

Der Ausdruck „Theologie der Befreiung“ entstand in Lateinamerika. Er wurde zuerst von GUSTAVO GUTIÉRREZ formuliert. Von Anfang an handelte es sich dabei um eine Theologie, die im geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext Lateinamerikas verfaßt wurde und von diesem Kontext ausging. In seinem ersten bedeutenderen Werk schreibt G. GUTIÉRREZ: „Diese Art von Theologie . . . liefert vielleicht . . . eine *Theologie in lateinamerikanischer Perspektive*, die wir wünschen und nötig haben. Dabei geht es nicht um ein frivoles Gelüst nach Originalität, sondern vielmehr um den elementaren Sinn für geschichtliche Wirksamkeit und auch – weshalb sollte man das nicht sagen? – um den Willen, einen Beitrag für das Leben und die Reflexion der universalen christlichen Gemeinschaft zu leisten.“¹ Achten wir auf die drei Charakterisierungen, die hier für eine „Theologie im Kontext“ verwendet werden: Perspektive, geschichtliche Wirksamkeit, (partikularer) Beitrag zum universalen Ganzen.

Schon seit dem Konzil sucht eine Gruppe von Pionieren die lateinamerikanische Wirklichkeit theologisch zu erfassen. Unter ihnen war GUTIÉRREZ der erste, der theologisch, d. h. kritisch und theoretisch, über die von der lateinamerikanischen Pastoral eingeschlagenen Wege und bevorzugten Ziele reflektierte. Da die pastorale Praxis die Antwort der Seelsorger auf die menschliche und christliche Situation derjenigen ist, zu denen diese Seelsorger gesandt worden sind und da sie daher notwendigerweise auf einen konkreten Kontext eingehen muß, bekommt auch die Theologie, die im Reflektieren über diese Praxis entwickelt wird, Wurzeln in ihrem Kontext. Zudem war GUTIÉRREZ der Meinung, daß die damals so genannte „prophetische Pastoral“ besser als andere Formen der Pastoral sowohl der Botschaft des Christentums als auch der Situation Lateinamerikas entsprach.² Die Vorliebe für diese Form der Pastoral ging mit einem anderen zentralen Anliegen von GUTIÉRREZ zusammen: die christliche Solidarität mit den Armen als Antwort auf einen neuen Kontext, nämlich die neue Situation, die durch das „Einbrechen (irruption) des Armen in die lateinamerikanische Gesellschaft und Kirche“³ entstanden war.

Gegenüber einem solchen Kontext und der ihm entsprechenden Praxis der pastoralen und gesellschaftlichen Caritas versteht GUTIÉRREZ die theologische Reflexion als „zweiten Akt“. Dabei ist jenes besagte praktische, gemeinschaftliche und solidarische Engagement, oder genauer noch, die in diesem Engagement verwurzelte, also „kontextuierte“ geistige Erfahrung des Glaubens und der Liebe der „erste Akt“, aus dem die im Licht des Gotteswortes durchgeführte kritische Reflexion wie „aus dem eigenen Brunnen“⁴ schöpft und trinkt. In diesen Grundgedanken von GUTIÉRREZ liegt die „Theologie der Befreiung“ keimhaft eingeschlossen. Denn diese will im Licht der biblischen Offenbarung über „Befreiung“ den von der Erfahrung des Armen und der Erfahrung mit dem Armen in Gang gesetzten historischen Prozeß der

ganzheitlichen Befreiung des Menschen erkennen und durchdringen. Gleichzeitig eröffnet jene konkrete „kontextuierte“ Erfahrung dieser Theologie neue Perspektiven, die ihr helfen, ihr Verständnis der Offenbarung zu vertiefen.

Bis hierhin hatten wir es nur zu tun mit der geistigen, wenn auch historischen und kontextuierten Erfahrung der aus diesem Prozeß geborenen Praxis der Caritas und über die theologische Reflexion, die aus all dem hervorgeht und über das alles nachdenkt. Zudem haben wir auf den hermeneutischen Zirkel angespielt zwischen dem theologischen Lesen und Verstehen des historischen Kontextes im Licht des Wortes einerseits und dem neuen Lesen und Verstehen dieses Wortes, ausgehend von jener Situation und jener Praxis andererseits. Aber wir haben noch gar nichts über das eigentliche Thema unseres Aufsatzes gesagt: welche Rolle spielt die *sozialwissenschaftliche Analyse* in einer Theologie der Befreiung? Um diese Frage zu erörtern, werden wir wie folgt vorgehen:

Erstens werden wir eingehender jene Erfahrung, jene Praxis und jene Reflexion erörtern, um in dieser Erfahrung und Praxis verschiedene *Dimensionen* zu erkennen, denen verschiedene *wissenschaftstheoretische Ebenen* der Reflexion entsprechen.

Zweitens werden wir darauf aufbauend die Funktion der sozialwissenschaftlichen Analyse im ersten Teil des hermeneutischen Zirkels (beim theologischen Lesen und Verstehen der Situation) untersuchen.

Unmittelbar darauf werden wir eine weitere Frage stellen: Welche indirekte Auswirkung hat jene Analyse möglicherweise auf den zweiten Teil des hermeneutischen Zirkels d. h. auf ein neues Verstehen des Glaubens, das von seinem konkreten Kontext ausgeht.

Schließlich werden wir uns aufgrund der vorangegangenen Überlegungen mit der Problematik auseinandersetzen, die für einige kontextuierte Theologien der Befreiung dadurch entstanden ist, daß sie sich gesellschaftlicher Analysen marxistischer Herkunft bedienten.

I. Dimensionen der Erfahrung und Ebenen der theoretischen Reflexion

Gelegentlich wird darüber diskutiert, ob der Glaube oder die historische Wirklichkeit der Ausgangspunkt der Theologie sei, wobei man oft übersieht, daß das Wort „Ausgangspunkt“ bei den Anhängern der einen und der anderen Position anders verstanden wird. Wenn man den Ausdruck als ein Synonym für die Prinzipien betrachtet, in denen das Verstehen der Theologie wurzelt, dann ist deutlich, daß sie uns nur durch die Offenbarung zugänglich sind: Es handelt sich dann um das „Licht des Glaubens“ bzw. das Wort Gottes, wovon schon die Rede war. Wenn man dagegen sagt, daß die Situation der Armut und des Unrechts⁵ und die entsprechende historische Praxis der Befreiung, oder genauer: die damit einhergehende geistige Erfahrung, Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung sind, dann bezeichnet man den (hermeneutischen) Ort, von dem aus theologisch reflektiert wird, den oben erwähnten „ersten Akt“, der uns in seiner konkreten, kontextuierten

ten Wirklichkeit das Rohmaterial verschafft, das von GUTIÉRREZ symbolisch der „Brunnen, aus dem wir trinken“ genannt wird und der durch die theoretische Erörterung im Licht des Glaubens erleuchtet, bewertet, klar verstanden und dargelegt werden muß. (Selbstverständlich wird hier mit der Metapher des Lichtes das *Formalobjekt* des Verstehens bezeichnet.)

Die schon erwähnte „geistliche Erfahrung“ (des Armen und mit dem Armen) darf allerdings nicht in einem rein intimen, privaten Sinn verstanden werden, sondern als eine Erfahrung, die in der Gemeinschaft und in der Kirche gemacht wird: *nicht* als eine rein geistige Erfahrung, sondern als eine Erfahrung, die den ganzen Menschen und den ganzen Christen betrifft; *nicht* als die punktuelle Erfahrung eines Augenblicks, sondern als eine Erfahrung, die in der Tradition wurzelt und sich sowohl der historischen als auch der eschatologischen Zukunft öffnet und auf sie ausgerichtet ist. Wenn wir hier von einer Erfahrung reden, „die den ganzen Menschen und den ganzen Christen betrifft“, dann heißt das, daß diese Erfahrung drei sehr wirkliche, voneinander verschiedene und doch miteinander sehr verbundene Dimensionen vereint: die *historische*, die *ethisch-anthropologische* und die *göttliche*. Es handelt sich ja um eine Spiritualität, die in die *historische* Praxis (einer Liebe, die effizient sein will) eingebunden – in ihr inkarniert – ist, als auch um eine *christliche* Erfahrung der Geschichte, deren tiefere Bedeutung nur durch den Glauben erkannt wird. Und diese Erfahrung enthält, sowohl weil sie historisch, als auch weil sie auf Gott ausgerichtet ist, ein grundsätzlich menschliches Element: Sie ist eine *sittliche*, ethische Antwort auf eine *menschliche* Situation der Armut und des Unrechts, des Trachtens nach Befreiung und des Kampfes, um diese auf allen Ebenen zu verwirklichen.

