

EINE ENTWICKLUNG DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE?

Zu den Unterschieden zwischen der ersten Auflage und der überarbeiteten Neuauflage der *Theologie der Befreiung* von Gustavo Gutiérrez

Gerhard Kruij/Edith Wittenbrink

1. Ziel und Vorgehensweise

Die Befreiungstheologie hat sich ständig erneuert, in unterschiedliche Strömungen ausdifferenziert und auf verschiedene Kontexte Bezug genommen. Deshalb kann man gar nicht mehr von *der* Befreiungstheologie sprechen. Aber Gutiérrez hat auch sein Grundlagenwerk *Theologie der Befreiung – Perspektiven*, das erstmals 1971 erschien, überarbeitet: Zur 14. Auflage hat er 1988 nicht nur ein neues Vorwort verfasst, sondern auch zahlreiche Änderungen und Ergänzungen im Text selbst vorgenommen. Damit präsentiert er 20 Jahre, nachdem er in dem Vortrag „Bemerkungen zu einer Theologie der Befreiung“ im Juli 1968 in Chimbote/Peru das Grundgerüst seiner Theologie vorgestellt hatte, eine Aktualisierung zentraler Gedanken und einen Einblick in eigene Lernprozesse.

Die Veränderungen deuten auf eine intensive Auseinandersetzung mit verschiedenen Gesprächspartnern hin: Zum einen rezipiert Gutiérrez neuere Entwicklungen in den Sozialwissenschaften und setzt sich mit dem sich abzeichnenden Niedergang des „real existierenden Sozialismus“ auseinander. Zum anderen nimmt Gutiérrez teil an den Debatten zur Theologie der Befreiung. Er nimmt wahr, wie diese in unterschiedlichen Kontexten beispielsweise als feministische und indigene Theologie weiterentwickelt wird, und stellt sich außerdem der innertheologischen bzw. innerkirchlichen Kritik. Wie greift Gutiérrez konkret aktuelle Erkenntnisse auf und wie reagiert er auf Anfragen an seine Überzeugungen? Welche Spuren hinterlässt der Konflikt der Theologie der Befreiung mit dem Vatikan in den 1980er Jahren? Verändert Gutiérrez seine Haltung zur marxistischen Gesellschaftsanalyse? Diesen Fragen möchten wir anhand einer Untersuchung der Neuauflage der *Theologie der Befreiung* nachgehen.

In spanisch- wie in deutschsprachigen Publikationen wird häufig auf das neue Vorwort hingewiesen und analysiert, inwiefern sich darin eine Weiter-

entwicklung von Gutiérrez' Denken zeigt.¹ Teils wurde diese Neuauflage als ein Widerruf seiner bisherigen Überzeugungen empfunden; Tamayo-Acosta verweist auf diese Stimmen und meint, dass die Neuauflage als „Vertiefung und Reifung“² der Thesen von 1971 in Kontinuität steht. Wieder andere kritisieren an der Neuauflage, dass durch die Überarbeitungen ein in sich widersprüchlicher Text entstanden sei.³

Die einzelnen Änderungen in der Neuauflage wurden jedoch bislang nicht systematisch untersucht. Um einen möglichst vollständigen Eindruck der Überarbeitungen zu gewinnen, haben wir daher die digitalisierten Versionen der spanischsprachigen Originalausgabe sowie der 14. Auflage mithilfe von Texterkennungsprogrammen miteinander verglichen.⁴ Wir konnten so außerdem feststellen, welche Veränderungen bereits in den früheren Auflagen und welche erst in der 14. vorgenommen wurden. Wir präsentieren hier unsere Interpretationen der überarbeiteten Stellen vor dem Hintergrund der theologischen Situation jener Jahre und der Aussagen von Gutiérrez selbst zu seiner Entwicklung im neuen Vorwort.

Zunächst stellen wir dazu die Vorgeschichte dieser Neuauflage dar und beschreiben, mit welchen Vorwürfen er sich im Zuge des Konfliktes mit dem Vatikan ab 1983 konfrontiert sah (2). Dann untersuchen wir zunächst das neue Vorwort „In die Zukunft blicken“, in dem Gutiérrez explizit die Aktualisierung seiner ursprünglichen Gedanken beschreibt (3). Es folgt die Analyse der bedeutsamsten Änderungen, die Gutiérrez auch im Vorwort ankündigt: der neu hinzugefügten Fußnoten (4) und des Kapitels „Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf“ (5). So möchten wir abschließend Antworten auf die genannten Fragen geben (6).

- 1 Vgl. z. B. Sievernich, *Von der Utopie zur Ethik*, 119; ders., *Gezeiten der Befreiungstheologie*, 114f.; Silva, *Theologiegeschichte Lateinamerikas*, 57f. Margit Eckholt erwähnt auch die Umarbeitung des Kapitels „Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf“, vgl. Eckholt, *Von der politischen Entwicklung* eingeholt. – Für eine erste Analyse des Vorworts und dieses überarbeiteten Kapitels vgl. Kruip, *Gustavo Gutiérrez*, 543–545.
- 2 Tamayo-Acosta, *La teología de la liberación*, 399f. (eigene Übersetzung).
- 3 So z. B. Idígoras Goya, *Balance de la Teología de la Liberación*, 343.
- 4 Dabei lagen uns die folgenden Ausgaben vor: Gutiérrez, *Gustavo, Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971 (1^a ed.), sowie die Neuauflage Salamanca 1990 (14 ed. revisada y aumentada). Wir zitieren diese Ausgaben durch (TdB sp. 1971) bzw. (TdB sp. 1990). Die früheren Auflagen, die wir konsultieren konnten, waren die dritte (Salamanca 1973), die siebte (Salamanca 1975) und die achte (Salamanca 1977). Wo es keine Abweichungen von der spanischen Vorlage gibt, zitieren wir die folgenden Ausgaben der deutschen Übersetzung: Gutiérrez, *Gustavo, Theologie der Befreiung*. München/Mainz 1973 (1. Aufl.), sowie die Neuauflage Mainz 1992 (10. Aufl.). Auf diese verweisen wir mit (TdB dt. 1973) bzw. (TdB dt. 1992).

2. Konflikte und Entwicklungen zwischen 1971 und 1988⁵

Als sich die lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968 zentrale Elemente der Befreiungstheologie zu eigen gemacht hatten, war das Zweite Vatikanische Konzil noch längst nicht überall in Lateinamerika angekommen. Die meisten Staaten wurden durch Militärdiktaturen oder autoritäre Regime beherrscht, die auch von Teilen der kirchlichen Hierarchie unterstützt wurden. Aufgeschreckt durch die Beschlüsse von Medellín entwickelten die konservativen Kräfte sehr bald Gegenstrategien. Mit der Wahl des kolumbianischen Weihbischofs López Trujillo 1972 gelang es ihnen, im Rat der lateinamerikanischen Bischöfe (CELAM) das operative Geschäft zu übernehmen. Unterstützt wurden sie dabei vom Essener Bischof Franz Hengsbach, der sowohl für Adveniat zuständig als auch Militärbischof war. Er hatte zusammen mit López Trujillo einen „Studienkreis Kirche und Befreiung“ ins Leben gerufen, der mehrere polemische Studien gegen die Befreiungstheologie veröffentlichte.⁶

In diesem Kontext wurde Ende 1978 der durch die Erfahrung des Sowjetkommunismus in Polen geprägte Kardinal Karol Wojtyła Papst und reiste schon ein gutes Vierteljahr später zur Generalversammlung des CELAM nach Puebla/Mexiko. In seiner Eröffnungsrede nahm er zwar positiv Bezug auf Medellín, setzte aber eindeutige kritische Akzente gegenüber dem Neuaufbruch der lateinamerikanischen Kirche. Das Abschlussdokument bekräftigte jedoch die Option für die Armen, die Basisgemeinden und den kirchlichen Einsatz für „Befreiung“. Trotzdem brach die Diskussion kurz darauf erneut auf, was auch mit der erfolgreichen sandinistischen Revolution in Nicaragua 1979 und den daraus entstehenden innerkirchlichen Konflikten zusammenhing. Der neu gewählte Präsident der USA, Ronald Reagan, der durch die massive Unterstützung der oppositionellen bewaffneten Gruppe der „Contras“ versuchte, die Sandinisten wieder zu entmachten, strebte eine enge Kooperation mit dem Vatikan an. Er erhoffte sich Unterstützung im Kampf gegen die Aufständischen in Lateinamerika, während Johannes Paul II. von Reagan Unterstützung für die polnische Gewerkschaftsbewegung Solidarność erwartete. Nach dem unglücklich verlaufenen Besuch des Papstes in Nicaragua⁷ dürfte der Papst endgültig den Entschluss gefasst haben, die Theologie der Befreiung und die ungehorsame „Volkskirche“

- 5 Vgl. v. a. Meier/Straßner (Hg.), *Lateinamerika und Karibik*; Kruij, *Der polnische Papst*.
- 6 Sowohl der Studienkreis als auch Adveniat wurden in einem Memorandum westdeutscher Theologen, unter ihnen auch Karl Rahner, vom 21.11.1977 heftig kritisiert.
- 7 Zum Folgenden vgl. Weckel, *Nicaragua, 178f.*; Hebblethwaite, *Bilanz der Papstreise*.

zu bekämpfen. Tatkräftig unterstützt wurde er dabei von Kardinal Joseph Ratzinger, der am 1. März 1982 das Amt des Präfekten der Glaubenskongregation in Rom übernommen hatte.

