

Theologie der Befreiung: Medellín 1968

MARTINA KALLER-DIETRICH

Die aus Lateinamerika stammende Theologie der Befreiung ist eine der nachhaltigen Entwicklungen der 1960er Jahre. Theoretisch beeinflusste sie die Feministische und die Politische Theologie, praktisch forderte sie die katholische Amtskirche zur „Option für die Armgemachten“¹ auf. Und sie gab der Mission im Kleide der Entwicklungshilfe einen neuen Namen, verlieh ihr als potente Hilfsorganisation neuerlich Ansehen und Einfluss, nicht nur in Lateinamerika. Die Theologie der Befreiung als „Guerilla Gottes“² zu bezeichnen, überzeichnet ihre historische Rolle, dennoch erinnert dieser Buchtitel daran, dass der Weg zur Befreiung einer war, der 1968 erst ausgehandelt werden sollte.

1968 – mit globalem Potential

Die turbulenten Ereignisse des Jahres 1968, die gleichzeitig in Paris und São Paulo, in Prag und in Mexiko-Stadt, in Vietnam und in den USA stattfanden, zeigten, dass soziale Ausbeutung, institutionelle Unterdrückung, rassistische Diskriminierung sowie sexistische Repression herrschten – und, dass geschossen wird. Nach 123 Streiktagen an der UNAM, der Nationalen Autonomen Universität von Mexiko, kamen am 2. Oktober 1968, also zehn Tage, bevor in Mexiko-Stadt die Olym-

¹ Zulehner/Haas/Heller/Nowak von Patmos 1990, 267.

² Schermann 1983.

³ Vgl. Vogel/Lang 2002.

pischen Spiele begannen, hunderte Studentinnen und Studenten ums Leben, die auf dem Platz der Drei Kulturen im Stadtteil Tlatelolco zusammen mit vielen Tausend Sympathisanten demonstriert hatten. Neben der staatlichen Bildungspolitik kritisierten sie die brutalen Methoden, mit denen das Militär gegen die Opposition vorgegangen war. Während der Kundgebung fielen plötzlich Schüsse aus dem dritten Stock eines Hochhauses, Militärs erwiderten das Feuer und schossen in die Menge.³ Die näheren Umstände des Schießbefehls gegen die Demonstrierenden sind bis heute nicht aufgeklärt. Tlatelolco avancierte in der Nachfolge der kubanischen Guerilla zu einem weiteren Symbol und für Viele zum persönlichen Ausgangspunkt des – nicht nur – studentischen Widerstands in Lateinamerika. ChronistInnen wie Elena Poniatowska und Paco Ignacio Taibo II übernahmen das Erinnern an die „vierhundert Toten, von denen viele als anonyme Leichen noch in derselben Nacht von Militärflugzeugen über dem Golf von Mexiko abgeworfen wurden.“⁴ Wie in Mexiko lagen die Staatsführungen in Lateinamerika Ende der 1960er Jahre oft in den Händen zwar ziviler, aber repressiv agierender Machteliten. Als Konsequenz der gesellschaftlichen Proteste putschten sich in den folgenden 1970er Jahren vermehrt Militärregimes an die Macht. Ohne die komplexe Verbindung nachzeichnen zu wollen,⁵ fällt auf, dass in Lateinamerika zur selben Zeit, als sich die autoritären Zügel im Nordatlantik lockerten, die berüchtigten Militärdiktaturen mit tatkräftiger Unterstützung Washingtons erstarkten. Es sah danach aus, als ob die militärische Gewalt in den Süden verlagert worden wäre.

Parallel zu den Protestbewegungen der 1960er Jahre fand in der Katholischen Kirche eine Debatte um das ‚Projekt Menschheit‘ statt; nachgedacht wurde über Zukunftsentwürfe und Lebenssinn. In Lateinamerika erwuchs aus dieser Diskussion die Befreiungstheologie. Im Kontrast zur damals noch kolonialen Kirche bedeutete die Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 im kolumbia-

⁴ Poniatowska 1987 und Taibo II 1997, 57.

⁵ Ausführlich dazu siehe Grandin 2006.

