

Lateinamerika: Evolution oder Revolution?

Hans-Jürgen Prien

“Revolution in der Sackgasse” das ist der Titel der 1970 in deutscher Übersetzung veröffentlichten Überlegungen zur sozialen Frage in Lateinamerika, die der holländische Karmeliter J. Rosier nach zehnjähriger Lehrtätigkeit an Universitäten in Chile und Kolumbien 1968 angestellt hat. Rosier kommt zu einem in zweifacher Hinsicht pessimistischen Ergebnis: Die Guerrilleros können die Probleme dieses Kontinents nicht lösen, weil es ihnen an überragenden Führern fehlt und weil jede Revolution infolge der psychischen und kulturellen Unreife der lateinamerikanischen Völker anarchische und destruktive Züge annehmen würde. Andererseits fehlt es aber auch unter den Intellektuellen und der unruhigen akademischen Jugend an festumrissenen Reformideen und an Führern, die fähig wären, das Vertrauen der so oft enttäuschten und missbrauchten Massen zu gewinnen. Rosier endet mit dem resignierenden Satz: “Wenn ein Volk sich nicht mehr von Idealen begeistern lässt, kann dies für ein Land und für einen ganzen Kontinent katastrophale Folgen haben: es ist nicht mehr imstande seinen revolutionären Tendenzen eine Form zu geben” (1).

Was bleibt, wäre demnach nur die Hoffnung, dass die bestehenden Regierungen, die sich in ihrer Mehrzahl nicht auf das Volk, sondern auf die privilegierte Oberschicht stützen, ob sie nun zivile oder militärische Züge tragen, selbst den sozialen Wandel herbeiführen. Diese Hoffnung leitete Präsident Kennedy seinerzeit bei der Konzipierung der inzwischen weitgehend gescheiterten “Allianz für den Fortschritt”. Der nordamerikanische Historiker Gunnar Mendoza kritisierte diese Hoffnung schon 1967 folgendermaßen: “In den USA wird die lateinamerikanische Revolution konzipiert als ein Wandel, der unter Aufrechterhaltung der Ordnung, stufenweise, friedlich, ohne Klassenkonflikt durchgeführt wird und was noch unmöglicher ist, weil es unhistorisch ist — von der privilegierten Klasse selbst”. Auch unter den US-Amerikanisten herrsche diese Auffassung vor, nach der die Reform sehr langsam und fließend erfolgen müsse, so dass sie bestenfalls in 500 Jahren oder schlechtestenfalls vielleicht nie ans Ziel käme. Demgegenüber gälte es auch für den Historiker klar Stellung zu beziehen. “Nachdem 450 Jahre Millionen menschlicher Wesen von einigen hundert anderen menschlichen Wesen unterdrückt worden seien, sei die Zeit zum Warten um, auch der Historiker könne jetzt nur noch

für die Unterdrückung oder dagegen, für die Ungerechtigkeit oder dagegen sein. "Ein Mittelweg ist unmöglich" (2). Muss das nicht erst recht für den Christen gelten?

Jedwedes Engagement in dieser Frage setzt indes ein gründliches Studium der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lage der einzelnen Staaten im Lichte ihrer Geschichte voraus. Zu einer gründlichen Problemanalyse sei u. a. das schon beinahe klassische Werk von Enrique Ruiz Garcia, "América Latina, Hoy" (2 Bde., 750 S., Madrid 2. Aufl. 1971) empfohlen.

Revolutionäre Bewegungen in Lateinamerika

Da es in fast allen Staaten des Kontinents revolutionäre Bewegungen gibt, die sich seit dem Beispiel von Kuba vielfach der Guerrillakampfmethode bedienen, können wir hier nur beispielhaft einige knappe Anmerkungen über Mexiko, Bolivien, Kuba, Chile und Brasilien machen.

Staatsstrieche sind häufig auf diesem Kontinent, und viele von ihnen beanspruchen den Namen Revolution. Präzisiert man indes den verschwommenen Begriff Revolution dahingehend, dass er den Übergang der Macht an eine andere Klasse und eine strukturelle Veränderung der wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse beinhalten muss, dann kann man von Revolution im wesentlichen in Bezug auf die ersten vier genannten Länder sprechen — mit gewissen Recht auch bezüglich Perus, worauf wir aus zeitlichen Gründen nicht eingehen können.

In MEXIKO brachte die Erringung der Unabhängigkeit 1820 ähnlich wie in allen anderen Staaten Lateinamerikas keine grundlegende Änderung der kolonialen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Dort wie allenthalben auf dem Kontinent wechselte man lange Selbstverwaltung mit Freiheit. Der ursprünglich spanische Kolonialkapitalismus wurde lediglich in wachsendem Masse von einem multilateralen Kapitalismus abgelöst, der dem Land einen Satellitenstatus mit der Rolle eines Rohstofflieferanten zuerkannte. Die 1910 ausgebrochene und durch den Schrei der bäuerlichen Massen "Land und Freiheit" charakterisierte Revolution brachte auf dem sozialen und wirtschaftlichen Sektor erhebliche Fortschritte, aber keine endgültige Lösung der Probleme. Obgleich mehr als 76 Millionen Hektar Land verstaatlicht und den Landarbeitern in eine Art Erbpacht gegeben wurden, gibt es auf Grund der demographischen Explosion heute mehr Landarbeiter ohne Grund und Boden als 1910. Die in den nächsten Jahren um weitere Millionen anwachsende Landbevölkerung kann nicht schnell genug in den industriellen Arbeitsprozess eingegliedert werden, was zum Teil dadurch bedingt ist, dass die Industrie ihre Produktion wegen der unbedeutenden Kaufkraft der ländlichen Massen nicht entsprechend erhöhen kann. Dieser *circulus vitiosus* kann nicht allein durch die neuerdings propagierte Geburtenkontrolle durchbrochen werden. Er deutet vielmehr auf das Grund-

problem der mexikanischen Revolution: eine Landreform ohne eine globale Gesellschaftsreform ist zum Scheitern verurteilt.

Während auf dem landwirtschaftlichen Sektor die Erbpachtminifundien neben den kapitalstarken Privatbetrieben bestehen, bei denen die gesetzlich zugelassene Maximalgrösse oft durch Überschreibungen des Bodens auf zahlreiche Verwandte um ein Vielfaches überschritten wird, herrscht in der Industrie der Privatbesitz an den Produktionsmitteln eindeutig vor.

Gesamtwirtschaftlich gesehen verschlechtert sich seit 1950 die Relation zwischen den niedrigen und den hohen Einkommensgruppen ständig. Die Korruption ist im übrigen eine als selbstverständlich hingegenommene Begleiterscheinung der wirtschaftlichen Entwicklung.

Wie sehr die Revolution in Mexiko stabilisiert ist, verdeutlicht die Umbenennung der Einheitspartei nach dem 2. Weltkrieg in Partido Revolucionario Institucional. Die persönliche Freiheit hört dort auf, wo die öffentliche Kritik am Präsidenten und seinen Freunden in der stark personell bestimmten Einheitspartei beginnt. Es fehlt die von Paulo Freire geforderte dialogische Qualität der Revolution, die sie davor bewahren könnte, "sich zu institutionalisieren und in einer konterrevolutionären Bürokratie aufgelöst zu werden" (3). Das zeigten die 1968 kurz vor der Olympiade blutig niedergeschlagenen Studentendemonstrationen genauso wie jene kleine Zeitungsmeldung vom April 1972, dass eine Gruppe mexikanischer Bauern, die sich auf dem Marsch in die Hauptstadt befand, um dem Präsidenten persönlich ihre Nöte zu schildern, von Militär am Weitermarsch gehindert und zur Rückkehr in ihre Dörfer gezwungen wurde.

BOLIVIEN ist ein weiteres Beispiel für eine steckengebliebene, allerdings weniger stabilisierte Revolution als Mexiko. 1946 stürmte eine Volksmenge das Präsidentenpalais und hing Präsident Villarreal, der sich nicht zu durchgreifenden Reformen hatte aufraffen können, an einem Laternenpfahl auf. Das "kranke Volk" indes (Titel eines bekannten Buches von Alcides Arguedas), verkörpert durch die Gewerkschaft der Zinnminearbeiter, erlangte seine Selbstbestimmung noch nicht. Aber 1951 errang der Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) einen überwältigenden Wahlsieg, den der amtierende Präsident und die Heeresführung allerdings nicht anerkennen wollten, so dass der aus dem Exil zurückgekehrte Führer der MNR, Victor Paz Estenssoro, erst 1952 nach einem gewonnenen Bürgerkrieg, bei dem die Abteilungen der Minenarbeiter schliesslich den Ausschlag gegeben hatten, an die Macht kam.

"Ein Bettler, der auf einem goldenen Thron sitzt", dieses Wort des französischen Forschers Alcides d'Orbigny charakterisiert damals wie heute die Lage des bolivianischen Volkes in einem an Rohstoffen, speziell Erzen und Erdöl, enorm reichen Landes. V. Paz versuchte hier Abhilfe zu schaffen. Noch 1952 verstaatlichte er eine Anzahl von Zinnminen, ohne dadurch das Land aus der kapitalistischen Bedrückung befreien zu können. Denn die boli-

vianischen Zinnbarone kontrollieren die beiden entscheidenden englischen Zinnraffinerien und sind stark an Zinnbergwerken in Tailand, Malaysia, Indonesien und Nigeria beteiligt, so dass sie einen erheblichen Teil des Zinnmarktes kontrollieren und Preisdruck ausüben können. Aber nicht nur die Schwankungen des internationalen Zinnpreises, auch die Unvernunft der Gewerkschaft machte der Regierung zu schaffen, die durch übertriebene Lohnforderungen die Produktionskosten ungebührlich in die Höhe trieb. Diese Faktoren zusammen mit dem Fehlen einer nationalen Zinnverhüttung verdeutlichen, wie schwer bzw. unmöglich es für ein einzelnes unterentwickeltes Land ist, sich aus dem Geflecht des internationalen Kapitalismus zu befreien.

