken over een 'theologie van de aardse werkelijkheid', een 'theologie van het bevragen' (Fragetheologie) om zelfs te komen tot een 'theologie van de ontwikkeling'[29] of van de revolutie. In het europese milieu echter heeft de kwestie alleen in de vorm van 'politieke theologie'[30] veel weerklank gevonden. Nochtans heeft de tegenwoordige latijnsamerikaanse theologie in deze 'theologisch-politieke' discussie de

limiet ontdekt om de profetische kritiek te plaatsen binnen de beperkte ruimte van het *nationale*. Vanuit dit perspectief ziet ze de *imperialistische* internationale onrechtvaardigheid niet eens. De eschatologische, anti-privatiserende kritiek moet niet alleen de interne elementen van het systeem raken, maar heel het systeem als zodanig.[31]

Op dezelfde wijze toont de inspirerende 'theologie van de hoop'[32] de *grenzen* van de 'theorie van de kritiek' van de Frankfurter school (die Metz beïnvloedt) en van het werk van Ernst Bloch (die Moltmann inspireert). Beide filosofische veronderstellingen zijn niet boven de ontologie en de dialectiek uitgekomen, en beschouwen de toekomst als de ontvouwing van 'het Zelf'. Ofschoon Moltmann de toekomst als anders-heid begrijpt, heeft hij er toch moeite mee zich een voorstelling te maken van wat *na* het nu geldende model moet komen en wat aan het eschatologische model *voorafgaat*: een politiek, economisch, cultureel en seksueel *historisch bevrijdingsmodel*. De hoop reikt tot een '*historische modificatie van het leven*',[33] maar niet tot een radicale vernieuwing van het heersende systeem met het oog op een historisch bevrijdingsmodel als reëel teken van het eschatologisch plan. Zonder deze concrete bemiddeling bevestigt de hoop eens te meer de *status quo* en werkt als opium.

Van de andere kant zal een europese theologie van de bevrijding de ware vraag naar 'het christendom en de klassenstrijd'[34] stellen, maar *binnen de grenzen* van een nationaal marxisme en voorafgaand aan een onafhankelijkheidstheorie. Men komt dan in dit geval niet toe aan het duidelijk stellen van het feit dat de strijd van een proletariaat van het 'centrum' of de moederlanden, verdrukking kan betekenen voor het proletariaat van de 'periferie' of koloniale landen. De betekenis van wat deze klassen zijn is niet meer ondubbelzinnig en ze kunnen internationaal gezien in verschillende landen tegengestelde belangen hebben. De nationale bevrijding van de overheerste landen gaat samen met de sociale bevrijding van de verdrukte klassen. Hierom heeft de categorie 'volk' een speciale betekenis die uitgaat boven die van 'klasse'.[35]

De latijns-amerikaanse theologie daarentegen is in haar ontstaan een reflectie op de praxis van de bevrijding van de verdrukte door talrijke geëngageerde christenen. Het gaat hier om een politieke ethiek, die vanuit de 'periferie' gedacht wordt, vanuit de marginale groepen, vanuit de *lompen*, het uitvaagsel van deze wereld. De praxis die als steun hiervoor dient is niet alleen maar een

praxis uit noodzaak (ontische actualiteit van het heersende systeem van noden) naar een *praxis-bevrijding* (hebreeuws *habodáh*, grieks *diakonía*) bevrijdende transontologische *dienstverlening*, niet alleen echter politiek, maar evenzeer erotisch, pedagogisch: theologie van de *arme*, van de *vrouw* als seksueel object, van het *vervreemde* kind.

