

Befreiungstheologie im Meinungsstreit

Von Gerhard Ludwig Müller

1. Die Notwendigkeit einer Befreiungstheologie

Das öffentliche Interesse an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie erscheint schon wieder abgeebbt. Die lehramtlichen Konflikte haben sich von der theologischen auf die kirchenpolitisch-disziplinäre Ebene verlagert. Soll die Theologie nun wieder zur Tagesordnung übergehen und sich der aktuellen Modewelle, zum Beispiel der Psychowelle, zuwenden, die immer noch munter ins öffentliche Bewußtsein schwappt? Jeder mag dieses eigenartige Phänomen konjunkturbedingter Interessennahme auf seine Weise bewerten – unbestreitbar bleibt die nach wie vor katastrophale Realität der Gesellschaften in Lateinamerika und in der gesamten Dritten Welt, aus der die Befreiungstheologie entstanden ist als Versuch einer theologischen Bewältigung und eben nicht nur irgendeiner Erklärung und Strategie der Veränderung, sondern als theologische Antwort, indem vom höchsten Standpunkt des menschlichen Geistes, im Lichte des Wortes Gottes, die konkreten sozialen, ökonomischen und geschichtlichen Bedingungen menschlichen Daseins ins Auge gefaßt werden. Dies muß bleibend die Aufgabe einer universalkirchlich sich verstehenden und vollziehenden Theologie sein. Gewiß hat die Befreiungstheologie ihren Ursprung in den sozio- ökonomischen Kontexten der Dritten Welt. Gerade darin beweist sie ihre Originalität: durch ihren kontextuellen Referenzrahmen. Es kann in der Tat keine weltweite Einheitstheologie geben, die in schlechter Abstraktion, d. h. unter Absehung von den konkreten Verhältnissen die Wahrheit des Evangeliums formuliert mit einer rein immanenten Logik reiner Begriffe. Theologie als geistliche Tätigkeit muß im richtigen Sinn des Wortes abstrakt sein, indem sie im gesamten Phänomenbereich der erkannten Wirklichkeit das konkret Wesentliche in den Erscheinungen erkennbar macht. Deshalb muß jede Theologie kontextuell ansetzen. Aber dadurch spaltet sich die Theologie nicht in eine inkommensurable Summe von Regionaltheologien auf. Somit könnten wir allenfalls fragen, ob wir uns von anderen Theologien, die aber an sich mit uns nichts zu tun haben, eine „Scheibe abschneiden können“. Jede Regionaltheologie muß vielmehr in sich selbst schon universalkirchlich ausgerichtet sein. Diese universalkirchliche Dimension jeder Regionaltheologie ist im gemeinsamen Objekt begründet, insofern keine Gesellschaft und Kultur total isoliert vor sich selbst existiert, sondern gerade auch im sozio-kulturellen Kontext in einer Interdependenz mit der gesamten Menschheitsentwicklung steht. Zum anderen ergibt sich die universalkirchliche Dimension der Theologie auch aus dem theologischen Subjekt, insofern der Theologe aus der Einheit des Wortes Gottes an die eine Menschheit und ihre eine Geschichte selbst nun universalgeschichtlich und universalgesellschaftlich denken muß. Die objektive und subjektive Einheit der Universaltheologie entsteht jedoch nicht durch die Verabsolutierung einer Regionaltheologie (Beispiel: Eurozentrismus). Sie vollzieht sich vielmehr in einer kommunikativen Vernetzung der Regionaltheologien. Konkret:

Il dibattito sulla tdl

Di Gerhard Ludwig Müller

1) La necessità di una teologia della liberazione (tdl)

L'interesse pubblico verso la tdl latinoamericana appare nuovamente in ribasso. I conflitti nell'ambito magisteriale si sono spostati dal piano teologico a quello disciplinare. La teologia ha bisogno di nuovo d'affacciarsi all'ordine del giorno e consegnarsi agli orientamenti dettati dalla moda, come ad esempio succede con l'ondata psicologizzante che tuttora trabocca allegramente nella considerazione dell'opinione pubblica? Ciascuno può valutare a modo suo questo fenomeno, alquanto originale, di un interesse condizionato da particolari congiunture. In ogni caso rimane incontestabile la realtà rovinosa delle popolazioni dell'AL, sia prima sia dopo, al pari di quella generale del Terzo Mondo. Da questa realtà la tdl è nata come tentativo di poterne venire a capo teologicamente, in realtà non solo con dichiarazioni o con strategie di cambiamento, bensì offrendo una risposta teologica, perché le condizioni sociali, economiche e storiche concrete dell'esistenza umana siano guardate in faccia dal più alto punto di osservazione dello spirito umano, alla luce della Parola di Dio. Ciò deve essere e deve restare il compito di una teologia che si comprende e si realizza in riferimento alla Chiesa universale. Certamente la tdl ha la sua origine nel contesto socio-economico del terzo mondo. Proprio qui dimostra la sua originalità: attraverso i suoi quadri di riferimento. In effetti non ci può essere non ci può essere una teologia uniformemente unitaria per tutta l'estensione del mondo, una teologia che in maniera meramente astratta, quindi a prescindere da relazioni concreti, formuli la verità del Vangelo con una Logica puramente immanente che consti di puri concetti. La teologia, in quanto attività spirituale, deve essere sì astratta, ma nel senso corretto del termine: partendo dall'ambito fenomenologico complessivo, deve rendere riconoscibile ciò che è essenziale nella sua concretezza tra le forme nelle quali esso si manifesta. Pertanto ogni teologia deve essere sviluppata in una contestualità. Ma con ciò la teologia non si suddivide in una innumerevole sommatoria di teologie regionali. Se così fosse, noi potremmo sempre domandarci se dalle altre teologie, con le quali non abbiamo a che fare, possiamo ritagliarcene una fetta per noi. Tanto più che ogni teologia regionale deve avere già in se stessa un orientamento ecclesialmente universale. Questa dimensione ecclesiale universale, propria di ogni teologia regionale, si fonda su un dato comune, in quanto non esiste né società né cultura totalmente isolata ed autosufficiente, perché questa è invece interdipendente, anche in un contesto socio-culturale, con lo sviluppo globale dell'umanità. La dimensione ecclesialmente universale della teologia affiora anche da un altro versante: dal soggetto teologico, in quanto il teologo deve pensare in modo universale sia storicamente sia socialmente, già a partire dall'unitarietà della Parola di Dio, rivolgendosi ad un'unica umanità e alla sua storia che è unitaria. L'unità oggettiva e soggettiva della teologia universale non proviene tuttavia dall'assolutizzazione di una teologia regionale (ed esempio l'eurocentrismo). Si realizza piuttosto in una rete comunicativa di più teologie regionali.

Ich beschäftige mich mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, weil die gesellschaftlichen, ökonomischen und kirchlichen Verhältnisse der Menschen in Lateinamerika eine objektive Dimension meines eigenen Menschseins sind in seinen umfassenden historischen und religiösen Bedingungen und weil subjektiv mein theologisches Verstehen der Offenbarung Gottes nur möglich ist im Rahmen der universalen und eschatologischen Realisierung des Heils in der Geschichte der Menschheit. Es sind also nicht vordergründige Motive, etwa der Versuch, bei den gängigen Tagesgesprächen auf dem laufenden zu sein, die eine Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie zu einem festen Bestandteil des theologischen Diskurses machen. Es ist vielmehr die Sache der Theologie und ihre methodische Durchführung, die das Anliegen der Befreiungstheologie zu einem Aspekt jeder Theologie machen, in welchem begrenzten sozio-ökonomischen Rahmen sie sich auch bewegt. Wir setzen uns als europäische Theologen mit der Befreiungstheologie nicht darum auseinander, weil es sie halt gibt oder weil es interessant ist, sich auch einmal mit anderen Themen zu beschäftigen, sondern weil sie eine notwendige Regionaltheologie darstellt, ohne die der gesamtcommunicative Prozeß von Theologie nicht funktionieren kann. In diesem Sinne hat Papst Johannes Paul II. im Brief an die Brasilianische Bischofskonferenz im Jahre 1986 erklärt, „daß die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig“.1 Den unmittelbaren Hintergrund der Befreiungstheologie müssen wir in der lehramtlich einsetzenden Neukonzeption von Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil ansetzen, besonders in der Kirchenkonstitution und in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, also „Lumen gentium“ und „Gaudium et spes“. Der Versuch einer konkreten Umsetzung dieses konziliaren Impulses für die lateinamerikanische Kirche hat in den Dokumenten der zweiten und dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla seinen Ausdruck und breiten lehramtlichen Konsens gefunden. Auch in den beiden jeweils unterschiedlichen und im ganzen differenziert zu bewertenden Instruktionen der römischen Glaubenskongregation von 1984 und 1986 ist die Möglichkeit einer authentischen und originalen Befreiungstheologie keineswegs in Frage gestellt, sondern gerade in ihrer Notwendigkeit anerkannt. Wenn wir uns nun mit der Befreiungstheologie im einzelnen auseinandersetzen wollen, dann können wir nicht von der Position der „glücklich Besitzenden“ aus sie auf ihre positiven und negativen Seiten hin abklopfen, d. h. ihre Vorzüge und Nachteile wie in einer kommerziellen Jahresbilanz auflisten. Sich geistig mit der Befreiungstheologie auseinanderzusetzen heißt, in ihren theologischen Diskurs einsteigen und somit in der Partizipation am gesellschaftlichen und kirchlichen Prozeß der Kirche in Lateinamerika den eigenen kirchlichen und theologischen Standort im weltkirchlichen historischen Prozeß zu bestimmen. Erst innerhalb dieser Teilnahme sind kritisch-unterscheidende und damit konstruktive Beiträge zur gesamtkirchlichen Kommunikation in der Theologie möglich.

Sicché mi occupo della tdl latinoamericana, perché la situazione sociale, economica ed ecclesiale degli esseri umani in AL è una dimensione oggettiva del mio essere uomo con tutte le sue condizioni complessive storiche e religiose. Dal punto di vista soggettivo, invece, la mia comprensione della rivelazione di Dio è possibile solo in un quadro universale ed escatologico di realizzazione della salvezza dell'umanità nella storia. Non si tratta quindi di motivi previamente precostituiti, come all'incirca il tentativo di restare all'ordine del giorno. Non sono questi a produrre un confronto-dialogo (*Auseinandersetzung*) con la tdl che sia parte essenziale e costante del discorso teologico. È piuttosto la materia della teologia e la sua stessa impostazione metodologica a far sì che ciò che caratterizza la tdl sia un aspetto imprescindibile di ogni teologia, qualunque sia il quadro che circoscriva il suo spazio socio-economico. In quanto teologi europei, noi non ci confrontiamo con la tdl, giusto perché essa esiste o perché è interessante confrontarsi di tanto in tanto con altri teologi. Lo facciamo perché essa rappresenta una teologia regionale necessaria, senza della quale l'intero complesso comunicativo della teologia non può aver luogo. In questo senso Papa Giovanni Paolo II ha spiegato nella sua lettera alla Conferenza episcopale del Brasile, nell'anno 1986 che «la tdl non solo è opportuna, ma è utile e necessaria». Lo sfondo più diretto della tdl lo dobbiamo andare a cercare nell'impegnativa nuova concezione magisteriale della Chiesa presente nel Vaticano II, particolarmente nella costituzione sulla Chiesa e nella costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, dunque in *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*. Lo sforzo di tradurre nella concretezza della Chiesa latinoamericana questi impulsi conciliari ha trovato la sua espressione e un vasto consenso magisteriale nei documenti della seconda e della terza Assemblea generale dell'episcopato latinoamericano a Medellín e Puebla. Ma anche in entrambe le precedenti Istruzioni della Congregazione della Dottrina della fede del 1984 e 1986. In esse, che sono tra loro differenti e da valutare in maniera distinta, la possibilità di un'autentica e originale tdl non è affatto messa in discussione, piuttosto è riconosciuta nella sua necessità. Se noi ora vogliamo confrontarci nei dettagli della tdl, non lo possiamo fare dalla posizione del "felicitemente regnante" dedicandoci a valutare aspetti positivi e negativi, come quando si traccia un bilancio in un consuntivo commerciale annuale. Confrontarsi spiritualmente con la tdl significa entrare nel suo discorso teologico e con ciò partecipare al processo storico ed ecclesiale della Chiesa in AL, al fine di determinare la propria posizione ecclesiale e teologica nel processo storico sul piano della Chiesa universale. Solo all'interno di questa partecipazione diventano possibili contributi costruttivi alla comunicazione dell'intera Chiesa con differenziazioni teologiche critiche.

Die Frage lautet also nicht: Was soll ein Christ zu den himmelschreienden Ungerechtigkeiten in der Dritten Welt sagen? Seine Grundfrage ist theologisch ausgerichtet und lautet: Wie kann man von Gott, von Christus, vom Heiligen Geist, von Kirche, Sakramenten, Gnade und ewigem Leben sprechen angesichts von Elend, Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen in der Dritten Welt, wenn wir den Menschen begreifen als ein Wesen, das nach Gottes Ebenbild geschaffen worden ist, für den Christus starb, damit er in seinem Leben in allen Bereichen Gott als das Heil und Leben erfahre?

