

*aus: Theologien der Gegenwart. Eine Einführung*

*Darmstadt 2006 (WBG)*

## THEOLOGIE DER BEFREIUNG

„Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte“  
Zur Entstehung von Befreiungstheologien

Von GIANCARLO COLLET

Menschen, die sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche über Jahrhunderte hinweg kaum beachtet wurden und keine Stimme hatten, die Armen, begannen in den letzten Jahrzehnten, sich unüberhörbar zu Wort zu melden und ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen, um eine gerechtere Gesellschaft zu gestalten und die ihnen vorenthaltenen Rechte öffentlich einzuklagen. „Die Armen brechen in die Geschichte ein“<sup>1</sup> – damit wird gelegentlich das significanteste Ereignis der neuen Situation zum Ausdruck gebracht. Ein eindrucksvoller Beleg für diese „Subjektwerdung“, die sich als Prozess umfassender Befreiung von ökonomischer Ausbeutung und Dependenz, rassistisch-sexistischer Diskriminierung und kirchlich-theologischer Bevormundung vor allem durch die Erste Welt vollzieht, ist nicht zuletzt das Entstehen zahlreicher neuer Theologien. Besonders die Befreiungstheologien, die alle in den späten sechziger und zu Beginn der siebziger Jahren aufkamen, haben einen gemeinsamen Referenzpunkt: Sie alle versuchen, eine Antwort auf die vielfältigen Leiden der Menschen zu geben. Damit ist auch ein bestimmtes Theologieverständnis impliziert, wonach Theologie als kritische Reflexion auf eine Praxis im Lichte des Evangeliums zu verstehen ist. Praxis meint dabei vor allem die eigenen, selbst gemachten Erfahrungen im Kontext des Leidens und seiner Überwindung.

Die Anlässe und die Orte solcher Leidenserfahrungen können ganz verschieden sein: So haben insbesondere die ökonomische Ausbeutung und ethnische Unterdrückung in Lateinamerika und Asien zur Ausbildung einer Befreiungstheologie geführt. Rassistische Diskriminierung und Ausgrenzung inspirierten im südlichen Afrika und unter den schwarzen Afrikanern befreiungstheologisches Denken. Der weltweit herrschende

<sup>1</sup> Gutiérrez, G., Die Armen brechen in die Geschichte ein, in: Castillo, F. (Hrsg.), Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung, Freiburg (Schweiz) 1987, 93–121. Vgl. Éta, J. M., Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg 1987, 105 f.

Sexismus war für die Frauen entscheidendes Inspirationsmotiv für feministische Befreiungstheologie.

*Befreiungstheologie* erweist sich deshalb als ein sehr komplexes und vielfältiges Phänomen, das zu definieren schwer fällt. Die weit verbreitete Meinung beispielsweise, diese Theologie reduziere Befreiung auf die sozio-politische und -ökonomische Dimension, ist ebenso falsch wie jene, die sie auf den kulturellen Bereich beschränkt. Genauso wenig ist Befreiungstheologie mit lateinamerikanischer Befreiungstheologie gleichzusetzen, die später auch in anderen Kontinenten rezipiert worden wäre. Zwar hat die lateinamerikanische Theologie der Befreiung eine gewisse paradigmatische Rolle gespielt. Aber abgesehen davon, dass schon diese keinen monolithischen Block, sondern ein breites Spektrum darstellt, entstanden in Afrika und Asien aus ihren spezifischen Kontexten heraus eigenständige Befreiungstheologien mit ihren je eigenen Profilen. Worauf hingegen alle Befreiungstheologien insistieren, ist die Tatsache, dass sie ihren Ursprung in einer spirituellen Grunderfahrung haben, die im Glauben an Gott und Jesus Christus bezeugt wird. Sie beanspruchen, eine authentisch christliche Antwort auf die elementarsten Herausforderungen ihrer historischen Kontexte zu sein, die aus der Gemeinschaft der Armen und Unterdrückten entspringt.

Bei aller Gelehrsamkeit sind Befreiungstheologien primär nicht geschriebene Theologien, sondern gelebte Glaubenspraxis. In einem dauernden Prozess, in dem Handeln und Reflexion so aufeinander bezogen bleiben, dass das alltägliche Leben mit dem Glauben an das Evangelium in Übereinstimmung gebracht wird, entwickeln die Armen „von unten“ ihre Befreiungstheologien. Von Anfang an waren aber die Meinungen über die Befreiungstheologie geteilt; sie war und blieb seit ihrem Aufkommen „ein Zeichen des Widerspruchs“. Das ist nicht verwunderlich, geht es doch bei dem Anspruch, den die Befreiungstheologie mit ihrer Forderung nach umfassender Gerechtigkeit stellt, auch an die eigenen, „eingemachten“ Interessen. „Mit Grund fürchten wir (daher), dass der Befreiungskampf der Benachteiligten, sollte er zum Erfolg führen, unsere begünstigte Position aufheben wird. Was für die Benachteiligten eine Hoffnung, ist für uns eine Bedrohung.“<sup>2</sup> Und ebenso wenig überraschend dürfte es sein, dass sich die unterschiedlichen Interessen auch theologisch und kirchenpolitisch artikulieren. Denn eine „Theologie, die der komplexen und reichen Wirklichkeit der Unterdrückung und den Anstrengungen zur Befreiung, die man unter uns lebt, treu sein will, wird immer ein Zeichen des Widerspruchs sein. Dies darf uns nicht weiter aufhalten noch dazu führen, uns die Kleider zu

<sup>2</sup> Marti, K., Unsere Schwierigkeiten mit der Theologie der Befreiung, in: O Gott! Essays und Meditationen, Stuttgart 1986, 159–165, 159.

zerreißen. Es ist notwendig zu begreifen, dass es nicht anders sein kann. Diese Theologie (der Befreiung) kommt in Wirklichkeit von einem echten, schmerzlichen und anspruchsvollen Widerspruch, den sie auf die Ebene der Reflexion über den Gott übersetzt, an den wir glauben. Es handelt sich um den Widerspruch, der zwischen der Situation der Armen ... und dem Gerechtigkeits- und Liebeswillen des Vaters besteht.“<sup>3</sup>

Im Folgenden soll eine kurze Darstellung der Entstehungsgeschichte von Befreiungstheologien gegeben werden, wobei das Hauptaugenmerk auf der lateinamerikanischen Befreiungstheologie liegt. Dass sich die Darstellung dabei auf die katholische Theologie und Kirche fokussiert, erklärt sich aus folgender Tatsache: Die Katholiken stellen mit weit über 80% den größten Anteil der Christen in Lateinamerika.

Darüber hinaus wird kurz auf das Aufkommen von Befreiungstheologien in Afrika und Asien eingegangen. Wegen des begrenzten Umfangs musste auf eine explizite Darlegung des gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeldes, aus dem heraus Befreiungstheologien sich zu entwickeln begannen, verzichtet werden. Dieser Kontext wird dennoch indirekt thematisiert, wenn die einzelnen Befreiungstheologien vorgestellt werden.

## 1. Befreiungstheologien in Lateinamerika

### 1.1 Erwachen eines lateinamerikanischen kirchlich-theologischen Bewusstseins

Bis in die sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts waren die theologischen Beiträge, die aus Lateinamerika kamen, eher spärlich und undeutend, vielmehr wurde dort europäische Theologie nur angewandt und reproduziert. Es gab keine *lateinamerikanische* Theologie. Diese Tatsache ist angesichts der großen missionarischen Anstrengungen, die gerade auf diesem Halbkontinent unternommen wurden, überraschend. Verständlich wird sie jedoch vor dem über Jahrhunderte dauernden Bild, welches die westliche Kirche und Theologie in der Neuen Welt präsentierte: eine monokulturelle Kirche mit europäischer Theologie, die auf Grund ihres eigenen Selbstverständnisses für alle Menschen Geltung beanspruchte. Das Verständnis von kirchlicher Einheit, von der Orthodoxie des Glaubens und der Universalität der Wahrheit schien anderen Ortskirchen wenig Möglichkeit

<sup>3</sup> Gutiérrez, G., Auf der Suche nach den Armen Jesu Christi. Evangelisierung und Theologie im 16. Jahrhundert, in: Collet, G. (Hrsg.), Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Freiburg 1988, 37–56, 56 (Übersetzung geringfügig verändert).

zu bieten, sich mit ihren eigenen Gesichtern von Kirche und Theologie profilieren zu können. Lateinamerikanische Befreiungstheologie begann erst am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) aufzukommen, als die katholische Kirche sich auf den Weg ihrer Erneuerung machte.<sup>4</sup> Allerdings hätte auch dies nicht geschehen können, wenn nicht schon Jahre zuvor „befreiungstheologische“ Spuren gelegt worden wären.<sup>5</sup>

Bereits in den fünfziger und sechziger Jahren haben engagierte Christen aus der Katholischen Arbeiterjugend (JOC), Katholischen Universitätsjugend (JUC), Katholische Jugend an Gymnasien (JEC) u. a. angefangen, ihren Glauben im Dienste an den Armen zu verstehen. Die Mehrheitlich der Mittelschicht angehörigen Laien waren wegen des von ihnen wahrgenommenen Widerspruchs zwischen Evangelium und Wirklichkeit besorgt und suchten deshalb die Einheit von Glauben und Leben. Die „soziale Frage“, der sie begegneten und die sie bewusst aufgriffen, verwandelte sich immer mehr zu einer „politischen Frage“. Sie kamen auf Grund ihrer Arbeitsmethode, die dem Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln folgte, allmählich zu der Erkenntnis, dass der Armut in Lateinamerika nur durch grundlegende politische Veränderungen beizukommen war, da nämlich Armut als die Kehrseite (oder das Produkt) eines umfassenderen Wirtschaftssystems entdeckt wurde.

War in Lateinamerika anfangs noch ein gewisser entwicklungspolitischer Optimismus vorherrschend, der auf einem Wachstum der Industrialisierung in einigen lateinamerikanischen Ländern und insbesondere in Städten beruhte, so veränderte sich dies in den sechziger Jahren. Die wachsende Kluft zwischen reichen und armen Nationen dämpfte diesen Optimismus und brachte die Entwicklungstheorie in eine Krise (Desarrollismo). Es musste nach einer neuen Theorie gesucht werden, und die so entstehende sog. Dependenztheorie<sup>6</sup> verstand Entwicklung nicht mehr als

<sup>4</sup> Zu den Anfängen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie vgl. Oliveros, R., *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966–1976), Lima 1977.

<sup>5</sup> Vgl. Marins, J., *Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika*, in: Concilium 11 (1975) 232–237; Boff, L., *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980, 13f.; Weber, F., *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1996, 66–113.

<sup>6</sup> Vgl. Zwiefelhofer, H., *Zum Begriff der Dependenz*, in: Rahner, K. (Hrsg.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, 34–45; Castillo, F., *Theologie der Befreiung und Sozialwissenschaften. Bemerkungen zu einer kritischen Bilanz ihrer Beziehungen zur Dependenztheorie*, in: Schillebeeckx, E. (Hrsg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, 143–151.

einen linearen Prozess, in dem Untereentwicklung als zeitlicher, jedoch grundsätzlich überbrückbarer Abstand zur Entwicklung und den ihr zugeschriebenen Standards definiert wurde. Die vor allem in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften entwickelte Dependenztheorie sah in Untereentwicklung – Entwicklung die jeweilige komplementäre Seite eines kapitalistischen Wirtschaftssystems. „Die Dependenztheorie verwandelte durch ihre Diagnose der Wirklichkeit in den armen Ländern die bisherigen Konzepte und Interpretationen von gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlicher Seite in eine Theorie der Befreiung. Kurz zusammengefasst besagt diese Theorie: Es ist unmöglich, die ‘unterentwickelten’ Länder zu entwickeln, denn ihre ‘Untereentwicklung’ beruht nicht etwa darauf, dass sie einfach zurückgeblieben wären in ihrer Entwicklung, sondern darauf, dass sie systematisch von den Ländern des Zentrums ausgebeutet werden.“<sup>7</sup> Folglich verlangte die Bekämpfung der Armut in Lateinamerika eine Befreiung von diesem ausbeutenden ökonomischen System, das andere abhängig machte und abhängig hielt.

Die Abhängigkeit wurde jedoch nicht nur auf der politisch-ökonomischen Ebene entdeckt. Auch auf kirchlich-theologischer Ebene gab es Parallelen. Deswegen ist verständlich, dass sich die Theologie der Befreiung – im Unterschied zur bisherigen, das kirchlich-geistliche Klima bestimmenden Theologie – von einem eurozentrischen Theologiemodell abheben möchte. Theologische Ideen und kirchliche Konzepte sollen im Blick auf die Herausforderungen und Möglichkeiten der eigenen lateinamerikanischen Situation entwickelt werden. Indem die Befreiungstheologen bewusst die eigene Geschichte und die eigenen kulturellen Traditionen in ihre Theologie einbeziehen, bringen sie theologisch auch ihre eigenen Erfahrungen mit Gott zur Sprache. Das führte in vielfacher Weise zu einem theologischen Perspektivenwechsel: nicht mehr von den Reichen, sondern von den Armen her wird Theologie getrieben; nicht mehr aus europäischer, sondern aus lateinamerikanischer Sicht; nicht mehr allein von akademisch gebildeten Berufstheologen, sondern vor allem vom gläubigen Volk der Armen.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Dussel, E., *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Fribourg/Brig 1989, 63. Vgl. dazu auch Silva Gotay, S., *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Salamanca 1983, 213–232.

<sup>8</sup> Das macht sich auch sprachlich bemerkbar, insofern zahlreiche Veröffentlichungen in ihren Titeln von *desde* handeln: *Teología desde la praxis de la liberación* (Assmann), *desde el reverso de la historia* (Gutiérrez), *desde el cautiverio* (Boff), *Cristología desde América Latina* (Sobrinho) ...

Das Konzil selbst hatte durch das Programm des „aggiornamento“<sup>9</sup> vor allem die westliche, industrialisierte Welt und weniger die unter massiver Armut leidenden Gesellschaften der Dritten Welt im Blick. Es wundert deshalb nicht, wenn die Kirche Lateinamerikas von der konziliaren Erneuerung überrascht worden war und wegen ihrer geringen Wortmeldungen in der Konzilsaula als „Kirche des Schweigens“ bezeichnet werden konnte. Das Zweite Vatikanische Konzil bot allerdings sowohl lateinamerikanischen Bischöfen als auch Theologen in einem geistig-geistlich sich erneuernden Klima und einem sich weitenden Horizont die Möglichkeit, sich zu treffen und sich den drängenden Herausforderungen Lateinamerikas zu stellen. Ein erstes Treffen lateinamerikanischer Theologen fand auf Initiative von CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) im März 1964 in Petrópolis (Brasilien) statt, an ihm nahmen Theologen wie Juan Luis Segundo SJ aus Uruguay, Lucio Gera aus Argentinien, Segundo Galilea aus Chile und Gustavo Gutiérrez aus Peru teil.<sup>10</sup> Viele Theologen, die ihre Ausbildung in Frankreich, Belgien oder Deutschland erhalten hatten, begannen, anstatt das in Europa Erlernete zu wiederholen, ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse auf die Wirklichkeit Lateinamerikas zu richten. Das Treffen in Brasilien bildete den Anfang weiterer Versammlungen, auf denen die Situation Lateinamerikas und die Herausforderungen besprochen wurden, welche diese für Kirche und Theologie mit sich bringen. So trafen sich in den folgenden Jahren Theologen u. a. in Havanna (Kuba), Bogotá (Kolumbien) und Cuernavaca (Mexiko). Im protestantischen Bereich spielte ISAL (Movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina) mit verschiedenen Arbeitstagungen eine führende Rolle. Von der ursprünglich in Montevideo (Uruguay) beheimateten, dann in weiteren lateinamerikanischen Ländern wirkenden Bewegung gingen zahlreiche befreiungstheologische Impulse aus. Zu den ersten Vertretern gehörten die beiden aus Uruguay stammenden Emilio Castro und Julio de Santa Ana, der Brasilianer Rubem Alves und der Argentinier José Miguez Bonino.

Zur selben Zeit wurden auf nationaler, regionaler und kontinentaler Ebene zahlreiche Erklärungen und Dokumente von engagierten Gruppen veröffentlicht, die ein neues Verständnis zeigten, den Glauben in Latein-

<sup>9</sup> Klein, N., *Aggiornamento und „Zeichen der Zeit“*. Zu den Konzilsprojekten von Johannes XXIII. und Paul VI., in: Fuchs, G./Lienkamp, A. (Hrsg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997, 27–50.