Diesen drei sehr wirklichen Dimensionen dieser einen Erfahrung entsprechen drei, von GUTIÉRREZ öfter angesprochene Bedeutungsebenen des Wortes „Befreiung“⁶ (in dem Ausdruck „Theologie der Befreiung“): Auf einer ersten Ebene handelt es sich um die historische Befreiung im Bereich der Wirtschaft, der Gesellschaft, der Politik, der Erziehung, der Kultur von Völkern, Klassen, Rassen, Kulturgemeinschaften, die unter Unterdrückung und Unrecht leiden. Auf der zweiten Ebene geht es um die gleiche Befreiung, die aber weiter und tiefer reicht, die den Menschen als Menschen berührt und daher alle ethischen Folgen in sich birgt, die mit einer solchen Befreiung, bei der der Mensch als solcher im Mittelpunkt steht, zusammenhängen. Auf der dritten Ebene wird noch tiefer vorgedrungen, denn dort wird im Licht des Glaubens offenbar, daß die Sünde die letzte Wurzel *aller* Formen der Unterdrückung des Menschen ist und die Befreiung des *ganzen* Menschen, seine integrale Befreiung, die Erlösung von der Sünde in all ihren Folgen, d. h. auch in ihren historischen, gesellschaftlichen und materiellen Auswirkungen, und das eschatologische Heil in Christus, das zugleich ethische, gesellschaftliche und historische Konsequenzen nach sich zieht, beinhaltet. Es handelt sich hier nicht um drei gleichwertige, austauschbare Ebenen, sondern um drei Ebenen unterschiedlicher Bedeutung, die sich gegenseitig bedingen, ohne daß die eine sich auf die andere zurückführen läßt.

Um die Beziehungen zwischen diesen Ebenen besser zu verstehen, kann uns eine hier analog übertragene Formulierung des Konzils von Chalzedon weiterhelfen: Es handelt sich um drei, „unvermischt und ungeteilt“ vereinte Bedeutungsebenen, denen drei unterschiedliche, aber dennoch zusammengehörige Dimensionen der Wirklichkeit entsprechen. Es ist deutlich, daß die Unterscheidung zwischen einer rein historischen und der anthropologischen Ebene nur eine epistemologische (wissenstheoretische) Bedeutung hat, während der Unterschied zwischen diesen beiden ersten Ebenen und der göttlichen, deshalb epistemologisch relevant ist, *weil* er einen ontischen Unterschied voraussetzt zwischen der dem Menschen unverdient geschenkten, transzendenten Gnade Gottes, die uns nur deshalb bekannt ist, weil Gott, der frei in die menschliche Geschichte eingreift, sie uns offenbart hat, und dem Menschen, dem diese Gabe angeboten wird und der sie auf der Ebene der Geschichte annehmen, aber auch ablehnen kann.

Den drei real existierenden Dimensionen der historischen Erfahrung, der historischen Praxis und der historischen Wirklichkeit und den drei Bedeutungsebenen des Wortes „Befreiung“ entsprechen drei unterschiedliche epistemologische Ebenen. Dieser Aufsatz will zeigen, wie sie sich in einer konkreten, gesellschaftlich, kulturell und historisch kontextuerten Befreiungstheologie zueinander verhalten und wie sie dabei, ohne sich miteinander zu vermischen oder ineinander aufzugehen, eine Einheit bilden. Diese Befreiungstheologie sollte hierbei die verschiedenen methodologischen Momente und epistemologischen Ebenen zu unterscheiden wissen, ohne dabei ihre dynamische und lebendige Einheit irgendwie aus den Augen zu verlieren. Bei diesen epistemologischen Ebenen handelt es sich 1. um die empirische Ebene der gesellschaftlichen und historischen Humanwissenschaften, 2. um die von den philosophischen Wissenschaften erörterte Ebene des radikal Humanen (sowohl im anthropologischen als auch im ethischen Sinn) und 3. um die theologische Ebene der unverdienten, uns nur durch das Licht der Offenbarung Gottes bekannten Gabe Gottes.

II. Die Analyse der Gesellschaft in der ersten Phase der Theologie der Befreiung

1. Die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Sozialanalyse

Die Theologie der Befreiung will im ersten Teil des von ihr durchschrittenen hermeneutischen Zirkels die Wirklichkeit (die gegebene historische Situation und die ihr entsprechende geschichtliche Praxis) *theologisch* lesen und verstehen. Dabei handelt es sich noch immer um das Stadium der *lectio*, denn mit den „Augen des Glaubens“ lassen sich nicht nur der Text der Schrift und die Texte der Tradition, sondern auch – als ob es sich hier um eine Art Text handelte – die Zeichen der Zeit interpretieren, die dem geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext zu eigen sind, in dem und von dem aus der Glaube geglaubt und jene Texte interpretiert werden und in dem und von dem aus die christliche Praxis erreichen will, was sie anstrebt.

Hier sollte darauf geachtet werden, daß diese theologische Interpretation der Wirklichkeit der Welt nicht nur eine moralische Bedeutung hat, sondern es sich hierbei um eine wahre dogmatische Hermeneutik handelt, denn diese Interpretation will Gottes Wahrheit in der Geschichte und der Gesellschaft und über diese Geschichte und Gesellschaft verstehen. Diesbezüglich schreibt C. Boff, daß die wesentliche ontologische Voraussetzung dafür, daß das Nichttheologische theologisch werden könne in seiner auf Gott ausgerichtete Dimension liege. Wenn nun Gott tatsächlich der Sinn der Welt und der Geschichte sei (wie es der Fall ist), gebe es prinzipiell kein Objekt und kein Ereignis, das nicht auch Objekt der Theologie sein könnte.⁷ In thomistischer Sprache würden wir hier sagen, daß dies alles zwar kein „revelatum“, aber immerhin ein „revelabile“ sei.⁸

Dieser erste Teil des hermeneutischen Zirkels in einer kontextuierten Theologie nimmt auf der Ebene der methodologischen Differenzierung den Rhythmus des „Sehen – Urteilen – Handeln“ wieder auf und er entspricht – wie wir gleich darlegen werden – auf gewisse analogische Weise den vier ersten funktionalen Spezialisierungen der theologischen Methode nach LONERGAN (der von ihm sogenannten „vermittelnden Theologie“).⁹

Nun muß auch bei einem nur religiösen und glaubenden – d. h. noch nicht wissenschaftlich theologischen – Lesen der Zeichen der Zeit die Erkenntnis der so interpretierten Wirklichkeit stimmen, damit dieses Lesen und Verstehen der Wirklichkeit und die davon inspirierte Pastoral eine solide Grundlage haben. Zudem wird von der in diesem ersten Erkennen erreichten Richtigkeit und Sicherheit abhängen, wie richtig und sicher die von dieser Erkenntnis ausgehende religiöse und pastorale Interpretation ist. Da die gesellschaftlichen Gegebenheiten *geschichtlich bedingt* sind und eine *komplexe Struktur* aufweisen, reicht es nicht, einen allgemeinen Eindruck von ihnen zu gewinnen, um sie sicher und richtig zu erkennen, sondern dazu ist man auf die Vermittlung einer *Sozialanalyse* angewiesen, so sehr diese noch in den Kinderschuhen stecken mag und methodisch noch nicht streng wissenschaftlich vorgeht.

Wenn es sich aber um ein Lesen und Verstehen dieser Wirklichkeiten handelt, das nicht nur glaubend, sondern auch im strengen Sinn des Wortes theologisch ist, dann braucht die Theologie als Wissenschaft, will sie diese Wirklichkeiten kennenlernen, die Vermittlung der Human- und der Gesellschaftswissenschaften, d. h. die Vermittlung der wissenschaftlichen Analyse der Gesellschaft (der Geschichte und der Kultur). Mit einem Wort: Sie braucht die *analytische Vermittlung*.¹⁰

Jede Glaubenserkenntnis wird dem Menschen auf dem Wege über natürliche menschliche Erkenntnisse vermittelt, denn Gott offenbart sich den Menschen in menschlichen Worten und dieser hört Gott mit seinen menschlichen Ohren, mit seinem menschlichen Geist und Herzen zu und bringt das Gehörte in menschlicher Sprache zum Ausdruck. So hängen weder die Bedeutung, die nur der Glaube in der Geschichte und der Gesellschaft zu entdecken vermag, noch die auf Gott bezogene Dimension der Praxis (die nur vom Licht des Glaubens erkannte Dimension der Gnade und/oder der Sünde) etwa „in der Luft“, sondern sie sind in die geschichtliche Wirklichkeit

eingebunden, in ihr inkarniert. Daher hängt die theologische Erkenntnis dieser Wirklichkeit in gnoseologischer und epistemologischer Hinsicht nicht „in der Luft“, sondern sie wird durch andere Ebenen der Erkenntnis vermittelt. Wenn sie wissenschaftlich sein will, muß sie die Vermittlung der wissenschaftlichen Analyse der Gesellschaft in Anspruch nehmen. Hier liegt der Grund, weshalb die Theologie der Befreiung, die nicht anders als kontextualisiert sein kann (sie entsteht aus der Praxis als erstem Akt und kehrt zu dieser Praxis zurück), nicht auf die gesellschaftsanalytische Vermittlung verzichten kann. Oder mit den Worten der „Instruktion ... über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“: „Daß die wissenschaftliche Kenntnis der Situation und der möglichen Wege sozialer Umgestaltung die Voraussetzung eines Handelns ist, das fähig ist, die gesteckten Ziele zu erreichen, ist selbstverständlich. Darin liegt ein Kennzeichen der Ernsthaftigkeit des Engagements.“¹¹

2. Die sozialanalytische Vermittlung

Zwischen einem rein religiösen und dem eigentlich theologischen Lesen des historischen Kontextes besteht sowohl eine Kontinuität als auch ein Bruch: eine Kontinuität im Hinblick auf das Formalobjekt oder die Zuordnung (beide haben mit dem Bereich des „Lichtes des Glaubens“ zu tun); ein Bruch hinsichtlich der Methode, denn bei der Theologie handelt es sich im Gegensatz zu einem rein religiösen Verständnis der Wirklichkeit um den reflexiven, kritischen, methodischen, argumentativen, durch sich selbst kontrollierten Diskurs, der für die Wissenschaft als solche typisch ist. Sie hat dabei nicht nur, wie jede Sprache, eigene „Spielregeln“, sondern auch eine eigene „Regulierung“ (C. Boff), das heißt ihre Regeln werden nicht spontan, sondern mit der kritischen Strenge und Kontrolle eines disziplinierten Wissens angewendet.