Man muß freilich hier vom biblischen Gott ausgehen. Gott ist nicht ein abstraktes Absolutum, das jenseits unserer materiellen Welt und nach der geschichtlichen Zeit uns in der weltlosen Innerlichkeit einer rein geistigen Seele begegnet. Es ist vielmehr der Gott, der Welt und Mensch in der geistig-materiellen Vollzugsweise geschaffen hat und der sich dieser einen Wirklichkeit in Schöpfung, Geschichte und Endvollendung als Leben nahebringt. Gott ist der Gott des Lebens und des Heiles, indem er das Heil und das Leben innerhalb der einen kreatürlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Welt des Menschen in der geist-leiblichen Einheit des Menschen anbietet und realisiert. Das Heil bezieht sich also nicht auf eine jenseitige-überzeitliche, transzendent-gegenständlich gedachte Hinterwelt, die gleichsam wie ein zweites Stockwerk über dem Parterre dieser säkularen, profanen und geschichtlichen Welt sich erhebt. Mag – in dieser Perspektive – die profane und diesseitige Welt für den größten Teil der Menschen ein Jammertal sein und für die Minderheit ein Schlaraffenland des Reichtums, so hätte diese Welt mit dem jenseitigen Heil allenfalls so viel zu tun, als sich die unsterbliche Seele durch fromme Übungen und ein moralisches Wohlverhalten die Anwartschaft auf die Glückseligkeit in der jenseitigen Welt sichert. Sünde wäre demnach nur die Vernachlässigung der religiösen Praxis in Gebet und Liturgie und ein moralisches Fehlverhalten durch Übertretung einzelner Gebote, die uns Gott rein formal als Übungsfeld unseres Gehorsams entgegengestellt hat. Sünde wäre also nicht der Widerspruch gegen Gott selbst und Gott, insofern er das Heil und das Leben jedes Menschen will. Dieser Dualismus von diesseitigem Wohl und jenseitigem Heil, von jetziger Verheißung und späterer Erfüllung hat im marxistischen Vorwurf, die christliche Religion sei nur eine Vertröstungsideologie und diene nur der Stabilisierung von Ungerechtigkeit und Ausbeutung in der Gesellschaft, eine geschichtsmächtige Anklage gefunden. Am gewiß partiellen Recht dieses Vorwurfes kann man nicht vorbeigehen, wenn man nun einfach diesseitiges Wohl und jenseitiges Heil addiert. Man bleibt immer noch unter den Voraussetzungen des dualistischen Ansatzes, wenn man hier naiv ein *et ... et ...* (sowohl ... als auch ...) als Lösung anbietet, oder wenn man gar durch einen gedankenlosen Trotz meint, dem Marxismus entgegenzutreten mit dem Verweis darauf, daß Leiden doch auch ein Weg zum Heil sei, und daß doch Jesus die Armen im Geiste selig gepriesen und ihnen das Himmelreich verheißen habe.

La domanda pertanto non è: Che cosa deve dire un cristiano sulle ingiustizie che nel terzo mondo gridano al cielo? La sua domanda di fondo è orientata teologicamente e suona: Come si può parlare di Dio, di Cristo, dello Spirito Santo, della Chiesa, dei Sacramenti, della Grazie e della vita eterna a fronte della miseria, dello sfruttamento e dell'oppressione degli esseri umani nel terzo mondo? Come parlarne tendendo presente il fatto che noi riteniamo l'uomo un essere creato secondo l'immagine di Dio, per il quale Cristo è morto, perché egli sperimenti Dio come salvezza e vita in tutti gli ambiti della sua esistenza?

Si deve certamente qui partire dal Dio biblico. Dio non è un Assoluto astratto, che la nostra anima incontra al di là del nostro mondo materiale e dopo il tempo della nostra storia terrena, in un'interiorità priva di ogni riferimento al mondo. È piuttosto il Dio che ha creato il mondo e l'uomo in unità perfetta e si avvicina a questa un'unica realtà vivente nei termini della creazione, della storia e del suo compimento. Dio è il Dio della vita e della salvezza all'interno di un'unità creaturale sociale e storica, in quanto offre e realizza la salvezza e la vita nel mondo umano come mondo unificato organicamente in una conformazione spirito-materiale. La salvezza si riferisce pertanto non a una sorte di mondo surrogatorio, alieno dalla dimensione spazio-temporale e di natura oggettivante la trascendenza, come se si trattasse di un secondo piano sovrastante il piano terra di questo mondo secolare, profano e storico. In questa prospettiva il mondo profano dell'aldiquà può essere per la stragrande maggioranza dell'umanità una valle di lacrime, essendo invece per la restante minoranza il mondo dello spreco e della ricchezza. Ma su questa strada questo mondo avrebbe a che fare con la salvezza intraterrena tanto quanto l'anima immortale che volesse assicurarsi una felicità nell'aldiquà attraverso pii esercizi e il buon comportamento morale. Il peccato sarebbe allora solo negligenza di una prassi religiosa attinente la preghiera e la liturgia, e manchevolezza comportamentale etica per la trasgressione di singoli precetti, che Dio ci ha messi dinanzi in maniera formale come campo di esercizio per la nostra obbedienza. Il peccato non sarebbe l'opporci a Dio stesso e a quel Dio che vuole la salvezza e la vita di ogni uomo. Tale dualismo tra il benessere terreno e la salvezza ultraterrena, tra speranze dell'oggi e future realizzazioni di esse, si è formulato nell'accusa marxiana che rimprovera alla religione di essere un'ideologia consolatoria a servizio della stabilizzazione dell'ingiustizia e dello sfruttamento nella società. Non si può evitare di dare una parte di ragione a questo rimprovero, quando si accostano, come affiancandoli l'uno all'altro, il benessere dell'aldiquà e la salvezza dell'aldilà. Si resta pur sempre nelle premesse della concezione dualistica, quando si adotta come soluzione semplicemente l'accostamento semplicistico dell'*et ... et* (sia questo ... sia quest'altro), oppure quando ci si vuole magramente consolare, rispondendo al marxismo che la sofferenza è anch'essa una via verso la salvezza e che Gesù ha dichiarato beati i poveri in spirito, promettendo loro il regno dei cieli.

Hier zeigt sich auch die Grenze der klassischen katholischen Soziallehre, ohne daß ihre Verdienste bestritten werden sollen (Vorrang der Arbeit vor dem Kapital, Sozialbindung, Privateigentum an Produktionsmitteln, an Grund und Boden, Zugang aller Menschen zu den materiellen Gütern der Erde, und im Grenzfall sogar Recht auf bewaffneten Widerstand gegen extreme politische Systeme der Ausbeutung und Verletzung der Menschenrechte). Hier kann die Soziallehre nicht grundlegend weiterhelfen, weil sie in einem gewissen Sinn noch einem dualistischen Ansatz verpflichtet ist. Auf der einen Seite steht die natürliche Welt, deren Gesetze und Ordnungen sich einer (ungeschichtlich gedachten) Vernunft erschließen. Und auf der anderen Seite steht die übernatürliche Gnadenordnung. Demnach besorgt der Staat die *temporalia*, wobei die Kirche nur aushilfsweise die Prinzipien und Ziele der Gerechtigkeit und des Wohlstandes für alle formuliert, wobei diese Ziele aber schon der natürlichen Vernunft zugänglich sind, eben ohne erkenntnistheoretischen Rekurs auf den übernatürlichen Glauben und die Hilfe der übernatürlichen Gnade. Der Kirche kommt im eigentlichen Sinn die Aufgabe zu, für die *spiritualia* zuständig zu sein. Um aus der mächtigen Anziehungskraft dieser dualistischen Kategorien, die über Platonismus und Idealismus lange in der christlichen Dogmatik herrschend waren, hinauszukommen, muß man gerade auch in der Denkform beim biblisch-hebräischen Einheitsgedanken ansetzen. Man muß ausgehen von der Erfahrung Gottes als des Urhebers der einen Welt in Schöpfung und in Erlösung und von der personalen Ganzheit des Menschen in seiner geist-leiblichen individualen und sozialen Existenz. Und von daher muß nun die Gesamtthematik der Theologie auch formal neu konzipiert werden. Von daher ergibt sich nun auch ein neues methodisches Verständnis von Theologie. Etwas schematisch wäre die klassische Theologie beschrieben als theoretische Erfassung der Wirklichkeit und auch des konstitutiven Wirkens Gottes in der Welt. Die mehr existential-anthropologisch gewendete Theologie des letzten Jahrhunderts hat gefragt, was Gott, Offenbarung und Gnade für den Menschen seien und was sie für sein Selbstverständnis beitrügen. Die Befreiungstheologie versteht dagegen unter Theologie die aktive, verändernde und damit praktische Teilnahme an dem von Gott eröffneten, umfassenden Befreiungshandeln, durch das er die Geschichte als einen Prozeß der sich verwirklichenden Freiheit qualifiziert. Diese Teilnahme geschieht im verändernden Handeln, das den Menschen befreit, indem sie ihn zugleich zu einem aktiven Mitgestalter des Befreiungsprozesses macht. Eine adäquate Trennung von Theorie und Praxis, von theoretischer und praktischer Theologie ist nun unmöglich. Theologie erfaßt nicht zuerst theoretisch und gedanklich die Wirklichkeit und versucht dann, in einem nächsten Schritt die Ideen des Glaubens in die konkrete materielle Wirklichkeit umzusetzen. Es geht allerdings auch nicht so, als ob ein gedankenloser Aktivismus gleichsam magisch und mythisch die Wahrheit der Ideen aus sich heraus gebiert.

Qui si mostra anche il limite dell'“insegnamento sociale classico della Chiesa. Anche se ciò non vuol dire misconoscere i suoi meriti: primato del lavoro sul capitale, gli obblighi del sociale, proprietà privata tra i mezzi di produzione; in buona sostanza, al fondo, l'accesso di tutti gli uomini ai beni materiali della terra, e, in casi limite, perfino il diritto alla resistenza armata contro i sistemi estremi di sfruttamento e di violazione dei diritti umani. Ma qui l'insegnamento sociale diventa inutilizzabile, perché anch'esso è per così dire ancora obbligato a una concezione dualistica. Da una parte c'è il mondo naturale, le cui leggi e ordinamenti si aprono certamente a una ragione pensata in maniera astorica. Ma dall'altra, c'è l'ordine della Grazia soprannaturale. In forza di ciò lo stato si occupa di ciò che riguarda le questioni „temporali“ , mentre la Chiesa formula per tutti, in maniera sussidiaria, i principi e gli obiettivi della giustizia e del benessere, ma dove simili ambiti sono accessibili già alla ragione umana, per l'appunto senza ricorso euristico alla fede soprannaturale e senza l'aiuto della Grazia trascendente. Alla Chiesa spetta in senso più proprio il compito di essere responsabile per gli aspetti “spirituali”.

Per sottrarsi alla potente suggestione di queste categorie dualistiche, che, mediate dal platonismo e dall'idealismo, sono state dominanti a lungo nella dogmatica cristiana, occorre agganciarsi a categorie di pensiero biblico-ebraiche, che contenenti una concezione unitaria. Occorre partire dall'esperienza di Dio come artefice primordiale di un unico mondo nella creazione come della redenzione, muovendo anche dall'entità unitaria della persona umana nella sua esistenza spirito-corporale individuale e sociale nello stesso tempo. E da qui occorre ora concepire in maniera anche formalmente nuova l'intera tematica della teologia. Da qui infatti ora si evince anche una nuova comprensione metodologica della teologia. In maniera alquanto schematica la teologia classica si potrebbe descrivere come elaborazione teoretica della realtà e anche dell'agire costitutivo di Dio nel mondo. La teologia dell'ultimo secolo, applicandosi in maniera più esistenziale-anthropologico, si è interrogata sul valore di Dio, della rivelazione e della Grazia per l'essere umano e per sua autocomprensione.

Invece, la tdl comprende la teologia come partecipazione attiva, e pertanto pratica, al complessivo agire liberante aperto da Dio, attraverso il quale egli conferisce alla storia il valore di un processo in cui si va realizzando la libertà.

Tale partecipazione avviene in un agire che trasforma al meglio la realtà, attraverso la liberazione dell'uomo, in quanto ne fa un attivo con-protagonista del processo della liberazione. Ciò rende impossibile una consequenziale separazione di teoria e prassi, di teologia teorica e di teologia pratica. La teologia non comprende prima la realtà in maniera teorica e concettuale e successivamente cerca di applicare le idee della fede alla concreta realtà materiale. In ogni caso, le cose non vanno affatto nemmeno come se una sorta di attivismo, privo di qualsiasi corredo di pensiero, generasse da solo e da se stesso la verità delle idee, in maniera magica e mitica.

Praxis und Primat der Praxis bedeutet vielmehr eine ganzheitliche Begegnung mit der Wirklichkeit und die Teilnahme am Prozeß ihrer gesellschaftlichen und historischen Realisierung. Indem der Mensch erkennend und verändernd am Prozeß der Wirklichkeit teilnimmt, wird der Intellekt von der Realität bestimmt als dem Prinzip des Erkennens, und es kommt darin auch zu einem Vollzug von Erkenntnis. Dies ist aber nichts anderes als die klassische Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe. Im Glauben läßt der Mensch sich ganzheitlich auf Gottes selbstmitteilende Liebe ein, er vereint sich mit Gott in der Liebe, der die Energie und die Kraft seines Glaubens ist (Gal 5,6) und nimmt an Gottes tätiger und befreiender Liebe zu allen Menschen mithandelnd teil. Eben nur der in der Liebe tätige Glaube und der Glaube, dessen innere Form und Wirklichkeit die Liebe ist, erfährt ganz das Geschenk der Gnade oder im umfassenden gesellschaftlichen und eschatologischen Zusammenhang die Gabe des Reiches Gottes. „Liebe ist Grundlage und Vollendung des Glaubens, der Hingabe an den Nächsten und, damit untrennbar verbunden, an die anderen. Dies ist das Fundament der *Praxis* des Christen und seiner aktiven Präsenz in der Geschichte. Für die Bibel ist der Glaube die Ganzantwort des Menschen an Gott, der aus Liebe rettet. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint das verstandesmäßige Durchdringen des Glaubens nicht wie ein Verstehen einer einfachen Behauptung – oder beinahe einer Wiederholung – von Wahrheiten, sondern wie eine Verpflichtung, eine ganzheitliche Haltung und eine Einstellung zum Leben“. 3 Die Theologie setzt also nicht mit einem abstrakten und theoretischen Bezug zur Wirklichkeit ein. Der Theologe nimmt verstehend und handelnd am Veränderungsprozeß der Geschichte teil, die eine Geschichte der Befreiung durch Gott ist, und er kommt dann in einem zweiten Schritt reflektierend zu einer geistigen Gesamtkonzeption dieses Vorganges. Teilnahme am Befreiungsprozeß und dessen kritische Reflexion führen in einem dritten Punkt wieder hin zu einer verstehenden Veränderung der Wirklichkeit in Richtung auf das ihr von Gott hin gesetzte Ziel. So ergibt sich für den Vollzug von Theologie ein methodischer Dreischritt: Zuerst nimmt der Christ an Gottes Praxis der Befreiung des Menschen in der Geschichte handelnd, leidend und verstehend teil; zum zweiten kommt er im Lichte des Evangeliums zu einer kritischen und rationalen Reflexion der Praxis, und im dritten Schritt geht er auf eine kritisch reflektierende Veränderung der Wirklichkeit zu. Er hat dabei die Befreiung zur Freiheit der Menschen im endgültigen Reich Gottes im Auge. Daraus ergibt sich eben eine Option für diejenigen, die befreit werden sollen, und die als im Glauben Befreite am Prozeß der Befreiung selber aktiv und bewußt teilnehmen; dies sind aber die Unterdrückten, die Armen und die Elenden. Das Befreiungshandeln Gottes zielt ja hin auf ein Subjektwerden des Menschen. Er empfängt nicht nur passiv die Gabe der Freiheit, er wird sogleich zu einem Mitträger des Befreiungsprozesses. Der Mensch wird darum aus einem bloßen Objekt staatlicher und kirchlicher Betreuung zu einem Subjekt, das aktiv den Befreiungsprozeß trägt und vorantreibt. Gerade auch die Kirche ist nun nicht mehr nur Kirche für das Volk, sondern sie ist Kirche des Volkes.