11. *Naar een theologie van de bevrijding van de verdrukten*

Na de grote 'theologie van de christenheid' (van de 4e tot de 15e eeuw) en van de 'moderne europese theologie' (16e-20e eeuw) is nu de '*theologie van de bevrijding*' van de periferie en de verdrukten *de hele traditionele theologie*, op gang gebracht als een pasen *vanuit het perspectief van de arme*. De 'theologie van de christenheid' (voorbij model) identificeerde bijna het christelijk geloof en de mediterrane cultuur (latijns-byzantijns) en fixeerde daarbij het proces later nog (de crisis van het *latijn*, terwijl Vaticanum II volop aan de gang was, is daarvan nog een laatste teken). De moderne europese theologie, eigensoortig en overheersend, wordt in de koloniën hernomen als 'progressieve theologie', beoefend als *imitatie*, als navolging, door degenen welke zelf, als nationale, koloniale, het volk onderdrukkende oligarchie, de vruchten plukken van het systeem, en nu de reddingsplank grijpen van een theologie die in de 'periferie' abstract, en dus niet kritisch, niet gevaarlijk is. De 'bevrijdingstheologie' (waarvan de 'revolutietheologie' alleen het uitgangspunt bestudeert, de 'politieke theologie' haar conditioneringen en de ruimte waarin ze werkzaam kan zijn, de 'theologie van de hoop' haar toekomst bestudeert) reflecteert vanuit de praxis van de bevrijding, dat betekent vanuit de 'doorgang' (pasen) of woestijnweg van de menselijke geschiedenis, vanuit de zonde als overheersing door verschillende (politieke, pedagogische, erotische, enz.) systemen tot aan de onomkeerbare verlossing in Christus en zijn rijk (het eschatologische aspect).

Deze 'doorgang' maakt iedere mens, ieder volk, ieder tijdperk en heel de mensengeschiedenis mee. Maar er zijn in de geschiedenis zeer *kritieke tijden* (kairós) en één ervan moet nu Latijns Amerika en de neokoloniale wereld beleven.[36] Hierin kan de totale eschatologische bevrijding duidelijk teken en getuigenis zijn van de profeten, van de christenen, van de kerk. De 'theologie van de bevrijding' wordt op deze manier ook langzamerhand zwarte, afrikaanse theologie, en, hoewel er uit Azië nog geen dusdanige reflectie bekend is,[37] tenslotte mondiaal om tenslotte te worden de

theologie van de verdrukten in de meest algemene zin.

De 'theologie van de bevrijding' waarvoor de aanzet te vinden is bij de latijns-amerikaanse denkers[38] verschijnt als men, uitgaande van de economische afhankelijkheid ('afhankelijkheidstheorie') en de culturele afhankelijkheid ('overheersingscultuur' zal Salazar Bondy in 1968 in Perú zeggen), tot de ontdekking komt dat de theologie zelf afhankelijk is.

Deze theologie ontdekt gaandeweg haar eigen methode, die ik als 'analectisch' en niet alleen dialectisch definieer,[39] naarmate ze een luisteren is naar de trans-ontologische stem van de ander (aná-) en interpretatie van de inhoud ervan 'per gelijkenis' (waarbij dis-tinctie van de andere als ander in de ruimte van het mysterie blijft, in zoverre de praxis van de bevrijding ons niet toestaat in *zijn* wereld binnen te dringen). Zij vormt een nieuwe antropologische dimensie van de kwestie van de analogie.

Van haar kant tendeert de theologie van de bevrijding naar een interpretatie van de stem van de verdrukte om zichzelf, vanuit de praxis van zijn bevrijding, op het spel te zetten. Zij is niet een bijzonder moment van het eenduidig geheel van de universele abstracte theologie, evenmin een meerduidig zelfverklarend moment met betrekking tot zichzelf. Vanuit de enige dis-tinctie herneemt iedere theologie, en ook de latijns-amerikaanse theologie 'het gelijkende' van de theologie dat de geschiedenis van de theologie hier overdraagt, maar zij betreedt de kring van de hermeneutiek vanuit het dis-tincte *niets* van haar vrijheid. De theologie van een authentiek theoloog, van een volk als het latijns-amerikaanse is op analoge wijze gelijkend en tegelijkertijd dis-tinct (en vandaar uniek, origineel en onnavolgbaar). Als dat wat 'gelijkenis' is, eenduidig wordt, kan de geschiedenis van de theologie alleen maar europees zijn. Als dat wat dis-tinctie is absoluut wordt, worden alle theologieën dubbelzinnig. Geen identiteit à la Hegel, geen dubbelzinnigheid à la Jaspers, maar analogie. De theologie van de bevrijding is een nieuw moment in de geschiedenis van de theologie, een analoog moment, dat opkomt na de europese, noordamerikaanse en russische moderniteit en een moment dat, juist als latijns-amerikaans, slechts een pas voor is op de postmoderne afrikaanse en aziatische theologie. De theologie van de arme volken, humaan-mondiale theologie, is niet makkelijk te aanvaarden voor Europa. Europa is te zeer overtuigd van zijn eenduidige universaliteit. Europa wil *de stem van de andere niet horen* (de stem van de 'barbaren', van het 'niet-zijn' als 'zijn' betekent: zijn eigen *den-*