Diese Art der theologischen Reflexion fordert, daß nicht nur dem Unterschied zwischen den verschiedenen methodologischen Momenten (wie den von LONERGAN untersuchten funktionalen Spezialisierungen), sondern – vor allem in der ersten Phase – auch dem Unterschied zwischen den drei schon erwähnten epistemologischen Ebenen theoretisch Rechnung getragen wird. Zwischen ihnen besteht ja eine epistemologische Diskontinuität bzw. ein epistemologischer Bruch: Sie haben unterschiedliche Formalobjekte.

Hierdurch entsteht das Problem, wie diese Ebenen, vor allem die des wissenschaftlichen (historischen oder sozialanalytischen) und die des eigentlich theologischen Erkennens *theoretisch aufeinander bezogen und voneinander unterschieden, also theoretisch „artikuliert“* werden wollen. Es handelt sich hier um die Problematik der analytischen Vermittlung. Diese ist eine *Vermittlung*, weil sie die eigentlich theologischen Erkenntnis ermöglicht, sie also „vermittelt“, indem sie der Theologie ihr *Materialobjekt* in wissenschaftlich verarbeiteter Form darlegt; sie ist analytisch, weil (auch wenn es sich hier noch um das Stadium des „Sehens“ bzw. der Wahrnehmung der Fakten handelt) dieses Sehen kein rein intuitives, sondern ein mit Hilfe der entsprechenden Wissenschaften erarbeitetes analytisches Sehen ist.

Jener „Artikulation“, die zwischen der sozialwissenschaftlichen Analyse und der Theologie vermittelt, stellen sich zwei epistemologische Hindernisse entgegen.¹² Das erste ist der Empirismus, der ohne die Vermittlung einer kritischen und explikativen (historischen und strukturellen) Analyse der Prozesse und ihrer Ursachen die historische und gesellschaftliche Wirklichkeit auf unmittelbare bzw. rein intuitive Weise erfassen will. Aber die gesellschaftliche Wirklichkeit ist, wie wir schon sagten, komplex und zudem trüben oft verschiedene ideologische Interessen ein richtiges Erkennen dieser Wirklichkeit. Selbstverständlich gibt es eine Art verstehendes Wissen, eine gewisse globale Erkenntnis (*per connaturalitatem*) des Zustandes einer Gesellschaft in ihren humanen und inhumanen (ethischen und anti-ethischen) Aspekten, die beim Christen die Frucht einer auch auf Gott ausgerichteten Weisheit sein kann. Diese Erkenntnis reicht aber nicht, wenn es sich darum handelt, konkrete Prozesse zu analysieren, um ihnen eine andere Richtung zu geben, und ihre Ursachen zu untersuchen, um sie zu beseitigen bzw. ihre Wirkung zu verstärken. Sie reicht nicht, ist aber unabdingbar als Hintergrund, vor dem der Unterschied und die Beziehung zwischen der Analyse der Gesellschaft und der Erkenntnis des Glaubens theoretisch richtig artikuliert werden können.

Das zweite Hindernis ist ein *Theologismus*, der meint, die Theologie und ihre philosophische Vermittlung allein seien ausreichend, um die gesellschaftliche, politische, kulturelle . . . Wirklichkeit zu erkennen und zu beurteilen. Dieser Theologismus verkennt dabei den spezifischen Beitrag der Humanwissenschaften und die Autonomie des Gesellschaftlichen, Politischen, Kulturellen als Räume, die mit einer eigenen Konsistenz und einer je eigenen Bedeutung strukturiert sind. Das heißt allerdings nicht, daß diese Autonomie absolut verstanden werden kann, ohne daß diese Wissenschaften in ihren anthropologischen Voraussetzungen und ihren impliziten sittlichen Wertungen dem kritischen Urteil der philosophischen Vernunft und des Glaubens unterworfen wären.

Weiter bestehen auch noch andere Stolpersteine, die die analytische Vermittlung zwar nicht ablehnen, sie aber nicht richtig verstehen. Es handelt sich hier um: eine *Zweisprachigkeit*, die die gesellschaftliche Analyse und die theologische Reflexion nebeneinander stehen läßt, ohne sie miteinander zu verbinden, die *semantische Vermischung*, die sie zusammenbringt, ohne sie genügend zu unterscheiden, so daß sich die Unterschiede zwischen den epistemologischen Ebenen und den mit ihnen verbundenen Formalobjekten (oder entsprechenden semantischen Zuordnungen) verwischen: Entweder neigt man dazu, das Theologische auf das Soziologische zu reduzieren, oder man verfällt in einen Theologismus oder Ethizismus, der die empirische Erklärung historischer Ereignisse mit dem ethischen Urteil über sie vermischt, ohne die eigene, autonome Konsistenz des Geschichtlichen, Gesellschaftlichen, Politischen, Wirtschaftlichen und Kulturellen anzuerkennen.

Wenn man diese Stolpersteine meiden will, stellt sich die Frage: Auf welche Weise kann die analytische Vermittlung richtig formuliert und durchgeführt

werden? Oben haben wir das Modell von Chalzedon erwähnt, um das gegenseitige Verhältnis und die Einheit der verschiedenen Bedeutungsebenen von „Befreiung“ zu bezeichnen: Sie sind auf „unvermischte und ungetrennte Weise“ vereint. Die höhere Ebene nimmt die niedrigeren auf – und reinigt sie dabei von anthropologischen Voraussetzungen, die dem Glauben im Wege stehen –, ohne daß diese Ebenen ineinander aufgehen oder die relative Autonomie einer Ebene verletzt wird.

Um dieses, von ihm noch für zu allgemein gehaltene Modell zu vervollkommen, schlägt C. BOFF das Modell der theoretischen Praxis vor.¹³ Nach diesem Modell liefern die Sozialwissenschaften die Materie (das Materialobjekt), das von der Theologie weiter theologisch erarbeitet werden muß. Dagegen kommt das theoretische *Instrumentarium* der Lektüre der Wirklichkeit, d. h. die Verstehensprinzipien und -kategorien und die Wahrheitskriterien, von der Theologie. BOFF nennt dies die *hermeneutische Vermittlung*, und das schließlich aus alledem hervorgehende theoretische Produkt ist die Theologie des Weltlichen, des Geschichtlichen und des Gesellschaftlichen.

Wir sind der Meinung, daß das Modell der theoretischen Praxis nur dann Gültigkeit besitzt, wenn es das Modell von Chalzedon nicht verdrängt, sondern es übernimmt. Denn mit Hilfe dieses Modells läßt sich die Einheit ohne Vermischung der theologischen und historischen Momente sowohl in der wirklichen Geschichte als auch in der wirklichen Praxis der Theologie der Befreiung und im Zusammenhang damit die theoretische Verbindung (Artikulierung) der theologischen Reflexion mit der analytischen Vermittlung konzipieren.

Bei einem solchen Modell wird auch nicht vergessen, daß das Materialobjekt der Theologie der Befreiung *nicht nur* das theoretische Ergebnis der Sozialwissenschaften, wie C. BOFF meint, sondern auch die *wirkliche* Geschichte und die lebendige Praxis der Befreiung ist.

Nach unserer Meinung wird von den Sozialwissenschaften das historische Vermittlungsmoment der auf Gott ausgerichteten Praxis erarbeitet, und daher können sie einer kontextuierten Theologie der Befreiung durch die von ihnen geleistete analytische Vermittlung zu Diensten sein. Das *vollständige* Materialobjekt dieser Theologie besteht allerdings nicht nur aus dem theoretischen Produkt der Sozialwissenschaften: Zu diesem Objekt gehört die konkrete Geschichte selbst. Das formale Objekt aber ist der der hermeneutischen Vermittlung eigene Blickwinkel des „sub ratione Dei et salutis“.

Warum korrigieren wir die Weise, in der C. BOFF das Materialobjekt der Theologie der Befreiung versteht? Deshalb, weil jede der Humanwissenschaften nur einen besonderen und eingegrenzten Teilaspekt einer so globalen menschlichen Wirklichkeit untersucht, wie es die Geschichte, die großen Ereignisse der Geschichte und die historische Praxis sind. Aber gerade in ihrer Globalität sind diese letzten Wirklichkeiten Materialobjekt der Theologie der Befreiung. So sind diese Wissenschaften nicht in der Lage, der Theologie der Befreiung ihr *gesamtes* Materialobjekt vorzugeben, sondern jede dieser Wissenschaften erörtert und untersucht auf kritische und wissenschaftliche Weise nur einen Teilaspekt aus dem großen Ganzen.