<sup>10</sup> Biographische Angaben zu den meisten im Folgenden genannten Befreiungstheologen und -theologinnen finden sich in: Ferrn, D. W., *Profiles in Liberation. 36 Portraits of Third World Theologians*, Mystic CT 1988, bes. 113 ff.; Goldstein, H., *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1991, 244–254.

amerika zu leben. Der Chilene Ronaldo Muñoz, der eine Fülle solcher Belege untersucht und ausgewertet hat, kommt zu folgendem Schluss: „Es handelt sich um Dokumente unterschiedlichen Umfangs, unterschiedlicher Tiefe und Autorität, aber ein jedes von ihnen bezeugt auf seine Art und Weise eine gleiche grundlegende Interpretation der sozialen Wirklichkeit und ein gemeinsames Bewusstsein des zentralen Gehalts des christlichen Glaubens in Bezug auf seine konkreten Folgen für die Situation des Kontinents.“<sup>11</sup> Eine Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit, wie sie von den Sozialwissenschaften gegeben wurde, half den kleinen Gruppen von Christinnen und Christen, welche in den sozial-revolutionären Prozessen engagiert waren, die „Zeichen der Zeit“ besser zu verstehen. Ausgehend von einer solchen Wirklichkeitsanalyse suchen die Dokumente Verantwortung zu wecken, um gemeinsam die vorgefundene Situation zu verändern.

Während der neunten Versammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, die gleichzeitig mit der vierten Sitzungsperiode des Konzils im Herbst 1965 in Rom stattfand, machte der damalige Vorsitzende, der Chilene Mons. Manuel Larraín, die Anregung, eine Bischofskonferenz auf lateinamerikanischer Ebene zur Vorbereitung des im August 1968 in Bogotá geplanten internationalen eucharistischen Kongresses einzuberufen. Ziel der vorgeschlagenen Konferenz sollte eine Revision der Beschlüsse der ersten Generalversammlung des CELAM von 1955 in Rio de Janeiro und die Applikation der Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils für Lateinamerika sein. Dieser Vorschlag wurde einstimmig befürwortet, und im Oktober 1966 ging man in Mar del Plata an die Vorbereitung der Konferenz, die in Medellín stattfinden sollte. Dabei wurde bereits die Struktur der zu erarbeitenden Dokumente festgelegt: Wirklichkeit – Reflexion – Empfehlungen.

Die Konferenz von Medellín stand unter dem Leitthema: „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils“. Mit Medellín, so sagen lateinamerikanische Theologen, habe eine „Bekehrung der institutionellen Kirche zum Volk“<sup>12</sup> begonnen, Medellín habe eine „ekkleziologische Revolution“<sup>13</sup> bewirkt. Worin liegt die „Bekehrung“ und das „Revolutionäre“? Um dem auf die Spur zu kommen, ist es entschei-

<sup>11</sup> Muñoz, R., *Nueva conciencia de la iglesia en América Latina*, Salamanca 1974, 16.

<sup>12</sup> Boff, L., *Misión universal de la Iglesia y liberación concreta*, in: Ders., *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander 1981, 145–167, 155.

<sup>13</sup> Sobrino, J., *El Vaticano II y la Iglesia en América Latina*, in: Floristan, C./Tayo, J. (Hrsg.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 105–134, 113; vgl. ebd. 108, 119.

dend, die erklärte Absicht der Kirche zu verstehen, aus Gründen des Evangeliums einen *gesellschaftlichen Standortwechsel* zu vollziehen, mit allen Konsequenzen, welche die Realisierung dieser Absicht mit sich bringt.

Das Verhalten der Kirche und ihre Strukturen haben die Menschen Lateinamerikas, dessen Mehrheit in einer schmerzhaften Armut zu leben gezwungen ist, „zu der Überzeugung geführt, dass die Kirche in Lateinamerika reich ist“, „dass die Hierarchie, der Klerus und die Ordensleute reich und mit den Reichen verbündet sind“.<sup>14</sup> In Medellín kommt die lateinamerikanische Kirche zu der Überzeugung, dass dies dem Evangelium widerspricht und darum wird von ihr und ihren Mitgliedern eine Umkehr gefordert, die als gesellschaftlicher Standortwechsel bezeichnet werden darf. Denn die Kirche ist eine „Kirche der Armen“ und hat auch eine solche zu sein.<sup>15</sup> Damit nahm die lateinamerikanische Kirche eine Inspiration des vergangenen Konzils auf, die dort in einem kleineren Kreis von Bischöfen und Theologen zwar lebendig war, in den konziliaren Beratungen und Beschlüssen jedoch nicht richtig zum Zuge kam<sup>16</sup>, und sie setzte diese auf kreative Weise um. Das Theologumenon „Kirche der Armen“ fand seine Konkretion in einer dreifachen Option, nämlich in der Option der Kirche für die Armen, für die ganzheitliche Befreiung und für die kirchlichen Basisgemeinden.<sup>17</sup> Diese Optionen implizieren sowohl eine Analyse der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit als auch das aus der theologischen Reflexion resultierende Setzen von pastoralen Prioritäten. Das Evangelium und der „Kairos“ fordern – entgegen eingeschlossenen pastoralen Plausibilitäten – von der Kirche unmissverständliche Entscheidungen und ein Wort, das *jetzt zu sagen* und zu *tun* ist.

<sup>14</sup> Die Beschlüsse finden sich in: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn o. J. (Stimmen der Weltkirche 8); im Folgenden zitiert als: „Medellín“ bzw. „Puebla“. Medellín 14 (Armut der Kirche), 2 (a. a. O. 115).

<sup>15</sup> Den Ausdruck „Kirche der Armen“ gebrauchte Papst Johannes XXIII. in seiner Rundfunkbotschaft vom 11. Sept. 1962, als er alle Katholiken um ihr Gebet für das Gelingen des Konzils bat und dabei wörtlich sagte: „Den unterentwickelten Ländern zeigt sich die Kirche so, wie sie ist und sein will, als die Kirche aller, besonders aber als die Kirche der Armen.“ AAS 54 (1962) 682.

<sup>16</sup> Vgl. Chenu, M.-D., „Kirche der Armen“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Concilium 13 (1977) 232–235.

<sup>17</sup> Vgl. Boff, L., Der lateinamerikanische Weg der Kirche, in: Ders., Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf 1982, 41–48, hier 45, ebenso 60; Ders., Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung, in: Klinger, E./Wittstadt, K. (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. (Für Karl Rahner), Freiburg 1984, 628–654.

## 1.2 Entstehen einer Befreiungstheologie

Nach der zweiten Generalversammlung des CELAM in Medellín wurde in ganz Lateinamerika der Ruf nach einer „Theologie der Befreiung“ vernnehmbar.<sup>18</sup> In zahlreichen Gelegenheitschriften forderten verschiedene engagierte Christinnen und Christen eine Befreiungstheologie, ohne dass theologisch reflektiert wurde, was dies näher bedeutet; deshalb verloren solche Schriftstücke auch schnell an Aktualität. In anderen, von der Basis stammenden Dokumenten wurde jedoch die gleiche Forderung dringend gestellt. „Für diejenigen, die bei theologischen Fragestellungen unmittelbar wissenschaftliche Akribie forderten, schien das ganze verstreute Material von geringer Bedeutung zu sein. In Lateinamerika würde eine solche Forderung allerdings die einflussreichen Faktoren im ‚Gesinnungswandel‘ der christlichen Gruppen verkennen. Die beeindruckende Zunahme von Manifesten, Stellungnahmen, von Versuchen, ausgehend von der Praxis nachzudenken, und anderen ähnlichen Schriftstücken, war genau eines der neuesten Phänomene, welche die Vitalität von Teilen der Avantgarde in der lateinamerikanischen Kirche heute und darüber hinaus offenbaren.“<sup>19</sup> Auch wenn in solchen Dokumenten die Befreiungstheologie mehr postuliert als inhaltlich expliziert wurde, so kommt darin ein deutlicher Wandel im Bewusstsein zum Ausdruck. Christen in Lateinamerika wurden sich

<sup>18</sup> Die Geschichte der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wurde zeitlich verschiedentlich zu strukturieren versucht: So ist die Rede von *Epochen* (Comblin, J., Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Frier, H.-J. (Hrsg.), Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie, Bd. 2 (Der Streit um die Theologie der Befreiung), Göttingen 1981, 13–38, 20; 26), von *Phasen* (Dussel, E., Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika, a. a. O. 55f.; Stevernich, M., Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie, in: Theologische Revue 95 (1999) 355–364; Ders., Gezeiten der Befreiungstheologie, in: Delgado, M./Noti, O./Venetz, H.-J. (Hrsg.), Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 100–116, hier mit unterschiedlichen Jahresangaben), von *Perioden* (Dussel, E., Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in: Azzi, R./Bastian, J. P./Dussel, E./Salinas, M. (Hrsg.), Theologiegeschichte der Dritten Welt. Lateinamerika, Gütersloh 1993, 263–363, 266) oder von Grundlegung und Entfaltung (Goldstein, H., „Selig ihr Armen“. Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa?, Darmstadt 1989, 81; 106), von *Vorbereitung*, *Genese*, *Wachstum* und *Konsolidierung* (Oliveros, R., Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Ellacuría, I./Sobrinho, J. (Hrsg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern 1995, 3–35, 15). Ich folge hier formal dem Vorschlag von Oliveros, ohne aber seine zeitliche Strukturierung zu übernehmen.

<sup>19</sup> Assmann, H., Teología desde la liberación, Salamanca 1976, 36.

ihrer historischen Erfahrung als *beherrschte Völker* bewusst, die sich immer weniger von den theologischen Strömungen der reichen Welt angezogen fühlten. Und dieses Bewusstsein von Beherrschung und Unterdrückung wurde auch zentral für das, was sich in der Theologie der Befreiung zu artikulieren suchte.<sup>20</sup>

Kurz vor der zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (24. August bis zum 6. September 1968) prägte G. Gutiérrez den Begriff „Theologie der Befreiung“. Im Juli 1968 wurde Gutiérrez von der Priesterbewegung ONIS (Oficina Nacional de Información Social), in welcher er selbst aktiv tätig war, aus Anlass des Nationalkongresses in Chimbote (Peru) zu einem Vortrag eingeladen, der ein Jahr später unter dem Titel „Auf dem Weg zu einer Theologie der Befreiung“ (Hacia una teología de la liberación) veröffentlicht wurde. Auf einem Treffen von SODEPAX in Cartigny (Schweiz) hielt Gutiérrez 1969 einen Vortrag, der unter dem Titel „Bemerkungen zu einer Theologie der Befreiung“ stand. Im Dezember 1971 erschien dann die erste Auflage seines epochemachenden Werkes „Theologie der Befreiung“, das im Wesentlichen der Struktur der beiden Vorträge entspricht.<sup>21</sup> Dieses Buch markierte „das Ende der Konstituierungsphase der neuen lateinamerikanischen Theologie“.<sup>22</sup> R. Alves hatte übrigens 1969 sein Buch „A Theology of Human Hope“ verfasst, das ursprünglich den Titel „Towards a Theology of Liberation“ tragen sollte. Weil „Theologie der Befreiung“ damals aber noch ungebräuchlich war, folgte Alves dem Vorschlag des Verlegers und änderte den Titel.<sup>23</sup>

Gutiérrez, der auf „neue Art, Theologie ... treiben“<sup>24</sup> will, hält gleich zu

<sup>20</sup> Vgl. Dussel, E., Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs, in: Ders., Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg/Schweiz 1985, 19–43.

<sup>21</sup> Gutiérrez, G., Teología de la liberación, Lima 1971, Salamanca 1972.

<sup>22</sup> Dussel, E., Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika, a. a. O. 300.

<sup>23</sup> In spanischer Übersetzung unter dem Titel: Cristianismo ¿optio o liberación?, Salamanca 1973, erschienen.

<sup>24</sup> Gutiérrez, G., Theologie der Befreiung, München-Mainz 1973, 21. Das Buch wurde nicht nur in zahlreiche Sprachen übersetzt und vielfach aufgelegt, sondern mittlerweile – nach innerkirchlichen Auseinandersetzungen – in seiner spanischen Fassung neu redigiert und mit einem neuen Vorwort versehen (vgl. jetzt auch Gutiérrez, G., Theologie der Befreiung, Mainz 1992). Zur Einführung und Auseinandersetzung mit dem theologischen Denken von G. Gutiérrez vgl. Manzanera, M., Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez. Exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica,

Beginn seines Buches fest, worum es in dieser Theologie geht. Es handelt sich um „eine Reflexion ... , die zugleich vom Evangelium und von den Erfahrungen der Männer und Frauen ausgeht, die sich in diesem von Unterdrückung und Beraubung beherrschten lateinamerikanischen Kontinent dem Prozess der Befreiung verpflichtet haben. Es handelt sich um eine theologische Reflexion, die aus dieser Erfahrung entsteht, denn sie teilt das Bemühen, die gegenwärtige, von Ungerechtigkeit gekennzeichnete Lage zu beseitigen und eine andere, freiere und menschlichere Gemeinschaft zu schaffen.“<sup>25</sup> Für die Theologie der Befreiung ist eine spirituelle Grunderfahrung konstitutiv. Der Arme ist für das Evangelium nicht nur „der Nächste par excellence“<sup>26</sup>, demgegenüber sich die Wahrheit unserer Gottesliebe zeigt, sondern im Armen begegnen wir auf Grund der unumkehrbaren Identifikation Gottes mit ihm Gott selbst. „In den Armen und Unterdrückten ereignet sich in Wirklichkeit – was immer die bewusste Erkenntnis ist – die Begegnung mit Christus.“<sup>27</sup>

In diesem Zusammenhang sind aber auch die Arbeiten des Brasilianers Hugo Assmann zu erwähnen, da er die damals ausgesprochenen befreiungstheologischen Intuitionen auf den Begriff zu bringen und die neue Theologie gegenüber der (westlichen) Theologie der Revolution, der „politischen Theologie“, der Theologie der Hoffnung und der Theologie der Frage abzugrenzen versuchte. Aufschlussreich sind die selbstkritischen Bemerkungen, die Assmann über diese Anfangszeit der Befreiungstheologie machte: „In den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, hatte ich (wie, so denke ich, auch andere) eine Vision der Wirklichkeit, welche durch ein semantisches Feld konstruiert war und in einer Evidenz verankert zu sein schien: den Unterdrückten ... Alle Redeweisen, die sich in direkter oder in indirekter Weise auf die Unterdrückten bezogen – oder auf die Armen, wie andere vorzogen; oder auf die Opfer, eine extreme Vereinfachung, von der sich die Leute nicht Rechenschaft gaben –, wurden unmittelbar als mit der Realität übereinstimmend angenommen. Ich nahm ehrlich an, dies sei der beste Ausdruck auf dem gesamten semantischen Feld. Deshalb zweifelte ich auch nicht daran, dass das Gute und das Leben

Bilbao 1978; McAfee Brown, R., Gustavo Gutiérrez. An Introduction to Liberation Theology, Maryknoll NY 1990; Ellis, M. H./Maduro, O. (Hrsg.), The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez, Maryknoll NY 1989.

<sup>25</sup> Gutiérrez, G., Theologie der Befreiung, a. a. O. 2.

<sup>26</sup> Gutiérrez, G., Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung, in: Concilium 10 (1974) 408–419, 409.

<sup>27</sup> Sobrino, J., Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología, Santander 1982, 36.

von diesem Pol her definiert werden musste, der als schon realer konzipiert war und als Zündsatz für den Rest der übrigen politischen und theologischen Bedeutungen wirken sollte ... Alles schien genau sich nach faktischen Evidenzen zu ereignen. Zwischen den Worten der Befreiungsrhetorik schienen keine Abgründe zu bestehen, sondern nur zwischen dieser und denjenigen des 'Feindes'.<sup>28</sup>

Zu Beginn der siebziger Jahre wurde die Theologie der Befreiung ausgearbeitet und fand verstärktes öffentliches Interesse. „Zu jener Gruppe, unter anderem bestehend aus Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, José Miguez Bonino und Gustavo Gutiérrez, die an der Entstehung der Theologie der Befreiung maßgeblichen Anteil hatte, gesellten sich in den siebziger Jahren zahlreiche Theologen, unter ihnen Leonardo und Clodovis Boff, Raúl Vidales, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino, Pablo Richard, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría ...“<sup>29</sup> Zahlreiche Geistliche, Ordensleute und Laien, die in den unterschiedlichsten Kontexten lebten und arbeiteten, schlossen sich diesem theologischen Aufbruch an.

Ein erstes, größeres Treffen von Befreiungstheologen fand im Juli 1972 im spanischen El Escorial bei Madrid statt, an der Theologen unterschiedlicher Provenienz teilnahmen, und wo es um den christlichen Glauben und sozialen Wandel in Lateinamerika ging.<sup>30</sup> Die Initiative zu diesem Kon-

<sup>28</sup> Assmann, H., Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal, in: Tamayo, J.-J./Bosch, J. (Hrsg.), Panorama de la Teología Latinoamericana, Estella 2001, 139–154, 145.