Praxis e primato della prassi significa piuttosto un incontro complessivo con la realtà e con la partecipazione al processo della sua realizzazione sociale e storica. Per il fatto che l'essere umano, proprio conoscendolo e modificandolo, partecipa al processo della realtà, l'intelligenza della realtà viene determinata come da un principio di conoscenza, e attraverso ciò si arriva a realizzare la conoscenza. Ma ciò non è nient'altro che la reciproca determinazione della fede e dell'amore. Nella fede l'uomo si affida interamente all'autocomunicazione dell'amore di Dio, nell'amore si unisce a Dio, quel Dio che costituisce l'energia e la forza della sua fede (Gal 5,6), e prende parte attiva all'amore efficace e liberante di Dio verso tutti gli esseri umani. Propriamente, soltanto la fede che si realizza nell'amore, proprio questa fede costitutivamente impregnata d'amore, fa esperienza reale del dono della Grazia, o della elargizione divina del Regno di Dio nella sua complessità storica ed escatologica. "L'amore è fondamento e compimento della fede" del donarsi al prossimo e con ciò, inseparabilmente, agli altri. È questo il fondamento della *prassi* del cristiano e della sua attiva presenza nella storia. Per la Bibbia la fede è la risposta globale dell'uomo a Dio che ci salva per amore. Da questa prospettiva la dimensione intellettuale pervasiva della fede appare non come la comprensione di una semplice affermazione – o pressappoco come una ripetizione – di verità, bensì come un impegno di se stessi, un agire complessivo e un modo di porsi di fronte alla vita" (3). La teologia pertanto non ha a che fare con un rapporto astratto e teoretico con la realtà. Il teologo prende parte al processo di cambiamento della storia attraverso la comprensione e l'azione, quella storia che in Dio è una storia della liberazione. Sicché il teologo arriva allora, in un secondo momento, attraverso la riflessione, a una concezione complessiva e unitaria di tale processo.

Partecipazione al processo liberante e riflessione critica su di esso portano ad un terzo momento, a un cambiamento intelligente della realtà nella direzione della meta ad essa conferita da Dio.

Pertanto il complesso teologico passa attraverso una metodologia tripartita. In primo luogo, il cristiano partecipa, con passione e comprensione, alla prassi di Dio per la liberazione dell'essere umano agendo nella storia; in secondo luogo, egli perviene, con la luce del Vangelo a una riflessione critica e razionale sulla prassi e, in terzo luogo, arriva a un cambiamento della realtà accompagnato da una riflessione critica. In tutto ciò egli ha sempre presente la liberazione in vista della libertà degli esseri umani che si realizzerà definitivamente nel Regno di Dio. Da qui deriva un'opzione per coloro che devono essere liberati e che, già liberati nella fede, diventano essi stessi parte attiva nel processo della liberazione. Ma questi sono gli oppressi, i poveri, i miseri. L'agire liberante di Dio tende davvero a rendere soggetto l'uomo. Questi non riceve la libertà soltanto come dono da accogliere passivamente, ma diventa al contempo un con-protagonista del processo della liberazione. L'essere umano passa così dallo stato di mero oggetto dell'amministrazione statale o ecclesiale a quello del soggetto attivo che condivide e porta avanti il processo della liberazione. Proprio la Chiesa non è più Chiesa per il popolo, bensì Chiesa del popolo.

Das Volk Gottes wird selber zum Subjekt, das handelnd die Geschichte vorantreibt auf das Ziel der vollständigen Befreiung hin. Im Sinne des II. Vatikanums ist darum Kirche nicht einfach nur eine Institution, die das Heil verwaltet. Kirche als Ganze (mit ihrer inneren Gliederung in Laien und Hierarchie) wird zum Zeichen und Werkzeug für die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander. Kirche ist aktiv das Sakrament des Reiches Gottes oder des Heils der Welt. Dies ist auch der ursprüngliche Sinn von Basisgemeinden. Basis ist hier nicht im Gegensatz etwa zur Hierarchie gemeint. Es geht darum, daß die Gemeinde als Ganze (mit der inneren Gliederung und Auffächerung in verschiedene Charismen, Dienste und Ämter) zum Subjekt des befreienden Handelns und historischer Praxis der Befreiung wird. Daraus ergibt sich auch die historische Macht der Armen, insofern sie nämlich selber als Subjekte am Geschichtsprozeß teilnehmen und in dem Vollzug der Teilnahme zu Subjekten des Befreiungshandelns werden. Das Neue der Befreiungstheologie besteht also nicht darin, daß sie der Theologie nur ein neues Thema vorgibt oder andere Offenbarungsinhalte anzielt. Das Wesentliche besteht vielmehr in einem neuen Ansatz und in einer neuen Methodik, mit der nun die klassischen Inhalte der katholischen Theologie neu durchkonzipiert werden. „Aus all diesen Gründen müssen wir festhalten, daß die Theologie der Befreiung uns vielleicht nicht so sehr ein neues Thema aufgibt, als vielmehr eine *neue Art*, Theologie zu treiben. Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch eine Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia* vereint – sich offen zu Christus bekennt. Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht, sich als ein Moment in dem Prozeß zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet“.⁴

Die Theologie als kritische Reflexion entfaltet sich nun selber in dem Dreischritt von 1. sozialanalytischer Vermittlung, 2. einer hermeneutisch systematischen Vermittlung und 3. einer praktisch pastoralen Vermittlung und Anwendung. Dabei ist gegenüber mancher Kritik zu beachten, daß die sozialanalytische Vermittlung nicht der eigentlichen Theologie als bloße profan wissenschaftlich-soziologische Theorie vorangestellt wird. Dieser erste Schritt ist schon Teil der Theologie selbst, insofern die Theologie die konkrete soziale Situation schon im Licht der Erfahrung Gottes als des Schöpfers und Befreiers jedes Menschen sieht, wenn dieser erste theologische Schritt nun auch mit Hilfe der sozialwissenschaftlichen Analyse gesetzt wird, aber er bleibt ein streng theologisches Element.

Lo stesso popolo di Dio diventa soggetto attivo che porta avanti la storia verso la meta della liberazione complessiva finale. Nello spirito del Vaticano II la Chiesa è, pertanto, non solo un’istituzione che amministra la salvezza. La Chiesa nelle sua interezza (con la sua componente interna dei laici e della gerarchia) diventa segno e strumento per la comunione di Dio con gli esseri umani e degli esseri umani tra loro. La Chiesa è attivamente presente in quanto sacramento del Regno di Dio o della salvezza del mondo. È questo anche il senso originario della comunità di base. Base qui non è pensato in qualche maniera in contrapposizione alla gerarchia. Si tratta del fatto che la comunità nel suo insieme (con la sua strutturazione interna e la sua capacità di differenziazione in speciali carismi, servizi e uffici) diventa essa stessa soggetto dell’agire liberante e della prassi storica della liberazione. Da qui ha origine anche il potenziale storico dei poveri, in quanto essi stessi prendono effettivamente parte, come soggetti, al processo storico e realizzano compiutamente la partecipazione dei soggetti all’agire liberante. La novità della tdl consiste pertanto non nell’offrire alla teologia un nuovo tema o nel perseguire nuovi contenuti della rivelazione. La sostanza consiste piuttosto in un nuovo approccio e in una nuova metodologia, con la quale i contenuti classici della teologia sono trasversalmente ripensati. “Per tutti questi motivi dobbiamo tenere come decisivo che la tdl non ci offre forse un nuovo tema, ma piuttosto un *nuovo modo* di fare teologia. La teologia come riflessione critica sulla prassi storica è pertanto una teologia liberante, una teologia della trasformazione liberante della storia e dell’umanità e pertanto una nuova ricomposizione di ogni parte dell’umanità, di quella che apertamente – come *ecclesia* compaginata – si riconosce nel Cristo. Pertanto la teologia non si limita a ripensare i fondamenti del mondo, bensì cerca di comprendere se stessa come momento del processo, grazie al quale il mondo viene trasformato. Infatti nella protesta contro i soprusi che calpestano la dignità umana, nella lotta contro lo sfruttamento della stragrande maggioranza dell’umanità, nell’amore, che libera, e nella realizzazione di una società nuova giusta e fraterna, essa si apre al dono del Regno di Dio” (nota 4).

La teologia come riflessione critica si sviluppa passando per in tre tappe: 1) mediazione socio-analitica; 2) mediazione ermeneutico-sistemica; 3) mediazione e applicazione pratico-pastorale. A questo riguardo, a fronte di qualche critica, occorre considerare che la mediazione socio-analitica non viene fornita alla teologia vera e propria come mera, profana teoria scientifico-sociologica. Già questo primo passo è invece parte della stessa teologia, in quanto la teologia vede la situazione sociale concreta già alla luce dell’esperienza di Dio come Creatore e Liberatore di ogni uomo. Sicché seppure questo primo passo venga fatto anche con l’ausilio dell’analisi socio-scientifica, essa resta un elemento strettamente teologico.

3. Die Befreiungstheologie im Vollzug

Die sozialanalytische Vermittlung

Die Befreiungstheologie geht davon aus, daß unser Gottesverhältnis und unsere Situation in Welt und Gesellschaft zusammengehören. Da der Mensch eine in sich vermittelte geistig materielle Einheit darstellt, ist seine personale Gottesrelation nicht zu trennen von den gesellschaftlichen und sozialen Bedingungen, in denen sich das Menschsein historisch realisiert. Umgekehrt zeigt sich in antagonistischen Sozialverhältnissen auch die Störung des Verhältnisses zu Gott. Unabweisbar erweisen sich darum die gesellschaftlichen Strukturen insbesondere in Südamerika, insofern sie die Mehrheit zu Nicht-Menschen degradieren als Ausdruck und als Folge des Gottesverlustes und damit als ein Hindernis, Gott als den Gott des Lebens zu erfahren. Denn was hier als Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Elend existiert, hat mit einer Sozialromantik vom einfachen und bescheidenen Leben nichts zu tun. Armut bedeutet hier einfach nichts anderes als Tod. Wie aber entsteht die massenhafte und todbringende Armut? Armut bedeutet hier nicht einfach das Ergebnis eines individuellen Mißgeschicks oder einer persönlichen Unfähigkeit, das Leben zu meistern, sondern eine strukturelle und unausweichliche Daseinsbedingung, die das Leben der meisten Menschen zerstört. Um hier zu einer ersten Erkenntnis zu kommen, bedarf es einer empirischen Wissenschaft mit einem sozialwissenschaftlichen Instrumentarium. Dabei kommt es auch zu Anleihen bei der marxistischen Analyse der modernen Gesellschaften unter den industriellen und kapitalorientierten Wirtschaftsbedingungen. Es ist keine Frage, daß die Befreiungstheologie mit dem ideologischen Totalitarismus des Kommunismus leninistischer und stalinistischer Prägung nichts zu tun haben will. Man macht sich aber die Einsicht zu eigen, daß es menschliches Dasein außerhalb seiner historischen und gesellschaftlichen Bedingungen nicht gibt, und daß auch die Wahrheitserkenntnis ohne Rücksicht auf den interessenbedingten Standpunkt des Betrachters nicht zu haben ist. Gewiß gibt es im Kommunismus einen materialistischen Ansatz. Aber er ist eigentlich als Gegensatz zum Idealismus gedacht und nicht zu einem Christentum, das in der Anthropologie von einer geistig-leiblichen Einheit des Menschen ausgeht und damit zugleich die geistige Wirklichkeit und ihre Verwirklichung unter materialen Bedingungen des Seins in der Welt ins Auge faßt. Im Unterschied zum Marxismus begreift die Befreiungstheologie den Menschen aber nicht einfach nur als das Produkt und als das Ensemble seiner materiellen Bedingungen. Der Mensch ist vielmehr die von Gott geschaffene und berufene Person, die Subjekt und Träger der Wirklichkeit ist und damit auch Gestalterin der materiellen Bedingungen menschlichen Daseins im ökonomischen und im sozialen Bereich. Wenn Gott den Menschen befreien und damit zum Subjekt seiner selbst machen will, dann gibt es den konkreten Vollzug von Subjektivität und Freiheit nur, wenn die Bedingungen, unter denen sich die freie Subjektivität verwirklicht, verändert werden. Damit muß der Mensch auch zum Subjekt des Veränderungsprozesses in der Geschichte werden.

