



## SELAMETTEN ÖZGÜRLEŞMEYE: LATİN AMERİKA KURTULUŞ TEOLOJİSİ

### FROM SALVATION TO LIBERATION: LATIN AMERICAN LIBERATION THEOLOGY

Funda ÇOBAN\*

#### ÖZ

Din ile Marksizm arasındaki ilişki geniş polemik yaratan çalışma alanlarından biridir. Pratiğin teoriyi sürekli şekillendirdiği yerde bu iki anlam kıtasının el ele yürüdüğü tarihsel deneyimler mevcuttur. Bu deneyimlerden biri de 1960'larda şekillenerek 1980'lerin sonuna dek bölgedeki toplumsal hareketlerin formasyonunda ayrıksı bir rol oynayan Kurtuluş Teolojisi'dir. Söz konusu teoloji, esasen Latin Amerika'nın yapısal yoksulluk ve yoksunluk sorunlarına İncil'in Marksizm'e de atıfta bulunan bağlamsal yorumları üzerinden cevap veren, bu anlamıyla da kırsal ve kentsel yerleşimlerdeki Hristiyanları taban bazlı yerel örgütlenmelerle mobilize etmeyi başarmış bir toplumsal hareket niteliği arz etmektedir. Bu suretle Kurtuluş Teolojisi, hem din-siyaset ilişkisini Latin Amerika özelinde mercek altına almak, hem de ilgili teorinin farklı toplumsal hareket biçimleriyle olası sentezini hatırlatmak açısından temsili bir konumda bulunmaktadır. Buradan hareketle çalışma Kurtuluş Teolojisi'ni ortaya çıktığı sosyo-politik koşullar, tarihsel gelişim, teorik çerçeve, örgütlenme alanları ve güncel durum gibi hususlar etrafında irdelemektedir. Çalışmanın amacı hem

---

\* Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, İzmir, Türkiye, funda.coban@idu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5852-9386>

\* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 10.02.2024  
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 18.05.2024

ilgili literatüre katkı sağlamak hem de din-siyaset ilişkileri bağlamında sol tandanslı alternatif politika pratiklerinden birini gelecekteki olası çalışmalar namına düşün dünyasına iletmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kurtuluş Teolojisi, Gustavo Gutiérrez, Hristiyan Taban Cemaatleri, Katolik Eylem, Latin Amerika Sosyalizmi, Medellín Konferansı.

#### ABSTRACT

The relationship between Marxism and religion is one of the vast polemical research fields. Yet, there are historical experiences of those interpretive schemas going hand by hand where praxis constantly shapes theory. One of those experiences is Liberation Theology in 1960s, which took shape in Latin America, and played a distinctive role in the formations of regional social movements throughout the 1980s. The theology in question essentially addresses a distinctive social movement that responds to the poverty and deprivation in Latin America through the contextual interpretation of Bible with references to Marxism, and has managed to mobilize Christians in rural and urban settlements through grassroot organizations. As a matter of fact, Liberation Theology holds a representative place for both scrutinizing the connection between religion and politics within Latin American context and observing the potential synthesis of the relevant theory with different forms of social movements. From this standpoint, the study examines Liberation Theory based on the social conditions, which have given rise to the movement, historical improvements, theoretical framework, organization models and current situation. Hence, the aim of this comprehensive study is to contribute to the relevant literature, and present one of the left-oriented policy praxis intermingling religion and politics for potential researches.

**Keywords:** Liberation Theology, Gustavo Gutiérrez, Christian Base Communities, Catholic Action, Latin American Socialism, Medellín Conference.

*“Yoksulların karnını doyurduğumda bana aziz, onların neden yoksul olduğunu sorduğumda bana komünist diyorlar.”<sup>1</sup>*

## GİRİŞ

İnsanın varoluş sorunlarına etkili ve köklü yanıtlar olarak dinler ve dini yapılanmalar, politik düzlemde toplumların inşa ve yönetimine ilişkin reçeteler sundukları oranda siyasal süreçlerin öznesi, konusu ve nesnesi olurlar (bkz. Fox, 1998; Habermas, 2002; Coleman, 2007). Bu bağlamda sosyal hayatta yoksulluk, adalet, zulüm vb. sorunlara dönük açıklama ve telkinler din ve siyaseti mikro ve makro düzlemlerde sürekli bitiştirir ya da ayırıştırır. Tam da bu nedenle Marx, Weber ve Durkheim’den çağdaş dönem sosyologlar P. Berger, R. Bellah ve J. Habermas’a çeşitli isimler din ve siyaset ilişkisini ele almış, Hristiyan Demokratlardan, Siyasal İslam’a, Anti-Kapitalist Müslümanlardan Hristiyan Komünistlere farklı politik fraksiyonlarsa teorinin neşet ettiği pratik alanla tümlenmiştir.

İşte bu kesişmelerin teorik ve pratik açıdan alternatif bir siyasa üretimi noktasında etkili bir akıma dönüşmüş önemli örneklerinden biri Kurtuluş Teolojisi’dir. Kurtuluş Teolojisi “sıradan insanların yoksulluk deneyimlerine dayanan, İncil’in bu deneyimle yakından ilişkili ve çoğunlukla göz ardı edilmiş yorumuna dayanan, Hristiyanlığın pek çok insanın yaşamının derin köklerinde yer almasından hareketle kırsal ve kentsel yerleşimlerdeki grup toplantılarında, ibadetlerde, kutsal kitabı anlama çabalarında, sağlık ve eğitimde insan refahı için yürütülen ortak projelerde baskıya ve fakirliğe karşı Tanrı’nın isteğinin keşfedilmesine ilişkin” bir praksistir (Rowland, 2011: 20). Bu itibarla ilk başta teolojik akademide değil, Latin Amerika yoksullarıyla birlikte yaşayan ve onlarla çalışan kırsal dini etkinliklerin içinden doğmuştur (Hinkelemmert, 1997: 28). Leonardo Boff’un bu hareketi Latin Amerika’nın somut gündemine bağladığı sözleriyle:

*“Kurtuluş teolojisi, önceden gerçekleşmiş bir pratiğin yankısı ve manevi kabulüdür. Tam olarak söylemek gerekirse, o, yeni teolojik yazılardan çok önce, 60’ların başında ortaya çıkmış geniş bir toplumsal hareketin ifadesi ve haklı gösterilmesidir. Bu hareket, kilisenin önemli kesimlerini (papazlar, tarikat cemaatleri, başpapazlar), gönüllü hareketlerini (Katolik Eylem, Hristiyan Üniversite Gençliği, Hristiyan İşçi Gençlik), papazlığın çeşitli alanlarını (işçi papazlar, köylü papazlar, şehirli papazlar) ve kilisenin taban cemaatlerini (CEB) kapsıyordu (Boff’tan akt. Löwy, 1996: 41).*

<sup>1</sup> Hélder Pessoa Camara (1909-1999). Brezilya’da 1964-1985 yılları arasında hüküm süren cunta yönetimine muhalif etkinlikleriyle tanınan Brezilyalı rahip, kurtuluş teoloğu.

Kurtuluş Teolojisi'ni siyasal pratiğin olgusallığına bağlayan teorik çerçeve ise kimisi ilk teoloji eğitimlerini Avrupa üniversitelerinde almış ancak bilgi ve deneyimlerini “Latin Amerika Hristiyanlığı” ile sentezlemiş din adamı ve teologların ürünüdür. Oldukça zengin bir kuramsal külliyata sahip oluşumun en önemli temsilcileri arasında Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo ve Clodovis Boff (Brezilya), Jon Sobrino ve Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea ve Ronaldo Muñoz (Şili), Pablo Richard (Şili ve Kosta Rika), José Míguez Bonino ve Juan Carlos Scannone (Arjantin), Enrique Dussel (Arjantin ve Meksika) ve Juan Luis Segundo (Uruguay), Jean-Bertrand Aristide (Haiti), Fernando Lugo (Paraguay), Oscar Arnulfo Romero (El Salvador), Sergio Méndez Arceo ve Samuel Ruíz (Meksika) yer almaktadır (Löwy, 1996: 42).

Teori ve pratiğin buluştuğu bu yerde Boff'un ifade ettiği üzere “Kurtuluş için Hristiyanlık olarak nitelenebilecek bu toplumsal hareketin pratiği olmaksızın, Orta Amerika'da ya da Brezilya'da yeni bir işçi hareketinin ortaya çıkması gibi öylesine önemli toplumsal ve tarihsel olgular anlaşılabilir” (Boff'tan akt. Löwy, 1996: 41). Gerçekten de 1960'ların sonlarından itibaren Kurtuluş Teolojisi'nin Latin Amerika'da muhalif hareketlerin örgütlenişinde katkısı vakıadır. Örneğin Nikaragua'da Sandinista Devrimi'nde, El Salvador'da yoksulları mobilize eden Hristiyan Halk Devrimi Bloğu eylemlerinde, Kolombiya'da Rahip Torres'in de içinde bulunduğu ELN (Ulusal Kurtuluş Ordusu) hareketinde, Brezilya'da Topraksızlar Hareketi'nin oluşumunda (Tricontinental, 2022:6); Salvador Allende hükümetinin (1970-73) iktidar yürüyüşüne büyük katkı sunan Sosyalizm için Hristiyanlar yapılanmasında (Sigmund, 1986:8; Hinkelammert, 1997:28; Acevedo, 2016: 43), Chavez'in kamu hizmetleri ve eğitim programları yürütmek üzere kurduğu misyonların teşekkülünde (Munck, 2020: 67) Kurtuluş Teolojisi'nin derin izleri mevcuttur.

Üstelik Kurtuluş Teolojisi'nin etkileri Latin Amerika bağlamıyla da sınırlı kalmamıştır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısı itibariyle yeni toplumsal hareket biçimleriyle eklemlendiği ve iş birliği geliştirdiği ölçüde Kurtuluş Teolojisi siyahi teolojiler (Antonio, 2011) Asya teolojileri (Wielenga, 2011) İslam teolojileri (Rahemtulla, 2011; Güder, 2016), feminist teolojiler (Grey, 2011) ekolojist teolojiler (Boff, 1995) ile flört halinde olmuş, bunların yirmi birinci yüzyılda tanımladığı sorun alanlarıyla da kendi doktriner gelişimi çerçevesinde sentezlenmiştir (Acevedo, 2016: 127). Öte yandan 1,2 milyar mensubu olan Roma Katolikliğinin 500 milyon kadar inananının (%40'a yakını) Latin Amerika'da yaşamakta olması, keza Latin Amerikalıların %80'i Katolik Hristiyan iken, bu oranın Bolivya, Ekvador, Paraguay ve Peru'da %90'lara çıkması (Tricontinental, 2022: 5-6) Vatikan'ı ve kıtadaki sol popülist hükümetlerin

Kurtuluş Teolojisi'yle zaman zaman keşişen yol haritalarını günümüzde dahi ortak noktalarda buluşturmuştur. Dolayısıyla 1960'lardaki "parlak" dönemiyle kıyaslandığında daha kaygan bir zeminde varlığını sürdürmesine rağmen Kurtuluş Teolojisi bir düşünsel miras, bir toplumsal hareket ve bugüne ilişkin bir projeksiyon olarak incelenmeye değerdir.

Bu saikler etrafında çalışma üç ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Kurtuluş Teolojisi'nin ortaya çıkmasına neden olan siyasi, toplumsal ve dini gelişmelerle, bu dini gelişmelerin kıtadaki yansımalarından söz edilecektir. İkinci bölümde Kurtuluş Teolojisi'nin tarihsel ve düşünsel kökleri ile kurumsallaştığı konferanslar dizisi anlatılacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise teorik, metodolojik ve terminolojik kapsamı ile bu kapsamın pratikle olan örgütsel bağlamı açıklanacak, ayrıca hareketin gerilemesiyle paralel gelişen güncel açılımlar ortaya konacaktır. Çalışma bir bütün olarak literatür taramasına dayanmaktadır. Bu itibarla hem Türkçede sayısı az olduğu tespit edilmiş çeviri olmayan literatüre, hem de Türkiye'de din-siyaset tartışmalarının sol tandanslı eksenlerine katkı sunmak hedeflenmektedir. Çalışmanın özgünlüğü, onun Kurtuluş Teolojisi'ni ekonomi-politik (ortaya çıktığı konjonktür), teolojik, teorik ve metodolojik (Katolik Kilisesi'nin dönüşümüne paralel kuramsal açılımlar) ve aksiyoner (eylem) taraflarıyla makale düzeyinde bir bütün olarak ele almasıdır.

## **1. KURTULUŞ TEOLOJİSİNE DOĞRU: LATİN AMERİKA'DA POLİTİK-EKONOMİ VE DİN SARMALI**

Kurtuluş Teolojisi'nin nüveleri aslında hareketin serpiştiği 1970'lerden çok daha eskilere dayanmaktadır. Hem dini hem politik bir hareket olması ise onu bu iki bağlamla birlikte düşünmeyi gerektirmektedir. Kurtuluş Teolojisi'ni oluşturan köprünün bir ayağında Katolik Kilisesi'nin yirminci yüzyılın ilk yarısında geçirdiği dönüşümler, diğer ayağında ise Latin Amerika ülkelerinin 1960'lardaki ekonomi-politik konjonktürü ile bu konjonktürün uluslararası gündemle etkileşimi yer almaktadır. Dolayısıyla Katolikliğin sosyalizmle buluşmasını uluslararası ve bölgesel gelişmelerle birlikte düşünmek hareketin ileride değinilecek olacak tarihsel, teorik, metodolojik ve terminolojik açılımlarını anlamak açısından faydalı olacaktır.