⁶ Gilcher-Holtey 2005, 115.

nischen Medellín den Beginn einer lateinamerikanischen Kirche, die in ihren Basisgemeinden wurzelt. Diese Neuorientierung innerhalb der Katholischen Kirche ermöglichte theoretisch wie praktisch ein globales Umdenken der Nord-Süd-Beziehungen, oder wie es damals noch hieß, der Entwicklungshilfe.

Inwieweit die Ereignisse und Debatten um das Jahr 1968 eine „Weltrevolution“ oder eine „Weltwende“ herbeigeführt haben, wie Immanuel Wallerstein behauptet, ist schwer zu beantworten. Die Ereignisse in Mexiko erinnern jedenfalls daran, dass es innerhalb unterschiedlicher nationaler Kontexte nicht gelang, den im Kulminationsjahr 1968 möglichen, globalen Neuanfang weiter zu tragen als an die bekannten Grenzen: erstarrte Staatsbürokratien, die in marxistisch-leninistischen Kaderorganisationen kurzfristig Opposition fanden, und vielgestaltig gegenkulturelle Milieus. Zugleich hatte sich die Welt bereits vor dem Anbruch von 1968 grundlegend verändert – Massenkonsum, die Expansion von standardisierten Bildungssystemen, Massenuniversitäten sowie erste Ansätze zur Frauenbefreiung hatten sich vielerorts parallel vollzogen und wie nie zuvor zu einer globalen Vernetzung geführt. Eine wahre Informationsflut drang als bewegte Bilder, gesprochene Texte und fremde Töne über Fernsehgeräte und Schallplatten mit globaler Reichweite in die Wohnzimmer einer ständig wachsenden Mittelklasse. Die Protagonisten findet man in der ersten Babyboom-Generation. In den USA und in Europa stellten die Unter-25-Jährigen die Hälfte der Gesamtbevölkerungen. Sie drängten in die Schulen, die Universitäten und verkündeten einen politischen Radikalismus, der Rassismus und Krieg verurteilte und um ein neues Verständnis des entkolonialisierten Südens rang.

Die Themen Emanzipation, Dritte Welt, Antirassismus, Frieden und Kriegsdienstverweigerung schufen ein globales Klima des Aufbruchs und der gesellschaftlichen Erneuerung. Das Jahr 1968 verleitet heute, den Nimbus der Bürgerrechtsbewegung in den USA mit dem avantgardistischen *Summer of Love* zusammen zu denken sowie das legendäre Musikfestival von Woodstock mit den Antivietnamkriegs-Protesten in den USA und den Rebellionen an den Universitäten

der westlichen Metropolen gleichzusetzten. Und eine gemeinsame 1968er-Bewegung gab es in der Tat. Die deutsche Zeithistorikerin Ingrid Gilcher-Holtey erläutert überzeugend, dass die „68er-Bewegung die bislang letzte soziale Bewegung war, die über einen Gegenentwurf zur bestehenden Wirtschafts-, Gesellschafts- und Herrschaftsordnung verfügte.“⁶ Es ließe sich hinzufügen, dass in den 1960er Jahren nicht nur ein Gegenentwurf zur kapitalistischen Gesellschaftsordnung verhandelt wurde, sondern viele verschiedene. Das Globale daran war, dass sie sich aufeinander bezogen und sich politische Gruppen, die oft nicht mehr als ein emanzipatorisches Gesellschaftsmodell miteinander teilten, aktiv vernetzten.

Lässt sich insofern Wolfgang Kraushaar zustimmen, wenn er ‚1968‘ als „die erste globale Rebellion“ versteht? Dafür sprechen weniger die Rebellionen an den Universitäten in Paris, Berkeley, Berlin oder Mexiko, sondern die einschneidenden gesellschaftlichen Umbrüche der 1960er Jahre in den ehemaligen afrikanischen und asiatischen Kolonien. Lateinamerika kam dabei eine avantgardistische Rolle zu. Neben dem erstaunlichen und nachhaltigen Erfolg der Kubanischen Revolution (1959) gelangten in der zweiten Hälfte der 1960er Dekade zwei weltweit wirkmächtige Theorien und globale Entwürfe aus Lateinamerika auf die Weltbühne: die Dependenztheorie und die Theologie der Befreiung.

