Enrique Dussel

HERRSCHAFT
UND BEFREIUNG

Ansatz, Stationen und Themen
einer lateinamerikanischen Theologie
der Befreiung

EXODUS
Herrschaft und Befreiung

Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

ENRIQUE DUSSEL

EDITION EXODUS
Freiburg/Schweiz 1985
Die Übersetzung aus dem Spanischen besorgten:
Dr. August Berz (I., V., VII., XI., XIII.)
Victoria M. Drasen-Segbers (VI., VIII., IX., X., XIV.)
Karel Hermans (II., IV.)
Dr. P. Hildebrand Pfiffner OSB (XII.)

Das Titelbild ist entnommen aus:
José Venturelli, Patria negra y roja
(Editions Rousseau), Genf 1975

© Genossenschaft Edition Exodus, Freiburg (Schweiz) 1985
Postfach 265, CH-1701 Freiburg

Satz und Gestaltung: Widerdruck, Bern
Druck: Fuldaer Verlagsanstalt, Fulda

Inhalt

Vorwort des Verlages 13

Hypothesen 19

<table>
<thead>
<tr>
<th>I. Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs</th>
<th>19</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1 Herrschaft – Befreiung</td>
<td>19</td>
</tr>
<tr>
<td>1.1 Genetischer politischer Ausgangspunkt</td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td>1.2 Genetischer erotischer Ausgangspunkt</td>
<td>22</td>
</tr>
<tr>
<td>1.3 Genetischer pädagogischer Ausgangspunkt</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td>1.4 Das «von Angesicht zu Angesicht». Totalität und Exteriorität</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>1.5 Die Befreiungspraxis. Die Sünde und der «Arme»</td>
<td>26</td>
</tr>
<tr>
<td>1.6 Befreiungspraxis. Die Erlösung und der Prophet</td>
<td>29</td>
</tr>
<tr>
<td>1.7 Auf dem Weg zu einer Ekklesiologie erlösender Befreiung</td>
<td>32</td>
</tr>
<tr>
<td>2 Status des theologischen Diskurses</td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>2.1 Grundlagen des theologischen Denkens</td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2 Offenbarung und Glaube. Die anthropologische Epiphanie</td>
<td>36</td>
</tr>
<tr>
<td>2.3 Die Befreiungspraxis und die Theologie</td>
<td>38</td>
</tr>
<tr>
<td>2.4 Einer Theologie der Befreiung der Unterdrückten entgegen</td>
<td>40</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>II. Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit</th>
<th>44</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1 Das «Brot»</td>
<td>46</td>
</tr>
<tr>
<td>2 Das Brot ist Leben</td>
<td>48</td>
</tr>
<tr>
<td>3 Das Brot ist das Leben des «Armen»</td>
<td>50</td>
</tr>
<tr>
<td>4 Das Brot rauben heisst «töten»</td>
<td>52</td>
</tr>
<tr>
<td>5 Das Brot der Wirtschaft ist das Brot der Eucharistie</td>
<td>54</td>
</tr>
<tr>
<td>6 Der Göttendienst ist keine Eucharistie</td>
<td>55</td>
</tr>
<tr>
<td>7 Der «Leib» des Märtyrers und der fetischistische Kult</td>
<td>56</td>
</tr>
<tr>
<td>8 Die «praktische Bedingung der Möglichkeit»</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>des eucharistischen Kultes</td>
<td>5</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Geschichte

III. Die moderne Christenheit vor dem «anderen».
   Vom «räden Indio» bis zum «guten Wilden»
   1 Das Problematische des «anderen»
      1.1 Drei Kategorien von Barbaren...
      1.2 Die Expansion der Christenheit und der «andere»
   2 Theologische Voraussetzungen
      2.1 Eine Theologie der Unterdrückung
      2.2 Eine Theologie der Befreiung
   3 Die Diskussion über die Behandlung und das Wesen der Indios
      3.1 Der Rahmen der Diskussion
      3.2 Die Argumente von Ginés de Sepúlveda
      3.3 Die Antwort des Bartolomé de las Casas
   4 Der eigene Standpunkt des Bartolomé de las Casas
      4.1 Die Achtung des Las Casas vor dem Indio als anderem
      4.2 Las Casas als Theologe der Befreiung
      4.3 Las Casas als Kapitalismus- und Ideologiekritiker
   5 Der «gute Wilde» (bon sauvage) im triumphierenden
      Kapitalismus
      5.1 «Bei uns» und die «anderen»
      5.2 Der «gute Wilde» als Beuteobjekt des Kapitalismus
      5.3 Die räden Indios und guten Wilden von heute...

IV. Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise
   1 Das ursprüngliche Volkschristentum und die Entstehung
      der Christenheit
      1.1 Die Kirche des Volkes
      1.2 Die Entstehung der «Christenheit»
      1.3 Der Widerspruch zwischen Christenheit und Christentum
   2 Die merkantilistische Ausbreitung der iberischen Christenheit
      2.1 Die Reconquista und die Entdeckungsfahrten
      2.2 Die päpstlichen Bullen und das Patronat
      2.3 Evangelium, Gold und Macht
      2.4 Der Sieg der Christenheit: Sieg des Christentums?
   3 Der Kapitalismus und andere Formen der Christenheit
      3.1 Die Niederlande
      3.2 England
      3.3 Frankreich
V. Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft
(Renaissance bis Aufklärung) 96
1 Säkularismus und Christenheit. Falsche Alternative 97
2 Die richtige Alternative 100
3 Von der Säkularisierung zum Säkularismus. Autonomie und Verabsolutierung der Natur 102
4 Pantheismus, Deismus, Atheismus 106
5 Prophetische Haltung Galileis 109
6 Das Aufkommen der Philologie 114
7 Schlussfolgerungen 118

VI. Theologien der «Peripherie» und des «Zentrums»:
Begegnung oder Konfrontation? 120
1 Vorgeschichte 120
2 Die fünf Begegnungen der Theologen der Peripherieländer 124
3 Grundkonsens: die internationale strukturelle Sünde («vertikaler» Herrschaftstyp) 124
4 Andere («horizontale») Arten von Herrschaft oder Sünde 126
5 Mobilisierung der Unterdrückten oder Befreiung 127
6 Irrelevanz der Theologie des Zentrums für die Peripherie 129
7 Ein neues Paradigma. Eine durch ein kämpferisches Engagement mit der Praxis verknüpfte Theologie 130
8 Zusammenkünfte zwischen Theologen der Peripherie und des Zentrums 132
9 Erfolge. Begegnung oder Konfrontation? 135
Ethik der Befreiung

VII. Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen
1 Morallehren innerhalb der Systeme 137
2 Die Befreiungsethik 141
   2.1 Das «Fleisch» (Totalität) 143
   2.2 Der «andere» (das analektische Draussen) 144
   2.3 Entfremdung, Sünde, Unterdrückung 146
   2.4 Befreiung, Rettung, «Auszug» 147
3 Etwas über die Methode 149

VIII. Lässt sich «eine» Ethik angesichts der geschichtlichen
   «Vielfalt» der Moralen legitimieren? 153
1 Der Versuch Hegels (1770–1831) 153
2 Ein nachhegelianischer Versuch 156
3 Das absolute und konkrete Kriterium der Ethik 160
4 Auf dem Weg zu einer eschatologischen, kritischen Ethik 164

IX. Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik
    und Wirtschaft 166
1 Christliche Ethik und Wirtschaft 166
   1.1 Das Ethische 166
   1.2 Christliche Ethik 167
   1.3 Das Ökonomische 169
   1.4 Christliche Ethik und Wirtschaft 170
2 Christliche Ethik in Puebla 171
   2.1 Die soziale, strukturelle, institutionelle Sünde:
      ihre Mechanismen 171
   2.2 Die Option für die Armen 172
   2.3 Die Armen als «Volk» 173
   2.4 Die «Volkskirche» 174
3 Ökonomische Kritik in Puebla 175
   3.1 Die Sünde im wesentlichen als ökonomische
      Ungerechtigkeit 175
   3.2 Lösungen des «desarrollismo», eines «dritten Wegs» 176
   3.3 Strukturelle Kritik am Wirtschaftssystem 177
4 Wirtschaftsethische Themen in Puebla 178
   4.1 Entwicklungsideologischer Industrialismus 178
   4.2 Wirtschaftliche Abhängigkeit 179
4.3 Ausbreitung der supranationalen Unternehmen 180
4.4 Militaristischer Charakter des abhängigen Kapitalismus 180
4.5 Verteidigung der wirtschaftlichen Rechte der Unterdrückten 181

Die Basis 183

X. Das Volk von El Salvador: ein kollektiver Ijob. Von persönlichen Zeugnissen ausgehende theologische Reflexion 183
1 Das Volk von El Salvador kennt wie Ijob sein Leid 185
2 Das Volk von El Salvador ist sich wie Ijob seiner Unschuld bewusst 190
3 Ein Stück über Ijob hinaus: Erinnerungen an die Zukunft 193

XI. Die Basis in der Theologie der Befreiung. Lateinamerikanische Sicht 196
1 Einige Fakten, welche die lateinamerikanische Basis betreffen 196
2 Die Bedeutung der in der lateinamerikanischen Theologie üblichen Begriffe 199
3 Die Basis in einer Ekklesiologie der Befreiung 201
4 Kirchliche Dienste und Charismen der Basis 205
5 Einige Schlussfolgerungen 208

XII. Unterscheidung der Charismen 210
1 Einige Typenlehren der Charismen 211
2 Notwendigkeit eines theoretischen Rahmens 213
  2.1 Charismen und funktionale Soziologie 213
  2.2 Charismen, Formen des Schaffens und Vorandrängens 214
  2.3 Charismen und soziale Klassen 216
  2.4 Charismen und «aktantiales» Modell 217
3 Berufung und charismatische Praxis 218
4 Zu einer Einteilung der Charismen 220
  4.1 Charismen auf der prophetischen Ebene: «Kirche → Gesellschaftsform» 221
    4.1.1 Kerygmatisch-ideologische Charismen der Kritik 221
    4.1.2 Praktische, wirtschaftlich-politische, aufbauende Charismen 222
      4.1.2.1 Prophetisch-wirtschaftliche Charismen 222
      4.1.2.2 Prophetisch-politische Charismen 222

9
4.1.3 Charismen in anderen Religionen 223
4.2 Charismen auf der prophetischen Stufe: «Kirche→Kirche» 224
4.2.1 Charismen der Erneuerung des Dienstes 224
4.2.1.1 Charismen zur Gründung der Kirche 224
4.2.1.2 Charismen zur Belehrung der Gläubigen 224
4.2.1.3 Charismen des Dienstes an der Gemeinde 225
4.2.1.4 Charismen der Leitung der Gemeinschaft 225
4.2.2 Nichtamtliche Charismen zur Belebung der Kirche 226
4.2.2.1 Charismen der Pfingstgruppen oder «Charismatiker» 226
4.2.2.2 Charismen der Basisgemeinschaften 226
4.2.2.3 Charismen der Ordensgemeinschaften 226
4.2.2.4 Theoretische Charismen 226
4.3 Charismen auf der Stufe:
       «Gesellschaftsform→Gesellschaftsform der Zukunft» 227
5 Der notwendige Konflikt zwischen Dienstkirche
       und Charisma und die Schwierigkeit, ihn klar darzulegen 228

XIII. Unterscheidung – Frage der Orthodoxie oder der
   Orthopraxis 231
1 Semantische Erläuterungen 232
   1.1 Im klassischen Denken 232
   1.2 Die «diákrisis pneumáton» im Neuen Testament 233
   1.3 Unterscheidung und Ideologie 233
   1.3.1 Das zum Fetisch erhobene praktische Urteil 234
   1.3.2 Geschichtliches praktisches Urteil 235
   1.4 Erste Begriffsbestimmung 235
2 Weitere notwendige Unterscheidungen 236
   2.1 Taktische, strategische und eschatologische
       Unterscheidung 236
   2.2 Der Doppelsinn von Orthodoxie und Orthopraxis 237
3 Einige konkrete Analysen 238
   3.1 Christologische Unterscheidung 239
   3.2 Heterodoxie und Heteropraxis des Miguel Hidalgo 241
   3.3 Die Unterscheidung der «Dritten Kraft» im Kontext der
       Ideologie der «Trilateralen Kommission» 243
4 Organische Verbindung von Unterscheidung und Praxis 245
5 Schluss 247
Ästhetik

XIV. Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika 249
1 Der «ökonomische» Status der Eucharistie 249
2 Eine «Theologie der Produktion»? 251
3 Produktion, Kunst und Gesellschaftsklassen 252
4 Religiöse Kunst und unterdrückte Klassen in Lateinamerika 254
   4.1 «Quezalcóatl – Tonantzín» als Symbole der beherrschten Klassen 255
   4.2 «Der hl. Apostel Thomas – die Jungfrau von Guadalupe» als Befreiungssymbol der unterdrückten Kreolen 256
5 Einige Beispiele religiöser Kunst der Unterdrückten 260
6 Ästhetik des unterdrückten Volkes als Kunst der Befreiung 264

Nachweis der Veröffentlichungen 267


Zum besseren Verständnis seines Ansatzes und seiner Arbeitsbereiche seien hier zunächst einige biographische Daten genannt.
Philosophiestudium nach Mendoza an die Universidad Nacional de Cuyo ging, arbeitete er dort in der christlichen Studentenbewegung und in der Christdemokratischen Partei mit. Seine philosophische Ausbildung in Mendoza, die er 1957 mit dem Lizentiat abschloss, war – wie er selber sagt – völlig traditionell, also von der Neuscolastik bestimmt.


Naturally blieb auch die Philosophie für ihn wichtig: Ricoeur, Husserl und Heidegger waren die Autoren, die ihn zu dieser Zeit stark beeinflussten.


Einige Hinweise auf Dussels wichtigste Veröffentlichungen, die – so hoffen wir – in den nächsten Jahren auch dem deutschsprachigen Leser zugänglich gemacht werden können, mögen noch einmal die Breite seiner Arbeit dokumentieren.

Im Bereich der Kirchengeschichte ist zunächst seine Monographie über die ersten Generationen der lateinamerikanischen Bischöfe zu nennen, die aus seiner Doktorarbeit hervorging (El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, Centro de reflexión teológica, México 1979). Einen ersten Überblick über sein kirchenhistorisches Konzept bietet der Entwurf einer lateinamerikanischen Kirchengeschichte (Historia de la Iglesia en América latina, Universidad Santo Tomás, Bogotá 1978), der jetzt in der Allgemeinen Kirchengeschichte Lateinamerikas ausgearbeitet wird (CEHILA [Hrsg.], Historia General de la Iglesia en América latina, 10 Bde., Sigueme, Salamanca). Dussel Einleitungswerk dazu ist nebst zwei anderen Bänden inzwischen erschienen (Introducción General, Sigueme, Salamanca 1983). Ein wichtiger Beitrag zur Historiographie der entscheidenden Epoche der jüngsten lateinamerikani-


Wir hoffen, dass dieser Sammelband der deutschsprachigen Leserschaft einen ersten Einblick in das Werk Enrique Dussels vermitteln kann und so das Interesse für weitere Veröffentlichungen dieses bedeutenden engagierten Denkers weckt.

Freiburg i.Ü., im Dezember 1984

EDITION EXODUS
Hypothesen

I. Herrschaft – Befreiung

Ein veränderter theologischer Diskurs

In diesem Abschnitt wird der theologische Diskurs auf zwei Ebenen vor sich gehen. Zum ersten wird er ein methodischer Diskurs über einige Themen der Theologie sein, wie sie in Lateinamerika heute betrieben wird. Zum zweiten wird er ein methodologischer Diskurs über den Diskurs selbst sein, um aufzuzeigen, dass er nicht nur für unseren sozio-kulturellen Kontinent gilt, sondern für sämtliche «peripheren» Kulturen, für die Welttheologie schlechthin (weit über den abgezirkelten Horizont der europäischen Theologie hinaus).

1 Herrschaft – Befreiung

In diesem ersten Teil werden wir zusammenfassend über den Weg berichten, den der lateinamerikanische theologische Diskurs einschlägt, der stets nicht vom theologischen Stand der Frage, sondern von ihrem wirklichen Stand ausgeht. Ausgangspunkt ist somit nicht das, was die Theologen über die Wirklichkeit gesagt haben, sondern das, was die Wirklichkeit selbst uns sagt. Da wir nur auf einige mögliche Themen hinweisen können, möchten wir die drei wichtigsten aufgreifen, wie uns das die Überlieferung eingibt. In semitischem Denken sprach Hammurabi in seinem Kodex klar aus: «Ich bin mit Weisheit für sie eingetreten, damit der Starke nicht den Schwachen unterdrücke und damit der Waise und der Witwe Gerechtigkeit widerfähre.» In der jüdisch-christlichen Offenbarung wird gleichfalls auf die Ebenen der Politik, Erotik und Pädagogik hingewiesen, wenn Jes 1,17 fordert: «Trachtet nach Recht, weiset in Schranken den Gewalttätigen, helft der Waise zum Rechte, führt die Sache der Witwe!» Die drei Ebenen werden von Jesus unterschieden, wenn er sagt: «Ich verschiere euch: Niemand, der Haus oder Frau oder Brüder oder Eltern oder Kinder…» (Lk 18,29). Um die Mitte des 16. Jahrhunderts, im Jahre 1552, bezichtigt Bartolomé de las Ca-
sas die europäischen Christen der Ungerechtigkeit, weil man «die Männer (im allgemeinen lässt man in den Kriegen nur die Kinder und Frauen am Leben) in härtester, schrecklichster und schroffester Knechtschaft unterdrückt». Die Position Bruder-Bruder (Mann, Unterdrückter, Schwacher) entspricht der politischen Ebene; die Position Mann-Frau (Haushalt, Ehefrau, Witwe) entspricht der erotischen Ebene; die Position Väter-Söhne (Waise, Kind) liegt auf der pädagogischen Ebene. Be- sehen wir, wie sich auf diesen drei Ebenen ein Diskurs von der Realität her ergeben kann.

1.1 Genetischer politischer Ausgangspunkt


_Exporte von Edelmetallen des beraubten Sektors nach Europa und Rückfluss von Importen von Handelsgütern nach Lateinamerika_

(in Maravedí, der damaligen spanischen Geldeinheit berechnet)

<table>
<thead>
<tr>
<th>Periode</th>
<th>Sendungen des beraubten Sektors</th>
<th>Importe von Handelsgütern</th>
<th>Unterschied zugunsten Spaniens</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1561–1570</td>
<td>87850000000</td>
<td>15650000000</td>
<td>7220000000</td>
</tr>
<tr>
<td>1581–1590</td>
<td>16926000000</td>
<td>39150000000</td>
<td>13011000000</td>
</tr>
<tr>
<td>1621–1630</td>
<td>19104000000</td>
<td>53000000000</td>
<td>13804000000</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(Quelle: Werke von Alvaro Jara, Pierre Chaunu, Osvaldo Sunkel)

In der politischen Position (Bruder-Bruder) herrscht heute die Herrschaft des Zentrums über die Peripherie; dieses Herrschaftsverhältnis reproduziert sich innerhalb der Nation in der Hauptstadt, die das Landesinnere und die Provinzen ausbeutet, in der Oligarchenklasse, welche über die Arbeiterklassen herrscht, in den Bürokratie, welche die Masse gängeln, und so weiter.

### 1.2 Genetischer erotischer Ausgangspunkt

Die heutige interpersonal Wirklichkeit zeigt sich uns als Trägerin einer Ungerechtigkeit in der Mann-Frau-Beziehung – eine Ungerechtigkeit, die schon Jahrtausende alt ist, aber von der europäischen Neuzeit aktualisiert worden ist. Wenn auch Freud genial entdeckt hat, dass in unserer männlichen Gesellschaft die Libido für gewöhnlich «männlicher Natur» ist, so hat man doch nicht deutlich gesehen, dass der Konquistador hauptsächlich ein Mann und dass in unserem Fall die Geknechtete die Indiofrau ist. Bischof Juan Ramirez von Guatemala schreibt am 10.

---


1.3 Genetischer pädagogischer Ausgangspunkt

Die politische und erotische Zwangsherrschaft (die erste ist hauptsächlich wirtschaftlich-politischer und die zweite sexuell) konkretisiert sich als pädagogische Herrschaft (das Kind wird in der Familie domestiziert und die Jugend in der Massengesellschaft der Kommunikationsmittel). Seit Aristoteles – um einen klassischen Autor anzuführen – ist die auf


5 Archivo General de Indias (Sevilla), Audiencia de Guatemala 156.


1.4 Das «von Angesicht zu Angesicht». Totalität und Exteriorität

Der Ausgangspunkt unseres Diskurses ist die «Realität» (realitas) auf drei anthropologischen Ebenen gewesen. Doch die Realität kann zwei grundlegende Bedeutungen haben: real ist etwas Intramundanes, etwas, das innerhalb dieser Welt ist8 – und in diesem Sinn war der Indio real als

7 Domingo F. Sarmiento, Facundo (Losada, Buenos Aires 1967) 51.
8 Das ist für Heidegger der Sinn von Realität: Sein und Zeit (Tübingen 1963) 200ff.

Das «von Angesicht zu Angesicht» (auf hebräisch pnim el-pnim, Ex 33,11), «von Person zu Person» (im griechischen próspon prós próspon, 1 Kor 13,12) ist eine im Hebräischen gebräuchliche Verdoppelung, die das vergleichsweise Maximum das Höchste bezeichnet, in diesem Fall die Proximität, die Unmittelbarkeit zweier Mysterien, auf die man als Exterioritäten stösst. In der Erotik ist das «von Angesicht zu Angesicht» das Mund auf Mund, der Kuss: «Er küsse mich mit dem Kuss seines Mundes» (Hld 1,1). Es ist ein primärer Sachverhalt, eine veritas prima: Man begegnet dem Antlitz des Andern als eines Andern, des Andern als des Andern, des Mysteriums, das sich als ein unbegreifbarer, sakraler Bereich auftut weit über die Augen hinaus, die ich von nahem sehen.

«Von Angesicht zu Angesicht» befand sich eines Tages der Konquistador vor dem Indio, vor dem Afrikaner und dem Asiaten, der Geschäftsherr vor dem Beschäftigunglosen, der ihn um Arbeit bat, der Vater vor dem neugeborenen Sohn: «von Angesicht zu Angesicht» wie der Mensch, der mit einem Vertrauten spricht. Von der Totalität der Welt (das Ontologische) aus öffnet sich Europa, der Mann und der Vater vor der Exteriorität (das Meta-physische, wenn die physis das «Sein» als

Horizont der Welt ist) der peripheren Kulturen, der Frau und des Sohnes, oder, besser gesagt, vor «dem Fremdling, der Witwe und der Waelse», wie die Propheten proklamierten.
Der Andere ist das Primäre (die Eltern, die den Sohn prokreieren; die Gesellschaft, die uns in die Tradition aufnimmt; der Schöpfer, der uns das reale Sein gibt). Bevor der Mensch zur Natur (die Ökonomik) in Beziehung tritt, setzt er sich dem andern Menschen aus: Wir kommen zur Welt im Schoss eines Andern (unsere Mutter), wir essen ursprünglich von einem Andern (wir saugen an der Mutterbrust), wir erstreben Dauer im «von Angesicht zu Angesicht». Für die Proximität des «von Angesicht zu Angesicht» ist die Ferne des Ökonomischen ein mühsamer Weg.

1.5 Die Befreiungspraxis. Die Sünde und der «Arme»

Man gestatte uns, unsern Gedankengang schematisch darzustellen, damit wir uns nicht in der gerafften Darlegung verlieren, die wir anschliessend bringen.

*Schema 2: Veranschaulichung der verschiedenen Momente des Verlaufs totalisierender Entfremdung und verändernder Befreiung*
A: Beherrscher; a: Projekt der herrschenden Gruppe; b: der Totalität aufgezwungenes Projekt a; c: bei der Eroberung wird das Projekt a andern Menschen aufgezwungen; la: von A beherrschte Totalität; Ib: eroberte imperiale Ordnung; B: der Beherrschte ohne ein festes eigenes Projekt; d: Befreiungsprojekt; 2: das neue Vaterland oder die «neue» Ordnung, die als Dienst am Andern verstanden wird; Pfeil x: Herrschaft; Pfeil s: Dienst.


Die idolatrieische Totalisierung des Fleisches, in unserem Fall des neuzeitlichen Systems der europäischen Christenheit, führt innerhalb der

Totalität (in Schema 2 der Kreis Ia) zu einer Spaltung zwischen dem, der die «Welt» (eine neue Bezeichnung für das nun jedoch bereits vergöttlichend totalisierte Fleisch) beherrscht, und dem Beherrschten. Auf der einen Seite stehen die «Herrscher (árchontes), die ihre Völker unterjochen (katakryieúousin), und die Mächtigen, die ihre Macht über die Menschen missbrauchen» (Mt 20,25 [in Schema 2 A]). Es sind die «Engel» (Gesandten) des «Fürsten der Welt»; es sind die Pilatusse, die sich Wasser bringen lassen, um sich die Hände reinzuwaschen (vgl. Mt 27,24). Das wirtschaftliche, kulturelle, sexuelle, ästhetische Weltsystem ist die herrschende Struktur der Sünde, insofern sie den Armen unterdrückt. Die «Fürsten» (A) haben ihr Gruppenprojekt (a), das sie als das Projekt des Gesamtsystems (b) objektivieren, und das sich als imperiales Projekt auf dem Weg der Eroberung (c) in Latinamerika, Afrika und Asien ausbreitet: «das Selbst» (Ia) bleibt «das Selbst» (Ib). Die Herrschaftspraxis dessen, der sich die Stelle Gottes anmasst und sich zum Fetisch macht, ist die Sünde im aktuellen, strikten Sinn. Es ist die Praxis des Neins zu Abel, zum unterdrückten Bruder, zur Frau als Sexualobjekt, zum Sohn als zum rückerinnernden Empfänger.

Der «Unterdrückte als der Unterdrückte» ist Ijob. Er leidet, weil die Sünde (die «Praxis des Mächtigen als des Dominators») ihn entfremdet; er ist sich jedoch bewusst, keine Sünde begangen zu haben. Die Weisen des «Systems» (Bildad und Zofar) suchen dem Unterdrückten im Namen Satans beizubringen, dass er Sünder sei; damit erklären sie den eigentlichen Sünder, die Unterdrücker, für unschuldig.

1.6 Befreiungspraxis. Die Erlösung und der Prophet

Vor die Logik der Sünde, die zum Teil in 1.5 dargelegt wurde, setzen wir jetzt die Logik der Befreiung, der Antisünde oder der Verneinung der Verneinung des Andern.12 Im Bericht über Mose (Ex 3ff) oder im Gleichnis vom Samariter schlägt uns die biblische Symbolik ein entschiedenes Ja zum Andern als dem Andern vor, obwohl er erst ein Unterdrücker als Unterdrücker innerhalb des Systems ist. Das prophetische Licht des Glaubens lässt uns hinter der Maske des Unterdrückten und Entfremdeten das Antlitz des Andern, im Sklaven Ägyptens den freien Menschen, im Verwundeten und Beraubten am Wege die Exteriorität der menschlichen Person entdecken. Statt der Abwendung (aversio) vom Andern erfolgt die Zuwendung (conversio) zum Andern als zum Glied des «Gottesstaates». Wie Bartolomé de las Casas, der gegen die Konquistadoren auftretende europäische Evangelisator, nimmt der Gerechte den Andern als den Andern wahr: «Diese Völker [die Indios] schuf Gott als die schlichtesten, die es auf der Welt gibt, ohne Arglist und Doppelzüngigkeit..., ohne Streitigkeiten und Tumulte, ohne Zänkereien, ohne Hader und Groll, ohne Hass, ohne Rachedurst.»13 Um das Ja zum Andern zu bekräftigen, muss man zuvor das System enttotalisieren, aufbrechen: man muss systemunläubig sein. In der Jungfrau von Nazaret öffnet sich das Fleisch dem Geist (der Andersheit). Jesus sagt, man müsse «dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist» (Mt 22,21), d.h. er erklärt sich mit sämtlichen Propheten als dem Kaiser, dem Fleisch, der Totalität gegenüber unläubig. Als Feuerbach und Marx sich dem Gott Hegels und der bürgerlichen europäischen Welt (es war der einzige Gott, den sie kannten) gegenüber als unläubig erklärten, schlügen sie den richtigen, rechgläubigen Weg ein.14


13 Brevísima relación aaO. 33.

14 Vgl. mein Referat «El ateísmo de los profetas y de Marx» an der II Semana de teólogos argentinos (Guadalupe, Buenos Aires 1973) und meinen Aufsatz «Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina»: América latina, dependencia y liberación (G.
Um die Totalität der Sünde enttotalisieren zu können, ist es notwendig, dass subversiv die Andersheit einbricht. Das Ana-lektische (das, was jenseits des Systems ist), der absolute Andere (der Andere von Schema 2), das Wort (im Sinn des hebräischen dabar, das mit dem griechischen lógos nichts zu tun hat) enttotalisiert sich, inkarniert sich: «Er war in Gottesgestalt...entäusserte sich (ekénosen) und nahm Knechtsge- stalt (doúlou an» (Phil 2,6–7). Christus, die Kirche, der Prophet muss im System die Position des Unterdrückten als des Unterdrückten ein- nehmen (Position B in Schema 2). Der Knecht (hebed auf hebräisch, doúlos oder país auf griechisch) nimmt die gesellschaftlich-politische, kulturelle, wirtschaftliche Lage des Entfremdeten auf sich. Er macht sich in seiner Selbstentfremdung dem Indio, dem Afrikaner, dem Asiaten, der missbrauchten Frau, dem pädagogisch unterdrückten Kind gleich; er kerkert sich somit in den Kerker der Sünde (das System) ein, ohne dass er Sünde verübt hätte.

Der Knecht, der Prophet, der «Arme im Geiste» unternimmt von den Unterdrückten her und mit ihnen die Befreiungspraxis (auf hebräisch habodah, auf griechisch diakonia), die ein tätiger Einsatz für die Gerichtigkeit und gleichzeitig eine dem Heilsgott dargebrachte Liturgie ist. Dieser Dienst (Pfeil s in Schema 2) des Samariters und des Mose am Armen und an den Versklaven als Exteriorität ist geschichtliche (und damit gesellschaftlich-politische, kulturelle, wirtschaftliche, sexuelle usw.) und eschatologische subversive Praxis. Man wird dazu geweiht (Lk 4,18; Jes 61,1), um das System umzustürzen und die Geschichte wie-


der einen neuen Anfang machen zu lassen,\textsuperscript{16} um den Armen wie an einem Sabbatjahr, an einem Jubeljahr, zu befreien.\textsuperscript{17}

Indem der Befreier, der «Knecht»-Prophet dem Ruf des Armen (als Exteriorität) entspricht, gibt er sich dem System, der Sünde, dem Imperium, der (internationalen, nationalen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, sexuellen) Oppression als der zu erkennen, der das neue System (Horizont 2 in Schema 2) ankündigt und damit auch die Absetzung des Mächtigen und seinen Tod als Beherrschter verheissst. Das System, die Totalität, das Fleisch macht die blosse Herrschaft (Pfeil x in Schema 2) zu Repression, Gewalttätigkeit, Verfolgung. Der befreiende «Knecht» muss sodann als erster sterben: «Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt werden» (Mt 23,37). In diesem Fall wird der Befreier zum Erlöser, der in einem eigentlichen Sühnopfer (hebräisch kipper: Lev 16) in seinem Fleisch den Preis für die Befreiung des Andern entrichtet: «Wer bei euch gross sein will, sei euer Diener (diákonos), und wer bei euch der Erste sein will, sei Sklave (doúlos) der andern, wie der Menschensohn, der nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (dia-kónesai) und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen (tóntron aní póllón)» (der hebräische eschatologische rabim) (Mt 20,26–28).