ken, het denken van Latijns Amerika, van de arabische wereld, van zwart Afrinka, Z.O. Azië en China). De stem van de latijns-amerikaanse theologie is al niet meer alleen maar tautologisch ten aanzien van de europese theologie, ze is er als een 'barbaarse' theologie (zoals de apologeten zeiden met betrekking tot de griekse *wijzen*). Maar wij weten dat we ons hebben opgesteld voorbij de europese, moderne, overheersende totaliteit, en als we onszelf op het spel zetten terwille van de bevrijding van de arme volken, hebben wij al de betekenis van de toekomstige mondiale mens, postmodern en mens van de bevrijding.

Noten

1 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Buenos Aires 1966. Voor een historische visie over wat ik in dit artikel uiteenzet, zie mijn werk *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972)*, Barcelona 1972; voor een theologische visie: *Caminos de liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1972-1973, Franse ed. Paris 1973; voor een filosofische visie: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1972-1973.

2 *Nueva política comercial para el desarrollo*, Mexico ²1966. Als men hieraan toevoegt de 'verslechtering van de prijsverhoudingen' (Id. 21ss.) tussen grondstoffen en eindproducten, zijn de zogeheten onderontwikkelde landen gewoon geplunderd, onteigend en bestolen. Uit deze informatie van CEPAL (UNESCO) komt de zogenaamde socioeconomie van de afhankelijkheid voort, vanaf de werken van Celso Furtado, Jaguaribe, Cardoo, Faletto, Theotonio dos Santos, Gunter Frank of Hinkelammert in Latijns Amerika, of van Samir Amin in Afrika, en met europese stellingname als die van Arghiri Emmanuel of Charles Bettelheim. Bibliografie met betrekking tot dit vraagstuk: *Desarrollo y revolución. Iglesia y liberación (Bibliografía)* CEDAL, Bogotá 1971-1973.

3 In de presidentsverkiezingen in Argentinië op 23 september 1973 gaf de federale hoofdstad (Buenos Aires) aan de kandidaat van de arbeiders, landbouwers en marginale groepen slechts 42% van de stemmen, terwijl de armste provincies van het noordwesten (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja) hem meer dan 75% van de stemmen gaven. De grote steden van Latijns Amerika (Mexico, Guatemala, Bogotá, Lima, Sao-Paulo, Buenos Aires) vormen een aanwijzing voor de interne *afhankelijkheid*.

4 *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, III, 4 (*Sigmund Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, deel V, 1972, 123). De vergissing van Freud is dat hij de 'realiteit van de mannelijke overheersing' in *onze* maatschappij verwart met de '*realiteit* van de seksualiteit' als zodanig. Zie mijn werk 'Para una erótica latinoamericana' = hoofdstuk VII van *Para una ética de la liberación latinoamericana*, deel III, par. 42-47).

5 *Archivo General de Indias* (Sevilla) Audiencia de Guatemala 156.

6 Zie mijn werk: *Para una ética de la liberación*, hfdst. III, par. 18.

7 Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, Buenos Rires 1967, 51.

8 Dit is de zin van *Realiteit* voor Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁰1963, par. 43, 200ss.

9 Uitdrukkingen van de oude Schelling: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, XXIV *Werke*, München 1959, deel V, 748.

10 Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid 1963, 395: 'De *realiteit* is het ding als iets dat *op zichzelf* bestaat, het realiseert zich in de intelligentie als iets dat *eerder* (*prius*), voor het ons bewust werd, al op zich bestond'. In dezelfde zin is *Autrui* (de Ander) voor Levinas het reële *voorbij* de totaliteit van het zijn (*Totalité et Infini*, Den Haag 1961). Zie mijn werk *La dialéctica hegeliana*, Mendoza 1972, 141ss.

