

Entwicklung oder Befreiung? Ein kritischer Blick auf Entwicklungsparadigmen aus interkulturell-theologischer Perspektive

Margit Eckholt

1. Der Kontext der systematisch-theologischen Überlegungen zur Entwicklungsforschung

1.1 Zum Verhältnis von Religion und Entwicklung aus Perspektive der Entwicklungsforschung

Im Zuge der Ausgestaltung der Entwicklungsforschung in sozial- und politikwissenschaftlicher Perspektive seit den 1960er Jahren hatte das Thema »Religion« keinen zentralen Stellenwert, Forscher*innen sprechen von einer »Leerstelle in der Beschäftigung mit Religion«¹. Im Hintergrund standen im europäischen Kontext die Rezeption von Säkularisierungstheorien und religionskritische Perspektiven, die Religionen als hemmend für Entwicklung angesehen haben: Angesichts der Mitschuld an Kolonialismus, Ausbeutung, Unterdrückung und Zerstörung einheimischer Kulturen sei »Unterentwicklung« nicht nur

¹ Kraus/Scalet, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, 4; zu aktuellen Fragen der Entwicklungstheorie und -politik: Menzel, Entwicklungstheorie, 11–204; Nuscheler, Weltprobleme, 205–421; in beiden Beiträgen wird der Faktor »Religion« nicht benannt. Ein aktueller Zugang zur Entwicklungstheorie in postkolonialer Perspektive: Ziai, Post-Development Kritik, 97–119.

ökonomischen Abhängigkeiten vom »Norden« bzw. »Westen« geschuldet, sondern auch kulturellen und religiösen Faktoren. Erst in den letzten Jahren ist es zu einem Umdenken gekommen, Politikwissenschaftler*innen wie Martin Riesebrodt² weisen auf die Bedeutung von Religionen für die Einschätzung globaler Entwicklungen hin als ein höchst ambivalentes Phänomen angesichts der Zunahme fundamentalistisch-religiöser und populistisch-politischer Bewegungen, die Religionen politisch und gesellschaftlich vereinnahmen. Dies ist religionsübergreifend festzustellen, wie z.B. im Islam, Buddhismus und im Christentum, in dem von einer »Pentekostalisierung« gesprochen wird, der Ausgestaltung charismatischer Religionsformen, sowohl im Protestantismus als auch im Katholizismus.³

Weil sich in einer globalisierten Welt auch Wissenschaft globalisiert und Politik- und Sozialwissenschaften ebenso wie die Theologien, die Religionswissenschaften und die Religionssoziologie weltweite Entwicklungen immer mehr in den Blick nehmen und trans- und interkulturelle Dynamiken die methodischen Ansätze zu prägen beginnen, verändert sich auch das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominante Säkularisierungsparadigma. Religionen hatten in den Kontexten des »Südens« immer einen zentralen Stellenwert, sie waren und sind öffentliche Akteure, und so verändert sich durch die Rezeption der Perspektiven des »Südens« die die Wissenschaften des »Westens« bestimmende Säkularisierungsthese. In den Development Studies ist so von einem »religious turn« die Rede, von einer »postsäkulare(n) Hinwendung zur Religion in Entwicklungspolitik und -forschung«⁴. Die Bedeutung von Religion wird dabei eher funktionalistisch gesehen,

2 Vgl. Riesebrodt, Rückkehr der Religionen.

3 Vgl. Fontana/Luber, Politischer Pentekostalismus; Eckholt, Pentekostalismus, 202–225.

4 Kraus/Scalet, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, 5; die Autoren beziehen sich auf Arbeiten von Deneulin, Severine/Rakodi, Caroline, Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On, in: World Development 39 (2022), 41–54; Jones, Ben/Juul Petersen, Marie, Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing recent work on religion and development, in: Third World Quarterly 32 (2011), 1291–1306.

Religion wird in der Entwicklungspolitik in ihrer praktischen Funktion wahrgenommen, in den Blick genommen werden die »Faith-Based Organisations« (FBOs) bzw. die »Religious Non-Government Organisations« (RNGOs). In diesem Zusammenhang hatte das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) 2014 ein Programm bzw. eine Taskforce zum Thema »Werte, Religion und Entwicklung« eingerichtet. Eine wissenschaftliche und kritische Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Religion(en) im Zusammenhang der Entwicklungspolitik erfolgt von öffentlicher/staatlicher Seite nicht, und so kommt gerade hier den Theologien im interdisziplinären Gespräch mit Politik- und Sozialwissenschaften und Entwicklungsforschung neue Bedeutung zu: um kritische Perspektiven und theoretische Reflexionen im Blick auf die Bedeutung von Religion(en) im Kontext von Entwicklung einzubringen und so der »Leerstelle« von Religion im Entwicklungsdiskurs auf eine konstruktive Weise entgegenzuwirken und theologische Argumentationen im interdisziplinären Diskurs neu zu verankern.

In diesem Zusammenhang bietet sich die Chance für eine Relektüre von theologisch-philosophischen Diskursen, die im Zuge der Ausbildung der Befreiungstheologien seit Mitte der 1960er Jahre gewachsen sind und sich vor dem Hintergrund einer kritischen Reflexion auf das Entwicklungsparadigma der damaligen Jahre ausgestaltet haben. In den folgenden Überlegungen soll darum an die Entstehung der Befreiungstheologie Ende der 1960-er Jahr und die Debatten um den Begriff der Befreiung erinnert werden. In diesen neuen theologischen Diskursen löst der Begriff der »Befreiung« – wie ich kurz zeigen werde – den Begriff der »Entwicklung« ab, und es wird in der folgenden Erinnerung an diese Debatten der 1960er und -70er Jahre die Frage sein, welche Relevanz diese Debatten heute noch haben können. Befreiungstheologien waren nach dem Fall der Mauer im Jahr 1989 aus dem Fokus von Sozialwissenschaften und Entwicklungsarbeiten gerückt, ihr Ende schien auch aus konservativ-kirchlicher Perspektive nun endgültig eingeleitet. Aber, was interessant ist, dies ist eine nordatlantisch-westliche Perspektive gewesen: Durch alle Kritiken hindurch, gerade auch von Seiten des kirchlichen Lehramtes Mitte der 1980er-Jahre – die Glaubenskongregation kritisierte in den Instruktionen »Libertatis nuntius« (1984) und

»Libertatis conscientia« (1986) die Rezeption marxistischer Theoriebildung in der Befreiungstheologie und einzelne theologische Positionen der Befreiungstheologien scharf⁵ –, sind befreiungstheologische und -philosophische Diskurse in Lateinamerika von Relevanz geblieben, und ihre Impulse sind eingegangen in kritische soziale Bewegungen weltweit; dafür steht z.B. das 2001 in Porto Alegre gegründete und von dort ausgegangene Weltsozialforum⁶, ebenso die weltweite Vernetzung befreiungstheologischer Ansätze, die auch in anderen Kontinenten in die jeweiligen Kontexte eingebettete Formen ausgebildet haben und die eine Verbindung mit sozialen Bewegungen an der Seite der Armen eingegangen sind. Seit den 1990er Jahren hat sich die Befreiungstheologie zudem immer mehr ausdifferenziert, hat feministisch-theologische und indigene Perspektiven entwickelt an der Seite von Bewegungen von Frauen sowie der »pueblos originarios«, der eingeborenen Völker. Heute erhalten befreiungstheologische Ansätze neue Bedeutung im Zuge der Rezeption post- und dekolonialer wissenschaftlicher Ansätze auch in den akademischen Zentren des Nordens.⁷