Die Dependenztheorie

Ohne Dependenztheorie hätten sich historische Denkschulen und globale Erklärungen für gesellschaftliche Phänomene wie Wallersteins Weltsystemtheorie in dieser Form nicht entwickelt. Die Grundlagenforschung, die zur Dependenztheorie führte, warf ein neues Licht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse in Lateinamerika, ließ gleichzeitig Rückschlüsse auf andere, nun auch als abhängig analysierte Regionen zu und wurde innerhalb kurzer Zeit in verschiedenen Wissenschaften

⁷ Frieling 1984, 91f. (zit. nach Werz 1991, 288).

aufgegriffen: Die revolutionäre Pädagogik war bald vom Alphabetisierungs- und Bewusstwerdungs-Konzept des Brasilianers Paulo Freire geprägt. Eine massenwirksame Geschichtsdeutung, die erstmals eine Großregion aus ihrer historischen Abhängigkeit heraus erklärte, legte der Uruguayer Eduardo Galeano (*1940) mit *Las venas abiertas de América Latina* (Die offenen Adern Lateinamerikas) vor. In der Soziologie diskutierte der Kolumbianer Orlando Fals Borda (*1925) die neuen Ansätze aus der Dependenztheorie und wurde international rezipiert. Die Erklärung der *dependencia* prägte auch bald das Theaterschaffen Augusto Boals (*1931). Der brasilianische Dramaturg schuf das neue, partizipative „Theater der Unterdrückten“ und trug damit zu den fruchtbaren gesellschaftlichen Diskussionen in Lateinamerika bei.

Bei allen Unterschieden zwischen eher nationalistischen Interpretationen der *dependencia* Lateinamerikas vom Weltmarkt (z.B. Oswaldo Sunkel und Celso Furtado (1920–2004)) und dem marxistischen Flügel – etwa André Gunder Frank (1929–2005), der Ökonom und ‚Bürgerschreck‘ der Szene, – gründen die Überlegungen zur Abhängigkeit Lateinamerikas in der Verbindung von soziologischen und historischen Interpretationselementen, die sich vereinfacht so darstellen: Das kapitalistische Wirtschaftssystem ist hierarchisch aufgebaut. Es folgt und ist Ausdruck der historischen Expansion des Kapitalismus; ehemalige Kolonien verharren deshalb in Abhängigkeit und Unterentwicklung. Diese Asymmetrie beruht allerdings nicht auf einer Abfolge von Entwicklungsstufen, die ein Staat oder eine Nationalökonomie zu durchlaufen hätte (Stadientheorien von Entwicklung), sondern liegt an der grundsätzlich ungleichen Machtverteilung innerhalb des kapitalistischen Weltsystems. Vor diesem Hintergrund sind Entwicklung und Unterentwicklung aneinander geknüpft und unvermeidlicher Ausdruck derselben Ungerechtigkeit. Die unterentwickelten Gesellschaften Lateinamerikas unterliegen – als Konsequenz ihrer Abhängigkeit im Weltmaßstab – zwar in unterschiedlicher Intensität, strukturell jedoch der gleichen Ausbeutung. Eine unüberbrückbare Spannung zwischen nationalen Interessen und den globalen Weltmarktstrukturen ist die Folge. Als Ausweg aus

dieser Abhängigkeit Lateinamerikas vom Weltmarkt aufgrund seiner historischen Verflechtungen, schlugen einige *dependencistas* vor, dass die lateinamerikanischen Nationalökonomien, und also auch die Nationen selbst, sich phasenweise oder definitiv vom Weltmarkt abkoppeln, sich dem Weltsystem aktiv nicht mehr zur Verfügung stellen sollten. Indirekt lieferten sie damit den nationalen Befreiungsarmeen oder Guerillas weitere Argumente und legitimierten den grundsätzlichen Vorrang von nationalen wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Interessen auf dem je eigenen Entwicklungspfad.