1953 legte V. Paz einen Gesetzentwurf zur Agrarreform vor, der den mehr als 400 Jahre ausgebeuteten Indianern ihr Land zurückgeben und ihnen das Stimmrecht verschaffen sollte. Nachdem die Indianer, aus ihrer Lethargie erwacht, selbständig die Ländereien besetzten, konnte Paz endlich 1961, in seiner zweiten Amtsperiode, dieses Gesetz in Kraft treten lassen und damit die erste strukturelle Bodenreform Südamerikas verwirklichen. Die angesichts fehlender technischer Kenntnisse und Kapitalmangel unvermeidlichen Rückschläge in Richtung auf eine blosse Subsistenzwirtschaft konnten nach und nach überwunden werden. Bolivien wurde erstmals in der Zucker- und Reiserzeugung autark.

Ab 1961 setzte man in Bolivien grosse Hoffnungen auf die "Allianz für den Fortschritt", die weitgehend enttäuscht wurden. Ein Staatsstreich brachte 1964 rechtsgerichtete Militärs an die Macht, die dann 1967 in Zusammenarbeit mit dem CIA die Operation gegen den sogar von der bolivianischen kommunistischen Partei in Stich gelassenen "Che" Guevara und die von ihm gegründete Revolutionsarmee durchführten. Die Ergebnisse der Revolution konnten sie indes nicht wieder rückgängig machen. Und es war paradoxerweise der Planer jener Antiguerrilla operation, General Juan José Torres, der in der Folgezeit starke Sympathien für die linksgerichteten Studenten und Gewerkschaften zeigte. Er wirkte 1969 führend bei der Verstaatlichung der US-Ölgesellschaft "Bolivien Gulf Oil" mit, die zu massivem nordamerikanischem Druck auf Bolivien führte, wie ihn ähnlich schon Mexiko, Kuba und später noch andere linksorientierte Regierungen des Kontinents zu erdulden hatten.

Nachdem General Torres wegen seiner Linkstendenzen 1970 als Oberkommandierender der Streitkräfte abgesetzt worden war, kam er noch im Oktober desselben Jahres durch einen Putsch an die Macht. Was könnte die Verwirrung der Geister deutlicher machen als die Tatsache, dass die MNR, die Revolutionspartei von einst, sich nun gegen die Fortsetzer der Revolution mit ihrer ehemaligen Erzfeindin, der Falange Socialista Boliviana, verbündete! So konnte die "Unidad Popular" von Torres, die eine nationalistische Revolution anstrebte, dann auch Anfang 1972 wieder von rechtsgerichteten Militärs unter Oberst Banzer mit in- und

ausländischer Hilfe gestürzt werden, so dass der weitere Weg Boliviens im Dunkeln liegt.

Während die katholische Kirche in Mexiko gegenüber allen sozialistischen Tendenzen im 19. und 20. Jahrhundert hartnäckig die hergebrachte Ordnung verteidigte und deshalb schweren Verfolgungen von Seiten der Revolution ausgesetzt war, hat sich in der bolivianischen Hierarchie in den letzten Jahren ein soziales Problembewusstsein entwickelt, freilich unter gesamtkirchlich weit günstigeren Bedingungen. Man denke nur an das 2. Vaticanum, die Enzyklika "Populorum Progressio" und die Konferenz von Medellin 1968. Ein Signal dafür ist die 1971 von Kardinal Maurer ausgegangene spektakuläre Ankündigung, die bolivianische Kirche wolle ihre ungenutzten Kirchenschätze verkaufen und den Ertrag in Sozialwerken anlegen, "um zum authentischen Dienst an den Armen zurückzukehren". Seitdem die Jagd auf die linken Kräfte unter Oberst Banzer eingesetzt hat, ist es dann auch zu erheblichen Spannungen zwischen Regierung und Episkopat gekommen, der sich energisch für die Beachtung der Menschenrechte gegenüber politischen Gefangenen einsetzte und sich gegen Willkürakte gegenüber Priestern mit sozialistischen Tendenzen verwahrte. Jüngste Vorgänge in Santa Cruz (Mai 1972) zeigen allerdings, dass die Konzientisation der katholischen Laien noch nicht soweit fortgeschritten ist, denn einige Laienverbände haben sich gegen den Episkopat mit den angeblich die Freiheit verteidigenden Behörden solidarisch erklärt.

Die Revolutionen von KUBA und CHILE sind so sehr in aller Munde, dass wir uns mit wenigen Andeutungen begnügen können. Mit Fidel Castro und seinen Mitkämpfern, die im Januar 1959 das Zeitalter des Diktators Fulgencio Batista beendeten, kam erstmals eine Guerrillero-Bewegung in Lateinamerika an die Macht, die seitdem zahlreiche Guerrillero-Gruppen in anderen Ländern des Kontinents inspiriert und auch aktiv unterstützt. Dieser Versuch, die kubanische Revolution zu exportieren, veranlasste die USA dazu, in Panama eine intensive Anti-Guerrillakampfschulung für Militärs fast aller Länder der Hemisphäre durchzuführen, die die Fähigkeit der traditionellen Armeen mit Guerrilleros fertigzuwerden, enorm erhöht hat. Ausserdem haben Instrukteure der Office of Public Safety (OPS) die Polizeieinheiten vieler Länder beraten.

Die wirtschaftliche und politische Isolierung, in die Kuba durch die USA gedrängt worden ist, ist ein weiteres Indiz dafür, dass eine sozialistische Revolution sich inmitten kapitalistisch orientierter Staaten kaum behaupten kann.

Während in Bolivien die revolutionäre Partei zwar einen Wahlsieg, nicht aber die Macht friedlich erlangte, wurde beides erstmals in Chile 1970 erreicht. Allendes Vorgänger, Eduardo Frei, hatte als Christlicher Demokrat mit der Parole "Revolution in Freiheit" einen dritten Weg zwischen Sozialismus und Kapitalismus gesucht. Er bewahrte die Freiheit, konnte aber die versprochene Revolution nicht überzeugend in Gang bringen. Sein Parteifreund

Radomiro Tomic zog mit dem Slogan "Revolución Comunitaria" in den Wahlkampf, womit er sich der Linken weiter annäherte, ohne so konsequent wie sie zu sein. Die Tatsache, dass mit Allende erstmals ein Marxist durch freie Wahlen in einem lateinamerikanischen Land an die Regierung kam und mit parlamentarischer Minderheit regiert, kann in ihrer Bedeutung für den Kontinent kaum überschätzt werden.

Die durch die Welle von Verstaatlichungen, durch die fortgesetzte Agrarreform und die in- und ausländischen Störversuche entstandenen Probleme können hier nicht näher erörtert werden. Von kirchengeschichtlich überragender Bedeutung ist es, dass in dieser komplexen Situation alle 25 katholischen Bischöfe Chiles mit ihrer Erklärung vom 16.4.72 den strukturellen Wandlungsprozess ausdrücklich befürworteten und darauf hinweisen, dass er nicht ohne Opfer für die privilegierten Schichten durchgeführt werden könne!

Als Beispiel einer "Revolution von rechts" sei die sogenannte brasilianische Revolution von 1964 erwähnt. In den dreissiger Jahren begann unter dem Diktator Getúlio Vargas der brasilianische "Populismo", d. h. eine politische Aktivierung der Massen, auf die Vargas sich in gewissem Grade stützte, um ein Gegengewicht gegen die bürgerlichen Parteien zu gewinnen. Die dadurch begründete Tendenz zur Stärkung der Gewerkschaften, der linksgerichteten Parteien und sonstigen sozialen Organisationen, besonders auch der Landarbeiterverbände setzte sich nach der Redemokratisierung 1945 auch mit Unterstützung von Gruppen der katholischen Kirche verstärkt fort und wurde Anfang der sechziger Jahre durch das neu entstandene Netz kirchlicher Radioschulen und die politisch-problemorientierte Alphabetisierung von Paulo Freire weiter gefördert. Der Populismo kam 1964 an einen Scheideweg. Ein Manövrieren zwischen den Interessen der Volksmasse, die viele selbst korrupte Politiker mit demagogischem Geschick zu vertreten behaupteten, und den Interessen der Oligarchie, wie es bis dahin der Stil aller Regierungen gewesen war, wurde immer weniger möglich. Entweder es kam zu einer sozialistischen Revolution oder zu einer Reaktion der herrschenden Kreise. Es steht uns nicht an zu beurteilen, ob die Konszientisation der Massen und die Organisation für eine Revolution, die nicht in der Anarchie geendet wäre, ausreichten. Fest steht lediglich, dass sich ländlicher Grossgrundbesitz, Industrie, Handel, Banken und bürgerliches Militär angesichts der revolutionären Gefahr zusammenschlossen und durch einen Staatsstreich 1964 ein "kolonial-faschistisches Regime" errichteten, wie es Hélio Jaguaribe im selben Jahr nannte, d. h. eine Diktatur des Besitzbürgertums in starker Abhängigkeit von den USA, das sich nach den Schemata des Kalten Krieges orientierte, in einer Zeit, in der die Ost-West-Blockbildung schon in die Krise geraten war (4). Die herrschende Gruppe behauptet für Demokratie und abendländisches Christentum einzutreten und diffamiert jede grundsätzliche Opposition oder gar ein Eintreten für sozialistische Gesellschaftsmodelle als Kommunismus.

Gegen alle Organisationen, die für das Selbstbestimmungsrecht der Massen kämpfen, wurde dementsprechend sofort 1964 eine ideologische und politische Kampagne eingeleitet, die sich teilweise zu sinnlosem Fanatismus steigerte, z. B. zur Zerstörung von 20.000 Projektoren, die eine ausländische Regierung für Freires Alphabetisierungsprogramm gestiftet hatte, das die Regierung Goulart offiziell gefördert hatte (5).