11 *Civ. Dei XV*, 1. In de *Civ. Dei* geeft Augustinus uitdrukking aan de twee fundamentele bijbelse categorieën: totalisering die zich baseert op de auto-erotische liefde (*libido*) en de destotalisering die zich openstelt voor de toekomst als alteratieve liefde tot de andere (*caritas*). Zie *Para una ética de la liberación latinoamericana*, hfdst. IV, par. 20-23 en hfdst. V, par. 26-28, deel II, 13-88.

12 Bij Hegel is dit negatie van de Di-ferentie en het ens, dat van zijn kant negatie is geweest van het *Sein an Sich* of de totaliteit als oorspronkelijke en goddelijke identiteit. Bij ons daarentegen gaat het erom de vervreemding van de andere (gereduceerd tot ens) te negeren, dat wil zeggen bevestiging (= ja) van de ander als Dis-tinct. Zie *Para una ética de la liberación*, hfdst. III, par. 16, deel I, 118ss.; hfdst. IV, par. 23 en hfdst. V, par. 29-31, deel II, 42-127. Het is dus een negatie van een affirmatie van Hegel die hij vanuit een hem onbekende exterioriteit deed.

13 *Brevísima relación*, ed. cit., 33.

14 Zie mijn inleiding 'Het atheïsme van de profeten en van Marx' gehouden gedurende de Tweede Week van Argentijnse Theologen, Guadelupe, Buenos Aires 1973, en 'Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina' in *América latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires 1973. Daarin zet ik uiteen dat de profeten altijd hun kritiek op het systeem van de zonde beginnen als een 'kritiek op de afgoden en de fetisjen' van dit systeem. Zou dan de kritiek op het fetisjisme van het geld niet fundamenteel katholiek en christelijk zijn (Marx, *Das Kapital* I, hfdst. XXIV, 1: 'Das Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation')? Is misschien niet orthodox de bewering dat men de theologie (van Hegel) moet ontkennen om een antropologie van het Jij te affirmeren (Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) als men rekening houdt met het feit dat Christus is de andere mens en bemiddelaar op de weg naar God Vader en Schepper? Zouden we kunnen zeggen dat de 'theologie van de bevrijding' in Latijns Amerika atheïstisch is ten aanzien van de europese veroverende christenheid (onderscheid tussen christenheid en christelijkheid: zie mijn artikel: Van secularisatie naar secularisme, in *Concilium* 5 (1969/7).

15 Men veroorlove mij deze vertaling van *hoí ptokhoì tô pneumati* (Mt. 5, 3) om te kunnen onderscheiden tussen de 'arme' als exterioriteit (zin gegeven in par. 5) en de 'arme volgens de Geest' in de zin van actief en bewust deelnemen aan de bevrijding, de profeet. Zie in mijn werk *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969) het aanhangsel over: 'Universalisme en zending in de gedichten van de Dienaar van Jahweh', 127ss.

16 'Heersers ontneemt Hij hun troon, maar verheft de geringen. Die hongeren overlaadt Hij met gaven en rijken zendt Hij heen met lege handen' (Lk. 1, 53-53). *Sub-vertere* in het latijn betekent: omkeren, wat boven is naar beneden brengen en omgekeerd.

17 *Lev. 25*, 8-12. 'Jubileum' komt van het hebreeuwse *Yobel*, de trompet in de vorm van een hoorn die de bevrijding uit de slavernij aankondigde (Ex. 21, 2-6).

18 'Wat geboren is uit *vlees* (totaliteit of syteem) is vlees, en wat geboren is uit de *Geest* (de andere, de alteriteit of exterioriteit) is geest'. *Ibid.*

19 '*Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler' (*Discours de la méthode*, IV, ed. Gallimard, Paris 1953, 147-148).

20 'Ich bin Ich. Das Ich ist schlechthin gesetzt' (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) par. 1. Berlin 1956, I, 96). Hij zegt dan ook dat 'Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde' (*ibid.*, par. 3, I, 119).

21 Zie mijn werken *La dialéctica hegeliana*, par. 4-9, 31-121; *Para una de-strucción de la historia de la ética*, per. 11-12, Mendoza 1972, 75-162.