Theologie der Befreiung

Im Sommer 1968 tagte im kolumbianischen Medellín der lateinamerikanische Bischofsrat (*Consejo Episcopal Latinoamericano* = CELAM). Die höchsten Würdenträger der in vielen Fällen staatstragenden Katholischen Kirche in Lateinamerika sprachen aus, was seit 1971 als *teología de la liberación* zum zweiten, prominenten Theorieexport aus Lateinamerika wurde. Während die Dependenztheorie die Abkoppelung peripherer Regionen vom Weltmarkt forderte, bezog sich das theologische Befreiungsmodell aus Lateinamerika auf diese Diskussion, definierte den Begriff der Befreiung allerdings neu. Nach Reinhard Frieling lassen sich von Anfang an drei verschiedene Ausrichtung von Befreiung unterscheiden: Die ‚evangelisatorische Befreiungstheologie‘ blieb der Institution der Katholischen Kirche und ihrem Sendungsauftrag am ehesten treu. Sie versteht Befreiung als eine ganzheitliche Förderung des Menschen. So vermeidet diese Erklärung die konkrete Verbindung zur soziologisch-historisch erfahrenen Abhängigkeit in Lateinamerika. Dagegen bekannten sich die ‚marxistisch orientierten Befreiungstheologen der ersten Stunde‘, der Peruaner Gustavo Gutierrez (*1928) und der Brasilianer Hugo Assmann (*1933) zu den explizit linken *dependencia*-Ansätzen; sie forderten *liberación* mittels einer sozialistischen Revolution. Zum Dritten geht die ‚sozio-politische-Theologie der Befreiung‘ auf die Praxisorientierung der Pastoralarbeit ein: Eine befreiende Bewusst-

werdung sollte in Lateinamerika zu politischen Mischformen des Sozialismus führen, in denen den Aspekten Nation, Demokratie, Humanismus, Christentum und Kirche ein unterschiedliches Gewicht zukäme. Auch die typisch lateinamerikanische Volksreligiosität wurde in diesem Rahmen aufgegriffen und gewürdigt.⁷ Dieser dritte Typ der Befreiungstheologie erfuhr in Europa praktisch-institutionell die größte Anerkennung. Denn er verhalf der Katholischen Kirche dazu, sich in Lateinamerika als Vorreiterin von Entwicklungsassistenzeinsätzen und im globalen Maßstab als eine der wichtigen Nichtregierungsorganisationen (NGOs) in diesem Feld zu etablieren.

Die Katholische Kirche in den 1960er Jahren – ein ideologischer *global player*

Die Katholische Mission war von Beginn an auf Expansion ausgerichtet. Als spirituelle *Conquista* verursachte die Katholische Kirche zusammen mit den iberischen Invasoren den größten Ethnozid der Menschheitsgeschichte. Ideologisch war diese Kirche ausschließlich europäisch geprägt. Erst im 20. Jahrhundert erfolgte ihre Öffnung. Seit den 1960er Jahren könnte man sie als einen durchaus zeitgemäßen ‚ideologischen *global player*‘ bezeichnen. Das hatte seine Gründe in tiefgreifenden Umbrüchen innerhalb dieser Kirche. Die Enzyklika *Pacem in Terris* von Johannes XXIII, das Zweite Vatikanische Konzil (1959/1962–1965), *Populorum Progressio* von Paul VI und das Aufsehen erregende Treffen des Lateinamerikanischen Bischofsrates rüttelten an den Grundfesten der Katholischen Kirche. Gleichermaßen erweiterte sich der gesellschaftliche Auftrag der Kirche, besonders in Lateinamerika.

Am Ausgangspunkt zur Theologie der Befreiung standen das Zweite Vatikanische Konzil und päpstliche Anweisungen. 1960 forderte Papst Johannes XXIII die hohen katholischen Würdenträger in den USA und in Kanada auf, binnen der folgenden zehn Jahre zehn Pro-

⁸ Vgl. Moews 2002, 71.

zent ihrer Priester und Nonnen in die Mission nach Lateinamerika zu entsenden. Hochgerechnet hätte es sich um 35 000 US-amerikanische Priester gehandelt, die nach Lateinamerika zu schicken gewesen wären, um dem dortigen Priestermangel entgegen zu wirken. Johannes XXIII schloss damit an seinen Vorgänger Papst Pius XII an, der in seiner letzten großen Missionsenzyklika *Fidei Donum* aus dem Jahr 1957 gefordert hatte, dass europäische Bischöfe ihre Priester auf Anfrage afrikanischer Bischöfe für die Mission ‚ausleihen‘ sollten.⁸ Das Missionswesen der Katholischen Kirche begann sich also schon in den 1950er Jahren zu verändern. Neben dem traditionellen Begriff der christlichen Zivilisation tauchten erstmals rhetorische Elemente der außereuropäischen Zivilisationen auf. Im Mittelpunkt aber stand die rückläufige Ausstattung mit katholischen Priestern und Würdenträgern in Lateinamerika – und damit auch die Diskussion um die Mission selbst.