<sup>29</sup> Oliveros, R., Geschichte der Theologie der Befreiung, a. a. O. 22. Um nur einige Arbeiten aus der ersten Hälfte der siebziger Jahre zu erwähnen: Galilea, S., Religiosidad popular y pastoral, Madrid 1980 (Sammlung früherer Arbeiten); Segundo, J. L., De la sociedad a la teología, Buenos Aires 1970; Ders., Liberación de la teología, Buenos Aires 1975; Assmann, H., Opción-liberación – desafío a los cristianos, Montevideo 1971; Ders., Teología desde la praxis de la liberación, Salamanca 1973; Bonino, J. M., Doing theology in a revolutionary situation, Philadelphia 1975; Boff, L., Jesu Cristo libertador. Ensaio de cristologia critica para o nosso tempo, Petrópolis 1972; Ders., O destino do homem e do mundo. Ensaio sobre a vocação humana, Petrópolis 1973; Vidales, R., Desde la tradición de los pobres, México 1978 (Sammlung früherer Arbeiten); Muñoz, R., Nueva conciencia de la iglesia en América latina, Salamanca 1974; Ders., Nuestra iglesia latinoamericana: tensiones y quehacer de los cristianos, Bogotá 1975; Sobrino, J., Cristología desde América latina, México 1976; Richard, P., Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista, Salamanca 1975; Dussel, E., Historia de la iglesia en América latina: coloniaje y liberación (1492–1973) Barcelona 1974; Ders., Caminos de liberación, 2 Bde. Buenos Aires 1972f.; Ders., Para una ética de la liberación latinoamericana, 3 Bde., Buenos Aires 1973ff.; Ellacuría, I., Teología política, San Salvador 1973.

<sup>30</sup> Instituto Fe y Secularidad (Hrsg.), Fe cristiana y cambio social en América latina. Encuentro de El Escorial 1972, Salamanca 1973.

gressing von Spanien aus, u. a. um die zahlreichen spanischen Mitarbeiter für ihren missionarischen Einsatz in Lateinamerika vorzubereiten. In den Diskussionen ging es auch um eine nähere Bestimmung dessen, was unter den „Armen“ zu verstehen sei. Während einige Theologen diese in der Tradition der lateinamerikanischen Geschichte als „Volk“ beschrieben, sahen andere sie als „Klasse“. Zwanzig Jahre später kam es übrigens zu einer weiteren Versammlung im El Escorial. 1992 trafen sich namhafte Vertreter und Vertreterinnen lateinamerikanischer Befreiungstheologie mit europäischen, vor allem spanischen Theologen, um über die vergangenen Jahrzehnte Bilanz zu ziehen und über die zahlreichen Veränderungen im politisch-sozialen-kulturellen Umfeld, aber auch im kirchlichen Leben nachzudenken.<sup>31</sup>

### 1.3 Zeit des Wachstums und des Widerspruchs

Die weitere Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung verlief allerdings nicht geradlinig. Als „Reflexion, die aus Erfahrung entsteht“, spiegelt sie nicht nur den nachkonziliaren Aufbruch seit Medellín wider, sondern auch die Veränderungen der politisch-sozialen Situation. Die Zeit nach Medellín stellt eine Periode dar, in der sich eine neue Form politischer Herrschaft und Unterdrückung etablierte. Die Militarisierung vieler Länder vor allem in den Jahren 1971–1976 (z. B. 1971 in Uruguay, 1972 in Bolivien, 1973 in Chile und 1976 in Argentinien), in denen durch Staatsstreich autoritäre und repressive Regierungen an die Macht gelangten, die sich von der „Ideologie der nationalen Sicherheit“<sup>32</sup> leiten ließen, um jede gesellschaftliche Veränderung, welche die Rechte und Würde der Armen im Blickpunkt hat, zu verhindern oder zu minimalisieren, brachte die lateinamerikanische Kirche in Schwierigkeiten, nicht zuletzt auch interner Art. Die Ideologie der nationalen Sicherheit „ist mit einem bestimmten wirtschaftlich politischen Modell verbunden, das seinen Charakter nach elitär und vertikal ist und die umfassende Mitbeteiligung des Volkes an den politischen Entscheidungen unterdrückt. In gewissen Ländern Lateinamerikas will man diese Lehre sogar als eine Doktrin der Verteidigung der westlich-christlichen Zivilisation rechtfertigen. Sie entwickelt ein repressives System in Übereinstimmung mit ihrer Auffas-

<sup>31</sup> Die Referate dieser Tagung finden sich dokumentiert in: Comblin, J./González Faus, J./Sobrino, J. (Hrsg.), Cambio social y pensamiento cristiano en América latina, Madrid 1993.

<sup>32</sup> Cosmao, V., Die Ideologie der nationalen Sicherheit, in: Concilium 16 (1980) 692–695.

sung vom ständigen Krieg. In einigen Fällen bringt sie ihr Streben nach geopolitischer Vorherrschaft eindeutig zum Ausdruck.<sup>33</sup>

Einige Regierungen waren schließlich dazu übergegangen, Christen, die sich im Befreiungskampf für die Armen engagierten, als „kommunistische Feinde“ zu verleumdern, sie zu verfolgen und zu töten (und dies, obwohl sie sich als „christliche Regierungen“ bezeichneten).<sup>34</sup> Von Argentinien über Brasilien bis in die mittelamerikanischen Länder wie Guatemala und El Salvador wurde von den Regierungen, vor allem vom Militär, gegen befreiungstheologisch orientierte Christinnen und Christen hart vorgegangen. Priester und Ordensleute, Katechetinnen und Katechetinnen, Angehörige von Gewerkschaften und Leute aus der armen Bevölkerung verschwanden, wurden gefoltert und umgebracht.<sup>35</sup> Befreiungstheologen wie J. Comblin, H. Assmann, P. Richard, F. Hinkelammert und andere wurden von den Orten, an denen sie arbeiteten, vertrieben und mussten ins Exil. Für die christliche Volksbewegung bedeutete diese Situation der Verfolgung und des Martyriums eine harte Bewährungsprobe, und die Basisgemeinden erwiesen sich für die in Medellín getroffenen Optionen als unerlässlich. Denn es zeigte sich, dass mit zunehmender Unterdrückung und Verfolgung politischer Organisationen sowohl die Partizipation an sozialen wie auch an kirchlichen Organisationen wuchs. Die Kirche wurde zum alleinigen Ort, wo sich gesellschaftskritische Menschen finden konnten, und sie erwies sich immer mehr als einzige Institution, die die Menschenrechtsverletzungen vor Diktaturen und Regierungen öffentlich anklagen konnte.<sup>36</sup> Die Theologie der Befreiung hat diese Veränderung der poli-

<sup>33</sup> Puebla Nr. 547, in: Die Kirche Lateinamerikas, a. a. O. 243f. In diesem Zusammenhang ist an die Lateinamerika-Politik der USA zu erinnern und auf die Rolle, welche der Council for Inter-American Security und die Conferencia de Intendencia de Ejércitos Americanos spielten. Vgl. Duchrow, U./Eisenbürger, G./Hüppler, J. (Hrsg.), Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs, München 1989.

<sup>34</sup> Vgl. Lange, M./Blacker, R. (Hrsg.), Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung, Freiburg 1980; Instituto Histórico Centroamericano (Hrsg.), Sie leben im Herzen des Volkes. Lateinamerikanisches Martyrologium, Düsseldorf 1984; López Vigil, M./Sobrino, J. (Hrsg.), La matanza de los pobres. Vida en medio de la muerte en El Salvador, Madrid 21993.

<sup>35</sup> Marins, J., Praxis del martirio. Ayer y hoy, Bogotá 1976. Vgl. Sobrino, J., De una teología solo de la liberación a una teología del martirio, in: Comblin, J./González Faus, J./Sobrino, J. (Hrsg.), Cambio social y pensamiento cristiano en América latina, Madrid 1993, 101–121.

<sup>36</sup> Vgl. Dussel, E., De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968–1979), México 1979. Als konkretes Beispiel solchen unterschiedenen Eintretens für die Menschenrechte vgl. Rechsteiner, J., Stimme der Stimmlosen. Zur par-

tisch-sozialen Situation aufgenommen und unter dem biblischen Begriff der „Gefangenschaft“ thematisiert.

Auf dem Theologiekongress im August 1975 in Mexiko, auf dem über die Methode der Theologie in Lateinamerika debattiert wurde, forderte L. Boff, „Mit der Errichtung von Militärregimen in vielen lateinamerikanischen Ländern und angesichts des Totalitarismus der Ideologie der Nationalen Sicherheit haben sich die Aufgaben der Theologie der Befreiung grundlegend verändert. Man hat von der Gefangenschaft her zu leben und zu denken. Man muss eine wahre Theologie der Gefangenschaft erarbeiten.“<sup>37</sup> Das anfängliche Projekt einer Theologie von den Armen her wurde damit nicht nur vertieft, sondern auch durch neue Aspekte wie den Einbezug der Volksreligiosität und der Kultur erweitert.<sup>38</sup> Gleich im Anschluss an diesen Kongress kam es im August in Detroit zu einem weiteren Treffen, das unter dem Titel „Theology in the Americas“ bekannt wurde.<sup>39</sup> Es war die erste Begegnung zwischen lateinamerikanischen Theologen und verschiedenen Gruppierungen und Theologen und Theologinnen aus den USA. Neben 25 Theologen aus Lateinamerika fanden sich hier etwa 175 Nordamerikaner, die eine breite Palette von persönlichen Erfahrungen und Interessen repräsentierten: Laien, Sozialarbeiter, Pfarrer, Arbeiter, viele, die eine Minderheitengruppe vertraten. Es waren gerade nicht Berufstheologen, sondern Leute, die durch ihre alltägliche Praxis mit den Ausgebeuteten solidarisch verbunden waren und von hier aus über den Glauben nachdachten. Das führte dazu, dass die Konferenz nicht zu einem „Expertentreffen“ wurde, sondern sich vielmehr an den „Gruppeninteressierten“ zu orientieren begann, an den Afroamerikanern, den Chicanos, den nordamerikanischen Indianern, den Frauen ... „Man sah, dass die Lateinamerikaner die Tatsache der Unterdrückung der Frauen in den eigenen Kulturen eben bemerkten. Den nordamerikanischen Frauen fiel es sehr

teilichen Informationspraxis von Oscar Arnulfo Romero, in: Bischofberger, P. u. a. (Hrsg.), Verheissung und Anstoss. Festschrift J. Amstutz, Luzern 1987, 223–244.

<sup>37</sup> Boff, L., ¿Qué es hacer teología desde América Latina?, in: Ruiz Maldonado, E. (Hrsg.), Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina. Encuentro latinoamericano de teología, México 1976, 129–154, 141.

<sup>38</sup> Vgl. Boff, L., Teología desde el cautiverio, Bogotá 1975; Equipo Seladoc (Hrsg.), Religiosidad popular (Panorama de la teología latinoamericana III), Salamanca 1976; Galilea, S./Vidales, R., Cristología y pastoral popular, Bogotá 21976; Scannone, J. C., Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Salamanca 1976; Galilea, S., Religiosidad popular y pastoral, Madrid 1979; Ders., Die Diskussion über die Volksreligiosität in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in: Conclium 16 (1980) 418–422.

<sup>39</sup> Torres, S./Eagleson, J. (Hrsg.), Teología en las Américas, Salamanca 1980.

schwer, diesen Unterschied im Einzelnen darzulegen. Die schwarzen nordamerikanischen Theologen haben den ökonomischen Ursachen ihrer eigenen Unterdrückung kaum Beachtung geschenkt ...<sup>40</sup> So begann ein fruchtbarer theologischer Dialog innerhalb und zwischen einzelnen Gruppen.

In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre kam es zu einer systematischen und methodologischen Vertiefung innerhalb der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. So erschienen verschiedene christologische und ekklesiologische Arbeiten.<sup>41</sup> Eine neue, befreiende Art der Bibellektüre wurde dem Volk in unzähligen Kursen nahe gebracht und hermeneutisch reflektiert.<sup>42</sup> Zur selben Zeit wurde ein umfangreiches Projekt in die Wege geleitet, um die Geschichte der Kirche und der Theologie aus der Perspektive der Armen und für die Armen zu erforschen.<sup>43</sup> Für die anfänglich intuitiv erfasste Methode Sehen – Urteilen – Handeln wurde eine Arbeit von C. Boff wegweisend, der mit der ursprünglich in französisch

<sup>40</sup> McAfee Brown, R., Prefacio y conclusión, in: *Teología en las Américas*, Salamanca, 9–30, 12f. Vgl. dazu aus afroamerikanischer Sicht Cone, J., *Für mein Volk*. Schwarze Theologie und schwarze Kirche, Freiburg/Schweiz 1987, 182ff.

<sup>41</sup> Vgl. beispielsweise Boff, L., *Jesu Cristo Libertador*, Petrópolis 1972; Sobrino, J., *Cristología desde América Latina*. Esbozo a partir del seguimiento de Jesús histórico, México 1976; Ders., *Jesús en América Latina*. Su significado para la fe y la cristología, Santander 1982; Echegaray, H., *La Práctica de Jesús*, Lima 1980; Segundo, J. L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (3 Bde.), Madrid 1982; Boff, L., *Eclesiología*, Petrópolis 1978; Sobrino, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología, Santander 1981; Muñoz, R., *La iglesia en el pueblo*. Hacia una eclesiología latinoamericana, Lima 1983.

<sup>42</sup> Vgl. Mesters, C., *Palavra de Deus na história dos homens*, 2 Bde., Petrópolis 1971; Ders., *Círculos Bíblicos*, 16 fascículos, Petrópolis 1973 (Deutsch: *Vom Leben zur Bibel* – von der Bibel zum Leben, 2 Bde., Mainz-München 1983); Ders., *Flor sem defesa*, Petrópolis 1984; Croatto, S., *Liberación y Libertad*. Pautas hermeneuticas, Lima 1978.

<sup>43</sup> Im Januar 1973 wurde in Quito (Ecuador) die Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica) gegründet. Unter der Koordination von Enrique Dussel, der über lange Zeit Vorsitzender der Kommission war, erschienen zahlreiche wissenschaftliche Bände sowie allgemeinverständliche Materialien für das arme Volk. Vgl. Meier, J., *Die „Option für die Armen“ als Orientierungsmarke der lateinamerikanischen Geschichtsschreibung*, in: Bucher, A. u. a. (Hrsg.), *Die „vorrangige Option für die Armen“ der katholischen Kirche in Lateinamerika*. Zugänge zu ihrer Begründungsproblematik, Geschichte und Verwirklichung I, Eichstätt 1991, 283–290.

verfassten Dissertation „Théologie et libération. Questions d'epistémologie“ 1976 in Löwen (Belgien) promoviert wurde. Zwei Jahre später erschien sie unter dem Titel „Teología e Prática – Teología do Político e suas mediações“<sup>44</sup>. Ausgehend von einer vorgängig aus theologischen Gründen zu treffenden Option (von den Armen und für die Armen) wird die Befreiungstheologie durch eine sozialanalytische, hermeneutische und praktisch-pastorale Vermittlung strukturiert. Dem Sehen entspricht die sozialanalytische, dem Urteilen die hermeneutische und dem Handeln die praktisch-pastorale Vermittlung. Theologie, die hier weniger auf das philosophische als auf das sozialwissenschaftliche Instrumentarium setzt, um die reale Welt zu analysieren, entdeckt diese als konfliktiv.

Nachdem sich die Befreiungstheologie zu Beginn ihres Entstehens vor allem der analytischen Mittel der Sozialwissenschaften bediente, wurden bald die Wirtschaftswissenschaften mit einbezogen. Einen ersten wichtigen Beitrag lieferte F. Hinkelammert mit seinem Buch „Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches“<sup>45</sup>. Unterdrückungssysteme zeichnen sich dadurch aus, dass sie Götzen und falsche Götter, Fetische, schaffen, die töten. Gegen den Götzendienst als der Verehrung der falschen Götter von Unterdrückungssystemen steht die Suche nach dem befreienden Gott des Lebens.<sup>46</sup> Der Gott des Lebens wird ebenso nachdrücklich in der befreiungstheologischen Spiritualität herausgestellt, welche schon sehr früh von verschiedenen Autoren thematisiert und eingehend behandelt wurde.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Boff, C., *Teología e Prática – Teología do Político e suas mediações*, Petrópolis 1978. Deutsch: *Theologie und Praxis*. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München-Mainz 1983. Kritisch dazu vgl. Kern, B., *Theologie im Horizont des Marxismus*. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz 1992, 294ff.

<sup>45</sup> Hinkelammert, F., *Las armas ideológicas de la muerte*. El discernimiento de los fetiches, San José 1977 (Die ideologischen Waffen des Todes. Die Unterscheidung der Fetische); *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca 1978; Deutsch: *Die ideologischen Waffen des Todes*. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Fribourg 1985.

<sup>46</sup> Assmann, H. u. a., *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984.

<sup>47</sup> Vgl. u. a. Galilea, S., *Espiritualidad de la liberación*, Santiago 1973; Cussiano, A., *Desde los pobres de la tierra*, Salamanca 1977; Bonín, E. (Hrsg.), *Espiritualidad y Liberación en América Latina*, San José 1982; Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo*. En el itinerario espiritual de un pueblo, Lima 1983 (Deutsch: *Aus der eigenen Quelle trinken*. Spiritualität der Befreiung, München-Mainz 1986); Ders., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Una reflexión sobre el libro de Job, Lima 1986 (Deutsch: *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid* – *Job*, München-Mainz 1988); Ders., *El Dios de la vida*, Lima 1989; Sobrino, J., *Liberación con espíritu*.