\textsuperscript{16} «Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen» (Lk 1,52–53). Das lateinische subvertere bedeutet das, was oben ist, nach unten kehren, und umgekehrt.

\textsuperscript{17} Lev 25,8–12. «Jubiläum» kommt vom hebräischen yobel: die hornförmige Trompete, welche die Befreiung der Sklaven ankündigt (Ex 21,2–6).

\textsuperscript{18} «Was aus dem Fleisch (Totalität, System) geboren ist, ist Fleisch; was aber aus dem Geist (dem Andern, der Andersheit, der Exteriorität) geboren ist, ist Geist» (ebd.).
1.7 Auf dem Weg zu einer Ekklesiologie erlösender Befreiung


Mit der Kirche, die sich in der Welt in-karniert (wie – nach dem Gleichnis – die Hefe im Teig), kommt es also so weit, dass sie sich mit dem Fleisch, der Totalität, dem System identifiziert (sie nimmt die Position A in Schema 2 ein). Diese Identifikation mit dem «Fürsten dieser Welt» ist die Sünde der Kirche; sie verfestigt das System und sakralisiert es sogar (angefangen vom «heiligen römischen Reich» bis zu den Christenheiten und der abendländischen «christlichen Zivilisation»).

Das Wesen der Kirche als Gemeinschaft und befreiende Institution verpflichtet hingegen die Kirche, sich mit den Unterdrückten (Position B in Schema 2) zu identifizieren, um die Mauern der durch die Sünde, die Ungerechtigkeit (nationale und internationale Politik, Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Kultur- und Sexualpolitik usw.) totalisierten Sy-

### 2 Status des theologischen Diskurses

In diesem zweiten Teil unserer Überlegungen möchten wir uns dem theologischen Diskurs selbst zuwenden, an erster Stelle dem europäischen (und in Ausweitung des Begriffes dem, was man in Nordamerika die «White Theology» nennen würde), um sodann die Theologie zu definieren, die sich als ein Diskurs von der Oppression her entfaltet und von der Oppression auf der Weltebene (periphery Nationen), auf nationaler (unterdrückte Klassen), erotischer (die Frau) und pädagogischer Ebene (von den neuen Nationen, von der Jugend) her denkt.

### 2.1 Grundlagen des theologischen Denkens

Durch das heutige kritische lateinamerikanische Denken wissen wir, dass jede geopolitische Expansion rasch zu einer Begründung durch eine Herrschaftsontologie (je nachdem eine Herrschaftsphilosophie oder -theologie) führt. Die europäische Expansion der Neuzeit fand ihre ontologische Formulierung in jenem «ego cogito», dem faktisch das «ich


21 Vgl. E. Dussel, La dialéctica hegeliana §§ 4–9, aaO. 31–121; Para una de-strucción de la historia de la ética § 11–21 (Ser y tiempo, Mendoza 1972) 75–162.
schen verengt: die Sünde wird unter dem blossen Horizont der intrana-
tionalen Ungerechtigkeit minimalisiert; sie wird privatisiert, asexuali-
siert (und auf andern Ebenen supersexualisiert). Doch, was das
schlimmste ist: die Bedeutung und der Horizont des Heils und der Erlö-
sung wird ebenfalls auf die engen Grenzen des Christseins des Zentrums
zurückgestutzt. Sie werden zu einem individuellen, spiritualisierenden,
innerlichen, desinkarnierten Heil, wo man häufig nach einem masochi-
stischen Schmerz sucht, dessen Zeit und Ort man wählt (während das
wahre Kreuz der realen Geschichte dann, wenn man es am wenigsten
denkt, unser Leben anfordert).
Diese Theologie beruhte auf zahlreichen Grundlagen, an die man nicht
dachte. Die erste war die Religiosität der lateinisch-germanischen Chri-
stenheit, die allein schon deshalb, weil sie lateinisch war, als «christlich
schlechthin» galt; liturgische Grundlage: die Liturgie der christlichen
Religion wurde mit der lateinischen Liturgie identifiziert, und andere
Kulturen wurden und werden daran gehindert, eigene Liturgien zu ha-
ben (wie die mediterrane Kultur sie hatte); kulturelle Grundlage, wurde
doch die Theologie von einer intellektuellen Elite gepflegt, von wohlbe-
stallten, gutierten akademischen Universitätsprofessoren (eine Si-
tuation, die von der eines Tertullians und Augustins stark abweicht und
im Vergleich zu dieser schwere Nachteile aufweist); politische Grundla-
ge, denn sie ist eine akkommodierte Theologie, die sich mit der metropo-
litanen Weltmacht einlässt; wirtschaftliche Grundlage, da sie mehr-
heitlich von oligarchischen Klassen der Bourgeoisie und der neokapitali-
stischen Welt betrieben wird, und wenn es auch manchmal arme Mön-
che sind, gehören sie doch reichen Orden an; erotische Grundlage, wid-
men sich doch dem theologischen Denken Zölibatäre, die nicht instan-
de waren, eine gültige Theologie der Sexualität, der Ehe, der Familie zu
formulieren. Wegen alldem ist die europäische Theologie der Neuzeit
(16.–20. Jahrh.) unbemerkt mit einer Praxis der Weltherrschaft, der
politischen, pädagogischen und erotischen Herrschaft verquiek.
Es liesse sich ohne Übertreibungen behaupten, dass sie in mancherlei
Hinsicht eine «theologische Ideologie» ist, weil sie um viele Ebenen
nicht weiss, die sie infolge ihrer Situation nicht entdeckt, so wie wir als
Bewohner der Erde die andere Seite des Mondes nicht zu sehen vermö-
gen. Und, was das schlimmste ist: in Lateinamerika gibt es viele «pro-
gressistische» Theologen, die einfach die Theologie des Zentrums wie-
derkäuen, durch die sie sich vor sich selbst verstecken und ebenfalls zu
Ideen der Oppression werden, was ihre Schuld noch erschwert.
2.2 Offenbarung und Glaube. Die anthropologische Epiphanie


Wie der alte Schelling in seiner «Philosophie der Offenbarung» treffend erkannte, geht der Glaube an das Wort des Andern über die ontologische Vernunft (die dem Hegelschen «Sein» entspricht) hinaus — eine Frage, worin Kierkegaard ihn fortsetzt (beispielsweise im «Postscriptum»). Der Glaube kommt durch die Offenbarung des Andern zustande. Die Offenbarung ist nichts anderes als das existentiell oder weltlich verändernde Sprechen Gottes, das die (hermeneutischen) Interpretationssnormen oder -kategorien der Christuswirklichkeit aufdeckt. Im täglichen (existentiellen) Geschehen deckt Gott somit das Verborge-


23 In bezug auf die philosophische Perspektive vgl. das bereits genannte Werk von Levinas sowie Michael Theunissen, Der Andere (Berlin 1965) und Kap. III von E. Dussel, Para una ética de la liberación aao. I, 97ff.

24 Y. Congar, Die Geschichte der Kirche als «locus theologicus»: Concilium 6 (1970) 496, macht treffend darauf aufmerksam, dass das tägliche Geschehen «locus theologicus» sein kann («In einem gewissen Sinn umfasste die Kirchengeschichte alles»), d.h. die Of-
ne (die Tatsache der Welterlösung in Christus) auf vermittels eines deutenden Lichtes («ratio sub qua» würde die klassische Theologie sagen) oder von Normen (Kategorien), die für die ganze Menschheit und Geschichte gelten. Gott offenbart nicht bloss dies oder das (einen konkreten Inhalt), sondern – was das wesentliche ist – auch die Kategorien, die es mir ermöglichen, dies oder das zu interpretieren. Die Offenbarung findet im Neuen Testament mit Christus ihren Abschluss, entfaltet aber ihre Potentialitäten im Verlauf der Geschichte. Für uns hier wichtig ist der Hinweis, dass diese Offenbarung nicht bloss in der Geschichte durch Menschenworte erfolgt, sondern durch den Menschen als Exteriorität des Fleisches (oder das System): durch den Armen, durch den Menschen Christus.


Offenbarung geschieht vermittels der geschichtlichen Exteriorität. Im gleichen Sinn spricht Edward Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie (Mainz 1965) 37, vom «Wort als Offenbarungsmedium». Zwar handelt es sich in beiden Fällen, wie bei Schelling und Kierkegaard, nicht um die Vermittlungsfunktion der anthropologischen Exteriorität. Es geht nicht bloss darum, dass die Offenbarung «möglichweise im menschlichen Wort» geschieht (K. Rahner, Hörer des Wortes aaO. 200), sondern darum, dass der Arme als der meta-physisch Andere derjenige ist, dessen sich Gott zur Vermittlung seiner Offenbarung bedient. Mose vernahm geschichtlich (und nicht bloss mythisch wie in Ex 3) das Wort Gottes vermittels des Armen (Ex 2,11–15).

(Mt 25,42-44). Durch den Tod der Vergöttlichung Europas wird der Glaube an den Armen der Peripherie entstehen können, der Glaube an Gott vermittels des Armen. Zur neuen geschichtlichen Manifestation Gottes (und nicht zu seiner Auferstehung, weil er ja gar nicht tot ist) wird es durch die Gerechtigkeit kommen und nicht durch die vielen theoretischen theologischen Traktate über den «Tod Gottes».

2.3 Die Befreiungspraxis und die Theologie


27 Vgl. E. Dussel, Caminos de liberación latinoamericana aaO. I, §§ 1-7; Para una ética de la liberación latinoamericana aaO. §§ 31 und 36.

28 In bezug auf Lateinamerika vgl. Hugo Assmann, Teología desde la praxis de la liberación (Sigueme, Salamanca 1973) 76ff. Eine Bibliographie (auch über die Themen, die wir in 2.3 und 2.4 dieses Abschnitts behandeln) findet sich in: CEDIAL, Desarrollo y revolución II, 73-95. Diese und die folgende theologische Richtung lassen sich zum Teil bereits von der lateinamerikanischen christlichen Praxis inspirieren.

29 Vgl. die Bibliographie in CEDIAL aaO. II, 31-47.

de eschatologische Kritik darf nicht nur innere Elemente des Systems, sondern muss das System als solches treffen.  

31 Die «kritisch-befreiende Funktion der Kirche» (J. B. Metz, Zur Theologie der Welt aaO. 109) ist sehr verschieden, je nachdem es sich um eine internationale politische Kritik handelt (die die ungerechte Bereicherung des Zentrums anprangert) oder um Gesellschaftskritik (die die von den Unterdrückerklassen ausgeübte Herrschaft aufzeigt). Es fehlt somit die Verwurzelung im Konkreten, die diese Kritik zu einer realen Kritik macht. Die Theologie ist vom Wesen aus, primär und unteilbar Ethik, insbesondere «politisiche Ethik».

32 Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1964); Perspektiven der Theologie (Mainz 1968); Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» (München 1967).

33 J. Moltmann, Theologie der Hoffnung aaO. 304. Es handelt sich gewissermassen um eine reaktivierende «Berufsethik», nicht aber um eine subversive Bewegung, welche die Totalität des Systems kritisieren und erkennen würde, dass man als Zeichen des kommen den Reichtes ein geschichtliches Befreiungsprojekt in die Wege leiten muss.

34 Vgl. J. Girardi, Christianisme, libération humaine et lutte des classes (Cerf, Paris 1972).
muss mit der gesellschaftlichen Befreiung der unterdrückten Klassen Hand in Hand gehen. Deswegen besitzt die Kategorie «Volk» eine besondere Bedeutung, die über die der Klasse hinausgeht.\textsuperscript{35}


2.4 Einer Theologie der Befreiung der Unterdrückten entgegen


\textsuperscript{35} Vgl. E. Dussel, Para un método de la filosofía de la liberación. Conclusiones generales (Sígueme, Salamanca 1974).

36 Man halte sich vor Augen, dass Lateinamerika der einzige Kulturkontinent ist, der eine koloniale Christenheit gewesen ist. Europa war eine Christenheit, aber keine koloniale; die andern Kolonialvölker waren keine Christenheit. Dieser Umstand gibt Lateinamerika in der Weltgeschichte und in der Kirchengeschichte eine einzigartige Stellung. Von dieser unserer einzig dastehenden Erfahrung aus kann sich nur eine besondere Theologie ergeben, wenn sie echte Theologie sein will.


tur») die Abhängigkeit auch der Theologie entdeckt. Diese Theologie macht Schritt für Schritt ihre eigene Methode ausfindig, die ich als analektisch und nicht als bloss dialektisch bezeichne,39 insofern sie Horchen auf die transontologische Stimme des Andern (ana-) und Interpretation ihres Inhaltes auf dem Weg der Analogie ist (wobei die Distinktion des Andern als des Andern im Mysterium verbleibt, solange nicht die Befreiungspraxis in seine Welt einzudringen ermöglicht). Es handelt sich um eine neue anthropologische Dimension der Analogiefrage.

Die Theologie der Befreiung ist bestrebt, die Stimme des Unterdrückten zu interpretieren, um sich in der Praxis für seine Befreiung einzusetzen. Sie ist nicht ein besonderes Element des univoken Ganzen der universalen abstrakten Theologie und ebensowenig ein äquivokes oder auttoexplikatives Element von ihr. Von der einzigen Distinktion aus übernimmt jede Theologie und auch die lateinamerikanische Theologie das «Analogische» der Theologie, das die Theologiegeschichte ihm in die Hand gibt, tritt aber in den hermeneutischen Kreis vom distinkten Nichts seiner Freiheit aus. Die Theologie eines authentischen Theologen, die Theologie eines Volkes wie das Lateinamerikas ist analog ähnlich und gleichzeitig unter-schiedlich (und deswegen einzig dastehend, eigenartig und unachämlich). Wenn das «Ähnliche» in univokem Sinn verstanden wird, kann die Geschichte der Theologie nur europäisch sein; wenn das «Unter-schiedliche» verabsolutiert wird, werden die Theologien äquivok. Weder die Hegelsche Identität noch die Äquivozität Jaspers ist hier das richtige, sondern die Analogie. Die Theologie der Befreiung ist ein neuer Moment der Theologiegeschichte, ein analoger Moment, der nach der europäischen, russischen und nordamerikanischen Theologie der Neuzeit entsteht und als lateinamerikanische Theologie der nachneuezeitlichen afrikanischen und asiatischen Theologie ein wenig vorausgeht. Die Theologie der armen Völker, die Theologie der Befreiung des Menschen und der Welt passt Europa nicht ohne weiteres in den Kram, und Europa verlässt sich allzusehr auf seine univoke Universalität. Europa will nicht hören auf die Stimme des Andern (der Barbaren, des «Nicht-seins» – wenn das Sein in seinem Denken be-

39 Vgl. E. Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana § 36 aaO. II, 156ff. Ich würde die Theologie definieren als «eine analektische (weil die Methode weder bloss epistematisch noch dialektisch ist) Pädagogik (weil der Theologe ein Lehrmeister und kein Politiker ist und auch nicht eine erotische Option trifft) der geschichtlich-eschatologischen Befreiung». Zu dieser Definition vgl. Conferencia XII in meinem Werk Caminos de liberación II.
steht: Lateinamerikas, der arabischen Welt, Schwarz-Afrikas, Südostasiens und Chinas). Die Stimme der lateinamerikanischen Theologie bildet ja nicht mehr bloss eine Tautologie zur europäischen Theologie, sondern ist gewissermassen eine «barbarische Theologie» (entsprechend dem, was die Apologeten von den griechischen Weisen sagten). Wir aber wissen, dass wir von der herrschsüchtigen neuzeitlichen europäischen Totalität Abstand genommen haben und dass sich in unserem Einsatz für die Befreiung der armen Völker bereits die Gestalt des Menschen der Befreiung abzeichnet, der auf Weltebene den Menschen der Neuzeit ablösen wird.
II. Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit


Johannes Paul II. am 24.3.1981

Wir wollen an dieser Stelle der Beziehung zwischen dem Brot nachgehen, das die Frucht der Zusammenarbeit der Menschen ist und das diejenigen, die es herstellen, untereinander austauschen, und dem Brot, um das es sich bei der eucharistischen Opfergabe handelt. Auf einer zweiten, tiefen Ebene betrachten wir das Brot des Opfers als den eigenen Leib des Propheten, der sich in der Geschichte der Kämpfe um Gerechtigkeit selber, für den Aufbau des Reiches darbringt. Es handelt sich also um das Brot der Arbeit, um das Brot der Opfergabe und um den Leib des Märtyrers als eucharistisches Brot. Wir wollen die Beziehung zwischen der Wirtschaft und der Eucharistie als Wesen des Christentums verdeutlichen.

Wie wir es schon bei anderen Gelegenheiten taten1, wollen wir uns auch hier auf ein Ereignis aus der Geschichte der Kirche beziehen. Es handelt sich um die Bekehrung von Bartolomé de las Casas, die eine prophetische Bedeutung haben sollte. Sie wird von las Casas selbst im neunundsechzigsten Buch seiner Historia de las Indias2 erzählt.

1 Vgl. XIV.1 (Der «ökonomische» Status der Eucharistie); IX., S. 166–181. Für Bartolomé de las Casas vgl. das erste Kapitel des 1. Teiles der von der CEHILA (der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika) herausgegebenen Historia general de la Iglesia en América Latina.

So wurde er zwölf Jahre lang an der Gewalt mitschuldig, die den Indios in der Karibik angetan wurde. Autobiographisch schreibt er von sich selbst: «Der Kleriker las Casas war wie die anderen sehr von seinen Geschäften in Anspruch genommen und um sie besorgt. Die Indios seines repartimientos schickte er in die Minen, liess sie Gold suchen und auf dem Land arbeiten. Er profitierte von ihnen, wie er das nur konnte.» Als Diego Velázquez mit einer Gruppe Spanier das spätere Espíritu Santo gründen wollte und «es auf der gesamten Insel (Kuba) keinen Kleriker und keinen Ordensgeistlichen» ausser Bartolomé gab, bat Velázquez ihn, für sie die Messe zu feiern und das Evangelium zu predigen. Bartolomé stimmte zu, «für diese Messe von seinem Haus zu kommen, das er am Ufer des Flusses Arimaohadte».

Als er für sie die Predigt vorbereitete, «ging er an, über einige Autoritäten der Schrift (d.h. Stellen der Schrift, die als Autorität zitiert wurden) für sich nachzudenken». Wichtig ist hier der Schrifttext, der zum Ausgangspunkt der prophetischen Bekehrung des grossen Kämpfers für die Gerechtigkeit im sechzehnten Jahrhundert wurde: «Die erste und wichtigste (Autorität) war die aus dem 34. Kapitel des Buches Ecclesiasticus (Jesus Sirach): ,Ein Brandopfer von unechtem Gut ist eine befleckte

Gabe, Opfer der Bösen sind (Gott) nicht wohlgefallig. Der Höchste nimmt die Gaben der Gottlosen nicht an, auch für eine Menge Brandopfer vergibt er die Sünden nicht. Man schlachtet den Sohn vor den Augen seines Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen. Das Brot ist das Leben der Armen, wer es ihnen vorenthält ist ein Mörder. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt; Blut vergiesst, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.‘

«Er fing an», so schreibt Bartolomé über sich selbst, «über das Elend und die Sklavenarbeit, unter denen diese Leute (die Indios) litten, nachzudenken… Indem er das eine (den Bibeltext) auf das andere (die wirtschaftliche Wirklichkeit in der Karibik) bezog, kam er, von der Wahrheit selbst überzeugt, zu der Gewissheit, dass all das, was man den Indios in diesem Teil Indiens (d.h. Westindiens = Amerikas) antat, ungerecht und tyrannisch war.»

Bartolomé konnte nicht mehr seine Messe, seinen eucharistischen Kult feiern. Zuerst befreite er seine Indios («er beschloss, ganz und gar auf sie zu verzichten») und fing dann mit seiner prophetischen Aktivität an, zuerst auf Kuba, dann auf Hispaniola, nachher in Spanien und in verschiedenen neuentdeckten Gebieten Amerikas. Dabei sollte sich oft wiederholen, was das Ergebnis seiner Predigt an dem auf seine Bekehrung folgenden Fest von Mariä Himmelfahrt war: «Alle waren verwundert und gar erschreckt über das, was er ihnen sagte.» So erzählt er: «Als er über das kontemplative und das aktive Leben sprach, was dem Inhalt des Evangeliums jenes Tages entsprach, und als er dabei auf die Werke der Nächstenliebe… zu sprechen kam, war es ihm eine Notwendigkeit, sie auf ihre Pflicht hinzuweisen, diese Werke der Nächstenliebe jenen Leuten gegenüber zu üben und zu erfüllen, derer sie sich so grausam bedienten.»

Da der erwähnte Text Ecclesiasticus 34, 18–22 an der Wurzel der prophetischen Aktivität Bartolomés lag, wollen wir hier auf die aufschlussreiche und überraschende Struktur dieses Textes eingehen.

1 Das «Brot»

In dem Text, über den Bartolomé in Kuba nachgedacht hatte, hiess es: «Das Brot ist das Leben des Armen.» Im Mittelmeerraum mit seinem

3 AaO. 358.
4 Siehe das Stichwort «ártos»: ThWNT I 475–476 (Behm; aktual. Bibliographie: X/2 993).

1. Schema: der produktive Kreis


4. Brot Produkt  5. Leben Konsum


Das Brot ist ein *Pro*-dukt, ist das, was dem menschlichen Sehen als Phänomen in der Welt *vor*-liegt, ist eine menschliche Schöpfung, ist eine

---


Die Arbeit ist also das eigentliche menschliche Handeln, das Handeln, das seiner Würde entspricht und in der Natur diese Würde objektiviert. Ohne Arbeit wäre der Mensch reine, unfruchtbare Subjektivität: Er würde kein «Brot» für das Opfer haben, seine Hände wären leer.

2 Das Brot ist Leben


7 Vgl. I., bes. 1.6 (Befreiungspraxis). Es ist aufschlussreich, daran zu erinnern, dass das Wort «látris», von dem auch das griechische Wort für Kult abgeleitet ist, «Lohn des Arbeiters» bedeutet: Feier des Kultes heisst dem Arbeiter seinen Lohn zu zahlen (vgl. ThWNT IV 59).


10 «Selig, wer im Reich Gottes am Mahl teilnehmen darf» (Lk 14,15): Das Reich wird mit der Erfahrung des Essens und Gesättigtwerdens, mit dem Satt- und Zufriedensein in Zusammenhang gebracht.
3 Das Brot ist das Leben des «Armen»


jenigen, die durch prophetische Entscheidung die Stelle der Beherrschten einnehmen: «Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäusserte sich und wurde wie ein Sklave» (Phil 2,6–7). Das ist aber noch nicht alles.

2. *Schema: der wirtschaftliche oder praktisch-produktive Kreis*

1. Mensch (A)
   Reicher

2. Mensch (B)
   Armer

3. Brot
   Produkt

Arm ist derjenige, der, um seine Not zu beheben und seine Bedürfnisse zu befriedigen, selber sein Produkt hergestellt oder dafür gearbeitet hat (Pfeil b des 2. Schemas). Das «Brot» (Punkt 3 des 2. Schemas) kommt dabei aber nicht zum Produzenten zum Verbrauch zurück, sondern gerät durch einen Prozess der Enteignung (Pfeil c) in den Besitz des Herrschenden. Der Herrschende, der «praktisch» zu sein weiss, wandelte sich in einen Reichen, wenn er sich des Produktes der Arbeit des anderen bemächtigt (es ist allerdings auch möglich, dass ein Herrschender nicht reich wird, weil er zum Beispiel den von ihm Beherrschten, nachdem das Beherrschte stattgefunden hat, sofort befreit). Der Herrschende, der zum Reichen wird, akkumuliert die Früchte seiner eigenen Arbeit und der der anderen. Im biblischen Sprachgebrauch ist nicht nur derjenige «reich», der im unmittelbar ethisch-religiösen Sinne sündigt, sondern auch derjenige, der sich auf struktureller, geschichtlicher, wirt-

Hier wird «geistig» als die selbstverständliche Qualität eines Vermögens des Menschen (seiner aktuell tätigen Vernunft) betrachtet. Schliesslich wird die *intentio*, die Absicht, Richtung des Handelns, dem Heiligen Geist gleichgestellt. Hier muss man *psychikós*, das, was sich auf die Seele bezieht oder überhaupt menschlich ist, von dem, was *pneumatikós* ist, was vom Heiligen Geist kommt, abzugrenzen wissen. So wird ein Text wie Mt 5,3 von dem spanischen Übersetzer Juan Mateos richtig übersetzt als: «Selig, die sich *dafür entscheiden* (que eligen), arm zu sein», nicht etwa wie es viele Übersetzungen tun: «Selig die Arme im Geiste».

4 Das Brot rauben heisst «töten»

Wenn jemand jemand anderen beherrscht, dann ist das eine praktische, ethische Sünde, so wie wenn jemand einem anderen in Verachtung vor seiner Würde eine Ohrfeige gibt. Wenn aber jemand jemandem die Frucht seiner Arbeit nimmt, dann ist diese Beziehung nicht nur eine praktische (zwischen Mensch und Mensch), nicht nur eine produktive (zwischen Mensch und Produkt), sondern auch eine praktisch-produktive: eine wirtschaftliche Beziehung, wobei das Spezifische ist, dass man den anderen mittels des Produktes seiner Arbeit beherrscht. Das «Du sollst nicht stehlen» ist danach ein Verbot, das sich auf die Ebene des Praktisch-Produktiven, des Wirtschaftlichen bezieht. In letzter Instanz aber geht das Verbot des Stehlens über in das andere Verbot: «Du sollst nicht morden». Der biblische Text, der in der Bekehrung von las Casas eine Rolle spielte, sagte ja: «Das Brot ist das Leben des Armen, wer es ihm vorenthält, ist ein Mörder. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt; Blut vergiesst, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.» Die Logik der dahinter stehenden Theologie ist zusammenhängend: Wenn das Brot, das verbraucht wird, Leben ist, dann hinterlässt das verbrauchte Brot im Subjekt, das es erarbeitet (und das sich

\textsuperscript{12} Vgl. hiermit das, was ich über die «soziale Sünde» geschrieben habe: IX. 2.1.
daher «ent-lebt», indem es sein Leben in seinem Produkt objektiert),
die reine Negativität seiner Bedürftigkeit: den Tod. Das Brot, das her-
gestellt und nicht gegessen wird, ist «Brot des Todes». Paulus würde sa-
gen: «Wer es isst, istt sein Verderben.»
Hier liegt auch der Grund, weshalb der Tod Frucht der Sünde, und zwar
der Sünde in ihrem eigentümlichsten und radikalsten Sinn ist: Wer den
Nächstten beherrscht und ihm die Frucht seiner Arbeit nimmt, überlässt
ihn seinem Hunger. Das letzte entscheidende Kriterium für die ewige
Verdammung heisst daher: «Ich hatte Hunger, und ihr habt mir nicht zu
essen gegeben» (Mt 25,42). Den Produzenten ohne das Produkt seiner
Arbeit zu lassen, ist daher: töten, morden, die Epiphanie Gottes im an-
deren sowohl als Offenbarung Gottes wie als Gottes Gegenwart im ihm
dargebrachten Kult zerstören13. Er bleibt der andere als Beherrschter,
as Armer.
Die Indios, die an dem Fluss Arimao wohnten, mussten an Bartolomé
de las Casas, im Rahmen des Wirtschaftssystems des repartimiento und
durch die Gewalt der über sie ausgeübten Herrschaft gezwungen, einen
Teil der von ihnen erwirtschafteten Nahrung, ihrer Arbeitskraft und ih-
er Zeit als Tribut abgeben. Bei seiner Bekehrung wurde Bartolomé sich
«des Elends und der Tyrannie, unter denen diese Leute litten,» bewusst,
und er entdeckte «die Blindheit, das Unrecht und die Tyrannie» der
Konquistadoren.
Plötzlich entdeckte er, dass das «Brot», das er Gott darbieten wollte,
den Armen geraubt war, dass es kein von den Produzenten verbrauchtes
Brot war, dass es Mord an den Indios war, ihnen die Frucht ihrer Arbeit
wegzuraßen. Da er sich vorbereitete, den Europäern «die Messe zu le-
sen», sagte er ihnen jetzt, dass «sie nicht gerettet werden könnten»,
wenng die Indios weiterhin auf diese Weise behandelten. Er hatte da-
bei selber gelernt, die Beziehung zwischen der eucharistischen Liturgie
und dem Wirtschaftssystem der Unterdrückung zu sehen. Er sah das von
Blut befleckte Brot. Man erzählt, der Heilige Francisccus Solanus, ein
Franziskaner, der in Peru und Argentinien predigte, habe, als er einmal
von einigen Konquistadoren zum Essen eingeladen war, beim Tischge-

Der Arme ist aber auch die Epiphanie des Kultes: Dem Armen dienen heisst: Gott die-
nen; dem Armen Brot zum Essen zu geben bedeutet, Gott dieses Brot darzubringen. Gott
offenbart sich durch den Armen, und wir bringen ihm auch wieder durch den Armen uni-
ren Kult dar. Es handelt sich hier um einen «praktischen Kreis» von Offenbarung und
Kult.
bet ein Stück Brot genommen und es in seiner Hand zusammen gedrückt, und da sei Blut aus dem Brot geflossen. Dann habe er gesagt: «Das Blut ist das Blut der Indios.» Dann sei er, ohne einen Bissen zu essen, zu seinem Kloster zurückgegangen und habe die Europäer verwirrt und erschreckt zurückgelassen.

5 Das Brot der Wirtschaft ist das Brot der Eucharistie


<table>
<thead>
<tr>
<th>Der Zelebrant (A)</th>
<th>Das euchar. Brot</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Reicher</td>
<td>Der Sohn</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Der Märtyrer</td>
</tr>
<tr>
<td>Der Arme</td>
<td>Das wirtschaftl. Brot</td>
</tr>
<tr>
<td>Der Sohn (B)</td>
<td>(Materie)</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Gott der Vater


6 Der Götzendienst ist keine Eucharistie

Wer also Gott Brot darbietet, das dem Armen geraubt wurde, bringt das Leben des Armen dar. Der Arme (der Indio) ist der «Sohn», daher bringt der Zelebrant des Opfers (Bartolomé de las Casas, der «Reiche»), der das durch Unrecht dem Armen weggeraffte Brot opfert, dem «Vater» (Gott) das Leben seines Sohnes dar: «Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der

15 Vgl. das Schema in XIV. 1.

7 Der «Leib» des Märtyrers und der fetischistische Kult

Das Brot ist in seiner eigenen Vernichtung, im Verbrauchtwerden, in seiner Negation Nahrung des Lebens. Der Tod des Brotes ist Quelle des
Lebens für denjenigen, der es empfängt. Jesus selbst ist in diesem Sinn «Brot des Lebens»: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele» (Mt 20,28).