Im März 1983 sandte die Glaubenskongregation „Zehn Beobachtungen“ zur Theologie von Gutiérrez an die peruanische Bischofskonferenz mit dem Ansinnen, dass sie seine Theologie überprüfe und verurteile.⁸ Zwar erkennt Ratzinger an, dass sich die Kirche für die notleidenden Menschen einsetzen müsse, dabei müsse aber „jede Art von Reduktionismus“ vermieden werden. Diese meint Ratzinger jedoch in den Büchern *Theologie der Befreiung* und *Die historische Macht der Armen* zu erkennen. Gutiérrez mache sich die marxistische Geschichtskonzeption zu Eigen, diese werde sogar zum „bestimmenden Prinzip“ seiner Theologie. Dadurch verfallende er in einen marxistischen Messianismus, der das Wachstum des Reiches Gottes auf die Herstellung diesseitiger Gerechtigkeit und den Kampf gegen die Sünde auf Klassenkampf reduziere. Schließlich zeige sich der Einfluss des Marxismus auch im Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxis. Zu meinen, die Wahrheit in der Praxis des revolutionären Kampfes zu finden, leugne letztlich die Offenbarung, führe zum Relativismus und stelle die Legitimität der kirchlichen Hierarchie in Frage. Die abschließende zehnte Beobachtung lautet dann: „Das Ziel ist also, das Christentum zu einem Mobilisierungsfaktor im Dienste der Revolution zu machen.“⁹

Kurz vor der entscheidenden Sitzung der peruanischen Bischofskonferenz erschien eine weitere scharfe Kritik von Ratzinger an der Befreiungstheologie, in der er eine „fundamentale Gefährdung des Glaubens“ erblickte.¹⁰ Am 6. August 1984 erschien dann die erste Instruktion der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“ (*Libertatis nuntius*).¹¹ Zentral ist darin wieder der Vorwurf, die Befreiungstheologie nutze die marxistische Analyse, die von einem ideologischen Apriori ausgehe, in dessen Zentrum sich „der Atheismus und die Negation der menschlichen Person, ihrer Freiheit und ihrer Rechte“ (15) befin-

- 8 Vgl. Redaktion der Orientierung, Kontroverse um Befreiungstheologie. Die Anfragen von Ratzinger sind dokumentiert in: *Congrégation pour la doctrine de la foi, Observations sur la théologie*. Insgesamt zum Konflikt um die Befreiungstheologie vgl. Greinacher, Konflikt um die Theologie der Befreiung.
- 9 *Congrégation pour la doctrine de la foi, Observations sur la théologie*, 3 (eigene Übersetzung).
- 10 Der deutsche Text: Ratzinger, *Die Theologie der Befreiung*; vgl. die Erwiderung der Brüder Clodovis und Leonardo Boff: Boff/Boff, *Fünf grundsätzliche Bemerkungen*. Interessanterweise hat später auch Gerhard Ludwig Müller den Marxismus-Vorwurf eindeutig zurückgewiesen; vgl. Müller, *Befreiungstheologie im Meinungsstreit*, bes. 102–109.
- 11 Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten dieser Ausgabe.

de. Damit verkennt Ratzinger freilich die differenzierte und unorthodoxe Marxismus-Rezeption in Lateinamerika.¹² Die Möglichkeit einer Trennung marxistischer Analyse als sozialwissenschaftlicher Methode von den ideologischen Teilen eines orthodoxen Marxismus wird geleugnet (17). Der Befreiungstheologie wird vorgeworfen, „der ideologische, dem Marxismus entlehnte Kern“ übe in ihr „die Funktion eines bestimmenden Prinzips aus“ (17). Eine zweite Instruktion „Über die christliche Freiheit und die Befreiung“ (*Libertatis conscientia*) vom 22. März 1986 fiel dann konstruktiver aus, auch wenn im Vorwort die „organische Beziehung“ zu LN betont wird (LC 2). Von „Befreiung“ wird in einem positiven Sinn gesprochen, und es wird zugestanden, dass es Strukturen der Ungerechtigkeit gebe, die überwunden werden müssten (LC 42; vgl. 74), wobei irdischer Fortschritt und Wachstum des Gottesreiches „sorgfältig“ zu unterscheiden seien (LC 60). Dass man darin insgesamt die Bemühung um einen Ausgleich mit der Befreiungstheologie sehen konnte, wird bekräftigt durch einen Brief von Johannes Paul II. an die brasilianische Bischofskonferenz, in dem er betont, „daß die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig“¹³ sei.

Diese lehramtliche Kritik stellt sicherlich einen wichtigen Bezugspunkt der Überarbeitungen der „Theologie der Befreiung“ durch Gutiérrez dar. Darüber hinaus reagiert er auf Kritik von feministischer und indigener Seite. Beide beklagten, dass in der Situationswahrnehmung durch Gutiérrez die materielle Armut und die ökonomische Ungleichheit so stark im Vordergrund stünden, dass Fragen der Geschlechtergerechtigkeit und der Unterdrückung von ethnischen Minderheiten aus dem Blick gerieten.¹⁴ In den folgenden Abschnitten zeigen wir, wie ernst die verschiedenen Einwände von Gutiérrez in der überarbeiteten Auflage von 1988 genommen wurden.¹⁵

12 Vgl. hierzu sehr instruktiv Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus*.

13 Johannes Paul II, *Die Herausforderung annehmen*, 280.

14 Wie sehr sich die befreiungstheologischen Ansätze in ihren inhaltlichen Fragestellungen, den Gruppen von Benachteiligten, über deren Befreiung reflektiert wird, und den sozialwissenschaftlichen Bezügen ausdifferenziert haben, zeigt das zweibändige Werk Ellacuría/Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*.

15 Auch schon in früheren Auflagen hat Gutiérrez seinen Text immer wieder überarbeitet. So verwies er beispielsweise, sobald sie vorlagen, auf die spanischen Übersetzungen von Werken, die er ursprünglich in englischer, französischer oder deutscher Sprache verwendet hatte. In der Einleitung (TdB sp. 1971, 10) fügte er eine ausführlichere Begründung dafür an, warum er den Begriff der „Befreiung“ dem der „Entwicklung“ vorzog (TdB sp. 1977, 16). Bei der öffentlichen „defensio“ seiner Thesen anlässlich der theologischen Promotion an der Universität Lyon am 29. Mai 1985 war er ebenso auf die verschiedenen Kritiken eingegangen; vgl. Moulinet, *La soutenance de thèse*.

3. „In die Zukunft blicken“: Das neue Vorwort

Gutiérrez überschreibt sein neues Vorwort mit „Mirar lejos“, einem Zitat von Johannes XXIII. von 1963, auf das er sich am Ende dieser neuen Einleitung bezieht (vgl. TdB sp. 1990, 52; TdB dt. 1992, 57). Damit ist „in die Weite blicken“, beziehungsweise „[i]n die Zukunft“ (wie es etwas ungenau in der deutschen Übersetzung heißt), das Programm für seine Überlegungen zur Aktualisierung der *Theologie der Befreiung*. Er beschreibt, warum er eine Überarbeitung seines Buches nach knapp 20 Jahren für notwendig hält.

Wenn er sich nicht nur bemüht, das Entstehen seines Buches in den historischen Kontext einzuordnen, sondern außerdem angesichts von Anfragen und Fehlinterpretationen Selbstkritik an seiner Ausdrucksweise übt, ist dies keine pauschale Relativierung bisheriger Aussagen. Er gesteht denjenigen, die ihn entweder scharf kritisieren oder zu idealistisch und einseitig interpretieren, zwar ein Recht darauf zu – denn: „Der Leser hat Rechte, die ihm der Verfasser weder nehmen kann noch nehmen darf“ (TdB sp. 1990, 18; TdB dt. 1992, 19). Doch gleichzeitig betont er, dass diese Interpretationen seinen Intentionen widersprechen. Gerade durch die vorgenommenen Akzentverschiebungen möchte er seinem Grundansatz treu bleiben. So formuliert er poetisch seine Antwort auf die Frage, ob er das Buch wieder genauso schreiben würde: „Mein Buch ist ein Liebesbrief an Gott, an die Kirche und an die Völker, von denen ich ein Teil bin. Die Liebe bleibt lebendig; deshalb wächst sie in die Tiefe und kleidet sich in neue Formen“ (TdB sp. 1990, 53; TdB dt. 1992, 58).

Er beschreibt, was ihm bei einer solchen Aktualisierung seiner „Liebesbriefe“ wichtig ist: eigene Texte zwar nicht neu zu schreiben, aber „ihre nach unserer Meinung zentralen Anliegen hervorzuheben, falschen Interpretationen entgegenzutreten, Formulierungen, die wir heute nicht mehr für angebracht halten, zu ändern, was sich mit der Zeit erledigt hat, zu streichen und auf einige neue Themen aufmerksam zu machen, in denen wir in den letzten Jahren weitergekommen sind und die Anlaß zur Hoffnung geben“ (TdB sp. 1990, 20; TdB dt. 1992, 21).¹⁶

16 Explizit nennt er die Änderungen, die auch im Text kenntlich gemacht sind, also die neuen Anmerkungen (auf die mit Buchstaben statt Zahlen verwiesen wird) und das umgearbeitete Kapitel zum Klassenkampf, zu dem es einen gesonderten Hinweis mit * gibt (vgl. TdB sp. 1990, 20 Fn. 5; TdB dt. 1992, 21 Fn. 5). Unerwähnt bleiben weitere kleinere Änderungen, Präzisierungen und Auslassungen, die auch im Text selbst vorgenommen wurden (übrigens in der deutschen Übersetzung nicht berücksichtigt), sowie die eher formalen Überarbeitungen. So werden nun häufig neuere Veröffentlichungen genannt. Eingefügt wurde außerdem ein Personenregister (in der Übersetzung auch ein Sachregister und ein Verzeichnis der Bibelstellen). Leider haben sich in der 14.