22 Zoals bekend gaat de theologie van Karl Rahner uit naar een heideggeriaanse filosofie (met invloeden van Marechal) zoals die uiteengezet wordt in *Geist in Welt* (1936), München[2] 1957 en in *Hörer des Wortes*, München 1963. Niet zonder reden toont Eberhard Simos, *Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit K. Rahner*, Stuttgart 1966, aan dat *Mit-sein* niet juist aangeduid is in het denken van Rahner, ofschoon deze er wel iets over gezegd heeft (zo lezen we in 'Ueber die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe' in *Schriften zur Theologie*, Zürich 1965, deel VI, 277ss: het bekende 'Nächstenliebe als sittliches Grundtun des Menschen') evenals Heidegger (*Sein und Zeit*, (1927) par. 26, 117ss.). De kwestie is niet in het voorbijgaan ook iets over *de ander* te zeggen maar juist hem te maken tot *de oorsprong zelf van de theologische verhandeling*, maar niet alleen de goddelijke andere.

23 Filosofisch gezien: de reeds genoemde werken van Levinas, dat van Michael Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1965, en het derde hoofdstuk van mijn werk *Para una ética de la liberación*, deel I, 97ss.

24 Yves Congar geeft heel goed aan dat de *Locus theologicus* in het alledaagse te vinden is ('in zekere zin is alles in de geschiedenis van de kerk te vinden'; 'De geschiedenis van de kerk, plaats van theologiebeoefening' in *Concilium* 6 (1970/7) dat wil zeggen: de openbaring wordt geëffectueerd door middel van de historische exterioriteit: God openbaart zich *in* de geschiedenis. In dezelfde zin Edward Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 'das Wort als Offenbarungsmedium' (37). Toch ziet men bij geen van beiden, als in Schelling en Kierkegaard, de mediatieve functie van de *antropologische* exterioriteit. Het gaat er niet alleen om dat de openbaring 'mogelijk door mensenwoorden geëffectueerd wordt' ('...auf die möglicherweise im menslichen Wort', K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 200) maar dat *de arme*, als de meta-fysische andere, door God voor zijn openbaring als medium gekozen is. Mozes hoorde historisch (en niet mythisch als in Ex. 3) het woord van God door bemiddeling van de arme (*Ex. 2*, 11-15).

25 Deze categorieën zijn bijvoorbeeld 'vlees' (totaliteit), 'arme' (antropologische alteriteit), God 'Schepper-Verlosser', 'Woord', 'Geest' (alteratieve wijzen van het goddelijk 'aangezicht tot aangezicht'), 'dienst' (*habodah* of *diakonía*) enz., vgl. mijn werk '*Caminos de liberación latinoamericana*' II, VI. De 'categorie' is het geopenbaarde in Christus als 'constitutieve openbaring'. Wat door deze categorieën geïnterpreteerd' wordt is de christelijke *zin* van de gebeurtenis, vrucht van het geloof.

26 In 9 (1973/2) van *Concilium* over het geloof wordt gesproken over de

liturgie, de schriften, de poëzie, maar er wordt geen woord gezegd over de bevoorrechte plaats van het geloof in de *ander*: *de arme*; zonder hem wordt het geloof een ideologie, een doctrine, en wordt weer opnieuw een bedekken van de zaken.

27 Cf. *Caminos de liberación latinoamericana* I, par. 1-7; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, par. 31 en 36.

28 Wat Latijns Amerika betreft: zie Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, 76ss. Een bibliografie (eveneens over de thema's die we in par. 10 en 11 behandelen) in *Desarrollo y revolución*, CEDAL II, 73-95. Deze theologische lijn en de volgende inspireren zich al ten dele op de christelijke praxis in Latijns Amerika.

29 Cf. Bibliografia in CEDAL, *op. cit.*, 31-47.

30 Het werk van Johann Baptist Metz is bijzonder belangrijk, vanaf 'Friede und Gerechtigkeit. Ueberlegungen zu einer 'politischen Theologie'' in *Civitas* VI, 1967, 13ss., vervolgens *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, en 'Het probleem van een politieke theologie' in *Concilium* 4 (1968/6), om te komen tot het kleurloze 'Erlösung und Emanzipation' in *Stimmen der Zeit* 3 (1973), 171ss. (waarin het woord 'Befreiung' vermeden wordt in een dubbelzinnige zin van het *kruis*: het *kruis* van de vermoorde profeet is niet hetzelfde als de smart van de verdrukte 'arme'.