### **Latin Amerika'da Yoksunluk, Yoksulluk ve Cunta Yönetimleri:**

Latin Amerika, kıtanın keşfedildiği 1492'den bu yana sömürü, baskı ve tahakküm biçimlerinin çeşitli vasıtalarla derinlemesine yaşandığı bir bölge olmuştur. Süreç içinde Batılı kolonicilere karşı verilen mücadelelerden yirminci yüzyıl ortalarına dek süren egemenlik savaşlarına Güney Amerika'nın tarihi ile "kapitalizmin kanlı tarihi" eşgüdümlü seyretmiştir (Hobsbawn, 2018; Galeano,

2021). Kıtanın genelinde yoksunluk ve yoksulluk konjonktürel olmak şöyle dursun, yapısal olarak adeta kemikleşmiştir. Kurtuluş Teolojisi'ne giden yolu döşeyen taşlardan biri, işte bu adeta kemikleşmiş olan az gelişmişliğe karşı itirazdır.

Nitekim sadece yirminci yüzyıl tarihine bakıldığında bile 1930'lardan itibaren kıtanın genelinde benimsenen ithal ikameci sanayileşme stratejileri "uygulama aşamalarının," getirdiği görece refah dönemlerine rağmen tarım, sanayi ve hizmet sektörlerindeki yapısal sorunları şiddetlendirdiği görülmektedir (Kıroğlu, 2020). Artan gelir adaletsizliği ve yoksulluğa karşı örgütlenen direniş hareketleri ise 1964'te Brezilya'da, 1966 ve 1976'da Arjantin'de, 1973'te Şili ve Uruguay'da sağ tandanslı cuntalar eliyle bastırılmıştır. Özelde komünistleri siyasi arenadan silmek vasıtasıyla politik süreçlerdeki istikrarı yeniden sağlamak, temkinli bir devlet planlaması yoluyla hızlı ekonomik gelişmeyi desteklemek, dünya pazarıyla derinleşmiş entegrasyon sağlamak gibi hedeflerle ulusal güvenlik nosyonunu öne çıkaran ve "bürokratik-otoriter" bir nitelik arz eden cunta hükümetleri (Daudelin ve Hewitt, 1995: 223), fiiliyatta Latin Amerika halkları için ağır insan hakları ihlallerinin ve baskının cismani karşılığı olmuştur. Üstelik otoriter hızlı karar alma süreçlerinin ve dünya pazarlarındaki konjonktürel hammadde ihtiyacının bir çıktısı olarak 1970'lerin ortalarında görülen ekonomik gelişmeler uluslararası petrol kriziyle sönümlenirken işçi ücretlerindeki ve satın alım gücündeki düşüşler, hükümet desteklerindeki kısıntılar, uluslararası kredi borçlarının katlanan faizleri, ithalat ve ihracat dengelerindeki büyüyen açıklar bu "otoriter-bürokratik" rejimlerin iktisadi alandaki icraatlarının, kıta insanının yoksulluğunu orta ve uzun vadede katmerlediğini göstermiştir. Örneğin Brezilya'da işçilerin reel maaşı 1958'den 1970'e %64,5 oranında düşmüştür (Tombs, 2002: 71). Öte yandan ithal ikameci sanayileşme modelinin yol açtığı sosyo-ekonomik dönüşüm zaten var olan göç, kentleşme ve ekoloji sorunlarını ağırlaştırmıştır (Tombs, 2002: 90). 1980'de bölge nüfusunun %41'inin yoksul bir hayat sürdürdüğü ve bu nüfusun nerdeyse yarısının da aşırı yoksul olduğu -BM'nin sağlıklı yaşam için asgari beslenme standartlarına göre- tespit edilmektedir (Bulmer-Thomas, 1996: 7).

Latin Amerika'nın bu yapısal sorunlarına kıtadaki Amerikan yanlısı cunta hükümetlerinin ve bunların uluslararası destekçilerinin yanıtı konvansiyonel olarak "kalkınma teorileri" üzerine kuruludur. Özetle bu teoriler, uluslararası kredi ve fonlarla bölge ekonomilerinin uluslararası sermayeye hızlı sanayileşme hamleleriyle eklemlenmesi esasına dayanan IMF ve Dünya Bankası tandanslı ekonomi reçetelerinin akademik karşılığıdır. Bu reçetelerin Latin Amerika tarihine bakıldığında hiçbir işe yaramadığını, üstelik mevcut durumu daha da kötüleştirdiğini ortaya atan en güçlü analiz ise Bağımlılık Teorisi'nden gelmiştir.

Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso ve Andre Gunder Frank gibi önemli temsilcileri bulunan Bağımlılık Teorisi, uluslararası kapitalist işbölümü uyarınca çevre (uydu) ülkelerin hammadde ve pazar kaynaklarının merkez ülkelere aktarımını, bu suretle de kendi milli ekonomisini oluşturamayan çevrenin her surette merkeze sonu gelmez bir bağımlılık ilişkisi ile bağlandığını, bununsa küresel kapitalizmin işleyişindeki temel döngü olduğunu göstermekte, söz konusu döngü kırılmadıkça da kıtadaki yapısal yoksulluk ve az gelişmişliğin ortadan kaldırılamayacağını öne sürmektedir (Frank, 1982; Amin, 1992).

Bağımlılık Teorisi'nin ortaya attığı bu argümanlar 1960'ların iki kutuplu dünyasında büyük yankı bulmuş, Latin Amerika özelinde sosyal ve siyasal örgütlenmeler açısından anti-Amerikancılığın, kapitalizm karşıtlığının ve sömürüye karşı bilinçlenmenin akademiden sokağa karşılığı olmuştur. Nitekim Kurtuluş Teolojisi kuramcılarının akademiyle yakınlıkları, anti-kapitalist analizlerle incil yorumlarının aynı noktada buluşabilmesini kolaylaştırmıştır.

Öte yandan bu dönem için Latin Amerika'daki bölgesel gündemi uluslararası gündeme bağlayan en önemli olaylardan biri olarak Küba Devrimi hatırlanmalıdır. Marksist karakteri netemeli olmakla birlikte Che Guevera ve Fidel Castro'nun önderliğinde gerçekleşen Küba Devrimi, Latin Amerika'nın inançlı insanlarını da kapsayan yoksul ve ezilmiş kesimler için devrimin sömürülenlere ilişkin vaatlerinin pratikte izlenebileceği bir projeksiyon olmuştur. Keza Fidel Castro'nun Latin Amerika'da anti-Amerikancı güçleri bir araya getirecek ve Küba Devrimi'nin ihracını kolaylaştıracak bir araç olarak Kurtuluş Teolojisi'ne göz kırpması ve Küba Katolik Kilisesi ile din adamları önündeki kısıtları gevşetmesi (CIA, 1986: 8) Marksizm ile Kurtuluş Teolojisi arasındaki duygusal ve ideolojik ilintiyi güçlendirmiştir.

Küba Devrimi'ne ek olarak dünya genelinde uluslararası ortam da Kurtuluş Teolojisi gibi yeni alternatiflerin ortaya çıkmasına imkân sağlayacak koşulları hazırlamıştır. Bu bağlamda Robert Kennedy'nin ve Martin Luther King Jr.'ın öldürülmesi, Amerikan askerlerinin Vietnam'da "hala" nihai bir başarı elde edememesi, Nanterre Üniversitesi'nin (Fransa) işgaliyle başlayıp tüm Avrupa ve ABD'yi saran 1968 toplumsal hareket repertuarları -feminist, ekolojist, siyahi, anarşist ve savaş karşıtı hareketler- dönemin sıcak konjonktürünü ifade eden en önemli olaylardır.

### **Latin Amerika'da Siyasetin Gölgesinde Popüler Din: 1960'lar ve Sonrası**

Rio de Janerio'da Corcovado Dağı'nın tepesine konuşlandırılmış olan devasa Kurtarıcı İsa heykeli, gökyüzüne açılmış koruyucu kollarıyla Copacabana ve Ipanema plajlarının kıyısındaki müreffeh semtlere bakarken, sırtını da dağın öte



tarafındaki yoksul barakalardan oluşmuş yoksul mahallelere dönmüştür (Tombs, 2002: 1). Heykel, bu anlamıyla Latin Amerika resmi Katolik Kilisesi ile yerli halk inançlarının Katoliklikle senkretik bir ilişkide bulunduğu popüler inanışlar (Jacobson, 1986: 318-319; Tombs, 2002: 19; PEW, 2014: 6) arasındaki ayrışmayı sınıfsal veçhede metaforik olarak özetlemektedir. Öyle ki Kıta'ya yerleşen ilk Hristiyan misyonerlerin İsa'nın yoksulluğunu temsil eden Fransisken rahiplerden olması bir yana (Tombs, 2002: 16) bölgedeki din adamları Vatikan'ın resmi doktrinleriyle zaman zaman çatışmaktadır. Zira genel bir eğilim olarak Vatikan tarafından atanmış piskoposlar ve ileri düzey din görevlileri genellikle iktidardaki siyasi partilerin programlarını desteklerken heretik olarak nitelenebilir pek çok din görevlisi de kendi yetkilerini zorlayarak din ile halkın ihtiyaçlarını bir potada eritmenin yollarını yaratmaktadırlar. Nitekim bu ayrışmaların en önemli örnekleri henüz Kurtuluş Teolojisi kuramsallaşmamışken darbe hükümetlerine karşı cephe alarak halka karşı baskının azaltılmasına dönük girişimlerde görülmüştür. Örneğin cunta yönetimlerinin baskılarına karşı bir dizi ulusal kilise, siyasi, ekonomik ve toplumsal statükoda değişimi destekleme adına sistematik bir kampanya başlatmış, alt-sınıfların ve yoksulların çıkarlarını korumak üzere tasarlanmış beyanatlar, somut eylem stratejileri ve programlar için ön ayak olmuştur (Daudelin ve Hewitt, 1995: 224). Komünizme karşı olmasına rağmen yoksulların yaşam koşullarını iyileştirmeleri ve adaletsiz sosyal ve ekonomik yapılara karşı bilinç geliştirmeleri için sürekli çalışmalar sürdüren Latin Amerika Katolik Kilisesi statükoya karşı bir tehdit olarak algılanmış, 1964-1968 arasında Latino piskoposluklara ve Katolik hareketlere karşı baskı giderek artmış, Katolik Eylem içindeki yapılanmaların üyeleri işkenceye uğramış ve katledilmiştir (Acevedo, 2016: 30). Keza Brezilya'da Kilise, Kırsal Toprak Komisyonu, Yerli Misyon Komisyonu, Barış ve Adalet Komisyonu gibi çeşitli çıkar gruplarını ve komisyonlarını açıkça desteklemiştir (Daudelin ve Hewitt, 1995: 224). Pinochet diktatörlüğüne karşı harekete geçen Kardinal Silva askeri baskının kurbanlarına destek olmak üzere Barış için Komite (Comité de Cooperación para la paz en Chile COPACHI, 1974) gibi oluşumların çatısı altında kendi-işini-yap girişimciliğini, çiftçi kooperatiflerini teşvik etmiş, sağlık klinikleri ile günde 30.000'den fazla kişiye öğle yemeği ve çorba sunan mutfakların kuruluşuna ön ayak olmuştur (Acevedo, 2016: 45). 1980'de COPACHI'nin yerine kurulan Dayanışma Papaz Evi (*La Vicaría de la Solidaridad*) tıbbi, hukuki ve sosyal konularda 700.000'den fazla kişiye destek sağlamıştır (Acevedo, 2016: 46). Pek çok kilise örgütlenmesi de halkın yaşam koşullarının anlaşılmasını ve iyileştirilmesini teşvik eden etkinliklerde bulunmuştur. Bunlar arasında Genç Hristiyan Öğrenciler, Genç Hristiyan İşçiler, Genç Hristiyan Tarımcılar, Temel Eğitim Hareketi gibi hareketler yanında, eğitsel radyo programları ile yeni yeni oluşmaya başlayan ilk taban cemaatleri yer almıştır (Boff ve Boff, 1989).



Bu itibarla Kurtuluş Teolojisi'nin filizlenişinde otoriter siyasi rejimlerin gölgesinde kendine korunacak bir yer arayan sıradan insanların örgütlenişini görmek mümkündür. Nitekim 1986 tarihli CIA raporunun da işaret ettiği üzere, Kurtuluş Teolojisi baskıcı, otoriter siyasi sistemlerin politik ve sosyal çatışmayı daha da derinleştirdiği ve Kilise'nin cemaat için az bulunur buluşma noktalarından birini teşkil ettiği yerlerde ortaya çıkmaktadır (CIA, 1986: 12,15). Keza Kurtuluş Teolojisi siyasi, ekonomik ve sosyal hakların kazanımına odaklandığı ülkelerde serpilmeğe, o dönemde El Salvador gibi demokrasiye geçişin gündemde ve baskıcı siyasaların düşüşte olduğu ülkelerde daha az destekçi bulmakta, Vatikan ile Halk Kilisesi arasındaki ayrışmanın derin olduğu yerlerde - Ekvador, Kolombiya gibi- daha kolay yayılmaktadır (CIA, 1986: 15).