Der «Leib» des Armen stirbt, wenn das Brot ihm geraubt wird: Der Hunger folgt hier der Enteignung, dem Raub des in der Arbeit produ-

16 Vgl. «óchlos»: ThWNT V 582–589 (Meyer-Katz; akt. Bibl.: X/2 1208). Es handelt sich hier um das Thema des 'am ha'ařes, der «Masse» (vgl. Mk 3,20; Lk 5,1; Mt 13,2; Apg 7,9 usw.): die unorganisierte Masse, die ohne Organisation, ohne Ziel, ohne Bewusstsein, ohne Erinnerung an eine eigene Geschichte und ohne Gedächtnis ist.

17 Vgl. «laós»: ThWNT IV 29–57 (Strathmann). Das Wort 'am erscheint über 2000 Mal im hebräischen Text der Schrift, das Wort gój dagegen nur 40 und l'om nur elfmal. Der Begriff «Volk» verweist im biblischen Sinn auf eine Gemeinschaft, in der es Einheit gibt und die in einem Bundverhältnis mit Gott steht, die eine Bestimmung hat, in der es Hoffnung gibt. Es handelt sich bei «laós» also um eine positive Kategorie, so wie es auch der rabinische Ausdruck «heiliges Volk» ('am qadosch) war.
zierten Brotes. Wer seinen eigenen (materiellen) Körper zwischen den Armen und den Reichen aufhängen lässt, wer sich gegen die Herrschen-
den zur Verteidigung der Beherrschten stellt, macht den eigenen Kör-
per zum Objekt des brutalen, tödlichen Waltens der Herrschaft, der sa-
tanischen Gewalt des Fetisches, des Götzen. Der Fetisch lebt vom Blut
des Armen: Das Leben des Götzen ist der Tod des Armen. Dem Fetisch
das Leben zu entreisen, um Gerechtigkeit zu schaffen, heisst, den Fe-
tisch zu töten. Aber bevor der Götze stirbt, tötet er. Er tötet den Märty-
rer, denjenigen, der dem Armen von der Möglichkeit Zeugnis ablegt,
dass dieser selber das Brot seiner Arbeit verbraucht: denjenigen, der
vom Reich als vom Festmahl der Gerechtigkeit redete und der für das
Leben des Armen kämpft.

Das Leben des Armen ist das Brot. Dafür kämpfen, dass dieser Arme
sein Brot bekommt, heisst, den eigenen «Leib» als Objekt der Gewalt
der Sünde, der Herrschaft des Götzen darzubringen. Der Götze will das
Leben des Sohnes, seinen Tod. Das Leben, das der Götze dem Sohn
raubt, bringt dieser dem Vater dar, der nicht den Tod seines Sohnes will,
der aber diesen Tod annimmt. Denn der Tod des Gerechten, des Ar-
men, des Sohnes ist der Übergang vom Tod zum Leben, der Durchzug
durch die Wüste von der Versklavung in Ägypten zum Land der Ver-
heissung, Land dieser Erde und eschatologischem Land des Reiches,
das schon dann in der Geschichte angefangen hat, wenn der Arme isst,
wen er seinen Hunger sättigt.

Christus identifiziert sich mit dem materiellen Leib, mit der leidenden
und bedürftigen Fleischlichkeit des Armen: «Was ihr für einen meiner
geringssten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40). Chris-
tus wird Brot der Geschichte und bringt seinen Leib für die Befreiung
der Armen dar. Ähnliches gilt vom Bischof Antonio de Valdivieso im
16. Jahrhundert in Nicaragua oder von Erzbischof Romero im zwanzig-
sten Jahrhundert in San Salvador. Wie es Johannes Paul II. andeutete,
war der Leib Romeros gemartert, «während er die Heilige Messe ze-
lebrierte. Mit seinem Blut hat er seinen (priesterlichen) Dienst besie-
gelt.» Das Brot der Gerechtigkeit stärkte Bischof Romero, damit er sich
mit dem Kampf des Volkes von El Salvador dafür identifizierte, dass der
Arme die Frucht seiner Arbeit wiedergewinnt. Aber der Götze und sei-
ne Armeen raubten dem Leib des Propheten auf dieselbe Weise das Le-
ben, wie sie zuvor dem Leib des Armen das Leben geraubt hatten, um
ihn sein Brot zu nehmen.


8 Die «praktische Bedingung der Möglichkeit» des eucharistischen Kultes

Wenn eine Gruppe von Menschen sich um einen Priester sammelt, scheinen sie dasselbe Brot anzubieten. Und dennoch kann der eine dem Götzen seinen Kult darbringen, und so wird er beim Essen des Brotes «sein Verderben» essen, während der andere am Leben des geopferten Lammes teilhat. Welch es das Kriterium, das uns gestattet, die Rechtsschaffenheit dessen, der opfert – die Bedeutung des Opfers ex opere operantis – zu erkennen?

Wir meinen, dass die Antwort hierauf nach all dem, was wir dargelegt haben, deutlich ist. Gott kann das Brot, das dem Armen genommen wurde, ein Brot der Ungerechtigkeit, nicht annehmen. Die Ungerechtigkeit, von der hier die Rede ist, ist nicht nur eine Ungerechtigkeit einer einzelnen Person, die individuelle Ungerechtigkeit einer Einzeltat, sondern sie ist auch eine strukturelle Ungerechtigkeit, die historische Sünde des Systems.

Bei dieser strukturellen Ungerechtigkeit stellt sich grundsätzlich die Frage: Kann man die den Armen, den unterdrückten Klassen, den ausgebauten Nationen gestohlene Frucht ihrer Arbeit als eucharistisches Brot darbringen? Kann man überhaupt noch die unbedingt notwendi-


Als Bartolomé das alles entdeckte, da konnte er nicht mehr die Eucharistie feiern. Vielmehr befreite er am 15. August 1514 seine Indios und «entschied sich dazu, nach Kastilien zu gehen, um dem König über das, was geschah, zu berichten, auf welchem Weg auch immer das möglich sein sollte, denn er hatte keinen einzigen Centavo, wusste auch nicht, wo er einen solchen herholen sollte. Er hatte nur eine Stute und konnte die für hundert Goldpesos verkaufen.»

So fing sein Kampf für die Gerechtigkeit an, der die nächsten 52 Jahre seines Lebens füllen sollte, lange Jahre mit vielen Rückschlägen, mit Verleumundung und Verfolgung. Sicher ist, dass er dann auch wieder die Eucharistie feiern konnte, denn er hatte Brot, das den Armen nicht entrissen worden war. Er hatte das Brot der Gerechtigkeit, das Manna des Himmels, das Brot, das er in seinem Einsatz für die Rechte und Interessen der Armen, für die Entstehung gerechterer wirtschaftlicher und po-

\footnote{Bartolomé de las Casas, Obras II (s. Anm. 2) 359.}

60
litischer Strukturen geknetet hatte. Er hatte das Brot, das die unabhängige, praktische Voraussetzung für das Darbieten des eucharistischen Brotes, des Brotes des Lebens war.
Geschichte

III. Die moderne Christenheit
vor dem «anderen»
Vom «rüden Indio» bis zum «guten Wilden»


1 Das Problematische des «anderen»

1.1 Drei Kategorien von Barbaren . . .

1577, als Italien, Frankreich, Deutschland und England ihren engen europäischen Gesichtskreis noch nicht überwunden hatten, publizierte José de Acosta in Lima (Peru) im Vorwort zu seinem Buch «De procuranda Indorum salute» oder «Die Predigt des Evangeliums in (West-) Indien» eine Typologie von drei Klassen von «Barbaren»: «Es stimmt zwar, dass diese Leute vielen Provinzen und Nationen angehören und sehr unterschiedlich sind. Doch meine ich nach langer und eingehender

José de Acosta meint, dass die Chinesen, die Japaner und andere Bewohner Ostindiens (des heutigen Fernen Ostens im Gegensatz zu Westindien = Amerika), obwohl sie Barbaren sind, «so ähnlich behandelt werden müssen, wie die Apostel den Griechen und Römern predigten»³. «Wenn man diese gefestigten Republiken mit ihrer öffentlichen Gesetzgebung und ihren befestigten Städten mit Gewalt und mit Waffen Christus unterwerfen will, wird man nichts anderes erreichen, als dass der Name Christus und Christ ihnen sehr verhasst wird.»⁴

Eine zweite Gruppe der Barbaren sind die Azteken und die Inkas, die, obwohl sie wegen ihrer politischen und religiösen Institutionen sehr berühmt sind, dennoch «den Gebrauch der Schrift nicht erreichten und auch keine Philosophen kannten». Sie stehen in der Mitte zwischen den zwei anderen Kategorien.

Schliesslich folgt «die dritte Gruppe von Barbaren»: «Unter diese Gruppe fallen alle Wilden, die wie die Tiere sind. (…) In der neuen Welt gibt es von ihnen unzählbare Horden. Sie unterscheiden sich wenig von den Tieren. (…) Sie sind kaum Menschen oder nur Halbmenschen, und daher muss man sie zuerst lehren, Mensch zu werden, und sie wie Kinder unterrichten. (…) Nur mit Zwang können sie gebändigt werden (…) und man muss ihnen in bestimmtem Sinne gegen ihren Willen Gewalt antun (Acosta zitiert hier Lk 14,23), damit sie in den Himmel gelangen.»⁶

¹ José de Acosta, Obras del Padre José de Acosta (BAE 73, Atlas, Madrid 1954) 392a.
² AaO. Acosta stützt sich auf Thomas von Aquin, In epistolam ad Romanos c. 1 lectio 5, und In 1 ad Cor. c. 14 lectio 2.
³ Acosta, aAO. 392b.
⁴ AaO.
⁵ AaO.
⁶ AaO. 393b.
Dabei muss man bedenken, dass José de Acosta eigentlich ein Verteidi-
ger der Indios war und die den Indios so feindlichen Thesen von Ginés
de Sepúlveda nicht vertrat! Auch er konnte der ideologischen Anstek-
kung seiner Zeit, einem humanistischen Europazentrum, nicht ent-
komen. Der weltliche Messianismus Spaniens und Portugals war nur
ein erstes Glied in der Kette der weltlichen Messianismen: des holländi-
schen des siebzehnten Jahrhunderts, des französischen und englischen
vom achtzehnten Jahrhundert an, des deutschen im neunzehnten Jahr-
hundert und des nordamerikanischen in den letzten Jahrzehnten.

1.2 Die Expansion der Christenheit und der «andere»

Das feudale Europa versuchte mit den Kreuzzügen ein erstes Mal eine
Ausweitung seiner Macht und eine Eroberung der Welt. Die Araber
konnten dieser ersten europäischen Aggression im Namen des Chri-
stentums widerstehen.
Auch die zweite europäische Expansion geschah im Namen des Chri-
stentums. Sie verlief dieses Mal aber nicht über das östliche Mittelmeer,
sondern über den Atlantischen und über den Indischen Ozean. Pierre
Chaunu geht so weit zu behaupten: «Das sechzehnte Jahrhundert
brachte von unserem Gesichtspunkt aus die grösste Mutation der Ge-
schichte der Menschheit.» Der Bürger – und das war bei Aristoteles
noch jeder politisch mündige Mensch – ist jetzt der Bewohner Europas.
Dieser civis oder Zivilisierte besass die civitas, oder das Benehmen, das
«dem Bürger würdig ist»: die Zivilisation.
Wie für Aristoteles in seiner Gesellschaft von Sklavenhaltern und Skla-
ven nur der freie Mensch Mensch war, ist jetzt nur der europäische
Mensch Mensch in den Augen der Europäer. Gonzalo Fernández de
Oviedo (1478–1557) schrieb in seiner Historia general y natural de las
Indias mehr als Europäer denn als Spanier: «Die Bewohner Ostindiens
haben zwar eine Vernunft und stammen ab von den Menschen, die aus
der Arche Noahs kamen. Doch sind sie durch ihren Götzentum und
ihre teuflischen Opfer und Zeremonien tierisch geworden und haben
die Vernunft verloren.»

8 Gonzalo Fernández de Oviedo, Historia general y natural de las Indias III = BAE 119
(Atlas, Madrid 1959) 60. Vgl. Lewis Hanke, Uno es el género humano (Chiapas 1974)
54ff. Englisch: All mankind is one. ( . . . ) (Northern Illinois University Press, De Kalb
1974).
Gleicher Art schreibt Ginés de Sepúlveda: «Die Tatsache, dass sie Städte haben, einigermassen vernünftig zu leben scheinen und eine Art Handel treiben, kann genügend auf die Zwänge der Natur zurückgeführt werden. Es beweist nichts mehr, als dass sie nicht untätig und keine Affen sind und dass ihnen die Vernunft nicht ganz fehlt.»
Auch die Besten sahen im Indio einen unbekannten, rohen Menschen, ein «Kind», einen «Rohstoff», der zu gestalten und zu bearbeiten war, zu erziehen und zu evangelisieren. Unter diesen Vorzeichen begann die ruhmvolle Verbreitung des Christentums über die Erde, und päpstliche Bullen wurden die theologische Rechtfertigung für die Ausplünderung der Völker der dritten Welt.

2 Theologische Voraussetzungen

2.1 Eine Theologie der Unterdrückung

Das Volk Israel selbst unterlag, sei es wegen der ideologischen Ansteckung der Nachbarvölker und Imperien, sei es wegen des Gefühls der eigenen Stärke unter den ersten Königen einer solchen Versuchung und verwendet die Kategorie gojim10, um die fremden, minderwertigen und barbarischen Völker zu bezeichnen.

9 Ginés de Sepúlveda, Democrats alter (CSIC, Madrid 1957) 15.
10 ThWNT II 362ff, Art. étnos.


Es ist logisch, dass auf die Aburteilung des anderen unmittelbar, wenn man über genügend politische, wirksame Macht verfügt, ausserdem folgt, dass man ihn dessen, was er materiell zum Leben braucht, berauben kann. Wenn es dann beim Offertorium der katholischen Messe heisst: «Wir bringen Dir dieses Brot, Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit», dann wird der Raub auf der Ebene der täglichen wirtschaftlichen Wirklichkeit auf der Ebene des Kultes zum Sakrileg, und so wird hier die Entwürdigung des anderen blasphemisch vollendet und zur


2.2 Eine Theologie der Befreiung

In Zeiten, in denen die Propheten auftreten und das messianische Gottesreich näher rückt, wird gerade gegen die Bürde der Ablehnung und der Verneinung, die auf den gojim, auf den Heiden, auf den «Völkern» lastet, angegangen: «Ich habe meinen Geist über ihn ausgesegossen, damit er den gojim Gerechtigkeit verkünde.» (Jes 42,1.) «Wenn aber der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. Und alle Völker (éthne) werden vor ihm versammelt werden.» (Mt 25,31–32).13


3 Die Diskussion über die Behandlung und das Wesen der Indios

3.1 Der Rahmen der Diskussion

Die Diskussion, die 1550 in Valladolid zwischen Juan Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de las Casas stattfand, war ein theologisch sehr bedeutendes Ereignis. Es war die wichtigste Diskussion, die damals in Europa über das Wesen der Menschen und Kulturen der dritten Welt so wohl mit Argumenten auf der Ebene der natürlichen menschlichen Vernunft als auch im Licht des Glaubens je geführt wurde. Es dauerte bis zum Erscheinen der Theologie der Befreiung in unserer Zeit vom Ende

13 In der ganzen Predigt Jesu wird deutlich, wie er sich für andere als nur das jüdische Volk öffnet. Vgl. J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (Stuttgart 1956).
14 Vgl. ThWNT V 453 (Art. óros).
der sechziger Jahre an, bis die Problematik mit ähnlicher Tiefgang wieder aufgenommen wurde.
Paradoxerweise begünstigte ein bestimmtes Verhältnis der Klassen untereinander die Sache der Indios auf der Ebene der Diskussion, was ihnen allerdings in der politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeit wenig nützte, denn dort wurden sie nach wie vor bis zur totalen Entfremdung und sogar oft bis zur physischen Vernichtung unterdrückt.
In den Kolonien war die Klasse der «Encomenderos», der Spanier, die über die Arbeit der Indios als deren Tributzahlung an Spanien verfügen konnten, im spanischen Amerika eine mächtige Oligarchie geworden, die anfang, sich zu organisieren. (Ähnlich war es auch mit der Gruppe der Sklavenhalter in Brasilien.) Der König konnte diese Encomenderos schlecht unterstützen, denn sie neigten dazu, sich von Spanien unabhängig zu machen. Die Konquistadoren Perus waren dafür schon ein wendendes Beispiel gewesen.
Da er liess der König die Veröffentlichung der Schriften von Ginés de Sepúlveda, die die Unterdrückung der Indios im Sinne der Encomenderos rechtfertigten, nicht zu, sondern er erlaubte dagegen den Druck der Werke von Bartolomé de las Casas, der die Berechtigung der spanischen Eroberung Lateinamerikas leugnete und die Freiheit der Indios verteidigte. Der König musste den Einfluss der entstehenden Oligarchie zu schmälern versuchen, um seine eigene Macht zu sichern. In diesem Kontext kann Bartolomé die Encomenderos kritisieren und sich auf den König stützen, um die Freiheit der Indios zu erwerken.
Zum ersten, und wahrscheinlich auch zum letzten Mal», so schreibt ein nordamerikanischer Autor, «nimmt eine Kolonialmacht die Mühe einer echten und ehrlichen Untersuchung auf sich, um die Berechtigung der Methoden zu untersuchen, die sie zur Erweiterung ihres Imperiums anwandte.» In der Tat hörte der Rat der Vierzehn, «el consejo de las Indias», sich das Urteil von Theologen und Juristen an, um sein Gutachten über die Berechtigung der Eroberung Amerikas abgeben zu können.

3.2 Die Argumente von Ginés de Sepúlveda

Vor dem Rat begründete Ginés de Sepúlveda seine Argumentation mit Hilfe vieler Autoren, unter ihnen Aristoteles, Johannes Maior, Fernández de Oviedo, eine Bulle Alexanders VI. usw.

15 Hanke, aAO. 9 (Anm. 8).

3.3 Die Antwort des Bartolomé de las Casas

Bartolomé de las Casas antwortet sehr leidenschaftlich auf all diese Argumente. Die Antwort auf Johannes Maior lautet: «Hören wir doch auf mit Johannes Maior. Er weiss ja absolut nichts, weder von unseren spanischen Gesetzen noch von den konkreten Tatsachen. Es ist ja lächerlich, dass dieser schottische Theologe daherkommt, um uns zu erzählen, dass ein König abgesetzt werden muss, noch ehe er Spanisch kann oder versteht, weshalb die Spanier Festungen bauen.» 20 Auf Fernández de Oviedo, der behauptete, dass die Indios in «tierische Sitten» verfallen seien und unmöglich den Glauben empfangen könn-

16 Aristoteles, Politik I 5 1254 a 14–16 und b 19–24.
17 Ginés de Sepúlveda, Sobre las justas causas de la guerra contra los Indios (Fondo de cultura económica, México 1941) 81.
18 Stafford Poole, Bartolomé de las Casas. Defense against the Persecutors and Slanderers for the People of the New World (Northern Illinois University Press, De Kalb 1974) 333.
19 AaO. 338.
20 AaO. 329.
4 Der eigene Standpunkt des Bartolomé de las Casas

4.1 Die Achtung des Las Casas vor dem Indio als anderem

Schon als Eroberer und später als junger Geistlicher schätzte Bartolomé die Indios und behandelte sie als andere: «Gott hat all diese vielen und unterschiedlichen Völker sehr einfach und ohne Hinterlist und Bosheit erschaffen. Sie sind ihren natürlichen Königen und ihren christlichen Herren gegenüber sehr gehorsam und treu. Es gibt auf der ganzen Welt keine bescheidereneren, geduldigeren Menschen, die mehr den Frieden lieben, sanfter und ohne Zwist und Zorn sind. Sie sind sehr fein gebaut, sanft und sacht und halten keine schwere Arbeit aus. Sie sterben leicht bei jeder Krankheit.»

21 Die »verschlossenen« Augen sind gerade das blinde Gewissen, so würde es heissen nach Dietrich von Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung (Darmstadt 1969).
22 Poole, aaO. 345–346.
23 AaO. 353.

4.2 Las Casas als Theologe der Befreiung

Die Ankunft der Spanier in Amerika war eine Urerfahrung, ein Einander-Gegenüberstehen «von Angesicht zu Angesicht»: «Der Admiral (Columbus) und alle anderen, die noch nie die Índios gesehen hatten»²⁵, standen ihnen nun zum ersten Mal gegenüber.

Die Europäer aber stürzten sich sofort auf die Indios: «Kaum hatten sie sie gesehen, da stürzten sie sich auf sie (auf die Índios) gleich grausamen ausgehungerten Wölfen²⁶, Tigern und Löwen. Seit vierzig Jahren bis heute (1552) haben sie nichts anderes getan, als sie in Stücke zu reissen, zu töten, zu beängstigen, zu unterdrücken, zu quälen und zu vernichten mit immer ausgefalleneren und neuen Arten der Grausamkeit, von denen man noch nie gelesen noch gehört hat.»²⁷ Der Prophet und Befreiungstheologe Las Casas richtet seine Kritik gegen die Entfremdung des anderen und greift heftig die Totalitätssucht eines europäischen Systems an, das seine imperialistische Herrschaft zu erweitern sucht. Autobiographisch schreibt Las Casas von sich selbst als jungem Geistlichen: «Er war immer mehr davon überzeugt, das alles, was man den Índios antat, ungerecht und gewaltsam war.»²⁸

4.3 Las Casas als Kapitalismus- und Ideologiekritiker

Für den grössten Theologen des sechzehnten Jahrhunderts war das ganze europäische System falsch, denn falsch war das Hauptziel, dem man

---

²⁵ Las Casas, Historia de las Indias, cap. XL: Obras I 142a.
²⁶ Man denke an die Definition, die Hobbes von dem europäischen Menschen des bürgerlichen Kapitalismus gab: «Homo homini lupus.»
²⁷ Las Casas, Brevissima relación . . . 136b.
²⁸ Las Casas, Historia de las Indias III cap. LXXIX: Obras II 357a.

In Bartolomés Zeit trat der ungerechte Reichtum in einem Mass wie nie zuvor seine Götzendienst fordernde und Menschen verzehrende Herrschaft an: «Seit siebzig Jahren haben sie unter diesen Völkern geraubt, geschlachtet und gemordet, und sie waren ein Ärgernis für den Glauben. Bis heute haben sie nicht bemerkt, dass dies ein Ärgernis und eine Schande war für unseren Glauben, dass diese Diebstähle, dieses Unrecht, diese Versklavung und die widerrechtliche Aneignung so vieler Reiche und Völker und schliesslich diese Verheerung ganzer Gebiete und dieser Völkermord Sünde und sehr grobes Unrecht sind.» 31

Bartolomé de las Casas zeigt sich hier nicht nur sehr deutlich als Befreiungstheologe, er ist auch ein Theologe der Ideologiekritik. Er bemerkte mit scharfer Intelligenz die Diskrepazn zwischen christlicher Theorie und Praxis («Bis heute haben sie nicht bemerkt ... »: nicht festgestellt, nicht entdeckt), und vor allem: er weist auf die Sünde hin, die durch die Erweiterung der europäischen Herrschaft über andere Völker begangen wird.

Dies ist eine Theologie der Befreiung, die die moralische Perversität des Kolonialismus und des Tributsystems der encomienda blossstellt. Die europäische Theologie hat sich bis heute gegen eine solche Theologie der Befreiung gesperrt. Es wäre auch für sie höchste Zeit, über die Geschichte nachzudenken und zu versuchen, die unchristlichen Folgen einer unchristlichen Theologie der Herrschaft wiedergutzumachen.

Las Casas hat zwei Jahrhunderte vor Rousseau und drei Jahrhunderte vor Hegel und Marx die Dialektik zwischen Herren und Sklaven, wie sie

29 Las Casas, Representación a los regentes Cisneros y Adriane: Obras V 3a.
30 Las Casas, Memorial de remedios: Obras V 120a.
31 Las Casas, Cláusula del testamento: Obras V 540a.
sich auf der Ebene der Welt in dem Verhältnis zwischen den Völkern abspielt, verstanden und zum Ausdruck gebracht, als er davon berichte- te, dass alle, «die es wagen könnten, in Freiheit zu denken und zu at- men», umgebracht wurden, um eine koloniale Ordnung zu gründen «durch möglichst harte, grausame und bittere Versklavung und Unter- drückung».

Kurz vor seinem Tod schreibt Las Casas in seinem Testament: «Gott hat mich ohne mein Verdienst als seinen Diener auserwählen wollen, um einzutreten für diese vielen Völker und Menschen, die wir Indios nen- nen (...), um sie zu befreien (ein solches Wort in einem frommen Text des sechzehnten Jahrhunderts!) vom grausamen Morden, das ihnen an- getan wird.»

5 Der «gute Wilde» (bon sauvage) im triumphierenden Kapitalismus

Für die Feststellung der Berechtigung der spanischen Herrschaft in Amerika und konkret des Rechts der encomenderos, die Indios nach Belieben zur Arbeit einzusetzen, war es wichtig, festzustellen, ob die Völker Amerikas fähig waren, in Frieden den Glauben zu empfangen oder nicht. Dies alles spielte sich noch ab in einer vorindustriellen und merkantilistischen Gesellschaft, als der Kapitalismus noch in den Kinderschuhen steckte.

Die Vorstellung des «guten Wilden» (bon sauvage) hatte dagegen gegen Ende des siebzehnten und im achttzehnten Jahrhundert als Hintergrund das Recht der Europäer (jetzt hauptsächlich Franzosen und Engländer) im Rahmen eines kapitalistischen Systems – das bald industriell sein sollte und gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts auch noch imperialistisch –, neue Kolonien zu erwerben und zu beherrschen.

5.1 «Bei uns» und die «anderen»


32 AaO. 540a–b.
sind gewöhnlich sehr sanftmütig, ehrlich und zivilisiert. Sie haben eine
sehr gute Veranlagung für Kunst und Wissenschaft. (...) Die Völker
Europas haben sich durch ihre Geschicklichkeit und ihren Mut die ande-
ren Teile der Welt unterworfen. Ihr Scharfsinn zeigt sich in ihren Wer-
ken, ihre Weisheit in ihren Regierungen, ihre Kraft in ihren Waffen, ihre
Planung und Geschicklichkeit im Handel, ihre Großzügigkeit und
Kunstliebe in ihren Städten. Europa lässt so in jeder Hinsicht die ande-
ren Teile der Welt hinter sich. (...) Es besteht (trotz der Tatsache, dass
andere Völker in unserem Europa anderen Religionen, besonders dem
Islam angehören) oft Anlass, die Namen ‚Europa‘ und ‚Christenheit‘
durch einanderzuverwenden.»

Das «Unsere» ist das Europäische, Zivilisierte, Christliche, das sind ehr-
liche und mutige Leute, die Wissenschaft und Kunst zu schätzen wissen.
Die «anderen», das sind die Barbaren, die Heiden, die Fremden, ohne
König oder Glauben. Bernard Duchène analysiert verschiedene Artikel
des zitierten Dictionnaire, um schliesslich zur Schlussfolgerung zu gelan-
gen: «Moreri und seine Leser sind nicht nur weit entfernt von der Aner-
kennung des anderen als anderen, sondern im Gegenteil, durch den Ko-
lonialismus nähert sich der Traum der Wirklichkeit an: das ‚bei uns‘
(chez nous) soll sich über die ganze Welt verbreiten, und die Weltkarte
soll unter den Farben eines christlichen Europa vereinigt werden.»

5.2 Der «gute Wilde» als Beuteobjekt des Kapitalismus

Schon in der Zeit von José de Acosta, später in der Zeit des Dictionnaire
standen zwei Auffassungen über den «primitiven Menschen» nebenein-
den... Für die einen ist er ein Barbar, brutal, grausam, wild und wüst.
Für andere war er sanft, gutmütig, gelehrig und folgsam, voller Tugen-
den und ohne Hinterlist, ungefährlich, froh und von feiner Natur.
Oder die fremden Völker werden von denselben Personen einmal so
und einmal anders eingeschätzt, wie es z. B. im Dictionnaire geschieht.
Im achtzehnten Jahrhundert scheint Rousseau sich eher auf die zweite

33 Louis Moreri (Hg.), Grand dictionnaire historique (Paris 1759; die erste, später oft
redigierte Ausgabe war: Lyon 1674), Stichwort «Europe». Nach: Bernhard Duchène, Un
exemple d’univers mental au XVIIIe siècle ou la mappemonde idéologique du Grand Dic-
tionnaire Historique de Moreri: Civilisation chrétienne. Approche historique d’une idé-
ologie. XVIIIe–XVe Siècle, 29–30 (23–45).
34 AaO. 44.
35 AaO. 35.
36 AaO.

Dieser gute Wilde (d. h. der primitive Mensch mit positiven Eigenschaften, wie er der zweiten Einschätzung oben oder den ersten zwei Gruppen der Typologie von Acosta entspricht) wird erwähnt, um den «zivilisierten Zustand» oder die feudale, monarchistische Kultur zu kritisieren. Der «natürliche Zustand» schliesslich bezieht sich auf den aufstrebenden Bürger, der in reinem, freien Zustand erscheint, um eine neue Welt, nämlich das kapitalistische Europa vom 18. Jahrhundert an, zu schaffen.

In diesem Rahmen ist der Ausdruck der «gute Wilde» die positive Beurteilung der Völker der dritten Welt als mögliche Objekte künftiger Ausbeutung. Das aufstrebende Bürgertum säkularisiert sein Verhältnis zu diesen Völkern: es geht jetzt nicht mehr darum, ob sie mögliche Objekte der Glaubensverkündigung sind, wie es mit den rüden Indios in der Zeit nach der spanischen Eroberung der Fall war, und es geht auch nicht um die ungläubigen Heiden gegenüber der französischen Christenheit des siebzehnten Jahrhunderts, sondern es geht jetzt um billige Arbeitskräfte und künftige Absatzmärkte für die industrielle Produktion: «Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft, über sich hinausgetrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um ausser ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Überfluss hat, oder überhaupt an Kunstfleiss usw. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen.»

Die Länder und Völker der dritten Welt werden als «gute Wilde» zur tabula rasa, zur Arbeitsreserve und zur billigen Produktivkraft, zum potentiellen Markt für die Überproduktion, zum Rohstoff der Zivilisation.

Der grosse «Theologe der Unterdrückung» der Welt durch Europa geht so weit, in seiner «modernen» Summa theologica zu schreiben: «Englands materielle Existenz ist auf den Handel und die Industrie begründet, und die Engländer haben die grosse Bestimmung übernommen, die

37 Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l’éducation V (Garnier, Paris 1964) 514.
Missionarien (man achte auf den religiösen Beigeschmack des Begriffs!) der *Zivilisation* in der ganzen Welt zu sein; denn ihr *Handelsgespräch* (der Heilige Geist des Kapitalismus?) treibt sie, alle Meere und alle Länder zu durchsuchen, Verbindungen mit den *barbarischen Völkern* anzuknüpfen, in ihnen Bedürfnisse und Industrie zu wecken und vor allem die Bedingungen des Verkehrs bei ihnen herzustellen, nämlich das Aufgeben von Gewalttätigkeiten, den Respekt vor dem Eigentum und die Gastfreundschaft (für das Kapital, so vergess Hegel zu sagen).»