Eine Kommission für Lateinamerika der römischen Kurie unterstützte zusammen mit dem Lateinamerikanischen Bischofsrat Hilfsprojekte für Lateinamerika aus den Ortskirchen Europas und der USA. Die Lateinamerikakommission des Vatikans bekämpfte den Priestermangel und bezeichnete die Priesterausbildung für Lateinamerika als eines der lebenswichtigen und dringenden Probleme der katholischen Welt.⁹ Ein Ausbildungszentrum für Priester in Lateinamerika, genannt *Collegium Pro America Latina* (COPAL), wurde an der Katholischen Universität Löwen in Belgien eingerichtet. Die Vorbereitungsschulung für den Missionseinsatz dauerte vier Monate und beschränkte sich auf die Vermittlung von Grundkenntnissen über Lateinamerika. Die Hälfte der Zeit war dem Sprachunterricht gewidmet; an den verbleibenden Nachmittagen gab es Kurse zur Geschichte, Geographie und Kultur der Großregion. Im Brennpunkt dieser ‚*crash*-Kurse‘ für Priester standen die allgemeine Lage der Kirche und der Seelsorge in Lateinamerika.¹⁰ Schon zu Beginn der 1960er Jahre erwarben auch lateinamerikanische Priester

⁹ Vgl. Moews 2002, 183.

¹⁰ Vgl. Moews 2002, 177.

¹¹ Vgl. Werz 1991, 284.

die für ihr Wirken notwendige Qualifikation am europäischen COPAL. Für einige, später bedeutende Befreiungstheologen – unter ihnen der Kolumbianer Camillo Torres, der Peruaner Gustavo Gutiérrez und der Brasilianer Clodovis Boff –, bildeten die gemeinsamen Kurse am COPAL den Ausgangspunkt ihrer späteren erfolgreichen Vernetzung für die Entwicklung der Theologie der Befreiung. Ab 1965 versammelten sich diese jungen Theologen zusammen mit einigen späteren Protagonisten dieser genuin lateinamerikanischen Denkströmung in verschiedenen Städten des Subkontinents. Zu dieser Gruppe zählten Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Lucio Gera und Segundo Galilea.¹¹

Medellín 1968

Den Vorsitz der vom CELAM organisierten Konferenz in Medellín hatte Kardinal Landazuri Rickett aus Lima. Die Vorbereitungen für diese Ratssitzung waren bereits drei Jahre zuvor in Angriff genommen worden, und zwar von jener Gruppe junger Theologen, die sich teilweise aus Löwen, zum Teil von verschiedenen Treffen auf dem Kontinent und der gemeinsamen Publikationstätigkeit in der *Colección Andina* kannte. „Segundo Galilea [wurde] 1965 mit dem Aufbau eines nicht ortsgebundenen Pastoralinstituts beauftragt. Er spielte auch eine wichtige Rolle beim Aufbau des Pastoralinstituts von Quito (IPLA), das dort von 1968 bis 1973 in Betrieb war. G. Gutierrez und L. Gera hatten einen prägenden Einfluss in Medellín. [...] Man kann sagen, dass die Theologie der Befreiung in erster Linie in dieser Gruppe, die übrigens nie institutionalisiert oder als solche abgegrenzt wurde, entstand.“¹²

Beim Zweiten Vatikanischen Konzil überraschten die Kirchenmänner aus Lateinamerika bereits mit eigenständigen Positionen. Bestärkt wurden sie durch die Sozialenzyklika von Papst Paul VI, in der es hieß, dass nur durch eine gerechtere Güterverteilung, Friede in die Welt

¹² Comblin 1981, 20.