Im Hintergrund der vorliegenden Überlegungen steht eine interkulturell-theologische Methodik, die offen ist für Nord-Süd- bzw. Süd-Nord-Transfers in der wissenschaftlichen Theoriebildung und die eingebettet ist in ein wissenschaftlich-kirchliches und entwicklungs-politisches Austauschprogramm mit Lateinamerika. Das beinhaltet, wie in den folgenden Überlegungen aufgezeigt wird, eine Präferenz für das Dekolonialisierungsparadigma, gerade weil dieses – im Unterschied zu postkolonialen Ansätzen – mit einer kritischen und in diesem Sinn befreiungstheologischen Perspektive verbunden ist.⁸

5 Zur Entwicklung der Befreiungstheologie vgl. Silva, Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, 29–58.

6 Schröder, Das Weltsozialforum.

7 Vgl. dazu: Silber, Postkoloniale Theologien.

8 Vgl. Eckholt, Von »Kontaktzonen« und »dritten Räumen«, 105–124.

1.2 »Religion als Ressource befreiender Entwicklung«: die entwicklungspolitische Verortung im Rahmen der Arbeit von ICALA (Intercambio cultural alemán-latinoamericano)

In meinen wissenschaftlichen Arbeiten auf dem Feld der Dogmatik/Fundamentaltheologie habe ich seit Ende der 1990er Jahre an Grundlagen gearbeitet, im deutschsprachigen wissenschaftlichen Kontext die Bedeutung kontextueller Theologien und interkultureller, weltkirchlicher und globaler Perspektiven für die theologische Methodik zu erschließen.⁹ Das war und ist nicht nur ein theoretisches Unterfangen, sondern ich bin mit verschiedenen weltkirchlich arbeitenden Institutionen vernetzt, vor allem mit Adveniat, dem Institut für Weltkirche und Mission in Frankfurt (IWM) und dem Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF), es bestand bzw. bestehen aber auch gute Beziehungen zu den in Aachen angesiedelten kirchlichen Werken Missio und Misereor. Ehrenamtlich bin ich seit über zwanzig Jahren in zwei weltkirchlich arbeitenden Stipendienwerken tätig, als Mitglied im Akademischen Ausschuss und der Mitgliederversammlung des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD), der vor über 60 Jahren gegründet worden ist, und als Vorsitzende des Kuratoriums und Leiterin von ICALA (Intercambio cultural alemán-latinoamericano – Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.). Auf diesen Kontext meines interkulturell-theologischen Arbeitsens möchte ich kurz eingehen, weil damit die Brücke gebaut wird zum zweiten Teil der vorliegenden Überlegungen, dem Verhältnis von Entwicklung und Befreiung, wie es sich in den Befreiungstheologien seit Ende der 1960er Jahre ausgestaltet hat.

Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland ist 1968 von Bernhard Welte und Peter Hünermann in Zusammenarbeit mit argentinischen Kollegen – darunter der Religionsphilosoph Héctor Délfor Mandróni – gegründet worden. Seit 1969 wird das Stipendienwerk von der Bischoflichen Aktion Adveniat finanziell gefördert, seine Arbeit dient

9 Eckholt, Poetik der Kultur.

der wissenschaftlich-theologischen Begleitung der Kooperation zwischen der katholischen Kirche in Deutschland und den Ortskirchen in Lateinamerika im Sinn eines »kulturellen Austausches« und der Förderung von wissenschaftlichen Arbeiten (meist Promotionsprojekten) von jüngeren lateinamerikanischen Theolog*innen und Philosoph*innen. Bernhard Welte hat das Stipendienwerk 1973 als Werk auf dem Feld des »internationalen Kultauraustausches« bezeichnet; seit seiner Gründung steht ICALA für eine Gestalt der Avantgarde der Entwicklungsarbeit auf Ebene der internationalen wissenschaftlichen Kooperation auf den Feldern von Theologie, Philosophie, Sozial- und Kulturwissenschaften: Avantgarde deshalb, weil von Beginn an der Aspekt des »intercambio«, des Austausches, des Dialogs, einer gleichberechtigen Zusammenarbeit zwischen Deutschland und Lateinamerika im Zentrum stand, und weil sich die Arbeit von ICALA – die mit der Gründung von Partnergremien in Argentinien und Chile begonnen hatte – dynamisch, den gesellschaftlichen, kulturellen, wissenschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen in Lateinamerika entsprechend, weiter entwickelt hat. Im Laufe der Jahre haben sich mittlerweile 14 Partnergremien ausgebildet, zuletzt in Zentralamerika und in Salta/Argentinien; zwei interkontinental arbeitende Programme sind gegründet worden: zur wissenschaftlichen Arbeit im Kontext der Frauenförderung und der Förderung der *pueblos originarios*.¹⁰

ICALA hat seit Beginn die Ausbildung einer neuen Gestalt des »Glaubensbewußtseins des Gottesvolkes« in Lateinamerika begleitet, so das zentrale Motiv der Dissertation eines der ersten Doktoranden aus Chile, des Herz-Jesu-Priesters Ronaldo Muñoz (1933–2009), dessen Studie 1973 auf Spanisch erschienen ist und dessen Leistung Joseph Ratzinger, damals Professor an der neugegründeten Universität Regensburg, an der die Doktorarbeit entstand, in einem befürwortenden und doch eine gewisse Skepsis im Blick auf den weiteren Weg der lateinamerikanischen

¹⁰ Zum Folgenden vgl. den Beitrag Eckholt, Im Dienst des »internationalen Kultauraustausches«, 53–70; zur Geschichte von ICALA: Eckholt, Netzwerk für den Austausch, 201–205; dies., Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden?, 239–257.

Theologie äußernden Wort gewürdigt hat.¹¹ Ronaldo Muñoz ist einer der bedeutendsten chilenischen Befreiungstheolog*innen, der wie viele andere Theolog*innen oder den neuen befreienden Ansätzen verbundenen und sie ausgestaltenden Pädagog*innen oder Philosoph*innen von ICA-LA über ein Stipendium für die Promotion in Deutschland oder eine Forschung sur place gefördert worden ist.

Das interkulturelle, im lebendigen Gespräch interdisziplinär arbeitender Wissenschaftler*innen des deutschen Kuratoriums und ihrer lateinamerikanischen Kolleg*innen an den Universitäten Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, Santiago de Chile und Valparaíso (das waren die ersten lateinamerikanischen Consejos, die in Kooperation mit den theologischen und philosophischen Studienzentren gegründet wurden) erwachsene Arbeiten hat den Prozess der Ausgestaltung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und einer in die lateinamerikanischen Realitäten inkulturierten Philosophie begleitet. Die Promotionsprojekte auf den Feldern von Theologie, Philosophie, Erziehungswissenschaften, die bereits in den 1970er Jahren gemeinsam von den lateinamerikanischen Consejos (Beiräten) und dem deutschen Kuratorium ausgewählt worden sind, wurden an verschiedenen Orten in Deutschland durchgeführt – u.a. den Universitäten Freiburg, Regensburg und Münster; in Aachen wurde etwas später am Beginn der 1990er Jahre eine Promotion zur lateinamerikanischen Philosophie durchgeführt. Die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen haben die politischen und kulturellen Umbruchsprozesse in ihren jeweiligen Ländern aufmerksam verfolgt und vor dem Hintergrund der theologischen und kirchlichen Neuorientierungen, die das z. Vatikanische Konzil bedeutet hat, ein ihren Kontexten entsprechendes und auf die verschiedenen Befreiungspraktiken an der Seite der Armen bezogenes neues Denken und wissenschaftliches Arbeiten entfaltet.