Das brasilianische Regime akzeptiert freiwillig einen Satellitenstatus gegenüber den USA als Führungsmacht des westlichen Lagers gemäss den Doktrinen der "Interdependenz" und der "kontinentalen Sicherheit". Im Namen der Doktrin der "nationalen Sicherheit" betreibt es eine nationalistische Innenpolitik und hat der Subversion den "totalen Krieg" erklärt, der nicht zuletzt durch die mit Hilfe von Folterungen erpressten Geständnisse politischer Gefangener ab 1970 ständig erfolgreicher wurde. Dem Leitmotiv politischen Handelns, dem Prinzip der nationalen Sicherheit, wird notfalls auch das Wohl des Staates geopfert. Dementsprechend wird der Präsident der Republik von zwei "Supermächten" beraten, dem Nationalen Sicherheitsrat (CSN) und dem Nationalen Informationsdienst (SNI) neben den schon vorher üblichen Beratungsinstanzen wie Consultoria Geral, Departamento de Administração do Pessoal Civil, Generalstab und Oberkommando der Streikkräfte. Der CSN und der SNI verfügen ausserdem über Abteilungen in allen Ministerien, die jeweils mit ideologisch geschulten Absolventen der "Escola Superior de Guerra" besetzt sind. CSN und SNI obliegt es nach der Verfassung von 1967 zu bestimmen, was subversiv ist und was nicht, so dass das oberste Bundesgericht lediglich ausführende und nicht rechtsfindende Funktionen hat. Genauso ist die Legislative im Grunde eine Atrappe mit zwei künstlich geschaffenen Parteien, deren gesetzbildende Funktion gering ist. Viele Politiker der Oppositionspartei fragen sich gegenwärtig, ob es nicht ehrlicher sei, die Partei aufzulösen, nachdem die Regierung durch eine Verfassungsänderung im April 1972 die für 1974 vorgesehene direkte Wahl der Gouverneure der Bundesstaaten in eine indirekte Wahl umgewandelt und damit bestätigt hat, dass die Parole der Redemokratisierung einem falschen Schein dient. Demokratie heisst in Wirklichkeit, dass eine ideologische Gruppe im Namen des Volkes die Macht ausübt (6).

Bei dieser Lage der Dinge darf man die persönliche Handlungsfreiheit des Präsidenten nicht überschätzen, weshalb eine Politik persönlicher Gespräche mit dem Präsidenten und seinen Mitarbeitern, wie sie die Ev. Kirche luth. Bekenntnisses in Brasilien mit ihrer Erklärung von Curitiba (1970) anstrebt, voraussichtlich unrealistisch ist, weil dadurch die wahren Machtverhältnisse verschleiert werden.

Möglichkeiten und Grenzen des Engagements von Christen für sozialistische Revolutionen in Lateinamerika

Die Möglichkeiten und Grenzen des Kampfes von Christen für soziale Gerechtigkeit auf diesem Kontinent werden exemplarisch

deutlich am Weg des kolumbianischen Priesters Camilo Torres Restrepo. Wenn wir hier von Möglichkeiten und Grenzen sprechen, dann meinen wir den realpolitisch gegebenen Handlungsspielraum, der freilich von Land zu Land verschieden gross ist.

Nachdem durch die Arbeiten von Hildegard Lüning und Elena Hochmann/H. R. Sonntag auch im deutschen Sprachbereich Untersuchungen greifbar sind, die das Klischee vom Priester mit Soultane und Maschinenpistole durchdringen (7), können wir uns auf einige zentrale Aspekte beschränken.

Man könnte Weg und Wirken von Camilo Torres von seinem Soziologiestudium in Löwen 1954-58 bis zu seinem politischen Kampf als Führer der Frente Unida 1965 unter dem Stichwort Konzientisation beschreiben, nämlich fortschreitende Bewusstwerdung der sozialen Probleme seines Landes und Hand in Hand damit gehend ihre Bewusstmachung bei anderen. Die Bewusstwerdung erfolgte durch das Soziologiestudium, Arbeit mit verschiedenen Gruppen von Sozialpriestern am Stadtrand von Paris, seine Lizentiatenthese über die sozio-ökonomische Lage von Bogotá, seine Lehrtätigkeit an der Soziologischen Fakultät in Bogotá, die "teilnehmende "Aktivität" seiner Kommunalaktion, seine Lehrtätigkeit an der Hochschule für Öffentliche Verwaltung, wo er Fachkräfte für die Agrarreform und die Kommunalaktion ausbildete und besonders durch seine Arbeit im Vorstand des Kolumbianischen Institutes für Agrarreform (INCORA), die ihn auf zahlreiche Reisen ins Landesinnere führte und die ländlichen Verhältnisse gründlich kennenlernen liess. Die Bewusstmachung begann auch schon in Europa, wo er kolumbianische Studenten aller Fachrichtungen in einer Arbeitsgemeinschaft für soziale und wirtschaftliche Forschung sammelte, die den Karrierestudenten eine "neue Mentalität" vermitteln sollte, die sie befähigte uneigennützig, unter Hintansetzung von Klasseninteressen am Aufbau "eines neuen Kolumbien" mitzuarbeiten, und zwar auf der reichlich vagen Basis eines Humanismus, der für Torres die Anerkennung des Menschen durch den Menschen bedeutet. Camilo setzte in Kolumbien die Bewusstmachung fort als Studentenseelsorger, als Soziologieprofessor, als Regierungsberater, durch Roundtablegespräche, zahllose Kontakte und Freundschaften mit oppositionellen Politikern, führenden Kommunisten, Liberalen, nonkonformistischen Priestergruppen, Protestanten, marxistischen Intellektuellen, Gewerkschaftsführern, aber auch Parlamentariern, Kabinettsmitgliedern, Militärs, Grossgrundbesitzern, Funktionären der Kommunalaktion und des Nationalen Dienstes für Ausbildung. Torres Publizität wuchs erheblich, nachdem er Ende 1964 von den Führern verschiedener nonkonformistischer Bewegungen und Parteien eingeladen worden war, eine revolutionäre Einheitsfront aufzubauen. Die "Frente Unida" zielte darauf ab, die revolutionäre Aktion, d. h. die Machtübernahme durch das Volk, im Rahmen der Legalität zu verwirklichen.

Nachdem Torres im März 1965 die "Plataforma", also das Programm der Bewegung, bekanntgab, war der Konflikt mit der

kirchlichen Hierarchie nicht länger zu vermeiden. Da Kardinal Concha dabei blieb, dass ein Priester sich nicht politisch betätigen dürfe und im übrigen erklärte, dass es in der Plataforma Punkte gäbe, die mit der Lehre der Kirche unvereinbar seien, zog Torres es einem "Maulkorb-Priesterdasein" vor, sich laikalisieren zu lassen. Bis Mitte 1964 hatte Camilo nur sehr nuanciert von Revolution gesprochen entweder als Ausrichtung des Volkes auf ein nationales Entwicklungsziel mit entsprechender Wandlung der Wertordnung und der Verhaltensweisen oder als drohende Alternative bei Ausbleiben einer vernünftigen Wirtschaftsplanung, also als Verzweiflungsakt des frustrierten Volkes, dem es durch Reformen vorzubeugen gilt. Ende 1964 hingegen stand ihm die Alternative Reform oder Revolution deutlich vor Augen, und er entschloss sich, der sich unterschwellig anbahnenden Revolution zum Durchbruch zu verhelfen, wenn er an die Spitze einer revolutionären Bewegung gerufen würde, was dann ja bald geschah. Aber auch als Führer der Frente Unida predigte er nicht den gewaltsamen Umsturz, sondern wollte die Macht für die Mehrheit erobern. Denn Demokratie besteht für ihn nicht im Aufzug einer Wahlkomödie, sondern in der Ausübung der Macht durch die Mehrheit. Mit Gewalt will nur die herrschende Minderheit die Macht in den Händen behalten.

C. Torres eilte von Volksversammlung zu Volksversammlung, um die Massen zu mobilisieren, und versuchte in zahllosen Vorträgen und Interviews die ihn diffamierenden Unterstellungen von rechts als verbalen Antikommunismus zu entlarven und Verständnis für die Sache des Volkes zu erwecken. Ab 1965 strebte Torres nicht einen theoretischen, sondern einen praktischen Sozialismus an. Denn nachdem er erkannt hatte, dass die unterentwickelte kolumbianische Gesellschaft am Kapitalismus litt, konnte er konsequenterweise die Entwicklung nicht mehr als reformerische Weiterführung des kapitalistischen Systems begreifen, sondern als Beseitigung dieses Systems. Dieses Ziel, der entrechteten Masse auf Kosten der herrschenden Minderheit durch den Übergang zur sozialistischen Gesellschaft zu ihrem Recht zu verhelfen, macht den revolutionären Charakter des Denkens von Torres aus. Dass Torres für dieses Ziel schliesslich mit der Waffe in der Hand zusammen mit Guerrilleros kämpfte, bezeichnet sein Scheitern und macht die Tragik seines Lebens aus, das er so jung verlor.