3) La tdl in atto

La mediazione socio-analitica

La tdl parte dal fatto che il nostro rapporto con Dio e la nostra situazione nel mondo e nella società formano un tutt'uno. Dal momento che l'essere umano costituisce un'unità materiale mediata spiritualmente, la sua relazione con Dio è inseparabile dalla sua relazionalità sociale, attraverso la quale egli storicamente realizza il suo essere umano. Viceversa, nel disturbo conflittuale della sua relazionalità sociale si manifesta anche quello con Dio. Pertanto, le strutture sociali, soprattutto in Sud-America, laddove esse riducono la maggioranza dell'umanità al rango infraumano, si dimostrano incontestabilmente come espressione ed effetto di una perdita di Dio e, con ciò, come un ostacolo all'esperienza di Dio in quanto Dio della vita. Perché l'oppressione, l'ingiustizia e la miseria qui presenti hanno ben poco a che fare con il romanticismo sociale della vita semplice e sobria. Povertà qui significa nient'altro che morte. Ma da dove ha origine una povertà che è mortifera povertà di massa? Povertà significa qui non la semplice conseguenza di un fallimento individuale o di un'incapacità della singola persona a gestire la propria vita, ma è piuttosto una realtà esistenziale inevitabilmente strutturale che distrugge la vita della maggior parte degli esseri umani. Qui, per poterne venire a capo in maniera razionale, c'è bisogno di una scienza empirica con uno strumentario scientifico-sociale. Da qui si arriva all'ausilio dell'analisi marxista delle società moderne all'interno delle condizioni economiche industriali e capitalistiche. Non esiste proprio il problema che la tdl voglia avere a che fare con il totalitarismo del comunismo leninista di stampo stalinista.

Si conviene che non ci sia essere umano all'infuori della sua situatività storica e sociale e che anche la conoscenza effettiva reale non sia possibile senza tener conto della situazione e degli interessi dell'osservatore. Certamente c'è nel comunismo un approccio materialista. Ma questo è propriamente pensato come contrappeso all'idealismo e non al cristianesimo, che nella sua antropologia muove da una concezione spirituale-materiale dell'essere umano e contemporaneamente ha ben presente la realtà spirituale e la sua effettuazione attraverso i condizionamenti dell'essere nel mondo. A differenza del marxismo, la tdl concepisce l'uomo non semplicemente come il prodotto o l'assemblaggio delle sue condizioni materiali. L'essere umano è piuttosto persona creata e chiamata da Dio; è soggetto e artefice di storia effettiva e pertanto persona che realizza le condizioni materiali dell'essere umano nell'ambito economico e sociale. Dal momento che Dio vuole liberare la persona umana e farne un soggetto, la soggettività e la libertà prendono corpo soltanto se si vengono cambiate le condizioni con le quali possa realizzarsi la libera soggettività. In forza di ciò, l'essere umano deve diventare anche soggetto del processo del cambiamento storico.

Und indem er am Veränderungsprozeß der Geschichte teilnimmt, schafft er sich zugleich auch die Voraussetzungen zur Teilnahme am Erkenntnisprozeß der Menschheit im Lichte des Evangeliums. Der Gegenbegriff zur Befreiung ist nun Unterdrückung. Unterdrückung entsteht aus Abhängigkeit (Dependenz). Abhängigkeit bedeutet, daß die materiellen Lebensbedingungen so eingeschränkt werden, daß sich die freie Subjektivität des Menschen nicht entfalten kann. Die Strukturen der Abhängigkeit ergeben sich nun aber keineswegs schicksalhaft und naturbedingt. Dies wäre ein falscher Fatalismus, der auf eine gottgewollte Scheidung der Menschheit in Unterdrückter und Unterdrückte, Reiche und Arme, Herren und Sklaven hinausläufe. Die globale Abhängigkeit ist vielmehr Ergebnis eines historischen Vorganges und seiner gegenwärtigen Fortführung. Mit der Kolonisation Südamerikas verschwanden die eigenständigen Kultur- und Wirtschaftsverhältnisse der indianischen Kulturen. (Zu einer rückblickenden romantischen Verklärung besteht hier kein Anlaß, denn obwohl es in den Kulturen der Inkas und Azteken kaum materielle Armut gab, stand es mit der Freiheit der Person nicht zum besten. Denn es herrschte ein rücksichtsloser Staatsabsolutismus.) Lateinamerika wurde nun zum Rohstofflieferanten und Hinterland der wirtschaftlichen Zentren in Europa und Nordamerika. Es besteht eine Wechselwirkung. Die Prosperität des Zentrums bedingt die Abdrängung Lateinamerikas an die Peripherie. Es sind die Wirtschaftssysteme des Merkantilismus und dann des modernen Industriekapitalismus der Zentralstaaten und ihrer Agenten in den übermächtigen multinationalen Konzernen, die eine Marginalisierung der Dritten Welt und eine Verelendung ihrer breiten Volksmassen produzieren. Dabei ändert es im Ergebnis nichts, wenn einzelne Vertreter des industriell-kapitalistischen Komplexes subjektiv guten Willens sind. Es geht hier um die objektiven Gesetzmäßigkeiten, die sich aus der Interdependenz von Zentrum und Peripherie des Wirtschaftssystems in der Welt ergeben. Mag nun auch in den mitteleuropäischen Gesellschaften der Kapitalismus sozialstaatlich domestiziert sein, so bleibt doch die Tatsache, daß sich die Staaten und internationalen Kapitalgesellschaften auf Weltebene noch rein kapitalistisch verhalten nach dem Prinzip einer bedingungslosen Profitmaximierung auf Kosten der Schwachen. Es seien hier nur einige Stichworte genannt: Billiglohnländer, Billigrohstofflieferanten, die Orientierung der landwirtschaftlichen Produktion nicht an den Bedürfnissen der einheimischen Bevölkerung, sondern an Luxusprodukten der Ersten Welt, die Kapitalflucht der einheimischen Nutznießer, die internationale Kreditvergabe zur Schaffung einer Infrastruktur für eine Industrialisierung bei gleichzeitiger Steuerfreiheit ausländischer Investoren. Das Ergebnis ist, daß die Staaten die Kredite mit Zins und Zinseszins mehrfach zurückzahlen müssen, ohne durch Steuergewinn an den einheimischen Industriekomplexen beteiligt zu werden, da deren Gewinne in die ausländischen Muttergesellschaften zurückfließen.

Proprio prendendo parte al processo di trasformazione storica, egli attua, al contempo, le premesse indispensabili alla partecipazione al processo conoscitivo dell'umanità alla luce del Vangelo. Il concetto opposto alla liberazione è ora l'oppressione. L'oppressione proviene dall'essere determinato da qualcos'altro (dipendenza). Dipendenza significa che le condizioni materiali di vita vengono talmente limitate, che la libera soggettività dell'essere umano non ha possibilità di svilupparsi. Le strutture della dipendenza non sorgono, per nessuna ragione, per fatalità o per il corso naturale delle cose. Ciò sarebbe ingannevole fatalismo, che rimanderebbe alla volontà di Dio la scissione dell'umanità tra oppressori ed oppressi, tra ricchi e poveri, tra padroni e schiavi. La dipendenza globale è invece il risultato di un processo storico e del suo ininterrotto e immutato prosieguo. Con la colonizzazione del Sud-America scomparvero le condizioni culturali ed economiche ivi esistenti delle culture indigene indo-americane. Detto tra parentesi, qui non si vuole dare adito a una mistificazione romantica, dal momento che, sebbene nella cultura inca e azteca non ci fosse povertà, per ciò che riguarda la libertà della persone, la realtà era tutt'altro che al meglio. Perché a regnare qui c'era uno spietato assolutismo statale. Piuttosto, l'America Latina diventò una fornitrice di materie prime e il retroterra dei centri economici dell'Europa e dell'America del Nord. Subentra una reciproca interazione. La prosperità del centro provoca l'arretramento dell'America Latina al rango di periferia. Sono i condizionamenti economici del mercantilismo e del successivo moderno capitalismo industriale degli stati centrali e dei loro emissari, nei potenti complessi industriali multinazionali, a provocare la emarginazione del Terzo Mondo e l'impoverimento delle sue vaste popolazioni di massa. In tutto ciò non cambia proprio niente, se singoli rappresentanti di un complesso industriale capitalistico hanno tutta la loro buona volontà. Si tratta qui di meccanismi assestanti che si generano da soli dall'interdipendenza del centro e della periferia del sistema economico mondiale. Può darsi che nelle società mitteleuropee il capitalismo sia attenuato in maniera socio-statale, sta però il fatto che gli stati e le società capitaliste internazionali si comportano sull'intero piano mondiale in maniera meramente capitalistica, secondo il principio di un'incondizionata massimalizzazione dei profitti sulle spalle dei più deboli. Possiamo nominare qui, solo a titolo d'esempio: la manodopera a basso costo; le forniture di materie prime a basso prezzo; la finalizzazione della produzione agricola non a vantaggio dei bisogni delle popolazioni indigene, ma per la produzione di beni di lusso per il Primo Mondo; la fuga dei capitali dei fruitori di beni che abitano sul posto; la concessione a livello internazionale di prestiti per la creazione di un'infrastruttura per l'industrializzazione accanto alla contemporanea defiscalizzazione degli investitori stranieri. Il risultato è che gli stati devono pagare i crediti maggiorati con tassi d'interesse e interessi sugli interessi, senza aver alcun vantaggio fiscale dai complessi industriali che sono sul posto, perché i guadagni di costoro affluiscono verso le società delle loro madrepatrie straniere.

Zu nennen sind auch die Zwangsmaßnahmen der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds, die diese Staaten zur Kreditrückzahlung zwingen wollen, was nur möglich ist aufgrund von Steuererhöhungen im Inland und dem Wegfall der Subventionierung von Grundnahrungsmitteln, was unmittelbar eine weitere Verelendung bis zum Verhungern der Ärmsten der Armen zur Folge hat. Zu nennen wären auch noch die einheimischen Machteliten und eine Verschleuderung des Staatshaushaltes in unproduktive militärische Aufrüstungen und sinnlose Prestigeobjekte. Diese Ungleichgewichtigkeit zwischen Peripherie und Zentrum ist systembedingt. (Das schließt nicht aus, daß kirchliche und private Hilfsmaßnahmen Ausdruck guten Willens sind und auch eine oft notwendige Soforthilfe darstellen. Eine grundlegende Änderung können sie nicht bewirken.) Es genügt hier auch nicht ein bloßer Appell an den guten Willen der Herrschenden und der Besitzenden. Weil diese Verhältnisse strukturbedingt sind, muß man an die Wurzel der Gesamtmisere gehen und einen globalen Befreiungsprozeß in die Wege leiten. Die Befreiungstheologie nennt die Struktur, aus der sich Unterdrückung und Ausbeutung ergeben, Kapitalismus. Gemeint ist damit nicht einfach ein Wirtschaftssystem, in dem freies Unternehmertum einen gewichtigen Platz hat. Kapitalismus bedeutet vielmehr die Kombination von Geld und materiellen Machtmitteln in den Händen einer Oligarchie oder auch der internationalen Wirtschafts- und Machtzentren. Als Gegenbegriff verwendet die Befreiungstheologie den Begriff des Sozialismus. Damit ist freilich nicht eine Plan- und Kommandowirtschaft gemeint. Man hat vielmehr hier das Ziel einer aktiven Teilnahme aller Bevölkerungsschichten in den einzelnen Ländern und auch der unterentwickelten Länder am gesamten Weltwirtschaftsprozess im Auge. Insofern die Machteliten zur Erhaltung des Reichtums und Überflusses, zu Ausbeutung und Unterdrückung breiter Volksmassen gezwungen sind, spricht die Befreiungstheologie in diesem Sinn auch von einem Klassenkampf von oben. Die Gesellschaft wird verstanden als ein Feld der Interessenkonflikte. Insgesamt entwickelt sich die Geschichte nicht aus einer harmonischen Entfaltung ihrer Virtualitäten, sondern durch den Antagonismus gegensätzlicher Prinzipien und Interessen. Der Gegensatz zwischen der Ersten und der Dritten Welt in der Gegenwart ist dabei freilich nur eine historische Ausgestaltung des allgemeinen, die Geschichte durchziehenden Antagonismus. Tiefer gesehen spiegelt sich auf der Ebene der gesellschaftlichen und historischen Situation der letzte Gegensatz der Geschichte, die die Theologie als eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Sünde begreift. Die Befreiungstheologie will, wenn sie zum Teil marxistisches Vokabular aufgreift, mit der Rede vom Klassenkampf nicht eine Vernichtung der Menschen der einen durch die andere Klasse anzielen. Es geht auch nicht um einen plumpen Rollentausch von Unterdrückern und Unterdrückten, von Ausbeutern und Ausgebeuteten. Christlich gesehen geht es um die Teilnahme am Kampf der Gnade gegen die Sünde und konkret auch um eine Inkarnation des Heils in lebensfördernden Gesellschaftsstrukturen und eine Überwindung der Sünde und ihrer Objektivation in ausbeuterischen Systemen.

Sono da menzionare anche i provvedimenti restrittivi della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale, che vogliono obbligare questi stati a restituire le somme prestate, cosa che diviene possibile solo aumentando le tasse in patria ed eliminando le sovvenzioni di beni alimentari. Ne deriva un ulteriore impoverimento fino all'immiserimento dei più poveri tra i poveri.

Ma ci sarebbero da ricordare ancora le *lobbies* di potere del luogo e lo sperpero del bilancio nazionale in improduttivi equipaggiamenti militari e progetti di prestigio inutili.

Questo squilibrio tra centro e periferia è sistemico. Ciò non esclude che gli interventi d'aiuto da parte della Chiesa e dei privati siano espressione di buona volontà, rappresentando spesso anche un intervento di urgenza, senza la possibilità di effettuare cambiamenti di fondo.

Né basta qui un puro e semplice appello alla buona volontà di quanti costituiscono la classe dominante o quella dei possidenti. Dal momento che tali rapporti sono strutturalmente interdipendenti, occorre andare alla radice della miseria generale e avviare un più generale processo di liberazione. La tdl chiama "capitalismo" la struttura originante oppressione e sfruttamento: Con ciò s'intende non un semplice sistema economico in cui ha un peso preponderante la libera iniziativa privata.