Aber auch all diesen Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft zusammen gelingt es nicht, der Theologie ihr gesamtes Materialobjekt vorzugeben, denn in der Geschichte und der Praxis gibt es eine allgemeine, alles durchdringende Dimension des Menschlichen, die auf theoretischer Ebene nur im Rahmen eines globalen Verständnisses des Menschen, wie es in der Philosophie gegeben ist, reflektiert werden kann. „Die angeborene Fähigkeit zu verstehen, die nur die Liebe gibt“ (Puebla)¹⁴, das heißt ein von Weisheit geprägtes, synthetisches Verstehen der geschichtlichen Situation, der geschichtlichen Ereignisse, und die religiösen, politischen . . . Symbole, die diese Geschichte zum Ausdruck bringen, setzten alle ein solches, von der Philosophie aufgenommenes und kritisch und theoretisch reflektiertes Gesamtverständnis voraus. Fügen wir noch hinzu, daß beim Volk Gottes in diesem weisheitlichen Gesamtverständnis auch der Glaube als *fides qua creditur* wirkt.

Sowohl die Humanwissenschaften als die philosophischen und theologischen Wissenschaften sollten die Weisheit nicht zu verdrängen suchen, sondern sich in ihren Dienst stellen. Allerdings bleibt es notwendig, daß ein solches, von Weisheit geprägtes Gesamtverständnis wissenschaftlich erörtert und vertieft wird, um den epistemologischen Gefahren des Empirismus und des Theologismus zu entgehen.

3. Der Beitrag Lonergans zur theologischen Überprüfung der sozialanalytischen Vermittlung

In der menschlichen und christlichen Gesamterfahrung, über die wir im ersten Teil sprachen, spielen aus der Sicht der transzendentalen Methode LONERGANS¹⁵ (auf allerdings nicht eindeutig abgrenzbare Weise) folgende subjektive Tätigkeiten eine Rolle: 1. die Wahrnehmung der Fakten; 2. „insight“ als Verständnis ihrer Bedeutung; 3. die wahrheitsermittelnde Aussage, die diese Bedeutung auf die Wirklichkeit bezieht; 4. die entsprechende Entscheidung.

In jeder Phase seiner Theologie unterscheidet LONERGAN vier funktionale Spezialisierungen, die den vier erwähnten subjektiven Tätigkeiten entsprechen: 1. die Wahrnehmung und Analyse der historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten; 2. das Verstehen ihrer theologischen Bedeutung im Licht des Formalobjektes der Theologie; 3. das reflektierende und kritische Urteil ausgehend von den „*principia fidei*“ über jene Gegebenheiten; 4. das praktische Urteil, über die mit jenem kritischen Urteil zusammenhängenden Bewertungen. Dieses praktische Urteil ist daher notwendig, weil es verschiedene (auch ideologische) Interpretationen der historischen Situation und einen dialektischen Gegensatz zwischen diesen Interpretationen gibt.

Die Frage, wie die sozialanalytische Vermittlung richtig anzuwenden ist, gehört in den Zuständigkeitsbereich nicht nur der ersten dieser Spezialisierungen, sondern in den aller vier. Denn diese vier Momente der transzendentalen Methode sind auch in der Methodik der Gesellschaftswissenschaften

selbst (und so auch in der sozialanalytischen Vermittlung) zu unterscheiden. Auch bei diesen Wissenschaften handelt es sich nicht um eine reine Wahrnehmung von nicht weiter bearbeiteten Fakten, sondern auch um eine theoretische Interpretation dieser Fakten, um ein damit verbundenes kritisches Wahrheitsurteil und um eine dies alles begleitende bewertende Entscheidung, die eine Interpretation anderen möglichen Interpretationen vorzieht.

Wir halten das, was in dem vorherigen Absatz gesagt worden ist, für wichtig, denn durch die Existenz jener vier Momente in den Sozialwissenschaften wird es möglich und notwendig, eventuelle anthropologische Voraussetzungen der sozialanalytischen Vermittlung kritisch im Licht des Glaubens zu überprüfen, bevor sie in den eigentlichen theologischen Diskurs aufgenommen werden. Eine solche Kritik ist in bezug auf jedes der vier Momente (bzw. funktionalen Spezialisierungen) der theologischen Methode angebracht. Sie muß also sowohl auf der theoretischen Ebene (die den Momenten des „insight“ und des kritischen Wahrheitsurteils entspricht) als auf der praktischen (der des Momentes der bewertenden Entscheidung) durchgeführt werden.

Die besagte *theoretische* Kritik respektiert die Autonomie der Sozialwissenschaften und setzt sich daher nicht mit dem jeweiligen spezifischen Beitrag dieser Wissenschaften auseinander, sondern mit ihren *metatheoretischen Voraussetzungen*, insoweit diese ein Verständnis des Menschen, der Gesellschaft und/oder der Geschichte beinhalten, das zu der Offenbarung in Widerspruch stehen könnte und wenigstens implizit philosophischen Anspruch erhebt. Hier zeigt sich, wie wichtig die philosophische Vermittlung ist, um die analytische Vermittlung theoretisch beurteilen zu können. Zudem kritisiert die Philosophie, so auch die Meinung von LEONARDO BOFF, kraft ihrer Offenheit der Gesamtheit der Wirklichkeit gegenüber jeden Absolutheits- oder Exklusivitätsanspruch irgendwelcher wissenschaftlicher Methoden oder Theorien.¹⁶

Allerdings muß die theologische Beurteilung und Inanspruchnahme der sozialanalytischen Vermittlung auch auf das der vierten funktionalen Spezialisierung LONERGANS – der dialektischen Spezialisierung – eigene *praktische* Moment achten. Nach unserer Meinung handelt es sich dabei um eine Beurteilung, die nicht nur im rationalen Sinne kritisch ist – oben haben wir von einem theologischen theoretischen „Urteilen“ gesprochen –, sondern die auch sittliche Bedeutung hat und heilsrelevant ist: Sie hat ja auch mit Bewertungen zu tun.

Da es ja verschiedene, einander widersprechende oder wenigstens zueinander in Spannung stehende Methoden und Interpretationen der Sozialanalyse gibt, muß man unter ihnen auf verantwortete Weise eine Auswahl treffen. Es gibt wissenschaftliche Kriterien, um das zu tun, die wir hier aber nicht behandeln werden, da jede Wissenschaft ihre eigenen hat. Auch werden wir hier nicht weiter auf die philosophische und theologisch-theoretische Beurteilung eingehen, auf die wir oben angespielt haben. Sondern wir werden uns hier mit der *praktischen*, aber auch *methodischen* Beurteilung der sozialanalyti-

schen Vermittlung, insoweit diese Wertungen beinhaltet, beschäftigen. Denn die Entscheidung, diese oder jene soziale Theorie, oder Methode der Analyse, dieses oder jenes Modell zu übernehmen, birgt außer einem eigentlich theoretischen Moment auch ein auf keine Analyse reduzierbares ethisches „plus“ in sich. Es handelt sich dabei eben um eine Entscheidung. Allerdings wird diese, auch wenn sie frei getroffen wird, dennoch nicht willkürlich getroffen, und daher lassen sich auch Kriterien finden, sie zu beurteilen.

Um das *Gute* und a fortiori um das *Gute in Hinblick auf das Heil* erkennen zu können, ist eine Bekehrung des Herzens vonnöten, die also nicht rein intellektuell sein kann, sondern auch eine sittliche bzw. religiös christliche Bekehrung sein muß. Von diesen Bekehrungen redet LONERGAN.¹⁷ Nur auf dem Weg über diese Bekehrungen wird eine historische Hinwendung, eine Bekehrung zum Armen möglich, die auch authentisch christlich ist. Andererseits muß eine ethische und christliche Bekehrung, wenn sie authentisch sein soll, auch eine historische Bekehrung beinhalten, die unter den heutigen Verhältnissen in Lateinamerika notwendigerweise eine Bekehrung zum Armen hin, „vorrangige Option für die Armen“ (Puebla) ist. Nur so ist eine wirklich effiziente Kritik des Ideologischen (in der negativen Bedeutung des Wortes) möglich, das sowohl in den historischen Entscheidungen und Präferenzen gegeben sein kann als auch in den Entscheidungen für bestimmte Methoden der Sozialanalyse, für bestimmte Theorien der Gesellschaft und Formen des Theologisierens zu finden ist.

Diese praktische Beurteilung von Methoden und Theorien der Analyse der Gesellschaft kann leichter durchgeführt werden, wenn sie sich nicht auf einen Augenblick ihrer Anwendung beschränkt, sondern versucht, das, was sie in der gesamten Geschichte ihrer Anwendung leisten, in den Blick zu bekommen. Auf diese Weise kann man besser erkennen, welche Früchte eine bestimmte Form der analytischen Vermittlung für die Theologie, die Pastoral, die Kirche und eine authentische, gesamtheitliche Befreiung der Armen getragen hat: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ Von einigen dieser Früchte und Zeichen redet das Dokument von Puebla unter der Nummer 489 und zitiert dabei Johannes Paul II.

III. Indirekter Einfluß der Sozialanalyse auf die zweite Phase der Theologie der Befreiung

Oben haben wir den für die Theologie der Befreiung typischen hermeneutischen Zirkel beschrieben. Wie wir schon sagten, entspricht der erste Teil dieses Zirkels den vier ersten Spezialisierungen der Theologie nach LONERGAN. Der zweite Teil hat mit den vier letzten (denen der „vermittelten Theologie“) zu tun.