Gutiérrez macht deutlich, dass die wichtigste neue Erkenntnis für ihn in der Differenzierung verschiedener Unterdrückungsmechanismen und in der Auseinandersetzung mit der Pluralität von Armut liegt. Über die lateinamerikanische Perspektive und die sozioökonomische Dimension hinaus greift er also die Strömungen auf, die sich mit der Unterdrückung von Frauen und von bestimmten kulturellen und ethnischen Gruppen beschäftigen, vor allem von Indigenen und Schwarzen. Auch verweist er auf die neuen Befreiungstheologien, die auf anderen Kontinenten und in anderen Religionen entstanden sind (vgl. TdB sp. 1990, 21; 24; TdB dt. 1992, 22; 25). Er betont, dass in Lateinamerika langsam das Problem des Rassismus erkannt wird und gerade im Hinblick auf den 1992 bevorstehenden 500. Jahrestag des „Beginns der Evangelisierung unseres Erdteils“ (TdB sp. 1990, 23; TdB dt. 1992, 25) neu über das Verhältnis der Kirche zu den Indigenen, deren Leben und Kulturen häufig vernichtet wurden, nachgedacht werden muss. Die Faktoren „Kultur“ und „Geschlecht“ verschieben für ihn nicht die Aufmerksamkeit weg von der materiellen Armut, sondern sind notwendige Ergänzungen und schärfen die Wahrnehmung für komplexe Unterdrückungszusammenhänge.¹⁷

Dieses neue Bewusstsein für die Komplexität gesellschaftlicher Konflikte ist ein Grund, warum Gutiérrez nun Kategorien der marxistischen Gesellschaftsanalyse kaum noch verwendet. Vor allem verzichtet er auf die Rede vom Klassenkampf und betrachtet die Standardvariante der Dependenztheorie als ein nun „zu grobes Werkzeug“ (TdB sp. 1990, 25; TdB dt. 1992, 27), ohne freilich den Aspekt der fortbestehenden Abhängigkeiten zu leugnen. Diese Distanzierung begründet er aus der Sache heraus und betont, daran festzuhalten, sich der Sozialwissenschaften zu bedienen, die sich nun eben weiterentwickelt haben (vgl. TdB sp. 1990, 26; TdB dt. 1992, 27f.).

Auflage einzelne falsche Wörter in den Text eingeschlichen, was möglicherweise darauf zurückzuführen ist, dass die digitalisierte Version eines früheren Textes nicht sorgfältig korrigiert wurde. Besonders auffällige Fehler sind in späteren Auflagen korrigiert (vgl. 18. Auflage, Salamanca 2009). Da der deutsche Text von früheren Auflagen unverändert übernommen wurde, wirken sich die Fehler in diesem nicht aus.

- 17 Vgl. dazu auch Tamayo-Acosta, *La teología de la liberación*, 399 und Tamayo-Acosta, *Elementos de futuro*, 542f. Eine Folge seiner Auseinandersetzung mit feministischer Theologie könnte sein, dass er im Text der Neuauflage aufmerksam für geschlechtergerechte Formulierungen ist: Zwar nicht konsequent, aber teilweise ersetzt er das spanische „hombre“, Mann, das häufig verallgemeinernd für „Mensch“ steht, durch „ser humano“, menschliches Wesen (mehrmals, u. a. TdB sp. 1990, 14) oder „los hombres“ durch „todos“, alle, (ebd.) oder ergänzt es zu „hombres y mujeres“, Männer und Frauen (TdB sp. 1990, 121). In der deutschen Übersetzung steht jeweils „Mensch“, sodass die Veränderungen nicht auffallen.

Gegen ‚falsche Interpretationen‘ stellt er in diesem Zusammenhang klar, „daß die Wissenschaft – und da aus vielen Gründen vor allem die Sozialwissenschaft – nicht neutral ist“ (TdB sp. 1990, 27; TdB dt. 1992, 28) und nie unkritisch genutzt werden darf. Damit distanziert er sich nicht von seinen früheren Aussagen – denn eine unkritische Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien lag ihm auch 1971 fern.¹⁸ Doch hier und an vielen Stellen des Vorwortes formuliert er seine Haltung besonders deutlich, um dem Vorwurf eines ideologischen Bezugs auf den Marxismus zu begegnen. Gutiérrez erwähnt die Konflikte diplomatisch als „wichtige Diskussion über die Theologie der Befreiung“ (TdB sp. 1990, 18; TdB dt. 1992, 19) und spricht von den beiden oben genannten Instruktionen der Glaubenskongregation als wichtigen Orientierungen (ohne auf deren voneinander abweichenden Positionen einzugehen). Er erwähnt, dass es zu persönlich „schmerzlichen Augenblicken“ (ebd.) kam, betont aber vor allem, dass die Auseinandersetzungen ihm die Gelegenheit boten, „unsere Treue zur Kirche [...] von Grund auf zu erneuern und unsere Solidarität mit den Armen [...] zu bekräftigen“ (ebd.).

Im Vorwort nimmt sein Bemühen großen Raum ein, dieser Kirchentreu Ausdruck zu verleihen und den Verdacht fehlender Orthodoxie zu zerstreuen. Neben der Klarstellung seiner Haltung zu den Sozialwissenschaften können viele weitere Passagen des Vorwortes als Reaktionen auf die Vorwürfe der Glaubenskongregation gelesen werden: Er spricht von der „vorrangige[n] Option für die Armen“ (TdB sp. 1990, 27f.; TdB dt. 1992, 29) und bestreitet jede Ausschließlichkeit einer Kirche für die Armen, sondern ruft deutlich zur Einheit innerhalb der Kirche auf, ohne dass diese aber zur „Flucht aus der Welt“ führen darf (TdB sp. 1990, 48; TdB dt. 1992, 52). Er widerspricht einem europäisch geprägten Verständnis seiner Theologie als „radikale[m] politischen Flügel der fortschrittlichen europäischen Theologie“ (TdB sp. 1990, 32; TdB dt. 1992, 34) und betont die Untrennbarkeit von Orthodoxie und Orthopraxis (vgl. TdB sp. 1990, 38; TdB dt. 1992, 41). Er widerlegt außerdem den Vorwurf, durch innerweltliches Handeln das Reich Gottes aufbauen zu wollen (vgl. TdB sp. 1990, 44; TdB dt. 1992, 48), indem er verdeutlicht, dass für ihn Befreiung und Erlösung zusammengehören: „Erlösung ist das Geschenk endgültigen Lebens und ungeschuldeter Kindschaft, das wir aus freier Entscheidung in der Geschwisterlichkeit annehmen [...]. Kindschaft und Geschwisterlichkeit, Gnade und Auftrag müssen zwar säuberlich auseinandergehalten, dürfen aber nie auseinandergerissen werden, wie ja auch in Christus seine Gottheit und seine Menschheit zu unterscheiden, aber nie voneinander zu trennen sind“ (TdB dt. 1992, 49; TdB sp. 1990, 45).

18 Vgl. Delgado, *Blutende Hoffnung*, 40.

Seine Aussagen untermauert er immer wieder mit Verweisen auf lehramtliche Dokumente,¹⁹ die zeigen sollen, dass seine Theologie schon immer auf dem Boden des Lehramtes stand. Die Verweise auf die Enzykliken Johannes Pauls II machen darüber hinaus deutlich, wie dieser selbst zentrale befreiungstheologische Anliegen hervorhebt (unter anderem die Beschäftigung mit strukturellen Armutsursachen; vgl. TdB sp. 1990, 25; TdB dt. 1992, 26); selbstverständlich werden auch die oben erwähnten wertschätzenden Aussagen des Papstes zur Befreiungstheologie zitiert (vgl. TdB sp. 1990, 50f.; TdB dt. 1992, 55).

Eine implizite Akzentverschiebung findet in Gutiérrez Darstellung seines Befreiungsbegriffs allerdings hinsichtlich seines Utopieverständnisses statt; mit dieser reagiert er wohl auf die Kritik anderer Theologen.²⁰ Er nennt die drei Dimensionen von Befreiung, von denen er auch im Buch selbst spricht – dort als politische, historisch-utopische und religiöse bezeichnet (vgl. TdB sp. 1990, 91f.; TdB dt. 1992, 104). Im Vorwort wird nun von der zweiten Dimension nicht nur als einer „permanenten Kulturrevolution [...] in Richtung einer qualitativ anderen Gesellschaft“ (ebd.) gesprochen, sondern die individuelle Dimension menschlicher Befreiung wird einbezogen – es geht also „um die konkreten und schwierigen Fragen der Ethik“ (TdB sp. 1990, 43f.; TdB dt. 1992, 47), die sich nicht in den Fragen nach gerechten Strukturen erschöpfen.

Was Gutiérrez im Vorwort deutlich als zentrales Anliegen hervorhebt, ist die Legitimität und Notwendigkeit einer eigenen lateinamerikanischen Theologie. Im Gegensatz zu Europa, wo die Herausforderung durch den „Nichtglaubenden“ die zentrale ist, muss die Theologie in Lateinamerika sich von dem Armen als „Nichtperson“ herausfordern lassen (vgl. TdB sp. 1990, 31; TdB dt. 1992, 34). Der Text, der im Gegensatz zur ersten Auflage im Bewusstsein der weltweiten Rezeption der „Theologie der Befreiung“ verfasst ist, stellt damit eine selbstbewusste Verteidigung der eigenen Kontextualität dar. Denn er betont, dass jede Theologie eine Sprache eines partikularen Kontextes ist, und äußert mit Blick auf Europa die Vermutung:

19 Das Vorwort beginnt mit langen Zitaten des Abschlussdokuments von Medellín (TdB sp. 1990, 16; TdB dt. 1992, 17f.), und wiederholt beruft er sich auf Medellín und Puebla (TdB sp. 1990, 22f.; 24; 27f.; 39; 43; 46f.; 50f.; TdB dt. 1992, 23f.; 25; 29; 42; 46f.; 49; 51f.), die peruanischen und die brasilianischen Bischöfe (TdB sp. 1990, 23; 30; 38; 44; TdB dt. 1992, 24f.; 32; 41; 48) sowie Papstworte und Enzykliken, gerade *Laborem exercens* und *Sollicitudo rei socialis* (TdB sp. 1990, 25; 27; 29; 50; TdB dt. 1992, 26; 28; 31; 55). Das Konzil und Johannes XXIII sind ebenfalls mehrmals seine Referenzen (TdB sp. 1990, 22; 28; 47; 48f.; TdB dt. 1992, 23; 30; 50f.; 53).