Um einen Überblick über die entscheidenden theologischen Themen aus befreiungstheologischer Perspektive zu geben, wurde 1985 der Plan entworfen, eine Reihe zur Theologie der Befreiung zu entwickeln. Unter dem Titel *Colección Teología y Liberación* sollte das 52 Bände umfassende Projekt, an dem sich über hundert Theologinnen und Theologen zu beteiligen gedachten und das von hundertfünfzig Bischöfen unterstützt wurde, bald in portugiesischer und spanischer Sprache erscheinen. Allerdings erzwangen innerkirchliche Auseinandersetzungen zwischen der römischen Glaubenskongregation und der brasilianischen Bischofskonferenz, zwischen CELAM und Rom und einzelnen Autoren das Erscheinen der Reihe, so dass das Projekt in seiner ursprünglichen Gestalt aufgegeben werden musste und die Bände als Einzelbände erschienen.<sup>48</sup> Neben „klassischen“ Themen wie der Gott der Christen, der Heilige Geist und die Befreiung, Sakramente – Praxis und Fest, finden sich spezifisch lateinamerikanische wie Wirtschaft und Theologie, die Idolatrie des Marktes, Theologie der Erde, das indianische Antlitz Gottes, Pastoral des Wunderbaren, Menschenrechte – Rechte der Armen, Volkskatholizismus ... Gleichsam als Synthese der lateinamerikanischen Befreiungstheologie erschien 1990 das von I. Ellacuría und J. Sobrino herausgegebene zweibändige Werk *Mysterium Liberationis*, welches das inzwischen breit angewachsene thematische Spektrum dieser Theologie zeigt.<sup>49</sup> Diese beiden Bände geben sowohl inhaltlich als auch durch die darin vertretenen Autoren den Stand der Befreiungstheologie zu Beginn der neunziger Jahre wieder.

Die Theologie der Befreiung hat vor allem die pastorale Bewegung der Basisgemeinden in Lateinamerika inspiriert und geprägt. Diese auf dem ganzen Halbkontinent entstandenen Gemeinden haben eine enorme Breiten- und Tiefenwirkung erreicht und wurden zu Keimzellen christlicher Hoffnung der Armen.<sup>50</sup> Die Stärke kirchlicher Basisgemeinden besteht

tu. Apuntes para una nueva espiritualidad, Santander 1985 (Deutsch teilweise: Geist, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität, Freiburg 1989); Richard, P., La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres, San José 1987.

<sup>48</sup> Zu den ersten in spanisch erschienenen Bänden gehörten Comblin, J., Antropología cristiana, Madrid 1985; Libanio, J. B./Bingemer, M. C. L., Escatología cristiana. El nuevo cielo y la nueva tierra, Madrid 1985. Schon ein Jahr später wechselte die spanische Reihe ihren Titel in Colección Cristianismo y Sociedad. Vgl. beispielsweise Pixley, J./Boff, C., Opción por los pobres, Madrid 1986. Einige Titel der Reihe erschienen auch in der „Bibliothek Theologie der Befreiung“ im Patmos Verlag in Düsseldorf.

<sup>49</sup> Ellacuría, I./Sobrino, J. (Hrsg.), Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, Madrid 1990 (Deutsch: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Luzern 1995f.).

<sup>50</sup> Vgl. Codina, V., Die Weisheit der lateinamerikanischen Basisgemeinden, in:

darin, dass sie sich nicht primär um theologische Probleme oder binnenkirchliche Strukturfragen kümmern, sondern um den Kampf für das alltägliche Überleben. Doch hinterließen kirchenpolitische, theologische und pastorale Konflikte auch hier ihre Spuren. Vor allem die in der Anfangszeit gehegte Hoffnung, nationale Bischofskonferenzen, Klerus und Laien würden sich geschlossen hinter die in Medellín und Puebla getroffenen Optionen stellen, hat sich als trügerisch erwiesen, weil die Zustimmung zu den pastoralen Grundentscheidungen vielfach nur verbal und nie in der Tat vollzogen wurden. „Als Mitläufer entpuppten sie sich später in der Praxis oft als Gegner der Option für die Armen und der kirchlichen Basisgemeinden ... Dass viele Priester, Ordensleute und in der Gemeindegemeinschaft haupt- oder ehrenamtlich engagierte Laien innerlich resignierten oder sich überhaupt von der Kirche abwandten, wird oft verschwiegen. Millionen von Armen aber leben nach wie vor aus der Überzeugung, dass die Hoffnung das letzte ist, das stirbt“ (brasilianisches Sprichwort) und dass Gott eines Tages doch alles zum Besseren wenden wird.<sup>51</sup>

#### 1.4 Innerkirchliche Auseinandersetzungen und Kursänderung

Der Aufbruch der Armen, wie er in den vielen Basisgemeinden zum Ausdruck kommt, wurde von Anfang an auch innerkirchlich mit Misstrauen und Feindseligkeit betrachtet und bekämpft.<sup>52</sup> „Einige frag(t)en sich (nämlich), ob eine Kirche, die von unten, von der Glaubensantwort des Armen her entsteht, immer noch die Kirche Christi sei.“<sup>53</sup> Andere wiederum fürchteten sich vor den Konsequenzen, die ihr Einsatz für und mit den Armen

Concilium 30 (1994) 348–354; Weber, F., Freiräume der Inkulturation. Hoffnung und Bedrängnis der lateinamerikanischen Basisgemeinden, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 141 (1993) 263–274; Ders., Kirchenträume oder reale Kirchenerfahrungen? Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation der brasilianischen Basisgemeinden, in: Orientierung 59 (1995) 63–67.

<sup>51</sup> Weber, F., Kirchenträume oder reale Kirchenerfahrungen?, a. a. O. 64.

<sup>52</sup> Vgl. Goldstein, H., Immer ist sie befehdet worden ... Zur Geschichte des Kampfes gegen die Befreiungstheologie und zur Vorgeschichte der Instruktion, in: Venetz, H.-J./Vorgümler, H. (Hrsg.), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, Freiburg (Schweiz)-Münster 1985, 29–59; Greinacher, N. (Hrsg.), Konflikt um die Theologie der Befreiung. Dokumentation und Diskussion, Zürich 1985; McGovern, A. F., Liberation Theology and its Critics. Towards an Assessment, Maryknoll NY 1989.

<sup>53</sup> Gutiérrez, G., Die Armen brechen in die Geschichte ein, a. a. O. 98; Castillo, F., Iglesia liberadora y política, Santiago de Chile 1986, 76ff.

haben konnte und suchten deswegen eine private und unpolitische Lösung der Probleme. In der weiteren Entwicklung und Vertiefung einer Befreiungstheologie aus der Perspektive des armen und leidenden Volkes<sup>54</sup> wurden in der Folgezeit Peru und Brasilien zur Hauptachse: „im erstgenannten dieser Länder deshalb, weil es dort niemals eine frontale Repression gab, im zweiten, weil seit die Brasilianische Bischofskonferenz unter ihrem Vorsitzenden Dom Aloisio Lorscheider, also die institutionelle Kirche (Bischöfe, Priester und Ordensleute) der Politik im Namen der Schweigenden, Unterdrückten und Verfolgten in der Gesellschaft die Stirn“ bot.<sup>55</sup>

Die Vollversammlung des CELAM im November 1972 in Sucre (Bolivien), auf welcher der kolumbianische Weihbischof Alfonso López Trujillo zum neuen Generalsekretär gewählt wurde, brachte folgenreiche Veränderungen im kirchlichen Kurs. Das Pastoralinstitut in Quito (Ecuador), das von verschiedenen Befreiungstheologen auf dem ganzen südlichen Halbkontinent seit 1968 für kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Schulungen durchführte und Seminare anbot, wurde 1973 geschlossen. In Bogotá baute der aus Belgien stammende Roger Vekemans SJ das CEDIAL (Studienzentrum für Entwicklung und Integration Lateinamerikas) auf, welches sich ganz einer Aufgabe widmete: „einen systematischen Feldzug gegen die Theologie der Befreiung zu führen, um sie in Lateinamerika bis in ihre Wurzeln zu vernichten“.<sup>56</sup> Auf einer Zusammenkunft von Theologen und Vertretern der Kirchenleitung kam es schon 1973 in Bogotá zu einer „Gegenoffensive“ und 1974 in Toledo zu sehr kritischen Auseinandersetzungen mit der Theologie der Befreiung.<sup>57</sup> 1973 entstand in Deutschland der „Studienkreis Kirche und Befreiung“, dessen Präsidenschaft der damalige Vorsitzende der Kommission für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Franz Hengsbach, mit dem Generalsekretär des CELAM, Alfonso López Trujillo, teilte. Dieser bis 1979 wirksame Studienkreis, dem auch einige deutsche Professoren angehörten, gab verschiedene Publikationen heraus, die sich alle kritisch-ablehnend gegenüber der Befreiungstheologie äußerten.<sup>58</sup> Darüber hinaus veranstal-

<sup>54</sup> Vgl. Scannone, J. C., *Theologie der Befreiung – Charakterisierung, Strömungen, Etappen*, in: K. H. Neufeld (Hrsg.), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Düsseldorf 1986, 401–439, 422ff.

<sup>55</sup> Dussel, E., *Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika*, a. a. O. 312.

<sup>56</sup> Comblin, J., *Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung*, in: Prien, H.-J. (Hrsg.), *Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie*, Bd. 2 (Der Streit um die Theologie der Befreiung), Göttingen 1981, 13–38, 28.

<sup>57</sup> Vgl. López Trujillo, A. (Hrsg.), *Liberación: Diálogo en el CELAM*, Bogotá 1974 und *Teología de la liberación. Conversaciones en Toledo*, Burgos 1974.

<sup>58</sup> Zu ihnen gehörten u. a. Anton Rauscher SJ, Wilhelm Weber, Lothar Bossle.

tete derselbe Kreis im März 1976 in Rom einen großen Kongress zum Thema „Christliche Hoffnung und soziale Praxis“, an dem neben deutschen Theologen römische und lateinamerikanische Theologen teilnahmen, die sich alle als Gegner der Theologie der Befreiung „outeten“.

Im November 1976 wurde der CELAM mit der Vorbereitung der dritten Generalversammlung in Puebla (Mexiko) betraut, und er veröffentlichte im September des folgenden Jahres ein Konsultationsdokument, das den Bischöfen zur kritischen Begutachtung vorgelegt wurde. Dieses von einer kleinen Gruppe redigierte Dokument, das sich gegen befreiungstheologisches Denken wehrte und darauf bestand, dass es sich im Unterschied zu Medellín um eine bischöfliche Konferenz handle, in welcher die Funktion von Experten beschränkt sein sollte, stieß auf allgemeinen Widerspruch.<sup>59</sup> Zu den Kritikern gehörten u. a. G. Gutiérrez, C. Boff, E. Dussel und Berater des lateinamerikanischen Verbandes der Ordensleute CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos). Deswegen musste CELAM ein neues Dokument erarbeiten, das sog. Arbeitsdokument, das den Bischöfen im September 1978 mit der Auflage zur Geheimhaltung zugestellt wurde. „Obschon das Arbeitsdokument auch von befreiungstheologisch denkenden Christen als besser eingeschätzt wird denn das Konsultationsdokument, bedauern diese doch, dass nichts von all den Diskussionen in kirchlichen Basismgemeinden, Gruppen und Verbänden über die Perspektiven für das kommende Jahrzehnt in das Papier eingegangen ist, und vermissen eigentlich auf jeder Seite den neukonzipierten befreienden Impuls von Medellín.“<sup>60</sup>

In der Konferenz selbst, die vom 26. Januar bis zum 13. Februar 1979 stattfand, kam das Arbeitsdokument gar nicht zum Einsatz. Puebla bestätigte schließlich nicht nur den in Medellín eingeschlagenen Weg und hob die dort getroffene fundamentale Option für die Armen hervor<sup>61</sup>, sondern bekannte sich auch gleichzeitig zu den Schwierigkeiten, die damit in der Kirche aufgetreten waren. So sagten die Bischöfe, es sei „noch viel zu tun, ehe sich die Kirche als ein geeintes und solidarisches Ganzes darstellen kann“.<sup>62</sup> Die Schwierigkeiten, so die Bischofsversammlung, erwachsen aus der Herausforderung, welche die Ungerechtigkeit, Armut und Verletzung der Menschenwürde für den Auftrag der Kirche bedeuten: „Diese soziale Lage hat auch Spannungen in das Innere der Kirche selbst hinein-

<sup>59</sup> Zu den Redaktoren des Konsultationsdokumentes gehörten u. a. Boaventura Kloppenburg, Pierre Bigo und Renato Poblete, die als entschiedene Gegner der Theologie der Befreiung bekannt waren.

<sup>60</sup> Goldstein, H., „Selig ihr Armen“, a. a. O. 140.

<sup>61</sup> Vgl. Puebla Nr. 1134 (a. a. O. 327).

<sup>62</sup> Ebd. Nr. 92 (a. a. O. 165).

getragen, die von Gruppen herrühren, die entweder 'das Geistliche' ihrer Sendung überbewerten und der Arbeit der sozialen Förderung ablehnend gegenüberstehen oder aber den Sendungsauftrag der Kirche in eine bloße Arbeit der Förderung des Menschen umwandeln wollen.<sup>63</sup> Inwieweit die hier formulierte Alternative den Grund innerkirchlicher Spannungen tatsächlich trifft und nicht bereits Ausdruck einer „sanften Zurücknahme“ der unterschiedenen Haltung von Medellín ist, bleibt eine andere Frage.<sup>64</sup> Jedenfalls ist Puebla der in Medellín angewandten Methode treu geblieben, und so ist auch das Schlussdokument befreiungstheologisch orientiert, auch wenn der Begriff „Theologie der Befreiung“ darin selbst nicht erscheint.

1974 beschloss die Internationale Theologenkommission (zu der kein Befreiungstheologe gehörte), sich näher mit dem Anliegen der Befreiungstheologie näher auseinander zu setzen und richtete zu diesem Zweck eine Unterkommission ein. In der Plenarsitzung vom Oktober 1976 wurden Stellungnahmen aus methodisch-hermeneutischer, biblischer, ekklesiologischer und systematischer Perspektive vorgelegt und eine Erklärung erarbeitet, die zusammen mit den vier Stellungnahmen ein Dossier über die Theologie der Befreiung bildeten.<sup>65</sup> Die Erklärung selbst, die sich nicht auf die Befreiungstheologie beschränkte, thematisierte grundsätzlich das Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil und bleibt in ihrem argumentativen Ton offen und wohlwollend.

Im Frühjahr 1984 eskalierte der Konflikt um die Theologie der Befreiung. Dieser entzündete sich vor allem an einer Veröffentlichung von Leonardo Boff, „Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Ecclesologia Militante“, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie.<sup>66</sup> Darin kommt der Autor auch auf Pathologien im römischen Katholizismus zu sprechen, was Rom provozierte und mit der Disziplinierung Boffs einen Höhepunkt erreichte. Ähnlich erging es zehn Jahre später der brasilianischen Theologin und Ordensfrau Ivone Gebara, die wegen ihrer beanstandeten feministischen Positionen für einige Zeit mit einem Redeverbot und Schreibverbot „bestraft“ wurde. Die Kongregation für die Glaubenslehre erließ im August 1984 eine „Instruktion über einige Aspekte der

<sup>63</sup> Ebd. Nr. 90 (a. a. O. 164f.).

<sup>64</sup> Vgl. Prien, H.-J., Puebla, in: Ders. (Hrsg.), Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie, a. a. O. Bd. 2, 61–208; Gutiérrez, G., La fuerza histórica de los pobres, Salamanca 1982, 133–168.

<sup>65</sup> Lehmann, K. (Hrsg.), Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977.

<sup>66</sup> Boff, L., Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Ecclesologia Militante, Petrópolis 1981 (Deutsch: Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985, <sup>5</sup>1985).

