

BEFREIENDE UNGLEICHZEITIGKEIT: REICH GOTTES UND GESCHICHTE

Sebastian Pittl

Der Titel dieses Beitrags „Reich Gottes und Geschichte“ zielt auf ein zentrales Thema, vielleicht sogar die entscheidende fundamentaltheologische Fragestellung von Gutiérrez' *Theologie der Befreiung*. Gutiérrez selbst formuliert diese Frage zu Beginn des zweiten Teils seines Buches, das programmatisch mit „Das Problem“ überschrieben ist, folgendermaßen: „Wer von Theologie der Befreiung spricht, hat eine Antwort auf die Frage zu suchen: Welche Beziehung besteht zwischen der Erlösung und dem historischen Prozeß der Befreiung des Menschen?“¹ Gutiérrez merkt an, dass es sich dabei um die Transformation einer im Prinzip „klassische[n] Frage“² handelt, die in unterschiedlichen Begriffen, nämlich als Frage nach der „Beziehung zwischen Glauben und menschlicher Existenz, Glauben und sozialer Wirklichkeit, Glauben und politischem Handeln oder [...] Reich Gottes und Aufbau der Welt“³ praktisch die gesamte Theologiegeschichte durchzieht. An der Beantwortung dieser Frage entscheidet sich tatsächlich Grundlegendes: sowohl die Frage nach dem Ort, den die Christ*innen in der Geschichte einzunehmen haben, als auch die Frage, ob die so häufig gegen die Befreiungstheologien vorgebrachten Vorwürfe, nämlich, dass sie den Glauben in illegitimer Weise horizontalisierten und politisierten, gerechtfertigt sind oder nicht. Von postkolonialer Seite vernimmt man in jüngerer Zeit bisweilen eine andere Form der Kritik, nämlich dass bereits die Frage falsch gestellt sei, verdanke sich der Bezug auf *die* Geschichte im Singular doch einer homogenisierenden und potentiell totalitären modernen Geschichtsauffassung, die blind sei für Differenz und Fragmentarität.

Ich möchte mich der Frage nach dem Zusammenhang von Reich Gottes und Geschichte bzw. von Erlösung und geschichtlicher Befreiung – ich verwende diese Begriffspaare im Folgenden wie Gutiérrez weitgehend synonym, obwohl sie streng genommen nicht dasselbe sind – in vier Hinsichten

1 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 44.

2 Ebd. 45.

3 Ebd.

annähern. Erstens möchte ich die Originalität hervorheben, die bereits in der Formulierung der Fragestellung in diesen Begriffen liegt und die besonders dann hervortritt, wenn man sie mit traditionelleren Weisen vergleicht, das Verhältnis begrifflich zu fassen. Zweitens werde ich Gutiérrez' Verwendung der Begriffe „Reich Gottes“ und „Geschichte“ sowie die Verhältnisbestimmung, die er zwischen diesen beiden Größen vornimmt, in den interkulturellen theologischen Debatten vor, während und nach dem Konzil verorten. Drittens möchte ich auf einige Kritikpunkte eingehen, die heute an dieser Verhältnisbestimmung geäußert werden. Zuletzt werde ich angesichts dieser Kritik viertens versuchen, Gutiérrez' Verhältnisbestimmung von „Reich Gottes“ und „Geschichte“ mit Hilfe der Bloch'schen Kategorie der „Ungleichzeitigkeit“ weiterzudenken.

1. „Reich Gottes“ und „Geschichte“

Ich beginne mit dem ersten Punkt: der Originalität der Fragestellung. Die Frage des Verhältnisses von „Glaube“ und „Welt“ in Begriffen von „Reich Gottes“ und „Geschichte“ bzw. von „Erlösung“ und „Befreiung“ zu fassen, lag zur Zeit von Gutiérrez in der Luft, war aber keinesfalls selbstverständlich.

Die neuscholastische Theologie, die in der katholischen Kirche noch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil eine wichtige Rolle spielte, bearbeitete das Verhältnis in den Kategorien „natürlich“ und „übernatürlich“. Ab dem 17. Jhd. findet man zunächst in der evangelischen, etwas später auch in der katholischen Theologie das Begriffspaar „Transzendenz“ und „Immanenz“. Mit dem geschichtlichen Denken des 19. Jhdts. tauchen Formulierungen wie „Offenbarung und Geschichte“ auf, die im unmittelbaren zeitgeschichtlichen Kontext Gutiérrez' – mit Blick auf die Situation der seit den 1950er-Jahren sogenannten „Dritten Welt“ – zu Reflexionen über das Verhältnis von „Offenbarung“ und „menschlichem Fortschritt“ bzw. von „Offenbarung“ und „Entwicklung“ bzw. auch von „Glaube“ und „Revolution“ führen.⁴ Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist klar, dass das Verhältnis zwischen den mit diesen Begriffen bezeichneten Größen keinesfalls im Sinne eines Dualismus zu denken ist, sondern beide Pole, „Befreiung“ und „Erlösung“, „Geschichte“ und „Reich Gottes“ auf vielfältige Weise aufeinander bezogen sind. Schwieriger als die Feststellung, dass diese Bezogenheit besteht, ist freilich die Frage, wie sie konkret zu denken

4 Vgl. dazu die von Gutiérrez selbst zitierte Literatur in den Abschnitten „Befreiung und Entwicklung“ sowie „Eschatologie und Politik“ in: *Theologie der Befreiung*, 22–42 und 197–233.

ist und welche Konsequenzen sich daraus für die Verhältnisbestimmung von Glaube und Politik sowie von Kirche und Gesellschaft ergeben.