20 Sievernich verweist auf Gutiérrez' Auseinandersetzung unter anderem mit der Kritik Peter Hünermanns; vgl. Sievernich, Von der Utopie zur Ethik, 121–123.

„Möglicherweise ist unser Akzent nicht nach dem Geschmack derer, die die Theologie bis vor kurzem für ihr Privateigentum hielten und sich ihres eigenen Akzents nicht bewußt waren“ (TdB sp. 1990, 40; TdB dt. 1992, 43). Zugleich weist er auf die Fruchtbarkeit vielfältiger Dialoge in der Weltkirche hin und plädiert für ein erneuertes Verständnis von Einheit: „Echte Universalität besteht eben nicht darin, daß alle ein und dieselbe Sprache sprechen, sondern daß sich alle – jeder von seinen Bedingungen her – voll und ganz verstehen“ (TdB sp. 1990, 41; TdB dt. 1992, 44). Die Befreiungstheologie und ihr Einsatz für die Armen sind charakteristisch für die lateinamerikanische Kirche der letzten Jahrzehnte und zentrale Erfolgsfaktoren für die Evangelisierung (vgl. TdB sp. 1990, 42; TdB dt. 1992, 45). Er hebt jedoch mit Verweis auf den Mord an Oscar Romero ebenfalls hervor, welchen hohen Preis dieses Engagement oft kostet, wenn es ein konsequentes Zeugnis ist (vgl. TdB sp. 1990, 49f.; TdB dt. 1992, 53f.).

4. Die neu hinzugefügten Anmerkungen

Neben dem neuen Vorwort und dem gänzlich überarbeiteten Kapitel zum ursprünglich „Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf“ genannten Thema sind es vor allem 20 Anmerkungen, die, mit Kleinbuchstaben gekennzeichnet, die Veränderungen in der neu bearbeiteten Auflage ausmachen.

Zwischen der ersten und der neuen Auflage von 1988 sind die theologischen Forschungen und Debatten natürlich weitergegangen. Die lateinamerikanischen Befreiungstheologien waren sich auch von Anfang an dessen bewusst, dass sie zwar aus einem bestimmten Kontext heraus argumentieren und ihren Ansatz entwickeln, dass dieser aber durchaus Auswirkungen hat und haben soll auf die Kirche weltweit. In einer Anmerkung (TdB sp. 1990, 71f.; TdB dt. 1992, 82) zu diesem Gedanken verweist Gutiérrez deshalb auf die Vielfalt entsprechender Bemühungen auch in anderen Ländern und Kontinenten, die sich von der Befreiungstheologie haben inspirieren lassen, insbesondere die Aktivitäten der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologien, der „schwarzen Theologie“ und der „feministischen Theologie“, die Gutiérrez positiv zu würdigen weiß. Weiter gegangen ist auch die Diskussion zwischen Befreiungstheologie und Politischer Theologie, insbesondere mit dem Ansatz von Johann Baptist Metz. Gutiérrez hält an der Kritik an der Politischen Theologie zwar fest,²¹ insofern

21 Die kritische Haltung gegenüber der politischen Theologie wurde im deutschsprachigen Raum meist übersehen, vielmehr wurde fälschlicherweise behauptet, die Befreiungstheologie sei eine Art Import der politischen Theologie nach Lateinamerika, so z.B. Weiler, Einführung in die Katholische Soziallehre, 84.

er sie zu einseitig auf eine säkularisierte Moderne in Europa ausgerichtet sieht, verweist jedoch (TdB sp. 1990, 268; TdB dt. 1992, 286) auf neuere Veröffentlichungen von Metz und von sich selbst. An anderer Stelle will Gutiérrez einem möglichen Missverständnis vorbeugen und betont (TdB sp. 1990, 13; TdB dt. 1992, 61), dass es keine Theologie geben könne, aus der sich direkt eine bestimmte politische Position ableiten ließe. Das sei der Befreiungstheologie von Anfang an wichtig gewesen. Gutiérrez beruft sich hier auch auf die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS), vor allem auf die Nr. 41, wo es heißt, dass die Soziallehre der Kirche keine technischen Lösungen anzubieten habe, auch keine Ideologie sei als dritter Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus, sondern eine sorgfältige Reflexion der gesellschaftlichen Wirklichkeiten im Lichte des Glaubens.

Ein besonders wichtiges Anliegen ist für Gutiérrez, überzeugend zu begründen, warum er den Begriff der „Befreiung“ dem der „Entwicklung“ vorgezogen hat. In einer Anmerkung dazu (TdB sp. 1990, 79; TdB dt. 1992, 91) betont er durchaus, dass der Begriff der Entwicklung in bestimmten Zusammenhängen seinen Wert behalte. Der Begriff der „Befreiung“ stehe eigentlich auch nicht dem der „Entwicklung“ gegenüber, sondern sei ein Gegensatz zur „Entwicklungsideologie“ („desarrollismo“), die von einer kontinuierlichen kapitalistischen Modernisierung ausgehe, ohne dass strukturelle Veränderungen oder Brüche notwendig wären. Unter Berufung auf SRS begründet er die Legitimität der Verwendung des Befreiungsbegriffs, konzidiert aber wie SRS, dass mit dem Begriff auch Gefahren verbunden seien. Dass die zur Zeit der Entstehung der Befreiungstheologie gängige Modernisierungstheorie abgelehnt wurde, war das Ergebnis dependenztheoretischer Ansätze. Wenn nicht Rückständigkeit das Problem ist, sondern Abhängigkeit, dann kann die Lösung nicht in nachholender Entwicklung liegen, sondern nur in einer Überwindung der Abhängigkeiten, also in „Befreiung“. Jedoch ist sich Gutiérrez auch hier der Tatsache bewusst (TdB sp. 1990, 137)²², dass sich die Dependenztheorie weiterentwickelt hat, und verweist auf neue Literatur dazu und insbesondere auf neue Publikationen des bekannten Dependenztheoretikers Fernando Henrique Cardoso. Auf der gleichen Seite befindet sich übrigens schon eine Anmerkung aus früheren Auflagen, in der auf die Gefahr des Missbrauchs der Dependenztheorie durch die herrschenden Eliten hingewiesen wurde, die dadurch versuchen, die Schuld an Fehlentwicklungen im Ausland und nicht bei sich selbst zu suchen.

An mehreren Stellen antwortet Gutiérrez auf den Vorwurf, den insbesondere Ratzinger erhoben hatte, dass seine Theologie so von der marxistischen Ideologie geprägt sei, dass sie den christlichen Glauben auf eine blo-

22 Diese Anmerkung fehlt in der deutschen Übersetzung leider vollständig.

ße Motivation zu einer rein innerweltlichen Revolution reduziere, dadurch sowohl Gott und die Erlösungstat Christi als auch die Bedeutung der Kirche leugne und zudem ein totalitäres Regime legitimiere. In einer Anmerkung (TdB sp. 1990, 85; TdB dt. 1992, 98) zu seiner schon in früheren Auflagen erfolgten Betonung der individuellen Freiheiten und der politischen Beteiligung weist Gutiérrez deshalb auf die aktuellen Debatten zum „real existierenden Sozialismus“ hin und betont, individuelle Freiheit und demokratische Partizipation seien „unveräußerliche Rechte des Menschen“, der ganze Abschnitt sei ein Plädoyer gegen „jede[r] Art dogmatischer und mechanistischer Deutung der Geschichte“. Entsprechend hatte er schon in früheren Auflagen an einer anderen Stelle (TdB sp. 1990, 142; TdB dt. 1992, 156) den peruanischen Marxisten José Carlos Mariátegui (1894–1930) mit dessen Aussage zitiert, dass nur eine selbstkritische und dialogbereite revolutionäre Bewegung eine fruchtbare Theorie hervorbringen könne. Heute seien dafür die Voraussetzungen gegeben, anders als diejenigen dachten, „die sich in leichtfertige Lösungen flüchten und alle exkommunizieren, die Schemata, vorbereitete Phrasen und unkritische Positionen gegenüber den geschichtlichen Leistungen des Sozialismus nicht akzeptieren“. In einer neuen Anmerkung dazu, die leider in der deutschen Übersetzung fehlt, bekräftigt er diese schon vorhandene kritische Perspektive und verweist erneut auf die (kurz vor dem Fall der Mauer) aktuellen Debatten zum „real existierenden Sozialismus“ und auf Schriften des DDR-Philosophen und Sozialismus-Kritikers Rudolph Bahro.

Wenn Gutiérrez argumentiert, der Begriff der Befreiung sei auch deshalb besser geeignet, weil durch ihn die biblischen Bezüge eindeutiger hergestellt werden könnten, so bezieht er sich dabei auch auf Christus, „den Befreier“. Dazu (TdB sp. 1990, 92; TdB dt. 1992, 104f.) merkt er an, dass die Erlösungstat Christi zwar grundsätzlich die Befreiung von der Sünde bedeute, die Sünde sei aber auch Wurzel aller gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten. Analog zur Rede von „ganzheitlicher Entwicklung“ in *Populorum progressio* Nr. 21 müsse auch bei der ganzheitlich zu verstehenden Befreiung die Einheit ihrer verschiedenen Dimensionen immer mitgedacht werden. Sie alle bekommen ihren Sinn durch die Liebe Gottes. Mit LC 80²³ weist Gutiérrez deshalb jede immanentistische Interpretation einer solchen ganzheitlichen Sicht zurück, denn die „Unterscheidung von übernatürlicher Heilsordnung und zeitlicher Ordnung“ müsse „innerhalb des einen Planes Gottes gesehen werden, alle Dinge in Christus zusammenzuführen.“ Entsprechend schreibt er an einer anderen Stelle (TdB sp. 1990, 223f.; TdB dt. 1992, 241), wo ganz selbstverständlich von Christus als Befreier von der

23 In der Übersetzung wird fälschlicherweise auf *Libertatis nuntius* verwiesen, das Zitat stammt aber aus *Libertatis conscientia*.

Sünde die Rede ist, aber die soziale Dimension von Sünde hervorgehoben wird. Dabei kann sich Gutiérrez auf SRS 36 beziehen, wo der Begriff der „Strukturen der Sünde“ verwendet wird.