¹³ Remele 2007, IV.

gebracht werden könne. Auch thematisierte der Papst die moralisch fragwürdige Funktion des privaten Eigentums. „Paul VI. lehnte es ab, Entwicklung mit Wirtschaftswachstum gleichzusetzen, und betonte stattdessen, dass es nicht nur eine ökonomische Unterentwicklung gebe, die materielle Not verursacht, sondern auch eine ‚moralische Unterentwicklung‘ und einen ‚erstickenden Materialismus‘, die dem inneren Wachstum entgegenstünden.“¹³

Der lateinamerikanische Flügel innerhalb der Katholischen Kirche nahm seine historische Rolle wahr. Mit ihren Analysen der lateinamerikanischen gesellschaftlichen Situation griffen die Autoren der Theologie der Befreiung in eigenständiger Form auf einen dependenztheoretisch vermittelten Marxismus zurück. „Der Anspruch, die Botschaft eines menschenfreundlichen Gottes, der das Heil aller Menschen will, in die von extremen sozialen Ungerechtigkeiten gekennzeichnete Situation Lateinamerikas hinein zu verkünden, führt[e] zur ‚Option für die Armen‘, die ... [sich] zum theologisch-hermeneutischen Schlüssel zur Interpretation der eigenen Tradition wie zur sozialetischen Maxime einer ‚befreienden‘, nach strukturellen Reformen der Gesellschaft strebenden Praxis [entwickelte].“¹⁴ Damit stand auch fest, dass eine Revolution nach dem Vorbild Kubas nicht nachgeahmt werden sollte. Dennoch waren manche Teilnehmer in Medellín empfänglich für das Argument, dass auch eine bewaffnete Revolution in Lateinamerika zu Entwicklung und gesellschaftlichem Frieden beitragen würde. Die meisten Diskutanten bestritten nicht, dass zwischen einer neuen sozialen Ordnung und dem Kampf um diese Ordnung ein dialektisches Verhältnis besteht. Sie hielten die Position des kolumbianischen Priesters Camillo Torres (1929–1966) in Erinnerung, der von der Revolution als einem ‚christlichen Imperativ‘ gesprochen hatte. Als Konsequenz aus seinem Engagement hatte er sich 1965 der Guerilla angeschlossen und in einer offiziellen Erklärung zum bewaffneten Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit

¹⁴ Kruip 2007, 214.

¹⁵ Zu den einzelnen Dokumenten und ihre Durchnummerierung siehe

aufgerufen. Unmittelbar danach war er im Februar 1966 bei einem Feuergefecht mit einer Militärpatrouille ums Leben gekommen. Bei jener Gruppe, die für den bewaffneten Widerstand eintrat, handelte es sich freilich nur um eine Minderheit unter den lateinamerikanischen Bischöfen. Die meisten stellten sich nur indirekt und zurückhaltend der Frage, welche Widerstandsformen für die Selbstdefinition der Katholischen Kirche erwägenswert wären.

Papst Paul VI hielt regen Kontakt mit den reformorientierten Bischöfen Lateinamerikas, zum Beispiel dem brasilianischen ‚Bischof der Armen‘, Dom Hélder Câmara (1909–1999). Im „Dokument Zwei“¹⁵ von Medellín, an dessen Ausarbeitung Hélder Câmara und der Begründer der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez, beteiligt waren, erklärten die lateinamerikanischen Bischöfe, die Rechte der Armen und Unterdrückten verteidigen zu wollen. Sie ächteten die strukturelle Gewalt, die soziales Elend und Ungerechtigkeit hervorbringt. Die Bischöfe prangerten die Interventionen der mächtigen Nationen gegen die Selbstbestimmung der schwachen Völker an. Gleichmaßen verurteilten sie die lateinamerikanischen Regierungsträger, die vom Wettrüsten im Kalten Krieg profitierten. Im Windschatten des Rüstungswettlaufs ließen sich diese ihre Kriege gegen die eigenen Bevölkerungen von den USA finanzieren.

Auf den Zusammenhang, der unter den Vorzeichen der *Alliance for Progress* zwischen Entwicklungspolitik und US-amerikanischer Sicherheitspolitik bestand, ging das Dokument freilich nicht ein. Den möglichen doppelten Boden der Armutsbekämpfung verschleiern, verkündeten die Bischöfe: „Der wirkliche Krieg, den unsere Nationen führen sollen, ist der Kampf gegen das Elend.“ Wenn im Falle einer „offensichtlichen und lang andauernden Tyrannei, die fundamentalen Rechte der Person und das Gemeinwohl des Landes verletzt“ werden, könne ein „revolutionärer Aufstand“ legitim sein. Der eigentliche Weg der Veränderung aber bestünde in der „Bewusstseinsbildung“ und der

Dilloo-Heidger 1985.