Dass Gutiérrez die genannten Pole mit den Begriffen „Reich Gottes“ und „Geschichte“ bzw. „Erlösung“ und „Befreiung“ bezeichnet, akzentuiert vier wesentliche Aspekte: Gegen eine individualistische Engführung des Glaubens betont diese Redeweise die konstitutiv soziale und politische Dimension des Heilsgeschehens. Gegen eine ekklesiologische Engführung verweist der Begriff „Reich Gottes“ auf die Differenz von „Reich Gottes“ und „Kirche“, was es erlaubt, auch andere Praxisorte als die klassisch gemeindlichen als heilsgeschichtlich relevant in den Blick zu nehmen. Drittens gewinnt der Reich-Gottes-Begriff die eschatologische Spannung zurück, die in den biblischen Texten allgegenwärtig ist, meint „Reich Gottes“ dort ja keine in sich selbst beruhigte Transzendenz, die in punktueller Weise in der Welt in Erscheinung tritt, sondern eine Transzendenz, die von sich aus danach drängt, in der Geschichte gegenwärtig zu werden, ja in dieser in gewisser Weise bereits angebrochen ist. Der dem „Reich Gottes“ gegenübergestellte Pol der „geschichtlichen Befreiung“ macht viertens deutlich, dass das Zueinander von „Reich Gottes“ und „Geschichte“ sich nicht harmonisch gestaltet, sondern aufgrund der geschichtlichen Vorherrschaft der Sünde oft nur in Form des Bruchs und Widerstands realisiert werden kann. Das 1976 zur Theologie der Befreiung veröffentlichte Dokument der Internationalen Theologenkommission entspannt diese Zuspitzung bezeichnenderweise bereits in seinem Titel, wenn dort vom „Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“⁵ die Rede ist.

2. Theologiegeschichtliche Kontexte

2.1. *Reich Gottes*

Blickt man auf die theologiegeschichtlichen Kontexte, so zeigt sich, dass Gutiérrez mit seiner Verhältnisbestimmung von „Reich Gottes“ und „Geschichte“ mitten in den zentralen theologischen Debatten seiner Zeit steht. Seine Betonung des „Reiches Gottes“ knüpft an die Wiederentdeckung der zentralen Rolle von Jesu Reich-Gottes-Verkündigung und ihrer sozialen und politischen Implikationen durch die beginnende sozialgeschichtliche Exegese an, seine Differenzierung zwischen „Reich Gottes“ und „Kirche“ an die Bestimmung der Kirche als Heilssakrament im Zweiten Vatikanischen Konzil, und seine Forderung nach einer stärker sozialen und politischen Verankerung theologischer Anthropologie steht neben der Nouvelle Théologie auch in Dialog mit den entstehenden politischen Theologien von

5 Vgl. Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil.

Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz. Gutiérrez nimmt diese Anliegen auf, radikalisiert sie und akzentuiert sie auf spezifische Weise neu. Die Verhältnisbestimmung von „irdische[m] Fortschritt“ und „Wachstum des Reiches Gottes“ durch das Konzil (GS 39) erscheint ihm dabei als ein erster, aber noch nicht ausreichender Schritt.⁶ An der „neuen politischen Theologie“ kritisierte Gutiérrez die allzu große Abstraktheit der Analysen, die fehlende Vermittlung mit sozialwissenschaftlicher Forschung sowie die fehlende Berücksichtigung globaler Zusammenhänge.⁷ Gegen eine blinde Übernahme von Metz' Thesen zur Privatisierung und Entprivatisierung des Glaubens verweist Gutiérrez auf die „komplizierte Öffentlichkeitsbedeutung“⁸ von Glaube, Evangelium und Kirche in Lateinamerika.

Ich denke, bereits an diesem Punkte zeigen sich Elemente von Gutiérrez' Theologie der Befreiung, die heute von ungebrochener Aktualität sind. So sind die globalen Verflechtungen heute noch weit enger als zu Beginn der 1970er-Jahre, sodass eine Theologie, die dieselben nicht mitreflektiert, heute noch weit mehr als provinziell erscheint als zur Zeit von Gutiérrez. Auch von westlichen Theoretiker*innen wird inzwischen anerkannt, dass Modernisierungs- und Säkularisierungstendenzen keineswegs immer einem „westlichen“ Muster folgen, sondern zu multiplen Modernitäten und Säkularitäten und damit eben auch zu multiplen Verhältnisbestimmungen von Religion, Säkularität und Öffentlichkeit führen.⁹ Ansgar Kreutzer hat vor kurzem die stärkere sozialwissenschaftliche Vermittlung und praktische Konkretisierung als nach wie vor unabgegoldene Herausforderungen einer zeitgemäßen Aktualisierung politischer Theologie eingemahnt und einige detaillierte Vorschläge dafür erarbeitet.¹⁰ Eine Engführung des „Reiches Gottes“ auf eine jedweder sozialen Konkretisierung enthobene rein spirituelle Wirklichkeit stellt heute vielleicht sogar wieder stärker als in den 1970er-Jahren eine Versuchung christlicher Spiritualität und Praxis dar.

2.2. Geschichte

Nicht nur Gutiérrez' Hinwendung zum „Reich Gottes“, auch seine Fokussierung auf „Geschichte“ ordnet sich in größere geistes- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge ein. Die Rede von *der* Geschichte im Singular entsteht, wie Reinhart Koselleck gezeigt hat,¹¹ in Europa in der

6 Vgl. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 161–165.

7 Vgl. ebd. 213–215.

8 Ebd. 214.

9 Vgl. Casanova, *Public Religions*; Eisenstadt, *Multiple Modernities*; Burchardt/Wohlrab-Sahr/Middell (Hg.), *Multiple Secularities*.

10 Vgl. Kreutzer, *Politische Theologie*.

11 Vgl. Koselleck, *Vergangene Zukunft*.

sogenannten Sattelzeit zwischen 1750 und 1850 und entwickelt sich in der Folge zu einem zentralen Schlüsselbegriff aufklärerisch-modernen Denkens. Modernes Geschichtsdenken ist wesentlich durch zwei Dimensionen gekennzeichnet: einerseits durch das sich in Folge der europäischen Expansionsbewegungen herausbildende Bewusstsein um die Verwobenheit der unterschiedlichen Kulturen und Zivilisationen – alle Kulturen werden nun als versammelt in *einer* Geschichte wahrgenommen –, andererseits durch die entschiedene Ausrichtung auf Zukunft, die als durch menschliche Anstrengung zu erreichender Fortschritt, als Emanzipation und Vervollkommnung des Menschen verstanden wird. Beide Elemente, sowohl die Betonung der Verwobenheit der menschlichen Geschichte als auch die Ausrichtung auf Zukunft als Emanzipation und Befreiung, finden sich bei Gutiérrez (vermittelt über unterschiedliche philosophie- und theologiegeschichtliche Zwischenstationen) und stehen bei ihm in Dialog auch mit Entwürfen europäischer Theologen seiner Zeit, die die Ausrichtung auf Zukunft, und zwar vor allem als eschatologische Zukünftigkeit, in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellten, wie etwa Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann.¹²