„Theologie der Befreiung“, worin dieser u. a. eine unkritische Übernahme der marxistischen Analyse innerhalb der Theologie und die Förderung einer in Opposition zur offiziell stehenden Kirche vorgeworfen wurde.<sup>67</sup> Auf diese Instruktion, welche Befreiungstheologie beinahe als Chimäre zeichnete und karikierte, reagierte lateinamerikanische und auch europäische Theologen betroffen und kritisch zugleich.<sup>68</sup> Im März 1986 erschien dann die Instruktion „Über die christliche Freiheit und über die Befreiung“. Diese sucht zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und europäischer Freiheits-Theologie zu vermitteln. Befreiung ist als Gesamtheit von Vorgängen zu verstehen, „die darauf abzielen, die Bedingungen zu schaffen und zu garantieren, welche für die Verwirklichung einer wahrhaft menschlichen Freiheit erforderlich sind“.<sup>69</sup> Im April desselben Jahres schrieb Papst Johannes Paul II. einen Brief an die brasilianischen Bischöfe, in dem er die „Nützlichkeit“ und die „Notwendigkeit“ einer Theologie der Befreiung hervorhob.<sup>70</sup> Befreiungstheologisches Gedankengut wurde schließlich in der kirchlichen Sozialverkündigung aufgenommen. So findet sich beispielsweise die Rede von der „Operation für die Armen“ in den Enzykliken *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) und in *Centesimus Annus* (1991).<sup>71</sup>

Vom 12. bis zum 28. Oktober 1992 fand in Santo Domingo die vierte Generalkonferenz des CELAM statt. Sie hatte zum Thema: „Neuevangeli-sierung, menschliche Förderung, christliche Kultur“.<sup>72</sup> Bereits das Konsul-

<sup>67</sup> Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ (6. August 1984), Bonn o. J. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57). Vgl. Theologie der Befreiung und Marxismus, Rottländer, P. (Hrsg.), Münster 1986.

<sup>68</sup> Vgl. Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica, San José 1984; Segundo, J.-L., Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger, Madrid 1985; Venetz, H.-J./Vorgrimler, H. (Hrsg.), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, Freiburg (Schweiz)–Münster 1985.

<sup>69</sup> Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung (22. März 1986), Bonn o. J. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Nr. 31 (18).

<sup>70</sup> Dieser Brief findet sich in der Herderkorrespondenz 40 (1986) 227ff.

<sup>71</sup> Enzyklika SOLLICITUDO REI SOCIALIS von Papst Johannes Paul II. Zwanzig Jahre nach der Enzyklika Populorum Progressio (30. Dezember 1987), Bonn o. J. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82), Nr. 42 (52f.); Enzyklika CENTESIMUS ANNUS Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. (1. Mai 1991), Bonn o. J. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 101), Nr. 11 (14f.).

<sup>72</sup> Santo Domingo. Schlussdokument, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1993 (Stimmen der Weltkirche 34).

tationsdokument und Äußerungen des CELAM das Quinto-Centenario betreffend, lieben Befürchtungen berechtigt erscheinen, das offizielle kirchliche Bewusstsein werde inzwischen von anderen, ihm wichtiger erscheinenden Problemen besetzt. Diese im Vorfeld geäußerten Befürchtungen haben sich leider bestätigt, und viele Bischöfe – und mit ihnen zahlreiche Ortskirchen – waren von der Konferenz und ihren Ergebnissen enttäuscht. Die Spannungen, die seit längerem zwischen einem „römischen Zentralismus“ und der viel beschworenen Eigenständigkeit der Ortskirchen schwellen, wurden offensichtlich, wobei daran zu erinnern ist, dass der lateinamerikanische Katholizismus nie ein einfarbiges Bild bot. „Es ist eine Tatsache, dass es trotz des Leugnens und Beschönigens nicht nur Verschiedenheit und Pluralismus, sondern eine starke und nicht zu verbergende Spannung zwischen dem Vatikan, einigen Bischöfen, die seine Politik unterstützen, und einer großen Mehrheit der lateinamerikanischen Bischöfen gab.“<sup>73</sup> Dadurch wurde der Prozess, eine eigene, lateinamerikanische kirchliche Identität zu gewinnen, auf eine ernsthafte Probe gestellt.

Schon die unklare Geschäftsordnung der Generalversammlung sah eine autoritäre Konferenzleitung vor; die Zusammensetzung der Konferenz ließ auf Grund der neuen Statuten und der päpstlichen Berufungen – von 232 Stimmberechtigten waren nur 150 frei gewählte Vertreter nationaler Bischofskonferenzen – die Besorgnis aufkommen, ob es sich überhaupt um eine lateinamerikanische Bischofskonferenz handle; das vom CELAM erarbeitete Konsultationsdokument, das von der Mehrheit der Bischofskonferenzen 1991 als „indiskutabel“ verworfen wurde, zeigte die vom „Zentrum“ gewünschte „Trendwende“. Ihre eigenen Vorschläge hatten sie in einem Dokument zusammengetragen, in der sog. *Secunda Relatio*<sup>74</sup>, welche das Profil der lateinamerikanischen Kirche vor Santo Domingo zu formulieren suchte und das größte Maß an „Authentizität“ aufweist. Das vom CELAM und CAL (Päpstliche Kommission für Lateinamerika) verfasste Arbeitsdokument, von dem angenommen wurde, es würde die Diskussionsgrundlage für die vierte Generalversammlung bilden, wurde von der Konferenzleitung am zweiten Tag vom Tisch gefegt. Statt dessen mussten die Konferenzmitglieder und -berater in 30 Sachausschüssen im „Lose-Blatt-Verfahren“ Texte produzieren, woraus – nach Auskunft der

<sup>73</sup> Sobrino, J., Die Winde, die in Santo Domingo wehten, und die Evangelisierung der Kultur, in: Santo Domingo 1992. IV. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen. Werden – Verlauf – Wertung, Bonn 1993 (Berichte – Dokumente – Kommentare 55), 32–50, 35.

<sup>74</sup> Für eine Kultur solidarischen Lebens. Die Stimme der lateinamerikanischen Kirche vor der IV. Konferenz in Santo Domingo 1992: *Secunda Relatio*, Missionszentrale der Franziskaner und Misereor (Hrsg.), Aachen 1993.

kirchenrechtlichen Kommission – ein für den Heiligen Vater bestimmtes Dokument entstehen sollte, „damit er über dessen Inhalt urteilt und dessen Bestimmungsort angibt“.<sup>75</sup> In der theologischen Arbeitsweise entschied man sich für einen folgenschweren Wechsel. Die theologisch-pastorale Reflexion wurde im Unterschied zu Medellín und Puebla nun nicht mehr nach dem methodischen Dreischritt von Sehen – Urteilen – Handeln durchgeführt, sondern am Anfang stand eine theologische Fundierung (*iluminación teológica*), worauf dann die Herausforderungen und schließlich die pastoralen Linien folgten, d. h. die Methode hieß jetzt: Urteilen – Sehen – Handeln. Dies bedeutete gegenüber dem Konzil und den vorangegangenen Konferenzen einen theologischen Rückschritt.

Trotz allem kann aber, wenn auf lateinamerikanische Stimmen gehört wird, nicht von einer grundlegenden Kursänderung gesprochen werden; eher ist von einer „verpassten Chance“ zu reden. Abgesehen davon, dass schon längst überfällige Problembereiche wie die ethnisch-kulturelle Vielfalt (Indios, Schwarze, Mestizen), die Sorge um die Schöpfung, die Landprobleme u. a. thematisiert und problematisiert wurden, und das Thema Frau aufgegriffen wurde, gab Santo Domingo die grundlegende Option für die Armen nicht auf, sondern bekräftigte diese erneut (vgl. Nr. 178ff. des Schlussdokumentes), auch wenn sie nicht das Interpretationsprinzip für die Texte lieferte. Darin steht Santo Domingo in Kontinuität zu Medellín und Puebla, obwohl die Gegenwinde stärker geworden waren. Denn innerhalb der katholischen Kirche erstarkten die konservativen Kräfte zunehmend, welche das prophetische Profil der Kirche, wie es sich in Medellín und in der Folgezeit äußerte, zusammenbrechen ließen.

Ein Bereich, in dem sich eine Kursänderung schon seit längerer Zeit abzuzeichnen begann, war die Neubesetzung in der Kirchenführung und in der theologischen Ausbildung. Konnte die Befreiungstheologie zur Anfangszeit noch mit starker bischöflicher Sympathie und Unterstützung rechnen – erinnert sei u. a. an Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca), Dom Hélder Câmara (Recife), Leonidas Proaño (Riobamba), Luis Vallejos Santoni (Cuzco) –, so änderte sich dies zunehmend mit der päpstlichen Ernenennungspolitik neuer Bischöfe.<sup>76</sup> Die seit Jahren erfolgte Bestellung von Bischöfen, die Vorurteile gegenüber der Befreiungstheologie hegen und gegen kirchliche Basismgemeinden agieren, verstärkten die konservativen Tendenzen in der lateinamerikanischen Kirche. „Es ist offensichtlich, dass

<sup>75</sup> Lüning, H., Kirche der Armen unter Vormundschaft, in: Arntz, N. (Hrsg.), *Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*, Luzern 1993, 16–32, 26.

<sup>76</sup> Vgl. Meier, J. (Hrsg.), *Die Armen zuerst! 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe*, Mainz 1999.

in der Gesamtheit der katholischen Kirche in Lateinamerika die bekanntesten Theologen und die Theologen mit bekanntermaßen großem theologischen Charisma der Gruppe der Theologie der Befreiung angehören ... Trotz alledem werden sie in der Regel in Priesterseminaren nur beiläufig erwähnt. In einigen Universitäten und Ausbildungszentren für Ordensleute ist dies aber nicht der Fall. Diese Situation verdeutlicht, dass die Gruppe der Theologieprofessoren sich im allgemeinen von der Theologie der Befreiung fernhält ... Die Mehrheit aller Diözesanseminare in Lateinamerika geht in ihrer theologischen Ausbildung deutlich auf Distanz zur Theologie der Befreiung. Selbstverständlich gibt es viele Gründe für diese ablehnende Haltung gegenüber Arbeit und Methode der lateinamerikanischen Theologie. Festzuhalten ist aber, dass zum großen Teil das Unterrichtsmaterial und die Lehrer weit von den Ansätzen und Optionen von Puebla und Santo Domingo entfernt sind.<sup>77</sup> Dies äußerte sich nicht zuletzt darin, dass durch die Verfügung der vatikanischen Erziehungskongregation Institute, die befreiungstheologisch orientiert waren, geschlossen werden mussten.

Im Allgemeinen bleibt also die Ausbildung in den Seminaren und an den Universitäten konservativ ausgerichtet. Ausnahmen wie die Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) in San Salvador, die Universidad Javeriana in Bogotá oder auch die Universidad Iberoamericana in Mexiko bestätigen die Regel. Für die theologische Arbeit wurden Zentren, welche die pastorale Arbeit kritisch begleiten, Kurse für Ausbildung und Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiter und -arbeiterinnen organisieren und teilweise eigene Zeitschriften veröffentlichten, in denen Theologen in befreiungstheologischer Perspektive erörtert werden, wichtig. Dazu zählen u. a. das Instituto Bartolomé de Las Casas in Lima, welches die Zeitschrift *Páginas* veröffentlicht; das Centro de Reflexión Teológica (CRT) in Mexiko mit seiner Zeitschrift *Christus*; das DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones) in San José oder auch CESEP (Centro Ecueménico de Serviços a Evangelização e Educação Popular) in São Paulo sind in diesem Zusammenhang zu nennen.

<sup>77</sup> Oliveros, R., *Die Rezeption der Befreiungstheologie in Lateinamerika*, in: *For-net-Betancourt*, R. (Hrsg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968–1993), Mainz 1997, 84–111, 86; 91.

### 1.5 Neue Herausforderungen

Die soziale Ungerechtigkeit, Massenarbeitslosigkeit und Verelendung haben weltweit extrem zugenommen; in vielen Ländern hat eine schwindelerregende Zunahme der Auslandsverschuldung ihre Bezahlung unmöglich gemacht; dies, verbunden mit der Kapitalflucht ins Ausland, verhindert eine den breiten Volksschichten zugute kommende Entwicklung. Korrupte Regierungen bereichern sich auf Kosten der Armen; natürliche Ressourcen werden rücksichtslos ausgebeutet und die Umwelt irreparabel geschädigt. Die mit der Globalisierung der neoliberalen Marktwirtschaft entstandenen Probleme sind gerade für die Länder des Südens nicht geringer geworden, sondern sie haben sich verschärft und die Befreiungstheologie vor neue Herausforderungen gestellt.<sup>78</sup>

Die Armut ist und bleibt nach wie vor das zentrale Problem, mit dem sich die lateinamerikanische Befreiungstheologie weiterhin beschäftigt. Weite Teile der Gesellschaft werden aus dem wirtschaftlichen Kreislauf und den „Errungenschaften“ der heutigen Zivilisation ausgeschlossen, was die Asymmetrien zwischen und innerhalb der einzelnen Gesellschaften verschärft. Mittlerweile ist nicht mehr einfach von *den Armen* die Rede, sondern von den Ausgeschlossenen (*excluidos*), weil in der herrschenden Wirtschaftslogik mit ihnen gar nicht mehr gerechnet wird, sondern diese aus dem System herausfallen.<sup>79</sup> Das neoliberale Wirtschaftssystem, das einen schrankenlosen Markt postuliert, der sich mit eigenen Mitteln regulieren soll, wird daher einer theologischen Kritik unterzogen.<sup>80</sup> Im Verlauf der Zeit traten aber über die ökonomischen und sozialen Aspekte hinaus weitere Herausforderungen ins Blickfeld dieser Theologie.<sup>81</sup> Bereits auf dem erwähnten Theologiekongress in Mexiko (1975)

<sup>78</sup> Castillo, F., *Theologie und Befreiung in den Neunzigerjahren. Eine Analyse der lateinamerikanischen Situation*, in: *Ders., Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses*, Luzern 2000, 129–160.

<sup>79</sup> Assmann, H., *Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre economia e teologia*, São Paulo 1994; Girardi, G., *Los Excluidos ¿Construirán la nueva historia? El movimiento indígena negro y popular*, Madrid 1994.

<sup>80</sup> Hinkelammert, F. J., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José 1991; Santa Ana, J. de, *La práctica económica como religión. Crítica teológica a la economía política*, San José 1991; Sung, J. M., *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*, San José 1991; Vidales, R., *Teología e imperio*, San José 1991; <sup>81</sup> Teixeira, F. L. (Hrsg.), *Teologia da libertação. Novos desafios*, São Paulo 1991; *Fabri dos Anjos*, M. (Hrsg.), *Teologia aberta ao futuro*, São Paulo 1997; Susin, L. C. (Hrsg.) *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo 2000; *Ders.* (Hrsg.), *Sarça ardente. Teologia na América Latina: Prospectivas*, São Paulo 2000.

wurde auf die Gefahr hingewiesen, dass eine Theologie, welche nicht auf die Kultur der indigenen und afroamerikanischen Völker eingeht, statt zur Befreiung zu deren Unterdrückung beiträgt.<sup>82</sup> In den achtziger Jahren begannen sich dann Gruppen zu Wort zu melden, die bis dahin unter dem umfassenden Begriff der Armen gefasst wurden, ohne dass deren spezifischen Subjektsein berücksichtigt worden wäre: die Indigenas, die Schwarzen, die Frauen ... Obwohl Armut ein sie gemeinsam kennzeichnendes Charakteristikum darstellt, so zeigt diese doch auch ein differenziertes Bild, sobald Kategorien wie Kultur, Rasse und Geschlecht berücksichtigt werden. Deshalb gewannen Fragen der kulturellen Identität von indigenen und schwarzen Bevölkerungsgruppen, Probleme der Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen zunehmend an Bedeutung.<sup>83</sup>

Im Rahmen des Fünfhundert-Jahr-Gedenkens der Eroberung und Evangelisierung Lateinamerikas 1992 rief die ursprüngliche Bevölkerung zu einer „Kontinentalen Kampagne 500 Jahre Widerstand der indigenen und afroamerikanischen Bevölkerung“ auf und löste damit eine große Bewegung aus. Es kam zu verschiedenen Indiotreffen, sowohl auf nationaler als auch auf kontinentaler Ebene; auch die afroamerikanische Bevölke-

<sup>82</sup> Vgl. Morales, M., *Teología y Mundo Indígena*, in: *Liberación y Cautiverio*, a. o. 317f. Es ist das große Verdienst von Paulo Suess, sich genau dieser Problematik gestellt zu haben und sie immer wieder in die theologischen Diskussionen einzubringen. Vgl. u. a. Suess, P., *Cálice e Cuiá. Crônicas de Pastoral e Política Indígena*, Petrópolis 1985; Ders., *Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena*, in: CNBB/CIMI (Hrsg.), *Inculturação e Libertação. Semana de Estudos Teológicos*, São Paulo 1986, 160–175; Ders. (Hrsg.), *Culturas y Evangelización. La unidad de la razón evangélica en la multiplicidad de sus voces*, Quito 1992. Vgl. Búker, M., *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis*. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrazaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika, Freiburg/Schweiz 1999.