Denn ausgehend von einer vorrangigen Option für die Armen und einer nicht nur religiösen und ethischen, sondern dadurch auch historischen Bekehrung öffnet sich ein neuer Horizont des kontextuierten Verstehens

sowohl in bezug auf ein neues Lesen des Gotteswortes und der Tradition seiner Interpretation in der Kirche und durch die Kirche als auch auf die begriffliche Neuinterpretation dieses Gotteswortes und seine Weitergabe in der konkreten Situation, in der seine Adressaten heute leben. Es handelt sich hier also: 1. um eine Thematisierung dieses neuen hermeneutischen Horizontes in Grundkategorien des Lesens und der Interpretation (LONERGAN spricht von *foundations*: in diesem Sinne kann man hier von einer Fundamentalthologie reden); 2. um ein neues Verstehen der *zentralen Glaubensaussagen* von der so geöffneten neuen Perspektive aus (dogmatische Theologie). Wir möchten hier darauf hinweisen, daß dieses neue Verstehen in Kontinuität mit der Tradition des Glaubens geschehen muß, denn schon in der ersten Phase geht das Formalobjekt der Interpretation, der kritischen Reflexion und der wertenden Beurteilung aus der Offenbarung hervor (hermeneutische Vermittlung); 3. um ein *spekulatives* Neuverstehen jener zentralen Glaubensaussagen und ihres Zusammenhangs durch ihre Konzeptualisierung und Systematisierung auf der Grundlage des neu gewonnenen Horizontes (spekulative Theologie); 4. um die *praktisch-pastoralen* Vermittlungen, die dem Handeln in der Folge „Sehen, Urteilen, Handeln“ und den *communications* von LONERGAN entsprechen (praktische Theologie).

Nun kann die gesellschaftliche, historische und/oder kulturelle Analyse, die in der ersten Phase einer kontextuierten Theologie der Befreiung eine Funktion der Vermittlung hatte, auch in jedem Moment der zweiten Phase eine gewisse, sei es auch indirekte Rolle auf dem Weg über eine semantische Transposition spielen. Diese ist insoweit möglich, als das (mehr oder weniger analytische) Verstehen des geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontextes sowie die zum Erreichen dieses Verstehens angewandte Methode der Analyse eine bestimmte Konzeptualisierung und Wertung nach sich ziehen, die implizit – wie wir schon sagten – ein bestimmtes, sei es auch noch nicht thematisiertes Verständnis des Menschen voraussetzen. Dies kann sowohl für den Globalhorizont des Verständnisses der Offenbarung, als auch für die Thematisierung dieses Verständnisses in bestimmten Grundkategorien und so für ein neues Verständnis der Glaubensaussagen als auch für die spekulative Systematisierung und ihre praktischen Konsequenzen mittelbare Folgen haben. Dieser indirekte Einfluß wirkt durch eine semantische Transposition, da die Interpretationsinstrumente der Sozialanalyse (sowohl die, die der Begriffsbildung als die, die der Urteilsfindung dienen) als Vermittlungen oder Instrumente der Interpretation des Glaubens¹⁸ auf den spezifischen Bereich der Theologie übertragen, *transponiert*, werden können. Zudem kann man auch deshalb von „Transposition“ reden, weil diese Instrumente eine andere Funktion bekommen: Im Rahmen der hermeneutischen Vermittlung übernehmen sie in bezug auf das Glaubensverständnis die Aufgabe der philosophischen Vermittlung.

Durch unsere LONERGAN folgende methodologische Differenzierung und ihre Anwendung auf die Theologie der Befreiung können wir einige Aussagen der Instruktion über einige Aspekte dieser Theologie besser verstehen. Denn unmittelbar nachdem diese über die in der ersten Phase dieser

Theologie von einigen Theologen verwandte marxistische Analyse (Kap. VII) und deren ideologischen Kern – insoweit dieser eine bestimmte Philosophie impliziert – (Kap. VIII) gesprochen hat, behandelt sie „die ‚theologische‘ Übersetzung dieses Kerns“ (Kap. IX) und die so entstehende „neue Hermeneutik“ (Kap. X). Dabei entspricht jene „Übersetzung“ der zweiten Phase der Methode sowie dem oben erwähnten „indirekten Einfluß“ der sozialanalytischen Vermittlung auf die hermeneutische Vermittlung in der Form einer „semantischen Transposition“ (denn auch diese könnte man eine „theologische Übersetzung“ nennen).

1. Mittelbarer Einfluß der Sozialanalyse auf die „foundations“

Eines der Verdienste LONERGANS liegt darin, daß er in seiner theologischen Epistemologie (Erkenntnistheorie) die Rolle thematisiert hat, die der Bekehrung – er spricht von einer intellektuellen, einer ethischen und einer religiösen Bekehrung – und den dieser Bekehrung am nächsten stehenden funktionalen Spezialisierungen der Theologie zukommen. Bei diesen Spezialisierungen handelt es sich in der ersten Phase um die „dialektische“ (die im „Konflikt der Interpretationen“ zu unterscheiden und sich zu entscheiden vermag), in der zweiten um die der *foundations*, in denen die wesentliche Thematisierung des hermeneutischen Horizontes geschieht.¹⁹

Daher muß, wenn eine bestimmte Theologie der Befreiung beurteilt werden soll, darauf geachtet werden: 1. Ob die Grundentscheidung – die vorrangige Option – für die Armen, die dieser Theologie ihren hermeneutischen Horizont öffnet (wenn sie auch eine Entscheidung bleibt, die in einem bestimmten historischen Kontext getroffen wird), dennoch auch eine Glaubensentscheidung ist oder ob sie eine rein politische oder, was noch schlimmer ist, eine im Wesentlichen ideologische Entscheidung ist. In diesem Fall würde es sich noch nicht einmal um Theologie, sondern um eine *ideologische Verwendung* der Sprache der Theologie handeln. 2. Ob und in welchem Maße im Fall einer grundsätzlich christlichen Entscheidung die analytischen Vermittlungen bei ihrer Aufnahme in der ersten Phase der Theologie genügend gereinigt waren und ob sie, wenn das nicht der Fall ist, nicht einen im Grunde richtigen hermeneutischen Horizont und so auch die grundlegenden Kategorien der Theologie, die *foundations*, verzerren. Unter diesen Kategorien gibt es die der „Befreiung“ (auch in ihrem Bezug zu der des „Heiles“), die der „Geschichte“ (auch in ihrer Beziehung zu der „Heilsgeschichte“), die der „Praxis“ und des „Armen“ (auch in ihrem Verhältnis zu der „vorrangigen Option für die Armen“) usw.

Aber auch wenn das analytische Instrumentarium nicht genügend gereinigt worden ist, sollte man theologisch weiterfragen und hier mindestens drei verschiedene Fälle unterscheiden: 1. Den Fall, in dem ein solcher Mangel an Kritik zwar zu fraglichen oder auch nur weniger soliden theologischen Konstruktionen führt, aber keine wirkliche Gefahr für den Glauben in sich birgt; 2. Die Fälle, in denen diese nicht gereinigten Vermittlungen eine

solche innere Logik enthalten, daß sie zu schweren Glaubensirrtümern führen würden, wenn der betreffende Theologe dem nicht durch weitere Unterscheidungen, Nuancierungen und Erläuterungen, welche aber jenen Begriffen nicht ihre potentielle logische Dynamik nehmen, zuvorgekommen wäre (dies kann bei einigen vom Marxismus übernommenen Vermittlungen, aber nicht nur bei diesen, der Fall sein); 3. die Fälle, in denen jene Logik zu ihren letzten theoretischen und praktischen Konsequenzen gelangt ist und wo sogar zum großen Nachteil des Glaubens „eine Art Umkehr der Symbole“ stattgefunden hat.

Für die unter „2.“ aufgeführten Fälle müssen wir darauf hinweisen, daß dort, auch wenn keine tatsächlichen Glaubensirrtümer vorliegen, mehrmals eine solche Vieldeutigkeit herrschen und eine solche Gefahr der Verirrung drohen kann, daß ein Leser, der nicht genügend auf die von dem betreffenden Theologen formulierten Unterscheidungen und Nuancierungen achtet, sich von jener internen Logik, über die wir gesprochen haben, mitreißen läßt. Dies kann geschehen, wenn der hermeneutische Horizont bei nicht genügend kritisierten Vermittlungen begrifflicher und bewertender Art, die indirekt auf die sozialanalytische Vermittlung zurückgehen können, getrübt worden ist.

2. Einfluß der Sozialanalyse auf weitere funktionale Spezialisierungen der zweiten Phase der Theologie

Es liegt auf der Hand, daß die *foundations* die weiteren funktionalen Spezialisierungen, d. h. sowohl die der dogmatischen als die der spekulativen und die der praktischen Theologie konditionieren.