Das moderne Geschichtsdenken ist freilich aus zwei Gründen ambivalent. Einerseits kontrastiert das Pathos des Fortschritts mit gegenteiligen geschichtlichen Erfahrungen von Rückschritt, Scheitern und Verfall, was insbesondere nach den Katastrophenerfahrungen des 20. Jhdts. nicht mehr auszublenden ist. Andererseits fungierte die moderne Geschichtsphilosophie auch als große Legitimationserzählung des europäischen Imperialismus. Für die modernen Aufklärer stand Europa an der Spitze einer geschichtlichen Entwicklung, der gegenüber alle übrigen Kulturen als rückständig und folglich erst noch (von den Europäern) zu *zivilisieren* oder zu *entwickeln* betrachtet wurden. Von Hegel bis James Mill gelten die außereuropäischen Völker entweder als geschichtslos oder als Inhaber einer bloß epigonenhaften und daher letztlich irrelevanten Geschichte.¹³

Gutiérrez versucht diese rassistische Dimension aufklärerischer Geschichtsphilosophie dadurch zu korrigieren, dass er Geschichte explizit auch für die außereuropäischen Kulturen reklamiert, ja die marginalisierten Völker und Menschen in einer radikalen Umwertung eurozentrischer Bilder gerade *aufgrund* ihrer Marginalisierung zu den eigentlichen Subjekten der menschlichen Emanzipationsgeschichte erklärt. Die Geschichte wird so von ihrer „Unterseite“ gelesen, wobei als *Movens* dieser Blickumkehr ein expli-

12 Vgl. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*; Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*. Sowohl Moltmann wie Pannenberg sind dabei wesentlich von Ernst Bloch beeinflusst.

13 Vgl. exemplarisch Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; Mill, *The History of British India*.

zit theologisches Motiv in den Blick kommt: Gottes Option für die Opfer der Geschichte.

Trotz der Korrekturen und Differenzierungen, die Gutiérrez am modernen Geschichtsdenken vornimmt, stellt diese Form des Geschichtsdenkens einen wichtigen Angriffspunkt zeitgenössischer, und hierbei vor allem postkolonialer, Kritik dar. Ich werde darauf später noch näher eingehen, möchte zuvor aber noch zwei weitere Bedeutungsebenen von Gutiérrez' Geschichtsverständnis erwähnen, die ich für zentral erachte: Geschichte verweist für Gutiérrez nämlich nicht nur auf die dynamische Einheit der Menschheit und den praktischen, auf die Zukunft gerichteten Charakter der Realität; im Begriff der Geschichte klingt bei Gutiérrez ferner auch das Prinzip der Kontextualität sowie der leibhaftigen Konkretisierung an. Sich in die Geschichte zu begeben, verlangt für Gutiérrez danach, sich jeweils in konkreten Kontexten und Praktiken zu verorten, von denen aus sich auch jeweils eine spezifische Sicht auf die Realität und den christlichen Glauben ergibt. Im Prinzip der Geschichte ist damit eine notwendige Pluralisierung von Standpunkten und Perspektiven enthalten sowie der Auftrag einer stets neu zu leistenden Aktualisierung. Als Prinzip der Konkretisierung verweist Geschichte zweitens auf die Notwendigkeit, den Menschen als jemanden zu betrachten, der auf leibhaftige Weise in komplexe soziale, ökonomische, kulturelle und politische Strukturen hineinverflochten ist. Auch diese beiden Bedeutungsebenen, die Notwendigkeit kontextueller Verortung und das Bemühen, den Menschen nicht *an sich*, sondern von seiner leibhaftigen und multidimensionalen Realität her in den Blick zu nehmen, sind für die zeitgenössische Theologie von ungebrochener Aktualität.

2.3. *Natur und Gnade*

Ein dritter wichtiger theologiegeschichtlicher Referenzpunkt für Gutiérrez' Verhältnisbestimmung von „Reich Gottes“ und „Geschichte“ sind die Reflexionen zum Verhältnis von Natur und Gnade, wie sie im 20. Jhd. wesentlich von der *Nouvelle Théologie* vorangetrieben wurden. Die zentralen Fragestellungen dieser Debatten kreisten um die Herausforderung, Natur und Gnade innerlich aufeinander zu beziehen, ohne dadurch die Ungeschuldetheit und Exteriorität der Gnade aufzugeben. Eine Lösung für die von der *Nouvelle Théologie* aufgeworfenen Fragen sahen viele in Rahners Theologumenon des „übernatürlichen Existentials“, wonach der Mensch – zwar nicht von sich aus, sondern weil Gott selbst ihm diese Ausrichtung gnadenhaft eingestiftet hat – in jedem seiner Erkenntnis- und Willensakte implizit immer schon auf sein Heil ausgerichtet ist. Die neuscholastische Vorstellung einer „natura pura“, also einer reinen, von der Gnade völlig unberührten Natur, verlor dadurch de facto ihre theologische

Relevanz.¹⁴ Gutiérrez übernimmt diese Denkfigur und konkretisiert sie mit Blick auf die Geschichte. So wie es de facto keine reine Natur gibt, gibt es für Gutiérrez de facto auch keine rein profane Geschichte, da wie die Natur auch die Geschichte implizit immer schon von Gott selbst auf ihre göttliche Vollendung hin ausgerichtet ist. Auch die menschliche Befreiungspraxis ist folglich kein rein profanes, säkulares Unterfangen, sondern implizite Aktualisierung dieser Ausrichtung auf eine letztlich transgeschichtliche Vollendung. Die Präsenz der Gnade in der Welt kennt nach Gutiérrez zwar unterschiedliche Intensitäten und Formen, aber keine harten Brüche.¹⁵

Auch gegen diese Verhältnisbestimmung wurde und wird mannigfach Kritik geäußert. Von Seiten eher liberal eingestellter, westlicher Theolog*innen wurde häufig die Sorge geäußert, eine derart innige Beziehung von geschichtlicher Befreiungspraxis und verkündeter Reich-Gottes-Botschaft unterlaufe die in Europa mühsam erkämpfte Trennung von Staat und Religion und leiste einer gefährlichen Re-Sakralisierung politischer Auseinandersetzungen Vorschub. Von konservativer Seite, prominent im angelsächsischen Raum jüngst wieder durch Vertreter*innen der *radical orthodoxy*, werden der Identitätsverlust und die Selbstsäkularisierung der Kirche kritisiert, die in einer solchen Perspektive angelegt seien.