31 'Die kritisch-befreiende Funktion der Kirche' (*Zur Theologie der Welt*, 109) verschilt veel als het gaat om een *internationale* politieke kritiek (die de onrechtvaardige *opeenhoping* in het 'centrum' aantoont) en de *sociale* (die de overheersing van bepaalde *klassen* aantoont). Er moet nog aan worden toegevoegd dat deze kritiek een *reële* moet zijn. De theologie is in wezen eerst en ondeelbaar éthica en in het bijzonder 'politieke ethiek'.

32 Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; *Perspektiven der Theologie*, Mainz 1968; *Diskussion über die 'Theologie Hoffnung'*, München 1967.

33 '...geschichtliche Veränderung des Lebens'; *Theologie der Hoffnung*, 304. Iets als een reactiverende 'professionele ethiek' maar niet een subversieve beweging die de *totaliteit van het systeem* kritiseert en weet dat een *historisch bevrijdingsproject* moet zijn een *teken* van het rijk.

34 Jules Girardi, *Christianisme, libération humaine et lutte des classes*, Cerf, 1972.

35 Zie mijn werk *De la dialéctica e la analéctica*, algemene conclusies, verschijnt bij Sígueme, Salamanca 1974.

36 Men bedenke dat Latijns Amerika het enige continent is dat *koloniale* christenheid *geweest is*. Europa was christenheid maar niet koloniaal, De andere koloniale volken waren geen christenheid. Dit geeft Latijns Amerika in de geschiedenis van kerk en wereld een *unieke* plaats. Vanuit onze *unieke ervaring* kan dan ook alleen maar een *onderscheiden* theologie ontstaan, als die authentiek wil zijn.

37 In Afrika schrijvers als V. Mulango, A. Vanneste, H. Bürkle; de 'zwarte theologie' van een J. Cone, A. Hargraves, Th. Ogletree, Ch. Wesley zetten ons op deze lijn. (Cf. J. Peters, Zwarte Theologie, *Concilium* 6 (1970/9), G.D. Fischer, 'Theologie in Lateinamerika als Theologie der Befreiung' in *Theologie und Glaube* (1971), 161-178; R. Strunk, 'Theologie und Revolution' in *Theologisches Quartalschrift*, Tübingen, I (1973), 44-53; CEDAL, *op. cit.*, 58-72). Verschillende europese voorstellingen (bijvoorbeeld Vancourt, 'Théologie de la liberation' in *Esprit et Vie* 28 (1972), 433-440 en 657-662, die ervan uitgaan dat

deze theologie uitsluitend op een 'marxistische methode' geïnspireerd is, zijn zeer eenzijdig.

38 G. Gutierrez vraagt zich in zijn korte werkje 'Hacia una teología de la liberación' af (Servicio de Documentación, Jeci, Montevideo, 1969) of men verder dan een ontwikkelingstheologie moet gaan en een strikte theologie van de bevrijding zou moeten formuleren. Het jaar daarvoor was Rubem Alves, *Religión: opio o instrumento de liberación?*, Montevideo 1968, al deze weg opgegaan. Van zijn kant duidt ook Methol Ferrè in zijn artikel 'Iglesia y sociedad opulenta. Una critica a Suenens desde América latina' in *Víspera* 12 (1969), afzonderlijke katern, 1-24, de 'strijd van de theologieën' al aan daar immers 'alle theologie op een of andere manier een politiek impliceert', en inderdaad in de katholieke kerk zelf bestaat 'een overheersing van de rijke lokale kerken over de arme'. Zo kwam er een *nieuwe theologische reflectie* op gang.

39 Zie mijn werk *Para una ética de la liberación latinoamericana*, par. 36, deel II, 156ss. Ik zou de theologie willen definiëren als: '*een analectische pedagogiek* (want de theoloog is meester en geen politicus en ook niet in een erotische positie) (want de methode is niet zonder meer epistematisch noch dialectisch) *van de historisch-eschatologische bevrijding*'. Zie voor deze definitie mijn werk *Caminos de la liberación*, Conferentie XII.

(Vertaald uit het spaans door V. Hendriks)