<sup>83</sup> Um nur einige Treffen zu erwähnen: Im November 1979 kam es zu einer Zusammenkunft von Indigenas mit Befreiungstheologen, die sich mit dem Thema „Indianerbewegung und Theologie der Befreiung“ befasste; im Juli 1985 trafen sich afroamerikanische Vertreter in Nova Iguaçu (Rio de Janeiro) und im November 1994 in São Paulo – vgl. Duncan, Q. u. a., *Cultura negra y teología*, San José 1986; ATABAQUE/ASETT (Hrsg.), *Teología afro-americana. II Consulta Ecuménica de Teología e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, São Paulo 1997. Früh kamen auch Frauen zusammen, um sich mit einer Theologie der Frau auseinander zu setzen, so im Oktober 1979 in Tepeyac (Mexiko); es folgten größere Konferenzen im Dezember 1986 in Oaxtepec (Mexiko) und im Dezember 1993 in Rio de Janeiro. Vgl. Pilar Aquino, M., *Lateinamerikanische Feministische Theologie*, in: Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 2 (Kritische Auswertung und neue Herausforderungen), Mainz 1997, 291–323.

rung traf sich. Die indianischen Völker sind sich nicht nur bewusst, dass sie nach Jahrhunderten von Unterdrückung und Ausbeutung dank ihres unermüdeten Widerstandes leben, sondern darüber hinaus betrachten sie ihre eigene Geschichte und ihr Überleben als ein Heilsereignis. „Die vergangenen zehn Jahre zeigen einen Qualitätssprung in der Geschichte der Bewegung, da es in dieser Zeit zu einer explosionsartigen politischen Bewusstseinsentwicklung kam, zur Erkenntnis der eigenen Unterdrückung, der Notwendigkeit, die eigenen Rechte als Volk zu verteidigen, und vor allem zur Erkenntnis, das Recht auf politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Selbstbestimmung durchsetzen zu müssen. Dieser Qualitätsprung war auch durch einen einigenden Charakter definiert: Jenseits aller ethnischen und kulturellen Unterschiede fanden die indianischen Völker zu den Übereinstimmungen in ihrer Situation der Unterdrückung, in der Identifizierung ihrer Menschenrechte sowie der Notwendigkeit zur Rettung und Weiterentwicklung einer eigenen indianischen Kultur mit dem Recht auf Selbstbestimmung.“<sup>84</sup> Die indianischen Völker erheben deshalb Anspruch darauf, auch Subjekt der Theologie zu sein.

In Puebla nahm die Beschäftigung mit dem Problem der Kultur breiten Raum ein. Jahre später fand in Bogotá eine vom CELAM einberufene Versammlung einiger Bischöfe statt, welche ein Dokument verabschiedete, das den bezeichnenden Titel trägt: „De una Pastoral Indígena a una Pastoral Indígena“, von einer indigenistischen zu einer indigenen Pastoral, d. h. von einer Pastoral, in der sich von außen kommende Missionare um eine Anpassung der christlichen Botschaft an die verschiedenen Kulturen bemühen, zu einer Pastoral, die von den Indiogemeinschaften selbst getragen wird. Dieses Dokument erschien 1985, und darin ist das erste Mal von der Notwendigkeit einer indianischen Theologie die Rede. Wörtlich heißt es: „So wie die Apostel zu Beginn der Evangelisierung keine Kirchen gründeten, sondern ihre missionarische Tätigkeit partikuläre Kirchen entstehen ließ, so hat in unserem Kontinent die Kirche beim Entstehen indigener partikulärer Kirchen mitzuarbeiten, mit einer einheimischen Hierarchie und Organisation, mit einer (einheimischen) Theologie, Liturgie und kirchlichen Ausdrucksformen, die dem kulturellen Glaubensleben angemessen sind, in Einheit mit anderen Partikularkirchen, vor allem und fundamental mit Petrus ...“<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Girardi, G., *Die indianischen Völker als Subjekte der Theologie?*, in: Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 2, a. o. 59–94, 70. Vgl. Gorski, J., *Die Geschichte der „Teología india“ und ihr Beitrag zur Inkulturation des Evangeliums*, in: *Verbum SVD* 40 (1999) 55–74, 58f.

<sup>85</sup> Zit. bei Berganza, C., *Teología India*, in: Espeja, J. (Hrsg.), *Inculturación y Teología Indígena*, Salamanca 1993, 112–135, 114.

Seitdem sind verschiedene größere, kontinentale und regionale Treffen zu einer indianischen Theologie durchgeführt worden. Ein erstes fand im September 1990 in Mexiko-Stadt statt.<sup>86</sup> Das Thema dieser Versammlung war die Methodologie der indianischen Theologie. Ein zweites Treffen wurde Ende November 1993 in Colon (Panama) durchgeführt.<sup>87</sup> Hier ging es um den Begriff „Theologie“ in der Rede von indianischer Theologie. Eine dritte Versammlung war im August 1997 in Cochabamba (Bolivien).<sup>88</sup> In Cochabamba beschäftigte man sich mit der indianischen Weisheit. Im Mai 2002 trafen sich Vertreterinnen und Vertreter aus 45 verschiedenen lateinamerikanischen und karibischen Ethnien in Asunción (Paraguay) zum vierten ökumenischen Kongress, der unter dem Motto stand: „Auf der Suche nach der Erde ohne Leid“.<sup>89</sup> Zu erwähnen sind auch die Treffen zu einer Teología India Mayense 1991 in San Cristóbal de las Casas (Mexiko) und 1992 in Chichicastenango (Guatemala)<sup>90</sup> oder jene zur andinen Theologie 1990 in Chucuito (Peru)<sup>91</sup>, 1992 in Viacha (Bolivien) und 1992 in Quito (Ecuador) sowie von Missionsorden organisierte Zusammenkünfte, bei denen das Thema einer indianischen Theologie eingehend behandelt wurde.<sup>92</sup>

In den vergangenen beiden Jahrzehnten hat sich immer stärker auch eine feministische Hermeneutik artikuliert und sie ist zu einer umfassenden Herausforderung von Theologie und Kirche geworden.<sup>93</sup> Das feminis-

<sup>86</sup> Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano México, México 21992.

<sup>87</sup> Teología India. Segundo encuentro taller latinoamericano Panamá, México 1994.

<sup>88</sup> Sabiduría Indígena – Fuente de Esperanza. Teología India. Tercer encuentro taller latinoamericano (Cochabamba, Bolivia, 24 al 30 de agosto 1997), Hrsg. IDEA/CTP/IPA, Cusco 1998. Sabiduría Indígena – Fuente de Esperanza. Teología India. II Parte. Aportes. III Encuentro taller latinoamericano (Cochabamba, Bolivia, 24 al 30 de agosto 1997), Hrsg. IDEA/CTP/IPA, Cusco 1998.

<sup>89</sup> Vgl. dazu Schreijäck, Th., „Auf der Suche nach der Erde ohne Leid“. IV. Lateinamerikanischer Kongress zur „Teología India“ in Asunción/Paraguay, in: Orientierung 66 (2002) 190–193; Ruffaldi, N./Spires, R. (Hrsg.), A Terra sem Males em Construção, Belém 2002.

<sup>90</sup> Teología India Mayense. Memorias, Experiencias y Reflexiones de Encuentros Teológicos Regionales, México 1993.

<sup>91</sup> Cultura Andina y Teología, (Hrsg.) Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo, La Paz 1991.

<sup>92</sup> Beispielsweise die von den Dominikanern organisierten Treffen von 1988 in Cobán (Guatemala) und 1992 in Cochabamba (Bolivien). Vgl. dazu Salado, D. (Hrsg.), Inculturación y nueva evangelización, Salamanca 1991; Espeja, J. (Hrsg.), Inculturación y Teología Indígena, a. a. O. Vgl. auch Fomet-Betancourt, R. (Hrsg.), Mística der Erde. Elemente einer indianischen Theologie, Freiburg 1997.

<sup>93</sup> Vgl. Tamez, E., Zur feministischen Hermeneutik der Befreiung, in: Befreiungs-

tische Bewusstsein hat in Lateinamerika verschiedene Phasen durchlaufen, die heute teilweise koexistent anzutreffen sind. „Das erste Moment entspricht der Entdeckung der Frau als Subjekt: ein Subjekt der Unterdrückung, der Befreiung und der theologischen Reflexion. Das zweite Moment versucht, den biblisch-theologischen Diskurs ausgehend von den Bedürfnissen, Leiden und der Spiritualität der Frau neu zu erarbeiten. Die dritte Phase kennzeichnet den neuen biblisch-theologischen Diskurs mit der Hilfe der Theorien der Geschlechter; man muss dekonstruieren, um zu konstruieren.“<sup>94</sup>

In der ersten Phase, in der Theologen und Theologinnen sich befreiungstheologisch orientierten und arbeiteten, entdeckten sich diese als unterdrücktes und diskriminiertes Subjekt, gleichzeitig aber auch als ein Subjekt, das Geschichte machen und Theologie treiben kann. Den konkreten Erfahrungshintergrund bildete die zwei- bzw. dreifache Unterdrückung: Als Frau in Lateinamerika zu leben bedeutet nämlich einer Klasse anzugehören, die ökonomisch-politisch gesehen keine Rolle spielt. Darüber hinaus wird sie durch ihr Geschlecht innerhalb einer „machistisch“ geprägten Gesellschaft unterdrückt und innerhalb der Kirche mit bestimmten Rollenerwartungen konfrontiert, die sie stillschweigend zu erfüllen hat. „Während dieser historischen Phase, in welcher der politische, theologische und kirchliche Kampf vorherrschte, war auch die biblische Lektüre der Frauen volksnah und kämpferisch. Die Lektüre sollte zur Befreiung und Transformation der Realität beitragen. Ausgangspunkt war der mit den unterdrückten Frauen und Männern solidarische Gott als Befreier. Die Auswahl der Texte war selektiv.“<sup>95</sup>

In der zweiten Phase begannen Frauen herauszustellen, dass sie nicht einfach Angehörige der Klasse der Armen sind, sondern Subjekte mit einem bestimmten Gesicht, eigener Farbe und Weltansicht. Diese Selbstwahrnehmung hatte auch Auswirkungen auf Kirche und Theologie. So wurde die Notwendigkeit herausgestellt, die Bibel aus der Perspektive der Frau zu lesen und zu verstehen.

In der dritten Phase schließlich wurde eine vollkommene Rekonstruktion der Theologie vorgeschlagen. Ivone Gebara spricht in diesem Zusammenhang von einem holistischen Ökofeminismus, in dem es um eine radikal antipatriarchalische Theologie geht.<sup>96</sup> Denn bisherige Überlegun-

theologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Fomet-Betancourt, R. (Hrsg.), Bd. 2, a. a. O. 45–58.

<sup>94</sup> Tamez, E., Zur feministischen Hermeneutik der Befreiung, a. a. O. 58.

<sup>95</sup> Tamez, E., Zur feministischen Hermeneutik der Befreiung, a. a. O. 48f.

<sup>96</sup> Gebara, I., El Rostro Nuevo de Dios. La reconstrucción de los significados trinitarios y la celebración de la vida, México 1994; Dies., Teología a ritmo de mujer,

gen erfolgten immer noch innerhalb einer patriarchalischen, androzentrischen Theologie. „In den letzten Jahren betonten lateinamerikanische Theologen und Theologinnen und Bibelforscherinnen die Notwendigkeit, die Theorien der Geschlechter aufzuarbeiten, um einen theologischen Diskurs in der biblischen feministischen Hermeneutik mit größerem Ernst zu entwickeln. Wenn die Befreiungstheologie Erkenntnisse der Ökonomie und der Soziologie benutzt, um die Situation zu analysieren und darauf einen theologischen Diskurs zu konstruieren, sollten die Frauen die Theorien der Geschlechter benutzen, um die Situation der Unterdrückung der Frauen besser analysieren zu können. Schwarze und indigene Frauen, die in der Theologie arbeiten, fordern hingegen, dass auch Theorien der Anthropologie und Symbolik hinzugezogen werden. Diese epistemologischen und methodologischen Unklarheiten sind nicht einfach zu beantworten ...“<sup>97</sup>

Eine kleine Zwischenbilanz der Theologie der Befreiung würde aufzeigen, was sie zum kirchlichen Leben und zur Hoffnung der Armen in Lateinamerika beigetragen hat: nicht nur zur theologischen Reflexion über die vielfältigen Herausforderungen und pastoralen Prioritäten der Evangelisierung, sondern auch zu neuen pastoralen Projekten wie der Bildung von Basisgemeinschaften mit den Armen und an den Rand Gedrängten, Landlosenbewegung, Großstadtpastoral, ... zur Wiederentdeckung der Bellektüre des Volkes und zu einer Spiritualität aus dem Leiden, zur Entschiedenheit christlichen Engagements und Hoffnung ... Die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist nicht zuletzt verwurzelt im Martyrium ungezählter Frauen und Männer, die mit ihrem Leben bezeugt haben, was Glaube, Hoffnung und Liebe konkret bedeuten.

## 2. Befreiungstheologien in Afrika

Moderne afrikanische Theologie, die in kritischer Absetzung von der westlichen Theologie entstand, welche im Gefolge der europäischen Missionsarbeit auf dem Kontinent Einzug hielt, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten in zwei Richtungen entwickelt. Nach Auffassung zahlreicher Theologen benötigt das Christentum in Afrika eine eigene „Sprache“, die dem kulturellen Erbe voll Rechnung trägt. Deshalb vertreten sie eine Theologie der Inkulturation. Andere sind der Ansicht, dass neben der kulturellen Entfremdung und Unterdrückung auch ökonomische und soziale

México 1995; Díez, Levántate y Anda. Algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina, México 1995.

<sup>97</sup> Tamez, E., Zur feministischen Hermeneutik der Befreiung, a. O. 55.

Probleme anstehen, die dringend theologisch aufzuarbeiten sind. Darum wird von einigen Afrikanern auch eine Theologie der Befreiung gefordert, die sich mit der gegenwärtigen Situation auseinandersetzt. Diese beiden Richtungen – Theologie der Inkulturation und Befreiungstheologie – bestimmen z. Zt. das theologische Denken, wobei es eine spezifisch afrikanische Befreiungstheologie gibt, nämlich jene, die unter dem heute zwar formal überwundenen, aber nach wie vor wirksamen System der Apartheid entstanden ist.

### 2.1 Schwarze Theologie in Südafrika

Südafrikanische schwarze Befreiungstheologie entstand Ende der sechziger und zu Beginn der siebziger Jahre im Zusammenhang mit dem Kampf der schwarzen Bevölkerung gegen das Apartheidsystem. Dieses System zeichnete sich durch eine rassistische Segregation und Diskriminierung aus, welche die Schwarzen und die Nicht-Weißen als minderwertige Menschen betrachtete und behandelte. Religiös-ideologische Wurzeln dieser institutionalisierten Rassendiskriminierung reichen bis ins 17. Jahrhundert zurück, als die bürischen Siedler aus dem calvinistischen Glauben ihre rassistische Überlegenheit ableiteten. Dazu kam, dass die Gold- und Diamantentfunde im späten 19. Jahrhundert ein Reservoir billiger schwarzer Arbeitskräfte erforderten, um sie rentabel ausbeuten zu können. Durch eine die Weißen privilegierende Gesetzgebung und den Aufbau eines Gewaltapparates kam es zu einem System institutionalisierter Apartheid, das mit massiven Menschenrechtsverletzungen verbunden war. Auch wenn das jahrhundertalte Apartheidsystem erst im November 1993 abgeschafft wurde, so ist an diese Theologie zu erinnern, zumal Apartheid wann auch nicht mehr rechtlich dennoch im Alltagsleben vieler Afrikaner nach wie vor wirksam ist.

Von besonderer Bedeutung für die Entstehung südafrikanischer Befreiungstheologie war die schwarze Theologie afroamerikanischer Minderheiten in den USA, die sich zeitgleich mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung Ende der sechziger Jahre zu artikulieren begann. Unter den afroamerikanischen Theologen war es neben Gayraud S. Wilmore, Albert Cleage und Joseph Washington besonders James Cone, der sich als Theologe profilierte.<sup>98</sup> Bald nach der Ermordung von Martin Luther King (4. April 1968) publizierte Cone 1969 ein Buch mit der Absicht, die Ziele der teilweise militanten Black-Power-Bewegung als mit dem christlichen

<sup>98</sup> Zu seinem persönlichen Werdegang vgl. Cone, J., Zeugnis und Rechenschaft. Christlicher Glaube in schwarzer Kirche, Freiburg/Schweiz 1988.