Capitalismo significa piuttosto la combinazione di denaro e mezzi materiali di potere nelle mani di un'oligarchia o anche dei centri internazionali di potere o della stessa economia. Come concetto antagonista la tdl adopera quello di "socialismo".

Ma con ciò non s'intende un'economia pianificata o centralizzata in un'unica autorità. Piuttosto l'obiettivo che ci si propone è qui l'attiva partecipazione delle diverse componenti sociali nelle singole regioni e anche nelle regioni sottosviluppate al processo economico mondiale. Di conseguenza nella misura in cui le *élite* di potere sono costrette a mantenere la ricchezza e l'abbondanza a costo di sfruttamento e di oppressione di masse di popolazioni, la tdl parla in questo senso di una lotta di classe che viene dall'alto. La società è compresa come un campo di conflitti d'interesse. In generale la storia non si sviluppa dal progresso armonioso delle sue potenzialità, bensì attraverso l'antagonismo di principi e di interessi contrastanti. Il contrasto tra il Primo e il Terzo Mondo nella presente fase storica è ovviamente solo un aspetto dell'antagonismo che attraversa la storia complessiva. Considerato più profondamente, qui appare rispecchiarsi, sul piano della situazione sociale e storica, l'ultimo contrasto, fino a vedere la teologia come un conflitto tra la grazia e il peccato. La tdl, anche quando adopera una parte del lessico marxista, parlando di "lotta di classe" non mira affatto alla distruzione degli esseri umani di una classe sociale da parte di un'altra. Non si tratta nemmeno di un mero scambio di ruoli tra oppressori ed oppressi, sfruttatori e sfruttati. Considerando le cose cristianamente, si tratta della partecipazione alla lotta tra la Grazia contro il peccato e concretamente anche di un'incarnazione della salvezza in strutture sociali che favoriscano il superamento del peccato e delle sue oggettivazioni in sistemi di sfruttamento.

Denn Gnade und Sünde existieren nicht einfach idealistisch und spiritualistisch rein in sich, sondern immer nur zusammen mit ihrer Verleiblichung und Materialisierung in den menschlichen Lebensverhältnissen. In diesem Sinn spricht die Befreiungstheologie davon, daß Gnade und Sünde jeweils eine unterschiedliche politische Dimension haben. Man könnte vielleicht besser von gesellschaftlicher Dimension reden, insofern man den Begriff politisch in modernen nicht-totalitären Staaten eingrenzen muß auf das Management der freien gesellschaftlichen Kräfte und ihres Zusammenspiels. Diese Einsicht in die Sozialität von Gnade oder Sünde ist dabei gar nicht so neu, wie es scheint. In der klassischen Gnadenlehre spricht man immer von einer ekklesialen, also auch sozialen Dimension von Gnade und ihrer Verleiblichung in den guten Werken, d. h. eben der aktiven Weltgestaltung. In der klassischen Erbsündelehre ist schon gesagt, daß natürlich ursprünglich die Sünde aus dem Mißbrauch des freien Willens hervorgeht, der dann aber die Natur des Menschen, d. h. den Gesamtzusammenhang seiner materialen und geistigen Lebensbedingungen, verdirbt. Von der verdorbenen Natur aber her gesehen, ist es klar, daß die Selbsttranszendenz der Person auf Gott und den Nächsten in Glaube und Liebe nun unmöglich wird.⁵ Somit versteht sich auch, daß nur von der Person des neuen Menschen (neuer Adam), eben von Christus her, auch die erlöste und befreite menschliche Natur sich neu verwirklichen kann. Weil unsere Natur von den Bedingungen der gottentfremdeten Natur befreit ist, deshalb können wir auch als neue Menschen, die von Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen sind, nun als zur Freiheit befreite Personen auch in einer neuen Weise handeln und damit eben am Befreiungshandeln Gottes in der Geschichte teilnehmen.

Die hermeneutisch-theologische Vermittlung

Die Erfahrung der Ausbeutung und die Analyse ihrer historischen und sozialen Bedingungen sind nun im Lichte der Offenbarung zu interpretieren. Die biblischen Zeugnisse zeigen uns Gott als den Schöpfer, der die Geschichte als den Ort seines befreienden Handelns erwählt. Seine Erlösungstat befreit den Menschen nicht von der Geschichte, sondern zur Geschichte als Feld der Verwirklichung der dem Menschen angemessenen materialen Bedingungen seines Vollzugs als geistiger Person. Die Botschaft von der Schöpfung wird interpretiert im Gesamtzusammenhang des historischen Erlösungshandelns. Sie zeigt uns den Ursprung und das Ziel der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der als eine personale Wirklichkeit sich immer material, d. h. welthaft und leibhaftig realisiert. Gottes geschichtliches Handeln gegenüber seinem Geschöpf, das in der Sünde von ihm abgefallen ist, steht immer im Zeichen der Erlösung des Menschen und der Befreiung von den selbstproduzierten knechtenden Bedingungen, die ihn an der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten in der Liebe hindern. Dies zeigt sich biblisch gesehen grundlegend in der Exoduserfahrung. Das Heil liegt nicht einfach in der Innerlichkeit der Seele, die von ägyptischen Peitschen nicht zu treffen wäre. Es wird den unterdrückten Israeliten auch nicht einfach ein besseres, gegenständlich gedachtes Jenseits verheißen.

In effetti Grazia e peccato non esistono in sé in un senso semplicemente idealistico o spiritualistico, bensì solo nella loro contestualità corporea e materiale nelle concatenazioni vitali dell'essere umano. In questo senso la tdl afferma che Grazia e peccato hanno, nella loro rispettiva specifica differenziazione, una "dimensione politica". Forse si potrebbe parlare più appropriatamente di una "dimensione sociale", dal momento che negli stati moderni non totalitari si deve restringere il concetto di "politico" all'interagire delle libere forze sociali e del loro funzionamento. Tale concezione della dimensione sociale della Grazia o del peccato non è però del tutto nuova come sembra. Nella dottrina tradizionale sulla Grazia, si parla pur sempre di una dimensione ecclesiale, e pertanto anche di una dimensione sociale e del suo prendere corpo nelle buone azioni, e ciò significa appunto nell'attiva costruzione del mondo. Nella dottrina classica dell'ereditarietà del peccato originale è già detto che il peccato ha certamente origine dall'abuso del libero arbitrio, il quale tuttavia danneggia la natura umana, vale a dire l'insieme organico e interdipendente della sua materialità e spiritualità. Partendo questa natura danneggiata è chiaro che ora l'autotrascendenza nella fede e nell'amore da parte della persona verso Dio e verso il prossimo ora diviene impossibile (5). Con ciò si comprende anche che solo a partire dalla persona del nuovo essere umano (il nuovo Adamo), proprio da Cristo, anche la natura umana redenta e liberata si può sviluppare in modo nuovo. Dal momento che la nostra natura è liberata dai condizionamenti di una natura che si era alienata da Dio, anche noi possiamo ora, da uomini nuovi, creati da Dio in santità e giustizia, agire in modo nuovo e partecipare come persone affrancate per la libertà all'agire liberante di Dio nella storia.

La mediazione ermeneutico-teologica

L'esperienza di sfruttamento e l'analisi delle loro condizioni storiche e sociali sono ora interpretate alla luce della rivelazione. Le testimonianze bibliche ci mostrano Dio come il Creatore, che sceglie la storia come il luogo della sua azione liberatrice. La sua azione redentiva libera l'uomo non dalla storia, ma per la storia come un campo di realizzazione delle condizioni adeguate all'essere umano per la sua realizzazione di persona spirituale. Il messaggio della creazione viene interpretato nel contesto generale dell'attività redentiva della storia. Ci mostra l'origine e la destinazione della somiglianza con Dio dell'essere umano, che si realizza come esistenza personale nella sua materialità, cioè come realtà appartenente al mondo e dotato di un corpo. L'azione storica di Dio di fronte alla creatura che è caduta nel peccato allontanandosi da lui, è sempre sotto il segno della redenzione dell'essere umano e della liberazione dalle condizioni schiavizzanti che ne sono l'inscindibile corollario, le quali gli impediscono la comunione d'amore con Dio e con il prossimo. Tutto ciò appare dal punto di vista biblico fondamentalmente nell'esperienza dell'Esodo. La salvezza non riposa semplicemente nell'interiorità dell'anima, che non sarebbe stata affatto colpita dai colpi di frusta degli egiziani. E nemmeno viene semplicemente promesso agli Israeliti oppressi un oggettivo e ripensato migliore "aldilà".

Heil ereignet sich vielmehr im real befreienden Handeln Gottes, in der Herausführung aus der Knechtschaft. Dies ist aber alles andere als eine immanentistische oder horizontalistische Verkürzung. Gottes Befreiungshandeln, das auch die materialen Lebensbedingungen umfaßt, führt hin zum Bund mit Israel. Bund ist das innere Ziel der Befreiung. Befreiung ist die äußere Erscheinung des Bundes, nämlich der persönlichen und gemeinschaftlichen Liebeseinheit der Menschen mit Gott. Gegenüber der geschichtlichen Gestalt der Realisierung des Heiles gibt es also nun tatsächlich eine Transzendenz des Heiles. Aber die Transzendenz des Heiles besteht nicht in einem raum-zeitlichen Jenseits, in einer Welt hinter der Schöpfung. Es gibt nur die eine Schöpfung Gottes, zu der der Mensch in einer unterschiedlichen Weise in Bezug stehen kann. Die Transzendenz des Heiles gegenüber seiner geschichtlichen Realisierung setzt nicht am Punkt unseres individuellen Todes oder am kollektiven Ende der Menschheitsgeschichte an. Dort ereignet sich vielmehr die Vollendung der Transzendenz des Heils, insofern Gott zum absoluten Inhalt unserer personalen Selbsttranszendenz wird (Anschauung Gottes, ewige Liebesgemeinschaft). Zugleich ereignet sich hier aber auch die Vollendung der Immanenz des Heiles, nämlich indem die geschichtlich-sozialen und materialen Gesamtzusammenhänge unseres kreatürlichen Daseins von Gott neu definiert werden (Auferstehung des Leibes, Gemeinschaft der Heiligen, die Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde).

Gott ist also selbst der absolute Inhalt des Heils sowohl in der transzendental-personalen Beziehung des Menschen zu ihm als auch in der Vollendung und Wiederherstellung der materialen Lebensbedingungen des leibhaftig in der Schöpfung existierenden Menschen, wenn freilich auch in einer Weise, die unserer jetzigen, anschaulichen Vorstellung verborgen ist. Das Heil im Christentum wäre also gerade im neutestamentlichen Sinn durchaus mißverstanden, wenn man es spiritualisieren wollte gegenüber einer angeblich alttestamentlich diesseitigen und materialistischen Sicht des Heiles. Die Befreiungstheologie zielt nun in ihrer Schriftauslegung besonders auch auf die prophetische Kritik an allem äußerlichen Kult hin, der die Liebe zu Gott und zum Nächsten aus dem Auge läßt. Sie zeigt die besondere Parteinahme Gottes zugunsten der Armen und Ausgestoßenen, dies zeigt sich in der prophetischen Literatur besonders auch beim sogenannten Deutero-Jesaja (Jes 40–55) in der messianischen Verheißung eines Evangeliums für die Armen. Im Neuen Testament fällt der Blick auf das Reich-Gottes- Handeln, wie es besonders die synoptischen Evangelien vorstellen. Jesus verkündet sein Evangelium für die Armen, die Gefangenen, die Unterdrückten, die körperlich und seelisch Leidenden und Ausgestoßenen. Er ist gekommen für die Sünder und nicht für die Gerechten. Hier läßt sich eine Option Jesu selbst für die Armen feststellen, insofern die Armen Inbegriff der Menschen sind, die in Gott das Heil suchen und die Befreiung von den sie belastenden Verhältnissen. In den Krankenheilungen Jesu zeigt sich exemplarisch der innere Zusammenhang von Heil (die eschatologische Ankunft Gottes im Menschen Jesus als Neuer Bund) und Heilung (als Realisierung des Heils in den leibhaftigen Daseinsbedingungen des Menschen). Die leibliche Heilung ist gleichsam eine Antizipation der eschatologischen Immanenz des Heils. Jesus war gewiß alles andere als ein Sozialreformer oder ein Politagent.

La salvezza avviene piuttosto nella reale azione liberatrice di Dio nella liberazione dalla schiavitù. Ma questo è tutt'altro che un riduttivo orizzontalismo immanentista. L'azione liberatrice di Dio, che abbraccia anche le condizioni di vita materiali conduce Israele in vista della sua alleanza. L'intimo obiettivo della liberazione è il Patto. La liberazione è l'aspetto esteriore del Patto, vale a dire dell'unione tra amore personale e comunitario dell'essere umano con Dio. Rispetto alla forma storica della realizzazione della salvezza c'è pertanto ora un'effettiva trascendenza della salvezza.

Ma la trascendenza della salvezza non si trova in un "aldilà" spazio-tempale, in un mondo che è al di sotto della creazione. C'è una sola creazione di Dio rispetto alla quale l'essere umano può rapportarsi in maniera differente. La trascendenza della salvezza rispetto alla sua realizzazione storica si colloca non al momento della nostra morte individuale o alla fine della storia collettiva del genere umano. Costi avviene il completamento della trascendenza della salvezza, in quanto Dio diviene il contenuto assoluto della nostra auto-trascendenza (contemplazione di Dio, eterna comunione d'amore). Al contempo, qui avviene piuttosto anche il completamento della immanenza della salvezza, vale a dire, che il complesso creaturale storico, sociale e materiale della nostra esistenza è ridefinito da Dio ancora una volta (risurrezione del corpo, comunione dei santi, creazione di nuovi cieli e della nuova terra).