Beide Vorwürfe verfangen im Letzten nicht. Der Vorwurf des Rückfalls in eine voraufklärerische Verhältnisbestimmung von Religion und Politik übersieht, dass Gutiérrez – wie auch Metz in seiner Form politischer Theologie – die Anerkennung einer legitimen Autonomie des Weltlichen nicht zurücknimmt, sondern gerade voraussetzt und sich von jeder Form eines „politisch-religiösen Messianismus“¹⁶ ausdrücklich distanziert. Politische Theologie zielt in den Befreiungstheologien in der Regel nicht auf die unmittelbare Besetzung der Zentren institutioneller Macht, sondern ist, wie auch der Religionssoziologe José Casanova konstatiert hat,¹⁷ wesentlich auf der Ebene der Zivilgesellschaft angesiedelt. Tatsächlich haben sich die verschiedenen Befreiungstheologien meist nicht nur für soziale Gerechtigkeit, sondern auch für die Anerkennung von Religions- und Gewissensfreiheit, Menschenrechte, Gewaltentrennung, unabhängige Gerichtsbarkeit, demokratische Reformen und die Trennung von Staat und Kirche eingesetzt. Die verschiedenen Befreiungstheologien sind in dieser Hinsicht von ei-

14 Gutiérrez spricht mit Verweis auf de Lubac davon, dass „[d]ie Lehre von der reinen Natur [...] heute als von der Theologie aufgegeben betrachtet werden“ kann (Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 67, Anm. 21); vgl. Lubac, *Le mystère du surnaturel*.

15 Vgl. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 140–172.

16 Ebd. 229.

17 Vgl. Casanova, *Public Religions*.

ner durchwegs positiven Bezugnahme auf zentrale Elemente der Moderne geprägt.¹⁸

Was die Kritik am angeblichen Identitätsverlust betrifft, der in einer zu großen Weltzugewandtheit angelegt sei, so ist sich Gutiérrez der Gefahr eines solchen Missverständnisses durchaus bewusst. Er selbst zitiert einen kritischen Einwand Hans Urs von Balthasars, dem er einen gewissen Scharfsinn nicht abspricht und in dem sich auch viele heutige Kritiker*innen wiederfinden dürften: „[H]eute [wird] gleichzeitig und im selben Brustton der Überzeugung davon geredet, die Welt sei endlich [...] rein-weltlich geworden, und die Welt müsse als eucharistisches Gesamtministerium, als der wachsende mystische Leib Christi aufgefaßt werden: [...] In einer Schöpfung, die, auch in ihrem Evolutionsaspekt, unmittelbar als theologisch-sakramentales Mysterium aufgefaßt wird, gehen dann freilich alle säkular-weltlichen Prozesse auch unmittelbar ins Geistliche über, und zwar trotz ihrer vorgängigen Entdivinisierung [...]. Die bis zum Atheismus entgöttlichte Welt ist als solche auch die bis zur Göttlichkeit sakralisierte. Aber das sind dann schließlich nur noch Phrasen, mit denen die Christen sich in der heutigen, ohne sie recht wohl fortkommenden Welt belügen und sich Sand in die Augen streuen. Wo man vorgängig die Differenzen heimlich schon aufgehoben hat, ist es zwecklos, so zu tun, als hielte man sie noch aufrecht und sage etwas christlich Tiefsinniges, wenn man das Weltliche geistlich und das Geistliche weltlich nennt.“¹⁹

Wie Gutiérrez' feinsinnige Interpretation des avantgardistischen Films „Nazarín“ von Luis Buñuel (1959) zeigt, ist ihm eine solche Sorge um den Verlust einer christlichen oder kirchlichen Identität durch zu „großes“ Zugehen auf die Welt fremd. Der scheinbare Glaubens-Abfall des Priesters Nazarán, den der Film schildert, ist für Gutiérrez, anders als für Yves Congar, nur auf den ersten Blick ein Beispiel für die Ausbreitung einer „horizontalistische[n]“ Denkweise. Ein tieferer Blick vermag in dem Weg Nazaráns die ersten Schritte eines Prozesses zu entdecken, in dem der Priester lernt, das, was er bisher allein aus religiösem Pflichtgefühl getan hat, aus Liebe zu tun.²⁰ Radikalisierung der Menschlichkeit und Vertiefung im Glauben schließen in dieser Hinsicht einander nicht aus, sondern gehen Hand in Hand.²¹

18 Vgl. Schelkshorn, *Die bleibende Herausforderung*.

19 Balthasar, *Wer ist ein Christ*, 51, zitiert nach: Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 72.

20 Vgl. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 185–186; Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie*, 71.

21 „Seitdem Gott Mensch geworden ist, sind die Menschheit, jeder Mensch in ihr und die gesamte Geschichte lebendiger Tempel Gottes. Das ‚Profane‘ als das, was sich außerhalb des Tempels befindet, existiert nicht mehr.“ (Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 178).

Aus der Perspektive Gutiérrez' müsste man an Balthasar und die gegenwärtigen Vertreter*innen eines identitären Christentums wohl die Frage richten, inwieweit die Verteidigung einer vermeintlich christlichen Identität durch Abgrenzung von der „Welt“ überhaupt eine evangeliumsgemäße Sorge darstellt. Christliche Identität gewinnt man nach Gutiérrez allein über die Bewegung der Selbstentäußerung in Hingabe an den konkreten Nächsten.²² Ob sich dabei als Ergebnis eine Differenz oder eine Übereinstimmung mit anderen nicht-christlichen Akteur*innen zeigt, ist in dieser Hinsicht eine zweitrangige Frage, wobei letzteres wohl eher Anlass zur Hoffnung als zur Sorge sein sollte. Ansgar Kreuzer verweist darüber hinaus – auch das könnte man heute gegen die Befürchtung der Selbstsäkularisierung Balthasars einwenden – darauf, dass die konsequente Verankerung des Glaubens in befreienden Praktiken gerade auch in einem postsäkularen Umfeld dazu beitragen kann, den Inhalten des Glaubens neue Relevanz- und Resonanzräume zu erschließen.²³

3. Kritik an einem utopischen Geschichtsverständnis

Ich kehre nochmals zu den zuvor genannten Kritikpunkten zurück, die in den letzten Jahren gegen Gutiérrez' Geschichtsverständnis vorgebracht wurden. Zwei Aspekte möchte ich dabei besonders erwähnen, die mit dem Erbe der europäischen Geschichtsphilosophie zu tun haben. Der erste Aspekt richtet sich gegen einen vermeintlichen Utopismus, der zweite gegen eine zu geringe Berücksichtigung von Differenz. Beide Dimensionen hängen eng miteinander zusammen und finden sich, mit unterschiedlichen Akzentsetzungen, sowohl in liberalen wie in postkolonialen Diskursen.