### **Vatikan “Halka İniyor”: Katolikliğin Yirminci Yüzyıl Doktriner Dönüşümü**

Dini temel alan bir toplumsal hareket olarak Kurtuluş Teolojisi'nin filizlenmesini sağlayan etmenlerin en önemlilerinden biri de Vatikan merkezli Katolik Kilisesi'nin yirminci yüzyıl başından itibaren doktriner yol haritasında yaptığı reformlardır. Bu reformların temel nedeni ise yüzyıl başında Kilise'nin kurumsal olarak güçsüz, entelektüel olarak demode olması; büyüyen işçi sınıfının ihtiyaçları açısından ise yetersiz kalmasıdır (Tombs, 2002: 55). İşte tam da bu sorunlara cevap olmak üzere ortaya atılan Hristiyanlık yeni doktrinleri siyasete angaje olmadan sosyal dünyada sıradan insanlara seslenerek yeniden yapılanmayı esas almıştır.

Bu seslenişin 1930'lerden itibaren ilk önemli adımlarını Vatikan, öğretinin dünya işlerinden el etek çekmeyi salık veren anlayışını revize etmek, kan kaybetmekte olan dinle gündelik yaşam arasında yeniden bağlar kurmak, din ile siyaset arasındaki ilişkileri tanzim etmek ve sivil toplum ile Hristiyanlık değerlerini yeniden buluşturmak suretiyle atmıştır. Bu yolda Katolik Eylem adı verilen öğreti ışığında Katolik Sendikal Hareket ve Hristiyan Demokrat Partiler yeni yönelimler kazanmışlardır (Accetti, 2019: 290).

Nitekim Katolik Eylem, yirminci yüzyıl başlarında (1930'lar ve 1940'lar) Roma Katolik Kilisesi'nin dini hiyerarşide yer almayan sıradan insanların da – kadınlar da dahil olmak üzere– havarisel görevleri üstlenmesini teşvik eden Vatikan stratejisini ifade etmektedir. Örneğin Papa XI. Pius'un 1922'de deklare ettiği *Ubi Arcano Dei*'de (İsa'nın Barışı Üzerine) kadın erkek fark etmeksizin tüm inananların pastoral işlere katkı sunması bir görev olarak sunulmakta, Kilise hiyerarşisinde yer almayan kişilerin de dini görevler icra edebilmesinin önü açılmaktadır. Süreç içinde Genel ve Özelleşmiş olarak iki tip Katolik Eylem modeli tanımlanmış, Genel Eylem'de erkek katılımcıların kiliselerin inşası,

seminerler düzenlemesi, dini gazetecilik ve siyasa işleriyle meşgul olması telkin edilirken, kadın katılımcıların da yetimhaneler, bekar anneler ve fuhuşa sürüklenmiş kız çocuklarıyla ilgilenmesi öngörülmüştür. Özelleşmiş Katolik Eylem ise öğrenciler, işçiler, çiftçiler, bağımsız profesyoneller ve işverenler gibi tüm toplumsal sınıf ve gruplardan gelen insanların yardımıyla Kilise'yi modern zamanların sosyal ve siyasal koşullarına angaje etmek üzere oluşturulmuştur (Acevedo, 2016: 3-4, Tombs, 2002: 59). Bu çerçevede Genç Hristiyan Çiftçiler (*Juventud Agraria Cristiana*, JAC) Genç Katolik Fabrika İşçileri (*Juventud Obrera Cristiana*, JOC), Genç Katolik Üniversite Öğrencileri (*Juventud Universitaria Católica*, JUC), Genç Katolik İlköğretim Öğrencileri (*Juventud Estudiante Católica*, JEC), Genç Katolik Bağımsız Hareket (*Obreros, Intelectuales y Cultura*, OIC) gibi yapılanmalar tanzim edilerek sanayileşme ve kentleşmenin yarattığı sorunlara cevap vermek amaçlanmıştır (Tombs, 2002: 59). Ne var ki Pius'un doktrininde özel mülkiyetin kutsallığı onanırken bireysellik ve kolektivizmden arındırılmış ortak iyi salık verilmiş, toplumda sınıfların varlığı kabul edilirken de sınıf savaşı reddedilmiştir (Tombs, 2002: 56-57).

Kilise'nin "halka inişinin" bu ilk evreleri 1960'lar konjonktürüne uyan Papalık doktrinleriyle devam etmiştir. Bu bağlamda 1962'den 1965'e Kilise doktrinlerinin gözden geçirilmesini ve Kilise'nin modern zamanlardaki rolünün tartışılmasını öngören ekümenik dizinin adı olan ve resmi olarak Papa XXIII. John'la başlayan Vatikan Konsülü, fakirlerin kiliseye dahil olması, Hristiyan birliğinin tesis edilmesi ve "modern dünyaya açık olmak" gibi temaları birleştirmektedir (Gutierrez, 2011: 41; Üstünyer, 2021: 45). Papa XXIII. John'un 1961'de yayınladığı *Mater et Magistra* yaşam hakkı yanında iktisadi, sosyal ve kültürel insan haklarına odaklanırken, yoksullara ilişkin ihtimama vurgu yapmaktadır (Tombs, 2002: 76), ki bu vurgu on yıl sonunda Kurtuluş Teolojisi'nin üzerinde özellikle durduğu temel noktalardan biri olmuştur. Keza 1963'te yayınladığı *Pacem in Terris* demokrasi, insan hakları ve dini özgürlükler bağlamında bireysellik, toplum ve devlet ilişkilerine odaklanmaktadır (Sigmund, 1986: 4). 1964'teki *Lumen Gentium* ve 1965'teki *Gaudium et Spes* karşılıklı bağımlılık, sorumluluk, eşitlik ve yoksulların hakları noktalarının altını çizmektedir (Tombs, 2002: 78; Hebblethwaite, 2011: 201). Papa VI. Paul'un deklare ettiği *Populorum Progressio* (1967) ise o zamana kadarki doktriner değişimin zirve noktası sayılacak şekilde kapitalizmin eleştirisini sunmakta, kalkınma teorilerinin ötesine geçmeyi telkin etmekte (Tombs, 2002: 99-101), Üçüncü Dünya halklarının, işçi sınıfının ve kadınların durumuna dikkat çekmektedir (Acevedo, 2016: 7). Bu bağlamda Kilise'nin misyonu da oldukça ilerici bir ifadeyle "özellikle ekonomik ve sosyal olarak marjinalleştirilmiş halklar başta olmak üzere tüm insanlığa hizmet etmek, insan yaşamını çok daha insani hale getirecek hizmetler

sunmak” olarak ifade edilmiştir. Bu nedenle de ayinlerin sadeleştirilmesi, bunların öncelikli olarak yerel halkın dilinde yapılması ve farklı kültürlerle daha uyumlu olan çeşitliliğin sağlanması çağrısı yapılmıştır (Dawson, 2011: 184). Neticede Vatikan Konsülü Kilise'nin 60'lar ruhuna ve sorunlarına uyumlu hale gelmesi, özel olarak da Kurtuluş Teolojisi'nin Roma doktrinlerine karşı gelmeden kendine yer açması için elverişli bir zemin hazırlamıştır. Nitekim Kurtuluş Teolojisi, Kilise içinde, Kilise ile ve zaman zaman Kilise'ye rağmen bir gelişim çizgisi seyretmiştir.

## 2. KURTULUŞ TEOLOJİSİNİN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL KÖKLERİ İLE KONFERANSLAR DİZİSİ

Katolik Kilisesi içinde tüm bu doktriner dönüşümler olurken darbe rejimleri, yoksulluk ve yoksunluk içinde yaşamını süren Latin Amerikalıların durumuna Latin Amerikalı piskoposlar, rahipler ve diğer din adamları sessiz kalmamış, kendi ülkesel bağlamları ışığında yanıtlar aramışlardır. İşte bu arayışın çizgisel olmayan serüveni Vatikan ile Latin Amerika Katolik Kiliseleri arasındaki hattın retrospektif, fikri ve örgütsel matrisini belirlemektedir.

### Kurtuluş Teolojisinin Tarihsel ve Düşünsel Kökleri

Latin Amerika gerçekliğinin kendine has, özgürleşme bağlamında özsel değil “diyalektik bir Latin Amerika teolojisi bina ettiğini” ileri süren Dussel (1982) bu teolojinin köklerini İspanyol ve Portekiz fetihçilerinin kıtaya gelişi, Hristiyanlığın kendi misyonlarını kurması ve bölgenin sömürgeleştirilmesi esasında ele alır. Bu çerçevede de “tarihin kurtarılması” olarak Kurtuluş teologlarının üç neslinden bahsetmektedir: ilki, Latin Amerika'nın sömürgeleştirilmesi sürecinde yerli halkları savunan din adamlarından oluşmaktadır. Bunlar arasında Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Domingo de Vico ve Cristobal de Pedraza (Honduras), Pablo de Torres (Panama), Juan del Valle (Yeni Granada) yer almaktadır. İkinci nesil, José María Morelos y Pavón, Miguel Hidalgo y Costilla ve Fray Servando Teresa de Mier gibi Kıta'da bağımsızlık mücadelesi yürütenlerden oluşmaktadır. Üçüncü nesil ise burada bahsedilen yirminci yüzyıl Kurtuluş teologları teşkil etmektedir. Öte yandan Kurtuluş Teolojisi'nin tarihsel-düşünsel gelişiminde vahiy ile bilim arasındaki ilişkileri yeniden düşünmekte ısrarcı olan, Kilise içindeki ast-üst ilişkilerini daha eşitlikçi tanzime yönelen ve sade yaşamı öğütleyen Cizvit dini yorum önemli bir yerde durmaktadır (Yel, 1998: 40-42). Nitekim “kurtuluşçu papazların” bir kısmı Cizvit'tir.

Üçüncü nesil Kurtuluş teologları hem Latin Amerika kimliğini taşımanın bu tarihsel ve teolojik birikiminin, hem de kendi dönemlerinin din-siyaset

ilişkilerinin koşulladığı ölçekte incil'in yoksullardan ve dezavantajlılardan yana özgün yorumunu merkeze alarak ilerlemeye devam etmişlerdir. Ne var ki Kurtuluş teologlarının önemli bir kısmının Avrupa siyasi teolojisinden ve Kuzey Amerika radikal teolojisinden etkilendiğini de belirtmek gerekir (Webster, 2001: 686, Horn, 2008). Yeni Hristiyanlık Teolojisi'nin kurucu pederleri Henri de Lubac, Yves Congar ve Jean Daniélou gibi- ile (Boff ve Boff, 1989) J. B. Metz, Jurgen Moltmann ve Harvey Cox gibi isimler hareketin gelişiminde eleştirelilikle özümsemiş Avrupalılardır (Webster, 2001: 686). Örneğin Şili'de yaşayan Alman asıllı Brezilyalı Hugo Assmann, *A Theology for a Nomad Church* (1976) eserinde, Metz ve Moltmann'ın yeni teolojilerine yaslanmakla birlikte bunları teori ve pratik arasındaki bağları kuramamaları ve toplumsal analize yer vermemeleri esasında eleştirerek, ideolojiden kaçınan sosyal analizin hem sosyolojik belirsizlik getirdiği hem de tahakküm kuran öznelerin açığa çıkmasını engellediği görüşünü ortaya koymaktadır. Kurtuluş teologlarının en önemli temsilcilerinden Rubem Alves *Towards a Theology of Liberation* isimli doktora tezini 1968'de Princeton Üniversitesi'nde, Brezilyalı Leonardo Boff, *The Church as Sacrament* isimli doktora tezini 1972'de Almanya'da vermiştir (Sigmund, 1986: 10). Öte yandan Küba Devrimi'nin diğer bölge ülkelerine ihracından korkan Vatikan İspanya, Belçika, Fransa, İtalya, İrlanda gibi ülkelere rahipleri Latin Amerika'daki durum hakkında çalışmalarını için görevlendirse de bu rahipler kıtadaki görev sürelerinde yoksulluğun azaltılması için Latin Amerika Kiliseleri'nde reformasyonu desteklemiş, hatta Kurtuluş Teolojisi'nin gelişimine katkıları sunmuşlardır (Löwy, 1996: 53; Tombs, 2002: 73). Bu bağlamda 1964-1966 yılları arasında Marksistlerle Hristiyanlar arasında gelişen diyalogdan,<sup>2</sup> 1964'te Prag'da düzenlenen ikinci Tüm Hristiyanlar Barış Konferansı'nda ise "devrim teolojisi" kavramının ortaya atıldığından ayrıca bahsetmek gerekir (Nessan, 2012: 11).