Der lebendige Austausch im Stipendienwerk zwischen Lateinamerika und Deutschland und die solide und sensible Begleitung des Entstehungsprozesses einer neuen Grundgestalt theologischer Arbeit in

¹¹ Interview mit P. Ronaldo Muñoz SS.CC., Santiago de Chile, 25. April 2008, 173–175.

Lateinamerika haben zu einer differenzierten Beurteilung der Theologie der Befreiung und ihrer Entstehungskontexte beigetragen: wie sie aus praktischen pastoralen und politischen Vollzügen erwachsen ist, wie sie Basisgemeinden und Basisbewegungen verbunden war, in politisch-soziale und kulturelle Prozesse in den verschiedenen Regionen Lateinamerikas eingebettet war und von dort nach neuen Instrumentarien der Analyse der Realität gesucht hat. Vor diesem Hintergrund hatte ICALA angesichts der Kritik an der Arbeit der Bischoflichen Aktion Adveniat, die das Memorandum westdeutscher Theologen – 1977 unterzeichnet u.a. von Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Herbert Vorgrimler und Norbert Greinacher – formuliert hatte, auf die undifferenzierten Einschätzungen dieses Memorandums verwiesen und aufgezeigt, wie Adveniat befreiungstheologisches, -philosophisches und -pädagogisches Arbeiten gefördert hat.¹²

Die Klärungsprozesse im Blick auf die Methodik der Theologie der Befreiung sind im interkulturellen Diskurs des Stipendienwerks von Anfang an in einen weiten – interdisziplinären und in die verschiedenen Realitäten Lateinamerikas inkulturierten – Horizont gestellt worden. Bernhard Welte hatte auf dem im September 1973 in Embalse de Rio Tercero stattgefundenen Seminar Impulse für die »integración humana como encuadramiento del nuevo humanismo«¹³ (»menschliche Integration als Rahmen des neuen Humanismus«) als Leitperspektive der neuen theologischen und philosophischen Aufbrüche gegeben, und genau das bedeutet, so Juan Carlos Scannone, die Vielfalt kultureller Gegebenheiten wahrzunehmen und die »Unterschiede zwischen den Völkern, den Menschen und den Bereichen des Menschlichen zu berücksichtigen«¹⁴.

ICALA hat von seiner Gründung an über die Förderung von Promotionsprojekten, aber auch von interkontinentalen Tagungen, an denen vor allem ehemalige Stipendiaten und Stipendiatinnen und den Partnergremien in Lateinamerika verbundene Wissenschaftler

¹² Eckholt, Im Dienst des »internationalen Kultauraustausches«, 57–63.

¹³ Scannone, Hacia un nuevo humanismo, 11.

¹⁴ Ebd.

und Wissenschaftlerinnen teilgenommen haben, dazu beigetragen, die methodischen Grundlagen der Befreiungstheologien weiter zu reflektieren. Sie haben auf deren Einbettung in die verschiedenen kulturellen Kontexte hingewiesen, ebenso auf die Notwendigkeit, interdisziplinär zu arbeiten, sozial-, politik- und wirtschaftswissenschaftliche Studien zu rezipieren und ein neues Konzept von Vernunft zu entwickeln, das an die lateinamerikanischen – indigenen – Traditionen anknüpft und damit Kritik übt an einem westlichen Konzept von Vernunft, einer »instrumentellen Vernunft«¹⁵. In diesem Zusammenhang standen z.B. Arbeiten von Stipendiat*innen wie dem chilenischen Soziologen Pedro Morandé, der in seiner Studie bei Hanns-Albert Steger an der Universität Erlangen zu »Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika«¹⁶ die Bedeutung der Volksreligion herausgearbeitet hat, wie sie bereits im kolonialen Lateinamerika ein widerständiges Moment zu einer westlichen Moderne darstellt und in einigen Formen der Theologie der Befreiung zu einer Referenz für die Weiterentfaltung der Methodik theologischen Arbeitens wird. »Diese neue Strömung der lateinamerikanischen Theologie, die die konkreten Formen der katholischen Volkskulturen neu zu bewerten versucht, zielt damit darauf ab, die Problematik der Befreiung in der Weise neu zu definieren, in der nicht nur das aufgeklärte Bewußtsein, sondern vielmehr das Volk als solches, als historisches Subjekt betrachtet werden kann. Da nur die Volksreligion der instrumentellen Vernunft Widerstand leiste, sei sie der einzige Ausgangspunkt für die Überwindung der herrschenden Ideologie, die Lateinamerika in seiner Abhängigkeit hält.«¹⁷ Arbeiten zur Volksreligiosität erhielten z.B. in der argentinischen Ausprägung

15 Scannone, Hacia un nuevo humanismo, 12. Kritiker der Befreiungstheologie wie Alfonso López Trujillo hatten dieser vorgeworfen, sie sei angesichts der Rezeption sozialwissenschaftlicher Methodiken gerade keine lateinamerikanische Theologie: Alfonso López Trujillo, Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika, 71.

16 Morandé, Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika.

17 Ebd., 32.

der Befreiungstheologie, der »teología del pueblo«, eine wichtige Bedeutung, und dies auch in Zeiten, in denen andere Befreiungstheolog*innen diesen religiösen Phänomenen vor dem Hintergrund marxistischer Religionskritik kritisch gegenüberstanden.¹⁸ Arbeiten auf dem Feld der Kirchengeschichte, die das Kuratorium des Stipendienwerks im Umfeld der Erinnerung an die 500 Jahre der Präsenz des Christentums in Lateinamerika vergegeben hat, vertiefen diese Perspektive der Kulturanalyse.¹⁹ Insofern ist von ICALA auch nicht die Einschätzung vertreten worden – wie in vielen westlichen Entwicklungspolitischen Kreisen –, dass mit dem Fall der Mauer und dem Ende sozialistisch geprägter politischer Regime auch das Ende der Theologie der Befreiung eingeläutet sei.

Von Bedeutung – gerade für die Perspektive dieses Sammelbandes – sind die interkontinentalen Tagungen und deutsch-lateinamerikanischen Dialogprojekte, die unter Beteiligung von ICALA durchgeführt worden sind: so das Forschungsprojekt zur »Katholischen Soziallehre in Lateinamerika«, das von 1986 bis 1993 unter der Leitung von Peter Hünermann in Deutschland und Juan Carlos Scannone in Argentinien im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz und in Zusammenarbeit mit 4 interdisziplinären Arbeitsgruppen in Brasilien, Argentinien, Chile und Peru durchgeführt worden ist und das Verhältnis von Theologie der Befreiung und katholischer Soziallehre unter wirtschaftlicher, politischer, sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht beleuchtet hat.²⁰

18 Zur teología del pueblo vgl. Scannone, La teología del pueblo; zur frühen Auseinandersetzung um die »Volksreligion«: Rahner/Modehn/Göpfert, Volksreligion.

19 Vgl. hier die von Johannes Meier, Mitglied des Kuratoriums, angestoßenen Projekte zur Geschichte des Jesuitenordens in Lateinamerika: Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17./18. Jahrhundert).