Im Zusammenhang mit der Bezeichnung Christi als „Befreier“ steht auch die Frage, ob das Wirken Jesu als „politisch“ interpretiert werden darf bzw. wie er zu den Mächtigen seiner Zeit stand. Hatte er sogar eine gewisse Sympathie für die Zeloten? In einer Anmerkung dazu (TdB sp. 1990, 272f.; TdB dt. 1992, 291) verweist Gutiérrez auf neuere Forschungen zu den Zeloten, aus denen hervorgehe, dass sie vielleicht erst nach Jesu Tod aufgetreten seien. Aber unabhängig von dieser historisch schwierig zu beantwortenden Frage, so Gutiérrez, bleibe die Grundaussage gültig, dass Jesu Engagement nicht auf ein politisches Engagement verkürzt werden, aber auch die gesellschaftliche Dimension seines Wirkens nicht ausgeblendet werden dürfe, denn seine Verkündigung der universellen Liebe des Vaters impliziere unvermeidlich eine Kritik an jeder Ungerechtigkeit.²⁴

Vor dem Hintergrund des Marxismus-Verdachts wurde die starke Betonung der befreienden Praxis (Orthopraxis) bei Gutiérrez von seinen Kritikern teilweise so verstanden, als würde er damit die Wahrheit der kirchlichen Lehre (Orthodoxie), ihre Bedeutung für den Glauben und damit auch die Rolle des Lehramtes grundsätzlich in Frage stellen. Schon in älteren Auflagen hatte Gutiérrez darauf hingewiesen, dass die Orthodoxie nicht hilfällig werde. Es gehe aber darum, der oft vernachlässigten Praxis ihren richtigen Stellenwert zu geben. Nun kritisiert Gutiérrez selbst (TdB sp. 1990, 66; TdB dt. 1992, 76f.) eine gewisse Tendenz zu einer Quasi-Exklusivität der Orthopraxis in manchen befreiungstheologischen Ansätzen, die es vor 20 Jahren so noch nicht gegeben habe. Sie mache aber auch keinen Sinn, denn es sei keine Analyse der Praxis „im Lichte der Praxis“ möglich. Vielmehr gebe es eine Kreisbewegung zwischen Orthodoxie und Orthopraxis. Das letzte Kriterium sei die „geoffenbarte Wahrheit, die wir im Glauben entgegen- und in der Kirche annehmen“²⁵. Das klingt nun doch recht apologetisch. Jedoch handelt es sich bei dem hier angesprochenen Glauben und der Kirche eben auch nicht nur um für wahr gehaltene Sätze und eine hierarchische Amtskirche, vielmehr muss die Befreiungspraxis als wesentliche Verkörperung des Glaubens und des Kirche-Seins zugleich mitgedacht

24 An einer späteren Stelle (TdB sp. 1990, 325; TdB dt. 1992, 347) im Abschnitt über die „biblische Bedeutung der Armut“ (im Deutschen fälschlicherweise mit „politischer Bedeutung der Armut“ übersetzt) verweist Gutiérrez nur auf sein kurz darauf veröffentlichtes Buch *El dios de la vida* und auf ein Werk von J. Dupont zu den Seligpreisungen.

25 Schon in der dritten Auflage ergänzte Gutiérrez mehrmals die Wendung „en la fe“ (im Glauben oder durch den Glauben) durch „de la palabra aceptada en la fe“ (durch das im Glauben angenommene Wort [Gottes]).

werden. Deshalb bezieht sich Gutiérrez hier auch auf eine bemerkenswerte Stelle in *Laborem exercens*, wo Johannes Paul II. Solidarität mit den Armen als Kriterium der Rechtgläubigkeit einfordert: „Diese Solidarität muß immer dort zur Stelle sein, wo es die soziale Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit, die Ausbeutung der Arbeitnehmer und die wachsenden Zonen von Elend und sogar Hunger erfordern. Die Kirche setzt sich in diesem Anliegen kraftvoll ein, weil sie es als ihre Sendung und ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus betrachtet, um so wirklich die ‚Kirche der Armen‘ zu sein“ (LE 8). Ähnlich wie Orthodoxie und Orthopraxis gehören für Gutiérrez auch Natur und Übernatur zusammen. Dementsprechend bezieht er sich auf Maurice Blondel und Karl Rahner, die den Menschen als ein in seiner Natur bereits auf Gott hin ausgerichtetes Geschöpf ansehen, und ergänzt dies durch einen Hinweis (TdB sp. 1990, 121; TdB dt. 1992, 134) auf Henri de Lubac (der inzwischen von Johannes Paul II. zum Kardinal erhoben worden war) und dessen Kritik an einem mit der Lehre von der reinen Natur verbundenen Dualismus. De Lubac betonte, auch Pius XII. habe diese Sicht in seiner Enzyklika *Humani generis* nicht verurteilt.

Mit ähnlicher Absicht weist Gutiérrez an anderer Stelle (TdB sp. 1990, 68; TdB dt. 1992, 78f.) die Vermutung zurück, die Betonung der Praxis und des Engagements als Orte der Theologie führe zu einer Missachtung der Offenbarung. Er bekräftigt den Gedanken, dass Theologie im Dienst der Kirche und ihrer Praxis stehe, sagt dann aber mit einer gewissen Spannung dazu: „Den Primat in der Theologie hat das geoffenbarte Wort.“ Er spricht sogar vom „depositum fidei [...] als Norm für den Diskurs über Gott“. Die Spannung lässt sich jedoch auflösen, denn dieses „depositum fidei“ kann ja nicht als ein dinghaft verstandenes Reservoir von wahren Sätzen aufgefasst werden. Der Zugang zu ihm setzt für Gutiérrez Spiritualität voraus, weshalb er an dieser Stelle die enge Verbindung von Theologie und Spiritualität betont und auf sein diesbezügliches Werk *Aus der eigenen Quelle trinken* (1986) verweist. An anderer Stelle (TdB sp. 1990, 70; TdB dt. 1992, 81) hebt er hervor, dass die Theologie als kritische Reflexion der Praxis weder eine Theologie als Weisheit noch eine Theologie als „verstandesmäßiges Wissen“ („ser racional“) ersetze; vielmehr dürfe keine dieser Aufgaben in der Theologie fehlen. Für Lateinamerika bedeute dies, dass besonders Theologie als Weisheit für das Engagement der Christen wichtig sei. Zu diesen Fragen gibt es noch eine dritte Anmerkung (TdB sp. 1990, 249; TdB dt. 1992, 267) am Ende des Kapitels über Befreiung und Spiritualität. Dort verweist Gutiérrez auf neuere Veröffentlichungen dazu, die deutlich machten, wie wichtig („algo esencial, no coyuntural“) das Thema für die Befreiungstheologie sei.

Ein weiterer Vorwurf der Befreiungstheologie gegenüber bestand in der Behauptung, sie identifiziere diesseitige gesellschaftliche Fortschritte,

etwa eine erfolgreiche Revolution, mit der Errichtung des Reiches Gottes. Gutiérrez weist diesen Vorwurf scharf zurück. Er unterscheidet historische Fortschritte, die eine Ankündigung und ansatzhafte Realisierung des Reiches Gottes darstellen, von dessen endgültiger Ankunft. In einer neuen Anmerkung (TdB sp. 1990, 225; TdB dt. 1992, 242) bekräftigt er diese notwendige Unterscheidung von „schon“ und „noch nicht“. Das Reich Gottes sei Gabe und Aufgabe. Eine Identifikation des Reiches Gottes mit bestimmten historischen Errungenschaften sei nicht möglich. Vielmehr sei es Aufgabe der Theologie, den Charakter des Provisorischen herausstellen. Ohne dies so zu nennen, betont Gutiérrez hier den „eschatologischen Vorbehalt“, auf den auch Metz immer wieder hingewiesen hat.²⁶

Schließlich wendet sich Gutiérrez noch gegen die Kritik an der von ihm betonten engen Verbindung zwischen der Eucharistie und der befreienden Praxis. So heißt es bei Gutiérrez, ohne das Engagement für Gerechtigkeit werde die Eucharistie zu einem „leeren Getue“. Diese Aussage rechtfertigt er durch einen Hinweis (TdB sp. 1990, 303f.; TdB dt. 1992, 323) auf die Botschaft von Paul VI. an den Eucharistischen Kongress in Peru 1965, in der der Papst genau diese Verbindung betonte.²⁷ Das Thema berührt natürlich auch die Frage, wie sich gesellschaftliche Konflikte auf die Kirche auswirken. Diesbezüglich verweist Gutiérrez an einer Stelle (TdB sp. 1990, 180; TdB dt. 1992, 196) nur kurz auf seine Ausführungen im neuen Vorwort und auf das überarbeitete Kapitel „Glaube und gesellschaftlicher Konflikt“.

Abschließend sei noch eine Anmerkung erwähnt, die etwas darüber aussagt, wie Gutiérrez selbst die Bedeutung seines Ansatzes einschätzt. Dort nämlich, wo davon die Rede ist, dass manche eine allgemeine Krise der Kirche konstatieren, ja sogar ihr künftiges Verschwinden prognostizieren, fügt er an (TdB sp. 1990, 288; TdB dt. 1992, 308): „Dieser Abschnitt des Buches ist gerade der Versuch zu zeigen, wie verfehlt angesichts der Herausforderungen der heutigen Gesellschaft eine solche Vorhersage eines möglichen Verschwindens der Kirche und der Unwirksamkeit ihres Auftrags ist. In dieser Hinsicht ist das Zeugnis der lateinamerikanischen Kirche in den letzten zwei Jahrzehnten ermutigend; einen wichtigen Beitrag dazu hat gerade die Befreiungstheologie geleistet.“²⁸

26 Z. B. in Metz, *Zur Theologie der Welt*.

27 An dieser Stelle gibt es schon vor der 14. Auflage im Spanischen eine Anmerkung 34, in der auf eine Gruppe von Priestern aus Ecuador verwiesen wird, die 1971 erklärten, sie könnten nicht mit Unterdrückten und Unterdrückern gemeinsam Eucharistie feiern. Im deutschen Text steht zwar auch eine entsprechende Anmerkungsnummer, die Anmerkung selbst aber fehlt.