Kurtuluş Teolojisi külliyatına bakıldığında zengin bir literatürle karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda Gutierrez'in *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*'ı (1973) Kurtuluş Teolojisi'nin incil'i olarak sayılmaktadır. Bununla birlikte Rubem Alves'in *A Theology of Human Hope*'u (1969) Kurtuluş Teolojisi'ni ilk açıklayan eserdir (Wang, 1977:19). Hugo Assmann'ın *Practical Theology of Liberation*'ı (1975) ile *A Theology of Nomad Church*'ü (1976), José Miguez Bonino'nun *Doing Theology in a Revolutionary Situation*'ı (1975) ve *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution*'ı (1976), Juan Luis Segundo'nun *The*

<sup>2</sup> Kurtuluş Teolojisi'nin Marksizm'le buluştuğu yerlerin derinlemesine teorik analizi ayrıca bir çalışmanın konusudur. Kurtuluş Teolojisi'nin klasik Marksizm yanında Antonio Gramsci, Karl Kautsky, Lucien Goldman ve Marc Bloch gibi esin kaynakları mevcuttur.

*Liberation of Theology*'si (1976), Leonardo Boff'un *Jesus Christ Liberator*'ı (1978) sayıları yüzü bulan eserlerin en önemlilerindedir.<sup>3</sup>

### **Kurtuluş Teolojisi'nin Şekillendiği Konferanslar Dizisi**

Kurtuluş Teolojisi'nin bir toplumsal hareket ve düşünce akımı olarak şekillenmesi ve örgütlenmesi Vatikan ile Latin Amerika Katolik Kiliseleri arasında 1955'ten sonra gelişen konferanslar dizisi ekseninde gerçekleşmiştir. Söz konusu konferanslar dizisi ise dini gelişmelerin ve ruhani yaşamın koordinasyon ve yönlendirilmesi göreviyle Vatikan doktrinlerini Latin Amerika gerçekliğiyle uyumlaştırma nosyonunu üstlenmiş bir Roma Katolikliği Latin Amerika yapılanması olan Latin Amerika Piskoposlar Konseyi (CELAM) eliyle gerçekleşmiştir. Bu bağlamda ilk toplantısını 1955'te Roma Katolik Kilisesi'nin izniyle Rio'da gerçekleştiren I. CELAM'da Latin Amerika'daki rahiplerin sayıca yetersizliği, halkın ekonomik açıdan kötü durumu, din eğitimi ve toplumsal konular ele alınmıştır (Hebblethwaite, 2011: 200). Konferans'ın Kurtuluş Teolojisi için esas önemi ise çeşitli Latin Amerika piskoposlukları arasında bir *network* oluşmasını sağlamasıdır. I. CELAM'da örgütlenen bu ağ, Kurtuluş Teolojisi'nin en önemli toplantısı sayılan II. CELAM'a giden yolları döşemiştir. Öte yandan 1965'te Arjantin'de düzenlenen Üçüncü Dünya için Papazlar toplantısı ile 1968'de Peru'da düzenlenen Toplumsal Bilgi Ulusal Ofisi (ONIS) de, özgürleşme bağlamında Latin Amerika'nın güncel durumu ile II. Vatikan doktrinleri arasında bağ kurmaya çalışmış organizasyonlardır. Bunlar sonradan Gutierrez'in "kurtuluşçu papazların" periyodik olarak örgütlenmesini sağlayacak imkânlar yaratmışlardır (Nessan, 2012: 13). II. CELAM Konferansı'nın hazırlık toplantıları 1964'ten itibaren Rio, Havana, Bogota, Cuernavaca ve Montreal'de düzenlenen bir dizi buluşmada yapılmış, bu toplantılarda "praksis üzerine eleştirel bir düşünüm olarak teoloji" perspektifi "ilerici teologlar" tarafından derinleştirilmiştir (Boff ve Boff, 1989).

Bu organizasyonel arka planla II. CELAM toplantısı, 1968 yılında Kolombiya'nın Medellin kentinde<sup>4</sup> gerçekleşmiş ve bu Konferans, Kurtuluş Teolojisi'nin tam olarak somutluk kazandığı platform olmuştur. Nitekim Medellin Konferansı'nda Kurtuluş Teolojisi ifadesi –Gutierrez tarafından– ilk kez kullanılmıştır. 150 piskopos ve 100 Vatikan temsilcisinin yanı sıra (Wang, 1977:18) meslekten olmayan din adamlarının ve taban cemaati üyelerinin katıldığı Konferans'ın teması "II. Vatikan Işığında Latin Amerika'nın Güncel

<sup>3</sup> Bugün Kurtuluş Teolojisi külliyatı, Orbis Yayınevi tarafından okuyucuya ulaştırılmaktadır. Külliyat içinde sayısı yüzü aşkın eser bulunmaktadır. Kurtuluş Teolojisi literatüründeki önemli kitapların kısa değerlendirmesi için ayrıca bkz. Güder, 2016: 18-22.

<sup>4</sup> Bundan böyle Medellin Konferansı olarak anılacaktır.



Dönüşümü”dür. Konferans katılımcılarının bir kısmı Kuzey Atlantik modeli uyarınca kalkınmacı modernleşme ve demokrasi planlarını savunurken, diğer kısmı bağımlılığın dahili ve harici yapılarından özgürleşmeyi savunmuştur (Wang, 1977:18). Özellikle Gutierrez’in temsil ettiği kanata göre Vatikan Konsülü ve Katolik Eylem planlarıyla sınıfsal ayrımları reddederek halkın bütünüyle kucaklaşmayı planlayan Katolik Kilisesi’nin dönüşümü Latin Amerika gerçekleriyle uyuşmamaktadır (Foroohar, 1986: 39). Nitekim henüz konferansın toplanmasından iki ay önce CELAM tarafından hazırlanan raporlarda Latin Amerika’daki yoksulluğa, kıtanın genelindeki siyasi baskıya dikkat çekilmekte, Latin Amerika gerçekliğinin kurumsallaşmış şiddet ve milli oligarşilerce sürdürülen tiranlıklarla karakterize olduğu belirtilmekte, bu “günahkâr” durum değişmedikçe de şiddet içeren bir devrimin kaçınılmaz olduğu ifade edilmektedir (Foroohar, 1986: 45). Buna mukabil Medellin’de kurumsallaşmış şiddete karşı “müdafî şiddetin uzayıp giden ve apaçık olan tiranlığın mevcudiyetinde meşru olduğu,” “tiranlığınsa yalnızca diktatörlük anlamına gelmediği, insanlığın temel haklarına ve ülkenin ortak çıkarlarına ciddi bir tehdit arz eden baskıcı bir yapı arz ettiği” vurgulanmaktadır (Foroohar, 1986: 48). Ayrıca insanlık onuru, eğitim, yabancılaşma, iktisadi bağımlılık, yoksula adanmışlık, zulmün son bulması için otantik bir özgürleşme yoluyla bilinç yükseltimi ve radikal sosyal dönüşüm altı çizilen diğer temalardan olmuştur (Wang, 1977: 18, Acevedo, 2016: 30).

Ne var ki 1979’da düzenlenen CELAM Puebla Konferansı’nda CELAM Başkanı, muhafazakar kanattan Lopez Trujillo’nun çabalarıyla Kurtuluş Teolojisi’nin önemli isimleri toplantıdan dışlandığı gibi (Sigmund, 1986:12) Medellin Konferansı’nın özgürleşmeye dair kazanımlarından bir parça uzaklaşmış -insan hakları ihlallerine, çokuluslu şirketlerin istismarlarına, Ulusal Güvenlik Hükümetleri’nin yol açtığı tehditlere ilişkin kınamalardan uzak durulmuştur- Kilise’nin rolü geleneksel Katolik toplumunu sürdürmek ve yoksullara gelecek için umut vermekle sınırlanmıştır (Nessan, 2012: 25).

Kurtuluş Teolojisi’ne münhasıran ayrılmış ilk toplantı ise “Kurtuluş: 1970’lerde Kilise’den Yana Seçenek” ismiyle Bogota’da (1970) gerçekleşmiştir. Protestan teologlar da benzer bir konferansı aynı yıl Rio’da düzenlemiştir. İzleyen yıllarda da seminerler devam etmiştir. Bunlardan bazıları: “Yaratılış ve Kurtuluş” (1970, Buenos Aires); “Kurtuluş Teolojisi Üzerine Seminer” (1970, Ciudad Juarez); “Kurtuluş Teolojisi ve Pastoral Çalışma” (1970, Oruro, Bolivya); “Kurtuluş Teolojisi Üzerine Sempozyum” (1970, Buenos Aires); “Teolojik Gerçeklik” (1971, Buenos Aires); “Hristiyan İnancında Halk Motivasyonu” (1971, Nana-Peru); “Kurtuluş Teolojisinin Metodolojisi”dir (1971, Bogota) (Dussel, 1982: 244-247).



Tüm bu konferanslar dizisinin ana fikri aslında Kurtuluş Teolojisi'nin Kilise hiyerarşisini reddetmeden, yoksullardan yana ve zulme karşı “devrimci bir duruş” olarak özgürleşme nosyonunun gerçekleşmesidir. Bu nosyonun içeriğini anlamaksa, Kurtuluş Teolojisi'nin teorik çerçevesini detaylandırmakla mümkün olacaktır.

### 3. TEORİDEN PRATIĞE KURTULUŞ TEOLOJİSİ: KURAM VE ÖRGÜT

Kurtuluş Teolojisi Roma Katolik Kilisesi'nin kanatları altında serpiyen yeni bir teoloji olmaktan ziyade teolojisi uygulamada yeni bir yöntemdir (Rowland, 2011: 22). Bu yöntemin Latin Amerika'nın somut ve bağlamsal gerçekleriyle buluştuğu tarihsel nokta onu hem üzerinde hayli düşünülmüş bir entelektüel girişim, hem de kıtanın yoksul ve yoksunlarının deneyimin içinde soğularak katıldıkları bir toplumsal hareket haline getirmiştir. Dolayısıyla buraya dek harekete yol açan bölgesel ve uluslararası bağlam akılda tutulmak kaydıyla onu hem fikirsel hem de örgütsel yönleriyle açıklamak elzemdir.

#### Kurtuluş Teolojisi'nde Kuram, Terminoloji ve Metodoloji

Kurtuluş Teolojisi'nin kuramsal çerçevesinin esasları iki sütuna dayanmaktadır. Bunlardan ilki İncil diğeri Marksizm'dir. Bununla birlikte Kurtuluş teorisyenlerinin bu iki bilme kıtasıyla ilintisi “herhangi bir politik kavram setinin doğrudan teolojiye yansıtılmasıyla değil, söylem alanı içinde vuku bulan karmaşık bir eklemleme sürecinin ürünü” (Akdağ, 2014: 119) olarak oluşmuştur. Bu itibarla “iki dünya teorisi, Tanrı Krallığı, kurtuluş, selamet, İsa, yoksul, günah, komşu sevgisi, umut” gibi önemli dini kavramların Marksizm'e ait “tarihselcilik, praksis, sınıf savaşı, yabancılaşma, öznellik, diyalektik, özgürleşme” gibi kavramlarla buluşması Latin Amerika gerçekliğinin kendine has özelliğinin bir ürünü olarak sosyo-politik bir bağlam kazanmaktadır (Enns, 2008: 634). Öte yandan bu bağlam “Tanrı tarafından peygamberler aracılığıyla insanlara gönderilen mesajın formu, lafzı ve süregelen anlamı değil bizatihi mesajın gönderiliş amacına/ maksadına ulaşma gayreti olarak bir öze dönüş çabası” olarak okunabilir (Güder, 2016: 15).

Nitekim Hristiyanlıkta manevi kurtuluşu imleyen selamete (*salvation*) karşılık, buradaki bağlamıyla kurtuluş (*liberation*), tıpkı İsa'nın varlığı gibi beden ve ruhun hem bu dünyadaki hem öteki dünyadaki özgürleşmesini ifade etmektedir (Gutierrez, 1973:x). Özgürleşme ise “arka planında manevi kurtuluşu hedefleyen ve bu kurtuluşa ulaşabilmenin dünyada bulunan yoksulluktan, sefaletten ve açlıktan kurtulmayla gerçekleşeceğini ileten, baskıdan kurtulmayı müjdelemenin yanında insanların dinden uzaklaşmasını ortadan kaldıran, iyi haber, neşeli duyuru gibi anlamlara gelen evanjelik bir kavramdır” (Boff ve Boff, 1989: 24-911).