Camilos Entschluss, in den Untergrund zu gehen, entsprang der Logik eines Verzweifelten, der an seinen eigenen Grenzen, an denen seiner Kirche und denjenigen der Gesellschaft gescheitert war. Torres war einfallsreich, enorm kontaktfähig und ein mitreissender Redner, aber kein Organisator. Er verstand es nicht, der Frente Unida eine Basisorganisation zu schaffen und Mitarbeiter heranzuziehen und wirklich sinnvoll einzusetzen, sei es in der Frente oder der gleichnamigen Zeitung, die anfangs mit enormem Erfolg herauskam. Ihm fehlte die Geduld zu einem langwierigen Bewusstmachungsprozess der Massen und auch die Geduld zur mühsamen Koordinierung der politischen Meinungen der so

verschiedenen Gruppen, die sich zur Frente zusammengeschlossen hatten. Obgleich beschlossen war, dass Arbeitsgruppen Studien über 30 Fragenkreise aus Politik und Wirtschaft als Diskussionsgrundlage der Frente Unida erarbeiten sollten, preschte Camilo am 12.3.1965, als erst zwei Studien vorlagen, im Alleingang vor und gab die Plataforma bekannt, so dass manche seiner Freunde ihm nicht zu Unrecht Mangel an realpolitischer Vernunft vorwarfen. Solche Verfahrensweisen und nicht nur die Uneinigkeit der beteiligten Gruppen, führten zu raschem Verfall der Frente.

An seinem sechsdreissigjährigen Geburtstag, dem 26.6.65, war Camilo laikalisiert worden. Am 3.7.65 kehrte er von soziologischen Vorlesungen aus Lima zurück und erlebte einen triumphalen Empfang auf dem Flugplatz El Dorado von Bogotá, so dass man in Bezug darauf von seinem Palmsonntag gesprochen hat. Am 10.8.65 wurde er erstmals in Medellín 16 Stunden in Haft genommen. Obgleich er sich weiter als Priester fühlte, war er von seiner Kirche total in Stich gelassen worden. Es fand sich keine Priestergruppe, kein Bischof und keine katholische Organisation, die ihn unterstützt hätten, wenn man von den christlichen Gewerkschaften und dem Partido Social Demócrata Cristiana absieht. Seine erste Verhaftung zeigte, dass die herrschende Minderheit entschlossen war, seinem Wirken Grenzen zu setzen. Da nicht die Frente Unida und nicht ein Programm, sondern ein Mann, Camilo Torres, ganz im Vordergrund stand, der immer mehr die Züge eines Caudillo annahm, konzentrierten sich die Hetzkampagnen und Untersuchungen der politischen Staatspolizei ständig mehr auf seine Person. Zum Schluss erschöpfte sich Torres in Revolutionsappellen an alle Bevölkerungskreise und gab sich groben Fehlschätzungen über die Zahl seiner effektiven Sympathisanten hin. Er übersah, dass gerade Kolumbien nach den fast zehnjährigen Unruhen von 1948 bis 1957 der "Violencia" überdrüssig sein musste und dass man keine Revolution machen kann, wenn die revolutionäre Situation noch gar nicht vorhanden ist. Als er am 18.10.1965 aus Bogota verschwand, die Ermordung jenes Volksführers Gaitán vor Augen, die 1948 die langwierigen Gewaltsamkeiten auslöste, war er ein politisch gescheiterter Mann, gescheitert nicht zuletzt am Widerstand und der Uneinsichtigkeit der sich christlich fühlenden Bourgeoisie. Deshalb meinen wir entgegen vielen oberflächlichen Deutungen, ist Camilo Torres kein typischer Guerrillero-Priester, sondern er endet in seiner Ausweglosigkeit nur als ein solcher.

Aber Torres Kampf und Tod sind nicht vergeblich gewesen, sondern geschichtsmächtig geworden. Sie haben speziell den Bewusstseinsprozess innerhalb der katholischen Kirche Lateinamerikas befördert, was hier nur angedeutet werden kann. Camilo hat als einer der ersten in der "Plataforma para un Movimiento de Unidad Popular" den zivilrechtlichen Eigentumsbegriff, der auf den Code Napoleon zurückgeht und mit dem katholischen Naturrecht verbunden ist, in Frage gestellt und dürfte gerade deshalb von seinem Kardinalerzbischof Concha Irrtümern und verderblicher Lehren bezichtigt worden sein (18.6.1965). Ähnliche Ansich-

ten wie Torres haben seitdem schon Mitglieder der katholischen Hierarchie geäußert, ohne dafür kirchlich gemässregelt worden zu sein. So fordert Bischof Antonio Fragoso von Cratéus im nord-östlichen brasilianischen Staat Ceará seit 1968 entschädigungslose Landenteignungen (8). Die peruanische Bischofskonferenz ging in ihrem Vorbereitungsdokument für die römische Bischofsynode 1971 noch einen Schritt weiter, in dem sie feststellt, dass peruanische Volk lehne nach den gemachten Erfahrungen den Kapitalismus sowohl als ideologische Grundlage wie in seinen wirtschaftlichen Auswirkungen ab, da er den Individualismus, das Gewinnstreben und die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen fördere. Stattdessen fordert die peruanische Kirche die Überwindung des ausschliesslich privaten Eigentums an den Produktionsmitteln und die Schaffung "eines sozialen Eigentums, das wirksamer der Bedeutung der menschlichen Arbeit und der universalen Bestimmung der Güter entspricht" (9). Die in eine ähnliche Richtung gehende Erklärung der 25 chilenischen Bischöfe erwähnten wir oben bereits. Im übrigen ist Torres mit seinen sozio-ökonomischen Analysen speziell von der Konferenz von Medellín 1968 bestätigt worden, deren entscheidendes Novum darin zu sehen ist, dass die Bischöfe alle Mißstände der politischen Ökonomie als religiöse Probleme ansahen, "deren Lösung aus dem Glauben geboten ist" (10).

Die Kardinalfrage heute ist, wie denn der Strukturveränderungsprozess in Lateinamerika in Gang gesetzt werden kann und welche Rolle die Kirchen qua Organisation oder jedenfalls Gruppen von Christen dabei zu spielen vermögen? Erzbischof Helder Câmara hat schon immer die Meinung vertreten, dass es contra producentem sei, die etablierte Gewalt mit subversiver Gewalt zu bekämpfen (11). Das Ende von Camilo Torres und "Che" Guevara, sowie die Stagnation der Guerrilla-Bewegungen allenthalben beweisen, wie recht er damit hat. Es spricht vieles für die Annahme, dass z. B. die Wahlen in Uruguay Anfang 1972 ohne den Terror der Tupamaros für die linke Frente Ampla günstiger ausgegangen wären.

Dom Helders Berater Comblin, ein belgischer Pater, hat in einer Studie zur Vorbereitung der Konferenz von Medellín 1968 erklärt: "Zu glauben, dass es möglich sei, dass eine Guerrillero-Gruppe die Macht erobert und sie ausübt im Namen der magischen Tugend der Gewalt, in Gestalt des geheiligten Schwertes, ist reine Romantik. Das mag vielleicht in einer kleinen Republik Zentralamerikas möglich sein, aber in Brasilien ist es unmöglich..." (12).

Als sinnvoll erscheint also einzig der Weg der Gewaltlosigkeit, für den auch Alex Morelli in seiner Schrift "Libera a mi Pueblo" (13) plädiert, den wir hier als einen der katholischen Vertreter einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung erwähnen wollen. Wie Câmara versagt Morelli den Guerrilleros nicht seinen Respekt, meint aber, dass ein echter Wandel nur durch die "Gewalt der Friedfertigen" erreicht werden kann. Die Aktionen der Friedfertigen, wie Massendemonstrationen, Streiks, Agitation, zi-

viler Ungehorsam gegen ungerechte Gesetze, zielen immer auf den Dialog hin. Die Behauptung "Che" Guevaras (April 1967): "Ein Volk, dass nicht zu hassen versteht, befreit sich nicht" — müsse durch die Aktion der Liebe widerlegt werden. Die Gewaltlosigkeit erfordere mindestens so grossen Mut wie die Gewalt, denn ihre Vertreter müssten mögliche Folterungen, Gefängnis, Tod oder gewaltsame Unterdrückung kühl ins Auge fassen.

Der bekannteste Vertreter des gewaltlosen Widerstandes in Lateinamerika ist zweifellos der Erzbischof von Recife und Olinda, der sich stark am Vorbild von Martin Luther King orientiert. Dom Helder hat im Mai 1968 auf einer Sitzung der Kommission für Soziale Aktion von CELAM in Bahia ein entsprechendes kontinentales Aktionsprogramm vorgelegt. Câmara wollte die Gedenkfeiern zum 20. Jahrestag der Erklärung der Menschenrechte durch die UNO zu einer zweijährigen kirchlichen Aktion nützen, die die Christen Lateinamerikas durch Diskussionen über die Menschenrechte zu der kritischen Frage führen sollte, wie es denn in ihrem Lande um die Menschenrechte stehe. Alles sollte im kontinentalen Rahmen stattfinden, damit die lateinamerikanischen Massen ihre völkische Identität entdeckten. Ergänzend dazu sollten in den einzelnen Regionen wissenschaftliche Enqueten über die Beachtung der Menschenrechte durchgeführt werden. Dom Helder meinte, dass es genüge, wenn man in jedem Land mit der Unterstützung von 15% der Bischöfe, Priester und Laien rechnen könne (14). Es ist indes eine historische Tatsache, dass gewaltlose Aktionen in Lateinamerika im grossen Stil und über längere Zeit hin nirgendwo erfolgreich durchgeführt worden sind. Das muss u. a. an ungenügender Vorarbeit zur Bewusstmachung liegen. Auch katholische Reformtheologen wie Helder Câmara müssten wohl ersteinmal in Hierarchie und Klerus durch geduldige Aufklärungsarbeit mehr Anhänger gewinnen, ehe sie zu kontinentalen Aktionen schreiten.