20 Vgl. die deutschsprachige Publikation: Hünermann/Scannone, Lateinamerika und die Katholische Soziallehre; die spanischsprachige Publikation: Scannone/Hünermann, América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia.

Die Polarisierung von katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung, zu der es seit Beginn der 1970er Jahre – verschärft durch die Tagungen und Publikationen des Studienkreises »Kirche und Befreiung« in Deutschland (unter Leitung von Kardinal Hengsbach) – und dann durch die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation »Libertatis nuntius« (1984) und »Libertatis conscientia« (1985) kam, wurde in den wissenschaftlichen Arbeiten dieses Projekts in interdisziplinärer Zusammenarbeit von Theologie, Philosophie, Sozial-, Wirtschafts- und Politikwissenschaften aufgebrochen. Soziallehre in Lateinamerika kann nicht als »System«, als »Lehre« im Sinne einer »Doktrin«, auch nicht als »dritter Weg« im Sinne eines konkreten Gesellschaftsentwurfs verstanden werden. Aus den Wurzeln des Evangeliums heraus ist Soziallehre eine kritische und konstruktive Begleiterin bei der Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft und darin wesentlicher Bestandteil der Pastoral der Kirche. Soziallehre ist insofern Teil des Evangelisierungsauftrages der Kirche und der Glaubensverkündigung, was Papst Johannes Paul II in »Centesimus annus« (Nr. 55) formuliert und Papst Franziskus in seinen Apostolischen Schreiben »Evangelii gaudium« (2013), »Laudato si'« (2015) und »Fratelli tutti« (2020) weiter entfaltet hat. Es geht um eine Begegnung von Evangelium und Kultur, eine immer wieder neue Gegenwart des Evangeliums in der Kultur im Dienst eines Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Frieden. Eine solche Begegnung ist verwandelnde und befreende Begegnung, die – und das sind die Impulse aus der Befreiungstheologie für die Soziallehre – den Mut hat, prophetisch gegen unterdrückerische Strukturen die Stimme zu erheben, sei es gegen Strukturen außerhalb oder innerhalb der Kirche.²¹

²¹ Medellín, DP 476: »Wenn unsere Soziallehre glaubwürdig und für alle annehmbar sein soll, so muß sie auf wirksame Weise den schweren Herausforderungen und Problemen, die unsere lateinamerikanische Realität kennzeichnen, gerecht werden. Menschen, die durch Entbehrungen aller Art geschädigt wurden, verlangen von unserem Bemühen um Förderung dringende Aktionen, die Hilfswerke und Fürsorgetätigkeit ständig notwendig machen. Wir können diese Lehre nicht wirksam verkünden, ohne sie für uns selbst zum Maßstab unserer persönlichen und institutionellen Verhaltens zu machen. Die Lehre verlangt

Soziallehre in Lateinamerika, so ein zentrales Fazit dieses Projekts, deren Fundament der mit den Armen solidarische Christus ist, hat teil an der »neuen historischen Identität« der Kirche Lateinamerikas, die sich als »arme Kirche für die Armen« (Papst Franziskus) solidarisch weiß mit den Armen und Ausgegrenzten in Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kultur. In diesem Zusammenhang sind auch – wie im folgenden Punkt gezeigt wird – die Begriffe Befreiung und Entwicklung aufeinander bezogen worden, und in diesem Sinn ist die Erinnerung an die 50 Jahre der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und die 50 Jahre des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland unter das Stichwort »Religion als Ressource befreiender Entwicklung« gestellt worden.²²

2. Befreiung – und nicht Entwicklung? Der entwicklungspolitische Kontext der Entstehung der Befreiungstheologien

2.1 Vom Vatikanum II nach Medellín – der Gründungsmoment der Befreiungstheologien

Die 1960er Jahre – der historische Kontext der Entstehung der Befreiungstheologien – waren ein Jahrzehnt zentraler politischer, sozialer und kultureller Umbrüche: Entkolonialisierung, Befreiungsbewegungen und damit verbundene Kriege und Gewalt im asiatischen Kontext (Korea, Vietnam), in den afrikanischen Ländern, die Kubakrise als Zeichen der Zuspitzung des Ost-West-Konflikts, in Lateinamerika ein Aufbrechen der feudalen Strukturen (Landbesitz und politische Macht lagen in den Händen einer – zumeist weißen – Elite), Bewegungen der Campesinos, der Arbeiterschaft und Studenten und Studentinnen, aber auch vielfältige soziale und religiöse Aufbrüche an der bzw. an die Seite

von uns folgerichtiges Handeln, Kreativität, Mut und vollkommenes Engagement.«

22 Vgl. Eckholt, Religion als Ressource.

der Armen. Unterstützt wurde der kirchliche Aufbruch durch das 2. Vatikanische Konzil, auf dem und durch dieses angestoßen gerade die dort versammelten Bischöfe aus den Ländern des Südens – aus Lateinamerika z.B. Don Manuel Larraín aus Chile und Dom Hélder Câmara aus Brasilien – ihrer ortskirchlichen Identität einen eigenen Ausdruck gegeben und zu neuem Selbstbewusstsein gefunden haben. Angeregt von der bei Konzilsbeginn gegründeten Gruppe »Kirche der Armen« (die dann einen entscheidenden Impuls für den sog. Katakombenpakt gegeben hat, der am 6. November 1965 in der Domitila-Katakcombe geschlossen worden ist) haben sie diese Identität ausgerichtet am befreienden Evangelium Jesu Christi, an der Reich-Gottes-Botschaft, den Seligpreisungen vor allem für die Armen. Gleichzeitig bildete sich in den Ortskirchen des Südens, gerade in Lateinamerika, das aus, was Pater Ronaldo Muñoz das »neue Glaubensbewusstsein« einer Kirche an der Seite der Armen nannte: Priester und Ordensleute entwickelten eine neue Gestalt der Seelsorge, verbunden mit einer »*inserción*« in die Armenviertel oder an der Seite der armen Landbevölkerung; in Basisgemeinden wurde christliches Gemeindeleben mit einem konkreten Einsatz für das »empowerment« – gerade in den Bereichen von Bildung und Gesundheit – verbunden. Das bedeutete einen Aufbruch aus einer die lateinamerikanische Kultur über Jahrhunderte prägenden Gestalt von Kirche, vom spanischen oder portugiesischen Barockkatholizismus beeinflusst, an der Seite der Landbesitzer und der Mächtigen in Politik und Gesellschaft. Der Bischof von Talca, Don Manuel Larraín – damals Vorsitzender des CELAM –, war eine treibende Kraft, zusammen mit Bischöfen wie Dom Hélder Câmara oder José Dammert in Peru oder Leonidas Proaño in Ecuador, die 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968 einzuberufen, das sog. »lateinamerikanische Konzil«. Das Abschlussdokument der Konferenz mit dem Titel »Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils«²³ wurde zu einem zentralen Ausgangspunkt für die Ausgestaltung des Bewusstseins und Profils einer

23 Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils, in: Medellín, 11–133.