Marksizm ile buluşması içinde, tarihe aşkınsal bir anlam vermenin bir yolu olarak bu *eskatolojik boyut*, aslında Efendi (İsa) ve diğer insanların mutlak ve keskin bir karşılaşması demektir (Gutierrez, 1973: 9). Söz konusu eskatoloji ise bitmiş bir gerçeklik olarak İsa nosyonundan ziyade Hegelci anlamda sürekli olumsuzlanan (*negation*) bir aşkınlaşma biçimidir (Alves, 1969: 131). Bu itibarla öze dönüş aslında “tarihi tarihselleştirmek üzere gerçekleşen diyalektik ve eleştirel” bir süreçtir (Dussel, 1982: 25-26). Kurtuluş teologları bu bağlamda imanı dünyevileştirip, Hristiyanlığın ruhani boyutunu sosyo-politik mücadele içinde anlarlar. Örneğin Musa peygamberin Mısır’dan çıkışı (*Exodus*) köleliğe ve zulme karşı kolektif bir direniş olmanın ötesinde Tanrı’nın yoksullardan yana bir tercihte bulunduğu göstergesidir (Gutierrez, 1973; Boff, 1978). Üstelik *Exodus*, bitmiş bir olay değil direniş, mücadele ve dönüşümle örülü Tanrısal süreğenliğin temasıdır (Sobrinho, 2011: 83). Onlara göre kurtuluş ve özgürlük öte dünya ile sınırlı değildir. İncil’de selamet bütüncüdür, teolojik ve toplumsal boyutları bulunur (Gutierrez, 1973: 32). İsa-Mesih, bu selametın hem etten hem ruhani karşılığı olarak somut ile soyutun buluştuğu bir özgürleştiricidir (*liberator*) (Boff, 1978). Bu kurtarıcı (*Savior*), “yoksulları, hastaları, günahkarları ve toplumsal/dini olarak marjinalize edilen tüm baskı ve tahakküm altındaki grupları ekonomik, sosyal ve politik olarak olduğu kadar yabancılaşmış ve günaha bulanmış ruhları da selamete erdirmeye kendini adanmış bütünsel bir varoluştur (Boff, 1978: 5, 240, 266). Nitekim İsa-Mesih marjinalize edilmiş yoksullarla dayanışma içinde, Romalı ve Yahudi seçkinlerin baskılarına karşı mücadele eden, bu anlamda sosyo-ekonomik baskı ve adaletsizliğe karşı durmada bir prototip olarak yol göstermektedir. Kurtuluş Teolojisi bu suretle “yoksullar için öncelikli seçenek” (Gutierrez, 2011: 43) ifadesini İsa’nın kimliğiyle birleştirir. Nitekim Tanrı’nın sevgisi de birincil olarak yoksullara ve mülksüzlere dönüktür (Gutierrez, 2011: 49). Dolayısıyla Kurtuluş Teolojisi, İncil yorumuna ilişkin “epistemolojik bir kopuş” gerçekleştirmek suretiyle Avrupa teologlarından farklı şekilde yoksulların ve dışlananların birincil diyalog unsurları olarak anlaşıldığı bir paradigma değişikliğini içerir (West, 2011: 156).

Bu noktada kurtuluşa dair umut da İsa’nın dirilişine ya da öteki dünyaya havale edilen bir duygu olmaktan çıkarak bu dünyayla ilgili mücadelede seküler bir görünüm kazanır; hem bu dünya hem de öteki dünya ile ilgili hale gelir (Wang, 1977: 24-26). Nitekim Alves’in (1969: 97, 100, 101) ortaya koyduğu biçimiyle umut, olgulardan önceki algıya dair duygusal bir örüntü değil, tarihi açımlayan olaylardan türeyen, ampirik olduğu ölçüde muhtemellik barındıran bir gerçekliktir. Dolayısıyla Kurtuluş teologları, Platon’un varlık kuramından etkilenmiş Vatikan’ın klasik iki dünya ayrımını ve ruhların öteki dünyada selamete ereceği vaazını reddederek umudun bu dünyadaki özgürleşmenin hemzemininde

gerçekleşeceğini savunurlar. Zaten Batı-merkezli ruhani selamet anlayışı bir yandan yerli ve marjinalleştirilmiş gruplar üzerinde kendi tek taraflı anlayışını hâkim kılmakla teolojik bir emperyalizm kurarken, kurtuluşu öte dünyaya ertelemekle de mevcut güç yapılarını güçlendirmekte ve kurumsallaşmış yapısıyla ilahi iktidar seçilmiş birkaç kişinin ellerinde toplanmaktadır (Bonino, 1975: 133-53; Segundo, 1976). Bu bağlamda Gutierrez'e göre (Gutierrez, 2011: 42) özgürleşmenin/kurtuluşun üç aşaması vardır: Bu aşamaların birincisinde yoksulluk ve sosyal adaletsizliğin ortadan kalkması ile başarılacak olan toplumsal ve siyasal özgürleşme, ikincisinde insanın kendini özgürce ve onuruna yakışır şekilde geliştirmesinin önündeki her türlü engelden özgürleşme, üçüncüsü ise adaletsizliğin içine kök salmış günah ve bencillikten kurtulma yer almaktadır. Bu açıdan Assmann (1975: 55) insanlığın kurtuluşunu daha iyi yaşam koşulları, radikal yapısal değişim ve toplumsal devrimle sınırlandırmak yerine insan olmanın yeni bir yolu olarak süregiden yaratımı, kalıcı bir kültürel devrimi savunmaktadır.

Öte yandan Kurtuluş teologlarının Marksizm ile yakın teması da teorisyenlerin pek çok fikrinde belirgin bir şekilde öne çıkar. Örneğin Gutierrez'e göre (1973: 159-160) insan emeği aracılığıyla sürekli kendini yaratma halindedir ve bu suretle kendini yaratırken içinde bulunduğu cemiyeti de inşa eder. Çalışmak, dünyayı dönüştürmek, insan olmak ve insanlığı oluşturmaktır. Aynı minvalde çaresizliğe ve sömürüye karşı mücadele ederek adaletli bir toplum inşa etmek selamete erme ve bütüncül kurtuluş anlamına gelir. Bu nedenle fani krallık sadece bir insanileşme ve imana ulaşma aşaması değil, tüm insanlığı ve tüm insanlık tarihini kuşatan bir kurtuluş sürecidir. Bu kurtuluşu gerçekleştirmek içinse "adaletsiz toplum düzeninin temeli ve kapitalist üretim ilişkilerinin zorunlu sonucu olan sınıflı toplumun tarihsel temeliyle analizi ve eleştirisi elzemdir (Bonino, 1975: 30). Nitekim kurtuluşçulara göre Katolik dogmanın Tanrısı sosyal bir sistem olan kapitalizm tarafından manipüle edilmiştir; oysa gerçek Tanrı kendini yoksul ve mazlumlar üzerinden temaşa eder, kendini güzellik, iktidar, bilgelik gibi şeylerle değil çarmıhta zulmedilenlerin acı ve eziyeti üzerinden açar (Webster, 2001:688).

Bu perspektiften Kurtuluş teologları, Marksist din eleştirisiyle de hesaplaşırlar. Örneğin Bonio (1976: 42) "halkların afyonu olarak din" metaforunu ele aldığı ilgili bölümde egemenler açısından sömürü ve tahakküm, halk açınsındansa toplumsal gerçeklikten kaçış için bir araç olarak dinin iki yönlü bir işlevinin olabileceğini belirtmekle birlikte, dinin içindeki özgürleştirici olanakları Marksist devrimci nosyonlarla birleştirir. Segundo ise (1976: 18-19, 40) din eleştirisinde Marx'ın dinin içinde yer alan ve sınıf savaşının mümkünatını, hatta

zorunluluğunu savunan nüveyi göremediğini, sanıldığı gibi akademik dilden ve soyutluktan ibaret olmayan teolojinin tam da dünyayı değiştirmeye adanmış tarihsel ve materyalist bir gerçekliğe dayandığını ileri sürer. Assman'a göre (1976: 144) “kurtuluşa adanmışlık sınıf mücadelesini kiliseye taşımaktır; ancak Marksizmin yeterince dikkat göstermediği ve son yabancılaşma biçimi olarak cevap veremediği şey İncil'in ve İsa'nın mesajının sahih okunmasının en nihayetinde ölüme karşı zafere dönük sunduğu Hristiyanca onamdır. Nitekim Sobrino'nun bağlamsal Mesih yorumu (2001: 31, 42, 80) İsa'nın dirilişini adaletin, barışın ve özgürlüğün müjdecisi suretinde tarihin tüm çarmıha gerilmişlerini sembolize eden, kendini hem bir eylem hem bir bilinç olarak açan tarihsellik olarak açıklar. Bu minvalde Boff ve Boff kardeşler de (1989: 7) İsa'nın izinden giderek gerçek Hristiyan olmanın tek yolunun yoksullarla ortaklaşmak ve kurtuluş müjdesi için çalışmak olduğunu savunurlar. Zira Tanrı'nın inayeti tek ve bir seferde kazanılan ilahi bir dogma değil, sürekli olarak imanla kazanılması gereken bir şeydir (Segundo, 1976: 42).

Kendi mantıksal düşünümü içinde tüm bunlar kurtuluşçular için Hristiyan doktrininde bir yenilik değil, eşitlikçi ve sosyalist olan ilk Hristiyanlığın ilkelerine geri dönüştür (Foroohar, 1986: 54). Bu bağlamda Segundo'ya göre (1976: 115) “üretim araçlarının sahipliğinin kaldırılarak ortak iyiyi gözeten daha yüksek kurumlara verilmesi anlamına gelen sosyalizm,” Dussel'e göre (1982: 145, 148) Hristiyanlıkla bütünüyle uyumlu olduğu üzere, uygulanışını tamamlamamak için hiçbir nedenimizin olmadığı bir sistemdir. Bu itibarla klasik Marksizm, kapitalizmin iç çelişkilerinden kaynaklanacak bir sosyal devrimin sonucu olarak sosyalizmden bahsetmesine rağmen Kurtuluş teologları için sosyalizm, üretim araçlarının özel mülkiyetinin yarattığı adaletsizliklere tercih edilecek bir alternatiftir. Bu alternatifte ulaşmada Gutierrez Kilise'yi yalnızca İsa'nın Kilisesi'ne iman edenler olarak değil, özgürleşme için mücadeleye katılmayı isteyenlerin çatısı olarak düşünür (Wang, 1977: 27). Diğer bir ifadeyle sosyalizm için mücadele edecek olanlar somut durumun eleştirisiyle ekümenik bir dayanışma yoluna girmeyi, yoksul ve mazlumlarla kendini bir görerek dini bir dönüşüm gerçekleştirmeyi arzulayanlardır.

Yöntemsel açıdan bakıldığında Kurtuluş Teolojisi, ortodoksi (doğru düşünme) ile ortopraksis (doğru eylem) arasında organik bir bağıntıyı salık verir (Hebblethwaite, 2011: 200). Diğer bir ifadeyle inancın eylemi, eylemin inancı yönetmesini (Gutierrez, 1973: 10). Bu nedenledir ki “yeri geldiğinde, kurtuluşçu Cizvit rahipler *habit*'lerini (rahiplik elbisesi) çıkararak Sovyet silahlarıyla gerilla mücadelesi verebilmişlerdir (Yel, 1998: 48). Bu anlayış “liberation”ın “liber(a)ction” olarak yazılmasında da (Boff ve Boff, 1989: 4-9) karşılığını bulur. Assman'a göre de (1976: 62) iman bir deneyim/pratik meselesidir; bu yönüyle

ibadetin nasıl gerçekleştirileceği ile ilgilenen pratik teolojiden farklı olarak Kurtuluş Teolojisi, bilimsel disiplinleri yatay kesmek suretiyle teolojik bir metodolojiyi ortaya koyan praxis odaklı bir anlayıştır. Bu itibarla teolojinin öncelikli görevi de tarihe kazınmış olan sorunlarla mücadele etmektir. Zira zaten teoloji, tarihsel ve toplumsal özel bağlamlara cevap verme yükümlülüğünden doğar (Tombs, 2002: 121). Gutierrez, Marx'ın 11. Tezini anımsatırcasına “teolojinin görevinin dünyayı yorumlamak değil onu değiştirmek olduğunu” vurgularken (Tombs, 2002: 122) bu noktaya işaret eder. Bu çerçevede Gutierrez'e göre (1973: 116-117) Kilise'nin görevi de “günahkâr duruma karşı çıkmak, bunun için bilinç yükseltmek ve yoksulların kilisesi olmak yerine yoksul bir kilise olmaktır.” Bu yükümlülüğün göstergesi niteliğinde, Katolik Eylem gruplarının pratiklerinin inceltmiş bir biçimi olarak Kurtuluş Teolojisi metodolojisi üç ilkeye dayanmaktadır: Gör, karar ver ve eyle. Bunlardan ilki, uygun araçlar vasıtasıyla gerçeğin bilgisini, ikincisi Tanrı kelamı sayesinde gerçeklikle yüzleşmeyi, üçüncüsü gerçekliğe uygun yorumla eylemeyi ifade etmektedir (Kerber, 2010: 49). Bu üç aşama insanlarla birlikte yaşamak, onların ne bildiğini öğrenmek ve onlarla bir olmak, yani gerçeklik; gündelik yaşamla diyalog ve sorulara yanıt, yani İncil ve gerçekliğin komüniteryan dönüşümü, yani ekmeği ve yaşamı paylaşmak (Tricontinental, 2022: 7) olarak organik bir bütünlük içindedir.