Der kontinentale Aspekt ist freilich ungeheuer wichtig. Das ursprüngliche lateinamerikanische Zusammengehörigkeitsgefühl ist in den letzten Jahrzehnten durch eine Abart von "Nationalismus" ersetzt, der weniger politischen als entwicklungsstechnischen Inhalt hat. Man strebt nach Erfüllung seiner Erwartungen auch um den Preis der Emanzipation. Etwas überspitzt sagt ein Kritiker: "Das Politische ist hier zur Folklore herabgesetzt, das sich am deutlichsten im Fussball spiegelt. Lateinamerika — was ist das? Die Mittelklasse kennt nur das Kaufhaus um die Ecke ihrer Wohnung — ihr Verhältnis zu den dort angebotenen Produkten bildet ihr Nationalbewusstsein" (15). Politiker wie der argentinische Präsident Lanusse beginnen allerdings durch den Abbau der ideologischen Grenzen und Staatsbesuche in systemverschiedenen Ländern dieser Entwicklung entgegenzuwirken.

Die einzige wirklich kontinentale Organisation ist bisher die katholische Kirche. Deshalb kommt ihrer Haltung und ihrer Aktion in Bezug auf die Umstrukturierung Lateinamerikas so grosse Bedeutung zu. Sie müsste verstärkt dazu übergehen, die von vielen

nordamerikanischen und europäischen Entwicklungsfachleuten propagierte "Entwicklungsdiktatur" als einen unmenschlichen "Technofaschismus" zu entlarven, "der seinen Trachtenapparat lediglich mit Technik- und Entwicklungsbesessenheit ausgewechselt hat" (16). Es handelt sich bei dieser Entwicklungsdiktatur um den Versuch der schmalen Mittelklasse über systemkonforme Reformen ihre ökonomische und politische Machtstellung zu erhalten, wodurch eine echte wirtschaftliche und politische Emanzipation der Volksmassen gegenüber den Eliten und Lateinamerikas gegenüber den Metropolen verhindert wird. Es liegt auf der Hand, dass gegenüber den Entwicklungsdiktaturen eine wesentlich mühsamere und langwierigere Aufklärungs- und Konszientisationsarbeit im Volk nötig ist als gegenüber herkömmlichen Diktatoren im Stile eines Fulgencio Batista. Wer hier versucht, "die Unterdrückten ohne ihre denkende Teilnahme am Akt der Befreiung zu befreien, behandelt sie als Objekte, die man aus einem brennenden Gebäude retten muss. Es heisst sie in die populistische Falle führen und sie in Massen verwandeln, die man manipulieren kann" (17). Dass für den Bewusstmachungsprozess auch die Methoden des eben zitierten Paulo Freire nicht unbedingt zum Erfolg führen, sondern erhebliche Probleme aufwerfen, haben kürzlich Cesar Jerez und Juan Hernando Pico eindrücklich an Hand der Auswertung langlaufender Versuche in Guatemala gezeigt (18).

Eine schlüssige Antwort auf die Frage, wie denn nun die Änderung der Strukturen konkret in Lateinamerika zu Wege gebracht werden kann, vermag derzeit kein Kenner der Lage zu geben. Man kann nur soviel sagen: Lokalrevolutionen durch Guerrillakampf im Stile Kubas haben kaum mehr Aussicht auf Erfolg, so massive US-Einmischungsversuche wie 1965 in Santo Domingo werden sich wohl auch nicht wiederholen. Der Weg der demokratischen Macht ergreifung, wie man ihn in Chile beschritten hat, erscheint am aussichtsreichsten, wenn er auch in manchen Ländern versperrt ist. In Uruguay z. B. steht er offen. In Ekuador kam das Militär in diesem Jahr einer freien Wahl zuvor. In Brasilien ist keine Alternative erkennbar.

Hier erlaubt der nahezu perfekte Sicherheitsapparat weder Publikationen von Bischöfen wie Fragozo oder Helder Câmara, noch gar Demonstrationen oder sonstige friedliche Kampfmethoden für soziale Gerechtigkeit. Die vereinigte Anstrengung aller Kirchen in Form von Kleinarbeit an der Basis im Sinne der Bewusstmachung der Lage und die ferne Aussicht auf einen Kurswechsel der Militärs bilden die einzige Hoffnung. Für die Einstellung der Militärs wird es von erheblicher Bedeutung sein, wie mehr linksgerichtete Militärregierungen wie die von Peru die Entwicklungsprobleme meistern. Zusammenfassend können wir feststellen, dass drei Problemkreise die Schwierigkeiten zur Herbeiführung einer sozialen Revolution in Lateinamerika heute bezeichnen: Erstens das Problem der Konszientisation, zweitens der Isolotismus der lateinamerikanischen Länder und drittens der entge-

genwirkende Einfluss der einheimischen Oligarchien und derjenige der USA.

Gerade als Christen sollten wir allerdings die eindringliche Mahnung, die Comblin 1968 ausgesprochen hat, nicht in den Wind schlagen: Die Kirchen in Lateinamerika müssen sich zunächst selbst tiefgreifenden Reformen unterziehen — dies gilt besonders für ihre innere Demokratiepraxis und für ihr Eigentumsgebaren — wenn sie mit Überzeugungskraft für die Sozialrevolution kämpfen wollen (19).

Theologische Modelle für strukturveränderndes christliches Handeln in Lateinamerika

Es mag als unlogisch erscheinen, dass wir zuerst von den Möglichkeiten und Grenzen des Engagements von Christen für sozialistische Revolutionen in Lateinamerika sprachen und erst danach von theologischen Modellen sprechen, die solches Handeln begründen sollen! Aber das Beispiel von Camilo Torres zeigt, dass manche Theologen einfach überwältigt von der sie umgebenden Not zur Aktion schritten, ohne einen tiefer gehenden theologischen Reflektionsprozess durchgemacht zu haben.

Gleichzeitig mit dem Wirken von Torres und verstärkt nach seinem Tod 1966 setzte in Lateinamerika und darüberhinaus in der Kirche die theologische Reflexion über den Problemkreis ein, der dann unter dem nicht so glücklich gewählten Stichwort "Theologie der Revolution" zu heftigen Diskussionen führen sollte. Diese theologische Besinnung fand ihren deutlichsten Ausdruck in zwei grossen Konferenzen, der vom Weltrat der Kirchen 1966 in Genf abgehaltenen "Konferenz für Kirche und Gesellschaft" und der 1968 in Medellín vom Consejo Episcopal Latino-Americano (CELAM) der katholischen Kirche des Kontinents veranstalteten Konferenz.

Den sogenannten linken Theologen Lateinamerikas wird oft vorgeworfen, dass ihre Theologie rein immanent oder horizontal orientiert sei. Ihre Veröffentlichungen werden dann auf die Frage hin untersucht, inwieweit sie am grundlegenden christlichen Dogma festhalten oder in ihren thematisch anders ausgerichteten Schriften überhaupt davon sprechen, wie dies zuletzt wohl am gründlichsten C. Peter Wagner getan hat (20). Dabei wird übersehen, dass viele der jungen Theologen dieses Kontinentes bewusst anthropologisch denken, weil sie sich von ihrem Gewissen getrieben sehen, nach Jahrhunderten kirchlicher Vertröstung auf ein besseres Jenseits nun primär zusammen mit anderen reformwilligen Gruppen für ein besseres Diesseits zu kämpfen, wie dies auf der im April 1972 in Santiago abgehaltenen Konferenz "Cristianos para el Socialismo" zum Ausdruck kam. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass manche Vertreter der "Teología de la Liberación" unkritisch marxistische Denkkategorien verwenden. Aber man kann nicht behaupten, dass alle, deren Nahziel die Beseitigung der elementaren materiellen Not ist, eo ipso einem reinen

Immanenzdenken verfallen. Das kann hier nur beispielhaft an der biblischen Begründung der "Theologie der Befreiung" je eines katholischen und eines protestantischen Vertreters dieser Richtung dargelegt werden.

Der französische Dominikaner Alex Morelli kann nach zehnjähriger Tätigkeit in Lateinamerika, insbesondere in Uruguay und Mexiko, als ein typischer Vertreter des progressiven Flügels der katholischen Theologen des Kontinents angesehen werden. In seiner oben bereits erwähnten Schrift "Befreie mein Volk", die er mit kirchlicher Druckgenehmigung veröffentlicht hat, skizziert er im ersten Teil zunächst die schreienden sozialen Ungerechtigkeiten in Lateinamerika, um dann im Hauptteil zur Grundlegung einer "Theologie der Befreiung" zu kommen, die nicht nur "der Welt der Ausgebeuteten", also der sogenannten "dritten Welt", sondern auch "der Welt der opulenten Sklaven" in der nördlichen Hemisphäre gilt.

Morelli geht aus von der Tatsache, dass die Begriffe Fortschritt und Entwicklung biblischem Denken nicht geläufig sind, wozu er feststellt, dass es aller "gesunden Hermeneutik" aber auch widersprüche, einen Text auf eine Wirklichkeit hin zu befragen, "die über oder ausserhalb des kulturellen Horizonts liegt, in dem dieser Text konzipiert worden ist", weil Gottes Wort nicht zeitlos und unhistorisch ist. Eine "Theologie des Ereignisses" muss davon ausgehen, dass das menschliche Denken heute wesentlich anthropozentrisch, existentiell, historisch und konkret bestimmt ist und entsprechend explizieren, was der *sensus fidei* gegenwärtig ist. Nachdem die Theologen in immer stärkerer Masse entdecken, dass die etablierte soziale und politische Ordnung eine Quelle der schlimmsten Ungerechtigkeiten ist, nämlich der sogenannten "institutionalisierten Gewalt", sind sie aufgerufen, eine Theologie des Friedens zu begründen, aber nicht eines Friedens im Sinne von Ruhe und Ordnung.