¹⁶ Zit. nach Suess 1998.

„Organisation des Volkssektors.“¹⁶ Die Denunzierung struktureller und willkürlicher Gewalt, das Einklagen des Selbstbestimmungsrechts und der Appell an die Betroffenen, sich zu organisieren, wurden in Medellín also zu Aussagen des Lehramts.

Befreiung und Entwicklung: die zentralen Themen in Medellín

Die theologische Kategorie der Erlösung wurde in die politische Kategorie der Befreiung übersetzt. In der Rezeption wurde diese Interpretation von Befreiung als die zentrale Botschaft der Konferenz des lateinamerikanischen Bischofsrats 1968 verstanden: „Der Begriff ‚Befreiung‘ ist seit Medellín bzw. im Zusammenhang mit Medellín geradezu ‚der‘ Begriff geworden, der den lateinamerikanischen Katholizismus in seinen besten nachkonziliaren Strömungen kennzeichnet. Medellín hat mehr als Anruf, denn als Programm wirkend eine vollkommen unerwartete Wende innerhalb des Katholizismus des ganzen Kontinents ausgelöst.“¹⁷

So engagiert und radikal die Botschaft von der Abhilfe der Armut durch Entwicklung klingen mag, die Bischöfe formulierten, wofür der Westen gut zwanzig Jahre nach Beendigung des Zweiten Weltkriegs ausgezeichnet gerüstet war – den Krieg gegen die Armut ohne Waffen zu beginnen. Die Katholische Kirche Lateinamerikas befreite sich in Medellín 1968 also nicht von der westlichen und somit vor allem US-amerikanischen Entwicklungspolitik. Als aufmerksame Zeitgenossen des *desarrollismo*, der während der Administration J.F. Kennedys mit der ‚Allianz für den Fortschritt‘ in der Form von US-Entwicklungsprojekten in Lateinamerika beschleunigt wurde, mischten die lateinamerikanischen Bischöfe eifrig mit. Befriedigung der Grundbedürfnisse kennzeichnete die in den 1970 Jahren folgende, optimistische ‚Dritte Dekade‘ der Entwicklungspolitik. Damit büßte die Theologie der Befreiung ihr politisches, gesellschaftstransforma-

¹⁷ Borrat 1971, 475.

¹⁸ Illich 1979, 221.

torisches Potential ein. Einige der engagierten Kirchenleute konnten der *dependencista*-Idee von der Dissoziation etwas abgewinnen. Die politischen Proponenten sprachen von der Abkoppelung vom Weltmarkt und entwickelten die bekannten Programme zur nationalen Importsubstitution durch nachholende Industrialisierung (ISI). Es gab aber auch ein anderes Verständnis von Abkoppelung, das eine radikale Dissoziation von der industriellen Massenkultur voraussetzte. In diesem zweiten, verloren gegangenen, radikalen Verständnis, bedeutete *desarrollismo* eine Bedrohung für die armen Länder. Denn „Entwicklung exportiert die für die Industriegesellschaft typische Dichotomie zwischen ‚wir‘ und ‚sie‘. Diese weltweite Ausbreitung einer neuen Haltung gegen sich selbst und gegen andere stellt den Sieg einer Arbeitsmission dar, welche vor 2000 Jahren im ‚Westen‘ ausgelöst wurde. Eine Neudefinition von ‚Entwicklung‘ würde das westliche Hegemoniestreben bloß verstärken.“¹⁸

Zusammenfassend lässt sich feststellen: *Dependencia* und Theologie der Befreiung – die zwei wichtigsten theoretischen Voraussetzungen und zugleich Folgen des ‚lateinamerikanischen 1968‘ – haben ein doppeltes Gesicht: ein Teil steht für eine systemtranszendierende Kritik, die alle bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse in Frage stellte und unterschiedliche Emanzipationsvorschläge machte. Der andere Teil verstand *Dependencia* und Theologie der Befreiung als systemimmanente Kritik, die Reformen, Verbesserung und Optimierung von Institutionen anstrebte.