Kirche an der Seite der Armen, der Campesinos, Landlosen und Arbeiter, im Kampf gegen Unterdrückung und Gewalt. Im Kapitel zur »Armut in der Kirche« ist von der »solidarischen Verpflichtung mit den Armen« die Rede: »Diese Solidarität bedeutet, daß wir uns ihre Probleme und Kämpfe zu eigen machen und für sie zu sprechen wissen. Dies muß sich in der Anklage der Ungerechtigkeit und Unterdrückung konkretisieren, im christlichen Kampf gegen die unerträgliche Situation, die der Arme häufig erleiden muß, in der Bereitschaft zum Dialog mit den für diese Lage verantwortlichen Gruppen, um ihnen ihre Pflichten begreiflich zu machen.«²⁴

Das waren »Geburtsstunde«, Kairos und Ausgangspunkt für die Entstehung einer neuen Gestalt von Theologie, die als gemeinsame Bewegung von den kirchlichen und pastoralen Aufbrüchen verbundener Priester und Ordensleute erwächst: Viele der Theologen der Gründergeneration waren Berater der Bischöfe beim 2. Vatikanum oder der Konferenz von Medellín, sie haben in diesen Jahren ihre wissenschaftlichen Arbeiten an progressiven theologischen Zentren in Europa – so in Löwen oder Paris – verfasst, sie haben neue methodische Ansätze im Dialog mit den Sozialwissenschaften entfaltet, haben auf die Methodik der »jeunesse ouvrière catholique«, der neuen sozialen Bewegungen und Laienbewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa, zurückgegriffen: Sehen – urteilen – handeln, d.h. es geht zunächst um eine genaue Kontextanalyse, um eine Interpretation der »Zeichen der Zeit«: der Situation von Ungleichheit, Armut, von Exklusionen, Gewalt und politischer Unterdrückung durch Militärdiktaturen, von ökonomischen und neokolonialen Abhängigkeiten. Daraus entwickelt sich über die »Konfrontation« mit dem Evangelium eine neue theologische Methodik und Arbeit, die auf die Praxis ausgerichtet ist: im Dienst des Evangeliums vom Heil und der Erlösung in Jesus Christus; was Heil, was Erlösung ist, nimmt konkrete praktische Gestalten an. Immer mehr wurden dann in den 1970er und 80er Jahren aus den vielfältigen Kontexten heraus eigenständige philosophisch-theologische Ansätze entwickelt, über Kulturanalysen und – hier war das Datum 1992, die

24 Medellín, Dokument 14: Armut in der Kirche 10, 118.

Erinnerung an die Conquista im Jahr 1492, von Bedeutung – über den Blick in die Geschichte der Eroberung, Kolonialisierung und Zerstörung einheimischer Völker und Kulturen, aber auch der Befreiungsbewegungen und Kräfte der Emanzipation in der Geschichte. Predigten und Texte von Dominikanern wie Antonio de Montesinos und Bartolomé de Las Casas wurden neu erschlossen, ebenso wie die Schrift von Guamán Poma de Ayala »Nueva Corónica y Buen Gobierno«, in der ein dem indigenen Volk entstammender Autor massive Kritik an Conquista und spanischer Kolonialherrschaft geübt hat. Das war bereits, so der Philosoph und Historiker Enrique Dussel, eine »ausdrückliche *Theologie der Befreiung*«²⁵. In heutigen dekolonialen Ansätzen ist die Erinnerung an diese Traditionen von zentraler Bedeutung.²⁶

Die in unterschiedliche Kontexte eingebundenen Befreiungstheologien differenzieren sich – auch vor dem Hintergrund von interner und externer Kritik – in den Folgejahren weiter aus: Es entstehen feministische Theologien, die »teología negra«, die indigenen Theologien in ihren unterschiedlichen Gestalten.²⁷ Was sie verbindet – und was die befreiungstheologischen Ansätze von Beginn an geprägt hat –, ist der Fokus auf die einzelnen Subjekte, die Verankerung unter den sogenannten »einfachen Leuten« und damit die Beteiligung an einem Bewusstwerdungs- und »empowerment«-Prozess des ganzen Volkes: Die von der lateinamerikanischen Kirche getroffene »Option für die Armen« ist in diesem Sinn nicht als caritative Fürsorge zu verstehen, sondern die Armen selbst sind Subjekte kirchlicher und sozialer Praktiken und damit auch theologischer Arbeit, in dem Sinn, dass sich Theologen und Theologinnen ihren »Ort« zu eigen machen, an der Seite der Armen und in ihrem Dienst stehen. In genau diesem Zusammenhang ist der Begriff der »Befreiung« geprägt worden, wie im Folgenden

²⁵ Dussel, Der Gegendiskurs der Moderne, 89; Kraus/Scalet, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, 27.

²⁶ Vgl. Silber, Poscolonialismo; Quinero/Caribe, Kolonialität der Macht.

²⁷ Vgl. z.B. Eckholt, Theologie der Befreiung, 1024–1028; dies., Religionen und Kirchen, 551–561.

über den Blick auf die vor über 50 Jahren von Gustavo Gutiérrez vorgelegte »Theologie der Befreiung« deutlich gemacht werden soll; 1971 erschien das spanische Original, 1972 die deutsche Übersetzung dieses großen »Klassikers« der Theologie des 20. Jahrhunderts.²⁸ Am Ende des ersten Kapitels der Theologie der Befreiung »Theologie als kritische Reflexion« fasst Gutiérrez den neuen methodischen Ansatz folgendermaßen zusammen: »Aus all diesen Gründen müssen wir festhalten, daß die Theologie der Befreiung uns vielleicht nicht so sehr ein neues Thema aufgibt als vielmehr eine *neue Art*, Theologie zu treiben. Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreien Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia* vereint – sich offen zu Christus bekennet. Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht, sich als ein Moment in dem Prozeß zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet.«²⁹

2.2 Befreiung als neuer Name für Entwicklung

Die Entstehungszeit der Befreiungstheologie war in entwicklungspolitischer Hinsicht ein Jahrzehnt vielfältiger Aufbrüche.³⁰ Auch in der katholischen Soziallehre wird auf diese neuen Dynamiken rekuriert, auf eine vom Fortschrittsgedanken, von politischen und sozialen Aufbrüchen geprägte Zeit. 1967 veröffentlichte Paul VI. die Enzyklika »Populorum progressio«; »Entwicklung ist der neue Name für Frieden« (PP 76–87) ist

²⁸ Vgl. Becka/Gmainer-Pranzl (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung; vgl. hier den Aufsatz von Kruip/Wittenbrink, Eine Entwicklung der Befreiungstheologie?, 87–111.

²⁹ Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 21.

³⁰ Vgl. z.B. Kruip, Entwicklung oder Befreiung?, 23–107.

die Quintessenz des Dokuments, das mit dem Friedensgedanken an die 1963 von Papst Johannes XXIII. veröffentlichte Sozialencyklica »Pacem in terris« anknüpft, diese nun auf den neuen globalen Kontext von Armut und wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeitsverhältnissen bezieht, dabei stark vom Fortschrittsgedanken der damaligen Jahre geprägt ist. Im kirchlichen und theologischen Kontext wird nun ein Begriff aufgenommen, der seit den späten 1940er Jahren – vor allem durch eine Rede des US-amerikanischen Präsidenten Harry S. Truman am 29.1.1949 – in den politischen Diskurs eingeführt worden ist, verbunden mit einem modernisierungstheoretischen Ansatz und einem »evolutiven Geschichtskonzept«³¹, »an dessen Spitze die US-Gesellschaft steht, deren Lebens- und Konsummodell in die ›unterentwickelten‹ Regionen der Welt exportiert werden soll; exemplarisch für diese Auffassung steht das Werk *The stages of economic growth. An anti-communist manifesto* (1960) von Walt Rostow«³².