Ich beginne mit dem vermeintlichen Utopismus. Während Utopie für Gutiérrez ein wichtiger Schalterpunkt für die Vermittlung von Reich Gottes und Geschichte ist,²⁴ bündeln sich für die Kritiker*innen im Utopie-Begriff viele der als problematisch erachteten Aspekte moderner Geschichtsphilosophie. Die Kritik richtet sich dabei zumeist gegen zweierlei: Zum einen gegen die vermeintliche Abstraktheit utopischen Denkens, zum anderen gegen den angeblich homogenisierenden und daher potentiell totalitären Cha-

22 „Wer sich bekehrt, läßt sich überlegt, realistisch und konkret in die Pflicht des Prozesses nehmen, der die Armen und Ausgebeuteten zur Befreiung führen will. [...] Wer sich bekehrt, weiß und erfährt, daß man – anders als in der Welt der physikalischen Gesetze – nur dann im Sinn des Evangeliums aufrecht steht, wenn unser Schwerpunkt außerhalb unserer selbst liegt“ (ebd. 192–193).

23 Vgl. in diesem Band den Beitrag von Ansgar Kreuzer, Kirche in der (bedrohten) Zivilgesellschaft.

24 Vgl. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 224–233.

rakter, wie er bei den Versuchen konkreter Umsetzung moderner Utopien regelmäßig in Erscheinung tritt. Nach dem Fall der Berliner Mauer 1989 ist schließlich auch in der Theologie die Rede vom „Ende der Utopien“ zu einem verbreiteten Topos geworden.

Diese Kritik artikuliert wichtige Aspekte, ist aber auch selbst differenziert zu betrachten, denn utopisches Denken tritt sowohl historisch wie gegenwärtig in sehr vielfältiger Weise auf.²⁵ Blickt man auf Gutiérrez' Verwendung des Utopie-Begriffs, so fallen zwei Aspekte auf: Einerseits ist dieser Utopie-Begriff keinesfalls abstrakt, sondern in sehr konkreten geschichtlichen Erfahrungen von Ausschluss, Marginalisierung und Widerstand verortet und in diesem Sinn auf sehr „heterotopische“ Weise utopisch. Utopie muss sich nach Gutiérrez an der konkreten „Praxis verifizieren lassen“²⁶. Sie muss sich „mit den in jeder Epoche gebotenen Möglichkeiten artikulier[en]“²⁷ und ist notwendig einer ständigen Revision im Licht geschichtlicher Erfahrungen unterworfen.²⁸ Zweitens fallen Utopie und Reich Gottes bei Gutiérrez trotz der angestrebten Vermittlung keinesfalls in eins. „Glaube, Hoffnung und Liebe“ sind für Gutiérrez zwar wichtige Triebkräfte für die Entwicklung konkreter Utopien, die Alternativen zur unhaltbaren Situation der Gegenwart eröffnen, das „Evangelium [selbst] liefert uns“ nach Gutiérrez aber „keine Utopie“²⁹. Im Gegenteil: „Christliche Hoffnung [...] bewahrt uns vor jeder Verwechslung der Herrschaft Gottes mit einer bestimmten geschichtlichen Etappe, vor jeder Idolatrie hinsichtlich eines unvermeidlich mehrdeutigen menschlichen Erfolgs wie auch vor jeder Absolutsetzung der Revolution.“³⁰ Auch diese differenzierte Zuordnung von Reich Gottes, Geschichte und Utopie, die die Balance zu wahren sucht zwischen resigniertem Fatalismus einerseits und fundamentalistischem Fanatismus andererseits, kann für gegenwärtige Herausforderungen eine Quelle der Inspiration sein. Denn das „Ende der Utopien“ hat in den letzten Jahrzehnten keineswegs zum Verschwinden von Gewalt, Ungerechtigkeit und Ideologie geführt. Vielmehr scheint an die Stelle der früheren Groß Erzählungen ein als alternativlos propagiertes, in sich selbst hochgradig utopisches, exklusives neoliberales Wirtschaftssystem getreten zu sein,³¹ dessen globale Ausbreitung sich mit einer fortschreitenden Ent-Solidarisierung verbindet und angesichts des scheinbaren Fehlens rationaler Alternativen

25 Vgl. Schelkshorn, *Der Kampf um die eigene Zukunft*.

26 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 231.

27 Ricoeur, *Tâches de l'éducateur politique*, 91; zitiert nach Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 226.

28 Vgl. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 232.

29 Ebd. 233.

30 Ebd. 232–233.

31 Vgl. Ötsch, *Die neoliberale Utopie*.

zugleich religiös-fundamentalistische und nationalistische Gegenreaktionen hervorruft. Gutiérrez' nüchterner Utopismus ließe sich auch diesbezüglich heute neu zur Geltung bringen.

Auch der zweite Kritikpunkt, die angebliche Blindheit für Differenz und die unkritische Totalisierung, wie sie sich in Universalbegriffen wie „die Armen“, „die Geschichte“ oder „das Volk“ zeige, ist differenziert zu betrachten. Zwar legt die bisweilen emphatische Sprache Gutiérrez' mitunter tatsächlich entsprechende Missverständnisse nahe, doch zeigt sich Gutiérrez in seinen Analysen äußerst sensibel für die Gefahr, die komplexe und stets mehrdeutige Realität in vorgefertigte begriffliche Schemata zu pressen. Dennoch scheint der letztgenannte Aspekt aus heutiger Sicht am korrekturbedürftigsten zu sein. So wird man in Gutiérrez' Theologie der Befreiung bei aller Betonung der Vielschichtigkeit konkreter Unterdrückungserfahrungen Dimensionen von Marginalisierung wie z. B. Sexismus oder die Frage der Ökologie vermissen.³² Und gegen das euphemistische Zukunfts- und Emanzipationspathos, wie es sich bei Gutiérrez zumindest auf sprachlicher Ebene zeigt, wird man heute stärker die Vielfältigkeit, Mehrdimensionalität und Fragmentarität emanzipativer Praktiken in je unterschiedlichen Kontexten und Konstellationen betonen.³³

4. Befreiende Ungleichzeitigkeit

Eine hilfreiche Kategorie, um die Anliegen Gutiérrez' mit Blick auf diese Kritik auch in seinem Sinn heute weiterzudenken, ist die Kategorie „Ungleichzeitigkeit“. Mit ihr möchte ich den Blick auf Gutiérrez' Verhältnisbestimmung von „Reich Gottes“ und „Geschichte“ beschließen.