5.3 Die rüden Indios und guten Wilden von heute . . .

Wir, die Lateinamerikaner, für die Europäer die ersten «Barbaren» der modernen Zeit (nach uns kommen die Afrikaner und die Asiaten), kennen schon seit fünf Jahrhunderten die Folgen der Theologie der Unterdrückung, sie sind aber in unserer Zeit tragischer denn je. Der heutige Name für die «Barbaren», für die Rüden und Rohren, für die «guten Wilden», heisst: «unterentwickelte Länder», «Länder auf dem Weg zur Entwicklung», «Länder der dritten Welt», «arme Länder».


Und auch noch heute beruht der Unterschied zwischen echten, würdigen Menschen und unmenschlichen, unwürdigen Barbaren auf einem göttlichen Heilsplan oder auf einer natürlichen Ordnung: «Die Unterschiede zwischen den politischen Systemen sind naturgegeben.»


IV. Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise


1 S. Kierkegaard, Werke (Jena 1909ff) VIII 319; VII 62ff.
2 «... eine verkehrte Welt», vgl. S. Kierkegaard, Papirer X/2 129.
1 Das ursprüngliche Volkschristentum und die Entstehung
der Christenheit

1.1 Die Kirche des Volkes


1.2 Die Entstehung der «Christenheit»

Von dem Augenblick an aber, als die Kirche sich seit dem vierten Jahrhundert im Reich frei bewegen durfte und besonders, als sie selbst die wichtigste religiöse Kraft im Reich geworden war, erscheint ein anderes «Modell» von Kirche. Es handelt sich dabei zwar nicht um eine andere Kirche, aber um ein anderes Verständnis der Beziehungen zwischen der

---

3 Siehe diesbezüglich das dritte Kapitel des ersten Teiles der Historia general de la Iglesia en América latina (Ed. Sigueme, Salamanca 1983); das Buch ist das Teilergebnis eines Projektes der CEHILA, der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Dort findet man auch eine weiterführende Bibliographie.


1.3 Der Widerspruch zwischen Christenheit und Christentum

Man hatte sich des Christentums bemächtigt, um es in eine Struktur hineinzupressen, die dieses Christentum in Dienst nimmt, es versklavt, manipuliert, missbraucht. Dieser Abschnitt wird sich mit dieser widersprüchlichen Situation des Christentums befassen, indem er auf die Ausbreitung der Christenheit seit dem vierzehnten Jahrhundert geht, als diese Christenheit an der Peripherie der Welt (Lateinamerika, Afrika und Asien) das Evangelium zu predigen und das Kapital zusammenzuraffen anfing: die Spanier und die Portugiesen holten sich Gold und Silber, die Engländer, Holländer und Franzosen holten sich Sklaven und Rohstoffe und liessen kein ihnen günstiges Geschäft unversucht, um seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts die enorme Kapitalakkumulation und den damit einhergehenden Ausbau der eigenen Wirtschaft zu ermöglichen.

2 Die merkantilistische Ausbreitung der iberischen Christenheit

2.1 Die Reconquista und die Entdeckungsfahrten


Der portugiesische Prinz Heinrich der Seefahrer (1394–1460) machte Portugal zu einer Seemacht. Er veranlasste verschiedene Erkundungsfahrten, auf denen Portugal u.a. die nord- und westafrikanischen Küsten und die Azoren entdeckte. Bei seinen Unternehmen wird er von ver-

4 Auch dieses Thema wird im ersten Teil des ersten Bandes der erwähnten Historia behandelt.

2.2 Die päpstlichen Bullen und das Patronat


2.3 Evangelium, Gold und Macht

Die Ankunft der Spanier in der Karibik am 12. Oktober 1492 und die Entdeckung Brasiliens im Jahre 1500 durch den Portugiesen Cabral eröffnen der europäischen Christenheit einen neuen Horizont. Zwischen 1519 und 1550 werden die grossen indianischen Reiche der Azteken in

---

⁶ Bullarium Port. I 33.
⁷ «... jus patronatus et præsentandi personas idoneas ad quæcumque ecclesiae et ecclesiastica...»: ebenda 99.


Nach einem ersten Versuch 1504 wurden 1512 auf den Inseln Santo Domingo und Puerto Rico die ersten amerikanischen Diözesen eingerichtet. Es entsteht in Lateinamerika eine kirchliche Hierarchie und so auch eine Kirche, die auf der Seite der Herrschenden steht und die sich auch selber nicht davor scheut, ihren Anteil an Indianern zu fordern, die sie zur Zwangsarbeit einsetzt (die sogenannte ‹*encomienda›‘), und einer der grössten Besitzer an *Negersklaven* zu werden. In dieser Kirche fehlen zwar die Propheten nicht, die das Unrecht anklagen, wie ein Bartolomé de las Casas, oder die Heiligen wie der Erzbischof von Lima, Toribio de Mongrovejo, der versuchte, die Kirche aus den Fesseln und der Unfreiheit des Patronats zu befreien. Dennoch bleibt das Christentum der Gefangene einer Christenheit, die all diejenigen niederkämpft, die sich gegen die Unterdrückung wehren.

---

8 Libro 1, título 1, ley 1 des erwähnten Werkes.
2.4 Der Sieg der Christenheit: Sieg des Christentums?


3 Der Kapitalismus und andere Formen der Christenheit

3.1 Die Niederlande


---


\(^10\) Catharina Ligtenberg, Willem Usselinx (Diss. Utrecht 1913) 69.
3.2 England


3.3 Frankreich

Auch Frankreich reihte sich in den Wettlauf um die Kolonien ein und erschien bald dort, wo die anderen europäischen Kolonialmächte noch nicht von der peripherischen Welt Besitz genommen hatten oder wo Frankreich sich stark genug fühlte, andere zu verdrängen. 1608 gründet Champlain Québec, die Franzosen beherrschen eine kurze Zeit einen kleinen Teil Brasiliens, französische Piraten «arbeiten» in der Karibik, und dort werden die Franzosen sich später den westlichen Teil der Insel Santo Domingo, das heutige Haiti, Guadeloupe, Martinique, Französisch-Guayana... sichern. 1643 besetzen sie östlich von Afrika die Insel
Réunion, 1664 wird in Konkurrenz zu den Engländern die französische Ostindische Kompanie gegründet.

3.4 Imperialismus und Mission: Afrika

Die Missionierungsanstrengung der drei grossen Kolonialmächte Holland, England und Frankreich, später kommt noch Dänemark hinzu, erreicht aber erst im neunzehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt, nachdem die Restauration um die Jahre 1870–1880 ein explosives Wachstum des europäischen Kapitalismus erlaubt, der jetzt die Phase des Freihandels aufgibt, um in die Epoche des Imperialismus einzutreten. Geopolitisch war besonders Afrika der Zankapfel des europäischen Imperialismus. Der Kontinent sollte im neunzehnten Jahrhundert wieder das Ziel der europäischen Ausplünderung werden\(^{11}\), nachdem er schon im sechzehnten Jahrhundert ausgebautet war, weil seine Bevölkerung auf allen Sklavenmärkten der Welt feilgeboten wurde.


1846 fing der Missionar Livingstone mit seinen Entdeckungsreisen ins Innere des afrikanischen Kontinents an, die er bis zu seinem Tod 1873 weiterführte. Von 1871 an wird Stanley, der zuerst auf der Suche nach dem verschollenen Livingstone geht, der neue grosse Erforscher Afrikas. Als er 1889 mit seinen Reisen aufhörte, war der grösste Teil des Kontinents bekannt, aber nicht zuletzt auch als Ergebnis dieser und anderer Entdeckungsreisen hatten sich die europäischen Kolonialmächte, zu denen Belgien und Deutschland hinzukamen, beeilt, Afrika auf der


3.5 Die USA: von der Kolonie zur neokolonialistischen Weltmacht

Der Imperialismus war von einem hektischen Konkurrenzkampf zwischen den imperialistischen Mächten geprägt, die in ihrem Fieberwahn der Macht einander zu verdrängen suchten. England hatte in diesem Kampf lange Zeit die Oberhand behalten. Seit 1945 wurde es endgültig von einer anderen angelsächsischen Nation verdrängt, die sich aber auch schon zuvor als die mächtigste Nation der Welt erwiesen hatte. Dreizehn englische Kolonien hatten 1776 ihre Unabhängigkeit deklariert und bald im Kampf auch tatsächlich erlangt. Sie wuchsen. Ihr Nationalethos wurde von einem messianischen Christentum geprägt, aber es war auch von der Mentalität der kleinen Eigentümer von Neu-England und vom Freihandelskapitalismus durchdrungen. Ihr Ideal war

3.6 Die grundsätzliche Doppeldeutigkeit der Mission

Es könnte der Eindruck entstehen, die verschiedenen Formen der Christenheit, d.h. die verschiedenen Länder, in denen der Kapitalismus weit entwickelt war und die sich wegen ihrer technischen und militärischen Überlegenheit für das Zentrum der Welt hielten, hätten das Christentum in alle Welt hinausgetragen. Bald sollten sich aber die Grenzen der Missionsanstrengungen und des Missionsgeistes zeigen, auch wenn man den Grossmut und gar die Heiligkeit vieler Missionare auf der Ebene ihrer individuellen, subjektiven Motivation nicht verkennen darf. Dennoch kann man den Missionaren eine bestimmte grundsätzliche Naivität gegenüber der eigentlichen und wirklichen Bedeutung ihrer Arbeit nicht absprechen: Das missionarische Sendungsbewusstsein, das die imperialistische europäische und nordamerikanische Expansion begleitete, legitimierte im Namen des Christentums die Unterwerfung aller Völker der Peripherie, der Völker Asiens, Afrikas, Lateinamerikas, Ozeaniens… Einmal mehr zeigte sich die Doppeldeutigkeit des Missionierungsunternehmens in der gesamten modernen Zeit. Die Mission war

4 Freiheitsbewegungen und Krise der Christenheit

4.1 Die neue Krise der Christenheit

Wenn die byzantinische Christenheit in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts ihr Ende fand und die mittelalterliche lateinisch-deutsche Christenheit im selben Jahrhundert die Krise des Übergangs vom Verfall des feudalen Systems zur Entstehung des Kapitalismus, der bald die Weltherrschaft antreten sollte, durchmachte, dann fängt im neunzehnten Jahrhundert eine neue Krise der Christenheit an, die bis heute andauert und voraussichtlich noch nicht so bald zu Ende ist.

4.2 Die jungen Kirchen in den ehemaligen Kolonien

Schon im achtzehnten Jahrhundert waren die ehemaligen englischen Kolonien im Osten der heutigen Vereinigten Staaten unabhängig geworden, freilich um sich auf den Weg zu machen, die größte Hegemonialmacht der Welt zu werden. Um die Jahrhundertwende zum neunzehnten Jahrhundert hin erkämpfte Haiti sich die Freiheit, im ersten Viertel desselben Jahrhunderts erlangten die spanischen und portugiesischen Kolonien in Amerika die Unabhängigkeit, ausser Kuba und Puerto Rico, die die Vereinigten Staaten 1898 Spanien abnahmen, um vier Jahre später Kuba eine formelle Scheunabhängigkeit zuzugestehen. Das kolonisierte Asien musste bis nach dem Zweiten Weltkrieg warten, um unabhängig zu werden – besonders wichtig ist hier die Unabhängigkeit Indiens 1950 unter Nehru. Für Schwarzafrica und Algerien dauerte es noch länger: 1957 erlangte Ghana unter Nkrumah die Unabhängigkeit.

Der Befreiungsprozess auf dem Weg zur politischen Unabhängigkeit, der schon über anderthalb Jahrhunderte alt ist, beeinflusste auf doppelte Weise das Bewusstsein der jungen Kirchen, die in den Kolonien als Folge des missionarischen Sendungsbewusstseins von Christen aus den kolonisierenden Ländern entstanden waren. Erstens wurden sie von den Mutterkirchen losgelöst. Gelegentlich ging das damit einher, dass man wie im Fall Lateinamerikas ein neues nationales Modell der Christenheit anstrebte, in dem staatliche Macht, gesellschaftliche Ordnung und Kirche sich gegenseitig stützten. Es war aber dort nicht möglich, eine nationale Christenheit der Peripherie entstehen zu lassen, wo die Christen in der extremen Minderheit sind wie in Asien oder wo der Einfluss der Kirche wie in Zaire vom Staat im Namen der nationalen Identität zurückgedrängt wurde.


5 Ein neues Modell von Kirche?

5.1 Auf dem Weg zu einer Kirche des Volkes

Es gibt zwei wesentliche Gründe, weshalb das alte Modell der Christenheit, wonach die Hierarchie der Kirche sich mit den herrschenden Gruppen in der Gesellschaft verband und gleichzeitig den Staat legitimierte, um von der Hilfe des Staates bei der Durchsetzung der eigenen pastora-

In den Ländern der dritten Welt muss die Kirche heute als Kirche des Volkes auf der Seite des Volkes stehen. Auf der Seite des unterdrückten Volkes zu stehen, im Volke anwesend zu sein, mit dem Volk zu leben, zu denken und zu handeln: das bedeutet ein neues Modell von Kirche oder, wenn man so will, eine Rückkehr der Kirche zu dem, was sie vor der konstantinischen Wende war.


Es ist selbstverständlich, dass unter den verschiedenen Voraussetzungen der Kirche in einem reichen kapitalistischen Land, in einem abhän-
gigen kapitalistischen Land, in einem entwickelten sozialistischen Land… die Kirche auf eine andere Weise mit der Krise der Christenheit konfrontiert wird und andere Wege finden muss, um zu einem neuen Modell von Kirche zu gelangen. Die Umstände sind zum Beispiel in Polen, wo die christlichen Arbeiter im Namen ihres Glaubens dafür kämpfen, dass das sozialistische System demokratischer wird, ganz anders als in San Salvador, wo die christlichen Arbeiter und Bauern noch kämpfen müssen, um ihr Land vom Kapitalismus zu befreien. In beiden Fällen aber muss die Kirche, wenn sie im Volk stehen und den legitimen Interessen des Volkes und nicht denen des Staates oder der herrschenden Klassen entsprechen will, von einem Modell ausgehen, nach dem sie Kirche des Volkes ist. In beiden Fällen muss sie das Modell der Christenheit überwinden, auch wenn sie in den konkreten Umständen und weil nichts in der Geschichte vollkommen und auch nicht jeder Weg, der in der Geschichte gegangen werden muss, eindeutig klar ist, das eine Mal mehr an den Werten der Tradition anknüpft und das andere Mal sich eindeutiger, unmittelbar und entschieden auf die Zukunft ausrichtet.

5.2 Den Armen wird das Evangelium verkündigt…

Eine Kirche, die ernsthaft versucht, das Modell einer Kirche des Volkes zu verwirklichen, ist eine Kirche, die lernt, tatsächlich der ihr eigenen Aufgabe zu entsprechen, das Evangelium denjenigen zu verkünden, de-

Die Krise der Christenheit ist die Krise dessen, was das Christentum von sich entfremdete. Sie eröffnet eine große neue Chance, die mit Mut, Phantasie und Entschiedenheit wahrgenommen werden muss. Die Christenheit liegt im Sterben! Das ist aber Grund zur Freude, weil das Christentum jetzt wieder wachsen kann.
V. Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft (Renaissance bis Aufklärung)


1 Säkularismus und Christenheit. Falsche Alternative

Man kann nicht von Säkularisierung der Wissenschaft sprechen, ohne dass man weiß, was damit gemeint ist. Pierre Duhem sagte treffend: «Im Namen der christlichen Glaubenslehre greifen die Kirchenväter die heidnischen Philosophen an Punkten an, die wir heute nicht sosehr als physisch, sondern mehr als metaphysisch auffassen, worin sich aber die Ecksteine der antiken Physik befinden.» Tatsächlich unterzogen zunächst die biblische Theologie und sodann die Apologeten und die Kirchenväter die Wesensstrukturen, den ethisch-mythischen Kern der hellenistisch-römischen Kultur im Licht der Intentionalstrukturen des jüdisch-christlichen Denkens der Kritik. Die Schöpfungslehre, die Leugnung des bestimmenden Einflusses der Gestirne auf das sublunare Geschehen, die Abschaffung des Glaubens an die ewige Wiederkehr, das Verschwinden der alten Pantheone eröffneten dem Christen eine neue Welt: eine geschaffene Welt, welche den Ausspruch von Thales, wonach «alles voller Götter ist», in Abrede stellte. In diesem auch kulturellen Zusammenprall zwischen der jüdisch-christlichen Auffassung und dem Helenismus des zweiten Jahrhunderts vollzog sich eine Säkularisierung, eine Entgöttlichung des Kosmos, eine eigentliche Atheisie-

Renaissance (Berlin 1927); Ders., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (Berlin 1906–1920); W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Berlin 1914); A. D. White, A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom (New York 1896); G. Bachelard, Le nouvel esprit scientifique (Paris 1941); S. van Mierlo, La science, la raison et la foi (Paris 1948); J. Daunyat, Physique moderne et philosophie traditionnelle (Tournai 1958); A. Rich, Die Weltlichkeit des Glaubens (Stuttgart 1966); A. Maier, An den Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jh. (Essen 1943); C. Michalski, La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVE siècle (Krakau 1928); R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Würzburg 1950); G. de Lagarde, La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen âge (Louvain 1956–1962). Dazu kommen die Handbücher über die Kirchengeschichte (Fliche-Martin, Llorce-Garcia Villoslada, Bihlmeyer-Tüchle usw.) und über die Wissenschaftsgeschichte (Lain Entralgo-Lopez Piñero, Mieli, Tatton usw.).


rung der göttlichen Welt der Griechen und Römer, weswegen gegen die Christen nicht ohne Grund der Vorwurf erhoben wurde, sie seien gottlos; sie glaubten nicht an die Götter der Ahnen. Diese Entmythisierung führte in eine neue astronomische und physische Welt, in eine neue Welt für die Wissenschaften⁵, die noch keine hinreichende Autonomen gegenüber der Theologie und noch keine solche Eigenständigkeit erlangt hatten, dass sie ausserhalb des Rahmens einer geschlossenen Christenheit hätten ausgeübt werden können. Die hauptsächlich unter dem Geichtswinkel ihres Erschaffenseins betrachtete Welt war für die neue Wissenschaft noch kein ihr angemessenes Objekt. Es musste so etwas wie eine radikale Verweltlichung, Desakralisierung oder Profanisierung, eine Säkularisierung eintreten, damit man den Kosmos von seinen Eigenstrukturen her in den Blick fassen konnte. Es besteht somit ein Unterschied, ob man die Welt als nicht-göttlich und geschaffen ansieht, als eine Welt, die sich nur innerhalb des Glaubens, der Theologie und der theozentrischen Strukturen der Christenheit denken lässt, oder als eine Welt, die vor Augen liegt und autonom und absolut ist⁶, insofern man sie von ihrem eigenen Wesen her, in ihren eigenen Strukturen ins Auge fasst. Dann nämlich interessiert man sich nicht in erster Linie darum, ob sie geschaffen ist oder nicht (denn dies hiesse die kontingente metaphysische Kondition der Welt studieren), sondern der moderne Mensch fragt nach den Strukturen der Welt an sich. Wenn diese absolute Sicht dem Pantheismus, Atheismus oder Deismus zugeht, so liegt nicht eine Säkularisierung der Wissenschaft vor, sondern ein Säkularismus; man leugnet den Zusammenhang mit dem Urgrund, mit dem Gott Israels oder des Christentums als geoffenbarter Religion. Auf alle Fälle stellt es in der Weltgeschichte etwas Neues dar, dass man die Welt als nichtgöttlich und somit profan auffasst. Nie hatte sich der Mensch so mit der Welt konfrontiert, dass er von ihr annahm, sie beruhe auf ihren eigenen Strukturen – auf Strukturen, die wissenschaftlich, von der Religion unabhängig zu erklären sind. Dass man die Welt als absolut denkt, ergibt sich aus der Entwicklung des Naturbegriffs und des Gottesbegriffs, die,

⁵ Wenn wir von Wissenschaften sprechen, so verstehen wir darunter sowohl die Naturwissenschaften wie die Geisteswissenschaften.


Schema 1

| Wissenschaft (Säkularismus) | ← versus → | Christentum (Christenheit) |

Kirchenväter bestanden hatten und von der Bibel und der Überliefe-
rung inspiriert waren. Man hatte jedoch nicht gemerkt, dass diese Struk-
turen, selbst die der Bibel, eine notwendige, jedoch nicht die einzig mög-
lliche Voraussetzung zur Kultur waren; mit dem sprachlichen Ausdruck
übernahm man auch die astronomischen, ethnologischen, physikali-
schen, geographischen, medizinischen, geschichtskundlichen, psycholo-
gischen, politischen Hypothesen. Diese schwer wahrnehmenden Fak-
toren bildeten das kulturelle Apriori, das für die Christenheit selbstver-
ständlich Gegebene.\footnote{Ist die Lebenswelt als solche nicht das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut? (E. Husserl, Die Krise der europäischen Wissenschaften [Haag 1962] § 34, S. 126.)}

2 Die richtige Alternative

Die grossen wissenschaftlichen Entdeckungen zur Zeit der Renaissance
und der Aufklärung führten zu einer Krise, zu einem ungestümen Rüt-
teln an den kulturellen Grundlagen der Christenheit. Diese kulturellen
Strukturen waren herangereift in den Jahrtausenden der mesopotami-
schen und ägyptischen Zivilisationen, aus denen die biblische Welt er-
wuchs; sie dehnten sich auf die morganländisch-hellenistische und
abendländisch-römische Mittelmeerwelt aus und eroberten sodann Eu-
ropa, das sie latinisierten. Das Christentum evangelisierte diese Welt
und identifizierte sich gewissermassen mit ihr, ohne sich dessen bewusst
zu sein. Auf Grund der von den Kirchenvätern begonnenen Entmythi-
sierung stellte die moderne Wissenschaft gewisse Prinzipien in Frage,
die bereits als Glaubenslehre angesehen wurden, wie z. B. die astro-
mischen Angaben der Bibel, die zentrale Stellung der Erde und die
Gliederung des Himmels in Sphären; die Meinung, das Gesetz stamme
unmittelbar von Mose; die Annahme, die Krankheiten gingen auf dä-
monische Einflüsse zurück; die Vorstellung, Gott habe jedes Gestirn
und jede Tierart unmittelbar erschaffen; die Überzeugung, das Auftau-
chen von Kometen am Himmel stelle ein Wunder dar. Die grossen Ent-
deckungen stiessen unhaltbare Strukturen eines veralteten Schemas
um. Man hatte die Welt des christlichen Glaubens, die von Wesen aus
transkulturell ist, mit den Strukturen einer Kultur, der Kultur der latei-
nischen Christenheit, in eins gesetzt und verwechselt. Die Antinomie
Wissenschaft versus Christentum brauchte nicht zu bestehen. Die richtige Antinomie lässt sich so darstellen:

**Schema 2**

a) Notwendige (überkulturelle, jedoch geschichtliche) Strukturen der Glaubenswelt

c) Von der modernen Wissenschaft entdeckte Strukturen (neues Schema) (Säkularisierung)

b) Kontingente Strukturen, die der Mittelmeerkultur angehören (altes, vorwiegend aristotelisches Schema)

**versus**

Die Theologie, das Christentum, die Welt des Glaubens hätten einsehen sollen, dass die Ergebnisse der Wissenschaften nicht im Gegensatz stehen können zu den notwendigen Strukturen des Glaubens. Viele Theologen, und zwar die einflussreichsten, dachten, diese Entdeckungen stellten das ganze Christentum in Frage. Sie hatten a) und b) des Schemas 2 miteinander verwechselt. Es machte den Anschein, man halte die Wissenschaft für einen Mangel an Glauben, für eine Härse oder einen Irrtum. In diesem Punkt nahmen, beispielsweise im Fall von Galilei und Kopernikus, Luther und Calvin die gleiche Stellung ein wie die Inquisition.

Die Männer der Wissenschaft, die ursprünglich fast ausschliesslich Männer der Kirche, Priester, waren, sahen sich gezwungen, einen von zwei unvermeidlichen Fehlern zu begehen: entweder in den Konkordismus zu fallen (d. h. der Bibel oder der Tradition Gewalt anzutun, um sie zur Übereinstimmung mit ihren Forschungsergebnissen zu bringen) oder von der Säkularisierung entschieden zum Säkularismus überzugehen und gegen die Kirche oder wenigstens viele ihrer Theologen Stellung zu nehmen. Es war eine ganze Welt im Werden, die Welt der modernen Wissenschaft, die zuerst in Verbindung mit der Kirche erwuchs, dann aber nach und nach in sich selbst nach einer Autonomie suchte, die sie zu ihrer Entwicklung nötig hatte, die ihr aber verweigert wurde. Die mo-
derne Wissenschaft stand blos zu einem veralteten Schema der lateini-
schen Kultur in Opposition. Die Christenheit liess sie zum Säkularismus
neigen. Trotzdem besass die Wissenschaft ein eigenes Gewicht, das sie
dazu brachte, sich einen neuen Begriff von der Natur und dement spre-
chend von Gott zu machen. Wir verfolgen die allgemeinen Linien dieser
Entwicklung und werden dabei auf das metaphysische Fundament des
modernen Säkularismus stossen.

3 Von der Säkularisierung zum Säkularismus. Autonomie und
Verabsolutierung der Natur

Für die Griechen war die Natur ein gewaltiger göttlicher Organismus
von Körperrn, die sich im Raum erstrecken und in der Zeit bewegen; sie
war für sie ein mit Leben versehenes Ganzes, während die himmlischen
Geister sich von selbst bewegten. Es war somit eine Teleologie und eine
göttliche Ordnung, ein Logos vorhanden. Mit der Vätertheologie und
dem Mittelalter verschwand der ganze polytheistische Sinn des Kosmos,
wurde aber durch eine Angelologie und Dämonologie ersetzt, die in der
Kunst und der gesamten Kultur des Mittelalters in Erscheinung tritt. Der Humanismus und die Renaissance brachten ein neues
Weltbild auf. Die Natur erschien allmählich als eine Art Maschine: natura naturata, die dank festen, von der Natur selbst auferlegten natura naturans Gesetzen funktioniert. Diese ganze neue Sicht war nicht an ei-
lichkeit des Bösen, angesichts des hohen Standes der Wissenschaft bei

8 R. Collingwood, The Idea of Nature (Oxford 1945); A. Whitehead, Science and the
Modern World (Cambridge 1927); E. Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern
Physical Science (New York 1932); E. Cassirer aaO.; K. Löwith, Der Weltbegriff der
neuzeitlichen Philosophie (Sitzungsberichte der Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse
IV) (Heidelberg 1960).
9 PG CLX, col. 889–934.
10 Roma 1469.
den Byzantinern machte Nikolaus eine tiefe Bekehrung durch. Aus seiner angestrengten Reflexion ging das Werk «De docta ignorantia» hervor. Sein System war deutlich von den Neuplatonikern inspiriert. Obwohl er behauptete, das Universum sei ex nihilo erschaffen, kann man bei ihm schon das Denken der Moderne entstehen sehen: «Die Welt ist gleichsam ein durch den Finger Gottes geschriebenes Buch».11 Das Universum ist das aus allen im Bereich der Möglichkeit liegenden Dingen kontrahierte Maximum; es ist die explicatio Dei, die als complicatio in Gott präexistent war. Das Universum wird jedoch noch nicht verabsolutiert.12 Nikolaus von Kues gab die aristotelische Kosmologie auf. Die Erde ist nicht das Zentrum der Welt; in allen Dingen ist Gott das Zentrum; die Erde besteht aus der gleichen Substanz wie die Sphären und man könnte sie wie die Sterne leuchten sehen, wenn wir uns aus der «Region des Feuers» herausbegeben könnten.13 Marsilius Ficino (1433–1499) behauptete: «Deus per esse suum quod est simplicissimum quoddam rerum centrum a quo reliqua tamquam lineae deducuntur».14


11 «Est enim mundus quasi liber digito Dei scriptus» (Serm. 10) (Vgl. Opera [Basel 1565]).
12 «Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta» (D. ign. II, 4).
13 «Si quis foret extra regionem ignis, terra ista in circumferentia regionis per medium ignis lucida stella apparearet, sicut nobis, qui sumus circa circumferentiam regionis solis, sol lucidissimus appareret» (Ebd. II, 12).
14 Theol. plat., II, 6.
15 Vgl. H. Blumenberg, Die kopernikanische Wende (Frankfurt 1965).

Mit Galileo Galilei (1564–1642) findet die neue Sicht der Natur ihren ersten klassischen wissenschaftlichen Ausdruck:

«Die Philosophie ist in diesem Buch von gewaltiger Größe verzeichnet, das uns beständig offen vor Augen liegt (ich meine damit das Universum), sich aber nicht verstehen lässt, wenn man nicht die Sprache verstehet und die Lettern entziffern lernt, in denen es geschrieben ist. Es ist in mathematischer Sprache verfasst und die Lettern sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne deren Hilfe es unmöglich ist, das Wort auf menschliche Weise zu verstehen; ohne sie kreist man vergeblich um ein dunkles Labyrinth».\(^{17}\) Und zum Schluss sagt Galilei, all dies sei «zum Nutzen von uns Katholiken» gemacht worden.\(^{18}\)


\(^{16}\) «Omnia in uno, omnia in omnibus, unus et omnia, unus in omnibus». «Natura est sempiterna et individua essentia» (Acrotismus Camoeracensis, De Natura).

\(^{17}\) Il Saggiatore: Le opere di Galileo Galilei VI (Firenze 1933) 232.

\(^{18}\) «... per beneficio di noi Cattolici» (ebd. 233).

\(^{19}\) «... ch'ella (la materia) debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta ... non sento farmi forza alle mente di dovarla apprendere a cotali condizioni necessariamen- te accompagnata ... Non siano altro che puri nomi»; «annichilare tutte queste qualità» (Vgl. G. Galli, L’idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo [Torino 1963]).


20 «Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam» (Ethica I, def. 1).
21 «Totam naturam unum esse Individuum, cuius partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Indiviui mutatione» (ebd. II, prop. 13, lemma 7, sch.).
22 «Philosophiae naturalis id revera principium est, et officium, et finis, ut ex phaenomenis, sine fictis hypothesibus, arguamus» (Optics III, q. 28).
23 «Tempus absolutum, verum et mathematicum» (Principia Mathematica, def. VIII, sch.).
24 «Spatum absolution . . . » (ebd.).
25 «Motus absolutus est translatio corporis de loco absoluto in locum absolutum» (ebd.).

Goethe rief im Hochgefühl des modernen Menschen aus: «Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tänzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen.»

4. Pantheismus, Deismus, Atheismus


28 W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (Pfullingen 1957); C. Fabro, Introduzione all'ateismo moderno (Roma 1964); Ders., Genesi storica dell'ateismo contemporaneo: L'ateismo contemporaneo (Torino 1968) 3–54: «Diese Auflösung des Idealismus in den Atheismus vollzog sich in zwei Etappen: erstens die Übernahme des Pantheismus Spinozas durch Lessing (der Spinozastreit) und dann die Verabsolutierung des Kantiannischen Ich im Idealismus von Fichte (der Atheismusstreit)» (S. 14).