Der Begriff Entwicklung, so der Politikwissenschaftler Aram Ziai in einem Aufsatz zum Entwicklungsbegriff aus einer kritisch-postkolonialen Perspektive, stelle »ein Bündel von miteinander verknüpften und normativ positiv aufgeladenen Prozessen dar, die in einigen Regionen stattfanden und in anderen nicht (...). Partikulare historische Prozesse erscheinen so unter Ausblendung ihrer Schattenseiten als menschheitsgeschichtlicher Fortschritt und die eigene Gesellschaft als ideale Norm, während andere Gesellschaften als defizitäre Versionen derselben kategorisiert werden (›unterentwickelt‹).«³³ Dieses Entwicklungsverständnis, das auf Modernisierungstheorien Bezug nimmt, vor allem das Konzept einer »nachholenden Entwicklung«, das auf die Länder des Südens, die sog. »Entwicklungsländer«, bezogen wird, beansprucht, »Auskunft über die Möglichkeiten und Wege zu geben, durch die ein in anderen Teilen der Welt erreichter Zustand – ›moder-

³¹ Gmainer-Pranzl, »...von der Entwicklung zur Befreiung«, 194 FN 3.

³² Ebd.

³³ Ziai, Postkoloniale Perspektiven auf »Entwicklung«, 400; Gmainer-Pranzl, »...von der Entwicklung zur Befreiung«, 193/4, FN 3.

ne« Lebensverhältnisse – in Regionen zu verwirklichen sei, wo diese Verhältnisse ›noch nicht‹ bestehen«³⁴.

In den 1960er Jahren wurde in Lateinamerika auf der einen Seite ein solcher modernisierungstheoretischer »desarrollismo« vertreten, auf der anderen Seite formierten sich heftige Kritiken an diesem Entwicklungsverständnis auf dem Hintergrund der neu entstehenden »Dependenztheorie«, die – wie im Folgenden mit Überlegungen von Gustavo Gutiérrez aufgezeigt wird – deutlich macht, dass Dependenz- und Hegemonieverhältnisse über den Begriff der Entwicklung verschleiert werden, auch wenn in modernisierungstheoretischer Perspektive Situationen von »Unterentwicklung« angeprangert werden. In diesem – in gewisser Weise ambivalenten – Sinn greift auch das Dokument von Medellín die Enzyklika »Populorum progressio« und den Begriff »Entwicklung« auf: »Wenn ›Entwicklung der neue Name für Frieden ist‹, so ist die lateinamerikanische Unterentwicklung mit den ihr eigenen Charakteristiken in den verschiedenen Ländern eine ungerechte Situation, die den Frieden bedrohende Spannungen fördert.«³⁵ Kennzeichen der »Unterentwicklung« Lateinamerikas sind »Hunger und Elend, Massenerkrankungen und Kindersterblichkeit, Analphabetismus und Marginalität, enorme Lohnunterschiede und Spannungen zwischen den sozialen Klassen, Anfänge der Gewalt und geringe Teilnahme des Volkes in Fragen des Gemeinwohls«³⁶. Dabei macht das Dokument von Medellín aber auch darauf aufmerksam, dass wenn Menschen Entwicklung versagt wird, auch dies ein Akt von Gewalt ist und dem Frieden schadet.³⁷

Auch wenn die entwicklungstheoretischen Debatten der 1960er Jahre nur kurz erwähnt werden konnten, so wird darin bereits deutlich, dass eine Klärung des Begriffs der »Entwicklung« notwendig war – und genau an dieser Stelle setzt die »Theologie der Befreiung« von Gustavo

34 Kößler, Modernisierungstheorien, 27; Gmainer-Pranzl, »... von der Entwicklung zur Befreiung«, 194, FN 3.

35 Medellín, Dokument 2: Frieden 1, 31.

36 Medellín, Botschaft an die Völker Lateinamerikas, 14.

37 Medellín, Dokument 2: Frieden 1–7, 31/32; ebd. 14, 35.

Gutiérrez an. Der peruanische Theologe wird seinen neuen theologischen Ansatz, wie Franz Gmainer-Pranzl in seinem Beitrag für den Jubiläumsband zu Gustavo Gutiérrez' Werk herausarbeitet, auf dem Hintergrund der Absetzung von einem modernisierungstheoretischen Entwicklungsverständnis ausbilden. »Die *Teología de la liberación* kann auch als Dialog der (Befreiungs-)Theologie mit der Entwicklungs-
forschung gelesen werden, deren Erkenntnisse und Theorieansätze Gutiérrez bestens kannte...«, so Franz Gmainer-Pranzl.³⁸

Gustavo Gutiérrez hält ein paar Wochen vor der Konferenz in Medellín einen Vortrag beim Nationaltreffen der Priesterbewegung ONIS (»Oficina Nacional de Información Social«) in Chimbote zum Thema »Hacia una teología de la liberación« und macht hier deutlich, dass der Begriff Entwicklung »unzureichend«³⁹ ist, gerade weil er rein ökonomisch verstanden werde und darum eine kritische Perspektive, die auf die sozialen, kulturellen und religiösen Dimension des Kontextes rekurriere, wichtig sei: gerade auch im Blick auf den Zusammenhang von christlichem Glauben und der kolonialen Expansionen, im Blick auf die Ambivalenz kirchlicher Positionierungen, was Fragen globaler Ungleichheiten und Herrschaftsverhältnisse angehe. Entwicklung muss im Zusammenhang umfassender sozialer Prozesse gesehen werden, der modernisierungstheoretische »desarrollismo« reiche nicht bis an die »Wurzeln des Übels«⁴⁰. Gutiérrez kritisiert in der »Theologie der Befreiung« das genannte Modernisierungsparadigma, das Walt W. Rostow in »The five stages-of-growth – a summary« (1960) folgendermaßen benennt: 1. Phase der traditionellen Gesellschaft, 2. Phase der Voraussetzungen für den ökonomischen Aufstieg, 3. Phase des wirtschaftlichen Aufstiegs, 4. Phase der Entwicklung zur Reife, 5. Phase des Zeitalters des hohen Massenkonsums.⁴¹ »Die rein auf Entwicklung bezogene und auf Modernisierung bedachte Sehweise machte also blind

³⁸ Gmainer-Pranzl, »... von der Entwicklung zur Befreiung«, 195.

³⁹ Ebd., 195.

⁴⁰ Ebd., 201.

⁴¹ Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 75; Gmainer-Pranzl, »... von der Entwicklung zur Befreiung«, 201.

für die Komplexität des Problems und, wenn man das Ganze ins Auge faßt, für die konfliktgeladenen Aspekte des Prozesses.«⁴² Demgegenüber ist der Begriff der Befreiung um vieles »angemessener«⁴³, und darum müsse es Ziel kirchlichen Handelns und theologischer Verantwortung sein, den Übergang »von der Entwicklung zur Befreiung« zu gestalten.⁴⁴ Im ersten Teil des Buches »Theologie und Befreiung« setzt sich Gutiérrez mit dem Entwicklungsparadigma auseinander, ebenso im dritten Teil zur »Option der lateinamerikanischen Kirche: Der Prozess der Befreiung in Lateinamerika« und »Die Umgestaltung der lateinamerikanischen Wirklichkeit«. Über den Begriff der »Befreiung« wird von den Armen ausgehend als Subjekte des politischen Handelns gedacht; gerade diese »Option für die Armen« deckt auf, dass der modernisierungstheoretisch gefasste Entwicklungsbegriff die Wurzeln der Situation von Armut nicht fasst und entsprechend bekämpfte. Der uruguayische Schriftsteller Eduardo Galeano fasst dies im Klassiker »Die offenen Adern Lateinamerikas« folgendermaßen zusammen: »Die Unterentwicklung ist keine Phase der Entwicklung, sondern ihre Folge.«⁴⁵