Ungleichzeitigkeit ist eine Kategorie, die im 20. Jhdt. prominent von Ernst Bloch entwickelt wurde, in der Bloch-Rezeption – wie sie ab den 1950er-Jahren auch in der Theologie einsetzte – aber kaum Beachtung fand. Primärer Bezugspunkt von Blochs frühen Analysen zur Ungleichzeitigkeit

32 Bereits 1975 wurde in Detroit im Rahmen der Konferenz „Theology of the Americas“ der Versuch unternommen, die parallel sich entwickelnden Ansätze lateinamerikanischer, feministischer und schwarzer Theologie stärker miteinander ins Gespräch zu bringen. Gutiérrez war unter den lateinamerikanischen Teilnehmern und in Folge auch einer derjenigen lateinamerikanischen Theologen, die sich vergleichsweise früh auch die Anliegen feministischer und schwarzer Theologie zu eigen machen suchten. In Summe muss das Ergebnis dieser frühen Dialogbemühungen jedoch als eher enttäuschend betrachtet werden; vgl. Calles Barger, *The World Come of Age*, 237–255.

33 Vgl. Silber, *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit*.

ist die Auseinandersetzung mit Faschismus und Nationalsozialismus.³⁴ Erst in den letzten Jahren ist das Konzept verstärkt in den Sozialwissenschaften, in der Entwicklungssoziologie sowie in dekonstruktivistisch beeinflussten Debatten um Multi-, Inter- und Transkulturalität aufgenommen worden.³⁵ Mit Blick auf Gutiérrez lässt sich die Kategorie „Ungleichzeitigkeit“ in dreifacher Hinsicht fruchtbar machen: Synchron gelesen bietet sie a) ein Korrektiv gegen problematische Homogenisierungstendenzen im Geschichtsbegriff (und dabei auch gegen homogenisierende Engführungen in Blochs eigenem Verständnis von Utopie).³⁶ In diachroner Perspektive trägt sie b) zur Relativierung eines unkritischen Zukunftspathos bei. Zuletzt eröffnet sie c) eine produktive Perspektive auf die Frage nach der Aktualität von Gutiérrez' Theologie der Befreiung.³⁷

a) In synchroner Hinsicht verweist der Begriff der Ungleichzeitigkeit darauf, dass Menschen, obwohl ihr Schicksal innerhalb einer globalisierten Gesellschaft auf mannigfache Weise ineinander verflochten ist, in der Regel in sehr unterschiedlichen Zeiten leben, die sowohl von ihrem geschichtlichen Standort als auch von ihren jeweiligen sozialen und kulturellen Milieus bestimmt sind. Diese verschiedenen Zeiterfahrungen stehen dabei nicht nebeneinander, sondern überlagern und durchformen sich zu komplexen und dynamischen Konstellationen. Keinesfalls ist dabei von vornherein ausgemacht, wer sich auf der „fortschrittlichen“ und wer auf der „rückschrittlichen“ Seite befindet, denn vermeintliche Fortschritte entpuppen sich innerhalb einer polyphonen Geschichte bisweilen als Sackgassen, während angebliche „Zurückgebliebenheit“ in bestimmten geschichtlichen Augenblicken zur Quelle von neuen Humanisierungsbemühungen werden kann. Widerstände gegen die ökologische, soziale und kulturelle Destruktion, die von den dominanten politisch-ökonomischen Modellen und Leitbildern verursacht werden, speisen sich in der globalisierten Moderne etwa häufig aus multiplen, teils erstaunlich heterogenen Quellen und manifestieren sich in einer ebenso erstaunlichen Mannigfaltigkeit geschichtlicher Praktiken, die nur selten auf einen gemeinsamen Begriff gebracht,

34 Vgl. Bloch, Erbschaft dieser Zeit.

35 Vgl. Dietschy, Ungleichzeitigkeit, 629–633.

36 Vgl. dazu mit Blick auf Laënnec Hurbons Kritik an Blochs mangelnder Distanzierung vom „Identitätscode“ westlicher Metaphysik: ebd. 632.

37 Wichtige Inspirationen für die folgenden Überlegungen verdanke ich Beat Dietschy, Ungleichzeitigkeit, dessen Lesart von Blochs Ungleichzeitigkeit sich von interkulturellen, entwicklungspolitischen und globalisierungstheoretischen Diskursen inspiriert zeigt; gegenüber den reichen Differenzierungen, die Dietschy in Bezug auf Blochs Denken vornimmt, stellt die folgende Unterscheidung von synchroner und diachroner Ungleichzeitigkeit eine gewisse Vereinfachung dar, die für die hier angestrebten Zwecke allerdings ausreicht.

geschweige denn auf ein gemeinsames Ziel festgelegt werden können. Diese Pluralität und Heterogenität gilt es anzuerkennen, ohne sie zu romantisieren. Sozial wirkmächtige Praxis verlangt zwar häufig nach Koalitionen zwischen unterschiedlichen Akteur*innen, die in der Option für bestimmte Handlungsweisen notwendig andere Alternativen ausschließen. Es wäre aber gefährlich, Pluralität im Namen von Effizienz reduzieren, entlang vorgegebener Schemata hierarchisieren oder „von oben“ organisieren zu wollen. Gutiérrez zeigt sich für diese Gefahren durchaus sensibel, wenn er etwa über die „theoretische und praktische Vielgestaltigkeit“³⁸ politischer Widerstandsbewegungen reflektiert und vor Dogmatismus und Elitismus warnt. Die Kategorie der Ungleichzeitigkeit kann dazu beitragen, diese Sensibilität auch theoretisch adäquater zu artikulieren.