Dio è, insomma, il contenuto assoluto della salvezza sia nel rapporto trascendentale-personale dell'essere umano con lui sia come completamento e ripristino delle condizioni materiali dell'essere umano esistente come corporeità creazionale, sia pure in una maniera nascosta alla nostra capacità immaginativa attuale. La salvezza contenuta nel cristianesimo resterebbe davvero molto fraintesa proprio nel Nuovo Testamento, se lo si volesse spiritualizzare contro un presunto "aldilà" vetero-testamentario e una concezione della salvezza puramente materiale. La teologia della liberazione ora punta, nella sua interpretazione della Scrittura, particolarmente alla critica profetica verso ogni culto esteriore che metta in ombra l'amore di Dio e del prossimo. Essa mostra la speciale compromissione di Dio a favore dei poveri e degli emarginati e ciò si evidenzia nella letteratura profetica, in particolare il cosiddetto Secondo Isaia (Isaia 40-55), nella promessa messianica del Vangelo ai poveri. Nel Nuovo Testamento l'attenzione è sull'azione del Regno di Dio, così come esso è descritto soprattutto dai Vangeli sinottici. Gesù annuncia il suo vangelo per i poveri, i prigionieri, gli oppressi, per coloro che soffrono fisicamente e spiritualmente e per quanti sono emarginati. Egli è venuto per i peccatori e non per i giusti. Qui si trova l'opzione di Gesù stesso per i poveri, in quanto i poveri sono il prototipo degli esseri umani che in Dio cercano la salvezza e la liberazione da tutte le condizioni oppressive. Nelle guarigioni di Gesù si mostra in maniera esemplare l'intimo collegamento tra salvezza (venuta escatologica di Dio nell'uomo Gesù come il nuovo patto) e guarigione (come realizzazione di salvezza nelle condizioni esistenziali corporali dell'essere umano). La guarigione fisica è al contempo un anticipo della immanenza escatologica della salvezza. Gesù era certamente tutt'altro che un riformatore sociale o un agente politico.

Er wollte nicht an den Symptomen herumkurieren. Er hat umfassend das Reich Gottes gebracht, das nun aber auch die Symptome der Sünde in ungerechten Gesellschaftsstrukturen prinzipiell überwinden will. Denn Jesus war andererseits auch nicht der Kündler einer weltlosen Jenseitsmystik oder einer entleiblichenden Aszetik. In Jesu Verkündigung und Wirken haben wir die Einheit des transzendenten und des immanenten Aspekts von Heil. Auch sein Kreuzestod kann keineswegs für eine weltlose, die Schöpfung von der Erlösung abspaltende Religiosität geltend gemacht werden. Jesus ist vielmehr gestorben, um die weltverändernde und befreiende Liebe Gottes auch gegenüber dem Widerstand der Sünder zu beweisen. Der Kreuzestod Jesu hat nun Welt und Geschichte zum Feld der sich durchsetzenden neuen Schöpfung qualifiziert. Deshalb spricht er auch von einem Neuen Bund im Fleisch und Blut Christi. Nicht wer außerhalb der Leiblichkeit und der Weltlichkeit des menschlichen Daseins Christus sucht, findet ihn, sondern wer sein Fleisch ißt, d. h. mit seiner inkarnatorischen Wirklichkeit kommuniziert, der hat auch das ewige Leben und damit die Gemeinschaft mit Gott und somit die Transzendenz des Heiles. Das Kreuz Jesu erweist sich darum als die eschatologische Offenbarung der Option Gottes für die Armen. Gott engagiert sich in einem umfassenden Geschichtsprozeß auf seiten der Unterdrückten, um sie zur Freiheit zu führen und ihnen die Anteilnahme an der Durchsetzung des von Gott für alle Menschen verheißenen Heils zu ermöglichen. In diesem Sinn spricht Gutiérrez zu Recht von der historischen Macht der Armen. Wenn die Armen am Heilsprozeß teilnehmen, treten sie auch in die Geschichte ein und aus ihrer Randlage und Bedeutungslosigkeit heraus. Gott engagiert sich aber auch für die Ausbeuter und die Herrschenden, indem er sie von der Angst befreit, das Leben auf Kosten anderer an sich reißen zu müssen. Er ermöglicht ihnen darum auch eine wahre Freiheit. Gott hat in der Auferweckung Jesu nun uns gezeigt, was Leben eigentlich ist und wie wir Freiheit durch ein Da-Sein-Können für andere in die erfahrbaren Strukturen von Wirklichkeit umsetzen können. Gott erweist sich als Vater aller Menschen, als ihr Bruder in Christus und ihr Freund im Heiligen Geist. Er ermöglicht darum ein Leben in Freiheit, Geschwisterlichkeit und Gleichheit.

Die pastoralpraktische Vermittlung

Die bisherige sozialanalytische Analyse und die theologischen Reflexionen münden nun wieder in die Aktion der Kirche Christi. Kirche kann nur Kirche Gottes sein, wenn sie nicht einfach nur den Bestand und den Einfluß ihrer selbst als Organisation und Institution zum Ziel hat. Sie kann (nach einer Formulierung Dietrich Bonhoeffers) nur Kirche Gottes sein, wenn sie Kirche für andere ist. Sie muß sich im geschichtlichen Befreiungshandeln Gottes engagieren lassen. Im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert heißt das: Die Kirche ist Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander. Die Kirche steht im Dienst von Gottes Zielsetzung mit der Menschheit in der Geschichte. Die Alternative kann nicht heißen: „Entweder bringt Gott am Ende der Zeit das Reich Gottes allein, oder der Mensch verwirklicht das Reich Gottes, das eben aber damit nur das Reich des Menschen wäre.“

Egli non si accontentò di curare i sintomi. Egli ha portato il Regno di Dio nella sua globalità, volendo guarire in linea di principio anche le manifestazioni del peccato nelle sue strutture sociali ingiuste. Perché, d'altronde, Gesù non era neanche l'araldo di una mistica a-mondana e ultraterrena o di un ascetismo disincarnato. Nell'insegnamento e nell'agire di Gesù abbiamo l'unità della dimensione trascendente e della dimensione immanente della salvezza. Anche la sua morte sulla croce non può in alcun modo essere fatta valere come religiosità a-mondana che separa la creazione dalla redenzione. Piuttosto, Gesù è morto per dimostrare l'amore trasformante e liberante l'intero mondo da parte di Dio anche contro l'opposizione dei peccatori. La morte in croce di Gesù ha conferito al mondo e alla storia la caratteristica di un campo attraverso cui si fa strada la nuova creazione. Perciò si parla anche di una nuova alleanza nella carne e nel sangue di Cristo. Non trova Cristo chi lo cerca al di fuori della fisicità e della mondanità dell'esistenza umana, ma chi mangia la sua carne, cioè colui che comunica con la sua realtà dell'incarnazione. Costui ha anche la vita eterna e quindi ha comunità con Dio e pertanto la trascendenza della salvezza. La croce di Gesù si dimostra come la rivelazione escatologica dell'opzione di Dio per i poveri. Dio si impegna in un processo globale della storia accanto agli oppressi, per condurli alla libertà e per consentire loro la partecipazione alla esecuzione della salvezza da lui promessa a tutti gli uomini. In questo senso, Gutiérrez parla giustamente della "forza storica" (*fuera histórica*) dei poveri. Se i poveri partecipano al processo salvifico, entrano anch'essi nella storia, uscendo così dalla loro marginalità e insignificanza. Dio si impegna anche per gli sfruttatori e i dominanti, salvandoli dalla paura di dover accaparrarsi vita per se stessi a spese degli altri. Anche a loro consente una vera libertà. Nella risurrezione di Gesù Dio ci ha insegnato che cos'è veramente la vita e come noi possiamo implementare la libertà attraverso il nostro poter-essere-nel-mondo per gli altri nelle esperienze strutturali della realtà. Dio si rivela come padre di tutti gli uomini, come loro fratello in Cristo e come loro amico nello Spirito Santo. Egli rende possibile una vita di libertà, fraternità e uguaglianza.

La mediazione pratica pastorale

La analisi sociale e le riflessioni teologiche fin qui condotte sfociano di nuovo nell'azione della Chiesa di Cristo. La Chiesa può essere Chiesa di Dio solo se non persegue il puro e semplice scopo della sua esistenza e dell'influsso da esercitare come organizzazione e istituzione. Secondo un'espressione di Dietrich Bonhoeffer, può essere Chiesa di Dio solo se è Chiesa per gli altri. Si deve inserire nel processo storico dell'azione liberatrice di Dio. Con una formulazione coerente con il Concilio Vaticano II si può dire: la Chiesa è segno e strumento dell'intima unione di Dio con gli uomini e degli uomini tra loro. La Chiesa è al servizio del disegno di Dio pensato per l'umanità nella storia. L'alternativa non è quella di dire: "O Dio porta da solo il Regno di Dio alla fine del tempo, oppure l'uomo realizza il Regno di Dio, che però in questo caso sarebbe solo il regno dell'uomo".

Auch muß eine quantifizierende Teilung des göttlichen und menschlichen Beitrages am Gesamtergebnis aus gnadentheologischen Gründen ausgeschlossen bleiben. Gottes Gnade und menschliche Freiheit (Handeln) stehen in einem anderen Bezug. Gott teilt sich als Inhalt menschlicher Freiheit mit, und er schenkt sich der Freiheitsbewegung des Menschen als Ziel, auf das sich die menschliche Freiheit auch mit ihrer geschichtlichen und materialen Vollendung dynamisch hinbewegt (Transzendenz des Heils). Damit aber realisiert Gott transzendental und kategorial das Heil in der Geschichte so, daß der Mensch als Träger der Geschichte und Gestalter von Welt und Gesellschaft nicht ausgeschaltet, sondern engagiert wird (Immanenz des Heiles). Erst wer die Wahrheit tut, lebt in der Gegenwart des Heils, ohne daß er es erst durch sein eigenes Handeln autonom produzieren müßte. Der Gegensatz von Orthodoxie und Orthopraxie, von Wahrheitserkenntnis durch Denken und Wahrheitserkenntnis durch Handeln, von Glaube und Liebe erweist sich damit als überholt. Christliches Dasein und kirchliche Sendung beinhalten notwendig die Teilnahme am eschatologischen und historischen Befreiungsprozeß. Dazu gehören die je neue Feier des Befreitseins in Liturgie und Sakramenten sowie das Bewußtwerden der sozialhistorischen Bedingungen von Unterdrückung und Versklavung. Auch das ist Aufgabe von Predigt, Katechese und Bildungsveranstaltungen, aber auch des öffentlichen Protestes gegen Unterdrückung: die Solidarität mit den Armen und das Subjektwerden des Armen, der sein Schicksal selbst in die Hand nimmt, indem er sein Leben aktiv gestaltet und sich befreit aus den gesellschaftlichen Zwängen. Befreiungshandeln der Armen, ihre Solidarität und damit ihr Klassenkampf bestehen nicht (außer in Extremfällen) in einer bewaffneten Erhebung gegenüber den Ausbeutern. Es geht zunächst um eine Aktivierung in Selbsthilfegruppen, in der Übernahme von politischer und kultureller Verantwortung, in Stadtteilarbeit, in gewerkschaftlicher und parteipolitischer Organisation, um so durch die Macht der Armen eine gesamtgesellschaftliche Veränderung herbeizuführen auch im Hinblick auf die globalen Weltwirtschaftsstrukturen. Auch das Zweite Vatikanische Konzil spricht in diesem Sinne von der Rolle der Kirche, insofern sie in der Teilnahme am gesamthistorischen Prozeß der Menschheit zum Sakrament der Befreiung wird. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (*Gaudium et spes* 1). „Zur Erfüllung ihres Auftrages obliegt der Kirche allezeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten (...) Es gilt also in der Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen (...) Heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen“ (GS, 4).

È parimenti da escludere, a motivo della teologia della Grazia, una partecipazione quantificata e quantificante dell'apporto divino ed umano al conseguimento di un risultato storico complessivo. Grazia di Dio e la libertà umana (il suo agire) stano in tutt'altro rapporto. Dio vi si rende compartecipe in quanto contenuto della libertà umana e, proprio all'interno della realizzazione della libertà umana, si dona come l'obiettivo verso cui la libertà umana tende dinamicamente, anche attraverso il suo perfezionamento storico e materiale (trascendenza della salvezza). Con ciò Dio realizza la salvezza nella storia in maniera trascendentale e categoriale, ma in modo tale che l'essere umano non sia azzerato in quanto attore della storia e artefice del mondo e della società, ma piuttosto venga impegnato al suo conseguimento (immanenza della salvezza). Solo chi fa la verità vive nel presente della salvezza, senza che lo abbia dovuto prima produrre autonomamente con il proprio agire. Il contrasto tra ortodossia e ortoprassi, tra conoscenza della verità con il pensiero e conoscenza della verità con la prassi, tra fede e amore, appare così del tutto superato.

Vita cristiana e missione ecclesiale esigono la partecipazione richiesta al processo escatologico e storico della liberazione. Ciò include la celebrazione attualizzante dell'essere liberi nella liturgia e sacramenti, così pure il processo di coscientizzazione sulle condizioni storico-sociali di oppressione e di schiavitù di cui si è vittima. Anche questo è il compito della predicazione, della catechesi e delle iniziative formative, come lo è parimenti la protesta pubblica contro l'oppressione: la solidarietà con i poveri e il diventare soggetto del povero, il quale prende in mano il suo destino, rendendo attiva la propria vita e liberandosi dalle costrizioni sociali. L'azione liberatrice dei poveri, la loro solidarietà e la loro lotta di classe non consistono (se non in casi estremi) in una rivolta armata contro gli sfruttatori. Si tratta innanzi tutto di attivarsi in gruppi di auto-aiuto, di un'assunzione di responsabilità politica e culturale, a livello di lavoro di quartiere e di organizzazione sindacale e politico-partitica, al fine di portare, attraverso il potere dei poveri, a un cambiamento sociale globale anche in riferimento alle strutture economiche globali. Anche il Concilio Vaticano II parla, in questo senso, del ruolo della Chiesa, nella misura in cui essa, partecipando al generale processo storico dell'umanità, diviene sacramento di liberazione.

"Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo" (*Gaudium et spes* 1). "Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo (...). E quindi in tutto il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico (...). L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo" (GS, n. 4).

So zeigt sich bei einer genauen Analyse der Befreiungstheologie, daß sie durchaus in Kontinuität steht mit der klassischen Theologie, aber sie bringt einige Grundzüge, die bisher nur verdeckt mitgelaufen sind, ganz neu zur Sprache im Hinblick auf die konkrete soziale Situation in Lateinamerika, die freilich von der Dominanz der Weltwirtschaftszentren nicht zu trennen ist.

4. Recht und Grenzen einer Kritik an der Befreiungstheologie

Befreiungstheologie wird von nur wenigen Theologen total abgelehnt, sieht man einmal von denen ab, die in Gesellschaft, Staat und zum Teil auch in der Kirche um ihre Privilegien fürchten. Von lehramtlicher und theologischer Seite finden nur einzelne Theorieelemente eine kritische Bewertung, bzw. es werden an manchen Punkten weitere Differenzierungen eingefordert. Innerkirchlich kann es keine Selbstimmunisierung von Regionaltheologien geben (europäische Theologie als Richter in über die Theologien in den jungen Kirchen bzw. auf der anderen Seite die Aussage, Europäer könnten a priori die Befreiungstheologie nicht verstehen). Wenn das der Fall wäre, wäre auch jede Übersetzung von vornherein sinnlos. Im Dialog muß es zunächst um eine Überwindung möglicher Mißverständnisse gehen. Oft scheitert das Gespräch an divers interpretierten Arbeitsbegriffen (Sozialismus, Kapitalismus, Klassenkampf etc.). Aber es ist ein erster hermeneutischer Grundsatz, problematische Aspekte einer anderen Konzeption nicht aus deren eigenem Bezugssystem herauszulösen, um sie derart isoliert auf ihre Implikationen zu untersuchen und die so ermittelten Prinzipien und Konsequenzen als Ziele des Gesamtansatzes zu unterstellen. Der Hauptangriffspunkt ist immer die sozialanalytische Vermittlung und die teilweise Verwendung des marxistischen Begriffsinstrumentariums (Dependenztheorie, Theorie-Praxis-Schema; Interpretation des Menschen als schöpferischer Gestalter der Geschichte und Subjekt des gesellschaftlichen Prozesses). Grundsätzlich kann am Recht einer empirischen und sozialwissenschaftlichen Analyse des menschlichen Daseins als Ausgangspunkt der Theologie kein Zweifel bestehen. Auch die klassische Theologie beginnt mit einer Darstellung der Situation des Menschen, den sie als Geschöpf, als Begnadeten oder Sünder ins Auge faßt. Die Befreiungstheologie zieht hier nur die Linie aus in die strukturellen Bedingungen des Geschöpfseins in Sünde oder der Gnade. Ob dabei die Dependenztheorie eine Totalerklärung der historischen Situation der Drittweltländer ist, mag dahingestellt bleiben. Gewiß kann man immer auch auf die unüberschaubare Komplexität der Faktoren hinweisen, aus denen sich die gegenwärtige Situation zusammensetzt. Aber diese Komplexität darf nicht zu einem Alibi werden für ein Nichtnachdenken und ein Nichtstun und damit eine Konservierung der bestehenden Verhältnisse. Zumindest existiert in den Ländern des nordamerikanisch-europäischen Weltwirtschaftszentrums keine Alternativtheorie, die die Phänomene und die Fakten der Ausbeutung, Armut und Unterdrückung besser erklären und eine Strategie realer Veränderung in Gang setzen könnte. Natürlich haben alle real existierenden Sozialismen historisch ausgespielt.

Pertanto in un'analisi più accurata della tdl si evidenzia la sua continuità con la teologia classica, e tuttavia emergono anche quei tratti fondamentali, finora rimasti nascosti nel suo prosieguito, e che tuttavia arrivano finalmente ad essere formulati in riferimento alla situazione sociale concreta dell'America Latina, che certamente non è da separare dal dominio dei centri economici mondiali.

4. Legittimità e limiti della critica alla tdl

La tdl è respinta totalmente solo da pochi teologi, a cominciare da coloro che si preoccupano dei loro privilegi nella società, nello stato e in parte anche nella Chiesa. Sul piano magisteriale e teologico ricevono una valutazione critica soltanto alcuni suoi singoli elementi teorici. O meglio: su alcuni punti specifici si richiedono ulteriori precisazioni. Dal punto di vista intraecclesiale non esiste una autoimmunizzazione da parte delle teologie regionali (la teologia europea come giudice che discerne la teologia praticata nelle Chiese più giovani, come, dall'altra parte, nemmeno è giusto dire *a priori* che gli Europei non possono comprendere la tdl). Se ciò fosse vero, nessuna traduzione sarebbe possibile. Nel dialogo, invece, la prima cosa da fare è il superamento di possibili equivoci. Spesso il dialogo fallisce a motivo delle diverse interpretazioni dei concetti di base su cui lavorare (socialismo, capitalismo, lotta di classe, ecc.). E tuttavia il primo e fondamentale principio ermeneutico consiste nel non voler risolvere gli aspetti problematici di un'altra concezione teorica partendo dai punti di riferimento del suo proprio sistema, per esplorarli isolandoli nelle sue implicazioni, arrivando così a sottoporre i principi e le conseguenze ivi in campo, come se si trattasse di obiettivi di un approccio generale.

Il punto principale che viene sempre attaccato è la mediazione socio-analitica, con il suo strumentario concettuale marxista (teoria della dipendenza, schema concettuale riguardante teoria e prassi, comprensione ermeneutica dell'essere umano come artefice di storia e come soggetto del processo sociale).

E tuttavia non si può mettere in dubbio il diritto a muovere da un'analisi empirica e sociale dell'essere umano, facendone il punto di partenza della teologia. Anche la teologia classica inizia con la presentazione dell'essere umano, colto come creatura in situazione di Grazia o di peccato. La tdl tira qui solo le conseguenze nelle condizioni strutturali che costituiscono l'essere creaturale in stato di peccato o di Grazia. Se in tutto ciò la teoria della dipendenza sia una spiegazione esaustiva della situazione storica dei paesi del Terzo mondo può restare ancora un fatto specifico. Certamente si può sempre additare l'inabbracciabile complessità dei fattori concorrenti alla situazione attuale. Ma tale complessità non deve diventare un *alibi* per una rinuncia a pensare e ad agire e con ciò per una conservazione delle condizioni esistenti. Intanto nei paesi del sistema economico centralizzato nord-americano ed europeo non esiste una teoria alternativa, capace di spiegare più chiaramente fenomeni e fatti quali lo sfruttamento, la povertà e l'oppressione, una teoria che possa porre in atto una strategia di reale cambiamento. Naturalmente hanno già avuto il loro ruolo i socialismi storici.

Die Gültigkeit einzelner soziologischer und ökonomischer Einsichten in das System moderner Industriegesellschaften, wie sie bei Marx zur Sprache gebracht wurden, muß deshalb nicht erloschen sein. Sie sind auch keineswegs untrennbar mit seinem atheistischen Menschenbild verknüpft. Danach wäre der Mensch der souveräne Schöpfer seines eigenen Daseins, und um seiner Freiheit willen müßte er die Existenz eines Schöpfergottes und der umfassenden Wirkung seiner Gnade leugnen. Aber auch der sogenannte historische Materialismus ist nicht eine Schöpfung *sui generis*. Viele seiner Theorieelemente sind auf ihren Ursprung im jüdisch-christlichen Verständnis von Geschichte und Eschaton hin zu prüfen. Gerade das Christentum hat nicht einfach eine harmonische und evolutive Auffassung der Geschichte. Gnade und Sünde gelten als die antagonistischen Bewegungsgesetze des Geschichtsdramas. Für die Befreiungstheologie finden sie zum gegenwärtigen historischen Zeitpunkt ihre Ausgestaltung auch in dem sozialen Gegensatz von Unterdrückung und Befreiung in Lateinamerika und in der Welt. Ein im Grunde antagonistisches Verständnis des Geschichtsdramas läßt sich ohnehin nur von einem streng theologischen Hintergrund her plausibel machen. Nur eine transzendente Wirklichkeit konstituiert die Geschichte von ihrem Anfang und Ende her. Sie stellt also die Geschichte in ein protologisches und eschatologisches Bezugsfeld. Und nur wo der Mensch als Person im Hinblick auf eine absolute Verantwortung auf Gott, den Ursprung und das Ziel aller Geschichte, begriffen wird, gibt es den Menschen auch als Mitakteur in der Geschichte. Denn der Mensch nimmt sich als Handelnder in seiner Verantwortung erst ernst, wenn er aufgrund der freien Annahme der Gnade in den objektiven Gang der Geschichte einstimmt bzw. durch die Weigerung das Ziel der Geschichte und damit die Vollendung des Menschen in Gott verfehlt. Man sollte die Befreiungstheologie also nicht pauschal des Marxismus verdächtigen, als vielmehr den Marxismus hinsichtlich der Übernahme und der Säkularisierung von Grundüberzeugungen der christlichen Geschichtstheologie und der Eschatologie untersuchen. Inwieweit es bei der Wiederentdeckung original christlicher Ideen praktikabel ist, belastetes Vokabular des Marxismus zu vermeiden, wäre eine eigene Diskussion wert. Auf jeden Fall unterscheidet sich die Befreiungstheologie vom Marxismus fundamental durch ihren Ansatz bei einer theologischen Anthropologie. Die Befreiungstheologie ist eben Theologie, die freilich zur Entwicklung des theologischen Themas die Wissenschaften der Soziologie, der Politologie und der Ökonomie instrumentell heranzieht. Gerade auch im Geschichtsverständnis müßte der Verdacht einer horizontal-diesseitigen Heilshoffnung besprochen werden. Denn es besteht die Meinung, die Befreiungstheologie übernehme praktisch die Zielbestimmung eines innerweltlichen Paradieses auf Erden. Sie wendet sich zwar zu Recht gegen einen Dualismus von jenseitigem und zukünftigem Heil einerseits und einem diesseitigen Wohlstand andererseits. Neigt die Befreiungstheologie, wie unterstellt wird, aber ihrerseits zu einem Monismus, in dem unterschiedslos Profangeschichte und Heilsgeschichte, menschliches Tun und göttliche Gnade in eins gesetzt werden?

Il valore delle singole investigazioni concernenti il sistema delle moderne società industriali, per come Marx le ha espresse, non si può pertanto negare. D'altronde queste non sono in alcun modo inestricabilmente dipendenti dalla sua concezione antropologica atea. Secondo questa, l'essere umano sarebbe l'unico e sovrano artefice della propria esistenza e, in ragione della sua libertà, dovrebbe negare l'esistenza di un Creatore e una complessiva azione della sua Grazia. Ma anche il cosiddetto materialismo storico non è una creazione *sui generis*. Molti suoi elementi teorici sono da esplorare, relativamente alle loro radici, in direzione della concezione giudaico-cristiana della storia e dell'*eschaton*. In effetti proprio il cristianesimo non ha una concezione della storia del tutto armonicamente evolutiva. Nel dramma della storia Grazia e peccato hanno il valore di dinamiismi antagonisti. Per la tdl in questo momento storico essi trovano la loro attualizzazione anche nella contrapposizione tra oppressione sociale e liberazione in America Latina e nel mondo. Una comprensione fondamentalmente antagonista del dramma storico può essere resa plausibile comunque solo muovendo da un retroterra strettamente teologico. Solo una realtà trascende realizza una la storia a partire dal suo inizio e avendo presente un suo compimento. Solo questa presenta la storia in un campo di riferimento proto-logico ed escatologico. E solo quando l'essere umano è inteso come persona dotata di una responsabilità assoluta verso Dio origine e fine di tutta la storia, c'è l'essere umano come co-artefice di storia. Infatti l'essere umano recepisce seriamente la sua responsabilità di agente storico solo quando entra collaborativamente nel corso oggettivo della storia, in forza della libera accettazione della Grazia, oppure, invece, le oppone un rifiuto, mancando l'obiettivo e quindi il compimento di essere umano in Dio. Di conseguenza non si dovrebbe sbrigativamente sospettare di marxismo la tdl, ma piuttosto esaminare il marxismo per ciò che concerne ciò che esso ha preso dalla teologia cristiana della storia e dell'escatologia, oppure per ciò che concerne il processo con cui ne ha "secolarizzato" le sue credenze fondamentali. Meriterebbe una trattazione a parte la discussione su quanto sia possibile, nella riscoperta delle idee originariamente cristiane, evitare un lessico sovraccaricato di marxismo. In ogni caso, la teologia della liberazione è fondamentalmente diversa dal marxismo per il suo approccio concernente l'antropologia teologica. La teologia della liberazione è propriamente teologia, che nello sviluppo della sua tematica accosta di certo strumentalmente a sé le scienze della sociologia, delle scienze politiche e di quelle economiche. Proprio per ciò che riguarda la concezione della storia deve essere messo a tema il rischio di una speranza della salvezza che resti sul piano puramente orizzontale-mondano. In effetti circola l'opinione che la teologia della liberazione assuma praticamente la determinazione di una finalità che si riduca a un paradiso da realizzare in maniera secolare sulla terra. Essa si pone giustamente contro un dualismo che veda da una parte una salvezza futura e ultraterrena e, dall'altra, una felicità tutta all'interna di questo mondo. E tuttavia, da parte sua, la teologia della liberazione tende, come si presume, verso un monismo, in cui siano indifferenziatamente ridotti alla stessa cosa la storia profana e la storia della salvezza, l'attività umana e la Grazia divina?