Wichtig wird darum die Teilnahme am Befreiungsprozess, eine Befreiung aus Abhängigkeiten, die mit einem Prozess des »empowerment« verbunden ist. Das ist der Ausgangspunkt einer neuen theologischen Reflexion, die von der Praxis ausgeht und über Kontextanalyse und Erschließung der befreienenden Botschaft des Evangeliums wieder zur Praxis führt. Gustavo Gutiérrez rezipiert in genau diesem Sinn das neue dependenztheoretische Paradigma, das in den 1960er Jahren von Chile ausgehend in ganz Lateinamerika zu einem zentralen entwicklungspolitischen Konzept wird: Begründet wurde es von Raúl Prebisch (1901–1986), dem zweiten Generalsekretär der von der UNO gegründeten CEPAL (»Comisión económica para América Latina y el Caribe«),

42 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 77.

43 Gmainer-Pranzl, »... von der Entwicklung zur Befreiung«, 195.

44 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 105.

45 Zitiert nach: Gmainer-Pranzl, »... von der Entwicklung zur Befreiung«, 207 FN 68.

dessen Anliegen war, für die lateinamerikanischen Ländern Wege zu einer solidarischen, gerechten und partizipativen Gesellschaft zu ermöglichen. »Der Terminus Abhängigkeit«, so Gutiérrez, »ist demzufolge einer der Schlüsselbegriffe für die Interpretation der lateinamerikanischen Wirklichkeit.«⁴⁶ Benannt werden die strukturelle Abhängigkeit der Länder der Peripherie von den ökonomischen und politischen Machtzentren im Norden, ungleiche Handelsbeziehungen, die Macht der multinationalen Konzerne, westliche Konsumgewohnheiten etc. Eine nachholende Modernisierung ist nicht möglich, weil »die Abhängigkeit der globalen Peripherie von den kapitalistischen Zentren den Reichtum der einen und die Armut der anderen begründe«⁴⁷.

3. »Religion als Ressource befreiender Entwicklung« – die Bedeutung des Begriffs der »Befreiung« aus einer theologischen Perspektive: ein kurzer Abschluss

Die Dependenztheorie ist in den Folgejahrzehnten vielfach angefragt worden, auch Gustavo Gutiérrez wird in der 1988 publizierten Neuauflage der »Theologie der Befreiung« darauf hinweisen, »dass die Dependenztheorie (...) bei allen positiven Ergebnissen heute doch ein zu grobes Werkzeug ist, um die innere Dynamik eines jeden Landes wie auch die Ausmaße der Welt der Armen insgesamt hinreichend scharf in den Blick zu nehmen«⁴⁸. Sie wird aber nachwirken – und darin dann präzisiert und mit weiteren sozialwissenschaftlichen und kulturphilosophischen Analysemomenten verbunden – in den Ausdifferenzierungen der Befreiungstheologien in indigenen Kontexten, über den Rekurs auf feministische und Gender-Kategorien, sowie auf vielfältige weitere kulturelle Faktoren; heute hat sie noch Einfluss in den komplexen, oft auch ambivalenten »post-development«-Diskursen.

46 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 78.

47 Gmainer-Pranzl, »... von der Entwicklung zur Befreiung«, 205.

48 Gustavo Gutiérrez, In die Zukunft blicken. Einleitung zur Neuauflage, 27.

Vor diesem Hintergrund kann auch heute noch »Befreiung« als neuer Name für Entwicklung verstanden und in den entwicklungs-politischen Diskursen erschlossen werden. Hier ermöglicht dann der interdisziplinäre Diskurs und das »Einspielen« theologischer Argumentationen, Religion als »Ressource befreiender Entwicklung« zu verstehen und die Befreiung zu erinnern, »die Jesus erwirkt« hat, eine Befreiung, die »universal und integral« ist, die »nationale Grenzen« sprengt, und die, so Gutiérrez, die »Grundlage von Ungerechtigkeit und Ausbeutung« angreift und »die politisch-religiösen Mißverständlichkeiten« beseitigt, »ohne sich jedoch auf den rein ‚geistigen‘ Bereich zu beschränken«⁴⁹. Vor allem in der Begegnung mit den Armen, den Kranken, den unter die Räuber Gefallenen ereignet sich nicht nur deren Befreiung, sondern im Umkehrprozess, selbst zum Nächsten des Armen zu werden, können wir in diesen Menschen Jesus Christus, d.h. Gottes Präsenz in der Geschichte, erkennen. »Gott erkennen«, so verdichtet Gutiérrez diesen Prozess, heißt, »Gott lieben, dem Armen und Gedemütierten Gerechtigkeit widerfahren lassen«⁵⁰. So begegnen wir Gott, »wenn wir mit den Menschen in Kontakt treten und uns im geschichtlichen Werden der Menschheit engagieren«⁵¹. Durch die Armen »kommt das Heil der Menschheit; denn sie sind Träger des Sinns der Geschichte und ›Erben des Reiches‹ (Jak 2,5). Unsere Haltung ihnen gegenüber oder – besser – unser Engagement für sie entscheidet darüber, ob sich unsere Existenz in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters befindet. Das ist der Inhalt der Offenbarung, die Christus uns gibt, indem er sich mit den Armen des Matthäus-Textes identifiziert«⁵². Diese »Option für die Armen« ist in einem weiten Sinn zu verstehen und ist gleichzeitig immer wieder neu den jeweiligen Lebensrealitäten entsprechend zu konkretisieren; das hat Gustavo Gutiérrez auch angesichts von Kritiken an der »Theologie der Befreiung« deutlich gemacht; auch feministische

⁴⁹ Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 218.

⁵⁰ Ebd., 179.

⁵¹ Ebd.

⁵² Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 190. Vgl. hier auch die Interpretation: Eckholt, »Christus als Befreier«; Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 309–330.

Theologien oder die Perspektiven der »teologías negras« und »teologías indígenas« müssen in den Blick genommen werden.⁵³ Der befreiungstheologische Ansatz bei den einzelnen »Subjekten« in aller Vielfalt und bei ihrer »Subjektwerdung« und ihres »empowerment« stellt auch heute eine zentrale kritische Perspektive für (Post-)Entwicklungsdiskurse dar.