b) In diachroner Perspektive verweist der Begriff der „Ungleichzeitigkeit“ in einer zweiten Dimension darauf, dass auch die Vergangenheit keinesfalls das „Überholte“ und aus der Zeit Gefallene ist, sondern im Modus der Verheißung bzw. des noch Unabgeholtenen in die Gegenwart hineinragt, ja zuweilen sich sogar als deren Zukunft zu erweisen vermag. Bloch thematisiert in dieser Hinsicht den messianischen Anspruch dessen, „was nur halb geschehen“³⁹ ist, an die jeweils später Geborenen – eine Linie, die sich mit Benjamin, Horkheimer und Metz auch auf die noch ausstehende Gerechtigkeit für die unschuldigen Opfer der Geschichte ausdehnen lässt. Aber nicht nur die noch ausstehende Gerechtigkeit für die Opfer, sämtliche verhinderte, gescheiterte oder nur stückweise realisierte Aufbrüche der Vergangenheit bergen in sich, sofern sie mit einem kritisch-emanzipativen Interesse in den Blick genommen werden, einen Aufforderungscharakter für die Gegenwart. Was „für uns und [...] auch für sich noch nicht fertig geworden ist“⁴⁰, ragt auf ungleichzeitige Weise in die Gegenwart hinein und vermag gerade dadurch für diese neue Perspektiven zu eröffnen.

Die Betonung dieser diachronen Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen kann als Korrektiv gegen ein zu starkes Zukunftspathos fungieren, verweist sie doch darauf, dass Zukunft uns nicht immer nur von „vorne“, sondern bisweilen auch von „hinten“ oder von „der Seite“ entgegenkommt. Diese Figur ist darüber hinaus jedoch auch in besonderer Weise anschlussfähig für religiöse Hoffnungsfiguren. Auch Gutiérrez' *Theologie der Befreiung* speist ihre Hoffnung *in letzter Hinsicht* nicht von einer abstrakten Zukünftigkeit, sondern von der Aktualisierung einer vergangenen Verheißung, die nicht aufhört, in der Gegenwart anzukommen, ohne in dieser aufzugehen

38 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 87.

39 Bloch, *Geist der Utopie*, 335, zitiert nach: Dietschy, *Ungleichzeitigkeit*, 604.

40 Bloch, *Tübinger Einleitung*, 281, zitiert nach Dietschy, *Ungleichzeitigkeit*, 625.

und sich gerade in dieser Differenz als echte Zukunftsmöglichkeit erweist. Eben die Bewegung der Vergleichzeitigung einer dabei ungleichzeitig, d. h. doch auch different bleibenden „Vergangenheit“ vermag die Faktizität der Gegenwart für Alternativen zu öffnen, die mehr und anderes sind als die einfache Projektion gegenwärtiger Wünsche. Die christliche Hoffnung auf das vom Gekreuzigten und Auferstandenen verkündete und mit ihm sich realisierende Reich Gottes verbindet Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine solch spannungsreiche und vieldimensionale Einheit, in der – in Anlehnung an Benjamin gesprochen – jeder Augenblick zur Pforte zu werden vermag, durch die das „Heil“ in die Geschichte eintritt.

c) Von der Struktur der Ungleichzeitigkeit her lässt sich zuletzt auch ein produktiver Blick auf die Aktualität von Gutiérrez' *Theologie der Befreiung* werfen. Werken, die an den Peripherien der globalen Wissensproduktion entstehen, ist häufig gemeinsam, dass sie nie wirklich „an der Zeit“ sind. Sofern sie in den „Zentren“ überhaupt wahrgenommen werden, gelten sie häufig so lange als *noch nicht* auf der Höhe der Zeit, bis sie schließlich als überholt und damit erst recht aus der Zeit gefallen erscheinen. Ähnliches zeigt sich in der westlichen Rezeption der lateinamerikanischen Theologien der Befreiung und in der Rezeption von Gutiérrez' *Theologie der Befreiung* im Besonderen. Wurde den Theologien der Befreiung in den 1970er- und 1980er-Jahren auch von sympathisierenden westlichen Theolog*innen häufig diagnostiziert, noch nicht auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskurse zu sein, die zur Beantwortung der von ihnen aufgeworfenen Fragen eigentlich nötig sei,⁴¹ galten sie vielen ab den 1990er-Jahren als Ausläufer bereits überholter Diskurse, manchen als „tot“, jedenfalls als „out of date“.⁴²

41 Als exemplarisch für diese Haltung kann hier das Urteil Karl Lehmanns aus den 1970er-Jahren gelten, dass die Theologie der Befreiung das „vielschichtige Verhältnis von Theorie und Praxis [...] nicht in der Komplexität und Radikalität“ analysiere, „wie dies heute philosophisch möglich und notwendig sei“ (Lehmann, *Methodologisch-hermeneutische Probleme*, 24–25). Auch das der deutschen Übersetzung von Gutiérrez' *Theologie der Befreiung* vorangestellte Vorwort von Johann Baptist Metz verrät in manchem einen ähnlichen Gestus, wenn dort etwa von „ad-hoc-Konstruktionen“ die Rede ist und die Hoffnung zum Ausdruck gebracht wird, dass sich das vorerst noch „entborgte kategoriale Rüstzeug [...] immer mehr den Ansätzen anverwandeln“ werde, in denen „lateinamerikanische Theologie die praktische Gestalt ihrer ‚Verantwortung der Hoffnung‘ ausarbeitet“ (Metz, Vorwort, X und XII). Gerade im historischen Rückblick wird man heute wohl die Frage stellen dürfen, ob die deutschsprachige Theologie dieser Jahre mit Blick auf die theologische Interpretation der globalen Situation wirklich „weiter“ war als Gutiérrez.

42 Die ebenfalls anzutreffende westliche Romantisierung der Befreiungstheologie, die Marcella Althaus-Reid teils zu Recht kritisiert, steht dieser Einschätzung nicht entgegen, sondern kann als weitere Form gelten, einen an sich kritischen Diskurs durch exotisierende Überhöhung von „der Zeit“ abzuschneiden;