Sözkonusu organik bütünlüğün Latin Amerika bağlamındaki düşünsel mayası Paulo Freire'nin *Ezilenlerin Pedagojisi* (2018) eserinde bulunur. Gerçekten de Kurtuluş Teolojisi'nin şiarlarıyla hareket eden grupların gör, karar ver ve eyle stratejisini uygulamada başvurdukları önemli kaynaklardan biri Freire'nin “bilinçlenme” nosyonudur (Jacobson, 1986: 319). Belli bir eleştirel farkındalığa ulaşmaksızın insanların eğitilemeyeceği tespitinden hareketle, eğitmen ile katılımcı arasında hiyerarşiye değil diyalog ve anlamaya dönük bir iletişimi öngören bu yaklaşım, ilk kez Brezilya'nın kuzeyinde ve Amazonlarda yaşayan yoksul ve eğitimsiz yerlilerin radyo yayınları üzerinden “kendi öğrenimlerinin öznesi olmalarını sağlayan” bir çerçeve program olarak Taban Eğitim Hareketi'nde (1961) kullanılmıştır. Yöntemin etkililiği ise, ezilenlerin pedagojisinin Kurtuluş Teolojisi'nin bir toplumsal hareket olarak örgüt ve eylem repertuarlarında etkin olarak benimsenmesiyle vakıa haline gelmiştir. Örneğin taban cemaatlerinde gerçekleşen İncil okumalarında bir tür kolaylaştırıcı görevi üstlenmiş *katekist* tabir edilen okuyucu (Dawson, 2011:182) toplulukla birlikte eleştirel bir okuma süreci organize ederek, Kutsal metinlerdeki evanjelik olaylarla gündelik yaşamdaki sıkıntılar arasında bağ kurulmasını sağlayan özbilinçlenmeye dayalı bir süreç işletmiştir (West, 2011). Buradaki esas hayatın İncil üzerinden değil, İncil'in hayat üzerinden okunmasıdır (Bennett, 2011: 247). Köylü çiftçiliği, paragöz tüccarlar, ezen toprak sahipleri, vergi tahsildarları, tarımsal emek ve



yoksullaşmış dul kadınlardan oluşan bir İncil dünyası, -örneğin- Brezilya ya da El Salvador'daki yaşamdan hiç de farklı görünmemektedir (Fitzgerald, 2011: 267). Bu yolla da Hristiyan inancı ile gündelik toplumsal aktivitelerin belirgin bir şekilde bir arada büyümesi gerçekleşmiştir (Dawson, 2011: 183).

### **Önce Eylem Vardı: Alanda Kurtuluş Teolojisi**

Kurtuluş Teolojisi, 1968 Medellin Konferansı'ndan sonra kimlik edinmiş bir harekettir. Ne var ki Medellin'e dek giden süreçte "sokağın dinamikleri" ile Kurtuluş Teolojisi'nin ana damarları sürekli kesişmiştir. Zira kurtuluşçuların kitapları ve makaleleri ne kadar sofistike görünse de teolojii işler hale getiren şey deneyimler ve bunun içinde çabalayan insanlardır (Rowland, 2011: 20). Söz konusu kesişme noktasında Kurtuluş Teolojisi fikriyatının sentezlenerek geliştiği en önemli platform Kilise Taban Cemaatleri'dir (*Comunidades Eclesiales de Base*, CEB). Öyle ki teolojik ve sosyo-politik eleştirilerinin çoğu 1970'lerin başlarında ortaya çıkmış olmasına rağmen Kurtuluş Teolojisi ancak CEB'lerle temastan sonra tabandaki kitlelerin canlı deneyimleri içinde kök salabilmiştir (Dawson, 2011: 191).

CEB'lerin oluşumunun temel nedeni sıradan insanlara daha fazla ulaşma isteğine nazaran Vatikan'ın yeterli sayıda din adamına sahip olmamasıdır. Örneğin Brezilya gibi geniş topraklara sahip ülkelerde vaftiz ve evlilik gibi sıradan din işlerini yürütecek köy papazları bile bulunmamaktadır. Ayrıca sıradan insanları Kilise'ye daha fazla angaje etme yönündeki Vatikan Konsülü doktrinlerinin de tabana yayılmak noktasındaki Kilise kararlarına etkisi olmuştur. Bu çerçevede Kilise etkinliklerine sıradan insanların katılımı için gerçekleşen dini eğitim seferberliği sonucunda zaten din adamı sayısı sıkıntısı çeken Kilise'nin sıradan insanları basit dini görevlendirmelerle dine angaje etmesi amaçlanmıştır (Tombs, 2002: 171). Gönüllü papazlar, yardımcıları, gönüllü uzmanlar, yabancı papazlar ve tarikat cemaatleri bu yerel-dini oluşumların yürütücüleri olarak düşünülmüştür (Löwy, 1996: 50). Tüm Latin Amerika'da toplam 157.000 kişiyi kapsayan tarikat cemaatleri CEB'leri yöneten en büyük gruplardır ve tanınmış Kurtuluş teologlarının çoğu da radikal pozisyonları temsil eden bu tarikatların mensuplarıdır (Löwy, 1996: 52). Öte yandan Brezilya başta olmak üzere Latin Amerika'da 1960'lar boyunca hüküm süren cunta rejimlerinin baskılarına karşı "zararsız dini çatılar" olarak CEB'ler sıradan insanın gündelik dert ve sorunlarına ilaç aradıkları politik platformlar olmuştur (Jacobson, 1986: 325). En etkin olarak Brezilya, Nikaragua, Şili, Peru ve El Salvador'da faaliyet göstermişlerdir.

Bu itibarla CEB'ler sosyal piramidin tepesinde yer alanların aksine alt sınıflardan ve tabandan gelenlerden oluşan, çoğunlukla aynı gecekondu bölgesinde, köyde ya da kırsal kesimde ikamet eden küçük cemaatleri ifade



etmektedir. Aşağıdan yukarıya değil, çevreden merkeze oluşumlardır (Löwy, 1996: 50). CEB mensupları kendi küçük sosyal ortamlarında dua etmek, ilahi söylemek, İncil okumak ve gündelik yaşamı tartışmak gibi amaçlarla bir araya gelmişlerdir (Acevedo, 2016: 6). Kırsal alanda yüz veya iki yüz kişinin her Pazar günü bir *kapelada*<sup>5</sup> buluşarak, ortaklaşa ibadet ettiği durumlar (Betto, 1996: 131), altıdan yüze dek değişen katılımcı sayılarıyla haftada bir buluşan cemaat toplantıları, İncil'i kendi yerel durumları ve yaşamları ışığında okuyan gruplar bu oluşumların bileşkeleridir. Toplantılarda aralarından biri papaz rolünü üstlenerek, diyalog ve tartışmanın gelişmesini sağlar (Tombs, 2002: 168). CEB'lerin Brezilya'daki önderlerinden ve Kurtuluş teologlarından Frei Betto'nun (1996: 132, 133, 134) sözleriyle:

“Mevcut oluşum bir kilise cemaatidir; çünkü aynı inancı paylaşan, aynı kiliseye mensup, aynı dine inanan insanlar buralarda bir araya gelmekte; inançları doğrultusunda hem geçim, konut, daha iyi yaşam koşulları için mücadelenin sorunlarına hem de kurtuluş özlem ve umuduna denk düşen bir komünyon halinde yaşamaktadırlar. Aynı zamanda gerçekte tabandırlar ve tabanı temsil ederler; çünkü ev kadınları, işçiler, gereğinden fazla nitelikli denemeler, emekliler, gençler, kentlerde ve kırsal bölgelerde geçimini hizmet sektöründen sağlayanlar, tarım işçileri, toprak işgalcileri, küçük çiftçiler, toprak kiracıları, yardımcı işçiler ve aileleri başta olmak üzere ağırlıklı olarak kol gücüyle çalışan, halk sınıfından insanlardan oluşmaktadır. CEB üyeleri, genelde, aylık asgari ücretin üç-dört katından daha az bir kazanca sahip insanlardır. Kent çevresindeki yoksul evlerde veya büyük kentlerdeki gecekonducularda yaşamaktadırlar. Kırsal alanlarda köylerde veya kasabalarda yaşamakta ve tarım alanında işgücülerini satmaktadırlar. Ancak isimlerini yazabilecek ve alfabe okuyabilecek kadar okuma-yazması kısıtlı, yazılanın ne olduğunu okuyabilecek ama anlayamayacak durumda olan insanlardır”

Brezilya'nın gecekondu semtlerinde taban bulan CEB'lerin üyeleriyle düşük ücretli el işçilerinden oluşmakta ve pek çoğu okuma-yazma bilmemesine rağmen düzenli toplantılara katılacak kadar zamana ve düzenli bir hayat ritmine sahiptir. Bu minvalde toplulukta evsiz ya da tamamen işsiz kişiler azınlıktayken, grup için liderlik görevi üstlenebilir nitelikte öğretmenlerin ve beyaz yakalılarının sayısı da az değildir (Tombs, 2002: 166-167). Burada bu eğitimli okur İncil'i sıradan insanlar “için” değil onlarla “birlikte” okur (West, 2011: 172-173). Bu okumalarla birlikte CEB mensupları kendilerini zenginlere ve sömürenlere karşı mücadele eden halk olarak tanımlamışlardır (Munck, 2020: 53-54). Bu anlamda Boff'a göre CEB'ler

<sup>5</sup> Küçük bir kiliseyi veya dini bir yapıdaki küçük ibadet mekanını ifade eder.

kilisenin yeniden keşfedilmesinden başka bir şey değildir (Boff, 1986'dan akt. Sigmund, 1986: 10).

Kıtanın geneli içinse CEB'lerin kurumsal aktivizmin ana cephelerinden biri olduğunu ifade etmek mümkündür. 1970'ten 1980'lere dek kırsal ve kentsel bölgeler dahil olmak üzere CEB'lere mensup üç ila dört milyon aktivistin faaliyet gösterdiği tahmin edilmektedir (Daudelin ve Hewitt, 1995: 224). Brezilya'da 1974'te 40.000, 1980'de 80.000 CEB mevcuttur. Cleary'nin verilerine göre (1985: 104) CEB'lerin bir milyon üyesi mevcuttur. Hatta bazı tahminler uyarınca bu rakam dört milyonu bulmaktadır. Bunların bir kısmı ibadet, vaftiz gibi daha dini işlerle uğraşırken, pek çoğunun imza kampanyaları, grev, kitlesel yürüyüş gibi siyasi aktivitelere dahil olduğu raporlanmıştır. Bu çerçevede tipik bir CEB ilkin yerel cemaate yarar sağlayacak türden ortak işlere (kreş, yemek kooperatifi, okul, sağlık kliniği, elektrik, su ve kanalizasyon sistemleri ya da kaldırımlar gibi konularda) dönük amaçlar belirler. Zaman içindeyse cemaat diğer cemaatlerle etkileşim içine girerek asgari ücret, çalışma şartları, toprak dağıtımı, siyasi kampanyalar gibi daha ulusal ve yapısal konuları gündeme taşıyabilir. Katılımcılar bu süreçte kendine güven, tecrübe ve pratik yetiler edinirler (Tombs, 2002: 173-174). Bu anlamda CEB'lerin bir görevi de liderler yetiştirmektir. Nitekim Freire'nin pedagojisiyle farkındalık kazanan katılımcılar, Latin Amerika'da kendi kaderlerini tayin için de eyleme geçme potansiyeli kazanmışlardır. (Lövy, 1996: 41; Jacobson, 1986: 323). Ayrıca CEB'ler demokrasiye dönüşte doğrudan seçimlerin yapılması ve normalleşme için de kaldıraç görevi görmüştür (Jacobson, 1986: 325). Nitekim 1977-1978 arasında Brezilya'da politik etkinliklerin önemli bir kısmı CEB'ler eliyle gerçekleşmiştir (Munck, 2020: 53-54). CEB'ler aynı zamanda Brezilya Topraksızlar Hareketi'nin ve Brezilya İşçi Partisi'nin de tabanını oluşturmuştur (Lövy, 1996: 63). El Salvador-Aguilares ahalisinde köylülerin İncil'den ve Kurtuluş Teolojisi'nden esinlenen kilise metinlerine odaklanarak "gör, karar ver ve eyle" modeliyle hareket etmek suretiyle oluşturduğu "Sözün Delegeri" grubu da Marksist analizle ulusal durumu birbirine bağlayan ilginç bir CEB örneğidir (Hammond, 1999'dan akt. Baykal, 2010: 67). Keza taban örgütlenmeleri El Salvador'da Morazan bölgesinde toprakları birlikte işlemeyi denemişler, toprak mülkiyetini ortadan kaldıramasalar da öğrendikleri deneyim üzerinden 1970'lerde Salvador Hristiyan Köylüler Federasyonu'nu ve Kır İşçileri Sendikası'nı örgütlemişlerdir (Hammond, 1999'dan akt. Baykal, 2010: 67). Nikaragua'nın en yoksul semtlerinden biri olan Managua'da teşkil edilen CEB'ler sayesinde ise bölge politik olarak en aktif yerlerden biri haline gelmiş ve Sandinista hareketine büyük destek vermiştir (Jacobson, 1986: 322). Şili'de Pinochet rejimine karşı bu cemaatler korunaklı yerler olarak kilise çatısı altındaki halk evlerine dönüşmüşlerdir (Hinkelammert, 1997: 36).

Öte yandan Kurtuluş teologları da CEB'lerin pratiğinde yoğurulmuşlardır. 1970'lerin ortalarından itibaren Kurtuluş teorisyenleri de CEB'lerle girdikleri ilişkiler ve onların İncil okumalarından öğrendikleriyle 1970'lerde yazdıklarını gözden geçirmişler (Tombs, 2002: 177) böylece CEB'lerle organik bağlarını geliştirmişlerdir. 1950-60'larda oluşturulduklarında Kilise'deki farklı politik eğilimlerden destek alan CEB'ler ne var ki 1970'lerin ikinci yarısından sonra Kurtuluş Teolojisi'nin geri çekilişinin de etkileriyle Kilise hiyerarşisi içinde marjinalleştirilmişlerdir (Tombs, 2002: 167).