28 Eigene Übersetzung; im spanischen Original heißt es: „Esta sección del libro es precisamente un intento por demostrar la inanidad de la previsión acerca de una eventual desaparición de la Iglesia, y de la ineficacia de su misión, ante

5. Neufassung des Kapitels „Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf“

In seinem neuen Vorwort hat Gutiérrez betont, sein Buch nicht neu schreiben zu wollen, mit der Ausnahme des genannten Kapitels²⁹ aus dem „Oberkapitel“ zur Rolle der Kirche in der Geschichte. Tatsächlich wollte er wohl über die Erläuterungen in den neuen Anmerkungen hinaus andere Stellen im Text nicht tiefgreifend verändern, auch wenn er seine Theologie inzwischen modifiziert hatte.³⁰ Dieses Kapitel stellt also eine Ausnahme dar, denn hier sind nur einzelne der früheren Passagen übernommen und in neue Zusammenhänge gesetzt, so dass die Grundaussage des Kapitels deutlich verändert wurde. Da Gutiérrez sich aber schon im Vorwort von einer vereinfachenden marxistischen Gesellschaftsanalyse distanzierte (vgl. TdB sp. 1990, 25; TdB dt. 1992, 26), erscheint es eigentlich als folgerichtig, dass er das Kapitel nicht unverändert übernehmen konnte, in dem er am deutlichsten auf eine marxistische Geschichtskonzeption zurückgegriffen hatte. In der Fußnote, in der er auf die Neufassung dieses Abschnittes hinweist, nennt er als Grund für die Umarbeitung allerdings Missverständnisse, zu denen der Text geführt hat und die er ausräumen möchte – er grenzt sich also nicht explizit inhaltlich von der bisherigen Version ab. Er weist darauf hin, nun eine Neufassung unter Berücksichtigung neuer lehramtlicher Dokumente und (etwas kryptisch) „anderer diesbezüglicher Aspekte“ (TdB sp. 1990, 312; TdB dt. 1992, 333) vorzulegen.

Der neue Titel lässt auf zwei inhaltliche Verschiebungen schließen: „Christliche Brüderlichkeit“ wird ersetzt durch „Glaube“, die Rückbindung der christlichen Gemeinschaft an den gemeinsamen Gottesglauben wird also betont. Und aus „Klassenkampf“ wird „gesellschaftlicher Konflikt“, womit der Blick geweitet wird auf Konflikte jenseits der Konfrontation sozialer Klassen. Vor allem dieser Perspektivwechsel prägt die Neufassung stark. 1971 schrieb er kategorisch: „Klassenkampf ist eine Tatsache, und Neutralität in diesem Punkt ist schlicht unmöglich“ (TdB sp. 1971, 341; TdB dt. 1973, 260). In einer Fußnote verweist er schon in den älteren Auflagen darauf, dass jede gesellschaftliche Situation anders ist und wissenschaftliche Analysen und Debatten nötig sind, allerdings nicht über „die

los retos de la sociedad de hoy. El testimonio de la Iglesia latinoamericana en las dos últimas décadas es fehaciente al respecto; a él ha contribuido en forma importante la teología de la liberación.“

29 In der ersten Ausgabe TdB sp. 1971, 340–349; TdB dt. 1973, 259–267, in der Neuauflage TdB sp. 1990, 312–320; TdB dt. 1992, 333–342.

30 Ein Indiz hierfür ist, dass er im Vorwort eine inhaltliche Neubestimmung der zweiten Dimension seines Befreiungsbegriffs vornahm, im Text aber weiterhin die ursprüngliche Formulierung stehen ließ.

zentrale Bedeutung“ (TdB sp. 1971, 341 Fn. 49; TdB dt. 1973, 260 Fn. 49), die der Klassenkampf in der zeitgenössischen Gesellschaft einnehme. 1988 verweist er nun entsprechend seiner Selbstkritik, die Konzentration auf die sozioökonomische Dimension sei unterkomplex, auf die Einsicht, dass „Rassen diskriminiert, Klassen ausgebeutet, Kulturen verachtet und Frauen – besonders in den armen Bevölkerungsschichten – gleich ‚doppelt an den Rand gedrückt und unterdrückt‘ werden“ (TdB sp. 1990, 314; TdB dt. 1992, 335). Diese Konflikte bezeichnet er als gesellschaftliche Tatsachen, ergänzt aber, durch eine solche Aussage fülle er „noch lange kein apodiktisches Urteil, über das sich nicht mehr diskutieren ließe“, sondern öffne die wissenschaftliche Debatte (TdB sp. 1990, 313; TdB dt. 1992, 335).

Im Anschluss geht er trotz dieser Weitung der Perspektive noch einmal ausführlich auf den Klassenkampf und seine Verursachung durch den Widerspruch von Kapital und Arbeit ein. Denn er weist hier nach, dass das Faktum des Klassenkampfes vom kirchlichen Lehramt schon lange anerkannt wurde. Vermutlich zeigt sich hier sein Anliegen, „Missverständnisse“ auszuräumen – also die Unterstellung, durch die marxistisch geprägte Analyse widerspreche er der christlichen Sozialverkündigung. In den älteren Auflagen zitierte er lediglich kurz einen Text der französischen Bischöfe von 1968, in dem diese Realität anerkannt wurde (vgl. TdB sp. 1971, 341f.; TdB dt. 1973, 261). Nun ergänzt er Abschnitte aus *Quadragesimo anno* von Pius XI (1931), in denen vom Klassenkampf die Rede ist, und zitiert ausführlicher die französischen Bischöfe, um zum einen mit ihnen klarzustellen: „[D]er Klassenkampf als solcher darf nicht mit der marxistischen Interpretation von Klassenkampf verwechselt werden“ (Documentation Catholique, Bd LXV, Nr. 1528 (17.11.1968), S. 1950, zitiert nach TdB sp. 1990, 315; TdB dt. 1992, 336). Zum anderen ergänzt er die Aussage im Zitat, dass die Bischöfe die Legitimität von Kämpfen der Arbeiterklasse anerkennen, aber Hass und Gewalt ablehnen, und schließt sich dieser Haltung an. Er verweist auf die Beschreibungen der Spannungen aufgrund eines Zweiklassensystems im Dokument von Medellín und die Rede von einem strukturellen Konflikt in Puebla (TdB sp. 1990, 315 Fn. 56; TdB dt. 1992, 336f., Fn. 7). Und er zitiert ausführlich aus *Laborem exercens*, wo die strukturellen Probleme des Machtunterschieds zwischen Arbeitern und Kapitaleignern im Kapitalismus beschrieben werden (vgl. TdB sp. 1990, 315f.; TdB dt. 1992, 337). Besonders betont Gutiérrez hier allerdings, dass es um Konflikte zwischen Menschen geht, nicht zwischen „abstrakten Vorstellungen oder anonymen Kräften“ (ebd.). Die Analyse ungerechter Strukturen ist kein Zweck für sich, sie muss auf den Dienst an den konkreten Menschen ausgerichtet sein, und es darf nie vergessen werden, dass die Strukturen von Menschen hervorgebracht werden und deshalb auch veränderbar sind.

Eine Interpretation gesellschaftlicher Realitäten als Klassenkämpfe hält Gutiérrez also weiterhin für relevant, ergänzt durch weitere Konfliktdimensionen. Wovon er sich in der Neufassung des Kapitels tatsächlich abgrenzt, ist die utopische Zielvorstellung einer klassenlosen Gesellschaft. Diese ist 1971 noch präsent (vgl. TdB sp. 1971, 342; 345; TdB dt. 1973, 261; 264). Gutiérrez zitiert sogar zustimmend aus einem Brief von Marx, in dem dieser als seinen Verdienst nicht die Entdeckung des Klassenkampfes beschreibt, sondern die Einsicht in den historischen Determinismus dieses Kampfes, der zur Diktatur des Proletariats und letztlich in die klassenlose Gesellschaft führt (Brief an J. Weydemeyer, MEW 28, 507, zitiert nach TdB sp. 1991, 342 Fn. 51; TdB dt. 1973, 261 Fn. 51). In der Neufassung kürzt er dieses Zitat, sodass es nur noch um die Tatsache des Klassenkampfes geht. Anschließend grenzt er sich klar von einem geschichtlichen Determinismus ab, der „der Analyse, deren wir uns innerhalb der Befreiungstheologie bedienen, völlig fremd ist“ (TdB sp. 1990, 313 Fn. 52; TdB dt. 1992, 334 Fn. 3). In einer weiteren Fußnote widerspricht er erneut einem Verständnis des Klassenkampfes als „Gesetz der Geschichte“ (TdB sp. 1990, 316 Fn. 57; TdB dt. 1992, 337 Fn. 8). Das Ideal einer „klassenlosen Gesellschaft, in der es weder Eigentümer noch Beraubte, weder Unterdrücker noch Unterdrückte gibt“ (TdB sp. 1971, 345; TdB dt. 1973, 264) formuliert er mit Hilfe eines stärker christlich konnotierten Vokabulars als „eine geschwisterliche Welt von Gleichen – ohne Unterdrücker und ohne Unterdrückte“ (TdB sp. 1990, 316; TdB dt. 1992, 338).