Evangelium übereinstimmend aufzuweisen: „Black theology and black power“.<sup>99</sup> In seiner Autobiographie schreibt er über die Abfassung, sie sei „eine therapeutische und befreiende Erfahrung“ gewesen. „Es ging mir nicht darum, eine 'ausgewogene', 'objektive' Darstellung über die Beziehungen zwischen Schwarzen und Weißen auf theologischer, kirchlicher und gesellschaftlicher Ebene zu verfassen. Ich wusste jetzt, auf welcher Seite ich stand. Ich wollte nicht zulassen, dass meine tiefsten Gefühle durch weiße akademische Ausbildung verdeckt würden ... Als mir deutlich geworden war, dass fortan nicht die weißen akademischen Normen, sondern die schwarze Geschichte und die schwarze Kultur mein Bewusstsein bestimmen sollte, spürte ich in meinem tiefsten Wesen eine Befreiung, die sich in der Energie und in der Leidenschaft, mit der ich schrieb, auszuwirken begann.“<sup>100</sup> Ein Jahr später erschien aus der Feder von J. Cone „A Black Theology of Liberation“, also noch bevor G. Gutiérrez seine „Theologie der Befreiung“ veröffentlichte.<sup>101</sup>

Im März 1971 traf sich eine Gruppe südafrikanischer Theologen in Roodeport, um sich mit dem theologischen Denken von Cone auseinander zu setzen. Diesem Treffen folgten noch weitere Versammlungen, und 1972 erschien als Frucht der Auseinandersetzung der Sammelband „Essays on black theology“, dessen Veröffentlichung aber von der Regierung in Pretoria verboten wurde. Deshalb wurden die Arbeiten einer breiteren Öffentlichkeit erst dann bekannt, als das Werk unter einem anderen Titel, nämlich „Black theology: The South African voice“ 1973 in London erschienen.<sup>102</sup> Das Buch, in dem neben James Cone u. a. Manas Buthelezi, Steve Biko, Sabelo Ntwasa, Bonganjalo Goba mit Beiträgen vertreten sind, ist Ausdruck des schwarzen Bewusstseins, von black consciousness, wonach Schwarzsein eben nicht „Nicht-Weiß-Sein“ heißt, sondern weit mehr: es ist die Wertschätzung des schwarzen Menschen, seiner Würde und seiner Menschlichkeit, ein neues Selbstbewusstsein. Darin wenden sich die Autoren gegen ein Christentum, das sich mit „weißen Werten“ identifiziert, und sie fordern statt dessen, das Menschsein nicht auf Grund

<sup>99</sup> Cone, J., Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung, München-Mainz 1971. Vgl. Hopkins, D. N. (Hrsg.), Black Faith and Public Talk. Critical Essays on James H. Cone's Black Theology and Black Power, Maryknoll NY 1999.

<sup>100</sup> Cone, J., Zeugnis und Rechenschaft, a. a. O. 57f.

<sup>101</sup> Cone, J., A black theology of liberation, Philadelphia 1970.

<sup>102</sup> Moore, B. (Hrsg.), Schwarze Theologie in Afrika. Dokumente einer Bewegung, Göttingen 1973. Vgl. auch Sundermeier, Th. (Hrsg.), Christus, der schwarze Befreier. Ansätze zum Schwarzen Bewußtsein und zur Schwarzen Theologie, Erlangen 1973; Musala, I. J./Thagale, B. (Hrsg.), The Unquestionable Right to be Free: Black Theology from South Africa, Maryknoll NY 1986.

der Rassenzugehörigkeit zu definieren, sondern von der „Gottesebenbildlichkeit“ her zu verstehen.

In diesem Zusammenhang ist auch auf das 1981 in Johannesburg von Theologen verschiedenster konfessioneller Zugehörigkeit gegründete Institut für Kontextuelle Theologie (Institute for Contextual Theology) hinzuweisen, das sich speziell mit der Konflikt- und Unterdrückungssituation Südafrikas auseinandersetzen wollte. Dieses Institut, in dem Theologen wie Simon Maimela, Charles Villa-Vicencio, Beyers Naude, Jim Cochrane, Frank Chikane arbeiteten, wurde vor allem durch die Veröffentlichung des Kairos-Dokumentes im September 1985 bekannt, das nachhaltig Wirkung zeigte. Dieses von schwarzen und weißen Theologen gemeinsam erarbeitete und von namhaften Kirchenführern unterzeichnete Dokument, das in einer revidierten Fassung ein Jahr später erneut erschien, beginnt mit den Worten: „Die Zeit ist gekommen, die Stunde der Wahrheit ist da ... Es ist dies der KAIROS oder die Stunde der Wahrheit, nicht nur für die Apartheid, sondern auch für die Kirche und alle anderen Glaubensrichtungen und Religionen.“<sup>103</sup> Darin wird die „Staatstheologie“, die Rassismus, Kapitalismus und Totalitarismus in sich vereint, scharf zurückgewiesen; genau so wenden sich die Verfasser gegen eine die Apartheid begrenzt und zurückhaltend kritisierende „Kirchentheologie“. Stattdessen formulieren die Autoren eine „prophetische Theologie“, in der Gott auf der Seite der Unterdrückten steht und die Christen zum Kampf für Befreiung und für eine gerechte Gesellschaft ermutigt. Nach dem Ende des Apartheid-Systems begannen Theologen wie Charles Villa-Vicencio von einer Theologie der Rekonstruktion („Constructive Theology“) zu sprechen, um damit die Notwendigkeit einer Beteiligung am Prozess des gesellschaftlichen Aufbaus hervorzuheben. Eine solche Theologie hat allem ihre Zustimmung zu verweigern, was von der Lebensgestaltung und -erhaltung wegführt oder ihnen zu wider läuft bzw. sie hat entschieden all das zu bejahen, was der gesellschaftlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Würde dient.<sup>104</sup>

<sup>103</sup> Das KAIROS Dokument. Herausforderung an die Kirche. Zweite revidierte Fassung, in: Christliches Bekenntnis in Südafrika, Evangelisches Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West (Hrsg.), Hamburg 1987, 3-36, 9.

<sup>104</sup> Villa-Vicencio, Ch., Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas, Freiburg 1995.

## 2.2 Afrikanische Befreiungstheologie

Neben dieser schwarzen Befreiungstheologie, die sich vorwiegend gegen die Unterdrückung durch weiße rassistische Herrschaft im südlichen Afrika zur Wehr setzte, lässt sich auch in anderen, franko- und anglophonen Ländern südlich der Sahara befreiungstheologisches Denken finden. Durch systematische Verachtung und Verhöhnung afrikanischer Kulturen und Religionen wurden Afrikaner in ihrer Würde verletzt und in ihrer Identität traumatisiert. Als Reaktion darauf erfolgte in der nachkolonialen Zeit eine Wiederentdeckung und neue Wertschätzung der eigenen Traditionen. Die Rückkehr zu den alten Überlieferungen ist sowohl für die Selbstachtung wie auch für die Suche nach einer neuen befreienden Identität unverzichtbar. Schon die Rehabilitierung von überkommenen afrikanischen Wirklichkeitserfahrungen hat deshalb einen emanzipatorischen Wert, wiewohl die Gefahr einer reaktionären Wende und ideologischen Restauration nicht auszuschließen ist, zumal dann nicht, wenn herrschende afrikanische Eliten ihre Länder ausländischen Firmen zur Ausbeutung freigeben. Die Ausbeutung der Schwarzen durch Weiße wurde vielfach durch die Ausbeutung der Schwarzen durch Schwarze abgelöst.

Vom 17. bis zum 23. Dezember 1977 fand in Accra (Ghana) die panafrikanische Konferenz von Dritte-Welt-Theologen statt. In ihrer Schlussklärung entwarfen sie auch Perspektiven für die Zukunft und sagten u. a. Folgendes: „Wir sind der Überzeugung, dass afrikanische Theologie im Kontext des afrikanischen Lebens gesehen werden muss, im Kontext der afrikanischen Kultur und des Versuches des afrikanischen Volkes, eine Zukunft zu schaffen, die anders ist als die koloniale Vergangenheit und die neokoloniale Gegenwart ... Die afrikanische Theologie muss ... die vorfabrizierten Gedanken der nordatlantischen Theologie verwerfen und sich selbst auf der Basis des Volkskampfes gegen die Herrschaftsstrukturen definieren. Unsere Aufgabe ist, eine Theologie zu schaffen, die aus dem afrikanischen Volk kommt und ihm verantwortlich ist. Wir fühlen uns gerufen, die Liebe Gottes zu allen Menschen im Kräftespiel einer konfliktgeladenen Geschichte zu verkünden. Wir fühlen uns dem Freiheitskampf unseres Volkes verpflichtet ...“<sup>105</sup> Durch drei Merkmale soll diese Theologie gekennzeichnet sein: Zum einen durch ihre Kontextualität. „Wenn die Theologie in den Kontext hineingestellt wird, bedeutet das, dass sie sich mit der Befreiung unseres Volkes aus kultureller Gefangenschaft beschäftigen

<sup>105</sup> Schlussklärung der Konferenz von Accra 1977, in: Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996, Freiburg 1999, 55–62, 60f.

muss.“ „Zum ändern hat die Befreiung im Brennpunkt zu stehen. Weil Unterdrückung nicht nur im Bereich der Kultur stattfindet, sondern auch in den politischen und wirtschaftlichen Strukturen und den Massenmedien, die sich in den Händen der Herrschenden befinden, muss afrikanische Theologie auch Befreiungstheologie sein.“ Und schließlich wird auf der Notwendigkeit des Kampfes gegen den Sexismus insistiert.<sup>106</sup>

Am ausführlichsten hat sich der Kameruner Jean-Marc Éla zu einer afrikanischen Befreiungstheologie geäußert. Er gehört neben Ká Mana, André Karamaga, Efoé Julien Penoukou und Bénézét Bujo zu den bedeutendsten afrikanischen Befreiungstheologen. In den beiden wichtigen Werken „Le cri de l'homme africain“ und „Ma foi d'Africain“ wendet sich Éla gegen eine „klerikale Rhetorik über das Heimischwerden“.<sup>107</sup> Wesentliche Voraussetzung jedes echten Heimischwerdens der christlichen Botschaft ist für ihn „zu einem Zeitpunkt, da die Afrikaner wie auch andere Völker mit dem Schock der Modernität in seiner unlösbar verbundenen technologischen und kulturellen Erscheinungsform konfrontiert sind ... die Befreiung der Unterdrückten“.<sup>108</sup> Deshalb geht er von der aktuellen Situation, in der sich Afrika befindet, aus: vom hungernen, abhängigen, beherrschten, erwürgten, vergessenen und überflüssigen Afrika. Er bestimmt daher als Mission der Kirche: „In Schwarzafrika müssen die Aufgaben des Christentums in einer Weltgegend erfüllt werden, in der die Finanzmächte entschlossen sind, aus diesem Gebiet der Menschheit ein Reservoir an Sklaven und billigen Arbeitskräften zu machen. Für die Kirche ist die Frage klar, die mit dieser Situation gestellt ist: jeden Tag im Namen des Evangeliums an der Geschichte der wirksamen Befreiung der Unterdrückten zu schreiben.“<sup>109</sup>

Auch gegen die Unterdrückung von Schwarzen durch Schwarze, wie sie beispielsweise gegenüber Frauen ausgeübt wird, erheben sich befreiungstheologische Stimmen. Afrikanische feministische Theologie artikuliert theologisch die Erfahrungen, die Frauen mit dem Sexismus und der ungleichen Behandlung sowohl in Gesellschaft als auch in der Kirche machen.<sup>110</sup> Sie zielt auf eine Kritik an den frauenfeindlichen Elementen eines

<sup>106</sup> Schlussklärung der Konferenz von Accra 1977, a. a. O. 61.

<sup>107</sup> Éla, J. M., *Le cri de l'homme africain*, Paris 1980; Ders., *Ma foi d'Africain*, Paris 1985 (Deutsch: *Mein Glaube als Afrikaner*). Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg 1987). Vgl. auch sein neuestes Werk: *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg 2003.

<sup>108</sup> Éla, J. M., *Mein Glaube als Afrikaner*, a. a. O. 11.

<sup>109</sup> Éla, J. M., *Le cri de l'homme africain*, a. a. O. 166.

<sup>110</sup> Vgl. Oduyoye, M. A., *Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika*, Freiburg/Schweiz 1988; *Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*, Luzern 1992, bes. 23–113.

androzentrischen Weltbildes, welches in den gesellschaftlichen und kirchlichen, mehrheitlich patriarchalen Überlieferungen vorherrschten. Den Anfang afrikanischer feministischer Befreiungstheologie bildete die Konferenz der All Africa Conference of Churches in Ibadan (Nigeria) 1980, wo das Thema „Women Theologians – Partners in the Community of Women and Man in Church and Society“ behandelt wurde. Nachdem 1983 die Frauenkommission der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen (EATWOT) gegründet wurde, organisierte diese Kommission verschiedene Treffen mit frankophonen und anglophonen Theologinnen. Den Kontext ihrer theologischen Reflexion bildet neben der gesellschaftlichen Situation der Afrikanerinnen auch deren spezifische Lebensrealität in den traditionellen afrikanischen Kulturen und Religionen sowie in den christlichen Kirchen.

### 3. Befreiungstheologien in Asien

Zu den bei uns bekanntesten asiatischen Befreiungstheologien zählen die koreanische Minjung-Theologie, die philippinische Theologie des Kampfes und die indische Dalit-Theologie.<sup>111</sup>

#### 3.1 Koreanische Minjung-Theologie

1961 organisierte die methodistische Kirche Koreas, in einer Zeit ökonomischen Wachstums, die Urban Industrial Mission (Industriemission). Einige ihrer Evangelisten wurden Fabrikarbeiter und bekamen unmittelbar am eigenen Leib die wirtschaftliche Ausbeutung und die politische Unterdrückung zu spüren, unter denen die Arbeiter zu leiden hatten. Jeder Versuch, die Arbeiter mit ihrer Forderung nach Gerechtigkeit etwa in Form freier Gewerkschaftsbildung zu organisieren, wurde erbarmtelos unterdrückt. Nachdem 1971 Park Chong Hee mit Hilfe des Militärs und eines brutalen Geheimdienstes die Macht übernommen hatten, kamen auch Christen ins Gefängnis, die über die Bedeutung des Evangeliums in dieser Situation nachzudenken begannen. Unter ihnen waren

<sup>111</sup> Vgl. Elwood, D. J. (Hrsg.), *Wie Christen in Asien denken*, Frankfurt 1979; England, J. (Hrsg.), *Living Theology in Asia*, Maryknoll NY; Amaladoss, M., *Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia*, Maryknoll NY 1997; Wilfred, F., *Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Asien: Asien und die Befreiungstheologie*, in: Forment-Betancourt, R. (Hrsg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1, a. O. 158–175.

Universitätsprofessoren, die ihre Stelle verloren hatten. In diesem zunehmend repressiven Klima der siebziger Jahre entwickelte sich in Südkorea eine eigenständige Befreiungstheologie, die Minjung-Theologie, kein „akademisches Produkt“, vielmehr eine „Gefängnistheologie“, die aus den Kämpfen des Volkes gegen eine ausbeutende Wirtschaft und Militarisierung und für die Achtung der Menschenrechte und Demokratisierung erwuchs.

Minjung ist der sinokoreanische Begriff, mit welchem das wirtschaftlich ausgebeutete, politisch unterdrückte, kulturell marginalisierte und leidende Volk bezeichnet wird (*min* bedeutet das Volk, und *jung* Masse). Ahn Byung Mu, Suh Nam Dong, Hyun Young Hak, Kim Yong Bock und Cho Chai Yong, die alle aktiv an den Volksbewegungen teilnahmen und teilweise selbst in den Gefängnissen saßen, zählen zu den bekanntesten Vertretern der ersten Generation dieser Theologie.<sup>112</sup> Von einem christlichen und theologischen Interesse beseelt, wollen sie das Evangelium mit den Augen des eigenen, unterdrückten und leidenden Volkes, das sich nach Befreiung und Anerkennung seiner Würde sehnt, lesen und verstehen. Dieses dem Volk auferlegte Leiden wird so stark erfahren, dass auch von einer Theologie des Han die Rede ist. Han, ein von Suh Nam Dong theologisch rezipierter Begriff, meint ein gedrücktes Lebensgefühl, dessen Bitterkeit sich im Herz einlagert, weil es auf Grund der Unterdrückung keinen Ausdruck finden kann, die Erfahrung von Ungerechtigkeit, des Schmerzes, welcher den Armen und Unterdrückten zugefügt wird, aber auch ihr Widerstand und ihre Leidenschaft. Die Minjung-Bewegung, in der sich auch Christinnen und Christen als Minderheit engagieren, will das Han des Volkes überwinden und es davon befreien. Minjung-Theologie verleiht dem Han des Minjung Ausdruck. Ahn Byung Mu hat in seinen exegetischen Arbeiten den Minjung mit dem *ochlos*, der Masse der Bedürftigen und Benachteiligten zur Zeit Jesu, im Unterschied zu den die nationale Wirklichkeit benennenden *laos*, verglichen.<sup>113</sup> Dabei stellte er mit anderen Theologen heraus, dass Jesus ein Freund des Minjung und das Kreuzesgeschehen ein kollektives Ereignis des Minjung in seinen Kämpfen um Befreiung waren.

In den achtziger Jahren bildeten sich zwei neue Schwerpunkte: zum einen eine Minjung-Kirchen-Bewegung, die von Theologen ausging, die in der Stadt- und Industriepastoral tätig waren, und zum anderen meldeten sich Theologinnen zu Wort, die unter Berücksichtigung des koreanischen

<sup>112</sup> Vgl. Moltmann, J. (Hrsg.), *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*, Neukirchen-Vluyn 1984.