Wenn, was die Ebene der dogmatischen Inhalte der Theologie angeht, einige Theologen der Befreiung darauf insistieren, daß der historische Jesus der Ausgangspunkt, und daß das Thema der Nachfolge Jesu eine notwendige Voraussetzung für die Erarbeitung einer Christologie sind, daß nicht nur die Lehre, sondern auch die Praxis Jesu dabei eine starke Rolle spielen sollte – ohne daß deshalb die Lehre vernachlässigt wird –, dann wird dadurch in einem zentralen Thema der dogmatischen Theologie, nämlich der Christologie, der theoretische Einfluß der Grundkategorien der Theologie (der *foundations*) deutlich, die den durch eine Option der religiösen und ethischen (aber auch historischen und kontextuierten) Bekehrung neu eröffneten Horizont thematisieren. Die Tatsache, daß die Theologie in ihrer ersten Phase ausgehend von einem konkreten Kontext und in ihm unter Zuhilfenahme einer sozialanalytischen Vermittlung erarbeitet wurde, beeinflusst mittelbar auch ihre zweite Phase.

In jedem einzelnen Fall muß aber geprüft werden, ob aus der neuen Kontextuierung der hermeneutischen Perspektive ein Glaubensverständnis hervorgegangen ist, das zwar neu, mehr in der Geschichte verwurzelt und auf Wirksamkeit bedacht, das aber orthodox bleibt und in der Tradition der Kirche steht, oder ob wir es mit einem Glaubensverständnis zu tun haben, das, weil es in der ersten Phase eine verkehrte analytische Vermittlung wählte

bzw. diese nicht genug gereinigt hat, Verirrungen die Tür öffnet, Vieldeutigkeit und Unklarheit zuläßt oder sogar schwere Fehler enthält.

Folglich müssen wir unterscheiden zwischen einerseits jenen Perspektiven, Fragestellungen und neuen Akzenten, die notwendigerweise daraus hervorgehen, daß eine Theologie im Licht des Gotteswortes kritisch über eine von der evangelischen Option für die Armen orientierte Praxis und ausgehend von dieser Praxis reflektiert, daher auch bewußt in einem historischen Kontext steht, auf diesen eingeht und sich in der ersten Phase ihrer methodologischen Erarbeitung der *analytischen Vermittlung* bedient hat, und andererseits den Unklarheiten, den Gefahren der Verirrung und den schweren Fehlern und Irrtümern, die entstehen, wenn man sich unkritisch gewisser Formen der Gesellschaftsanalyse – zum Beispiel der marxistischen – bedient.

Das von uns gerade Dargelegte gilt auch für die siebte funktionale Spezialisierung der Theologie (die spekulative Theologie). Denn wenn einige Autoren sich auf der Ebene der Begriffsbildung und der Systematisierung eher für eine induktive als für eine deduktive, eher für geschichtliche als für rein ontologische Kategorien, eher für die Kategorie der „Beziehung“ als für die der „Substanz“, eher für eine dynamische als für eine mehr statische Kategorisierung in der Theologie, eher für eine dialektische als für eine rein analoge Begrifflichkeit ...²⁰ aussprechen, dann läßt sich aufgrund dieser Tatsachen allein noch immer nicht positiv oder negativ über diese Autoren urteilen. Es wird hier notwendig sein zu überprüfen, ob die als philosophisches Instrument eingesetzte mehr historisch orientierte und auf Wirksamkeit bedachte Begrifflichkeit geeignet ist oder nicht bzw. mehr oder weniger geeignet ist, zu einem besseren Verständnis des Glaubens zu führen. Auch hier wird man unterscheiden müssen zwischen dem, was notwendigerweise zu einer kontextualisierten, mit Hilfe einer sozialanalytischen Vermittlung erarbeiteten Theologie gehört, und möglichen Verirrungen, die auf eine an sich ungeeignete oder nicht genügend gereinigte, auf eine auf entsprechender Sozialanalyse basierende Begrifflichkeit zurückgehen.

Denn es kann durchaus berechtigt sein, wenn aufgrund der neuen Glaubenserfahrung in einem neuen geschichtlichen Kontext einige Konzepte und Darstellungen früherer Theologien als abstrakt, ungeschichtlich und wenig für die Pastoral geeignet kritisiert werden. Eine solche Kritik will dann nicht den Wahrheitswert solcher Theologien bestreiten, sondern will in ihnen das bereinigen, was sie hindert oder was es zumindest nicht leicht macht, die Wahrheit in all ihren geschichtlichen und praktischen Folgen zu entfalten. In einem Wort: Das entscheidende Urteil über den theologischen Wert und die Rechtgläubigkeit des eingesetzten Instrumentariums wird nicht nach dem Kriterium einer geringeren Geschichtlichkeit oder Praxisorientiertheit bzw. Effizienz einer solchen Theologie gefällt, sondern nach dem Kriterium ihrer Treue der Offenbarung gegenüber, der zu dienen sie den Anspruch erhebt. Und hier ist es die Aufgabe des Lehramtes in der Kirche zu warnen, wenn Irrtümer vorliegen bzw. die Gefahr von Irrtümern droht. Denn nicht jede Begrifflichkeit vermag eine *manu ductio* zu einem besseren Verständnis des

Glaubens zu sein, ohne diesen Glauben zu verraten. Jede Form der theologischen Kategorienbildung muß dem Sündigen und Unvollkommenen gegenüber, das sie enthält, sterben, um in der Gestalt einer „semantischen Umwertung“ aufzuerstehen und dabei, wie THOMAS VON AQUINO ausdrückt, „in Wein verwandeltes Wasser“ sein.

3. Einfluß der Sozialanalyse auf das theologisch-praktische Moment

Es liegt in der Natur der Sache, daß in einer kontextuierten Theologie die Sozialanalyse noch deutlicher ihre Wirkung in der letzten funktionalen Spezialisierung dieser Theologie, in der der praktischen und pastoralen Theologie, zeigt als in ihren anderen Momenten. Es handelt sich hier um das Moment des „Handelns“, das denen des analytischen „Sehens“ und des hermeneutisch-theologischen Urteilens folgt.

Denn die aus dem Glauben geborene Liebe fordert ein auf Wirksamkeit ausgerichtetes Handeln, das nur dann vollkommen das ist, was es sein muß, wenn es in sich die drei Dimensionen aufweist, auf die wir schon so oft hingewiesen haben: die theologische (auf Gott ausgerichtete), die ethische und die historische. Deshalb müssen bei der Erarbeitung dieser neuen, nämlich der praktisch-pastoralen Vermittlung die praktisch-theologischen Prinzipien unter Berücksichtigung der drei entsprechenden prudentiellen Kriterien sowohl ethisch als auch historisch vermittelt werden, damit man zu einer Strategie der integralen Befreiung finden kann. Aber auch hier müssen die praktischen Vermittlungen, die die Theologie sich zu eigen macht, ausgehend vom Glauben, von der Liebe und vom Geist des Evangeliums gereinigt werden bzw. müssen einige von ihnen ausgesondert werden, denn nicht jede dieser praktischen Vermittlungen ist dazu geeignet, in der Geschichte die Liebe Christi zu vermitteln. Und auch hier kann das Fehlen einer kritischen Reinigung der sozialanalytischen Vermittlung indirekte Folgen haben und sich auf die praktischen Vermittlungen negativ auswirken. Wir verweisen auf das, was unten über den „Klassenkampf“ gesagt werden wird.

Wie auch L. BOFF schreibt, muß ausgehend vom Glauben und der religiösen Eigenart dieses Glaubens unterschieden werden zwischen praktischen Vermittlungen, wie zum Beispiel den eigentlich *pastoralen* Vermittlungen, die der Kirche als Institution zukommen, und jenen Tätigkeiten von Laien, die vom Glauben inspiriert, funktionale und politische Ideale und Vorstellungen der Befreiung entwickeln und propagieren und auch Konkretes unternehmen, um in den *säkularen* Bereichen der Politik, der Gewerkschaftsbewegung, der Erziehung, der Theoriebildung etc. Veränderungen durchzusetzen, ohne daß diese Laien dadurch die christliche Gemeinschaft als solche miteinbeziehen wollen.²¹

Damit aber beide Formen der praktischen Vermittlung ihr Ziel erreichen, ist es höchst angebracht, sich der Sozialanalyse zu bedienen (die der ersten Phase des hermeneutischen Zirkels eigen ist). Erinnern wir noch einmal daran, daß diese Analyse keinen unmittelbaren Einfluß auf die Praxis hat,

sondern dieser Einfluß eine Reihe von Vermittlungen durchläuft, die der Beurteilung und der Aussonderung dienen (hermeneutische Vermittlung). Es wird ja keine rein menschliche, weltliche oder politische Effizienz angestrebt, sondern eine Effizienz der Liebe, die, vom Glauben erleuchtet, die integrale Befreiung des Menschen anstrebt.

IV. Der Rückgriff auf die marxistische Analyse in einigen Theologien der Befreiung

Die Unterscheidungen, die wir bis hierher vor allem auf der Grundlage der theologischen Wissenslehre LONERGANS gemacht haben, können eine Hilfe sein, um besser die Kritik der *Instruktion über einige Aspekte der „Befreiungstheologie“* an die Adresse jener Theologie zu verstehen, die sich (in ihrer ersten Phase) nicht kritisch genug der marxistischen Analyse bzw. Elementen dieser Analyse bedient und darauf aufbauend (in ihrer zweiten Phase) „eine neue Hermeneutik“ entwickelt hat, welche zu einer „Deutung des Glaubensinhalts und der christlichen Existenz“ führt, „die in Wirklichkeit ganz neu ist und schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweicht, mehr noch, die dessen praktische Leugnung bedeutet“ (*Instr. VI 9*).