Beide Richtungen aber können aus historischer Perspektive für sich in Anspruch nehmen, dass die Verdichtung von Interaktionen einzelner VorkämpferInnen im Zuge der 1968er-Rebellion globale Netzwerke hervorbrachte. Neue Organisationen entstanden und bestehende Institutionen eines bedeutenden Teils der globalen Entwicklungskooperation wurden übernommen sowie inhaltlich umgestaltet. Letzteres gilt besonders für den erneuerungsbereiten Flügel der Katholischen Kirche bis in die 1980er Jahre. Das systemhinterfragende

Gesicht der 1968er-Rebellion trat hierbei – nicht nur in Lateinamerika – zunehmend in den Hintergrund. Völlig verschwunden war und ist es freilich nicht.

Literatur

- Borrat 1971 = Hector Borrat, Kirche und Politik in Lateinamerika, in: Herder Korrespondenz 25 (1971), 472-478.
- Comblin 1981 = Joseph Comblin, Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in: Hans-Jürgen Prien (Hg.), Lateinamerika – Gesellschaft, Kirche, Theologie, Bd. 2, Göttingen 1981, 13-38
- Dilloo-Heidger 1985 = Erik Dilloo-Heidger, Von Medellín bis Puebla, o. O. 1985, in: <http://members.aol.com/befreiungstheo/index.html> (2007-03-02), Kapitel: 2.2. Ekklesiologische Aussagen von Medellín.
- Frieling 1984 = Reinhard Frieling, Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika, Göttingen 1984.
- Grandin 2006 = Greg Grandin, Empire's Workshop. Latin America, The United States, and the Rise of the New Imperialism, New York 2006.
- Gilcher-Holtey 2005 = Ingrid Gilcher-Holtey, Die 68er Bewegung. Deutschland – Westeuropa – USA, München 2005 (1. Aufl. 2001).
- Illich 1979 = Ivan Illich, Die Zukunft gehört der ‚heimischen‘ Gesellschaft (2. Folge von Alternative Technologien und dreidimensionale Option), in: Orientierung 43/20 (1979), 221-224.
- Kruij 2007 = Gerhard Kruij, Kirchen und Religionen in Lateinamerika. Neue Ambivalenzen zwischen Modernisierungs- und Retraditionalisierungsprozessen, in: Walther Bernecker/Martina Kaller-Dietrich/Barbara Potthast/Hans-Werner Tobler, Lateinamerika 1870–2000. Geschichte und Gesellschaft, Wien 2007, 213-230.
- Moews 2002 = Andrea-Isa Moews, Eliten für Lateinamerika. Lateinamerikanische Studenten an der Katholischen Universität Löwen in den 1950er und 1960er Jahren (Lateinamerikanische Forschungen 29), Köln-Weimar-Wien 2002.
- Poniatowska 1987 = Elena Poniatowska, Stark ist das Schweigen. Vier Reportagen aus Mexiko, Frankfurt a. M. 1987.
- Remele 2007 = Kurt Remele, Als das ‚Wall Street Journal‘ schäumte, in: Die Presse (Spektrum) 24.03.07, IV.
- Schermann 1983 = Rudolf Schermann, Die Guerilla Gottes. Lateinamerika zwischen Marx und Christus, München 1983.
- Suess 1998 = Paulo Suess, Die Zeit der Propheten. 30 Jahre nach der

Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín, in: SoZ - Sozialistische Zeitung 22 (1998), 16 (auch in: <http://www.vsp-vernetzt.de/soz/982216.htm>).

Taibo II 1997 = Paco Ignacio Taibo II, 1968. Gerufene Helden. Ein Handbuch zur Eroberung der Macht, Hamburg 1997.

Vogel/Lang 2002 = Wolf-Dieter Vogel/Miriam Lang, Vergangenheitsbewältigung oder Standortpolitik? Erinnerung an das Massaker vom 2. Oktober 1968 – Wie Mexikos Regierung versucht, ihr Image in Sachen Rechtsstaatlichkeit aufzupolieren, 02.10.2002, in: <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/13/13343/1.html> (2007-04-12).

Werz 1991 = Nikolaus Werz, Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika (Freiburger Beiträge zu Entwicklung und Politik 8), Freiburg i. Breisgau 1991.

Zulehner/Haas/Heller/Nowak von Patmos 1990 = Paul M. Zulehner/Johannes Haas/ Andreas Heller/Rosa Nowak von Patmos, Pastoraltheologie, Bd 4: Pastorale Futurologie, Düsseldorf 1990.