Ist das irdische Wohl (Nahrung, Kleidung, Wohnung, Bildung, Gerechtigkeit und Befreiung) mit ewigem Heil identisch und die Geschichte der Ort ihrer Identität, dann läuft dieser Monismus entweder auf eine Immanentisierung der Heilshoffnung oder auf einen theokratisch-totalitären Anspruch der Promotoren des politisch-sozialen Prozesses hinaus. Um die Befreiungstheologie hier richtig zu verstehen, wäre ein Blick auf die Nouvelle Théologie der fünfziger Jahre in Frankreich (wo Gustavo Gutiérrez studiert hat) und die gnadentheologische Diskussion in Deutschland (Karl Rahner) hilfreich. Man wollte hier über die doppelte Zielbestimmung des Menschen hinauskommen. Es gibt nicht, wie die Neuscholastik annahm, einerseits eine immanente Vollendung des Menschen und unverbunden damit eine übernatürliche und transzendente Vollendung, die mit der menschlichen Natur an sich gar nichts zu tun hat und die von Gott einfach zusätzlich von außen hinzugefügt wird. Man wollte mit dieser Theorie von der Gnade als bloßem Superadditum der Natur die Freiheit und Ungeschuldetheit der Gnade gegenüber einem eventuellen Anspruch der Natur sichern. Geht man aber wieder, wie Thomas von Aquin, von der einen Zielbestimmung des Menschen aus (*desiderium naturale ad videndum Deum*), indem nämlich die von Gott auf Gott hin geschaffene Natur allein in Gott ihre Vollendung findet, dann gibt es auch nur das eine Heil in seiner transzenten und in seiner immanenten Dimension. Dennoch fallen irdisches Wohl und ewiges Heil nicht unterschiedslos zusammen. Das ewige Heil ist Gott selber, der sich dem Menschen mitteilt, gegenwärtig im Leben des Glaubens und vollendet in der Anschauung Gottes. Die irdischen Güter (Freiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit, Überwindung von Hunger und Not) sind Zeichen, Aktualisierungen und Realisierungen des einen Heils im geschichtlichen Weg des Menschen und der Menschheit zum Eschaton hin. Es gibt darum weder eine reine Trennung noch eine platte Identifikation von irdischem Wohl und ewigem Heil. Es handelt sich um eine differenzierte Einheit zweier zusammengehöriger Aspekte, die im geschichtlichen und eschatologischen Feld dynamisch aufeinander bezogen werden und sich wechselseitig erhellen. Dies zeigt sich nun auch an dem Verhältnis von Profangeschichte und Heilsgeschichte. Gewiß ist nicht die Weltgeschichte einfach (wie bei Hegel) die Selbstobjektivation Gottes.

Weltgeschichte ist zunächst das Gesamtfeld des dramatischen Ringens der dialektischen Kräfte von Gnade und Befreiung einerseits und Sünde und Unterdrückung andererseits. Aber die Weltgeschichte ist im innersten Kern dennoch Heilsgeschichte, weil Gott als Schöpfer und Erlöser von Welt und Mensch sich selbst als das objektive Ziel der geschichtlichen Bewegung und der menschlichen Befreiungstätigkeit gesetzt hat. Wer darum Partei ergreift für die Befreiung, steht auf der Seite des göttlichen Befreiers. Es geht in der Praxis um die verändernde Anteilnahme am historischen Prozeß in Richtung auf sein transzendentes und immanentes Ziel. Wer im Sinne der Befreiung tätig ist, steht schon an der Seite Gottes, ob er es reflex weiß oder nicht. Mit ihm kann der ausdrücklich glaubende Christ zusammenarbeiten, wenn er auch nicht zusammen mit ihm beten, bekennen und Eucharistie feiern kann, weil die ausdrückliche und reflexe, sich im Glaubensbekenntnis und in der Teilnahme an der Liturgie ausdrückende, personale Relation zu Gott in Christus noch fehlt.

Se il benessere terreno (nutrizione, vestiti, abitazione, scolarizzazione, giustizia e liberazione) si indentifica con la salvezza eterna e la storia costituisce il luogo del suo compimento, allora il monismo o sfocia in un immanentismo della speranza salvifica oppure in una progettualità teocratico-totalitaria da parte degli artefici del processo politico-sociale. Ma per comprendere meglio la tdl, sarebbe davvero qui di grande aiuto dare uno sguardo alla *Nouvelle Théologie* degli anni 50 in Francia (dove ha studiato Gustavo Gutiérrez) e alla discussione teologica condotta in Germania sul valore della Grazia in Germania (Karl Rahner). Proprio qui si voleva venir fuori dalle secche di una doppia e sovrapposta determinazione dell'essere umano. Come ammetteva la neoscolastica, non c'è, da una parte, un compimento immanente dell'essere umano e pertanto, dall'altra, un compimento soprannaturale e trascendente, il quale non ha niente da spartire con la natura umana in sé, essendo esso fornito da Dio dall'esterno, in maniera semplicemente supplementare. In realtà con questa teoria della Grazia come aggiunta accessoria alla natura (*Superadditum*) si voleva salvaguardare la libertà e la sovranità della Grazia a fronte di un'eventuale pretesa della natura. Ma se si riparte, come Tommaso d'Aquino, da un'unica determinazione finale dell'essere umano (*desiderium naturale ad videndum Deum*), in quanto propriamente creatura umana creata da Dio e a lui destinata che trova in Dio il suo compimento, allora esiste solo una salvezza, pur nella sua dimensione trascendente ed immanente. E tuttavia la felicità terrena e la salvezza eterna non diventano in forza di ciò la stessa identica cosa. La salvezza eterna è Dio stesso che si autocomunica all'uomo, in maniera attualizzante, nella vita della fede e si perfeziona compiutamente nella visione di Dio. I beni terreni (libertà, dignità umana, giustizia, superamento della fame e della povertà) sono segni, attualizzazione e realizzazioni della salvezza nel percorso storico dell'essere umano e dell'umanità verso l'*eschaton*. Pertanto, non vi è né una mera separazione né una piatta identificazione tra felicità terrena e salvezza eterna. Si tratta di un'unità differenziata di due aspetti che reciprocamente si appartengono, che sono in riferimento reciproco all'interno dell'ambito storico ed escatologico, e che si illuminano a vicenda. Ciò si rende evidente anche nel rapporto tra storia profana e storia della salvezza. Di certo, la storia del mondo non è semplicemente l'auto-oggettivazione di Dio (come in Hegel). La storia del mondo è in primo luogo il campo complessivo della lotta drammatica di forze dialettiche: grazia e libertà da un lato, e peccato e oppressione, dall'altro. Ma la storia del mondo è ancora nel suo nucleo più intimo storia della salvezza, perché Dio, in quanto Creatore e Redentore del mondo e dell'uomo, si è posto come la meta reale del dinamismo storico e della capacità umana di effettuare la liberazione. Si tratta, in pratica, di una partecipazione capace di effettuare il processo storico tendente alla sua meta trascendente e immanente. Chi partecipa attivamente al dinamismo della liberazione, sta già dalla parte di Dio, sia che ne sia cosciente, sia che non lo sia. Con Dio può collaborare sia colui che crede esplicitamente in Cristo, ma anche colui che non riesce a pregare con lui, a professare la stessa fede e a celebrare l'Eucaristia. Questo succede perché manca solo la relazione personale esplicita e cosciente a Dio, attraverso Cristo, la quale si esprime nella fede e nella partecipazione alla liturgia.

Aber mit einem sich als Christen ausgebenden Menschen, der gegen die Befreiung und damit gegen Gottes Liebe agiert, kann er nicht nur nicht zusammenarbeiten, sondern auch nicht gemeinsam bekennen und Eucharistie feiern, weil schwere Sünde nicht nur per legem von der Eucharistie ausschließt, sondern weil die Sünde von der Eucharistie, der Feier von Gnade und Befreiung, dem Inhalt und dem Sinn nach ausschließt. Dennoch hat dies nichts mit einer Klasseneucharistie zu tun, wie inkriminiert wurde. Es soll nicht der zufällig einer anderen sozialen Schicht angehörende Christ ausgeschlossen werden, sondern der aktive und bewußte Ausbeuter und Unterdrücker. Dieser wird im klassischen Sinn des Wortes exkommuniziert. Die Kirche distanziert ihn von ihrer Gemeinschaft, damit er sich bekehre und als Zeichen seiner Umkehr wieder mit der Kirche versöhnt werde, was sich nun in der gemeinsamen Feier der Eucharistie ausdrückt. Im ganzen kann man Befreiungstheologie also als eine sozial gewendete *Nouvelle Théologie* (Henri de Lubac) verstehen oder als eine geschichtlich-gesellschaftlich angewendete Gnadentheologie, wie sie von Karl Rahner entwickelt worden ist. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die Anfrage und die Einwände lösen. Man kann zugleich auch die Verwurzelung der originalen Befreiungstheologie in der biblischen Offenbarung und der großen theologischen und lehramtlichen Tradition der Kirche aufzeigen. Mag sie in der einzelnen Durcharbeitung und Reflexion ihrer Grundlagen auch noch im Stadium der Entwicklung sein, so können doch Schwächen und Ungereimtheiten in medienwirksamen Stellungnahmen einzelner ihrer Vertreter ihre großen Einsichten nicht in Frage stellen. Von den Notwendigkeiten des kirchlichen Lebens her und von der Theologie her muß gesagt werden, daß die Kirche in der Dritten Welt, aber auch die Kirche als Weltkirche auf eine Weiterführung und Anwendung der Befreiungstheologie nicht verzichten kann. Erst durch die Befreiungstheologie hat sich die katholische Theologie weltweit und epochal aus dem dualistischen Dilemma von Jenseits und Diesseits, von irdischem Wohl und jenseitigem Heil bzw. einer monistischen Auflösung des einen Aspektes in den anderen lösen können, einem Dilemma, das der Marxismus nicht hervorgebracht, sondern nur ausgesprochen hatte. Nicht zuletzt darum wäre auch die Befreiungstheologie anzusehen als eine radikale Alternative zum marxistischen Menschenbild und zu der daraus hervorgehenden Geschichtsutopie. Gerade der methodische Anspruch der Befreiungstheologie, bei einer verändernden Praxis anzusetzen, ist nichts anderes als die Neuformulierung des Ursprungsgeschehens von Theologie überhaupt. Zuerst kommt die Nachfolge Christi und von daher auch dann die Formulierung des Bekenntnisses, wer Jesus eigentlich ist. Mag die Befreiungstheologie in der Konjunktur der Öffentlichkeit an Interesse eingebüßt haben. Hinsichtlich der ungelösten Sachprobleme leistet sie für den verändernden, reflektierenden und pastoralen Dienst der Kirche Christi an der Menschheit einen unentbehrlichen Dienst. Befreiungstheologie ist im regionalen Kontext und für die weltweite theologische Kommunikation unaufgebbar.

Ma ad un essere umano che agisca, da cristiano, contro la liberazione e pertanto contro l'amore di Dio, egli non solo può negare di collaborare, ma anche di confessare la fede e celebrare l'Eucaristia, perché il peccato grave esclude non soltanto *per legem* dall'Eucaristia, ma perché il peccato esclude dal contenuto e dal senso stesso dell'Eucaristia, essendo essa celebrazione della Grazia e della liberazione. Tuttavia, questo non ha nulla a che fare con una Eucaristia di classe, secondo un'accusa mossa alla tdl. Non è il caso di escludere nessun cristiano appartenente a una differente classe sociale, bensì solo colui che in maniera attiva e consapevole sia uno sfruttatore e un oppressore. Costui è "scomunicato" nel senso classico della parola. La Chiesa lo allontana dalla sua comunità, affinché si converta e dando segni di pentimento, sia riconciliato con la Chiesa, cosa che si esprima ora nella comune celebrazione dell'Eucaristia. Nel complesso, si può quindi comprendere la teologia della liberazione come una *Teologie nouvelle* (Henri de Lubac) applicata ad un contesto sociale o come una teologia storico-sociale applicata alla teologia della Grazia, così come è stata sviluppata da Karl Rahner. A partire da questi presupposti si possono risolvere difficoltà e obiezioni. Si può anche dimostrare il radicamento dell'originale teologia della liberazione nella rivelazione biblica e nella grande tradizione teologica e dottrinale della Chiesa. Può essere anche che nell'elaborazione di alcuni singoli e nella riflessione sui suoi fondamenti ci possano essere anche, in questa fase di sviluppo, carenze e incongruenze anche per ciò che riguarda alcune prese di posizione di singoli rappresentanti che non si pongono in discussione. Tuttavia va detto che, muovendo dalle esigenze della vita ecclesiale e dalla teologia *qua talis* non solo la Chiesa nel Terzo Mondo, ma anche la Chiesa come la Chiesa universale non può rinunciare ad un ulteriore sviluppo e ad un'applicazione della teologia della liberazione. Solo attraverso la teologia della liberazione, la teologia cattolica, in tutto il mondo ed in maniera storicamente epocale, ha potuto emanciparsi dal dilemma dualistico dell'aldiquà e dell'Aldilà, della felicità terrena e della salvezza ultraterrena, relativamente alla riduzione monistica di un aspetto nell'altro. Ma occorre dire che si tratta di un dilemma che il marxismo non ha prodotto, ma ha solo messo a tema. Non da ultimo, per queste ragioni la teologia della liberazione sarebbe anche da considerare come una alternativa radicale alla concezione marxista dell'essere umano dell'utopia storica da essa derivata. Proprio la pretesa metodologica della teologia della liberazione di iniziare con una prassi di cambiamento non è altro che la riformulazione degli eventi originali della teologia in generale. Al primo posto viene l'imitazione di Cristo e da qui procede anche la formulazione della confessione su chi è realmente Gesù. Può essere anche che la teologia della liberazione abbia perso interesse nella congiuntura nella sua rappresentazione pubblica. Ma per quanto riguarda le questioni effettive irrisolte, essa offre un servizio indispensabile per il servizio della Chiesa di Cristo per l'umanità, un servizio tendente al cambiamento, sul piano della riflessione e quello pastorale. La teologia della liberazione, è irrinunciabile sia sul piano regionale sia per la comunicazione teologica mondiale.