Die Instruktion will keineswegs „eine Verurteilung“ derjenigen sein, „die hochherzig und im authentischen Geist des Evangeliums auf die ‚vorrangige Option für die Armen‘ antworten wollen“ (*Instr.*, Vorwort), sondern sie unterstreicht, „daß es eine authentische ‚Theologie der Befreiung‘ gibt, die im recht verstandenen Wort Gottes verwurzelt ist“ (*Instr. VI 7*; vgl. IV 1). Sie kritisiert nur die Strömungen, die unter dem Namen der „Theologie der Befreiung“ die oben genannte Interpretation des Glaubens vortragen, deren Wurzeln „unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie und der Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik“ (*Instr. VI 10*) sind. Durch das, was weiter gesagt wird über „die ‚theologische‘ Übersetzung dieses Kerns“ (*Instr. IX*; es handelt sich hier um den „ideologischen, dem Marxismus entlehnten Kern“, von dem in VIII 1 gesprochen wurde) und über die „neue Hermeneutik“ (*Instr. X*), die a priori den Klassenstandpunkt als „bestimmendes hermeneutisches Prinzip“ annimmt (X 2), wird deutlich, daß auch die zweite Wurzel einer solchen Theologie, nämlich jene neue Hermeneutik, maßgeblich vom Marxismus geprägt ist.

Es ist eines der Verdienste der Instruktion, daß sie sich nicht auf eine Kritik der Verwendung eines marxistischen Instrumentariums oder einzelner theologischer Aussagen beschränkt hat, sondern zu der grundlegenden Ebene der Hermeneutik durchgestoßen ist. Das ist der Grund, weshalb wir meinen, daß LONERGANS Überlegungen eine Hilfe zum Verständnis der Instruktion und zur Erarbeitung weiterer Unterscheidungen sein können, die dazu beitragen, daß man entsprechend der vom Dokument gegebenen Orientierung die verschiedenen Theologien der Befreiung besser bewerten kann.

Hier wollen wir dieses Dokument nicht kommentieren und auch nicht auf die verschiedenen Irrtümer, Gefahren, Unklarheiten und Zweideutigkeiten,

auf die es hinweist, eingehen. Wir wollen nur das hervorheben, was es über die Logik sagt, die zu solchen Abweichungen führt und die aus einem unkritischen Gebrauch sozialanalytischer Kategorien marxistischer Herkunft hervorgeht.

Für die Instruktion geht diese logische Dynamik aus der Tatsache hervor, daß „das Denken von Marx eine Weltanschauung darstellt, in der zahlreiche Daten der Beobachtung und der beschreibenden Analyse in eine philosophisch-ideologische Struktur integriert sind, die bestimmt, welche Bedeutung und relative Wichtigkeit man diesen Daten zumißt“ (*Instr.* VII 6).

Schon Paul VI. hatte betont: „Es wäre freilich illusorisch und gefährlich, ... die Elemente der marxistischen Analyse zu übernehmen, ohne deren Bezug zur Ideologie zu erkennen“ (*Octogesima Adveniens* 34, zitiert von *Instr.* VII 7). Die Instruktion geht noch weiter: „So wird es unmöglich, die heterogenen Elemente auseinanderzuhalten, die dies erkenntnistheoretisch hybride Gemisch bilden“ (*Instr.* VII 6; vgl. Vorwort).

Ich bin der Meinung, daß es sich bei einer solchen für unmöglich erklärten Übernahme nicht um ein isoliertes Element handelt, das in einen fremden, nichtmarxistischen Gesamthorizont des Verstehens aufgenommen wird – und daher nicht mehr als „marxistisch“ zu bezeichnen ist –, sondern daß es sich um solche Elemente handelt, die weiterhin eine Art „Form“ besitzen, durch die sie tendentiell in einem Bedeutungsganzen (der „Weltanschauung“ bzw. der „philosophisch-ideologischen Struktur“, von denen in VII 6 die Rede ist) integriert werden, auch wenn ausdrücklich behauptet wird, daß dieses Ganze als solches abgelehnt wird.

Ein zentrales, einleuchtendes Beispiel dafür wird in der Instruktion wie folgt formuliert: „In diesem Rahmen sind gewisse Sprachformeln keineswegs neutral, sondern bewahren jene Bedeutung, die sie in der ursprünglichen marxistischen Doktrin erhalten haben. So verhält es sich zum Beispiel mit dem Ausdruck ‚Klassenkampf‘“ (VII 7). „In diesem Rahmen“ bezieht sich darauf, daß das marxistische Denken sich in verschiedenen Strömungen diversifiziert hat, wobei die folgende Kritik sich über diese Strömungen äußert, „in dem Maße . . . , wie solche Strömungen marxistisch bleiben“. Die Instruktion wendet sich also nicht gegen den bloßen Ausdruck „Klassenkampf“ oder gegen die Bejahung, daß tatsächlich ein Klassenkampf existiert, wie es z. B. schon Pius XI. in *Quadragesimo Anno* behauptete²², sondern sie wendet sich gegen das Wort, wenn es in einem Kontext wie dem oben beschriebenen erscheint oder wenn es durch den Kontext nicht ausdrücklich eine andere Bedeutung bekommt, wie das bei Pius XI. wohl der Fall war. Denn da dieser Ausdruck wie andere vergleichbare auch durch seine Verwendung im Marxismus sehr stark mit einer marxistischen Bedeutung geladen ist, „schafft“ jemand, der sie ohne die oben erwähnte Behutsamkeit benützt, „im Denken seiner Leser zumindest eine tiefe Zweideutigkeit“ (*Instr.* VII 8). Zwar ist hier zu bemerken, daß „tiefe Zweideutigkeit“ noch nicht dasselbe wie „Glaubensirrtum“ ist, aber dennoch sind solche Zweideutigkeiten zu meiden und zu bekämpfen, die zu Glaubensirrtümern bzw. zu Verhaltensweisen, die sich nicht mit der christlichen Ethik versöhnen lassen, führen.

Gerade weil der Marxismus eine „Gesamtkonzeption“ ist, besticht sie nach Meinung der Instruktion „in ihrer Logik und treibt die ‚Theologien der Befreiung‘ an, eine Summe von Positionen zu übernehmen, die mit dem christlichen Menschenbild unvereinbar sind. Der ideologische, dem Marxismus entlehnte Kern, auf den man sich bezieht, übt in der Tat die Funktion eines *bestimmenden Prinzips* aus“ (*Instr.* VII 1). Unmittelbar darauf werden verschiedene theoretische und praktische Folgen dieser Tatsache dargestellt, auf die wir hier nicht weiter eingehen.

Auch bei der „theologischen“ Übersetzung dieses Kerns“ (*Instr.* IX 9) ist es dieser Hintergrund des Marxismus, der auf dem Weg über jenen Kern als bestimmendes Prinzip das Verständnis aller Glaubensinhalte negativ beeinflusst. Und, was noch schlimmer ist, der Marxismus ist zudem das Prinzip „einer neuen Hermeneutik“, so daß die von ihm beeinflusste Theologie der Befreiung „nicht in dieser oder jener ihrer Aussagen . . ., sondern auf der Ebene des Klassenstandpunktes, den sie *a priori* einnimmt und der in ihr als ein bestimmendes hermeneutisches Prinzip wirkt“, kritisiert werden muß (*Instr.* X 2).

Die Instruktion weiß: „Die in Frage stehenden Positionen finden sich mitunter wörtlich in gewissen Schriften der ‚Befreiungstheologen‘. Bei anderen erscheinen sie von ihren Prämissen logisch abgeleitet“ (*Instr.* IX 1), auch wenn man dort nicht ausdrücklich so weit geht. Und weiter: „Es handelt sich also um ein wirkliches System, wenn auch manche zögern, der Logik bis auf den Grund zu folgen.“ (aaO) Dies ist so, da es ja jenes bestimmende Prinzip, eine aus ihm hervorgehende innere Logik und eine von ihm bestimmte neue Hermeneutik gibt, die „das Ganze des christlichen Mysteriums“ betrifft (*Instr.* X 13) und gar zu der oben erwähnten „Umkehr der Symbole“ (*Instr.* X 14ff) führt. Natürlich darf man hier nicht zwei Fälle durcheinanderbringen: einerseits den Fall, in dem jenes bestimmende Prinzip seine innere Logik im Rahmen eines entsprechenden Systems entwickelt, und andererseits den Fall, in dem dieses Prinzip zwar einen Einfluß ausübt, dieser Einfluß aber nicht total ist, so daß die logische Dynamik dieses Prinzips auf mehr oder weniger wirksame Weise wenigstens zum Teil durch die Logik der in der vorrangigen Option für die Armen enthaltenen Glaubensprinzipien korrigiert werden kann. Voraussetzung dafür aber ist, daß diese Option wirklich im Evangelium gründet, wenn auch eine unkritisch dem Marxismus entlehene gesellschaftsanalytische Vermittlung dazu führt, daß sie mehr oder weniger verzerrt interpretiert wird. Das Urteil hierüber und über dieses „mehr oder weniger“ wird in jedem Fall konkret gefällt werden müssen.