In Frankreich beschleunigt Pierre Bayle (1647–1706) den Prozess.29 Das ganze Dogma positiver Religion hat sich dem Urteil der Vernunft zu unterstellen.30 Mit seinem Buch «Pensées diverses sur la Comète qui parut en 1680» (1683) sucht Bayle zu beweisen, dass die Wissenschaft und die geoffenharte Religion nichts miteinander gemein hätten. Unser «Freidenker» zeigt auf, dass der Komet, der im Dezember 1680 zu erblicken war, keinen wunderbaren Ursprung hatte und nicht von der göttlichen Vorsehung gesteuert war; er habe nicht auf Gott hingewiesen, sondern sei lediglich ein natürliches astronomisches Faktum. Für Bayle ist Gott nicht ein Gott der Vorsehung; ein Wunder erscheint ihm als unmöglich. Anschliessend verfasst Bayle die erste Apologie des Atheismus in der abendländischen Kultur.31


30 Réponse aux questions d'un provincial, cap. CXXVIII.
31 «Que ce qui nous persuade que l’athéisme est le plus abominable état où l’on se puisse trouver, n’est qu’un faux préjugé que l’on se forme touchant les lumières de la conscience, que l’on s’imagine être la règle de nos actions, faute de bien examiner les véritables ressorts qui nous font agir» (Pensées diverses, § 233).

Der von Diderot (1713–1784) in der «Encyclopédie» (1751) vertretene Deismus ging schliesslich in einen naturalistischen Pantheismus über, dessen sich Baron von Holbach (1723–1789) bediente, um in seinem Werk «Le système de la nature» (1770) das erste entschieden materialistische System der Neuzeit zu postulieren, das sowohl zum Gott der Naturreligion wie zu dem der positiven Religion im Gegensatz steht. Sein Atheismus ist der direkte Vorläufer Feuerbachs:

«Natur! Herrscherin über alles Sein! Und ihr, ihre wunderbaren Töchter, Tugend, Vernunft, Wahrheit, ihr sollt für immer unsere einzigen Gottheiten sein; euch gebühren der Weihrauch und die Huldigung der Erde. Zeige uns also, Natur, was der Mensch tun muss, um das Glück zu erlangen, das du ihn ersehnen lässt… Vernunft, lenke seine unsicheren Schritte auf den Wegen des Lebens!»


32 Le Système, II, cap. XIV.

108
5 Prophetische Haltung Galileis

Wie wir sahen, stellte in der Zeit zwischen Renaissance und Aufklärung die Welt der Wissenschaft eine ganze – autonome und absolute, von der Theologie und der Offenbarung unabhängige – Weltanschauung dar. Worauf ging diese Entwicklung zurück? Unter den Faktoren, die dabei mitspielten, ist nicht der unwichtigste die Haltung, welche die Kirche in damals bedeutungsvollen Konflikten einnahm. Da man sich auf die Alternative von Schema 1 (Abschnitt 1): Wissenschaft versus Christenheit festgelegt hatte, liess man den Säkularisierungsprozess zu einem Säku-
larismus werden. Die Wissenschaft, die aus dem jahrhundertelangen Bemühen der Kirche, die Welt zu entmythisieren, entstanden war, wandte sich gegen ihre Mutter, war es doch eben die Kirche gewesen, die sie zur Säkularisierung angetrieben hatte, nicht im Sinn einer Verab-
solutierung, sondern einer richtigen Autonomie der natürlichen Or-
zung des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, wissenschaftlichen Lebens, d.h. einer zu ihrer Mündigkeit gelangten Welt des Menschen.
Da wir nicht allen Konflikten zwischen Kirche und Wissenschaft nach-
gehen können, greifen wir einige prototypische Beispiele heraus. Die
Epochen des Humanismus und der Renaissance machte sich in Bewunde-
rung die geographischen, astronomischen und physikalischen Entdek-
kungen zu eigen; die Epoche der Aufklärung hinwieder entdeckte die
Geschichtswissenschaft, die Philologie und die anderen Geisteswissen-
schaften, die an das Christentum noch schwerer zu beantwortende Fra-
gen stellten.

Es ist heute ein Leichtes aufzuzeigen, wie sehr viele Männer der Kirche
zum Fortschritt der Wissenschaft beigetragen haben. Wir brauchen
bloss auf alle grossen Humanisten wie Marsilius Ficino, Pico de la Mi-
randola, Lefèbre d’Etaple, Erasmus, Luis Vives, Thomas Morus und so
viele andere hinzuweisen. Hier aber befassen wir uns mit dem Säkulari-
sierungsprozess, d.h. mit der langsamen Loslösung der Wissenschaft
von der Theologie und der Kirche und damit ihrer Verselbständigung;
mit müssen von den geschaffenen Konflikten aus denken, um die kon-
krete Reaktion zu sehen. Es bildeten sich zwei Weisen des Christseins
heraus: die einen Christen übernahmen das Schema 1 (Abschnitt 1) und
andere formulierten intuitiv das richtige Schema 2 (Abschnitt 2), aber
leider besassen diese innerhalb der kirchlichen Institution nicht genü-
gend Autorität.

Auszähllicher, deutlicher und genauer legt Galilei seine Lehre dar im Brief von 1615 an Christina von Lothringen. Er wiederholt sein Grundprinzip, dass die Bibel nicht in Irrtum führen kann; sie enthält sichere Glaubensprinzipien (de Fide), welche die natürlichen Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigen; mit diesen darf sich die Wissenschaft nicht befassen, sondern man hat sie in gläubiger Gesinnung anzunehmen, da sie uns die Offenbarung übermitteln. In der Schrift sind aber auch natürliche Wahrheiten enthalten; einige dieser Fragen lassen sich vorläufig noch nicht mit Sicherheit beantworten (wie z.B. die, ob die Gestirne beseelt sind oder nicht); andere Wahrheiten hingegen sind mit absoluter Gewissheit bewiesen worden. Wenn in diesem Fall zwischen der Wissenschaft und den Texten der Heiligen Schrift ein Widerspruch vorliegt, so muss man sorgfältig und eingehend erforschen, was die Bibel eigentlich aussagen will, indem man die Texte, über die man im Unschweren ist, mit anders Texten, die eine klarere Aussage enthalten, in Übereinstimmung bringt. Galilei kommt zwangsläufig zum Konkordismus, woraus man ersehen kann, dass er am christlichen Glauben festhält und sich mit der Kirche solidarisch fühlt.

Er gibt überdies zu, dass es biblische Glaubensprinzipien gibt; andere Aussagen der Heiligen Schrift dienen hingegen nur dazu, die Offenbarung einer bestimmten Kultur, beispielsweise der hebräischen, ver-

36 «... non poter mai la Scrittura Sacra mentire o errari» (Brief an Benedetto Castelli, Florenz, 21. Dez. 1613: Le opere V, 282).
37 «Se bene la Scrittura non può errare, potrebbe nondimeno talvolta errare alcuno del' suoi interpreti ed espositori... quando volessero fermarsi sempre nel puro significato delle parole... è necessario che i saggi espositori produchino i veri sensi» (ebd.).
38 «... perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo...» (ebd.).
40 «Io non dubito punto che dove gli umani discorsi non possono arrivare, e che di esse per conseguenza non puo avere scienza, ma solamente opinione e fede, piamente convenga conformarsi assolutamente col puro senso della Scrittura» (ebd., 330).
41 «Indubitata certezza» (ebd.).
42 «... concordi col fatto dimostrato...» (ebd.); «... concordare un luogo della Scrittura con una proposizione naturale domestrata» (ebd. 331).
ständlich zu machen. Jede Kultur enthält ihr gemäße Strukturen, die in der öffentlichen Meinung allgemein in Geltung stehen. Diese Strukturen sind von den von der Wissenschaft entdeckten verschieden, aber zum Verständnis und zum Ausdruck der Offenbarung notwendig. «Ob die Erde oder die Sonne stillsteht oder sich bewegt, ist jedoch nicht Glaubenssache». Wie es scheint, nahmen die Kirchenväter gegen die jüngst entdeckten astronomischen Gesetze Stellung, in Wirklichkeit aber ist dies deshalb der Fall, weil sie die Frage nicht wissenschaftlich und ernstlich geprüft haben. Ihrem einstimmigen Urteil kommt auf dem Gebiet der Wissenschaft keine Geltung zu. Auf diesem Feld tun das, was sie nicht tun konnten, die Christen der neuen Zeit, zu der Galilei gehört.

Wie man sieht, ging Galilei in christlichem Glauben an die Frage seiner Zeit heran und besass er überdies einen für einen Nichtfachmann überraschenden theologischen Scharfsinn. Zudem hatte er sich die richtige Alternative zur Überwindung der Krise zwischen Wissenschaft und christlichem Glauben zu eigen gemacht; er zeigte den transkulturellen Sinn des Glaubens auf und widersetzte sich entschieden dem «alten Schema». Wäre man diesem Weg gefolgt, so hätte der Übergang der Christenheit zu einem nach dem neuen, modernen kulturellen Schema verstandenen und zum Ausdruck gebrachten Christentum ohne Kämpfe und Missverständnisse geschehen können und es wäre nicht zur unheilvollen Entfremdung zwischen der Kirche und der Welt der Wissenschaft gekommen.

Ohne dass Galilei Gelegenheit gehabt hätte, seine Sache vor dem Inquisitionsgericht zu verteidigen, wurde die Lehre, dass die Sonne im Mittel-

43 «Che dunque fosse necessario attribuire al Sole il moto, e la quietà alla Terra, per non confonder la poca capacità del vulgo e renderlo renitente e contumace nel prestar fede a gli articoli principali e che sono assolutamente de Fide» (ebd. 333).
44 «Ma più dirò, che non solamente il rispetto dell’in capacidad del vulgo, ma la corrente opinione di quei tempi, fece che gli scrittori sacri nelle cose non necessarie alla beatitudine più si accommodarono all’uso ricevuto che alla essenza del fatto» (ebd.). «... l’assenso de gli uomini tutti, concordi nell’istesso parere, senza che si sentisse la contradizione di alcuno» (ebd. 335–336).
45 «Ma la mobilità o stabilità della Terra o del Sole non son de Fide né contro a i costumi (Galilei bezieht sich offensichtlich auf die Entscheidungen von Trient), nè vi è chi voglia scontrare luoghi della Scrittura per contrariare a la Santa Chiesa o i Patri» (ebd. 337).
46 «... che tal particolar disquisizione non si trova esse stata fatta da i Padri antichi, potrà esser fatta da i sapienti della nostra età, li quali, ascoltate prima l’esperienze, l’osservazioni, le ragioni e le dimostrazioni de’filosophi ed astronomi» (ebd. 338).

47 «Ex suppositione e non assolutamente» (Brief von Robert Bellarmin an Paolo Fasconi, Rom, 12. April 1615: Le opere di Galileo XII, 171).
48 «Che supposto che la terra si muova et il sole stia fermo si salvano tutte l’apparenze... e questo basta al mathematico» (ebd.).
49 «Ma volere affermare che realmente il sole stia nel centro del mondo...» (ebd.).
50 «È cosa molto pericolosa non solo d’irritare tutti i filosofi e teologi scholastici, ma anche di nuocere alla Sacra Fede con rendere false le Scritture Sante» (ebd.).
51 «... et a tutti li espositori greci et latini» (ebd. 172).
52 «Nè si può rispondere che questa non sia materia di fede, perché se non è materia di fede ex parte objecti, è materia di fede ex parte dicentis» (ebd.).
der Säkularisation nicht Raum und überantwortet, ohne sich dessen bewusst zu sein, die Wissenschaft dem Säkularismus. Er hatte auch nicht sehr viel Sinn für den Wert der Wissenschaft als solcher. Er erwartete, dass man ihm die zentrale Stellung der Sonne oder die Bewegung der Erde aus der Bibel beweise, und konnte deshalb ausrufen, man habe sie ihm nicht bewiesen. Wir brauchen uns nicht darüber zu verwundern, welchen Verlauf die Dinge in der Folge nahmen. Während vieler Jahrzehnte wird für die katholischen Theologen die Erde weiterhin der Mittelpunkt des Weltalls sein.

6 Das Aufkommen der Philologie


53 «Ma io non credero che ci sia tal dimostratione, fin che non mi sia mostrata» (ebd.).
Schauspiel: Gott erschafft durch sein Wort Erde und Himmel (im Jahre 1 der Welt; 4004 v. Chr . . .)». 55


55 Histoire Universelle I, époque 1: Œuvres complètes de Bossuet X (Paris 1866) col. 687.
57 Gabrielsis metropolitae Philadelphensis . . . (Paris 1671).
58 Factum servant de réponse au livre intitulé: Abrégé du procès fait aux juifs de Metz (Paris 1670).
Bossuets ironisch), ein schönes Vorhaben für einen katholischen Priester!«59 Wie man sieht, ist unser Oratorianer vielleicht der vergessene Begründer des katholischen Ökumenismus, nur dass er keine unmittelbaren Nachfolger hatte.


60 Cérémonies et coutumes des juifs (Paris 1674); Voyage du Mont Liban traduit de l’italien (Paris 1675); Factum contre les bénédictins de Fécamp (Paris 1675).
61 Préface.
63 Unter den Hauptwerken sind zu erwähnen: Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis (Utrecht 1684); Histoire critique du texte du N.T. (Rotterdam 1689); Histoire critique
physikalische, mathematische, astrologische oder andere Wahrheiten irgendeines anderen Zweiges der Philosophie (sic) auf gewisse Stellen der Schrift gründen wollte, die diese Fragen nur im Vorübergehen streifen und in Begriffe fassen, wie sie dem (hebräischen) Volk geläufig waren, beginge eine Tat, die eines Theologen wie eines Philosophen unwürdig wäre.»


Bibliothèque critique (Basel 1710) IV 96.

65 »Comme M. Simon veut triompher en fait de grec et d’hébreu... il faut apporter une grande exactitude... Cette importante règle n’a point été observée (par vous même)»: Œuvres XI. col. 1077.

66 »Selon ce critique, on ne doit suivre que les règles de la grammaire, et non pas la théologie de la tradition, pour bien expliquer le Nouveau Testament. Si l’on fait autrement, ce n’est pas le sens de saint Paul que l’on donne; c’est celui que l’on s’est formé sur ses propres préjugés» (Brief 110 von M. Arnauld, Juli 1693; Œuvres complètes de Bossuet XI. col. 1066). Arnauld drückt genau das aus, was Bossuet denkt. Unbewusst stellte man die (philologische) Wissenschaft zu der überlieferten Theologie (d.h. zur Theologie der Christenheit) in Gegensatz.
ditionalistischen» Exegese. Als der Oratorianerexeget aufzeigte, dass die Kirchenväter nicht über die Instrumente verfügten, um den vollen Sinn der Texte von der hebräischen Ursprache her zu entdecken, rief deshalb Bossuet aus, Simon «habe den okkulten Plan, die Grundlagen der Religion zu zerstören».
Nach Ansicht Bossuets bringt die Philologie die Heilige Schrift um ihre Geltung. Auf alle Fälle kam durch einen Erlass vom 1. Dezember 1682 das Hauptwerk Simons auf den Index und auch alle seine andern wichtigeren Werke wurden auf den Index gesetzt.

7 Schlussfolgerungen


68 «Et l’on va voir que le résultat est précisément ce que j’ai dit, que l’Ecriture et ensuite la tradition, ne prouvent rien de part et d’autre», Défense de la tradition II, 1: Œuvres X, col. 172.

118
VI. Theologien der «Peripherie» und des «Zentrums»: Begegnung oder Konfrontation?


1 Vorgeschichte


2 Korrespondenz im Archiv der Vereinigung.

120
Für Asien übernahmen wir die Erklärung von Kardinal J. Paracattil aus Indien: «It is imperative that a new orientation is given to evangelical work . . . Theology should reformulate its theses in intelligible native idioms and indigenous philosophical terms.» «Es ist dringend geboten, die Evangelisierung neu zu orientieren . . . Die Theologie sollte ihre Thesen in verständliche Wendungen der einheimischen Sprache und einheimische philosophische Begriffe umformulieren.»

Aus Lateinamerika wählten wir einen Text der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats: «Es ist unmöglich, vorgegebene, allgemeingültige Modelle durchsetzen zu wollen . . . Besonderer Wert ist auf die Untersuchung und Erforschung unserer lateinamerikanischen Realität in ihrem religiösen, gesellschaftlichen, anthropologischen und soziologischen Aspekt zu legen.»

Die Antwort der befragten Theologen war einhellige Begeisterung. «Die Zeit ist reif, um die Begegnung der in der Peripherie zerstreuten Theologen Wirklichkeit werden zu lassen.» Es war notwendig, ein wissenschaftliches Gespräch, einen Dialog, einen «Bund» – im spirituellen und politischen Sinn des Wortes – zwischen den militanten Theologen der Peripherie zustande zu bringen, und zwar unmittelbar zwischen ihnen selbst, ohne die Gefahr einer Spaltung durch die Anwesenheit, die Problematik und das Interesse der Theologen des «Zentrums» (der sogenannten «ersten Welt») – das vom Folkloristischen bis zum Anthropologischen oder dem Bedürfnis, seinen «guten Willen» zu beweisen, reicht. Das war praktisch ein unmögliches Vorhaben, denn wie soll man eine Begegnung einer solchen Größenordnung herbeiführen, wenn man ohne finanzielle Unterstützung durch das Zentrum auskommen will, um völlige Unabhängigkeit gegenüber möglichen von ihm gestellten Bedingungen zu behalten? Es sollte ein direkter Dialog ohne Einbeziehung des Zentrums sein.

Seit der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962) begonnenen Erneuerung und der Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen

---

5 Schlussdokument Medellin 1968.
6 Siehe einige von Bimwenyi veröffentlichte Antworten in dem in Anm. 1 zitierten Artikel, 42–46.

In Afrika nahm die Erneuerung bereits seit 1956 ihren Anfang, als das Werk «Des prêtres noirs s’interrogent» erschien, bis zur Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz 1969 in Ibadan unter der Leitung von Burgess Carr oder dem Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas vom 

10 Eglise et développement: Nos évêques parlent, Nr. 6, Komitec Justitia et Pax (Rom 1971) 9.


Sergio Torres seinerseits, der «Theology in the Americas» organisierte, übernahm seit der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 die Leitung dessen, was später EATWOT sein sollte.

---

¹⁶ Vgl. die in Anm. 7 zitierten Werke.
2 Die fünf Begegnungen der Theologen der Peripherieländer


3 Grundkonsens: die internationale strukturelle Sünde («vertikaler» Herrschaftstyp)

Die einmütigste Übereinstimmung zwischen den Theologen der Peripherie des Weltkapitalismus als Abhängigen und vom Produktiv- und Fi-

¹⁹ EATWOT, The Emergent Gospel (im folgenden = EG) siehe Anm. 1.
²⁰ EATWOT, African theology in route (im folgenden = AT) siehe Anm. 12.
²¹ EATWOT, Asian’s struggle for full humanity (im folgenden = AS) siehe Anm. 8.
²⁴ Schlussdokument Nr. 5: Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales (DEI, San José 1982) 77.


So vermeidet man die populistische Zweideutigkeit, die darin besteht, den ausländischen Mächten die Schuld an allen Übeln zuzuweisen und die nationalen Oligarchien oder Bourgeoisien freizusprechen. Ebenso gilt für die Kultur: Es gibt eine «vertikale» Herrschaft der einen über die andere Kultur: «Die Kultur ist die Grundlage der Kreativität und Lebensart eines Volkes. Sie bringt seine Weltanschauung, seine Auffassungen vom Sinn der menschlichen Existenz und seines Schicksals und

25 ND Nr. 9–10 S. 78. Vgl. IX., S. 166–181. Zum Vergleich ziehe man andere Abschlusserklärungen heran: EG Nr.6–8 S. 260–263; AT Nr.9 S. 190; AS Nr.5 S. 152f.; BC Nr.6, 12–13 S. 232f.
26 «Die Technologie ist ein für unsere Entwicklung wesentliches Element, und sie wird von den reichen Nationen beherrscht, was unsere Abhängigkeit verstärkt» (ND Nr. 12 S. 78).
27 AaO. Nr. 11 S. 78.
seine Gottesvorstellung zum Ausdruck.»

«Die abendländische Herrschaft hat auch die einheimischen Kulturen und die religiösen Kulturen beeinträchtigt. Der Wandel in der Produktionsweise hat die Gesellschaftsmodelle und die religiösen Werte negativ beeinflusst, die unsere Gemeinschaften jahrhundertelang getragen haben.»

Eine «vertikale» Herrschaft einer Kultur über die andere (ausgeübt vom Zentrum oder der herrschenden Klasse) oder einer Religion über die andere, wo der «missionarische» Geist als Kreuzzug zur Unterdrückung anderer Religionen doch überwunden sein sollte!

<table>
<thead>
<tr>
<th>FORMEN «VERTIKALER» HERRSCHAFT</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Nation des Zentrums</td>
</tr>
<tr>
<td>Peripherie</td>
</tr>
</tbody>
</table>

4 Andere («horizontale») Arten von Herrschaft oder Sünder

Zu diesen Arten von wirtschaftlicher, politischer, ideologischer Herrschaft treten andere Formen der Herrschaft eines Geschlechts über das andere, einer ethnischen Gruppe über die andere, einer Rasse über die andere usw.:

«Die Frauen leiden auf der ganzen Welt und auf allen Ebenen in ungeheurem Masse unter den Modellen männlicher Herrschaft in der Organisation der Gesellschaft und der Kultur.»

«Der Rassimus ist ein noch in vielen Gesellschaften der Welt anzutreffendes Übel, das sich in ver-

29 EG Nr. 53 S. 91.
30 AaO. Nr. 20 S. 80; EG Nr. 8h S. 262f.; AT Nr. 21 S. 192; AS Nr. 8, 32 S. 153, 157; BC Nr. 7, 14 S. 232f.
32 ND Nr. 17 S. 79 Vgl. EG Nr. 8g S. 262; AS Nr. 21 S. 155. «Die Frau aus dem Volk wird seit Jahrhunderten und auch heute noch in doppelter Weise unterdrückt, aber sie kämpft mehr als in der Vergangenheit um ihre Befreiung»: BC Nr. 16 S. 234; vgl. Nr. 45, 87 S. 239, 245. Das Thema des Feminismus spielte beim VI. Treffen in Genf 1983 eine grosse Rolle.
schiedenen Formen der Entmenschlichung und Rassentrennung äussert.»
«In Indien ist das Kastensystem eine mächtige Institution der Unterdrückung.»
«Wir stellen in jedem Land die Existenz ethnischer Minderheiten fest . . . »

<table>
<thead>
<tr>
<th>FORMEN «HORIZONTALER» HERRSCHAFT</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>männliches Geschlecht</td>
</tr>
<tr>
<td>weisse Rasse</td>
</tr>
<tr>
<td>Kaste 1</td>
</tr>
<tr>
<td>ethnische Gruppe 1</td>
</tr>
<tr>
<td>weibliches Geschlecht</td>
</tr>
<tr>
<td>schwarze Rasse</td>
</tr>
<tr>
<td>Kaste 2</td>
</tr>
<tr>
<td>ethnische Gruppe 2</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Die Formen der Sünde sind also vielfältig und schwerwiegend, dabei immer strukturell, geschichtlich, unbeachtet. Diese «horizontalen» Herrschaftstypen werden von den «vertikalen» bestimmt, aber sie bestimmen ihrerseits auch die letzteren. So ist das Problem der Frau oder das der schwarzen Rasse im Zentrum anders als in der Peripherie, innerhalb einer herrschenden Klasse anders als in einer des Volkes; aber der sexistische Patriarchalismus oder der Rassismus bestimmt auch das Verhältnis Zentrum–Peripherie oder die Herrschaft einer Klasse über die andere Klasse. Es ist ein wechselseitiger Einfluss, allerdings nicht mit gleicherem Inhalt.

5 Mobilisierung der Unterdrückten oder Befreiung

Eine von allen Theologen der Peripherieländer geteilte Entdeckung bestand in der Feststellung einer zunehmenden Befreiungspraxis der Unterdrückten – auf allen Ebenen:
«Das wachsende Bewusstsein von der tragischen Wirklichkeit der Dritten Welt hat dazu geführt, dass die ausgebeuteten Klassen und die gedeckten Rassen plötzlich und machtvoll in Erscheinung treten . . . Die

33 ND Nr. 16 S. 79; EG Nr. 8g, 36 S. 262, 271; ganz besonders AT Nr. 10–12 S. 190f.; BC Nr. 7, 16 S. 232, 234.
34 ND Nr. 15 S. 79.
Dritte Welt tritt in der Welt mit eigener Stimme auf und fordert Gerechtigkeit und Gleichheit.»36 «Diese plötzliche, machvolle Präsenz äussert sich in revolutionären Kämpfen, politischen Aufständen und Befreiungsbewegungen. Es handelt sich um das Auftreten religiöser und ethnischer Gruppen, die versuchen, ihre eigene Identität zu behaupten, das Auftreten der Frauen, die Anerkennung verlangen, und der jungen Leute, die gegen das herrschende Wertesystem protestieren.»37


Eine Theologie der Arbeit (bei der der Besitz des Produktes der Bedürfnisbefriedigung dienen müsste und kein Machtinstrument wäre), eine Klärung der Widersprüche der «realen» Sozialismen waren Themen von der Art, die immer angesprochen wurden39. Einig war man sich über die allgemeine Strategie: «Wir lehnen den Kapitalismus ab, der für die meisten inneren und äusseren Missstände unserer Gesellschaften verantwortlich ist.»40 Aber die Überwindung des Kapitalismus in der Peripherie muss «die wirtschaftliche Entwicklung zusammen mit der Respektierung der Religionen, der Kulturen und der menschlichen Freiheit» erstreben41.

36 ND Nr. 26–27 S. 82f.
38 ND Nr. 24 S. 81.
39 Vgl. EG Nr. 9–11 S. 263: «Der Sozialismus hat ebenfalls Probleme zu lösen, vor allem was die Wahrung der menschlichen Freiheit und den tatsächlichen Preis des revolutionären Prozesses in Gestalt von Menschenleben anbelangt.» Dies bedeutet nicht, dass man sich für den Weg des Reformismus oder den «Dritten Weg» entscheidet: «Wir glauben, dass die Grundüberzeugung des Sozialismus den Lehren des Evangeliums viel näher steht als die Postulate des Kapitalismus. Dennoch nehmen wir eine kritische Haltung gegenüber den Fehlern in bestimmten geschichtlichen Erfahrungen des Sozialismus ein . . . Der Sozialismus muss sich mit diesen Schwächen auseinandersetzen, die einer ernsthaften Analyse und Bewertung bedürfen»: ND Nr. 30 S. 84.
40 ND Nr. 31 S. 84.
41 Ebd.

128
6 Irrelevanz der Theologie des Zentrums für die Peripherie

Die Theologien der Peripherie haben ein neues Paradigma, eine neue Verknüpfung der theologischen Theorie mit der Praxis der Unterdrückten. Die hegemonialen Theologen in Europa und den Vereinigten Staaten bagatellisieren die einschneidende Bedeutung dieser Theologien noch (und räumen diesen in den letzten Kapiteln ihrer «Systematiken» einen Platz ein: Sozialethik, Theologie der Kultur... also Folklore, Mode, Oberflächlichkeiten). Doch das Urteil über sie ist klar:

«Die traditionelle (die bestehende) Theologie (des Zentrums) ... hat keine Motivation gefunden, um sich den Übeln des Rassismus, des Sexismus, des Kapitalismus, des Kolonialismus und Neokolonialismus zu widersetzen ... Die Instrumente und Kategorien der traditionellen Theologie (des Zentrums) sind unzweckmäßig, um eine kontextuelle Theologie zu treiben. Sie ist noch sehr eng mit der westlichen Kultur und dem kapitalistischen System verbunden ... Sie ist äußerst akademisch, spekulative und individualistisch geblieben, ohne die gesellschaftlichen und strukturellen Aspekte der Sünde zu sehen.»42

Es ist oft eine Herrschaftstheologie, weil sie eine Kirche zum Ausdruck bringt, die sich durch das Modell der Christenheit (die, wie Kierkegaard deutlich machte, nicht das gleiche ist wie das Christentum) mit den herrschenden Ländern, Klassen, Rassen, dem herrschenden Geschlecht ... identifiziert hat43. Es geht um die Krise des Traums von einer angeblichen theologischen Universalität, die nichts anderes war als die Erhebung der Partikularität des Zentrums zur Universalität, die anderen Ländern durch die Macht seiner Wirtschaft, Technologie – sogar auf der Ebene der theologischen Bibliotheken, Veröffentlichungen, Verwaltungsstrukturen – aufgezwungen werden konnte und kann. Einige Theologen des Zentrums dagegen «antworten auf die Fragen ihrer eigenen Ortsbestimmung im Zentrum des Weltkapitalismus und in einem Raum, in dem viele unterdrückte Minderheiten leben»44. Es ist daher

---

42 AaO. Nr. 32–33 S. 85.
43 Vgl. EG Nr. 15–25 S. 264–267. Das, was in Neu Delhi als «traditionelle» Theologie bezeichnet wird, versteht man in Daressalam sowohl unter «konservativer» als auch unter «liberaler» Theologie; es gibt keinen Bezug auf den «Neokonservatismus» des Zentrums, der der Theologie der Peripherieländer am meisten entgegengesetzt ist.
44 ND Nr. 37 S. 86. «Manche europäischen Theologen sprechen von europäischer Theologie, um sie von der alten theologischen Vorstellung von einer universalen Theologie abzuheben.» Ebd. Die Theologie wird «analogisch»: vgl. meinen Artikel Historical and phi-
erforderlich, an eine «internationale theologische Arbeitsteilung» zu
denken, bei der die Theologen in aller Bescheidenheit ihre begrenzten,
auf ihren Kontinent bezogenen, situationsbezogenen Aufgaben wahr-
nehmen und sich dabei der Einflüsse bewusst sind, denen sie ausgesetzt
sind.

7 Ein neues Paradigma. Eine durch ein kämpferisches Engagement
mit der Praxis verknüpfte Theologie

Allgemeine Einigkeit gab es hinsichtlich der Art der Verknüpfung von
Theorie und Praxis in der Theologie: «Die Theologie ist keine rein aka-
demische Beschäftigung.» 45 «Die auf den Glauben gestützten Deutun-
gen des Lebens der Menschen an der Basis, die sich in ihren eigenen kul-
turellen Ausdrucksformen wie Liturgie, Gebeten, Erzählungen, Dra-
ma, Gesang und Dichtung ausdrücken, stellen echte Theologie dar. In
formalem Sinn, als Wissenschaft, ist die Theologie eine Disziplin, die
akademische und technische Kompetenz verlangt; aber beide Formen
von Theologie sind nur dann relevant, wenn sie aus dem Engagement
für die Unterdrückten und aus einem befreienden Bewusstsein
hervorgehen.» 46

Die Theorie oder Theologie ist ein zweiter Akt, der sich aus der Praxis,
aus dem «Engagement» («compromiso»), dem kämpferischen Einsatz,
der organischen Verbindung mit den Unterdrückten als Person, Ge-
schlecht, Rasse, ethnische Gruppe, Klasse, Nation ergibt. Sie ist Theolo-
gie der Unterdrückten oder Theologie der Befreiung der vom Kapitalis-
mus abhängigen Länder:

«Der Ausgangspunkt der Theologien der Dritten Welt ist der Kampf
der Armen und Unterdrückten gegen alle Formen von Ungerechtigkeit
und Herrschaft. Die Teilnahme der Christen an diesen Kämpfen bietet
der Reflexion einen neuen theologischen Ort.» 47 Der «theologische
Ort» besagt, «von wo aus» ich denke und «an wen» ich denke, das

losophical presuppositions for Latin American Theology: Frontiers of theology in Latin
America (Orbis, N.Y. 1979) 185–212; italienische Ausgabe bei Queriniana, Brescia, spa-
nisch bei Sigueme, Salamanca.
45 ND Nr. 40 S. 87. «Wegen ihrer geringen Aussagekraft lehnen wir eine akademische,
vom Handeln losgelöste Theologie ab»: EG Nr. 31 S. 269. Vgl. AT Nr. 21–23 S. 192ff; AS
Nr. 26–35 S. 156ff.
46 ND Nr. 41 S. 87.
47 AaO. Nr. 45 S. 88.