<sup>113</sup> Ahn, B. M., *Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea*, Göttingen 1986.

kulturellen Erbes, insbesondere des Schamanismus, eine feministische Minjung-Theologie zu formulieren begannen. Zu den bekanntesten koreanischen Minjung-Theologinnen zählt Hyun Kyung Chung, die auf der siebten Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra ein viel beachtetes und umstrittenes Referat hielt.<sup>114</sup> Chung repräsentiert asiatische Frauentheologie, eine Theologie, die „aus Tränen und Seufzern und aus dem brennenden Wunsch nach Befreiung und Ganzheitlichkeit geboren (wurde) ... Sie hat sich aus dem Schreiben und Stöhnen asiatischer Frauen entwickelt, aus dem unaussprechlichen Leiden in ihrem tagtäglichen Leben, wenn sie vor Schmerz schreien, als ihre eigenen und die Körper ihrer Kinder unter Hunger, Vergewaltigung oder Schlägen zusammenbrachen ... Asiatische Frauentheologie ist 'ein Schreiben, ein inständiges Bitten und ein Anrufen' Gottes. Sie ist der Klang von Han, der sich aus der Verzweiflung und Ausweglosigkeit der Frauen Bahn bricht. Sie ist ihr tränenerreiches Sehnen nach Gottes Gerechtigkeit, wo es im Leben der Frauen keine Gerechtigkeit gibt. Sie ist ihr Gebet um Gottes heilende Gegenwart in einer kriegführenden, menschenlösenden und naturzerstörenden Welt ...“<sup>115</sup>

### 3.2 Philippinische „Theologie des Kampfes“

Auf den Philippinen, dem einzigen christlichen Land auf dem asiatischen Kontinent – 94% der Bevölkerung sind Christen, davon 84% Katholiken –, entwickelte sich seit den siebziger Jahren eine von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspirierte Theologie des Kampfes.<sup>116</sup> Die spanische Kolonialherrschaft hinterließ mit ihrem feudalen Agrarsystem bis in die Gegenwart ihre Spuren, insofern große Plantagen einer reichen Minderheit gehören und von armen Landlosen und schlecht bezahlten Arbeitern für den ganz auf Export bestimmten Anbau bestellt werden. Zahlreiche Eingeborene mussten deshalb ihr Land verlassen, weil die Großgrundbesitzer und transnationale Konzerne mit Hilfe des Staates ihre Anbaugelände erweitern wollten. Das führte zu einer Verarmung der

<sup>114</sup> Chung, H. K., „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung“, in: Dies., Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, Stuttgart 1992, 17–30.

<sup>115</sup> Chung, H. K., Der Kontext asiatischer Frauentheologie, in: Schamanin im Bauch – Christin im Kopf, a. O. 59–80; Schwerpunkte asiatischer Frauentheologie, ebd. 180–183.

<sup>116</sup> Claver, F., The Stones Will Cry Out: Grassroots Pastors, Maryknoll NY 1978; Gaspar, K., Pumipiglas: teyolohiya ng bayan, Quezon City 1986; Torre, E. de la, Touching Ground, Taking Root, Manila 1986; Fernandez, E., Toward a Theology of Struggle, Maryknoll NY 1994.

Landbevölkerung, von der viele mit der Hoffnung auf Beschäftigung in die Städte zogen und dort meist noch ärmer um ihre Existenzsicherung kämpfen müssen. Kinderarbeit, Ausbeutung der Frauen (Prostitution) und Sextourismus sind u. a. Folgen dieser unenschlichen Situation. „Die Theologie des Kampfes verkörpert einen dauernden Krieg gegen jene, die ungerecht handeln. Sie bringt gute Nachricht für die Armen zum Ausdruck. Sie bringt schlechte Nachricht für jene, die die Armen unterdrücken, und fordert sie auf, vollständig umzukehren. Sie ist ein theologischer Gefährte für jene, die leiden und kämpfen, und verkörpert eine ökumenische Gemeinschaft von Christen und Menschen auf verschiedenen Wegen des Lebens zu Gerechtigkeit und Freiheit.“<sup>117</sup>

Zwei Faktoren spielten bei der Entstehung der philippinischen Theologie des Kampfes – der Begriff geht auf den Ordensmann Louie G. Hechanova zurück, der ihn in einer Rede 1972 erstmals gebrauchte<sup>118</sup> – eine besondere Bedeutung: zum einen die Gegenwart ausländischer Herrschaft in Form amerikanischer Militärbasen und zum anderen die diktatorische Regierung von Ferdinand Marcos (1965–1986). Marcos schränkte Freiheitsrechte der Bevölkerung massiv ein, unterdrückte und inhaftierte alle, die sich für den Zusammenschluss und die Aufklärung der Armen in Bauern- und Gewerkschaftsorganisationen einsetzten. Engagierte Christinnen und Christen handelten sich dabei staatliche und kirchliche Schwierigkeiten ein und zwar deshalb, weil diejenigen, die sich mit der Sache der Armen identifizierten, schnell mit den Kommunisten in Verbindung gebracht wurden, welche den bewaffneten Befreiungskampf der Armen unterstützten. So mussten u. a. auch Edicio de la Torre und Karl Gaspar, renommierte Vertreter dieser philippinischen Befreiungstheologie, ins Gefängnis.

Theologie des Kampfes bedeutet nicht, dass es um eine „ideologische“ Rechtfertigung des womöglich bewaffneten Kampfes durch die Theologie geht. Vielmehr geht es um ein theologisches Nachdenken, das aus der Teilnahme und Parteilichkeit von Christen im Kampf der leidenden Armen um bessere Lebensverhältnisse hervorgeht. Das ungerechte Leiden bildet den Verstehensschlussel für den Kampf. Theologie des Kampfes hat auch zu einer neuen „Ekklesiologie“ geführt. Danach ist die Kirche geteilt in Christinnen und Christen, die mit den Armen um deren Rechte kämpfen,

<sup>117</sup> Cariño, F., Eine Theologie des Kampfes?, in: Battung, M. R. (Hrsg.), Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen, Münster 1989, 11–21, 15f.

<sup>118</sup> Hechanova, L. G., Das Christus-Bild der Befreiungstheologie. Eine philippinische Erfahrung, in: Battung, M. R. (Hrsg.), Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen, a. O. 33–46, 45.

und solche, die darin eine politische Aktivität der Kirche erblicken und sich deshalb zurückhalten. Es ist darum nicht überraschend, wenn einzelne Christen die Kirche verließen und sich der kommunistischen Bewegung angeschlossen haben, während andere kritische Distanz zu ihr behielten und trotzdem in bestimmten Bereichen die Kooperation mit ihr suchten. Andere suchten den zivilen Ungehorsam gegenüber dem Staat.

Auch nach dem Sturz des Marcos-Regimes im Jahre 1986, an der die katholische Kirche wesentlich beteiligt war, kam es nicht zur längst überfälligen Landreform. Das führte einerseits zur Enttäuschung, andererseits hat das Volk realisiert, dass der Kampf um Gerechtigkeit weitergehen muss. Vor allem die materiellen und technologischen Veränderungen, welche die Philippinen durchmachen, lassen das soziale Beziehungsgefüge nicht unberührt. Deshalb hat sich die Theologie in den letzten Jahren vermehrt den Frauen- und Ökologiebewegungen zugewandt.

### 3.3 Indische Dalit-Theologie

In den achtziger Jahren begann sich in Indien eine eigene Befreiungstheologie zu entwickeln, die Dalit-Theologie, die im Kontext der Kämpfe gegen das jahrhundertalte Kastensystem und des Strebens nach sozialer Gerechtigkeit in der Gesellschaft und in der Kirche entstand. Zu den charakteristischen Eigenschaften indischen Lebens gehört das Kastensystem. Vier Kasten bilden ein hierarchisches System: die Priesterkaste oder Brahmins, die Kaste der Könige und Krieger oder kshatrya, die Kaste der Landwirte, Händler und Handwerker oder vaysya und die Bediensteten der anderen Kasten oder shudra. Menschen, die in diesem System keinen Platz finden, werden abwertend die „Unberührbaren“, asprysa, genannt. Die „kastenlosen Menschen“ bezeichnen sich selbst aber als Dalits, was die Gebrochenen, Abgespaltenen, Zerrissenen bedeutet. Der Vorherrschaft der höheren Kasten und Klassen in den sozialen, politischen und kulturellen Bereichen korrespondiert eine soziale Rückständigkeit, politische Ohnmacht und eine enormes Analphabetentum der niederen Kasten, der „Unberührbaren“. Weil schon deren Schatten, noch mehr aber ihre Berührung als verschmutzend galt, hielten die Angehörigen einer Kaste Abstand zu ihnen. 16,5% der indischen Bevölkerung gehören zu den „Unberührbaren“, und diese zählen zu den Ärmsten unter den Armen. Gleichzeitig bilden sie mit einem Anteil von zwei Dritteln die Mehrheit der indischen Christen. Offizielle Statistiken zeigen, dass jede Stunde fünf Dalits vergewaltigt, jeden Tag fünf getötet und fünfzehn ihrer Häuser niedergebrannt werden. Dalit-Theologie hat ihren Ursprung also in der Agonie und den Leiden dieser breiten Bevölkerungsschicht, die

nach gesellschaftlicher Gleichheit, Gemeinschaft und eigener Identität sucht.

Der sozio-kulturelle Geist der Unterdrückung durch das Kastensystem beeinträchtigt das Leben der Dalits in fundamentalen Weise und führt zu religiöser Unfreiheit, wirtschaftlicher Verelendung und sozialer Unsicherheit. Die Erfahrung von Unterdrückung trifft jedoch nicht Christinnen und Christen allein, sondern alle Armen des Volkes, dessen überwältigende Mehrheit anderen religiösen Traditionen angehört. Deshalb verlangt die indische Erfahrung eine umfassende Theologie der Befreiung, in der auch andere religiöse Überlieferungen und deren gesellschaftliche Rolle einbezogen werden, um eine gerechtere Sozialordnung schaffen zu können.<sup>119</sup> Vor allem der Hinduismus hat mit seinem Kastensystem zur Institutionalisierung eines Unterdrückungssystems beigetragen und hält es nach wie vor aufrecht. Aber auch die christlichen Kirchen sind darin involviert, weil sie sich aus einem Minderheitenkomplex und einer Überlebensmentalität mit den herrschenden Mächten verbünden und damit das diskriminierende Kastensystem fortführen. Aus Protest gegen Ungleichheit und Ungerechtigkeit in den Kirchen kam es deshalb beispielsweise in Tamil Nadu zu einer Flut von Rekonversionen ganzer Gruppen christlicher Dalits zum Islam. Das Christentum verhält sich gegenüber den Dalits ambivalent. Zum einen setzt sich die Kirche durch Entwicklungs- und Sozialprogramme für die wirtschaftliche Verbesserung ihrer unermenschlichen Lage ein. Zum andern ist sie aber selbst vom Kastensystem infiziert, was sich u. a. darin zeigt, dass Ortskirchen, deren Mehrheit Dalits bilden, nach wie vor von Mitgliedern aus der oberen Kasten geführt werden. Das Gros der Kirchenführer, Priester und Ordensleute gehören nicht zu den Dalits, doch entscheiden sie über deren Angelegenheiten. Von da her versteht sich, dass die Kirche nicht in der Lage war, bei der Befreiung der Dalits eine führende Rolle zu übernehmen, und sich die offizielle Kirche auf Sozial- und Entwicklungsprogramme beschränkt. „Im Herzen der Dalits gibt es heute die tiefe Sehnsucht, als würdige menschliche Wesen anerkannt zu werden. Dies ist ihnen mehr wert als alles andere. Innerhalb der Kirche aber, die von Priestern und Kirchenführern aus den oberen Kasten

<sup>119</sup> Vgl. Wilfred, F. (Hrsg.), *Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung*, Freiburg 1988; Prabhakar, M. E., *Towards a Dalit Theology*, Madras 1989; Nirmal, A. P. (Hrsg.), *A Reader in Dalit Theology*, Madras 1991; Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hrsg.), *Gerechtigkeit für die Unberührbaren. Beiträge zur indischen Dalit-Theologie*, Hamburg 1995; Clarke, S., *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, New Delhi 1998; Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hrsg.), *Adivasis. Indigene Völker in Indien*, Hamburg 2005.

beherrscht wird, machen sie nicht die Erfahrung, dass ihre tiefe Sehnsucht erfüllt wird. Sie wollen konkrete Schritte sehen, damit der gegenwärtige Zustand, der sie zu bloßen Wohltätigkeitsempfängern macht, endet. Sie erwarten viel von der Kirche.<sup>120</sup>

Mangelnde Sensibilität der Kirchen und der indischen Theologie gegenüber den Problemen der Dalits und den tieferen Wurzeln ihres Kampfes und Strebens nach mehr Menschlichkeit und gesellschaftlicher Gerechtigkeit machen deshalb die Formulierung einer christlichen Dalit-Theologie unausweichlich notwendig. Dabei umfasst der Begriff Dalit eine soziologische und eine religiöse Dimension. „In Indien ist nicht nur ein großer Teil ... der Gesamtbevölkerung 'arm' (im Elend lebend oder unter der Armutsgrenze), sondern eben auch ganz bestimmte Bevölkerungsgruppen, wie die 'Scheduled Castes' (d. h. der „Unberührbaren“), die vom Kastensystem ausgeschlossen sind, sowie andere niedrige Kasten in der Rangordnung des Kastensystems stehen und traditionellerweise von Geburt an arm sind. Ihr wirtschaftlicher und sozialer Status wird praktisch bei der Geburt bestimmt ... Sowohl Klasse wie Kaste bestimmen ihre Lebensmöglichkeiten und den Zugang zu den wichtigsten Lebensgrundlagen.“<sup>121</sup> Christliche Dalits leiden unter einer doppelten Unterdrückung, weil sie nicht nur als Dalits sozial diskriminiert und marginalisiert, sondern darüber hinaus durch Christen sog. höherer Kasten sozial und ökonomisch benachteiligt werden.

Dalit-Theologie ist eine Volkstheologie, die „von unten“ kommt, ihre Sprachen spricht und deren Ausdrücke, Geschichten und Lieder von Leiden und Erfolgen benutzt; sie greift auf ihre Volkswеisheit mit all ihren Werten, Sprichwörtern, ihre Folklore und Mythen zurück. Sie interpretiert die Geschichte und die Kultur der Dalits, um Gottes befreiende Gegenwart in einer Gesellschaft, die den Ärmsten unter den Armen ihr Menschsein verhindert, sie sozial ächtet und ökonomisch ausbeutet, neu zu interpretieren und zum Leben und Handeln aus dem Glauben zu ermutigen. „Die Dalit-Theologie ist nicht nur eine prophetische Theologie, die sich mit der Unterdrückung der Dalits und ihrer Kämpfe für Gleichheit und Gerechtigkeit identifiziert, sondern auch eine politische Theologie sozialen Handelns, die auf Veränderung der ungerechten, undemokratischen und unterdrückerten Strukturen zielt. Es ist ein Theologietreiben in Gemeinschaft, das mitten in den Leiden und Kämpfen der

<sup>120</sup> Wilfred, F., An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext, Frankfurt 2001, 154f.

<sup>121</sup> Prabhakar, M. E., Die Suche nach einer Dalit-Theologie, in: Gerechtigkeit für die Unberührbaren, a. O. 17–31, 20.

Dalits durch Dialog, kritische Reflexion und engagiertes Handeln eine neue Lebensordnung aufbauen will.“<sup>122</sup>

#### 4. Kleine Bibliographie

- Azzi, R./Bastian, J. P./Dussel, E./Salinas, M. (Hrsg.), Theologiegeschichte der Dritten Welt. Lateinamerika, Gütersloh 1993.
- Battung, M. R. (Hrsg.), Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen, Münster 1989.
- Castillo, F., Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses, Luzern 2000.
- Choe, H./Meurath, A. (Hrsg.), Das Schweigen brechen. Asiatische Theologinnen ringen um die befreiende Dimension des Glaubens, Freiburg 2005.
- Chung, H. K., Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Astens im Aufbruch, Stuttgart 1992.
- Ela, J. M., Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg 2003.
- Ellacuría, I./Sobrinho, J. (Hrsg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bde., Luzern 1995f.
- Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hrsg.), Gerechtigkeit für die Unberührbaren. Beiträge zur indischen Dalit-Theologie, Hamburg 1995.
- Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hrsg.), Adivasis. Indigene Völker in Indien, Hamburg 2005.
- Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, 3 Bde., Mainz 1997.
- Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1997.
- Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), Glaube an der Grenze. Die US-amerikanische Latino-Theologie, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- Gebara, I., Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- Goldstein, H., Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1991.
- Greinacher, N. (Hrsg.), Konflikt um die Theologie der Befreiung. Dokumentation und Diskussion, Zürich 1985.
- Gutiérrez, G., Theologie der Befreiung, München-Mainz 1973; 10/1992.
- Ders., Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München-Mainz 1986.
- Hinkelammert, F. J., Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Münster 1985.
- Ders., Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung, Luzern 2001.
- Instituto Histórico Centroamericano (Hrsg.), Sie leben im Herzen des Volkes. Lateinamerikanisches Martyrologium, Düsseldorf 1984.

<sup>122</sup> Prabhakar, M. E., Die Suche nach einer Dalit-Theologie, a. O. 28.