Wenn Johannes davon spricht, dass Gott seinen Sohn in die Welt gesandt habe, um sie zu retten (3, 17; 17, 15+18), dann ist unter "Welt" nach Meinung des Verfassers die menschliche Welt zu verstehen, "dieses Gewebe kultureller und sozialer Beziehungen, das zu einem guten Teil erst durch die Beherrschung der "Technik möglich geworden ist", eine Welt also, "die der Mensch befreien und humanisieren kann, genau wie er sie pervertieren und entfremden kann". Nachdem man zwei Jahrzehnte lang geglaubt hat, dass man die Probleme der "dritten Welt" durch die Anwendung der Theorien vom wirtschaftlichen Fortschritt, durch Kopieren der Industriegesellschaften lösen könnte, hat man in den sechziger Jahren erkannt, dass die Unterentwicklung ein historisches Nebenprodukt der Entwicklung der reichen Länder ist und dass die nationalen Oligarchien der unterentwickelten Länder Komplizen dieser Beherrschung durch die reichen Länder sind.

Deshalb kann die traditionelle Soziallehre der katholischen Kirche in Verbindung mit einer rein futurischen Eschatologie keine

adäquate christliche Antwort auf die Herausforderung der "dritten Welt" sein und muss durch eine "Theologie der Befreiung" ersetzt werden, die sich allerdings davor hüten muss, zum Hilfsmotor der Revolution reduziert zu werden!

Ausgangspunkt der "Theologie der Befreiung" ist die Befreiung Israels aus Ägypten, also die historische Grundlage des alttestamentlichen Glaubens, ferner die Befreiung der Juden aus dem babylonischen Exil, die einer zweiten Errettung gleichkommt und der Kampf von Gesetz und Propheten im befreiten Volk gegen den Verlust der Freiheit durch wirtschaftliche Unterdrückung von Seiten der Reichen und Vornehmen. Eine Exegese des Neuen Testaments, die sich vor übertriebener Spiritualisierung hütet, zeigt im Handeln Jesu enge Berührungspunkte mit der befreienden Tendenz Gottes im Alten Bund. Jesus ist gekommen, "den Gefangenen Befreiung zu verkündigen... den Unterdrückten Freiheit zu schaffen" (Lk 4, 18). Christus will den Menschen aus jeder Art von Sklaverei befreien. Er hat Stumme, Blinde und Gelähmte, also Marginalisierte, wieder in die Gesellschaft eingegliedert (Mt 8, 1-17; Mk 5, 23-36), wobei Morelli nicht übersieht, dass die Befreiung des Menschen durch Christus die alttestamentlichen Befreiungsakte dadurch übersteigt, dass sie die totale Emanzipation des Menschen bewirken will von allen Kräften, die seine Freiheit behindern, eben auch und gerade die Befreiung von allen Formen der Sünde, die eine oft unbewusste Form von Sklaverei darstellt, da die Menschen meinen frei zu sein, in Wirklichkeit aber Sklaven der Sünde sind (Joh 8, 34). Deshalb ist es die Aufgabe der Kirche, die totale Befreiung der Menschheit zu sichern. Aber die Kirche hat sich im Laufe der Geschichte immer wieder gescheut, die Freiheit auch in die konkrete Existenz treten zu lassen und stattdessen nur die Idee einer verinnerlichten christlichen Freiheit genährt.

Morelli sieht Schöpfung, Fortschritt und Erlösung in einem engen Zusammenhang: Weil die Schöpfung ein dynamischer Akt Gottes ist, der den Menschen in sein Werk einbezieht (Gen 1, 26+28, vgl. 8, 5-7), kann man sagen, dass die Schöpfung sich durch den Fortschritt der Menschheit weiterentwickelt, so dass der Mensch Subjekt und Agens der unfertigen Schöpfung ist, nicht aber Objekt von Geschichte und Fortschritt. Weil der Mensch verantwortlich an der Schöpfung beteiligt ist, ist die Schöpfung der erste Heilsakt und nicht etwas von der Erlösung völlig Verschiedenes. Die ganze Schöpfung wartet auf die Befreiung "von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm. 8, 21), die durch die Versöhnung mit Gott Wirklichkeit werden wird (Kol 1, 2; 2 Kor 5, 18). "Die Freiheit wird uns keimhaft gegeben, aber ihre Frucht hängt von einer dauernd erneuerten Befreiung ab", die durch die Bewältigung der Lebensprobleme im Dialog mit Gott erfolgt, in dem die Menschen frei und verantwortlich ihre eigene Geschichte vorantreiben.

Der Kampf um Befreiung als eine ständige Aufgabe der Christen wird vom Verfasser nun konkretisiert als Befreiung "von der Sklaverei des Geldes, der Macht, des Genusses und der Ideologie",

ferner als Befreiung von "Unwissenheit, Apathie, allen Formen einer magischen Religiosität, der Unfähigkeit, die eigene Situation und die der anderen als Ausgebeutete zu erkennen, Befreiung von der Unfähigkeit, für sich selbst das eigene Geschick in die Hand zu nehmen". Obgleich Jesus durchaus Strukturen angegriffen hat wie z. B. den Sabbat (Mk 2, 27), wird von den Konservativen allzu leichtfertig gesagt, dass die Strukturen sich ändern, wenn die Menschen sich ändern, während viele Progressive ausschliesslich von der Änderung der Strukturen reden. Christus ist aber gekommen, um die Menschen sowohl von der Sünde wie auch von den Folgen der Sünde zu befreien, also von den ungerechten Strukturen. Deshalb kann Morelli nach einem Wort von Antonio Fragoso den Kampf für Gerechtigkeit auch einen Kampf für das Reich Gottes nennen (21). Wenn dagegen die herrschenden Machtgruppen kraft ihres Monopols über die Kommunikationsmittel jede Strukturänderung als Bedrohung der Ordnung, als Subversion und Kommunismus anprangern, tun sie nichts anderes als die "institutionalisierte Gewalt" als die einzig denkbare Ordnung hinzustellen.

Ausgehend von der päpstlichen Enzyklika "Populorum Progressio" kommt Morelli zu dem Schluss, dass das kapitalistische System zu Gunsten einer Planwirtschaft verschwinden müsse, die die menschliche Freiheit respektiert. In Übereinstimmung mit dem Vaticanum II geht es ihm dabei nicht darum, einen christlichen Sozialismus zu schaffen, sondern darum, den Sozialismus für die befreiende christliche Dimension zu öffnen! Unter Kapitalismus versteht der Verfasser ein System, bei dem die Quelle der Entwicklung Investitionen und der Verbrauch der überflüssigsten Dinge sind, wobei sich im Grunde alles um die bedeutenden Renditen dreht, die durch dauernde Spiegelfechtereie im Namen des Gemeinwohls gerechtfertigt werden. Es handelt sich also um "ein System, das den Profit als wesentlichen Motor des wirtschaftlichen Fortschritts ansieht, das Privateigentum an den Produktionsmitteln als ein absolutes Recht ohne Grenzen und entsprechende soziale Verpflichtungen" (22).

Während Morelli eine gute Zusammenfassung der Hauptgedanken der lateinamerikanischen "Theologie der Befreiung" bietet handelt es sich bei der Arbeit des brasilianischen Protestantens Rubem A. Alves, "A Theology of Human Hope", um einen sehr eigenständigen Versuch, das Entwicklungsproblem theologisch zu bewältigen (23), zu dem Harvey Cox im Vorwort schreibt, dass es von nun an nicht mehr möglich sei theologisch über die "dritte Welt" zu reden, sondern dass man ihr jetzt in erster Linie zuhören müsse. Alves habe mit "unermesslich mehr Tiefgang und Gelehrsamkeit die Probleme" gelöst, die er, Cox, 1965 in seinem Büchlein "God's Revolution and Man's Responsibility" angepackt hatte. Alves hat mit der genannten Arbeit sein Postgraduiertenstudium am Union Theological Seminary in New York und am Princeton Theological Seminary abgeschlossen, das ihn promoviert hat. Seiner stark traditionalistisch denkenden presbyterianischen Heimatkirche in Brasilien ist Alves allerdings viel zu pro-

gressiv, so dass sie ihn weder ins Pfarr- noch ins Lehramt berufen hat!

Alves verarbeitet die Einsichten so verschiedenartiger Geister wie Karl Mannheim, Thomas Kuhn, John Dewey, Frantz Fanon, Karl Marx, Karl Barth, Jürgen Moltmann, Mario Savio und Paul Lehmann zu einem einheitlichen Ganzen und bereichert sie durch die Gedanken lateinamerikanischer Intellektueller wie Esdras Borges Costra und Paulo Freire. Alves Titelwahl erinnert nicht von ungefähr an Moltmanns "Theologie der Hoffnung", von der er beeinflusst ist, von der er sich aber auch abgrenzt, wie er schon mit dem Atribut "menschliche" Hoffnung andeutet. Alves kritisiert, dass Moltmann Hoffnung nur durch die biblische Verheissung vermittelt werden lässt, ja soweit ginge zu behaupten, es gäbe keine Geschichte, wo das Wort nicht gepredigt werde. Wenn der Mensch "im Licht der verheissenen Zukunft, die kommen wird" handelt, so wird sein Handeln reine Imitation, meint Alves, dann könne sein Handeln zwar Gehorsam gegenüber der Zukunft zum Ausdruck bringen, aber nicht Zukunft schaffen." Die einzige politische Haltung, die der Zukunft wirklich entsprechen würde, wäre Pazifismus. "Die reine Futurizität Gottes" ist für Alves "eine neue Form von Doketismus, in dem Gott seine präsentische Dimension verliert und daher unhistorisch wird".

Gegen Moltmann erinnert Alves daran, dass "die biblischen Gemeinden nicht einen Gott kannten, dessen wesentliche Natur die Zukunft ist, der das *primum movens* vor der Geschichte ist. Das AT und das NT sprechen über die historische Gegenwart Gottes. Wenn die biblischen Gemeinden trotzdem eine Hoffnung auf die Zukunft hatten, dann deshalb weil Gott gegenwärtig war und in seiner Gegenwart durch seine Machtausübung, die durch und durch historisch war, historisch und präsentisch die Macht dessen negierte, 'das war', wodurch er die Menschen und die Geschichte für ein neues Morgen offen machte".