Kurtuluş Teolojisi'nin gündelik hayatla ilişkisinin CEB'ler hariç boyutları da vardır. Zira Katolik Eylem'in uzantıları olmakla birlikte sonradan İncil'in kurtuluşçu yorumuna meyleden pek çok "resmi" kilise örgütlenmesi halkın yaşam koşullarının anlaşılmasını ve iyileştirilmesini teşvik eden etkinliklerde bulunmuştur. Genç Hristiyan Öğrenciler, Genç Hristiyan İşçiler, Genç Hristiyan Tarımcılar, Temel Eğitim Hareketi en önemlileri arasındadır. Bunlardan özellikle Sosyalizm için Hristiyanlar grubu Şili'de Allende yönetiminin iktidar yürüyüşüne büyük destek vermiştir. Honduras'ta kurtuluşçu ilerici papazlar Ulusal Çiftçi Sendikası'nın kuruluşuna ön ayak olmuştur. Brezilya'da Genç Katolik Fabrika İşçileri (JOC), Genç Katolik Üniversite Öğrencileri (JUC), Arjantin'de Üçüncü Dünya için Rahipler Hareketi kurtuluşçu eğilimlerinden dolayı ağır baskılara maruz kalmışlardır. Rahip Camilio Torres (Kolombiya) ve Rahip Rutilio Grande (El Salvador), Rahip Oscar Romero (El Salvador) ve Papaz Tito de Alancar (Dominik) gerilla savaşlarında hayatını kaybeden din adamlarından sadece birkaçıdır. Keza Şili'de 1973 darbesi sonrası Kardinal Raul Silva gibi önemli kilise liderlerine karalama kampanyaları düzenlenmiş, 165 rahibe ve rahip sınır dışı edilmiş, üç din adamı öldürülmüştür (Acevedo, 2016: 45).

### **Gerileme ile Güncele Uyum Arasında Kurtuluş Teolojisi**

1960 ve 1970'lerdeki "parlak" günlerinin ardından Pueblo Konferansı'ndan sonra Kurtuluş Teolojisi'nin bir gerileme dönemine girdiği -Nikaragua'daki Sandinista Devrimi hariç- söylenebilir. Hareketin 1980'lerden 1990'lara giderek zayıflamasının nedenleri arasında ilk elden Kilise içindeki yeniden yapılanma ifade edilebilir. CELAM yönetiminin muhafazakâr kanadın eline geçmesi -Pueblo'dan sonra-, 1978'den 2013'e papalık görevini aşırı muhafazakâr Jean Paul ve Ratzinger'in ifa etmesi, Vatikan'ın hem siyasi hem dini makamlarda bulunan rahip ve rahibeleri tanımaması bu yeniden yapılanma sürecinin ayrıçlarıdır. Nitekim 1980'lerde Vatikan'ın deklare ettiği yayınlarda Kilise'nin yoksulların yanında olduğu; ancak toplumsal dönüşüm için devrimci şiddetin savunulamayacağı, Kurtuluş Teolojisi'nin aşırı politize tutumunun kabul edilemezliği belirtilmekte, selamet ve günahattan arınma için Kilise çatısı altındaki

geleneksel ruhani yollar telkin edilmektedir (Nessan, 2012: 31). Öte yandan politik ve toplumsal alanda cunta yönetimlerinin güçlerini yitirerek sivil hükümetlere yerini bırakmaya başlaması –özellikle 1980’ler sonunda– bireysel kurtuluşla daha fazla ilgilenen Protestanlığın kıtada yayılması, sivil toplumsallaşmanın (*NGOization*) giderek artması, CEB’lerin dini hiyerarşiyi sorgulamayan itaatkar, pasif ve bireyci bir maneviyat yararına geri çekilmeye başlaması söz konusu sürecin diğer nedenleridir (CIA, 1986: 13; Daudelin ve Hewitt, 1995: 222; Tombs, 2002: 197-198; PEW, 2014: 36; Dawson, 2011: 193; Munck, 2020: 13). Daha genel olarak Kurtuluş Teolojisi’nin görece sönümlenişi 1980’lerde artık ütopyacı ufuklara yer bırakmayan neo-liberalizmin yükselişiyle birlikte düşünülebilir (Hinkelammert, 1997).

Kurtuluş Teolojisi’nin kan kaybında teorik sebepler de mevcuttur. Nitekim 1975’ten itibaren Kurtuluş Teolojisi literatüründe bağımlılık, devrim ve Marksist terminoloji tartışmaları giderek azalmıştır (Tombs, 2002: 157). Örneğin Gutierrez “Teoloji ve Sosyal Bilimler” (1983) başlıklı yazısında Marksizm ile Hristiyanlık arasında bir sentez yapmadığını, teorinin gelişiminde sosyal bilimlerden faydalanmakla yetindiğini ifade etmiş; daha sonraki çalışmalarında ise sınıf savaşı, bağımlılık ve Marksizm gibi temalara değinmeksizin sadece İncil metinleri üzerinden bireyciliğin eleştirisine yönelerek toplumun yoksullar için harekete geçmesi temasını maneviyatla bitştirmiştir (Sigmund, 1986: 15, Tombs, 2002: 205-207). Yine son yazılarından birinde Kilise hiyerarşisine, kolektiviteye, yaşama ve farklılıklara daha fazla vurgu yaparken, siyasi söyleminde 1970’lerdeki eserlerindeki devrimci sesin zayıf kaldığı çok-kültürcü post-modern bir ton kullanmıştır (bkz. Gutierrez, 2011). Keza Kurtuluş Teolojisi’nin en ateşli fikir adamlarından Assmann (1993), Hristiyanlığın vaatlerini tersine çevirmek suretiyle dünyayı küresel bir pazar haline getiren kapitalist modelin, reel sosyalizmle olan karşılaşmasında tartışmasız bir gerçek olarak başarı kaydettiğini ifade ederek, bundan başka bir seçenek olmadığını, Latin Amerika gerçekliğinde “bilinçlenme, bilinç yükseltme, sınıfsal tercih, yeni insanlık” gibi nosyonların naif kaldığını belirtmekte, Kurtuluş Teolojisi’nin tarihin aşkınlaştırılması olarak tarihten öğreneceği şeylerle yol alması gerektiğini vurgulamakta, bu anlamda diyaloga açıklık ve çeşitlilik gibi post-modern kimlik sorunları eşliğinde Kurtuluş Teolojisi’nin güncel değerlendirmesini yapmaktadır. 1992 Santo Domingo “Latin Amerika Kilisesi’nde Kadınlar ve Kültür” başlıklı konferansta ise Maria Pilar Aquino Kurtuluş Teolojisi’ne hâkim cinsiyetçi dili eleştirerek Latin Amerikalı yoksul kadınların durumuna dikkat çekmiştir (Tombs, 2002: 289). Althaus-Reid’a göre de (2011: 281, 282, 285) kurtuluşçular kadınlara, yoksullara ve heteroseksüel olmayan insanlara masanın etrafında sandalye vermeyi sistematik olarak

reddetmişler, sübyancılığa karşı sessiz kalmışlar, ataerkil ve heteroseksüel Tanrı nosyonuyla hesaplaşmamışlardır.

Örgütsel ve teorik gerilemenin öte yanında ise Kurtuluş Teolojisi'nin kendini revize etme çabaları bulunmaktadır. Temalarını siyahi, yerli, kadın, kuir, iklim değişikliği gibi sorunları adalet ve yoksulluk bağlamı içinde ele alarak genişletmiştir Örneğin Sobrino, yoksulluğun artık çok daha derin bir sorun olduğunu vurguladığı 1990 sonrası yazılarında Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasında dayanışma çağrılarını yapmaktadır (Tombs, 2002: 281). Segundo (1993: 46), kadınlar, siyahiler, yerliler ile bunların etnik-kültürel varyantları namına Kurtuluş Teolojisi'nin Vatikan'ın aksine bir anlayışı, hem de hızlı bir şekilde benimsemesi görüşündedir. Leonardo Boff ise küresel iklim krizini merkeze alarak yazdığı *Ekoloji ve Kurtuluş*'ta (1995) sorunun tam da yoksullukla ilgili olduğunu, dolayısıyla teoriden kopuşun söz konusu olmadığını vurgulamaktadır.

Segundo'ya göre (1976: 8-9) Kurtuluş Teolojisi'nin esprisi geçmişle geleceği birbirine bağlayan hermeneutik bir metodolojiyle İncil'i bireysel ve sosyal gerçekliklere uygun olarak kullanılır bir metin haline getirmekte saklıdır. Bu ruha doğrularcasına İspanyol "fethinin" beş yüzüncü yılında düzenlenen etkinliklerde Aymara yerlileri adına konuşan Humberto Samaz Salazar'ın Gutierrez ve Boff'a gönderme yaparak "Aymara teolojisinin kurtuluş teolojisi yönteminde bir basamak taşı olarak kullanılması gerektiğini" ifade etmesi (Kerber, 2010: 50); Belem-Brezilya'da düzenlenen ve ana teması "Su, Dünya ve Başka Bir Dünya İçin Teoloji" olan Teoloji ve Kurtuluş Üzerine Dünya Forumu'nun (2009) ana konularını dünya ve su merkezli ritüeller sergileyen yerlilerin ritüelleri, Afro-Brezilya kökenli toprak ve su inanışları, topraksızlar ve bir adalet sorunu olarak iklim değişikliği üzerine bina etmesi (Kerber, 2010: 51) önemlidir. Üstelik Kurtuluş Teolojisi'nin kan kaybetmekle birlikte nefes alıp veren örgütlenmeleri CEB'ler tam da çağın ruhuna uygun şekilde işlev gören post-modern politik aktivizm mekanizmaları olarak değerlendirilebilir (Martin, 2003: 84). Zira tabandan gelen, ademimerkeziyetçi, katılımcı profili akışkan, anti-hiyerarşik ve doğrudan eylemlerle hareket eden bu örgütlenmeler yerelden bölgele siyasal ve toplumsal sorunların birbirine eklenişinde ayrıksı bir rol üstlenmektedirler.

Bir bütün olarak Kurtuluş Teolojisi bir *ortopraksis* olarak Latin Amerika'da marjinalleştirilmiş ve baskıya uğrayan yoksul ve yoksunların kendi koşullarını kendi gerçeklikleri ile değerlendirmeleri, dışlanmış ve görünmez varlıklardan kendi haklarını talep eden yurttaşlara dönüşmeleri sürecinde çok önemli bir rol oynamıştır (Acevedo, 2016: 125). Marksist devrimcileri "devrimci bağlılığın, toplumsal adaletsizliğe karşı mücadelenin ve yeni bir toplumu kurmanın ahlaki boyutları üzerine düşünmeye teşvik etmiştir" (Löwy, 1996: 114). Katoliklik



açısından ise Vatikan'ın yoksulluk sorununu görmezden gelen ikircikli tutumundan vazgeçmesini, İncil-dışı “doğal hukuk” geleneğinden uzaklaşarak İncil kaynaklarına dönmeyi sağlamış, Katolik sosyal teolojinin oluşmasını başarmak bakımından da Hristiyanlığa katkılar sunmuştur (Turner, 2011: 223). Tam bu yerden Papa XVI. Benedict'in (Kardinal Ratzinger) 2013 yılında papalığı bırakmasına binaen seçilen Arjantinli Kardinal Bergoglio'nun dini ritüelle “Francis” ismini alması (Üstünyer, 2021: 49) zenginliğe tepkili olan ve yoksulları ön plana çıkararak Aziz Francis'e bir gönderme olması itibarıyla Latin Amerikalı Papa'nın kurtuluşçu ideolojiye bir selamı olarak okunabilir.

#### 4. SONUÇ

Kurtuluş Teolojisi, teorik çerçevesini İncil'in eleştirel, diyalektik ve tarihsel okumasında, örgütsel yapılanmasını ise Katolik Kilisesi içindeki bir dizi doktriner dönüşümün neticesi olarak ortaya çıkan Kilise Taban Cemaatleri ile sosyo-politik dini örgütlenmelerde -JUC gibi- bulan toplumsal bir harekettir. Kökleri İspanyol ve Portekiz kolonicilerine dek giden kurtuluşçu doktrinlerin son uzantısı olarak bu hareket Vietnam Savaşı'nın, 1968 toplumsal hareketlerinin, Küba Devrimi'nin kap olduğu politik konjonktür ile Kilise'nin yeniden yapılanma sürecinin bulunduğu yerde canlanıp serpilmiştir. Diğer bir ifadeyle Kurtuluş Teolojisi'nin güç kazanmasında dönemin sosyo-politik, dini ve uluslararası konjonktürü etkin olmuştur.