130

Jede Theologie – auch die der Peripherie – besitzt ein ideologisches «Statut»: Es taucht auf, nimmt feste Formen an und dient einer bestimmten Praxis. Es ist ein relatives (nicht absolutes) «Wissen» im Hinblick auf eine Praxis: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). Es handelt sich um einen wirklichen «erkennnistheoretischen Bruch»

49, denn «die Theologie ist nicht neutral»

50; entweder dient sie ausdrücklich dem Unterdrückten, oder sie ist zumindest implizit Herrschaftstheologie. Dies bedeutet eine neue Systematisierung der Theologie, eine neue Universalgeschichte der Kirche und der Dogmen, eine neue biblische Theologie (einschliesslich der jeweiligen Wörterbücher) und Exegese, eine neue Pastoral, eine neue Ethik… Dies verändert die Fundamentaltheologie, aber auch die Traktate über die Schöpfung und die Trinität, die Christologie und die Ekklesiologie… die ganze Theologie.

Darüber hinaus ist es jedoch eine nachökumenische Theologie: Wir sind bereits geeint, weil die Ursachen für die Spaltungen nur im Zentrum bestanden und bestehen: «Wir, die verschiedenen katholischen und protestantischen christlichen Gemeinschaften, haben einen gemeinsamen geschichtlichen und eschatologischen Plan… Wenn es stimmt, dass die Armen uns evangelisieren, so ist es auch wahr, dass sie uns den Weg zu unserer Einheit öffnen.»

In unserer Theologie der Länder der Peripherie gibt es keinerlei Meinungsverschiedenheiten aufgrund von Überlegungen, die aus unseren Herkunftsgemeinschaften stammen. Unsere Problematik schliesst die Fragen aus, die die Christen des Zentrums voneinander trennen.

48 AS Nr. 29–30 S. 156ff.
49 EG Nr. 31 S. 269.
50 AaO. Nr. 35 S. 270.
51 BC Nr. 77 S. 244.
8 Zusammenkünfte zwischen Theologen der Peripherie und des Zentrums


Was die erste Kategorie anbelangt, so organisierte die «Black theology» der Vereinigten Staaten Begegnungen mit afrikanischen Theologen (Akkra 1973)53, und fortschrittliche spanische Theologen setzten sich für einen Dialog mit lateinamerikanischen Befreiungstheologen ein (Esorial 1972)54. 1973 in Akkra hatte das Gespräch die Aufgabe, Brücken zu schlagen, aber die Schwierigkeit bestand darin, dass in diesem Fall der Theologe des Zentrums ein Vertreter der Befreiungstheologie war (der «Black theology» der Vereinigten Staaten). In El Escorial 1972 war die Aufnahme durch die mehr als vierhundert europäischen


\textsuperscript{57} AaO. 135.

dokument erkennt man deutlich die «vertikale» (wirtschaftliche, politische, ideologische) Herrschaft des Imperialismus und der abhängigen Länder («Heute kommt die Evangelisierung von der Peripherie») und die «horizontale» (sexistische, rassistische usw.) Herrschaft («Evangelisierung, Rassismus und Sexismus»). Diese Begegnung ist bis heute die verständnisvollste und umfassendste gewesen, aber Afrika und Asien waren nur schwach vertreten.


60 AaO. 547.
9 Erfolge. Begegnung oder Konfrontation?

Die Theologen der Peripherie lehnen die Theologien des Zentrums nicht ab, sie haben nur begonnen, auf Distanz zu gehen: «Die europäischen und nordamerikanischen Theologien dominieren in unseren Kirchen; sie stellen eine Art kultureller Herrschaft dar. Sie müssen als Antworten auf besondere Situationen dieser Länder angesehen werden; sie dürfen also nicht kritiklos übernommen werden oder ohne dass wir uns die Frage stellen, ob sie im Kontext unserer Länder relevant sind.»

Es handelt sich nicht um Ablehnung, sondern um ihre Aufnahme, um den Umgang mit ihnen von einem anderen theologischen Ort aus. Dies bedeutet am Anfang zwangsläufig eine gewisse Negation (unsere Theologie ist nicht die Theologie des Zentrums). Dann einen langen, tannen, schöpferischen Beginn, der noch keine reifen Früchte bringt, ausgehend von der Bewusstwerdung, die sich als Konfrontation darstellt (Genf 1973?). Schliesslich wird dann mit festem Schritt ein langer Weg in Angriff genommen, der der Unterscheidung, des Aufbaus einer neuen analogischen Theologie. Die entwickelten europäischen oder nordamerikanischen Theologien mögen sie ignorieren oder für unwissenschaftlich erklären, aber ebenso, wie die Geschichte mit der «modernistischen Krise» konfrontierte und danach niemand mehr darum herumkam, historisch zu denken, ebenso konfrontiert die Theologie der Be- freiung mit dem Problem der Bedingtheit durch objektive Faktoren, und in naher Zukunft wird niemand mehr darauf verzichten können, von den Bedingtheiten durch Klasse, Nation, Geschlecht, Rasse her zu denken, und dies nicht im Sinne eines Kapitels der Theologie, sondern im Sinne einer vollständigen, umfassenden Revision der gesamten Theologie.

In den Gesprächen der Peripherie sind die Unterschiede zwischen Afrika, Asien und Lateinamerika und die zwischen Zentrum und Peripherie hervorgetreten. Abgezeichnet haben sich aber auch die Brücken, die zu Lösungen führen könnten, um zuerst einmal die Position des anderen zu verstehen und dann Methoden und Begriffe (ein Paradigma) zu finden, die für eine künftige weltumspannende Theologie offen sein könnten, eine neue analogische Totalität, die im 21. Jahrhundert aus den bejahten und entwickelten Partikularitäten (darunter als partikuläre Kräfte Europa und die Vereinigten Staaten) aufzubauen sein wird.

61 EG Nr. 31 S. 269.
Ethik der Befreiung

VII. Befreiungsethik
Grundlegende Hypothesen

Wenn schon ein Paul Tillich sich anstrengen musste, um in den Vereinigten Staaten die unterschiedliche Funktion der Kirche in Europa zu erklären, um wie viel mehr Mühe wird es dann einem Theologen Lateinamerikas oder der Randwelt bereiten, die kritische Funktion der Ethik in Situationen aufzuzeigen, die tiefgreifende Gesellschaftsveränderungen erfordern?!

1 Morallehren innerhalb der Systeme

In den letzten fünfzig Jahren kam es in den Vereinigten Staaten und Europa zu einem gewissen Übergang von der Kritik gegenüber dem System als ganzem zu einer Kritik, die bloss auf Gesellschaftsreform ausging. Um nach einem bezeichnenden Datum zu greifen, erinnern wir an den 13. April 1933, als der Name Tillich auf der schwarzen Liste erschien, welche die national-kapitalistische Regierung Hitlers zusammengestellt hatte, um die dem System kritisch gegenüberstehenden Intellektuellen auszuschalten. Tillich wird später schreiben: «Die Tatsa-


3 Der «Nationalsozialismus» Hitlers war eine Rechtsregierung, die den nationalen deutschen Kapitalismus (Krupp, Thyssen, Siemens usw.) lebensfähig machte und die Welt- herrschaft des Kapitalismus anstrebte. Die lateinamerikanischen Militärregierungen
che, dass der Nationalsozialismus die religiös-sozialistische Bewegung wie die vielen anderen schöpferischen Ansätze der zwanziger Jahre zertrreten, in den Untergrund oder ins Exil gezwungen hat, konnte nicht die Ausbreitung dieser Ideen in Kirchen und Kulturen jenseits der Grenzen von Deutschland und Europa hindern.»

4 1932 veröffentlichte Reinhold Niebuhr sein Buch «Moral Man and Immoral Society» und Emil Brunner «Das Gebot und die Ordnungen».


sten Werken über den Sozialismus begegnen wir stets einem Kapitel „Der christliche Sozialismus“. Hat diese Bezeichnung einen Sinn? Ist das Christentum in irgendeinem Sinn sozialistisch oder ist vielleicht der Sozialismus christlich?“


Die Moraltheologien der Nachkriegszeit konnten vom reformistischen Modell nicht loskommen. Man nimmt das System als solches an; man reformiert es zum Teil. Dieser Schluss ergibt sich, wenn wir die grossen Moraltraktate durchgehen.

11 Ebd. 275.
13 Christianizing the social order (Macmillan, New York 1919) 222ff.
Es ist aufschlussreich, das alte Werk Emil Brunners anzusehen, das von Kapitel 34 über «Wesen und Aufgabe der Wirtschaft»\textsuperscript{15} an (das in deren Behandlung den katholischen Moralwerken von damals weit überlegen ist) zuerst den Kapitalismus kritisiert («Der Kapitalismus ist die Wirtschaftsanhörigkeit; darum ist der Christ verpflichtet, gegen ihn und für wirkliche Ordnung zu kämpfen»\textsuperscript{16}), dann aber auch den realen Sozialismus\textsuperscript{17}. Desgleichen bekundet Helmut Thielicke in seiner «Theologischen Ethik»\textsuperscript{18} seine reformistische Haltung klar in der Behandlung der Frage «Die Revolution als ultima ratio»\textsuperscript{19}. Selbstverständlich wird darin – wie in sämtlichen schon genannten und noch zu nennden Werken – nicht irgendwie Bezug auf die Randländer genommen – ein Problem, das doch schon im 16. Jahrhundert Bartolomé de las Casas theologisch deutlich angesprochen hatte.

tät; die Norm als erstes Moralthema (I, 108ff); die Lebensfragen werden blos auf die Medizin bezogen; die Politik wird vom «Verfassungsprinzip» her konzipiert (II, 215ff); etwas über Wirtschaftsprobleme, aber in Bezug auf die Randländer unter dem Titel «Entwicklungshilfe» (II, 417ff); die «neue internationale Ordnung» wird weder biblisch noch ontologisch noch anthropologisch grundgelegt, sondern einzig soziologisch (III, 337ff) usw.

\textsuperscript{15} AaO. 380–400.
\textsuperscript{16} Ebd. 411.
\textsuperscript{17} Ebd. 412 ff. Die christliche Position ist für den Autor irgendwie ein sozialdemokratischer Mittelweg (S. 417ff).
\textsuperscript{19} Ebd. II, 423ff.
\textsuperscript{21} Fortress, Philadelphia 1981. Man denke an den Fall von Michael Novak, der seine Laufbahn als katholischer liberaler Theologe begonnen hatte mit The open Church
über «Die Vorzüge des demokratischen Kapitalismus» zeigt er zunächst dessen Qualitäten auf und sagt dann: «Der demokratische Kapitalismus ist ein Gesellschaftssystem, das vor allem durch die liberale intellektuelle Gemeinschaft – durch die religiöse wie die säkulare – abgewertet worden ist… Wir hingegen kehren wieder zum demokratischen Kapitalismus zurück und geben ihm von seinen praktischen und moralischen Werten aus seine geschichtliche Chance».


2 Die Befreiungsethik


22 AaO. 174.


Auf diese Weise stossen wir auf die grossen Themen des «ersten» Barth, Tillich, Niebuhr und vieler anderer und setzen die Beschäftigung mit ihnen auf neuen (nicht mehr europäisch-nordamerikanischen, sondern


24 Der negative, despektierliche Begriff «desarrollismo» (von «desarrollo» = Entwicklung) will auf den falschen, ideologischen Charakter der «Lehre von der Entwicklung» (und der «Entwicklungshilfe») europäisch-nordamerikanischer Herkunft hinweisen, die in den christlichen Medien (und denen der CEPAL) vorherrscht. Man will partiellen Auswirkungen abhelfen und verschlimmert dabei das Übel, indem man nicht die globalen, strukturellen Ursachen der «Krise» anpackt.

25 Der Römerbrief (München 61933) XIII.


2.1 Das «Fleisch» (Totalität)


men) geht darum von der Schilderung des Systems aus, worin sich das Subjekt immer schon vorfindet, sowohl das praktische Subjekt (Unterdrücker/Unterdrückter) als auch das theoretische Subjekt (der Theologe selbst).

In der Bibel ist das System als Totalität «diese Welt» oder das «Fleisch» (basár auf hebräisch, sárx auf griechisch) – was nicht zu verwechseln ist mit «Leib» (auf griechisch sóma; zuweilen findet sich diese Verwechslung in der Septuaginta und bei Paulus). Die «Fleischessünde» oder «Adamssünde» besteht genau genommen in Idololatrie, in Fetischismus, nämlich darin, dass man die «Totalität» als absolute, letzte Totalität bejaht und mit dieser Bejahung dem anderen (Abel) und damit Gott (dem absoluten Anderen) die Existenz abspricht. Die Verabsolutierung der Totalität ist die Fleischessünde, insofern man sich vorher praktisch dem anderen verweigerte: «Kain griff seinen Bruder Abel an und erschlug ihn» (Gen 4,8).

Heute besteht in Lateinamerika (ohne Konkordismen) «das System» im angelsächsischen Kapitalismus auf der gesellschaftlichen Ebene, im «Machismo» (Männervorherrschaft) auf der Ebene der Erotik, in der Herrschaft der Ideologie in der Pädagogik, in Idololatrie auf allen Ebenen. Das Thema besitzt die unergründliche Tiefe der Realität, und in ihm bekundet sich die endlose Befähigung, «Systeme» zu schaffen, an die der Mensch sich hält … und die sich als Idole Gott widersetzen können.

2.2 Der «andere» (das analektische Draussen)

Die Ethik muss (bevor sie sich ontisch mit einer Menge von Moralproblemen beschäftigt) die Tatsache und den Sachverhalt erhehlen, dass man «jenseits» der Totalität noch dem anderen begegnet. «Totalité et Infini» von Emmanuel Levinas hat dies von der Phänomenologie her


\textsuperscript{30} Vgl. unsere Auffassung über E. Levinas in: Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana (Bonum, Buenos Aires 1975) Vorwort.


\textsuperscript{32} Las armas ideológicas de la muerte (DEI, San José 1977) 61: «Die Praxis orientiert sich auf eine Transzendentalität innerhalb des realen, eigentlichen Lebens hin. Es handelt sich um eine Sicht, wonach man dieses reale Leben ohne seine Negativität in Fülle lebt.»

\textsuperscript{33} Vgl. II., S. 44–61.
2.3 Entfremdung, Sünde, Unterdrückung


Vor der Frage «Ist es möglich zu glauben?» kommt die Frage «Welches sind die geschichtlich-praktischen Voraussetzungen dieser Frage selbst?» Wenn ich die Frage von der «Pharaonenklasse» in Ägypten her stelle, so ist das nicht das gleiche, wie wenn ich sie von den «Sklaven»

34 Bekanntlich übersetzte Luther den griechischen Urtext von Phil 2,7 mit «entäusserte sich»; dies entspricht der kenotischen Theologie und ging dann über seine Christologie-professoren in Tübingen auf Hegel über. Es ist ein christlicher Grundbegriff.

2.4 Befreiung, Rettung, «Auszug»


35 Die Kategorie «Erde» (ārez) hat in der Bibel einen streng eschatologischen Sinn; vgl. Kittel, ThWNT 1 676. Art. gē (Erde). Dieser Sinn scheint auf in Ps 37,11; Mt 5,5; Hebr 11,9. Wir möchten freilich die Dialektik zwischen den beiden «Erden» aufzeigen: «...aus deinem Land (me’arezkha) ... zum Land (’el-ha-’arez), das ich dir zeigen werde» (Gen 12,1); «von diesem Land zu einem schönen, reichen Land, zu einem Land, das von Milch und Honig fliesst.» (Ex 3,8). Es ist ein Ausziehen «aus Ägypten» (mi-mizraim) (Ex 3,10).
Moral im Land der Chaldäer, in Ägypten. Nie werden sie in die Wüste «ausziehen» und nie in der Wüste das neue Gesetz (die neue ethische Normativität) empfangen.


Welches ist das Fundament des ethischen Charakters der Praxis der Helden, wenn sie den Zielen eines ungerechten Systems entgegen sich gegen die Gesetze, die Normen, die angeblichen Tugenden und Werte erheben? Diese Frage, die für Europäer und Nordamerikaner bloss einen Anhang zur Moraltheologie bilden kann, ist für die Christen der Peripherie das erste Kapitel der ganzen Fundamentaltheologie, denn sie läuft auf die Frage hinaus: Wofür ist die Theologie als ganze da? Barth, Tillich, Niebuhr ahnten vor der Krise von 1929 diese Fragen, doch waren sie noch lange nicht fähig, sie in ihrer jetzigen Komplexität auf Welt-ebene zu behandeln.

Die Befreiungsethik besteht in einem Neudurchdenken der Gesamtheit der Moralprobleme aus der Sicht und den Forderungen der «Verantwortung» für den Armen, für eine geschichtliche Alternative, die es erlaubt, in Ägypten zu kämpfen, während der Übergangszeit in der Wüste zu wandern und das verheissene Land aufzubauen, das ge-

36 Die «Verantwortung» für den anderen, für den Unterdrückten angesichts des konkreten unterdrückenden Wirtschaftssystems. Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt a.M. 1982), spricht nicht vom konkreten Sinn der «Verantwortung»; er verbleibt auf abstrakter Ebene; er denkt über die «Technologie» nach, aber nie über sie als Kapital; er versteht diese Subsumptio nicht.
schichtliche verheissene Land, das stets gerichtet werden wird durch das eschatologische Land, das über jede geschichtliche Möglichkeit, es materiell hervorzubringen, hinausliegt, durch das Himmelreich, das in der Geschichte nie gänzlich errichtet wird (das aber schon errichtet wird in den Aufbauarbeiten der vergänglichen Länder der Geschichte).

3 Etwas über die Methode

Wenn man wie K.R. Popper (»Die offene Gesellschaft und ihre Feinde«) zu beweisen gedenkt, dass jede Alternative eine Utopie sei, aus der sämtliche Katastrophen hervorgingen, was in der Theologie ein antiutopisches Christentum grundlegt, kann die Methode der Moraltheologie nur analytisch (in der Tradition eines Ayer, eines Wittgenstein usw.) oder mehr oder weniger eklektisch sein (indem sie etwas von der Soziologie, von der Medizin, von der Politik usw. nimmt je nach den verschiedenartigen Zweigen der Moral). Diese Methoden sind gültig, doch nur dann, wenn man sie als Mittel zu einem theologischen Teildiskurs nimmt. Sie werden jedoch zu ideologischen Methoden und verdecken die Realität, wenn sie sich für die einzig gültigen ausgeben und die ganzheitlichen Methoden als ungenau, unwissenschaftlich kritisieren.


Die ontologische Methode (in diesem Fall die ökonomische Ontologie) hat freilich auf der »Negation der Negation« oder der ne-

38 Vgl. E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación (Sigueme, Salamanca 1974).


Die Methode und die geschichtliche Realität beginnen nicht mit der Negation der Unterdrückung, sondern die Negation der Unterdrückung beginnt mit der analektischen Bejahung des (eschatologischen und geschichtlichen) Draussenseins des anderen, von dessen Befreiungsprojekt her sich die Negation der Negation der Negation und der Aufbau neuer Systeme vollziehen. Diese Systeme sind nicht bloss univoke Aktualisierungen dessen, was im ungerechten alten System der Potenz nach vorlag. Das neue System ist die analoge Verwirklichung, die etwas vom alten System enthält (similitudo), jedoch auch etwas absolut Neues (distinctio). Das neue System war für das alte unmöglich; es wird erschaffen durch den Einbruch des analektischen Andersseins des Armen in seiner Befreiung.\(^{41}\)


In Lateinamerika besteht die Befreiungsethik in der Rechtfertigung der Güte, Heldenhaftigkeit und Heiligkeit der Befreiungspraxis eines in El Salvador, Guatemala, Argentinien und Brasilien (in Ägypten) unterdrückten Volkes, das schon durch die Wüste wandert (wie Nicaragua),


In der Enzyklika «Laborem exercens» haben wir einen guten Ansatzpunkt, um eine Befreiungsethik grundzulegen in der Fleischlichkeit des Armen, der in seiner Arbeit ausgebeutet wird, in der eucharistischen und wirtschaftlichen Radikalität, die inskünftig zu vertiefen ist42.

VIII. Lässt sich «eine» Ethik angesichts der geschichtlichen «Vielfalt» der Moralen legitimieren?

Im Rahmen dieses Abschnitts möchten wir, um unsere Gedanken klarer zum Ausdruck zu bringen, freilich ohne jeden etymologischen oder theoretischen Anspruch, zwischen Ethik und Moral einen Unterschied machen. Mit Ethik bezeichnen wir die Ebene der für jeden Menschen in jeder geschichtlichen Situation gültigen praktischen Forderungen. Wenn die Weltgeschichte als ganzes eine ist, so ist auch die Ethik eine. Unter Moral hingegen verstehen wir die konkrete Ebene, die auf ein geschichtliches System beschränkt bleibt (das aztekische, das der Inka, das ägyptische, chinesische, griechische, feudale, europäisch-kapitalistische usw.). Wie es eine Vielfalt geschichtlich-konkreter Totalitäten und darüber hinaus verschiedener Epochen gibt, so ist es eine historische und soziologische Tatsache, dass es viele Moralen gibt. Angesichts der Tatsache der Pluralität von Moralen erhebt sich die Frage, ob und auf welche Weise es möglich ist, eine Ethik zu legitimieren, die für die ganze Weltgeschichte als die omnitudo realitatis der konkreten menschlichen Existenz gültig ist.

1 Der Versuch Hegels (1770-1831)\(^1\)

Der Tübinger Philosoph und Theologe wird ein Jahrhundert nach dem Sieg des englischen Bürgertums geboren und erlebt in seiner Jugend die

Übernahme der Macht durch das Bürgertum in Frankreich. Sein Leben verläuft gleichzeitig mit der Expansion des industriellen Kapitalismus. Seine theoretische Arbeit wurde unternommen, gleichgültig, ob bewusst oder unbewusst, um eine die Moral des Bürgertums artikulierende oder erklärende – also rechtferdige – Ethik zu legitimieren. Zu diesem Zweck greift er auf den Schatz einer langen theoretischen Tradition zurück; sie in Erinnerung zu bringen, ist hier nicht der rechte Ort, wir können lediglich ihre Früchte, ihre spekulativen Ergebnisse festhalten.

Wie für Kant («die Wurzel des Bösen») oder für Schelling («Daher die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit») besteht auch für Hegel das Gute darin, dass «die Besonderheit nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten ... werde». Mit anderen Worten, das Böse ist die Bestimmung, die Verendlichung, dass man sich als Teil behaupten möchte, ohne in der Allgemeinheit aufgehen zu wollen: «... die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts ... (bestimmt sich) zunächst für sich als das Nichteige und Böse und (ist) weiter auch die Bewegung ..., seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit ... sich zu entäußern und ... in dem Schmerze der Negativerität sich zusammenzuschliessen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen». Dass jemand als anders, als verschieden, als determiniert besteht und verharrt und sich nicht in «dem Gleichen», in dem Ganzen, in dem Absoluten des Seins auflöst – ein Akt, der dem hinduistischen Nirwana oder der gnōsis ähnelt –, ist das Böse.

In der Weltgeschichte wird die Einheit der Ethik und die Vielheit der Moral von Hegel von dieser Ontologie der Totalität her gedacht. In der Tat muss die Pluralität der Moral auf der konkreten Ebene der Universalität der «Sittlichkeit» jedes einzelnen Volkes angesiedelt werden. Das Individuum als Besonderheit erfährt sich so in seinem Vater-

---

3 Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Reclam, Stuttgart 1964) 98. Es handelt sich um die griechischen und neuplatonischen, buddhistischen und auf den Rig-Veda bezogenen Themen, die über Bruno und Böhme aufgegriffen werden.
4 Rechtspolitik § 139 (Bd. 7, 262).
5 Enzyklopädie § 570 (Bd. 10, 376). Wieder geht es um das grosse indoeuropäische Thema, und daher bezieht sich Hegel auf Krischna (383), auf die iranischen Mystiker, auf Djallal-Ud-Rumi: «Ich ... sah in allen Räumen Eines» (387), auf die Bhagavad-gita.

Und wie sieht nun die Beziehung zwischen den besonderen Moralen der geschichtlichen Völker und der allgemeinen Ethik der Weltgeschichte aus? Hegel erklärt: «Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens ... ist»⁷, ist das Volk, «dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ... für diese Epoche ... das herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos»⁸.


Eine bessere Herrschaftstheologie hat die Menschheit kaum hervorgebracht!

---

⁶ Rechtsphilosophie § 139 (Bd. 7, 262).
⁷ AaO. § 346 (505).
⁸ AaO. § 347 (505–506).
⁹ «Im allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates eins und dasselbe; sie sind an und für sich identisch.» Philosophie der Religion I C III (Bd. 16, 236).
¹⁰ Rechtsphilosophie § 351 (508).
¹¹ Ebd. § 352 (508).
2 Ein nachhegelianischer Versuch

Dank dem alten Schelling\textsuperscript{12}, der Kritik der Fetischisierung der Christenheit durch Kierkegaard\textsuperscript{13} und der christologischen Erinnerung der Sensibilität des lutherischen Theologen Feuerbach\textsuperscript{14} und vielen anderen gab es eine ganze Generation, die sich in einen Gegensatz zu der idealistischen Identitätspolitik stellte. Unter ihnen finden wir Karl Marx (1818–1883). Man kann behaupten, das gesamte Werk des Denkers aus Trier sei Ethik. Tatsächlich behandelte er seit seinen 1844er Schriften nur das eine Thema: «Du sollst nicht stehlen!» Wenn man ihn in einem Punkt kritisieren kann, so ist es die Tatsache, dass diese Forderung ihn so sehr gefangennahm, dass sie zum \textit{Leitmotiv} seiner praktischen und theoretischen Existenz wurde. Das Thema der Moral eines bestimmten Systems und die Erfordernisse einer universalen Ethik bilden die Grundlage seiner Unter-suchungen – was Marxisten wie Antimarxisten häufig verborgen bleibt.

Er analysiert ein bestimmtes System, eine konkrete Totalität und in dieser eine historische Moral: die des Kapitalismus. In der Tat verhält sich das System als Totalität oder die Nationalökonomie als dessen theoretischer Ausdruck wie ein Horizont, der die Exteriorität, die Andersartigkeit, den andern negiert, missachtet, nicht entdeckt, nicht schätzt: «Die Nationalökonomie kennt ... nicht den unbeschäftigteten Arbeiter, den Arbeitsmenschen, soweit er sich \textit{ausser} diesem Arbeitsverhältnis befindet ... (Sie) sind Gestalten, die \textit{nicht} für sie, sondern nur für \textit{andere Augen}, für die des ... Bettelvogts ... \textit{existieren}, Gespenster ausserhalb ihres Reiches»\textsuperscript{15}.

Das Subjekt und die Forderungen einer universalen Ethik befinden sich im Bereich der Exteriorität des Systems und der kapitalistischen Moral. Der Eigentümer oder der Lohnarbeiter sind Teile der kapitalistischen Moral, aber der Mensch \textit{als Mensch} und nicht nur \textit{als Arbeiter} steht

\textsuperscript{12} Insbesondere seine Berliner Vorlesungen von 1841 und seine Werke Philosophie der Mythologie (begonnen 1820) und Philosophie der Offenbarung (begonnen 1827).
\textsuperscript{14} Man erinnere sich an den berühmten § 62 in Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843) (Klostermann, Frankfurt 1967): «Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.»
\textsuperscript{15} 44er Manuskripte: Karl Marx’ Frühe Schriften (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962) Bd. I 576.
ausserhalb des Systems. Der Mensch, der ausserdem arbeitet, ist für die kapitalistische Moral in Wirklichkeit nichts: «... die abstrakte Existenz des Menschen als eines blossen Arbeitmenschen ... (kann) täglich aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts, sein gesellschaftliches und darum sein wirkliches Nichtdasein hinabstürzen».


Die Moral beurteilt nicht mehr die Strukturen, sie wird «willkürlich, zufällig ... unbegründet und unwissenschaftlich.» In beiden Bereichen erhebt sie lediglich vorab genau festgelegte individuelle Forderungen (auf sexuellem Gebiet, in bezug auf die Einhaltung gesetzlicher Normen usw.). Es gibt keine absoluten ethischen Kriterien mehr, die sowohl für die abstrakte Moral als auch für die Nationalökonomie Gültigkeit besässen. Es wäre Aufgabe einer universalen Ethik, die Nationalökonomie selbst

16 Ebd.: «Sobald es also dem Kapitel einfällt..., nicht mehr für den Arbeiter zu sein, ist er selbst nicht mehr für sich, er hat keine Arbeit, darum keinen Lohn, und da er nicht als Mensch, sondern als Arbeiter Dasein hat, so kann er sich begraben lassen, verhungern...».
17 AaO. 578.
20 AaO. 615.
von absoluten menschlichen Kriterien her beurteilen zu können. «Die Beziehung der Nationalökonomie auf die Moral, ... wenn sie nicht zum Schein vorgemacht, sondern als wesentlich gemeint wird, kann doch nur die Beziehung der nationalökonomischen Gesetze auf die Moral sein ... Die Nationalökonomie drückt nur in ihrer Weise die moralischen Gesetze aus.»21 Marx lehnt also eine universale Ethik nicht nur nicht ab, sondern kritisiert darüber hinaus die Heuchelei, die darin besteht, eine abstrakte, beschränkte Moral abzutrennen, die in einem Gegensatz zu der in ihren Grundsätzen und Schlussfolgerungen unmoralischen Nationalökonomie steht.

Welchen absoluten Massstab besitzt der Denker des 19. Jahrhunderts, um den ethischen oder nicht-ethischen Charakter einer Handlung zu beurteilen? Es ist der folgende (und wenn wir uns bei dieser Frage an ein Jugendwerk halten, so geschieht dies nur wegen des beschränkten Rahmens dieses Abschnitts, denn das gleiche lässt sich leicht anhand der 1857 oder 1863 verfassten Werke aufzeigen): Es «erscheint dem Menschen die Arbeit, die Lebenstätigkeit (Hervorhebung im Original), das produktive Leben selbst nur als ein Mittel zur Befriedigung eines Bedürfnisses ... Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ... die freie bewusste Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen ... Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins. Er hat bewusst Lebenstätigkeit ... Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis ... um ...»22.