Eine weitere Auslassung zeigt, dass Gutiérrez sich auch von revolutionären Kämpfen distanziert, und zwar in seinen Ausführungen zur Universalität christlicher Liebe. Zum Problem, zugleich klar für die Unterdrückten Partei zu ergreifen und universale Nächstenliebe zu praktizieren, schrieb er in der Originalausgabe: „Wir lieben die Unterdrücker, indem wir sie von sich selbst, d.h. aus ihrer unmenschlichen Lage befreien“ (TdB sp. 1971, 344; TdB dt. 1973, 263), und dies sei nur durch entschlossenen Kampf möglich. Feindesliebe hieße, die Klassenfeinde radikal zu bekämpfen, ohne sie aus der eigenen Liebe auszuschließen oder gar zu hassen (TdB sp. 1971, 344f.; TdB dt. 1973, 263f.). In der Neuauflage weist er zwar immer noch darauf hin, dass Christen angesichts von Ungerechtigkeit und Unterdrückung nicht neutral bleiben dürfen (vgl. TdB sp. 1990, 316; TdB dt. 1992, 337). Aber das Eintreten für Gerechtigkeit konkretisiert sich nun für Gutiérrez in dem Bemühen darum, „daß der Zwiespalt von seiner tiefsten Wurzel her – und die ist Fehlen von Liebe – überwunden wird“ (TdB sp. 1990, 317; TdB dt. 1992, 339). Zum konkreten Umgang mit Gegnern sagt er: „Gesellschaftlicher Widerspruch und sozialer Kampf spielen sich zwischen Gruppen, Klassen, Rassen und Kulturen ab; deshalb dürfen Christen aber noch lange nicht die dahinterstehenden Menschen ablehnen oder hassen; denn Gott

liebt ja auch sie und ruft sie unablässig auf, umzukehren“ (TdB sp. 1990, 319; TdB dt. 1992, 340). In einer Fußnote ergänzt er, auch wenn es im „Getümmel des Kampfes für Gerechtigkeit“ manchmal so scheinen möge, als herrsche Ablehnung und Hass, sei (entsprechend *Laborem exercens* 20) der Kampf *für* ein gerechtes Gut nicht zugleich ein Kampf *gegen* andere Menschen (vgl. TdB sp. 1990, 319 Fn. 63; TdB dt. 1992, 340 Fn. 14).³¹

Im Kontext dieser Akzentverschiebung taucht außerdem in dem überarbeiteten Kapitel neu der Begriff „Frieden“ auf. Gutiérrez weist auf den biblischen Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit hin: „Frieden ist eine Verheißung, die einmal mit dem Geschenk des Reiches Gottes in Verbindung steht, zum anderen aber auch gerechte Verhältnisse voraussetzt“ (TdB sp. 1990, 316; TdB dt. 1992, 338). Ungerechtigkeit bedroht damit auch den Frieden, und aus diesem Grund „können wir nicht in Gleichgültigkeit verharren, während die elementarsten Menschenrechte verletzt werden“ (TdB sp. 1990, 317; TdB dt. 1992, 339); auch diese menschenrechtliche Perspektive findet sich in der ursprünglichen Version noch nicht. Entsprechend seiner Absicht, Missverständnisse auszuräumen, scheint Gutiérrez hier vor allem weniger konfrontative und stärker theologisch und kirchlich anschlussfähige Ausdrucksweisen zu suchen, um seine unveränderte Überzeugung zu rechtfertigen, dass Christen sich für Gerechtigkeit einsetzen müssen.

Deutlich verändert lesen sich schließlich Gutiérrez' Gedanken zur Einheit der Kirche. Diese muss problematisiert werden, da sich die gesellschaftlichen Konflikte auch in der Kirche abbilden. „Das Faktum des Klassenkampfes stellt auch eine Anfrage an die Einheit der Kirche dar und macht eine Neudefinierung dessen notwendig, was unter besagter Einheit zu verstehen ist“, fordert er 1971 (TdB sp. 1971, 345; TdB dt. 1973, 264), und kritisiert angesichts der Präsenz gegnerischer Klassen in der Kirche: „Wir bemühen uns, die sozialen Spaltungen mit dem frommen Schleier einer fiktiven und etikettenhaften Einheit zu bemänteln, schieben damit eine diffizile und konfliktgeladene Wirklichkeit beiseite und ergreifen so letztlich Partei für die herrschende Klasse“ (TdB sp. 1971, 346; TdB dt. 1973, 265).³² Er bezieht

31 Außerdem sei darauf hingewiesen, dass das spanische „lucha“ ein weiteres Spektrum von Bedeutungen umfasst als normalerweise das deutsche „Kampf“. Es bedeutet oft einfach nur „Einsatz“, „Engagement“ oder „Anstrengung“, auch ohne dass dabei Gewalt angewandt werden müsste.

32 Im Spanischen heißt es: „Querer cubrir piadosamente esa escisión social con una unidad ficticia y de etiqueta es escamotear una realidad difícil y conflictual, y tomar partido en definitiva por la clase dominante“. Eine präzisere Übersetzung würde lauten: „Diese gesellschaftliche Spaltung mit einer fiktiven und etikettenhaften Einheit überdecken zu wollen, bedeutet, eine schwierige und konflikthafte Realität zu verschleiern und sich damit letztlich auf die Seite der herrschenden Klasse zu stellen.“

sich auf eine These in einem wenig bekannten Text von Althusser, der Mythos der Einheit und Katholizität der Kirche müsse überwunden werden, damit die Kirche sich bekehre zu einem Einsatz für das Proletariat (vgl. ebd.). Diese sehr grundsätzlichen kritischen Hinweise fehlen in der Neufassung. Stattdessen verweist Gutiérrez auf die Verlautbarungen lateinamerikanischer Bischofskonferenzen, die Kritik an Machthabern üben, und auf Fälle von Exkommunikationen von Menschen, die sich nicht um „die Forderungen von Ethik und Evangelium nach Achtung vor Leben, physischer Unversehrtheit und Freiheit ihrer Mitmenschen kümmern“ (TdB sp. 1990, 319; TdB dt. 1992, 341). Er äußert also Unterstützung für die kirchliche Hierarchie, wenn diese sich in Konflikten positioniert, und betont: „Die Gegensätze zwischen den Mitgliedern der christlichen Gemeinde machen das Prinzip der wesensmäßigen Einheit der Kirche nicht hinfällig. Allerdings sind sie ein Hindernis auf dem historischen Weg zu dieser Einheit“ (TdB sp. 1990, 320; TdB dt. 1992, 341). Im Hinblick auf die Einheit der Welt als Ziel könne die Kirche „zu einem glaubwürdigen und wirksamen Zeichen werden für die Einheit dank der umfassenden Liebe Gottes“ (TdB sp. 1990, 320; TdB dt. 1992, 342). Wenn er schlussfolgert, „diese Einheit kaschiert nicht bestehende Probleme, sondern macht sie deutlich und beurteilt sie aus der Sicht des Glaubens“ (ebd.), zeigt sich, dass er in der Neufassung stärker den Fokus auf die Hoffnung auf künftige Einheit legt und die ursprüngliche Kritik an der aktuellen Rolle der Kirche, durch die sich viele Amtsträger sicherlich massiv angegriffen gefühlt haben, in den Hintergrund tritt. Auch 1971 sprach er von der Einheit als Prozess und als „ein Geschenk Gottes und eine geschichtliche Eroberung des Menschen“ (TdB sp. 1971, 347; TdB dt. 1973, 265). Diese Charakterisierung übernimmt er, sieht die beiden Faktoren allerdings nicht mehr als gleichwertig: „Die Einheit der Kirche ist vor allem ein Geschenk des Herrn und Ausdruck der ihm verdankten Liebe. Daneben ist sie aber auch freie Annahme in der Zeit, Aufgabe für uns und Leistung, die es in der Geschichte zu erbringen gilt“ (TdB sp. 1990, 320; TdB dt. 1992, 342).

An seine Gedanken zur Einheit der Kirche schließt Gutiérrez 1971 die Beobachtung an, durch das Bewusstsein für die Klassenkonflikte verschiebe sich die „Achse“ in der Frage nach der Ökumene, da in Lateinamerika Christen sich konfessionsübergreifend den gleichen Konflikten ausgesetzt sähen und damit anders als in Europa zwischenkirchliche Differenzen in den Hintergrund träten (vgl. TdB sp. 1971, 348; TdB dt. 1973, 266). Das Streben nach Einheit in Christus müsse sogar über die Kirchen hinaus gehen: „Die Wege, die Christen³³ dazu bringen, das Geschenk der Einheit in

33 Das Wort „Christen“ ist in der deutschen Übersetzung ergänzt, es steht nicht im Original.

Christus und kraft des Geistes in der Geschichte anzunehmen, führen durch nichtkirchliches Gelände. So entsteht eine neue Form von Ökumenismus“ (TdB sp. 1971, 348f.; TdB dt. 1973, 267). Der kirchliche Einsatz für eine menschlichere Gesellschaft müsse sich letztlich auch in der Ekklesiologie niederschlagen, so endet das Kapitel 1971. Diese Forderungen nach Konsequenzen für Dogmatik und Kirchenstruktur fehlen, wenn Gutiérrez in der Neufassung weiterhin feststellt, dass vielleicht „die Wege der Ökumene in Lateinamerika nicht genau dieselben wie in Europa“ sind (TdB sp. 1990, 320; TdB dt. 1992, 342), da das Bemühen um eine Verkündigung aus der Perspektive der Armen „ein fruchtbarer Ort [ist], daß Christen unterschiedlicher Konfessionen einander begegnen“ (ebd.). Mit dem Hinweis „[s]o sind wir alle bemüht, den Weg Jesu zum universalen Vater zu gehen“ (ebd.), endet nun das Kapitel. Hier scheint sich erneut zu zeigen, dass der „Glaube“ nun stärker betont wird als die „christliche Brüderlichkeit“, die in der Ursprungsfassung eher den Verdacht erwecken konnte, das Christentum in den Dienst der Revolution stellen zu wollen.

Die größte Differenz zwischen den Kapiteln in erster und 14. Auflage scheint also der Blick in die angestrebte Zukunft zu sein: Gutiérrez spricht nicht mehr von einer klassenlosen Gesellschaft und einer neuen Ekklesiologie, sondern formuliert deutlich vorsichtiger. Sowohl seine veränderte Haltung zur marxistischen Geschichtsphilosophie als auch die Notwendigkeit, angesichts der Konflikte mit dem Vatikan seine Loyalität zur Amtskirche stärker zu betonen, schlagen sich hier wohl nieder. Um diese zu beteuern, hat er außerdem zahlreiche Verweise auf lehramtliche Texte eingebaut. In seinen Grundforderungen nach einer sorgfältigen Analyse gesellschaftlicher Konflikte und Unterdrückungsverhältnisse und einem christlichen und kirchlichen Engagement im Dienst der Gerechtigkeit für Unterdrückte weicht die Neufassung aber nicht von der ursprünglichen ab.