Bağımlılık Teorisi başta olmak üzere sosyal bilimlerdeki pek çok kaynağı kendi hermeneutiğine ekleyen, bu suretle içerik ve nicelik itibarıyla hayli zengin bir külliyata sahip olan Kurtuluş Teolojisi “yoksullardan yana zorunlu seçenek” nosyonuyla sömürülenlerden, ezilenlerden ve marjinalize edilmişlerden yana tavır takınmayı teolojik bir ödev olarak gündeminin ilk sırasına yerleştirmektedir. Bu izlekten de Hristiyan teolojisinde yer alan selamet, öte dünya, umut gibi kavramları sosyo-politik ajandasıyla tümleyerek Katolik Kilisesi öğretilerine alternatif bir eleştirel okuma gerçekleştirmektedir. Örneğin Kurtuluş Teolojisi külliyatında, dünyevi ve ruhani selamet ayrımı reddedilmekte; kurtuluşun yoksulluğun, baskının, zulmün sona ermesi, ruhların günahattan arınması ve sevgi yoluyla bu dünyadan başlayarak gerçekleşeceği ileri sürülmektedir. Bu itibarla kurtuluşçulara göre dünya da bir deneyim ve dolayım mekanıdır. Dolayısıyla kurtuluş tek ve mutlak bir surette elde edilecek bir şey değil, sürekli olarak peşinden gidilecek maddi-ruhani bir devrim/aşkınlaşma/yaratım sürecidir. Bu hattan kurtuluşçular Marksizm'e sıklıkla başvurmuşlar, sosyalizmle öze dönüşü vaatleri arasında büyük mesafeler görmemişlerdir. Zira sosyalizmde yer alan eşitlik, kardeşlik ve dayanışma Kurtuluş Teologları'na göre Musa'dan İsa'ya yoksulluğa ve zulme karşı verilen



mücadeleler, ilk Hristiyanların eşitlikçi ve komünal yaşamları gibi “olgularda” zaten içerilmektedir. Onlara göre Marksizm’in yanılığısı da onun dinin içindeki özgürleştirici potansiyelleri görememesidir. Oysa kurtuluşçular için din, tam anlamıyla bir praksis/özgürleşme meselesidir. Nitekim “Gör, karar ver ve eyle” stratejisi yanında bilinç yükseltme toplantıları vasıtasıyla kurtuluşçu papazlar, teologlar ve gündelik yaşamın her kesiminden insan mahalli dayanışma ağlarından, sendikalara, cunta yönetimlerine karşı direnişten devrimlere - Nikaragua Devrimi gibi- çok çeşitli eylem hatlarında örgütlenmişlerdir.

1980’lerin başına dek Latin Amerika’daki varlığını etkin olarak sürdürmeyi başaran Kurtuluş Teolojisi sosyalist bloğun zayıflaması ve çökmesi, pazar ekonomisinin dünyanın hemen geneline hâkim olması, bölge ülkelerindeki demokratik dönüşümler, Katolik Kilisesi içinde muhafazakarlığın güçlenmesi, Protestanlığın kıtadaki yükselişi gibi nedenlerle güncelliğini ve canlılığını kaybetmiştir. Hatta hareketin önde gelen isimlerinden bazıları sınıf savaşı, sosyalizm gibi bir zamanlar popüler olarak başvurulmuş kategorileri reddetmiş, bunun yerine kimlik siyasetini öne alan bir söylem benimsemiştir. Ne var ki bu gerileme Kurtuluş Teolojisi’nin hepten yok olduğu anlamına da gelmemektedir. Özellikle 1990’ların ortalarından itibaren kadın, kuir, siyahi, yerli vb. öznelerin yaşadığı baskı ve zulmün yoksullukla bağıntısının kurulması, öte yandan yerlilerin yetkilendirilmesi ve ekoloji gibi küresel ölçekli meselelerle bağlamsal teoloji arasında köprüler kurulması Kurtuluş Teolojisi’nin güncel siyasetle ilintisini açığa çıkarmaktadır. Üstelik tüm dünyayı ilgilendiren bu sorunların kimi platformlarda dini bağlamla ele alınması, Kurtuluş Teolojisi’ni bir teori ve pratik alanı olarak önemli kılmaktadır. Öte yandan Latin Amerika’da az-gelişmişlik ve baskı sarmalı aşılış sorunlar değildir. Nüfusunun büyük bir kısmı Hristiyan olan Latin Amerika halklarının bu yapısal sorunları aşmak ya da onlardan kaçınmak için kullanacağı direniş stratejilerini anlamak içinse, Kurtuluş Teolojisi gibi dini hareket repertuarlarının güncel açılımlarını takip elzemdir.

## KAYNAKÇA

Accetti, Carlo Invernizzi (2019), *What is Christian Democracy? Politics, Religion, and Ideology* (New York: Cambridge University Press).

Acevedo, Sonia M. Scheuren (2016), *The Opposition to Latin American Liberation Theology and the Transformation of Christianity, 1960-1990* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (USA: Florida State University).

Akdal, Hüseyin Ahsen (2014), Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (İstanbul: Mimar Sinan GSÜ, Sosyoloji Anabilim Dalı).

Althaus-Reid, Marcella Maria (2011), “Kurtuluş Teolojisini Mitlerden Arındırmak: İktidar, Yoksulluk ve Cinsellik Üzerine Düşünceler”, Rowland, Christopher (Der.), Kurtuluş Teolojisi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 277-289.

Alves, Rubem (1969), A Theology of Human Hope (California: Corpus Books).

Amin, Samir (1992), Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme (İstanbul: Kaynak Yayınları) (Çev. Semih Lim).

Antonio, Edward (2011), “Siyahi Teoloji”, Rowland, Christopher (Der.), Kurtuluş Teolojisi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 81-106.

Assmann, Hugo (1976), A Theology for a Nomad Church (New York: Orbis Books).

Assmann, Hugo (1975), Practical Theology of Liberation (Wells: Search Press).

Assmann, Hugo (1993), “Liberation Theology: Looking Forward”, Religion, State and Society, 21 (1): 39-52 (Çev. Francis McDonagh).

Baykal, Nevzat Samet (2010), Yetişkin Eğitiminde Radikal bir Deneyim: Seçilmiş Örnekler Üzerinden Latin Amerika’da Halkın Eğitimi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yaşam Boyu Öğrenme Anabilim Dalı).

Bennett, Zoe (2011), “Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi”, Rowland, Christopher (Der.), Kurtuluş Teolojisi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 241-258.

Betto, Frei (1996), “Brezilya’da Kilise Taban Cemaatleri Nedir?”, Marksizm ve Din (İstanbul: Belge Yayınları) (Çev. İrfan Cüre).

Boff, Leonardo (1978), Jesus Christ Liberator (New York: Orbis Books) (Çev. Patrick Hughes).

Boff, Leonardo (1986), Ecclesiology (WS: Collins Publishing).

Boff, Leonardo (1995), Ecology and Liberation: A New Paradigm (New York: Orbis Books) (Çev. John Cumming).

Boff, Leonardo ve Clodovis Boff (1989), *Introducing Liberation Theology* (New York: Orbis Books) (Çev. Paul Burns).

Bonino, Jose Miguez (1975), *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress Publication).

Bonino, Jose Miguez (1976), *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution* (London: Hodder and Stoughton Books).

Bulmer-Thomas, Victor (1996), "Introduction", Thomas-Bulmer, Victor (Der.), *The New Economic Model in Latin America and its Impact on Income Distribution and Poverty* (New York: St. Martin's Press): 7-28

CIA Report (1986), "Liberation Theology, Religion, Reform, and Revolution", <https://www.cia.gov/readingroom/docs/CIA-RDP97R00694R000600050001-9.pdf> (18.04.2024).

Cleary, Edward (1985), *The Church in Latin America Today: Crisis and Change* (NY: Orbis Books).

Coleman, John A. (Der.) (2007), *Christian Political Ethics* (Princeton: Princeton University Press).

Daudelin, Jean ve Willism E. Hewitt (1995), "Churches and Politics in Latin America: Catholicism at the Crossroads", *Third World Quarterly*, 16 (2): 221-236.

Dawson, Andrew (2011), "Dini Taban Cemaatlerinin Kökeni ve Yapısı: Brezilya Deneyimi", Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 180-198.

Dussel, Enrique (1982), *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation* (Michigan: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source).

Enns, Paul (2008), "Liberation Theology", Enns, Paul (Der.), *The Moody Handbook of Theology* (Chicago: Moody Publishers): 629-630.

Fitzgerald, Valpy (2011), "Kurtuluş Teolojisi Ekonomisi", Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 259-276.

Foroohar, Manzar (1986), "Liberation Theology: The Response of Latin American Catholics to Socioeconomic Problems", *Latin American Perspectives*, 13 (3): 37-58.

Fox, Jonathon (1998), *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice* (London: Routledge).

Frank, Andre Gunder (1982), *Dependent Accumulation and Underdevelopment* (London: The Macmillan Press).

Freire, Paulo (2018), *Ezilenlerin Pedagojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek).

Galeano, Eduardo (2021), *Latin Amerika'nın Kesik Damarları* (İstanbul: Sel Yayıncılık) (Çev. Roza Hakmen ve Attila Tokatlı).

Grey, Mary (2011), "Feminist Teoloji: Eleştirel Bir Kurtuluş Teolojisi", Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 107-125.

Gutierrez, Gustavo (1973), *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (New York: Orbis Books).

Gutierrez, Gustavo (2011), "Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi", Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 35-55.

Güder, Süleyman (2016), *Hristiyan ve İslami Kurtuluş Teologlarının Öze Dönüş Mücadelesi: Karşılaştırmalı Bir Analiz* (Yayınlanmış Doktora Tezi) (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı).

Habermas, Jurgen (2002), *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Eduardo Mendieta (Der.) (Oxford: Polity Press).

Hammond, John L. (1999), "Popular Education as Community Organizing in El Salvador", *Latin American Perspectives*, 107-26 (4): 69-94.

Hebblethwaite, Peter (2011), "Kurtuluş Teolojisi ve Roma Katolik Kilisesi", Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 199-220.

Hinkelammert, Franz (1997), "Liberation Theology in the Economic and Social Context of Latin America, Economy and Theology, or the Irrationality of the Rationalized", Batstone, David B. (Der.), *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas* (New York: Routledge): 25-52.

Hobsbawn, Eric (2018), *Yaşasın Devrim: Latin Amerika Üzerine Yazılar* (İstanbul: İletişim) (Çev. Saliha Nilüfer).

Horn, Gerd-Rainer Horn (2008), *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)* (Oxford: Oxford University Press).

Jacobson, Roberta Steinfeld (1986), "Liberation Theology as a Revolutionary Ideology in Latin America", *The Flechter Forum*, 10 (2): 317-336.

Kerber, Guillermo (2010), "Climate Change and Southern Theologies. A Latin American Insight", *Horizonte*, 8 (7): 45-55.

Kıroğlu, Pınar (2020), *Kalkınma Stratejileri Ekseninde Latin Amerika ve Türkiye Karşılaştırması (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Maliye Ekonomisi Anabilim Dalı).

Löwy, Michael (1996), *Marksizm ve Din, Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor* (İstanbul: Belge Yayıncılık) (Çev. İrfan Cüre).

Martin, Edward J. T. (2003), "Liberation Theology, Sustainable Development, and Postmodern Public Administration", *Latin American Perspectives*, 131-30 (4): 69-91.

Munck, Ronaldo (2020), *Social Movements in Latin America: Mapping the Mosaic* (Agenda Publishing).

Nessan, Craig L. (2012), *The Vitality of Liberation Theology* (Oregon: Wipf and Stock Publishers).

PEW Research (2014), "Religion in Latin America Widespread Change in a Historically Catholic Region," <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/> (18.04.2024).

Rahemtulla, Shadaab (2011), "İslami Kurtuluş Teolojisi", Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 126-153

Rowland, Christopher (2011), "Giriş: Kurtuluş Teolojisi", Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 19-34

Segundo, Juan Luis (1976), *The Liberation of Theology* (New York: Orbis Books) (Çev. John Drury).

Sigmund, Paul E. (1986), "Liberation Theology: An Historical Evaluation", [https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/publication/wp176\\_liberation\\_theology.\\_an\\_historical\\_evaluation.pdf](https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/publication/wp176_liberation_theology._an_historical_evaluation.pdf) (18.04.2024).

Sobrino, John (2001), *Christ the Liberator: A View from the Victims* (New York: Orbis Books).

Tombs, David (2002), *Latin American Liberation Theology* (Boston: Brill Press).

Tricontinental Dosya no 59 (2022), “Religious Fundamentalism and Imperialism in Latin America: Action and Resistance”, <https://thetricontinental.org/dossier-59-religious-fundamentalism-and-imperialism-in-latin-america/> (18.04.2024).

Turner, Denys (2011), “Marksizm, Kurtuluş Teolojisi ve Olumsuzlama Tarzı”, Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 221-240.

Üstünyer, Akın (2021), “Kurtuluş Teolojisi Hareketi Üzerine Bir İnceleme: Latin Amerika Örneği”, *Oksident*, 3 (1): 31-55.

Wang, Joseph S. (1977), “Latin American Liberation Theology”, *The Asbury Seminarian*, 32 (3): 18-39.

Webster, D. D. (2001), “Liberation Theology”, Elwell, Walter A. (Der.), *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker Academic): 686-688.

West, Gerald (2011), “Teolojiyi Uygulamanın Yeni Yolu”, Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 154-179.

Wielenga, Bastiaan (2011), “Asya’da Kurtuluş Teolojisi”, Rowland, Christopher (Der.), *Kurtuluş Teolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. M. F. Karakaya ve Sevinç Altınçekiç): 56-80.

Yel, Ali Murat (1998), “Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler”, *Divan Dergisi*, 3/5 (2): 33-55.