Das Gute ist die volle Verwirklichung des menschlichen Lebens («fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben ... Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die Betätigung der menschlichen Wirklichkeit»23), das absolute Prinzip der universalen Ethik. Unter Berufung auf dieses Prinzip wird die Grundlage des kapitalistischen Systems und der bürgerlichen Moral selbst als schlecht beurteilt: Die Nationalökonomie «ist ... – trotz ihres weltlichen und wohllüstigen Aussehens – eine wirklich moralische Wissenschaft, die allermoralischste Wissenschaft»24. Warum? Weil «in bezug auf den Arbeiter, welcher sich durch die Arbeit die Natur aneignet,
die Aneignung als Entfremdung erscheint, die Selbsttätigkeit als Tätig-
keit für einen anderen und als Tätigkeit eines anderen, die Lebendigkeit
als Aufopferung des Lebens, die Produktion des Gegenstandes als Ver-
lust des Gegenstandes an eine fremde Macht…»

Mit anderen Worten: Die Arbeit, die sinnliche und geistige Tätigkeit des
Menschen, vergegenständlicht sich im Produkt und wird im Konsum
oder in der Bedürfnisbefriedigung, dem Glück, zurückgewonnen.
Noch einmal: Im Produkt «vergegenständlicht sich das Leben». Jedes
Produkt ist für einen selbst oder für einen anderen. Das «für einen ande-
ren» ist ein Erfordernis der Gesellschaft und der menschlichen Entwick-
lung. Das ist gut: Ich produziere für ihn und er für mich. Wenn es jedoch
keinen Austausch gäbe, wenn ich «für ihn» produzierte, er aber nicht für
mich, dann gäbe es einen «Verlust»: «Die Vergegenständlichung als
Verlust und Knechtschaft… Der Gegenstand, den die Arbeit produ-
ziert, … tritt ihr als ein fremdes Wesen … gegenüber.»

Die Akkumulation dieses «Lebensverlustes», dieser Aufopferung für
einen neuen «Gott» ist der summierte Tod des Arbeiters, da die nicht
konsumierten produzierten Produkte einen Lebensirrtum darstellen.
Dieser «Gott», die Summe so vieler Tode, ist das «tote Kapital»; er ist
der «tote Mammon», der Fetisch, in dem man als «Gewinn» das Blut
aller Arbeiter niederlegt: das Tier der Apokalypse.

Wir sehen also, dass aufgrund der Kritik an einer historischen, konkre-
ten Moral implizit eine universale Ethik erarbeitet wird. Was für Hegel

25 AaO. 574—575.
26 Marx ist von einem vulgären oder kosmologischen Materialismus weit entfernt, wenn
er sagt, dass der Arbeiter «keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern
seine Physik abkasteilt und seinen Geist ruiniert» (aaO. 564).
27 «Die zwei grössten menschlichen Bedürfnisse nach der Nahrung sind Kleidung, Logis…» (aaO. 548). Man vergleiche dazu Mt 25,35f.: «Denn ich war hungri, und ihr habt
mir zu essen gegeben;… ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenom-
men; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben».
28 «…eine Gesellschaft (ist) nicht glücklich…, wo die Majorität leidet… so ist also das
Unglück der Gesellschaft der Zweck der Nationalökonomie» (aaO. 515—516).
29 AaO. 561.
30 AaO. 512.
31 Ebd.
32 Ebd.
33 Eines der bevorzugten Themen in Das Kapital ist das Bild aus der Apokalypse, in dem
«dem auserwählten Volk auf die Stirn geschrieben stand, dass es Jehovas Eigentum war;
die Arbeitsteilung, dem Manufakturarbeiter auf die Stirn aufgeprägt, das Zeichen seines
Eigentümers: das des Kapitals». Vgl. Franz Hinkelammert, Las armas ideológicas de la
muerte (DEI, San José, Costa Rica 1977) 26ff.
das Gute war (die Herrschaft des imperialen Staates), verwandelt sich hier in das Böse: den Fetisch, dem man das Blut des Lohnarbeiters zum Opfer bringt.

3 Das absolute und konkrete Kriterium der Ethik


Das letzte Fundament der Ethizität (nicht zu verwechseln mit dessen Moralität) scheint wohl kaum das Gesetz sein zu können. Das Gesetz als gesetzlich festgelegte Norm ist eine Forderung des Guten (das bonum, das télos oder der «Entwurf»). Das moralische Gesetz (ein positives oder ein Gesetz der «Sittlichkeit») eines bestimmten Systems kann je-

\(^{34}\) Nietzsche, ein unerbittlicher Moralkritiker, wurde am Ende zum Apologeten des kriegerischen und unterdrückerischen ethos des Europa überfallenden Urgermanen.

\(^{35}\) Vgl. Der Formalismus in der Ethik: Gesammelte Werke (Francke, Bern 1954) Bd. II.


\(^{37}\) Heidegger schlägt eine wirkliche «ontologische Ethik» gegen den subjektivistischen Idealismus des Jean-Paul Sartre der «Briefe über den Humanismus» vor, in denen dieser gleichfalls die axiologische Ethik kritisiert.


In gleicher Weise werden auch das bonum, télos, der «Entwurf» (der Heideggersche Entwurf, der mit dem Sein und dem «Sein-Können» gleichzusetzen ist) in Frage gestellt, wenn sie als Grund eines bestimmten geschichtlichen Systems genommen werden. Ist das télos oder der fi-

\(^{39}\) Vgl. Sobre la esencia (Sociedad de Estudios, Madrid 1963).


\(^{41}\) Besonders in seinen Werken Zur Genealogie der Moral und Jenseits von Gut und Böse (vgl. meine obengenannte Ethik, Bd. II, 82ff.).

In allen diesen Fällen könnte man den absoluten und dennoch konkreten Massstab oder Imperativ einer Ethik, die für jede menschliche Situation gilt – und jedes bestimmte geschichtliche Moralsystem zu beurteilen vermag –, so zum Ausdruck bringen: «Befriede die Armen und Unterdrückten!»

Die mittelalterliche Formulierung: «Tu das Gute und meide das Böse!» war zwar richtig, aber vollkommen abstrakt, weshalb sie zur Rechtfertigung eines moralischen Systems (aufgrund des Begriffs vom «Guten», den das System selbst hatte) dienen konnte. Es war nur ein moralisches, aber kein ethisches Prinzip. Das Gute des Systems ist das Gute des Un-

---

43 Wir haben dieses Problem zusammenfassend erklärt in Filosofía de la Liberación (USTA, Bogotá 1980) 54ff.
45 Thema von Bd. IV der in Anm. 38 angegebenen Ethik.

162
terdrükers; folglich kann der Unterdrücker moralisch gut und ethisch böse sein. Er kann ein vollkommener, «guter» Kapitalist innerhalb der bürgerlichen Moral sein und zugleich ein ungerechter Mensch, wenn er seinem Arbeiter einen (nach ethischen Forderungen) unzureichenden, wenn auch legalen Lohn zahlt.


ist unweigerlich mit dem Geheimnis der menschlichen Freiheit verbunden\textsuperscript{46}.

4 Auf dem Weg zu einer eschatologischen, kritischen Ethik


Eine Ethik, die den absoluten Massstab gegen die nichtethischen Moral an erheilt, wird so zu einer strategischen Notwendigkeit der Befreiungspolitik selbst. Sie rechtfertigt theoretisch die erhabene Würde der Tat der Märtyrer und Helden und zeigt, indem sie den Zustand des guten Gewissens zerstört, die götzendienerische Perversität der herrschenden, triumphierenden Moralien der Unterdrückungssysteme.

Um dem Soldaten, der ihn folterte, verzeihen zu können, musste jener Jesus von Nazaret ganz klar erkannt haben, dass der Folterer «gut» war im Hinblick auf die Forderungen «seiner» römischen Moral und daher die absoluten, aber \textit{hic et nunc} immer konkreten Forderungen einer utopischen Ethik der Befreiung nicht entdecken konnte (die für das ideologische moralische Bewusstsein des Unterdrückers typische \textit{Blindheit}), einer Ethik, dank deren absolutem Massstab er dem Tod in innerem Frieden entgegenzusehen vermochte. Er wusste, dass sein Tod, der für die herrschende Moral der eines Banditen oder Frevlers war, für die

\textsuperscript{46} Dieses Thema versuchten sowohl christliche als auch jüdische Autoren wie Blondel, Zubiri, Bergson, Buber, Rosenzweig usw. in unterschiedlicher Ausrichtung zu beschreiben.
IX. Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft

Wir werden einige Aspekte der Beziehungen untersuchen, die in den Schlussdokumenten der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats 1979 in Puebla de los Angeles (Mexiko) enthalten sind.

1 Christliche Ethik und Wirtschaft

Zur Einführung müssen wir, auch wenn dies nur sehr kurz geschehen kann, den Inhalt klären, den wir den beiden Gliedern der Beziehung: christliche Ethik – Wirtschaft geben wollen¹.

1.1 Das Ethische

Oft meint man, das Ethische bestehe im wesentlichen in Prinzipien, Normen, Gesetzen, Werten. Der wirkliche Ort des Ethischen ist jedoch die Praxis selbst, und ethisch ist diese nicht etwa darum, weil sie Normen entspräche, Werte beachtete oder Tugenden verwirklichte, sondern aus einem diesem vorausgehenden und wichtigeren Grund. Praxis nennt man eine Handlung, die auf eine andere Person ausgerichtet ist (poiesis richtet sich auch im Griechischen an die Natur). Solange Robinson Crusoe auf seiner Insel allein war, vollzog er keinerlei Praxis, sondern lediglich produktive Akte (poiesis). Die erotische (ein Kuss), die pädagogische (der Unterricht), die politische (die Abstimmung in der Versammlung), die religiöse Praxis (die Anbetung des Absoluten) sind praktische Akte. Die Praxis ist der Ort des Ethischen. Das Ethische ist ein realer


1.2 Christliche Ethik

Die christliche Praxis hat sehr viel radikalere Beweggründe, dem absoluten ethischen Massstab zu entsprechen, als die menschliche Güte. In Puebla heisst es: «Menschen . . ., die fähig sind, die Geschichte in Über-

einstimmung mit dem Wirken Jesu zu gestalten» (P 178/B 279). In der Tat ist die christliche ethische Handlung oder besser: die christliche Praxis diejenige, die unter Wahrung der Analogie sich mit dem andern so in Beziehung setzt, wie Jesus Christus es in seiner konkreten historischen Situation getan hätte.


168
1.3 Das Ökonomische

Wie wir noch verdeutlichen werden⁵, macht das Ökonomische in seinem tiefsten anthropologischen und theologischen Sinn die *praktischen* (erotischen, pädagogischen, politischen, religiösen) und *produktiven* (die Arbeit, welche die Natur umgestaltet, um die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen) zu *realen* Beziehungen. Das heisst, die blosse praktische Beziehung (ein Kuss) ist abstrakt, punktuell, noch nicht Institution, wenn sie nicht mit dem Geschenk, dem Haus in einer Verbindung steht, die aus der erotischen Beziehung eine Paarbeziehung machen. Die ökonomische Beziehung ist jene praktisch-produktive Beziehung, durch die Personen über das Erzeugnis ihrer Arbeit miteinander in Verbindung treten oder Dinge über ihre Erzeuger miteinander in Verbindung gebracht werden. Jemandem etwas schenken, abkaufen oder rauben sind daher ökonomische Beziehungen. Der Gottesdienst ist die theologische Ökonomie (durch die das Brot, der Leib des Märtyrers dem absoluten Anderen dargebracht wird).

Das Ethische liegt im Wesen des Ökonomischen, denn letzten Endes handelt es sich dabei um den Typ oder Aspekt der Beziehung, die zwischen zwei Personen als den Erzeugern bestimmter Produkte zustande kommt, die unter verschiedenen Bedingungen verteilt, ausgetauscht und konsumiert werden - je nach dem Typ der zuvor bestehenden praktischen Beziehungen. Wenn z. B. der Indoeuropäer mit seinen eisernen Waffen und seinem Pferd die Agrarkulturen Mesopotamiens beherrscht und der Sklaverei unterwirft, so wird diese Sklaverei *real*, wenn der Herrscher (die Klasse, der zum Beispiel Aristoteles angehörte) sich die Frucht der Arbeit der Unterdrückten aneignet. Sich die Frucht der Arbeit des Sklaven anzueignen ist ungerecht, ist böse, aber nicht in sich selbst (das Getreide nehmen und in der Vorratskammer aufbewahren), sondern wegen der Unterdrückung, die für die Beziehung Herr–Sklave konstitutiv ist und dieser vorausgeht. Das praktische Moment (Beziehung Mensch–Mensch) wird im Ökonomischen *real*, aber das Ethische des Ökonomischen ergibt sich aus der wesentlichen praktischen Beziehung. Wenn in der machistischen Gesellschaft der Mann die Frau unterdrückt, ist das Haus das Gefängnis der Frau, und ihre Arbeit wird vom Mann ausgebeutet.

⁵ Siehe XIV., S. 249–266.
1.4 Christliche Ethik und Wirtschaft


Die christliche Ökonomie erfüllt offensichtlich eine Funktion der prophetischen Anklage (P 234, 833, 897, 973, 1068 usw./B 338, 1029, 1134, 1213 usw.). Die sogenannte «Sozialelehre» der Kirche konnte die Gesamtheit der Anklagen darstellen, die zu einem Zeitpunkt der Geschichte von bestimmten Positionen aus gegen Auswüchse des Kapitalismus (aber nicht gegen dessen Wesen) und gegen das Wesen des Sozialismus (so wie er vom Kapitalismus aus verstanden wurde) erhoben wur-

2 Christliche Ethik in Puebla


2.1 Die soziale, strukturelle, institutionelle Sünde: ihre Mechanismen

Auffallend ist die Tatsache, dass von allen Teilnehmern der Konferenz die Sünde als strukturelle Wirklichkeit (P 8, 19, 225/B 16, 30, 328 –

«Struktur der Sünde» ist eine Aussage des Papstes in Zapopán – P 981, 984, 993 usw./B 1221, 1224, 1232), als *institutionelle* Realität (P 25, 1020 usw./B 46, 1259 usw.) mit *Mechanismen* (P 19, 38 usw./B 30,70 usw.) angenommen wurde, die *Systeme* begründet (besonders P 51/B 92: «Systeme der Sünde»). Die so verstandene Sünde schliesst die rein individuelle Sünde ein (P 38, 40, 101ff., 226, 227 usw./B 70, 73, 185ff., 329, 330 usw.). Am wichtigsten aber ist die Tatsache, dass die genannte geschichtliche oder soziale Sünde als Ursache betrachtet wird; das heisst: die Sünde hat eine *Auswirkung*: «In diesen Ängsten und Schmerzen sieht die Kirche eine soziale Sünde ... unmenschliche Armut ... Untersuchen wir die Situation eingehender, so stellen wir fest, dass diese Armut keine *vorübergehende* Phase (B: nicht Zufall), sondern das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer und politischer Strukturen ist ... obgleich es auch andere *Ursachen* der Armut gibt» (P 17–18/B 28–30; übersetzt nach P). Man bringt die Sünde mit der Armut in Verbindung und erkennt in letzterer ihre Wirkung: strukturelle Ursache, strukturelle Wirkung. Es handelt sich um eine christliche Ethik, die den subjektivistischen Individualismus überwunden hat und in einen objektiven, strukturellen historischen oder sozialen Realismus vorstösst. Die Subjektivität bringt den Mechanismus der institutionellen Strukturen hervor und schliesst ihn mit ein. In Puebla, so könnte man sagen, ist das absolute *Ego* verschwunden, das von seinem individuellen Horizont her als gut oder böse bezeichnet wird. Der einzelne wird immer nach seinen geschichtlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Rollen, Funktionen und Verhaltensweisen beurteilt?.

2.2 Die Option für die Armen

Ebensowenig kam eine Gruppe, auch wenn sie subjektiv dagegen war, an der grundlegenden Option für die Unterdrückten und die Armen vorbei (z. B. für die -zig Male, die diese *Option* wiederholt wird: «Das Engagement für die Armen und *Unterdrückten* ...» P 911/B 1147). Diese «klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen» (P 897/B 1134) reiht Puebla in die Grundlinie von Medellín ein und stellt in der Geschichte der bischöflichen Dokumente der

7 Man spricht sogar despektierlich davon, dass «in einigen Fällen ... solche Haltungen mit einem subjektiven Bekenntnis zum christlichen Glauben verbrämt werden» sollen (P 260/B 49).
Kirche eine für die reichen Kirchen unbequeme Neuheit dar («Im Licht des Glaubens betrachten wir den sich immer mehr auftuenden Abgrund zwischen Reichen und Armen als ein Ärgernis und einen Widerspruch zum Christsein ... eine soziale Sünde, die um so schwerer wiegt, da sie in Ländern begangen wird, die sich katholisch nennen und die Fähigkeit haben, dies abzuändern» P 17/B 28).
Wie es keinen Armen ohne Reichen gibt und wie die Armut strukturell, institutionell und gesellschaftlich ist und auf der Ebene der Aneignung des Produkts der Arbeit des einen durch den anderen anzusiedeln ist (also auf der ökonomischen Ebene, vgl. 3.1.), so ist diese ethische Option nicht subjektiv, individualistisch und moralistisch. Es geht vielmehr um eine gesichtliche, gesellschaftliche, objektive und gemeinschaftliche ethische Option: «Der persönlichen Haltung der Sünde ... entspricht auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen stets ... der Kampf zwischen Individuen, Gruppen, sozialen Klassen und Völkern» (P 225/B 328). Das heisst: sich für den Armen entscheiden bedeutet, in einem Kampf zwischen Gruppen, Klassen und Völkern eine Entscheidung zu treffen. Es bedeutet, in die reale Geschichte, in die ganze Geschichte einzutreten. Es bedeutet, das Wesen des Christentums in umfassender Weise anzunehmen.

2.3 Die Armen als «Volk»

Aber mehr noch: der Arme wird als kolletivs Subjekt mit der Fähigkeit zur Organisation und zu einem kämpferischen, befreienden historischen Selbstbewusstsein verstanden. Der Arme, das ist nicht nur dieser Einzelmann, sondern das sind die Indios, die Afroamerikaner, die Landbevölkerung, die Arbeiter, die Randgruppen, die Arbeitslosen (P 20/B 34–38); das sind die «Interessen des grösseren Teils der Bevölkerung» (P 26/B 47); «es ist der Schrei eines Volkes, das leidet und Gerechtigkeit ... fordert» (P 49/B 87); die «armen Länder» (P 73/B 130); «Jesus von Nazareth wurde geboren und lebte arm inmitten seines Volkes» (P 105/B 190) usw. Der Arme ist Teil einer Klasse («Die Kirche hat ihr Engagement zugunsten der besitzlosen Schichten – hier vermeidet man das Wort Klasse – verstärkt ... Dies lässt mancherorts den Eindruck aufkommen, die Kirche übergehe die wohlhabenden Klassen.» P 84/B 147), aber Teil eines Volkes zu sein ist eine noch wertvollere, geschichtliche, realere Vorstellung. Und aufgrund der Evangelisierung vor nun schon fast einem halben Jahrtausend ist in Latein-
amerika der Arme «Volk Gottes»: «Der Schrei des lateinamerikani-
schen Volkes . . . nach Gerechtigkeit, eines zutiefst religiösen Volkes, 
es eines Volkes, das sein ganzes Vertrauen in Gott setzt» (P 52/B 93; 
übersetzt nach P).

Naturlich wird man eine «populistische» Interpretation vermeiden müs-
sen (die, wenn sie von «Volk» spricht, die herrschenden Klassen im Hin-
blick auf einen von der Bourgeoisie angeführten nationalen Kapitalis-
mus einschliesst, die sich selbst als Teil des «Volkes» bezeichnen würde) 
und die Kategorie «Volk» in einen nicht blass nationalen, sondern 
grundlegend sozialen Kontext der Befreiung zu stellen haben: der Be-
freiung der unterdrückten Klassen.

2.4 Die «Volkskirche»

Da die Armut nicht nur die durch biographische Umstände verursachte 
individuelle Situation eines Menschen ist, sondern ein historisch und 
strukturell enteignetes Volk meint, kann die Option der Kirche für sie 
icht einfach die «Hilfe» der Reichen, das «Almosen» der Guten, die 
moralische und subjektive Entscheidung einzelner bedeuten, sondern 
sie muss das Engagement der Kirche für dieses Volk sein: als VolkskIr-
che, die «wie ein Sklave» wird (Phil 2,7), der «unter uns gewohnt» hat 
(Joh 1,14). In Puebla heisst es: «Diese Sicht der Kirche als historisches und 
gesellschaftlich gegliedertes (Übers. nach P: strukturiertes) Volk . . . 
Die Kirche als historisches und institutionelles Volk stellt die umfas-
sendste . . . Struktur dar . . .» (P 160/B 261). «Das Problem der 
',Volkskirche', die aus dem Volk oder dem Heiligen Geist (diese Erläute-
runghäss B 263 wegf) hervorgeht, weist verschiedene Aspekte auf. 
Wenn sie sich als eine Kirche versteht, die in den breiten Volksschichten 
des Kontinents Gestalt annehmen will und die daher aus der Antwort 
des Glaubens dieser Schichten an den Herrn entsteht . . .» (P 162/ 
B 262), dann handelt es sich um eine gültige Erfahrung. Das heisst, das 
christliche ethische Engagement hat zum Ausgangspunkt ein «Modell» 
von Kirche, ein «Modell», das in der prophetischen Praxis zahlreicher 
Christen existiert: nämlich der grossen Mehrheiten, die von Geburt her, 
strukturell, unterdrücktes Volk sind, und der Gruppen, die sich für das 
Volk entscheiden, um unter ihnen zu leben, für sie zu kämpfen, und ihre

8 «hat gewohnt», «hat sein Zelt aufgeschlagen» vom griechischen skene (= Zelt) oder 
vom hebräischen schekina (= das Wohnen) (Ex 33,7).

3 Ökonomische Kritik in Puebla

Die christliche prophetische Praxis selbst verwandelt sich aus ethischer Notwendigkeit in Anklage gegen das »Wirtschaftssystem« (P 33, 35 usw./B 47, 64 usw.), das nicht als Mikroökonomie (z. B. das Unternehmen), sondern als strukturelle, geschichtliche Makroökonomie interpretiert wird. Wir wollen im beschränkten Rahmen dieses Abschnitts nur einige Aspekte aufzeigen.

3.1 Die Sünde im wesentlichen als ökonomische Ungerechtigkeit

Anders als in früheren Zeiten ordnet man in Puebla die Sünde nicht mehr der Ebene der Sexualität, des individuellen praktischen Horizonts zu, sondern erkennt ihre größte Schwere auf historischer, struktureller, ökonomischer Ebene. Schon in der »Botschaft an die Völker Lateinamerikas« heisst es:

»Wir sind davon überzeugt, dass die Überprüfung des religiösen und moralischen Verhaltens der Menschen sich im politischen und ökonomischen Prozess unserer Länder niederschlagen muss, und daher fordern wir, ohne irgendwelche Klassenunterschiede zu machen, alle auf, sich hinter die Sache der Armen zu stellen, als ob es sich um ihre eigene Sache, nämlich die Sache Christi selbst, handelte. 'Alles, was ihr für diese meine Brüder, auch die geringsten, getan habt, das habt ihr für mich getan' (Mt 25 40).»

Mit anderen Worten: »Vielfältig sind die Ursachen dieser Situation der Ungerechtigkeit, aber an der Wurzel aller steht die Sünde, sowohl die des einzelnen als auch die, welche den Strukturen selbst innewohnt.« (P 1019/B 1258)

Oder auch: »Wir können uns nicht mit einer blossen Beschreibung der Tatsachen zufriedengeben, sondern wollen deren tiefere Wurzeln erkennen ...« (P 31/B 63; Übers. nach P). »Zu diesen Ursachen gehören: die Wirtschaftssysteme, die den Menschen nicht als Mittelpunkt der Gesellschaft betrachten und nicht die tiefgreifenden Änderungen herbeiführen, die für eine gerechte Gesellschaft erforderlich sind ..."
Schliesslich stellen wir Hirten, ohne den technischen Charakter dieser Ursachen festlegen zu wollen, fest, dass in deren tiefstem Grund ein Mystrium der Sünde vorhanden ist . . .» (P 31–38/B 63–70).
Das heisst, die Sünde (Praxis fetischistischer Herrschaft) wird in Puebla sehr nachdruecklich als Ungerechtigkeit auf der Ebene von Produktion, Verteilung, Austausch und Konsum der Güter ausgedrückt, Güter, die den Armen und Unterdruckten vorenthalten werden wegen «der unge- rechten gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen» (P 920/B 1155), wegen der «Mechanismen . . ., die diese Armut her- vorrufen» (P 925/B 1160). Das «Du sollst nicht stehlen» (Dtn 5,19) zeigt sich in Puebla als die bevorzugte, die erste Form des «Du sollst ne- ben mir keine anderen Götter haben» (Dtn 5,7), und zwar in histori- schem, strukturellem und politischem Sinn.

3.2 Lösungen des «desarrollismo», eines «dritten Wegs»

Hinsichtlich des Kampfes gegen die Armut und die institutionalisierte, strukturelle Ungerechtigkeit gibt es in Puebla verschiedene Optionen. Sehr stark vertreten wurde bei der III. Konferenz die Position des «des- arrollismo» (= Entwicklungsideologie):
«Der bemerkenswerte wirtschaftliche Fortschritt unseres Kontinents beweist, dass es möglich ist, die extremste Armut zu besiegen und die Lebensqualität unseres Volkes zu verbessern» (P 14/B 21).

176
sie nicht das Kapital als solches, sondern die Tatsache, dass *ein anderer* es besitzt, noch dazu in *grosse*r Menge).
Die Position zugunsten eines «dritten Weges» (eines – weder kapitalisti-
ischen noch sozialistischen – christlichen «dritten Weges») trat in
Puebla deutlich zutage, zum Teil aufgrund des Redaktionsmechanis-
mus. Es gab vier Redaktionen; dazwischen konnten jeweils Änderungs-
orschläge (*modi*) eingebracht werden. Wenn eine Kommission einen
kritischen Text gegen den Kapitalismus angenommen hatte, schlug eine
andere Gruppe bei den Änderungsanträgen eine Kritik am Sozialismus
vor (vgl. P 23, 25, 26, 29, 30, 42, 50, 51, 58, 312, bes. 402–406, 409
542–546, 550 usw.). Da wird uns gesagt:
«Angesichts dieser Realität, will die Kirche frei bleiben von gegensätzli-
chen Systemen, um *sich allein für den Menschen zu entscheiden* . . . » Für
dieses mutige und schöpferische Unternehmen muss der Christ seine
Identität durch die ursprünglichen Werte des christlichen Menschenbil-
des stärken» (P 410–411/B 551–552).
Nach dieser Lehre hätte das Christentum ein eigenes historisches Mo-
dell einzubringen (etwa die Democracia Cristiana, die heute in El Salva-
don eine Junta unterstützt, die das Volk der Armen quält?); ein Modell
einer Neuen Christenheit, das die Kirche in reformistische kapitalisti-
sche «Abenteuer» verwickelt und im Hinblick auf die Evangelisierung
ihr Bild trübt, das ja leider häufig das «Bild der Kirche als Verbündete
der Mächtigen dieser Welt» ist (P 46/B 83). Im übrigen beschwert die
Aussage, «sich allein für den Menschen zu entscheiden», wie man fest-
stellen wird, sofort die Frage herauf: für den unterdrückten Menschen
oder den Unterdrücker? Ungefähr auf dieser Ebene liegen die «Sozial-
lehre» (P 343–350/B 472–479) und eine kulturalistische Sicht, die die
Notwendigkeit erkennt, den Übergang von einer «Agrarkultur» zu ei-
er Modernisierung der «städtisch-industriellen Zivilisation» (P 307/B
432) zu fördern, ohne dabei die realen Bedingungen der Möglichkeit ei-
nes solchen Übergangs in freier Selbstbestimmung und nicht mit einem
Mehr an Abhängigkeit und Unterentwicklung zu bedenken.

3.3 Strukturelle Kritik am Wirtschaftssystem
Aber in Puebla lässt sich auch mit Leichtigkeit eine andere Option ent-
decken. Wenn es zutrifft, dass «die Erarbeitung realisierbarer Alternati-
tiven» anzuregen ist (P 993/B 1232), so kann man nicht verheimen, dass
«die umfassenden Hoffnungen auf eine Entwicklung gescheitert sind» (P 1021/B 1260), und daher ist es nötig, «die Pforten für Alternativlösungen zur Konsumgesellschaft» zu öffnen (P 917/B 1152). Diese Alternativen, die für einige utopisch, für die unter der strukturellen Armut Leidenden aber der einzige Ausweg sind, tendieren dazu, die heutige Wirklichkeit negativer erscheinen zu lassen, wenn man sich radikal für die Armen entscheidet: «Dieses Eintreten, das durch die ärgernisierende Realität (Zusatz von B: des wirtschaftlichen Ungleichgewichts) in Lateinamerika notwendig wird, muss dazu führen, ein würdiges und brüderliches menschliches Zusammenleben herzustellen und eine gerechte und freie Gesellschaft aufzubauen» (P 919/B 1154).

Bei dieser Position bietet der Christ keine eigene Alternative an – wie beispielsweise die Christdemokratie – (so wie auch Jesus keine Option mit genaum politischen oder ökonomischen Inhalt anbot), sondern zeigt die Unvereinbarkeit des lateinamerikanischen abhängigen Kapitalismus mit den Forderungen des Evangeliums auf und macht den Weg frei für neue – nicht reformistische, sondern wirklich neue – Alternativen: «Die freie Marktwirtschaft (Zusatz von B: in ihrer reinsten Ausprägung), die auf unserem Kontinent immer noch als Wirtschaftssystem in Geltung steht und durch gewisse liberale Ideologien legitimiert wird, hat den Abstand zwischen Reichen und Armen vergrößert, weil sie das Kapital vor die Arbeit setzt» (P 26/B 47); «wenn eine kalte Technologie Entwicklungsmodelle zur Anwendung bringt, die von den ärmsten Schichten wahrhaft unmenschliche Sozialkosten fordern, die um so ungerechter sind, als sie nicht von allen getragen werden» (P 27/B 50).

Kurzum, für diese Schichten ist z. B. die nicaraguanische Revolution ein Zeichen dafür, dass die Geschichte Fortschritte macht und für den Herrn der Befreiung David Goljat noch besiegen kann.

4 Wirtschaftsethische Themen in Puebla

In exemplarischer Weise wollen wir nun kurz zusammengefasst einige wirtschaftliche Probleme behandeln, die in Puebla zur Sprache kamen.

4.1 Entwicklungsideologischer Industrialismus

Es gibt Texte, die, wie wir bereits in 3.2. gezeigt haben, sich für eine Modernisierung innerhalb des abhängigen Kapitalismus aussprechen (den sie nicht nennen, und dessen Existenz sie auch nicht zu kennen schei-

4.2 Wirtschaftliche Abhängigkeit


Die Armut als Ergebnis der Sünde interpretiert man jedenfalls als «Ausbeutung durch die Organisationssysteme der Wirtschaft und der internationalen Politik»; infolgedessen «kann die Unterentwicklung der Hemisphäre zunehmen und sogar zu einem ständigen Phänomen werden» (P 1026/B 1265).