Von diesen befreiungstheologischen Perspektiven ausgehend kann eine Brücke zur Sozialenzyklika »Fratelli tutti« von Papst Franziskus geschlagen werden; die Impulse, die Franziskus von Beginn seines Pontifikats gesetzt hat, von »Evangelii gaudium« über »Laudato si« und »Querida Amazonia« zu »Fratelli tutti«, bilden die lehramtliche Grundlage eines neuen Zugangs zu entwicklungsrechtlichen und -theoretischen Fragen in Zeiten der »Großen Transformation«, in denen an befreiungstheologische Grundfiguren, vor allem die »Option für die Armen« angeknüpft wird und damit auch die entwicklungsrechtlichen Impulse von »Populorum progressio« in die Herausforderungen des beginnenden 21. Jahrhunderts übersetzt werden: »Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung, ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung seitens der Menschen (...); eine Welt, wo die Freiheit nicht ein leerer Wort ist, wo der arme Lazarus an derselben Tafel mit dem Reichen sitzen kann.« (PP 47)⁵⁴

53 Vgl. die in FN 48 zitierte überarbeitete Einführung in die »Theologie der Befreiung« mit dem Titel »Mirar lejos«.

54 *Populorum progressio* (Paul VI., 1967), 453. Auch aus entwicklungsrechtlicher Perspektive wird das Pontifikat von Franziskus sehr positiv eingeschätzt, insfern erhält Religion hier neue Relevanz in kritisch-entwicklungsrechtlichen Diskursen: Kraus/Scalet, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, 16: »Mit dem Pontifikat von Franziskus kann also von einer neuen Hinwendung zu den Peripherien des kapitalistisch-kolonialen Weltsystems gesprochen werden, aus der er eine klar systemkritisch konturierte Positionierung sowie eine interkulturelle und interreligiöse Öffnung auf alternative Lebensweisen, Kosmovisionen und Spiritualitäten hin ableitet.« Religion wird in diesem Sinn wieder zu einer »Quelle von Gesellschaftskritik und Widerstand gegen Herrschaftsverhältnisse« (ebd., 26).

Literatur

- Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021.
- Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerika im Lichte des Konzils, in: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.
- Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.
- Dussel, Enrique, Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen, Wien/Berlin 2013.
- Eckholt, Margit, »Christus als Befreier« – Bekehrung zum Nächsten und Spiritualität der Befreiung, in: Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021, 309–330.
- , Im Dienst des »internationalen Kultauraustausches« (Bernhard Welte). Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland und die Förderung befreiender Theologie, Philosophie und Pädagogik, in: Eckholt, Margit (Hg.), Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche, Ostfildern 2019, 53–70.
- , Netzwerk für den Austausch. Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999), 201–205.
- , Pentekostalismus: Eine neue »Grundform« des Christseins, in: Keßler, Tobias/Rethmann, Alber-Peter (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 202–225.
- , Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i.Br. 2002.

- (Hg.), Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche, Ostfildern 2019.
- , Religionen und Kirchen, in: Maihold, Günther/Sangmeister, Hartmut/Werz, Nikolaus (Hg.), Lateinamerika. Handbuch für Wissenschaft und Studium, Baden-Baden 2019.
- , Theologie der Befreiung, in: Staatslexikon (5), hg. von der Görresgesellschaft, Freiburg i.Br. 2021.
- , Von »Kontaktzonen« und »dritten Räumen«. Mission in befreiungstheologischen und dekolonialen Perspektiven neu denken, in: Werz, Joachim (Hg.), Erblast – »Mission«? Interdisziplinäre Perspektiven auf gegenwärtige Herausforderungen, Münster 2021, 105–124.
- , Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden? Die Perspektive einer wissenschaftlichen und kirchlichen Stiftung: Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland e.V., in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Frankfurt a.M. 2006, 239–257.
- Fontana, Leandro L. B./Luber, Markus (Hg.), Politischer Pentekostalismus. Transformation des globalen Christentums im Spiegel theologischer Motive und pluraler Normativität, Regensburg 2022.
- Gmainer-Pranzl, Franz, »...von der Entwicklung zur Befreiung« (G. Gutiérrez). Zur entwicklungstheoretischen Dimension der *Teología de la liberación*, in: Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021, 193–220.
- Gutiérrez, Gustavo, In die Zukunft blicken. Einleitung zur Neuauflage, in: Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem neuen Vorwort von Johann Baptist Metz, erweiterte und neubearbeitete Auflage, Mainz¹⁰ 1992.
- , Theologie der Befreiung, Mainz/München⁶ 1982.
- Hünermann, Peter/Scannone, Juan Carlos (Hg.), Lateinamerika und die Katholische Soziallehre (1–3), Mainz 1993.

- Interview mit P. Ronaldo Muñoz SS.CC., Santiago de Chile, 25. April 2008, in: Eckholt, Margit (Hg.), gemeinsam mit Bernhard Casper und Thomas Herkert, »Clash of civilizations« – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Münster 2009, 173–175.
- Kößler, Reinhart, Modernisierungstheorien, in: Fischer, Karin/Hauck, Gerhard/Boatcă, Manuela (Hg.), Handbuch Entwicklungsforschung, Wiesbaden 2016, 27–39.
- Kraus, Magdalena Andrea/Scalet, Jonathan, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, in: Journal für Entwicklungspolitik 37 (2021), 4–38.
- Kruip, Gerhard, Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987), Saarbrücken/Fort Lauderdale 1988.
- /Wittenbrink, Edith, Eine Entwicklung der Befreiungstheologie? Zu den Unterschieden zwischen der ersten Auflage und der überarbeiteten Neuauflage der *Theologie der Befreiung* von Gustavo Gutiérrez, in: Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021, 87–111.
- López Trujillo, Alfonso, Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Mißerfolg, in: Kirche und Befreiung, hg. von Franz Hengsbach und Alfonso López Trujillo, Aschaffenburg 1975, 47–103.
- Meier, Johannes, Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17./18. Jahrhundert), in: Meier, Johannes (Hg.), Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit (1–5), Münster 2005–2013.
- Menzel, Ulrich, Die große Zeit der Entwicklungstheorie, in: Stockmann, Reinhard/Menzel, Ulrich/Nuscheler, Franz (Hg.), Entwicklungspolitik. Theorien – Probleme – Strategien, Berlin/Boston 2016, 11–204, DOI 10.1515/9783486855647.

- Morandé, Pedro, Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika. Ein Beitrag zur Analyse der Beziehungen zwischen »Wort« und »Ritus« in der nachkolonialen Zeit (Reihe Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas 18), München 1982.
- Nuscheler, Franz, Weltprobleme – globale Herausforderungen, in: Stockmann, Reinhard/Menzel, Ulrich, Nuscheler, Franz (Hg.), Entwicklungspolitik. Theorien – Probleme – Strategien, Berlin/Boston² 2016, 205–421, DOI 10.1515/9783486855647.
- Populorum progressio (Paul VI., 1967), in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB, Kevelaer⁶ 1985, 435–470.
- Quinero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.), Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis, Münster 2013.
- Rahner, Karl/Modehn, Christian, Göpfert, Michael (Hg.), Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979.
- Riesebrodt, Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München 2000.
- Scannone, Juan Carlos, Hacia un nuevo humanismo, in: Hacia un nuevo humanismo, hg. von Bernhard Welte/Estanislao Karlic, Buenos Aires 1974, 11–20.
- , La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco, Maliaño (Cantabria)³ 2018.
- /Hünermann, Peter (Hg., unter Mitarbeit von Eckholt, Margit), América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia (1–5), Buenos Aires 1992/1993.
- Schröder, Christian, Das Weltsozialforum. Eine Institution der Globalisierungskritik zwischen Organisation und Bewegung (The World Social Forum: An Institution of the Global Justice Movements between Organization and Movement), Bielefeld 2015.
- Silber, Stefan, Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales, Cochabamba 2018.
- , Postkoloniale Theologien. Eine Einführung, Tübingen 2021.
- Silva, Sergio, Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, in: Meier, Johannes/Straßner, Veit (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945

- (6) Lateinamerika und Karibik, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 29–58.
- Ziai, Aram, Entwicklungstheorie nach der Post-Development Kritik. Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs, in: Ziai, Aram (Hg.), Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie (Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik) (14), Baden-Baden 2014.
- , Postkoloniale Perspektiven auf »Entwicklung«, in: Peripherie 30 (2010), 399–426.