Für Alves wird die Zukunft in die Geschichte hinein durch die Gegenwart vermittelt. In der Gegenwart gewinnt die Zukunft Gestalt. "Geschichte ist also das Medium in und durch das Gott für Geschichte, Menschen und sich selbst eine Zukunft schafft, die noch nicht existiert, weder tatsächlich noch formal". Dies ist die Sprache des messianischen Humanismus, den Alves propagiert, eine Sprache, die sich sowohl von der Sprache der herkömmlichen Glaubensgemeinde abhebt wie von derjenigen des politischen Humanismus, wenngleich sie dem Gedankengut beider verpflichtet ist. Die Sprache des messianischen Humanismus ist die Sprache einer neuen Gemeinde, die in einem dialektischen Prozess zwischen der Vergangenheit und den Problemen der Gegenwart entsteht oder mit den Worten von Karl Barth und Paul Lehmann: zwischen dem Lesen der Bibel und dem Lesen der Zeitungen. Die Geschichte der Kirche könnte geradezu als Geschichte von Geburt, Tod und Auferstehung ihrer Sprachen geschrieben werden, was der Verfasser an Luther, Barth und Teilhard de Chardin exemplifiziert. "Alte Sprachen sterben, wenn sie erstarrt sind... sie hören dann auf

Werkzeuge der Befreiung zu sein und werden Strukturen der Unterdrückung". Der Erinnerungsakt an die Verheissungen der Vergangenheit muss stets Ausdruck der Liebe zur Gegenwart sein, wodurch er eine befreiende Wirkung hat.

In seinem Ringen um eine neue Sprache des Glaubens ist Alves zweifellos Bonhoeffer verpflichtet, den er auch häufiger zitiert. Bei der Schaffung einer neuen Sprache, die für ihn Ausdruck eines letztgültigen Anliegens der Christen und Dienst an der Erfüllung ihres Auftrages ist, kommt es Alves auf drei Dinge an:

1. Die Glaubensgemeinde erkennt diese Aufgabe nur, wenn sie entdeckt, dass sie zutiefst mit der Schaffung eines neuen Morgen für die Menschheit beschäftigt ist.

2. Die Glaubensgemeinde muss die vom politischen Humanismus an ihr geübte Kritik ernstnehmen und auf ihre Sprache einwirken lassen, um durch eine erneuerte Sprache dann das explizit Christliche überhaupt neu zu Gehör bringen zu können.

3. Die neue Sprache darf nicht einfach ein Echo auf die Sprache des politischen Humanismus sein, sondern muss ihr wesentliche neue Elemente hinzufügen. Die neue Sprache ist zu beurteilen nach ihrer Kraft, sogar diejenige Sprache zu kritisieren, die am Beginn des Prozesses die Sprache der Glaubensgemeinde negierte, nach ihrer Kraft grössere und weitere Horizonte für die Hoffnung zu eröffnen und nach dem Mass der Freiheit, die sie für das menschliche Schaffen ermöglicht.

Im Unterschied zum politischen Humanismus, den Alves auch humanistischen Messianismus nennt, hält der messianische Humanismus daran fest, dass nur im Kontext der fortlaufenden Politik Gottes über Zukunft und Hoffnung gesprochen werden kann. Denn der messianische Humanismus ist entstanden angesichts der historischen Realität der Befreiung gegen alle Hoffnung und angesichts des Zusammenbruchs aller menschlichen Mittel, also eines Faktums, das in der bisherigen Sprache der Gemeinde "Gnade" genannt wurde. Der humanistische Messianismus hingegen steht und fällt mit seinem Glauben an die transzendierenden Kräfte des Menschen als die einzigen für die menschliche Befreiung verfügbaren Kräfte. Sein Dilemma besteht heute in Anbetracht der Domestikation der Gewissen und der Kräfte der Strukturen, die die Gegenwart mit Beschlag belegen, darin, dass er entweder Geschichte ohne Hoffnung ist, also Realismus und Zynismus der Verzweiflung oder aber Hoffnung ohne Geschichte, was einer Romantik auf Kosten einer realistischen Einschätzung der gegenwärtigen historischen Situation gleichkommt. Der messianische Humanismus lehnt indes die genannten Alternativen von Hoffnung ohne Geschichte oder Geschichte ohne Hoffnung ab, weil er auf Grund der Geschichte gegen alle Hoffnung hoffen darf, "dass die messianische Politik Gottes Menschen und Geschichte eine neue Zukunft und eine neue Hoffnung" bringen wird.

Zur Verdeutlichung der neuen Sprache des messianischen Humanismus seien noch einige klassische Loci in ihrer neuen Sprachform vorgestellt. Das Kreuz Christi ist für Alves die

Verkörperung eines doppelten Leidens Gottes: Gott leidet erstens mit und für den Menschen und gibt ihm dadurch die Gewissheit, dass seine persönliche Negation des Negativen in der Geschichte keine vereinzelte Stimme ist, sondern dass Gott mit ihm die Unfreiheit der Welt von heute verneint, so dass der Mensch auf die Befreiung hoffen kann. Gott leidet zweitens auch, wenn der Sklave unter seiner Unfreiheit gar nicht leidet, weil er sich an seine Fesseln gewöhnt hat und vielleicht sogar glücklich in ihnen ist. Denn wer aus den Fleischtöpfen Ägyptens isst, mag sein Leiden und seine Zukunft vergessen, Gott aber vergisst sie nicht! Diese Treue Gottes in seiner Erwählung ist *G n a d e*, d. h. "das Weiterbestehen der Gegenwart der Zukunft, auch wenn der Mensch von der Macht des Alten in Bann geschlagen ist".

Das Leben der Gemeinde ist folglich die Teilnahme am fort-dauernden Leiden Christi für die Welt (24). Deshalb spricht Alves in einem früheren Aufsatz von der notwendigen Kreuzigung der Kirche (25), was C. Peter Wagner kurzschlüssig zum Anlass nimmt, ihn zu tadeln, dass nach der Evidenz des NT nicht vom Tode der Kirche, sondern vom Wachstum der Kirche die Rede ist. Christus "deutet nie an, dass er wünscht, dass seine Braut ans Kreuz geht" (26). Wagner scheint ein Opfer der Ideologie der "Evangelization in-depth" Bewegung geworden zu sein (27), dessen Begründer Donald A. McGavran er in der Widmung seines Buches als einen der ausgezeichneten Propheten des zwanzigsten Jahrhunderts bezeichnet. Entweder verwechselt Wagner die Kirche mit dem Reich Gottes oder er identifiziert sie bewusst mit dem Reich Gottes. Man kann Alves bei der Ablehnung jeder Art von triumphaler Ekklesiologie nur zustimmen. Er kann sich zu Recht auf Bonhoeffer berufen, der den Christen geradezu charakterisiert sieht durch die Teilnahme am Leiden Gottes im Leben der Welt. Alves kann in diesem Zusammenhang sagen: "Wir sind mit Gott *versöhnt* in dem Grade wie wir seine Unversöhnlichkeit mit der Welt teilen, die ihn und die Menschen leiden lässt". Liebe ist für Alves nach der geschichtlichen Erfahrung der Gemeinde der "Name für die Dialektik der Befreiung in der Geschichte. Liebe ist, was Gott tut, um den Menschen frei zu machen". Er kritisiert, dass in der traditionellen Theologie meist übersehen wird, dass die Liebe dialektisch zu verstehen ist, also auch Gottes Nein, Gottes Macht und Gottes Zorn gegen die Unterdrücker bezeichnen kann, sozusagen das *opus alienum Dei*, das aber um des *opus proprium* willen geschieht. Es wird in diesem Zusammenhang indessen nicht recht deutlich, ob Alves sieht, dass diese Dialektik der Liebe Gottes genauso in Bezug auf die Unterdrückten gilt wie eben für alle Christen, die Gott um seines Sohnes willen liebt, aber um ihrer verbleibenden *incurvation* in *se* hassen muss.

Schliesslich sei noch die Definition von *A u f e r s t e h u n g* referiert. Auferstehung bezeichnet für Alves die Kraft der Befreiung, weil der Gekreuzigte in der Geschichte erneut zum Leben gekommen ist, und zwar nicht als *simples factum*, sondern als Faktor der Geschichte, d. h. als Herr der Geschichte.

Der brasilianische Theologe kritisiert das moderne Weltverständnis, das die Natur als Grenze der Geschichte annimmt, weshalb die Existentialtheologie zwischen Geschichte als existentiell bedeutsamer Geschichte und Historie als Profangeschichte differenziert und so die Auferstehung zu einem neuen Selbstverständnis des Menschen reduziert.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, dass Alves sich bemüht, die neue Sprache des messianischen Humanismus nicht mit Abstrichen an der theologische Substanz zu erkaufen, wenn gleich einige Fragen und Zweifel beim Leser aufkommen.

Das Ziel des messianischen Humanismus ist die heute so oft geforderte Humanisierung, die Alves folgendermassen charakterisiert: Während die technologische Konsum- und Überflusgesellschaft dem Arbeiter einredet, Freiheit zum Leben sei Befreiung von der Arbeit, Musse, Freizeit für Vergnügungen, für die die verbleibende Arbeit nur die wirtschaftliche Grundlage bildet, bewirkt die Erfüllung der Träume der entfremdeten Arbeiter nur eine Fortdauer der Entfremdung unter anderen Vorzeichen. Denn auch jetzt können die Arbeiter die Welt nicht schöpferisch gestalten, da ihre Kräfte dafür nicht benötigt werden. Standen sie einst unter dem Joch der Arbeit, so stehen sie jetzt im Dienst des Konsums. Die Aufgabe der Humanisierung kann deshalb nicht in der Befreiung von der Arbeit liegen, sondern nur in der Freiheit für die menschlich verstandene Arbeit! Diese Humanisierung kann aber nur als Gabe der Gnade verstanden werden. Während nun bei Barth und fast allen protestantischen Theologen die Gnade die schöpferische Tätigkeit des Menschen überflüssig macht, betont Alves unter Berufung auf den biblischen Bundesgedanken, "dass Gott in der Fülle seiner Ewigkeit darauf wartet, dass der Mensch mit-schöpferisch tätig wird". "Im Kontext der göttlichen Politik der Befreiung des Menschen schafft die Gnade die Möglichkeit und Notwendigkeit menschlichen Handelns". Gottes Inkarnation darf nicht missverstanden werden als Ausgangspunkt zur Errichtung einer ontologischen Wirklichkeit, die mit unserer Geschichte überhaupt nichts zu tun hat.