Von einem Denken der Ungleichzeitigkeit her betrachtet spricht nun weder das eine noch das andere, d. h. weder die Unterstellung des „Noch-nicht-auf-der-Höhe-der-Zeit-angekommen-Seins“ noch die Diagnose des „Überholt-Seins“, gegen die Aktualität der so qualifizierten Diskurse. Für Bloch sind Werke und Ereignisse der Vergangenheit umso mehr für eine kritisch-emanzipative Aneignung in einer neuen Gegenwart geeignet, als diese auch selbst als „unerledigt[e], in die Zukunft vorgreif[en]“⁴³, d. h. die Realität nicht nur ab-, sondern auch fortbilden.⁴⁴ Dies alles gilt für Gutiérrez' *Theologie der Befreiung* in besonderer Weise. Auch diese erhebt den Anspruch, Realität nicht bloß ab-, sondern fortzubilden und zeigt sich dabei getragen von einem Impuls, der über die konkrete Form seiner Realisierung hinausschießt. Gerade auf Grund dieser Unabgeschlossenheit vermochte Gutiérrez' *Theologie der Befreiung* zum Anstoß für beeindruckend vielfältige und oft auch ungleichzeitige „Weisen der Fortschreibung“ zu werden. In dieser Unabgeschlossenheit liegt auch die Möglichkeit begründet, dass uns Gutiérrez' *Theologie der Befreiung* auch heute wieder zum Zeitgenossen zu werden vermag, und zwar sowohl in dem, was unsere historische Situation mit diesem Werk verbindet, als auch in dem, was sie von ihm trennt. Kritische Rezeption kann sich nicht in bloßer Repetition erschöpfen, sondern verlangt nach schöpferischer Re-Kreation. Umgekehrt gibt es aber auch keine Neuanfänge, die nicht auf irgendeine Weise von den Aufbrüchen der Vergangenheit getragen wären.⁴⁵ Die Herausforderungen von Gutiérrez' *Theologie der Befreiung* sind in vielem gewiss andere als die unseren. Dieser Beitrag und dieser Band versuchen Aspekte herauszuarbeiten, in denen uns Gutiérrez' *Theologie der Befreiung* aber gerade in dieser Distanz neuerlich zur Inspirationsquelle werden kann, um die Herausforderungen der globalisierten und nach wie vor hochgradig ungleichen Weltgesellschaften

vgl. Althaus-Reid, Gutiérrez goes to Disneyland. Gutiérrez hatte diese Gefahr bereits selbst erkannt: „Die Abhängigkeitstheorie trifft seit einiger Zeit auf eine neue Schwierigkeit, auf die Gefahr, der – wenigstens verbalen – Übernahme von seiten des herrschenden Systems. Es ist dies die alte Taktik, Begriffe und Vorstellungen zu zähmen, um [...] ihnen den subversiven Charakter zu nehmen. [...] Im übrigen geht es auch in diesem Fall um nichts anderes als um die subtilen Verteidigungsmechanismen, die von den herrschenden Gesellschaften benutzt werden, um auch aus den Symbolen von Aufstand und Protest lukrative Konsumartikel zu machen“ (Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 84, Anm. 31).

43 Bloch, *Tübinger Einleitung*, 153; zitiert nach: Dietschy, *Ungleichzeitigkeit*, 624.

44 Vgl. Dietschy, *Ungleichzeitigkeit*, 624–626.

45 Gutiérrez selbst zitiert José Carlos Mariátegui: „Wahre Revolutionäre tun niemals so, als finge die Geschichte erst mit ihnen an“ (Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 88).

theologisch in Angriff zu nehmen: sowohl mit Gutiérrez als auch über Gutiérrez hinaus.

Literatur

Wissenschaftliche Werke

- Althaus-Reid, Marcella, Gutiérrez goes to Disneyland. Theme Park Theologies and the diaspora of the discourse of the popular theologian in liberation theology, in: Segovia, Fernando (Hg.), *Interpreting beyond borders*, Sheffield 2000, 36–58.
- Balthasar, Hans Urs von, *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 Bände, Frankfurt am Main 1959.
- Bloch, Ernst, *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich 1935.
- Bloch, Ernst, *Geist der Utopie*, München 1918.
- Bloch, Ernst, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main 1963.
- Burchardt, Marian/Wohlrab-Sahr, Monika/Middell, Matthias (Hg.), *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, Boston 2015.
- Calles Barger, Lilian, *The World Come of Age. An Intellectual History of Liberation Theology*, Oxford 2018.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Congar, Yves, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971.
- Dietschy, Beat, *Ungleichzeitigkeit, Gleichzeitigkeit, Übergleichzeitigkeit*, in: Dietschy, Beat/Zeilinger, Doris/Zimmermann, Rainer E. (Hg.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin/Boston 2012, 589–633.
- Eisenstadt, Shmuel N., *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.
- Eisenstadt, Shmuel N., *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129 (2000) 1, 1–29.
- Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung*, München 1973.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke, Band 12), Frankfurt am Main 1986 [1837].
- Hurbon, Laënnec, Ernst Bloch. *Utopie et Espérance*, Paris 1974.
- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979.
- Kreutzer, Ansgar, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Freiburg im Breisgau 2017.
- Lehmann, Karl, *Methodologisch-hermeneutische Probleme der „Theologie der Befreiung“*, in: ders./Internationale Theologenkommission, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 9–44.
- Lubac, Henri de, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.
- Metz, Johann Baptist, *Vorwort*, in: Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung*, München 1973, X–XII.

- Mill, James, *The History of British India*, London 1817.
- Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hoffnung*, München 1964.
- Ötsch, Walter, *Die neoliberale Utopie als Ende aller Utopien*, in: Pittl, Sebastian/Prüller-Jagenteufel, Gunter (Hg.), *Unterwegs zu einer neuen „Zivilisation geteilter Genügsamkeit“*. Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías (Religion and Transformation in Contemporary European Society 11), Göttingen 2016, 105–120.
- Pannenberg, Wolfhart, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961.
- Ricoeur, Paul, *Tâches de l'éducateur politique*, in: *Esprit* (Juli–August 1965) 78–93.
- Schelkshorn, Hans, *Der Kampf um die eigene Zukunft. Zum Utopie-Diskurs der lateinamerikanischen Philosophie*, in: Pittl, Sebastian/Prüller-Jagenteufel, Gunter (Hg.), *Unterwegs zu einer neuen „Zivilisation geteilter Genügsamkeit“*. Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías (Religion and Transformation in Contemporary European Society 11), Göttingen 2016, 87–104.
- Schelkshorn, Hans, *Die bleibende Herausforderung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Ein philosophisches Plädoyer für einen neuen Dialog*, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven* (Concordia Reihe Monographien 51), Aachen 2010, 9–20.
- Silber, Stefan, *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung* (Salzburger Theologische Studien 58, interkulturell 19), Innsbruck 2017.

Lehramtliche Verlautbarungen

- Zum Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil. Dokument der Internationalen Theologenkommission (Stimmen der Weltkirche 3), Bonn 1977.