6. Ergebnis

Nach dem Durchgang durch die verschiedenen Änderungen, die Gutiérrez für die 14. Auflage 1988 vorgenommen hat, können wir die wichtigsten damit verbundenen Anliegen zusammenfassen.

1. Deutlich sind seine Bemühungen, in einigen wichtigen Fällen, beispielsweise hinsichtlich der Dependenztheorie, neuere Erkenntnisse anderer wissenschaftlicher Disziplinen einzuarbeiten und seine Aussagen entsprechend zu differenzieren.

2. Sehr sichtbar ist auch das Bestreben, neueste Entwicklungen innerhalb der Befreiungstheologie aufzugreifen, vor allem solche, bei denen die besondere Bedeutung des, marxistisch gesprochen, „Klassenwiderspruchs“

insofern relativiert wird, als auch andere Konflikte stärkere Berücksichtigung finden. Vor allem bezieht er nun Konflikte zwischen Frauen und Männern, zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen und zwischen den Mehrheitsgesellschaften und den Minderheiten der Indigenen und der Schwarzen in Lateinamerika mit ein.

3. Stark zurückgefahren wird von Gutiérrez die frühere naive bis unkritische Verwendung marxistischer Terminologie sowie die Übernahme einiger dem Marxismus entlehnter Grundannahmen hinsichtlich geschichtlicher Entwicklungen. Damit reagiert Gutiérrez einerseits auf die lehramtliche Kritik, andererseits aber auch auf Debatten in den lateinamerikanischen Gesellschaften, die ohnehin den Marxismus kaum in seiner am Ostblock orientierten ideologischen Gestalt übernommen hatten.

4. Trotzdem hält Gutiérrez an wichtigen Grundaussagen des befreiungstheologischen Ansatzes fest: an der nötigen Parteinahme für die Armen und Unterdrückten (allerdings in ihren sehr unterschiedlichen Gestalten) und an der Einsicht, dass im Einsatz für Gerechtigkeit, der zum christlichen Glauben unbedingt dazu gehört, auch strukturelle Veränderungen notwendig sind, welche nicht ohne Konflikte, die auch die Kirche berühren, durchgesetzt werden können. Er weist zudem darauf hin, welche große Bedeutung die Befreiungstheologie seit ihrem Entstehen in der lateinamerikanischen Kirche erlangt hat, und dass sie auch in Zukunft dringend nötig bleibt.

5. Auf die lehramtliche Kritik reagiert Gutiérrez durch zusätzliche Erläuterungen, durch Begriffsklärungen und Differenzierungen, aber auch durch – manchmal etwas apologetisch anmutende – Zitate aus lehramtlichen Dokumenten (besonders *Sollicitudo rei socialis*), die seine eigene Position legitimieren.

6. Immer wieder wehrt sich Gutiérrez gegen die vielfach erhobenen Reduktionismus-Vorwürfe. So betont er, dass Orthodoxie und Orthopraxis, strukturelle Veränderungen und individuelle Bekehrungen, soziale und individuelle Sünden sowie gesellschaftliche Fortschritte und das schon anbrechende, aber noch nicht angekommene Reich Gottes zusammengehören.

7. Trotz der erfolgten Änderungen an einzelnen Stellen und trotz des einen vollständig überarbeiteten Kapitels ist jedoch auch dank der Erläuterungen im Vorwort und der eigenen Kennzeichnung der zusätzlichen Anmerkungen die ursprüngliche Gestalt seiner epochemachenden Schrift erhalten geblieben. Das ist gut so bei einem Werk, das inzwischen zum Klassiker geworden ist und selbstverständlich auch aus seinem damaligen zeitlichen Kontext heraus verstanden werden muss. Dies bedeutet freilich zugleich, dass man die Weiterentwicklung des Denkens von Gutiérrez von den 1960er Jahren bis heute nicht nur an den Veränderungen in dieser Neuauflage erkennen kann. Dafür gibt es jedoch eine Fülle späterer Publikati-

onen von Gutiérrez, die selbstverständlich ebenfalls herangezogen werden müssen, wenn man sich ein Bild von seinem überaus bedeutsamen Œuvre und seiner heutigen Position machen möchte.

Literatur

Wissenschaftliche Literatur

- Boff, Clodovis/Boff, Leonardo, Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Kardinal Ratzinger, 24. März 1984, in: Greinacher, Norbert (Hg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Zürich u.a. 1985, 175–183.
- Delgado, Mariano, *Blutende Hoffnung. Zur Gottes-Rede von Gustavo Gutiérrez*, in: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venetz, Hermann-Josef (Hg.), *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren*, Luzern 2000, 35–53.
- Eckholt, Margit, *Von der politischen Entwicklung eingeholt? Perspektiven der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1991) 273–277.
- Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung* (2 Bände), Luzern 1996.
- Greinacher, Norbert (Hg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Zürich u.a. 1985.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971 und spätere Auflagen.
- Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung. Aus dem Spanischen von Horst Goldstein*, München/Mainz 1973 und spätere Auflagen.
- Gutiérrez, Gustavo, *Die historische Macht der Armen*, München/Mainz 1984.
- Gutiérrez, Gustavo, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung* (Fundamentaltheologische Studien 12), München/Mainz 1986.
- Gutiérrez, Gustavo: *El dios de la vida*, Lima 1989.
- Hebblethwaite, Peter, *Bilanz der Papstreise*, in: *Orientierung* 47 (1983) 74–76.
- Idígoras Goya, José Luis, *Balance de la Teología de la Liberación*, in: *Revista Teológica Limense* 23 (1989) 3, 331–351.
- Kern, Bruno, *Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1992.
- Kruip, Gerhard, *Der polnische Papst und die unverstandene Theologie der Befreiung. Johannes Paul II. und seine Reaktion auf die lateinamerikanischen Neuaufbrüche nach dem Konzil*, in: Goertz, Stephan/Striet, Magnus (Hg.), *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, Freiburg im Breisgau 2020, 144–177.
- Kruip, Gerhard, *Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung* (1971), in: Brocker, Manfred (Hg.), *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*, Berlin 2018, 533–547.

- Meier, Johannes/Straßner, Veit (Hg.), Lateinamerika und Karibik (Kirche und Katholizismus seit 1945, Band 6), Paderborn u. a. 2009.
- Memorandum westdeutscher Theologen zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung 1977, in: Norbert Greinacher (Hg.), Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, Zürich u. a. 1985, 98–104.
- Metz, Johann B., Zur Theologie der Welt, Mainz u. a. 1968.
- Moulinet, Daniel, La soutenance de thèse de Gustavo Gutiérrez à la Faculté de Théologie de Lyon, in: Chatelan, Olivier (Hg.), Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XXe siècle, Nancy 2020, 339–354.
- Müller, Gerhard Ludwig, Befreiungstheologie im Meinungsstreit, in: Gutierrez, Gustavo/Müller, Gerhard L., An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung, Augsburg 2004, 79–109.
- Ratzinger, Joseph, Die Theologie der Befreiung, in: Greinacher, Norbert (Hg.), Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, Zürich u. a. 1985, 133–144.
- Redaktion der Orientierung, Kontroverse um Befreiungstheologie, in: Orientierung 48 (1984) 98–99.
- Sievernich, Michael, Gezeiten der Befreiungstheologie, in: Delgado, Mariano u. a. (Hg.), Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 100–116.
- Sievernich, Michael, Von der Utopie zur Ethik (Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez), in: Fernet-Betancourt, Raúl (Hg.), Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Band 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen, Mainz 1997, 113–125.
- Silva, Sergio, Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, in: Meier, Johannes/Straßner, Veit (Hg.), Lateinamerika und Karibik (Kirche und Katholizismus seit 1945, Band 6), Paderborn u. a. 2009, 29–58.
- Tamayo-Acosta, Juan José, La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso (Colección Diáspora), Valencia 2011.
- Tamayo-Acosta, Juan José, Elementos de futuro en la Teología de la Liberación, in: Carthaginensia 8 (1992) 2, 503–592.
- Weckel, Ludger, Nicaragua, in: Meier, Johannes/Straßner, Veit (Hg.), Lateinamerika und Karibik (Kirche und Katholizismus seit 1945, Band 6), Paderborn u. a. 2009, 166–182.
- Weiler, Rudolf, Einführung in die Katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriß, Graz u. a. 1991.

Lehramtliche Dokumente

- Congrégation pour la doctrine de la foi, Observations sur la théologie de la libération de Gustavo Gutiérrez, in: Diffusion d'Information sur l'Amérique Latine (DIAL) 925 (1984) 1–3.
- Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. General-

- konferenz des Lateinamerikanischen Episkopates, Puebla 26.1.–13.2.1979 (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1986.
- Johannes Paul II., Die Herausforderung annehmen. Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz, in: Herder Korrespondenz 40 (1986) 277–282.
- Kongregation für die Glaubenslehre: Die christliche Freiheit und die Befreiung, 22.03.1986, Bonn ²1986.
- Kongregation für die Glaubenslehre: Über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, 06.08.84 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn 1984.
- Laborem exercens. Der Wert der Arbeit und der Weg der Gerechtigkeit. Enzyklika über die menschliche Arbeit, Freiburg 1981.
- Medellín. Dokument von Medellín, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o.J. [1979], 11–133.
- Populorum Progressio. Über die Entwicklung der Völker, Rom 1967.
- Puebla. Dokument von Puebla, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o.J. [1979], 135–355.
- Sollicitudo Rei Socialis, 30.12.1987. Zwanzig Jahre nach der Enzyklika Populorum Progressio (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82), Bonn 1988.