Am Schluss seiner Arbeit versucht Alves eine Deutung des scheinbaren Widerspruchs zwischen biblischer Weltbejahung und Weltverneinung. Er betont, dass die alttestamentliche Weltbejahung durch das Neue Testament keinesweg aufgehoben wird. Denn als Leib kann der Mensch nur solidarisch mit der Welt existieren. Die menschliche Befreiung kann daher nicht auf die Negation des Leibes zielen, sondern auf die Befreiung von allem, was den Leib bedrückt. Gottes Agape hat die Schöpfung mit Eros erfüllt. Diese Gabe ist gut. Aber sie ist gleichsam nur ein "Aperitif, der den Menschen glücklich macht, aber nicht glückstrunken. Er sehnt sich nach mehr, nach Erfüllung, nach Auferstehung des Leibes zur Fülle des Lebens, für das unsere gegenwärtige Situation ein anregender Vorgesmack ist".

Indem die Konservativen in ihrer Sucht nach Lebensgenuss aus dem erotischen Vorgesmack einen Dauergenuss machen wollen,

verlieren sie den Geist und damit die Geschichte, d. h. die Offenheit für die Zukunft. Indem andererseits die Revolutionäre meinen, dass die Beseitigung der Unterdrückung und die Wiederherstellung des erotischen Lebenssinnes allein vom menschlichen Einsatz abhänge, disziplinieren sie ihre Gegenwart so sehr, dass sie zu einer Zeit der Askese und des Übergangs für die erstrebte Zukunft wird. Die Gegenwart wird mithin zum absolut Negativen, die Zukunft zum absolut Positiven, zur Gegenwart des Eschatons. Deshalb wird die Zukunft, wenn sie dann erreicht ist, verschlossen und die Revolutionsregime, die einst die Träger neuer Hoffnungen waren, erstarren, werden dogmatisch, so dass in ihnen die Sünden der Konservativen auferstehen.

Der messianische Humanismus hingegen findet den erotischen Sinn des Lebens nicht am Ende der Praxis der Befreiung, sondern schon mittendrin, sogar mitten in Leiden und Gefangenschaft (vgl. Jer 29, 5-6; Mt 6, 25-33). Auch wenn dies aller revolutionären Lehre widerspricht, gilt festzuhalten, dass der Mensch auch in Leiden und Gefangenschaft im Kontext seines Vertrauens auf Gottes Politik sein Humanum nicht verliert, als einer der gegen alle Hoffnung hofft.

Alves verkennt nicht, dass die Sprache des messianischen Humanismus in Frage gestellt werden kann. Aber ihr Risiko ist das Risiko des Glaubens, der radikal kritisch ist, der nicht wie die Wissenschaft Fakten als Werte anerkennt oder nur Vorgegebenes beschreibt. Die Sprache der theologischen Vernunft will schöpferisch tätig sein und kann daher nur gemessen werden an ihrer Fähigkeit, das Alte zu verneinen und Freiheit für menschliches Leben, Freiheit für die Zukunft zu schaffen. Die Sprache des Glaubens setzt die Phantasie frei, Modelle zukünftigen Lebens zu entwerfen.

Es dürfte deutlich geworden sein, wie sehr strukturverändernde Modelle für christliches Handeln vom Verständnis von Geschichte, Immanenz und Eschatologie abhängen. Da die theologische Diskussion über diesen Problemkreis in vollem Gange ist, können auch Handlungsmodelle nur vorläufigen Charakter haben. Aber es bleibt ein eminent wichtiges theologisches Anliegen, nach dem Stellenwert menschlichen Handelns zwischen Kreuz und Auferstehung (28) zu fragen, wenn man Berkhofs Aussage akzeptiert, dass Gott "das, was unter und von Menschen geschieht, zur Geschichte, zu einer Analogie zum Kreuz und zur Auferstehung Christi" macht (29).

Anmerkungen:

Der Aufsatz stellt eine überarbeitete Fassung eines Referates dar, das auf einem Pastorkolleg in Araras im Staate Rio de Janeiro im April 1972 gehalten worden ist.

- 1) Ireneo Rosier, *Revolution in der Sackgasse*, Freiburg 1970, S. 167f.
- 2) Gunnar Mendoza, *Social Injustice: A Constant in Latin American History (1492-)*, im Sammelband: *History of Latin American Civilization, Sources and Interpretations*, Bd. II *The Modern Age* -hrsg. v. Lewis Hanke, London 1969, S. 516ff.

- 3) Vgl. Paulo Freire, Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart, 1971, S. 158.
- 4) Vgl. Octavio Janni, O Colapso do Populismo no Brasil, Rio de Janeiro, 1968, S. 217ff.
- 5) Cesar Jerez y Juan Hernando Pico: Paulo Freire y la Educación — in: Estudios Centro Americanos, Nos. 274-75, 1971, S. 500.
- 6) Vgl. die Studie zur 9. brasilianischen Bischofskonferenz, 1968, ausgearbeitet von seiner Expertenkommission unter dem Vorsitz von Dom Candido Padim, Bischof von Lorena, abgedruckt u. a. bei Alain Gherbrant, La Iglesia rebelde de América Latina, México, 1970, S. 142ff.
- 7) Hildegard Lüning, Camilo Torres, Priester, Guerillero, Hamburg, 1969. Elena Hochmann und H. R. Sonntag, Christentum und politische Praxis, 1970 vgl. ferner Germán Gusmán Campos, El Padre Torres, México, 1968. Quelleneditionen: C. Torres, Revolution als Aufgabe des Christen, Mainz, 1969, 84 S. — viel umfassender: C. Torres, Cristianismo y revolución, México, 1970, 612S.
- 8) Vgl. Fragosos Vortrag in Belo Horizonte vom 22. 1. 1968, abgedruckt bei Gherbrant aaO. S. 127ff, ferner sein Buch: Evangile Et Révolution Social, Paris, 1969 bzw. in portugiesisch: Evangelho E Problemática Social, Porto, 1971.
- 9) Compartimos El Esfuerzo Por La Liberación, in: CELAM, Año 5, Nr. 49, 1971, S. 5f.
- 10) Lüning aaO. S. 166, vgl. ferner die Dokumentation über Medellín: Conselho Episcopal Latino-Americano CELAM, A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio, Petrópolis, 1970.
- 11) Vgl. z. B. Helders Vortrag vor der CELAM — Konferenz der Kommission für Soziale Aktion 1968 in Salvador, Bahia, abgedruckt in der Revista de Cultura, VOZES, Ano 62, 1968, S. 701ff.
- 12) Abgedruckt bei Gherbrant aaO. S. 168.
- 13) Cuadernos Latino-americanos, Buenos Aires-México, 1971 (130 S.).
- 14) "Ação não-Violenta na América Latina" — Revista de Cultura aaO. S. 701ff.
- 15) Rafael Gutiérrez-Giradot, Lateinamerika — Abschied von der Revolution? in: MERKUR, 26. Jg., 1972, S. 29ff — vgl. S. 39.
- 16) Ebd. S. 41f.
- 17) Paulo Freire, aaO. S. 66f.
- 18) Vgl. Anm. 5 — ebd. S. 498-539.
- 19) Vgl. Anm. 12 aaO. 175f.
- 20) Latin American Theology. Radical or Evangelical? The Struggle for the Faith in a Young Church, Grand Rapids, Michigan, 1970.
- 21) AaO. S. 82 mit Verweis auf das in Anm. 8 genannte Buch ohne Seitenangabe.
- 22) Morelli ist sich im übrigen darüber im klaren, dass die USA und die westeuropäischen Staaten genauso wenig kommunistisch werden wie die Staaten des Ostblocks kapitalistisch, aber beide Blöcke werden sich seiner Meinung nach aneinander annähern, der Osten durch eine zunehmende innere Befreiung, "trotz des Rückschlags des 'Prager Frühlings'", und der Westen durch eine zunehmende Sozialisierung — aaO. S. 89.
Das Textzitat über den Kapitalismus hat Morelli ohne Quellenangabe aus der Declaración de Cieneguilla (Peru) entnommen — vgl. Quellenabdruck bei Gherbrant aaO. S. 100.
- 23) Washington/Cleveland 1969 (199 S.).
- 24) vgl. Röm. 8, 17; 2. Kor 1, 5; Gal 6, 17; Phil. 3, 10; 1. Petr. 4, 13.
- 25) Injusticia y rebelión, in: Cristianismo y Sociedad, Año II, No. 6, 1964, S. 40-53 (Montevideo, Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad).
- 26) AaO. S. 44.
- 27) Vgl. dazu Dayton Roberts, Revolution in evangelism. The story of evangelisation in-depth in Latin America, Chicago, 1967.
- 28) Vgl. zu dieser Frage: H.-J. Prien, Weltgeschichte im Koordinatensystem von Kreuz und Auferstehung, in: Estudos Teológicos, Ano, 9, 1969, S. 69-85.
- 29) Hendrik Berkhof, Der Sinn der Geschichte: Christus, Göttingen, 1962, S. 216.