Wir sind der Auffassung, daß die kritische Kraft der Instruktion in der Tatsache wurzelt, daß sie zu der grundlegenden Ebene des „bestimmenden hermeneutischen Prinzips“ (zu dem der Lonerganschen *foundations*) durchstößt. Man würde sie aber falsch verstehen, wollte man aus ihr ableiten, daß auf alle Theologien der Befreiung, die dem Marxismus (bzw. den Marxismen) das eine oder andere Element entleihen, die Kritik der Instruktion voll zuträfe oder wenn man meinte, die Instruktion wende sich aufgrund jener Auswüchse gegen die theologische Gültigkeit der von GUTIÉRREZ vorgeschlagenen

Methode selbst: die „kritische Reflexion über die und aus der historischen Praxis heraus im Lichte der Offenbarung“. Die Instruktion bekennt sich selbst zu der Auffassung: „Eine gesunde theologische Methode berücksichtigt ohne Zweifel die *Praxis* der Kirche und findet dort eine ihrer Grundlagen, aber nur deshalb, weil sie aus dem Glauben hervorkommt und sein gelebter Ausdruck ist“ (*Instr.* X 3; vgl. XI 13, wo von einer pastoralen und sozialen Praxis die Rede ist, die sich am Evangelium ausrichtet). Eine solche Praxis ist der „erste Akt“, auf den eine authentische Theologie der Befreiung als „zweiter Akt“ folgt, denn in Lateinamerika orientiert die vorrangige Entscheidung für die Armen immer mehr die Praxis der Kirche und vieler ihrer Mitglieder.

Wenn eine Theologie in ihrer Methodik bewußt von ihrer Umwelt ausgehen und sie reflektieren will und sich dabei der Sozialanalyse bedient, dann heißt das nicht notwendigerweise, daß es sich dabei um die marxistische Analyse handeln muß, und noch weniger, daß die Praxis, von der aus und über die sie nachdenkt, eine revolutionäre und klassenkämpferische Praxis ist, „die zum obersten Kriterium der theologischen Wahrheit erhoben wird“ (*Instr.* X 3). Das Licht, das Formalobjekt, und die theologischen Kriterien, mit denen die Praxis beurteilt werden muß, gehen ja zurück auf das Wort Gottes, in dessen Licht (Formalobjekt) kritisch über die Praxis nachgedacht wird (diesen Kriterien gemäß).

Wir sind also der Meinung, daß die Theologie der Befreiung mit ihrer Methode und ihrer Forderung, daß die Theologie sich nicht nur der traditionellen Vermittlung der Philosophie, sondern darüber hinaus auch der der Sozialanalyse als analytischen Vermittlung bedienen sollte, einen wichtigen Beitrag zur Kontextuierung der Theologie geleistet hat. Aber wir meinen auch, daß einige Strömungen dieser Theologie allzu naiv auf die nach ihrer Meinung wissenschaftliche marxistische Sozialanalyse bzw. Elemente dieser Analyse zurückgegriffen haben und daher wegen des Totalitätsanspruches des Marxschen Denkens in sich ein „bestimmendes hermeneutisches Prinzip“ enthalten, dessen Logik zur Leugnung des Glaubens führt oder zumindest, wenn diese Dynamik korrigiert und aufgehalten wird – was aufgrund der Voraussetzungen immer nur halb geschehen kann –, die von der Kirche zu Recht bemängelte Tendenz zu Abweichungen und/oder Zweideutigkeiten in sich birgt.

Beide Aspekte, der positive Beitrag und die Gefahr bzw. Versuchung, sind eine Herausforderung für jede Theologie, die die Verankerung in ihrem konkreten Kontext sucht: sich in solcher Weise einer gesellschaftlichen, geschichtlichen und kulturellen Analyse zu bedienen, daß unter der Voraussetzung einer wirklich sozialwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Kritik dieser analytischen Vermittlung eine authentische Theologie der Befreiung entsteht, treu gegenüber der Tradition der Kirche und verwurzelt in der Geschichte, „kontextuiert“. Dadurch kann sie auch evangeliumsgemäß wirksam sein in ihrer pastoralen und sozialen Antwort auf den Aufruf des Armen.

¹ Vgl. G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung* (München/Mainz 1973) 20. Siehe auch folgende Arbeiten von mir über die Theologie der Befreiung: *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca 1976); *Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung*, in: K. RAHNER/CHR. MODEHN/H. ZWIEFELHOFER (Hg.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart* (Stuttgart 1977) 77–96; *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, in: *Stromata* 38 (1982) 3–40 (mit Bibliographie; auf ital. in: K. NEUFELD (Hg.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica* [Brescia 1983] 393–424).

² Vgl. G. GUTIÉRREZ, *La pastoral de la Iglesia en América Latina* (MIEC-JECI, Montevideo 1968).

³ Vgl. G. GUTIÉRREZ, *L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latine*, in: *Convergence* (1982) 22.

⁴ Vgl. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo* (Lima 1983) 59ff. 84; G. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación* (MIEC-JECI, Montevideo 1969) 15.

⁵ Vgl. Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil. Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom: K. LEHMANN u. a., *Theologie der Befreiung* (Einsiedeln 1977) 173–195, hier 177f.

⁶ Z. B. G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung* 37–42.

⁷ Vgl. C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones* (Salamanca 1980) 85 (vgl. 45); [deutsch: C. BOFF, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (München 1983) 77.]

⁸ Vgl. für das Begriffspaar *manuductio/revelabile* beim Heiligen Thomas: M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin* (Paris 1974).

⁹ Vgl. B. LONERGAN, *Method in Theology* (New York 1972) Kap. 5 des ersten Teiles und der gesamte zweite Teil.

¹⁰ In seiner wichtigen, in Anm. 7 genannten Arbeit verwendet C. BOFF den inzwischen schon klassischen Ausdruck „gesellschaftsanalytische Vermittlung“. Synonym mit diesem Ausdruck verwenden wir auch den Ausdruck „analytische Vermittlung“, um zu verdeutlichen, daß es sich dabei nicht nur um eine Analyse der Struktur der Gesellschaft, sondern auch um eine historische und kulturelle Analyse handelt. Siehe über diese Problematik auch: G. GUTIÉRREZ, *Teología y ciencias sociales*, in: *Páginas* 9 (1984) 4–15; L. BOFF, *Teologia da libertação. O Mínimo do mínimo*, in: L. BOFF/C. BOFF, *Da libertação. O teológico das libertações sócio-históricas* (Petrópolis 1980) 11–65; R. ANTONCICH, *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia* (Bogotá 1980) 88–101. Über die Funktion der Gesellschaftsanalyse in der Pastoral (auch wenn es sich dabei nicht um eine streng wissenschaftliche Analyse handelt) schreiben J. HOLLAND/P. HENRIOT, *Social Analysis linking Faith and Justice* (New York 1980). Zur ideologiekritischen Rolle der Sozialwissenschaften bei der Erarbeitung der Theologie vgl. J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología* (Buenos Aires 1975).

¹¹ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Theologie der Befreiung. 6. August 1984 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 2. verb. Auflage [o. J.], VII 3.

¹² Vgl. für die verschiedenen „epistemologischen Hindernisse“: C. BOFF, *Teología* (s. Anm. 7) 66–81 (bzw. *Theologie* 60–74).

¹³ Vgl. aaO. 81–84, 150–181.

¹⁴ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. 13. Februar 1979 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn [o. J.], 397.

¹⁵ Vgl. B. LONERGAN, *Method* (s. Anm. 9) 13ff. Für diesen Autor ist die transzendente Methode „der gemeinsame Kern und das Fundament“ der vielen unterschiedlichen

Methoden, die den verschiedenen Bereichen der Wissenschaft eigen sind, vgl. auf S. 13–14 die Anmerkung, in der er sein Verständnis von „transzendental“ mit der Bedeutung dieses Wortes in der scholastischen Philosophie und Theologie und bei Kant vergleicht.

¹⁶ Vgl. L. BOFF, *Da libertação* (s. Anm. 10) 52.

¹⁷ Vgl. B. LONERGAN, *Method* 237ff.

¹⁸ Diesbezüglich schreibt die Instruktion: „Das Glaubenslicht vermittelt der Theologie ihre Prinzipien. Wenn daher der Theologe philosophische oder humanwissenschaftliche Ergebnisse gebraucht, so hat dieser Gebrauch ‚instrumentalen‘ Wert und muß Gegenstand einer kritischen Prüfung theologischer Art sein. Anders gesagt, das letzte und entscheidende Wahrheitskriterium kann letztlich nur selber ein theologisches Kriterium sein“ (*Instr.* VII 10).

¹⁹ Nach unserer Meinung argumentiert das Buch von G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, vor allem auf der Ebene der *foundations*. Dies zeigt die Struktur des Werkes, vor allem die Beziehung zwischen seinen vier Teilen, wenn diese im Lichte der in diesem Werk gegebenen Charakterisierung der Theologie der Befreiung betrachtet wird.

²⁰ Siehe über die spekulative und die dogmatische Theologie in der zweiten Etappe der Theologie der Befreiung meinen Aufsatz *Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas* (s. Anm. 3) 35ff.

²¹ L. BOFF, *Da libertação* (s. Anm. 10) 19f.

²² Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931), dort für den Ausdruck *Klassenkampf*: 213, und für die Aussage, es gebe einen Klassenkampf: 204. Vgl. diesbezüglich O. VON NELL-BREUNING, *Worauf es mir ankommt. Zur sozialen Verantwortung* (Freiburg/Basel/Wien 1983) 91ff.

(Aus dem Spanischen übersetzt)