4.3 Ausbreitung der supranationalen Unternehmen


4.4 Militaristischer Charakter des abhängigen Kapitalismus

Seit den 60er Jahren ist der Druck der Massen in Lateinamerika so bedeutend gewesen – und die Volkskirche hat diesen Prozess mit ihren Helden und Märtyrern begleitet und sogar vorangetrieben –, dass die Entwicklung eines Modells des abhängigen Kapitalismus nur in einem Staat möglich ist, der das Volk unterdrückt und über das Heer als sein ausführendes Organ verfügt. Die Ideologie dieses Repressionsstaates heisst «Nationale Sicherheit». Die Verurteilung der Militärregime, die

4.5 Verteidigung der wirtschaftlichen Rechte der Unterdrückten


Die Ursache für solche Aktionen ist nicht psychischer Sadismus, sondern diese sind «das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer und politischer Strukturen, die diese Armut hervorbringen» (P 19/B 30; übersetzt nach P), eine Situation der Armut, des Hungers, die die Völker dazu bringt, sich für ihre Befreiung einzusetzen.
Die Basis

X. Das Volk von El Salvador: ein kollektiver Ijob
Von persönlichen Zeugnissen ausgehende theologische Reflexion

Der Ordensfrau Silvia Maribel Arriola, die Ende Januar 1981 in der Gemeinde Zacamil ermordet wurde.


Du hast dein junges, kraftvolles Blut hingeggeben für dein hungern des, mit Füssen getretenes Volk; es blühen schon tausend siegreiche Rosen über deinem zerbrechlichen zerstörten Leib.»

(Gedicht aus dem Volk zur Erinnerung an Silvia)

Es ist verständlich, dass der Versuch, die Lehre des Buches Ijob in analoger oder allegorischer Weise auf ein Volk zu übertragen, ein zumindest gewagtes, wenn nicht gar unmögliches erkenntnistheoretisches Abenteuer zu sein scheint. Wir könnten an die biblische Figur oder die hermeneutische Idee der «korporativen Persönlichkeit» erinnern, die zum Beispiel für die Person Israels verwendet wird: ein historisches Individuum, dessen Name analog auf das hebräische Volk, auf den «Rest» Israels, auf Jesus, auf die christliche Urgemeinde (das «neue Israel») und sogar auf die Kirche insgesamt übertragen wird. In diesem Sinn kann «Ijob» sowohl eine Person als auch ein Volk sein. Es würde sich um einen kollektiven, gemeinschaftlichen Ijob handeln. Ein leidendes, verfolgtes, gekreuzigtes Ijob-Volk.

Zuerst einmal müssen wir deutlich machen, dass wir uns im März 1983 für El Salvador entscheiden, denn es ist ja jeden Augenblick möglich,
dass aus dem «leidenden Volk» ein «siegreiches Volk» wird, und dann wäre es nicht mehr der leidende Ijob, sondern der zum Marsch durch die Wüste aufbrechende, frohe, hoffnungsvolle, aber darum nicht weniger für sein Schicksal verantwortliche, in Versuchung geführte, hungernde, manchmal niedergeschlagene Mose (so wie das «Nicaragua in der Wüste» von heute, im März 1983). Jedes Volk spielt im Laufe weniger Monate, weniger Jahre verschiedene Rollen, wenn die Geschichte die Nationen zu Trägern grosser gesellschaftlicher Veränderungen macht. Die Theologie muss es verstehen, die Situationen aus der Nähe zu erforschen, ... denn sonst kommt sie entweder zu spät ... oder zu früh ... An zweiter Stelle müssen wir eine etwas andere Interpretation des Buches Ijob wagen als die übliche¹. Wir stimmen zu, dass das Werk drei Teile umfasst (Einleitung: Kap. 1–2; Streitgespräche mit den Weisen: Kap. 3–42,6; Epilog: 42,7–17). Dagegen glauben wir von der Tradition abzuweichen, wenn wir den zweiten Teil (einschliesslich der Äusserungen des «kosmologischen Gottes»: 38,1–41) in dem Sinne interpretieren, dass er einem Zeitpunkt zuzuordnen ist, in dem der Gott Israels, der Gott der Armen sich entfernt, sein Angesicht (hebräisch p’nei; Ijob 1,12 und 2,7) nicht mehr zeigt, um Satan (hebräisch šātān) die Herrschaft über die Situation, das System, die Totalität der Ereignisse zu überlassen. Die Weisen (Elifas, Bildad, Zofar und am Ende Elihu) wären dann die Theologen der Unterdrückung, die den leidenden Ijob davon überzeugen wollen, dass er schuldig sei, dass er leide, weil er gesündigt habe, und auf diese Weise das «Böse» verdecken, das das System im Armen erzeugt. Das Herrschaftssystem, «Satan» und seine «Weisen», ist daran interessiert, dass die Unterdrückten, die Armen, glauben, an ihrem Leid schuld zu sein: All ihre Argumente verfolgen das Ziel, eine


1 Das Volk von El Salvador kennt wie Ijob sein Leid


Aber als Satan zum zweiten Mal «Ijob schlug», El Salvador schlug, war die Gewalttätigkeit noch viel ungeheuerer und forderte bis heute (März 1983) ungefähr fünfzigtausend Armenleben. Nehmen wir als Beispiel zwei von ihnen:


3 Vielen Freunden aus El Salvador haben wir es zu verdanken, dass wir unmittelbare Zeugnisse, Briefe aus dem Gefängnis, Dokumente zum Beweis dessen, was diesem Märtyrervolk widerfährt, in Händen haben.


In den 60er Jahren vollzogen sich die Erfahrungen der Acción Católica und die Bildung christdemokratischer Kader mit ihren «Kursen zur sozialen Fortbildung». Es kamen christliche Genossenschaften auf (die FUNPROCCOP, angeregt von Erzbischof Chávez). Mit dem Konzil be-

---

4 Ein Beispiel unter den Tausenden, die wir kennen. Wir nehmen dieses Zeugnis heraus, eines von den 77 auf den drei Seiten allein über die Region Aguilares, wo der Jesuitenpa
ter Rutilio Grande Pfarrer und Märtyrer war. Allein im Januar und Februar 1980 gab es
77 Ermordungen in der Pfarrei des heiligen Jesuiten. Wir schicken Concilium die Fo
tokopien dieser drei Seiten sowie weiterer Zitate aus unveröffentlichten Dokumenten –
zum Beweis der Wahrheit dessen, was hier berichtet wird.
ginnt eine gewisse Erneuerung. 1967 wird CESPROP (Zentrum für Ge-
sellschaftswissenschaft und Volksbildung) ins Leben gerufen; 1968
nehmen die Bischöfe an der Konferenz von Medellín teil. Die Erfahrun-
gen an der Basis bekamen immer mehr Gewicht, bis hin zur Organisa-
tion der 1. Nationalen Pastoralwoche, die zum Teil vom Episkopat kriti-
siert wurde. Bereits damals, im Jahre 1970, hatte der für diese Woche
Märtyrer – erklärt: «Bei ihrer Kritik an der Theologie der Befreiung,
der Grundlage der Pastoralwoche, hat die Bischofskonferenz vergessen,
was Medellín darüber gesagt hat.»\(^5\) In der Landbevölkerung tauchte ein
Papier unter dem Namen «Gerechtigkeit und Friede. Studienaufzeich-
nungen» auf, das sehr viel Bewusstsein weckte. Pater Nicolás Rodríguez
war, bereits im Jahre 1971, der erste Märtyrer\(^6\). Der Episkopat erklärte:
«Angesichts der Welle von Verbrechen und Gewalt appellieren wir an
das Gewissen… der Streitkräfte und der Sicherheitskräfte und fordern
sie dringend auf, ihr Vorgehen einzig und ausschliesslich mit dem Dienst
in Einklang zu bringen, für den sie zuständig sind.»\(^7\) Als Antwort auf die
Bewusstseinsbildung und die Organisation des Volkes beginnt die Re-
pression. Dies ist die Stunde des zweiten «Auszugs» des Satans, der das
Volk seit etwa sieben Jahren auf ungeheuerliche Weise «schlägt»:
«Seit 1974 sind die Namen San Francisco Chinuquemita, La Cayetana,
Tres Calles, Santa Bárbara, San Salvador Plaza Libertad zu trauriger
Berühmtheit gelangt. An allen diesen Orten ist als präventive oder re-
pressive Massnahme das Leben vieler Salvadorianer von den Organen
der Staatssicherheit niedergemacht worden.»\(^8\)

\(^5\) (Ohne Angabe des Verf.) Rutilio Grande (UCA, San Salvador 1978) 39. Zu der Ge-
schichte insgesamt siehe: Rodolfo Cardenal, Historia de la Iglesia en El Salvador in dem in
Kürze erscheinenden Werk Historia General de la Iglesia en América Latina (Sigueme, Sa-
lamanca) Bd. VI, sowie mein Werk De Medellín a Puebla (1968–1979) (CEE, Mexico
1979) 231ff., 388ff.; Ricardo Sol, Para entender El Salvador (DEI, San José 1980); El
Salvador: Un pueblo perseguido, testimonio de cristianos (CEP, Lima 1981); P. Richard,
G. Meléndez, La Iglesia de los pobres en América Central (1960–1982) (DEI, San José
1983).

\(^6\) Informations Catholiques Internationales 400 (1972) 19.

\(^7\) Praxis de los Padres de América latina (Paulinos, Bogotá 1979) 329.

\(^8\) Secretariado Social Interdiocesano, Persecución de la Iglesia en El Salvador (El Salvad-
or 1977) 12. Siehe ausserdem: Muerte y persecución de campesinos: SPES 31/2 (Lima
1977) 34–40; Padecerán persecución por mi causa: MIEC-JFCI 16–18 (Lima 1978)
174ff. Mit seinen 73 Jahren lernt der Erzbischof Luis Chávez y González noch hinzu: «Der
Kaffee – in den Händen der Oligarchie und der Nordamerikaner – verzieht in diesem


Allmählich nimmt das Massaker an einem armen Volk von Landarbeitern, einem wahren geschichtlichen und gemeinschaftlichen Ijob, allgemeinen Charakter an. Die fünfzigtausend Toten bezeugen dies. Am


CECA 344 (San Salvador 1977) 433.

Und dieselbe Erklärung bezeugt: «Jesus Christus wurde auf geneine Weise gefoltert und getötet für kein anderes Vergehen als das, den Ar- men die Gute Nachricht vom Reich Gottes zu verkünden.» Weiter heisst es: «Nur der Glaube und die tiefe Überzeugung vom Sieg der Un- terdrückten hat uns die Ausschreitungen durchstehen lassen, unter de-

nen wir zu leiden hatten.» Ein gemeinschaftlicher, leidender, geschichtlicher Ijob!

2 Das Volk von El Salvador ist sich wie Ijob seiner Unschuld bewusst

Das leidende Volk ist sich seiner Unschuld bewusst; zumindest weiss es, dass sein Leid nicht die Vergeltung für eine ihm bewusste oder unbe- wusste Sünde ist: «...die sich wie vom Teufel besessene (sic) Meuten an unseren wehrlosen Körpren austoben. So entladen die Unterdrücker ih- re Wut, so wollen sie uns dazu bringen, dass wir uns zu Verbrechen be- kennen, die wir nie begangen haben».

Man muss begreifen, dass das Verbrechen, dessen man sie beschuldigt, die Sünde im Sinne der «Weisen» bei Ijob, lediglich darin besteht, das System nicht anzuerkennen, das sie unterdrückt. Allein dass jemand sagt: «Ich habe Hunger!», ist bereits Grund genug, um ihn der Sünde, der Subversion zu beschuldigen, ihn als Guerillero oder als Kommuni- sten usw. hinzustellen. Als Ronald Reagan derzeit vor dem Kongress der Vereinigten Staaten die Notwendigkeit begründet, 110 Mio. Dollar zur Unterstützung der Militärs nach El Salvador zu schicken, erklärt er einem Journalisten auf die Frage: «How bad is the military situation?» – «Wie schlecht ist die militärische Situation?»: «It is not good, but Salva- doran soldiers have proved that when they are well trained, led and supplied, they can protect the people from guerilla attacks» – «Sie ist nicht gut. Aber die salvadorischen Soldaten haben bewiesen, dass sie, wenn sie nur gut ausgebildet, geführt und ausgerüstet sind, das Volk vor Angriffen der Guerilleros schützen können.»

Und bezüglich der mittelamerikanischen Militärs bemerkt der Präsident des mächtigsten Landes der Welt von heute: «We worshipped the same God...» – «Wir beteten zu ein und demselben Gott...»

13 Alle Reden der «Weisen» enthalten immer eine Anklage in dem Sinne, dass Ijob leide, weil er gesündigt habe: vgl. 4,7; 8,6; 11,11; 15,35; 18,5; 20,29; 22,5; 25,4; (27,1?); 34,32. Und jedesmal, Rede für Rede, antwortet Ijob mit seiner Unschuld: 7,20; 9,21; 13,23; 16,17; 19,5; 21,7ff. (Gegenargument: 23,10; 27,5; 31,16ff. – Der «kosmologische Gott», der auch ein Götze sein kann, stellt die Frage gut: «Um dich zu rechtfertigen, willst du mich verurteilen?» Wenn der Leidende nicht Sünden ist, dann ist in der Tat derjenige, der sein Leiden verursacht, nicht Gott, sondern Satan. Die Nicht-Annahme der Schuld ist die prophetische Kritik an der Schlechtigkeit des Systems: «Nein, nie tut Gott Böses» (34,12), demnach tun dies Satan und seine Engel, die Sünden.

14 Oben in Anm. 12 zitiertes Zeugnis.

Jetzt wird verständlich, was der katholische Theologe vom «Instituto de Democracia y Religión» (IDR) und des «American Enterprise Institute» zu unserem Thema sagt: «Events in Iran and Nicaragua have begun to show public policy analysts that they omit religion – specifically, the ideas of theologians – from their calculations at their peril» – «Ereignisse wie die in Iran und Nicaragua haben den Analytikern politischer Vorgänge eine erste Einsicht vermittelt, dass sie zu ihrem eigenen Schaden die Religion – vor allem die Ideen von Theologen – bei ihren Kalkulationen ausgespart haben.» 17


16 Ebd. Sp. 6.
17 Toward a Theology of the Corporation (American Enterprise Institute, Washington 1981), Einleitung. Das Büchlein will die folgende These widerlegen: «Some theologians today write as if corporations were evil (sic) forces and, indeed, as if democratie capitalism as a whole were incompatible with Christianity.» – «Einige Theologen schreiben heute so, als wären Konzerne böse (sic!) Mächte und als wäre tatsächlich auch der demokratische Kapitalismus als ganzes unvereinbar mit dem Christentum» (5). Novak scheut nicht einmal davor zurück, Jes 53,2–3 (der leidende Gottesknecht) mit der Bemerkung zu zitieren: «I would like to apply these words to the modern business corporation, a much despised incarnation of God’s presence in this world.» – «Ich möchte diese Worte auf den modernen Wirtschaftskonzern, eine vielverkannte Inkarnation von Gottes Gegenwart in dieser Welt, beziehen» (33).
lähmen. Dieser Terror – der sich noch nicht einmal mit entsetzlichen Folterungen zufrieden gibt, sondern anschliessend auch noch die Ermordeten enthauptet oder sie mit Bomben «in die Luft jagt», die man in ihre Engeweide legt, um das Volk in Schrecken zu versetzen, da man ihre Leichen auf Landstrassen, auf Strassen in Städten und Dörfern oder in ihren eigenen Häusern zurücklässt – dieser zur Politik gemachte Terror will das Volk, will Ijob «lähmen». Aber das Volk erkennt keine vorgegebene Schuld an. Es kennt die Schuldigen: Satan.

«Früher impfte die Kirche uns ein», heisst es in einem persönlichen Zeugnis, «dass die Welt böse sei, weil wir böse seien: lasterhaft, hinter Frauen her, betrunken, und die Lösung suchte sie immer in der Beichte und der Reue. Hier aber begannen wir zu begreifen, dass Gottes Plan darin besteht, dass wir über die Welt und unsere Geschichte Herr sein sollen und, wie der Prophet Hosea gesagt hat, dass das, was Noch-nicht-Volk ist, Volk, und zwar Volk Gottes werden soll. Deshalb musste die christliche Gemeinde Zeuge und Keimzelle des neuen Volkes sein. Wir konnten uns nicht mehr von den Parteien täuschen lassen, die nichts mit uns gemein hatten.»


18 In unserem Besitz befindliche Zeugnisse (Kopien bei Concilium).
19 Ebd.
20 Ebd.

3 Ein Stück über Ijob hinaus: Erinnerungen an die Zukunft

Das Volk von El Salvador hat Ijob eines voraus: Es hat die sich bereits vollziehende Wirklichkeit des Plans vor Augen (indem es sich an diese Tatsachen erinnert, dringt es in die Zukunft des ganzen Vaterlands ein, das bald befreit sein wird, wenn der Sieg da ist). Es ist so, als ob Ijob mit in seinem Leiden zugleich schon die Freude erleben könnte, wieder im Besitz seines Reichtums zu sein, seine Familie wieder bei sich zu haben und seine Gesundheit wiedererlangt zu haben. Die Ordensfrau Schwester Rosa berichtet uns:

«Die salvadorianische Kirche hat seit den sechziger Jahren eine tiefgreifende Dynamik erfahren... Es gab eine wertvolle Erfahrung der Umkehr bei den Ordensgemeinschaften unter der Anleitung von Erzbischof Chávez, man ging in die Wüste hinaus, begann vom Volk zu lernen, und verliess die katholischen Häuser... Mehrere Ordensfrauen
wurden des Landes verwiesen, vier nordamerikanische Schwestern wurden ermordet, nachdem man sie vergewaltigt hatte. Schwester Silvia Arriola wurde ermordet, ich glaube, sie war die erste in der Guerilla tätige Nonne des lateinamerikanischen Martyriologiums, ähnlich wie Jeanne d'Arc…»

– «Schwester», fragt sie ein Journalist, «für welche Aufgaben sind Sie hier in diesem befreiten Gebiet an der Kriegsfront verantwortlich?»


– «Halten Sie sich für eine Guerilla-Nonne?»

– «In dem Sinn, dass wir uns in einem Krieg befinden und dort auf einem Posten stehen, ja. Alles, was Kampf gegen die Ungerechtigkeit ist, ist Krieg. Schon die Tatsache, dass man denen Unterricht erteilt, denen das Recht auf Wissen verweigert wird, ist ein Kampf gegen das ungerichte Alphabetentum.»

– «Warum haben Sie ihr Ordenskleid abgelegt, um sich der Guerilla anzuschliessen?»

– «Zunächst einmal möchte ich Ihnen sagen, dass ich mein Ordenskleid nicht abgelegt habe. Ich glaube, mich als Nonne besser als je zuvor in meinem Leben zu verwirklichen.»

– «Haben Sie Ihre Entscheidung ihrer Oberin mitgeteilt? Wie war ihre Reaktion?»

– «Sie wusste, dass ich schon seit langem für die Sache der Verarmten, vor allem der Campesinos, engagiert war. Sie ist sich auch bewusst, dass in diesen Bergen Christen leben und dass ich mich von meinem Gewissen her verpflichtet fühle, bei ihnen zu sein. All dies ist von ihr analysiert worden, und es gab keinerlei Bedenken, dass ich in den Gemeinden weiterarbeite, jetzt, wo es noch nötiger ist. Ich bin nicht dorthin geflohen, sondern ich begleite mein Volk weiter auf seinem Weg.»

– «Aber hier ist Erziehung immer auch Politik.»

– «Die politische Erziehung bezieht vielmehr andere Ebenen mit ein. Die Kinder wissen jetzt, was die Vereinigten Staaten sind, und darüber hinaus, was sie für uns bedeuten. Sie wissen, dass sie eine imperialistische Macht sind, die uns ihren Absichten unterordnet. Sie können auseinanderhalten, was die Oligarchie, die Militärjunta ist…»

– «Könnte man diesen Kampf, der ein Volk befreit, als einen Kampf von Christen bezeichnen?»

– «Die Kirche hat dazu beigetragen, das gesellschaftliche Bewusstsein
zu wecken, indem sie geholfen hat, dass die Mehrheiten des Volkes ihre Rechte entdecken und so aus den Gemeinden selbst heraus begannen, um die Durchsetzung von Forderungen zu kämpfen, bis sie die Organisation der Landarbeiter, Arbeiter und Siedler (Landbesetzer) entdeckten und sich klar darüber wurden, dass die Nächstenliebe den Weg über Organisationen geht, und auf diese Weise schliesslich den revolutionären Strom des Volkes vergrösserten. Schon Erzbischof Romero sagte: 'Manchmal kann es eine Sünde sein, sich nicht zu organisieren.' Und wenn dies der Fall ist, bleibt uns keine andere Wahl, als beim Volk zu sein, im Sinne der begleitenden Pastoral. Man muss wissen, dass es Gegenen gibt, in denen 99% der Bevölkerung organisierte Christen sind. Sie haben Durst nach Liebe, Gerechtigkeit, Frieden und Einigkeit."²¹ All dies hat Job nicht sehen können!
XI. Die Basis in der Theologie der Befreiung
Lateinamerikanische Sicht

Dieser Abschnitt möchte eine Problematik situieren, die von Natur aus verwickelt und noch in voller Entwicklung begriffen ist. Darum werden wir von einigen Fakten ausgehen, welche die Basis Lateinamerikas betreffen, um hernach die Bedeutung gewisser Worte zu klären, die in den Verlautbarungen und Arbeiten in Lateinamerika für gewöhnlich gebraucht werden. Von dieser Realität aus werden wir eine theologische Reflexion anzustellen suchen, die, weil sie ekklesiologisch ist, es nicht wird unterlassen dürfen, auf die Unstimmigkeiten hinzuweisen, die sich abzeichnen, auf die neuen Basisformen, die im Entstehen begriffen sind. Sodann werden wir von der Theologie der Befreiung her damit schließen, dass wir eine Lösung in Richtung der kirchlichen Dienste und Charismen vorlegen.¹

1 Einige Fakten, welche die lateinamerikanische Basis betreffen

Angesichts der Krise, in die viele Pastoralexperimente, die (wie die herkömmliche katholische Aktion) nach dem Modell der «neuen Christenheit» ausgerichtet sind, und das Vorhaben einer raschen Evangelisie-

runung der grossen städtischen Zentren (z. B. durch die in den Städten durchgeführten «Generalmissionen»)² gerieten, begann man zur Zeit des Konzils und nachher neue Formen eines christlichen Lebens in Gemeinschaft zu erahren, welche geeignet schienen, eine Lücke in der kirchlichen Pastoralitätigkeit zu füllen.


Die Frage wurde frontal angegangen in der zu Medellín (1968) zustandegekommenen Formulierung, worin es heisst: «Der Christ muss das Leben in Gemeinschaft, zu dem er berufen ist, in seiner Basisgemeinde finden, d. h. in einer Orts- oder Milieugemeinde, die der Wirklichkeit einer homogenen Gruppe entspricht und eine solche Dimension aufweisen soll, dass sie den persönlichen, brüderlichen Verkehr zwischen ihren Mitgliedern ermöglicht.»³ Die Experimente mit solchen Basisgemein-


den (die später, angesichts der Einsprüche gegen diese Bezeichnung, sich «christliche Basisgemeinden» nannten und sich jetzt als «kirchliche Basisgemeinden» bezeichnen) nahmen an Zahl zu, namentlich in Brasilien, obwohl sich erst eine ganz geringe Minderheit des lateinamerikanischen Katholizismus an diesem Experiment beteiligt. Man trifft nicht häufig auf Feststellungen wie die von Msgr. Fragoso, wonach in seiner Diözese im Nordosten Brasiliens zehn Pfarreien mit je hundertfünfzig Basisgemeinden bestehen. Am ersten lateinamerikanischen Kongress für kirchliche Dienste (der im August 1974 zu Quito abgehalten wurde) konnte man zahlreiche Experimente studieren, die in dieser Richtung gestartet worden sind.4
Diese Basisgemeinden sind heute von mannigfaltigster Art (ländliche, städtische, spezialisierte, Laien- und Familiengruppen; von Priestern, Schwestern, Laien ins Leben gerufen; von mehr charismatischem oder mehr apostolischem Gepräge oder in praktisch gesellschaftlichen oder politischen Situationen engagierte usw.); im allgemeinen bestehen sie jedoch innerhalb einer Pfarrei oder sind sie in die Pfarreioorganisation eingegliedert.
Die Basis verfügt jedoch auch über weitere Ausdrucksformen. Nich


2 Die Bedeutung der in der lateinamerikanischen Theologie üblichen Begriffe

Der Begriff «Basis» ist vieldeutig; zumindest benennt er eine grosse Vielfalt heutiger christlicher Experimente, so dass er der Erklärung bedarf. In der Formulierung «Basisgemeinde» hingegen liegen zwei Elemente, die leicht voneinander zu unterscheiden sind: «Gemeinde» und «Basis».


Wenn man hingegen den Begriff «Basis» betont, so deswegen, weil man auf die ausserkirchliche Funktion mehr Gewicht legen möchte. Auf diesen Weg hat sich besonders die sogenannte «Befreiungstheologie» mit ihrem Flügel, der «lateinamerikanischen politischen Theologie» eingelassen. So kann man sagen: «Die immer revolutionäreren Stellungnah-

7 Pedro Demo aaO. 109.
8 Rolando Muñoz aaO. 426.
9 José Comblin, Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana aaO. 802.
men der Christengruppen, vor allem der Studenten-, Arbeiter- und Landarbeitergruppen, haben häufig dazu geführt, dass die Laienapostolatsbewegungen in Konflikt mit der Hierarchie geraten... Ja, viele entdecken in diesen Bewegungen die dem Evangelium entsprechenden Forderungen nach einem immer entschlosseneren Einsatz für die Unterdrückten dieses ausgebeuteten Kontinents verwirklicht.»

10 Unter «Basis» versteht man demnach eine Bewegung, der es «nicht darum zu tun ist, (wie die Integrationsgruppen) das Funktionieren der Institutionen zu verbessern, sondern der es darum geht, die Institutionen zu verändern (sie sind Kontestationsgruppen).»


3 Die Basis in einer Ekklesiologie der Befreiung

Die Basis spielt bei einer Neuumschreibung dessen, was Kirche ist, eine entscheidende Rolle.12 Eine Kirche, die — wie in der byzantinischen, la-


teinischen oder hispanoamerikanischen Christenheit – vor allem durch ihre institutionelle Herrschaft über eine einheitliche christliche Masse hervorragend, wird nicht ohne tiefgreifende Reformen dem Schreck der städtischen entkolonialisierenden oder antiimperialistischen Industriezivilisation standzuhalten vermögen. Die auf territorial pfarreilicher Grundlage bestehende, von der bischöflichen oder römischen Kurie administrierte unpersönliche Kirche ist nicht imstande, den Anforderungen, welche die Befreiung heute an sie stellt, zu genügen.

Vor allem muss die Kirche sich in die Situation des Armen versetzen. «Doch der 'Arme' existiert nicht als etwas Schicksalhaftes; seine Existenz ist weder politisch neutral noch ethisch indifferent. Der Arme ist das Nebenprodukt des Systems, in dem wir leben und wofür wir verantwortlich sind. Er ist der an den Rand unserer Gesellschafts- und Kulturwelt Gedrückte.»

13 Und so kritisiert denn auch 1970 die Confederación Autónoma de Sindicatos Católicos (der katholische Gewerkschaftsbund) den Vatikan, weil dieser die unterentwickelten Länder durch den BID und die OAE (Organisation der amerikanischen Staaten) unterstützt, denn seines Erachtens sind beide Organismen Instrumente der nordamerikanischen Herrschaft. Mit der Basis den Einspruch des Armen sich zu eigen machen heisst somit die Gestalt des «leidenden Gottes, die Negation des Negativen» übernehmen. 14 Es heisst aber auch darüber hinaus sich zu «kleinen Menschengruppen vereinen innerhalb einer Menschenmenge, die an Zahl und Bestehensdauer unendlich überlegen ist», 15 und innerhalb dieser Gruppe und von unten her durch ganz bestimmte geschichtliche Engagements das eschatologische Reich bezeugen.

Die lateinische Ekklesiologie hatte ja den biblischen und patristischen Begriff «Ortskirche» ein wenig vergessen. Die Weltkirche war eine Parallelgestalt zum römischen Weltreich. Und doch geht die Ortskirche

der juristischen Einteilung in Bistums- und Pfarreiformen voraus und ist
göttlicher Einsetzung. Die kleine Basisgemeinde erfüllt somit zwei For-
derungen: sie entspricht der ältesten kirchlichen Tradition, und sie bie-
tet die Möglichkeit, mit den Armen zusammenzuleben. Trotzdem kam es, und zwar sehr bald, in der Deutung der Funktion der Basis gewisser-
massen zu einer ekklesiologischen Spaltung.
Einige fassten die Basis im Grunde als Bewegungen zum Engagement für die Befreiung auf, denn «das erste Anliegen der Kirche liegt nicht in ihr selbst, sondern ausserhalb ihrer»;16 andere hingegen deuteten sie im wesentlichen als pfarreiliche oder diözesane Basisgemeinde, der das Le-
ben der betreffenden Teilkirche das Hauptanliegen sein müsse.17 Somit wird die erste Auffassung auf der prophetischen und politischen Kritik bestehen sowie auf die mit der andern Einstellung gegebenen Gefahren hinweisen und darin einen «Rückzug der religiösen Institutionen auf sich selbst» erblicken, «womit man einmal mehr ihr ausposauntes We-
sen verleugnet, nicht für sich, sondern für die andern da zu sein. Dies ist etwas, das sich heute weitherum feststellen lässt. Die Rechte war sich schon seit langem der politischen Bedeutung dieser Beschränkung der Kirchen auf sich selbst bewusst.»18 Die zweite Auffassung hingegen wird in erster Linie die Gruppendifferenz und die interpersonalen Be-
ziehungen betonen19 und dabei die prophetischen, kritischen Bewegun-
gen als politisierend, linksgerichtet, marxistisch angehaucht kritisieren.
Zweitens erfordert die «Volkspastoral»,20 sich nicht nur in die Situation des Armen zu versetzen, sondern auch seine Volkskultur sich zu eigen zu machen. Selbstverständlich ist es für die Basisgemeinde in der Bann-
meile von Städten oder in ländlicher Umwelt leichter, die Volkskultur

16 Ebd. 125. Diese Richtung wiegt vor in der Theologie der Befreiung, ohne dass sie des-
wegen das Leben ad intra unbeachtet liesse. Unsere Theologie ist höchst kritisch gegen-
über dem kirchlichen Narzissmus.
18 Hugo Assmann, Teología desde la praxis de la liberación, aaO. 231.
19 Es ist wichtig zu bemerken, dass bei den Mitgliedern der Basisgemeinde oft ein Geist der Selbstzufriedenheit und des Selbstbehagens aufkommt: Comunidades: Igreja na base, aaO. 53. Es kommt also zu dem, was Rubem Alves den «glücklichen Sklaven» nennt (aaO. 192).
20 Das Documento final von Medellin, 6. Pastoral popular, sagt uns: «Bei der Beurteilung der Volksreligiosität können wir nicht von einem verwestlichten Kulturempfinden ausge-
hen» (S. 125), d.h. nicht von einem europäischen. Vgl. Comisión episcopal de Pastoral, Pastoral popular en la Argentina (Coepal, Buenos Aires 1970).
mitzuleben, als für die Bewegungen von Christen, die sich in einer mehr politischen Richtung engagieren.
Auch wird man den dem Gesellschaftstyp oder den geopolitischen Verhältnissen entsprechenden Zuschnitt zu beachten haben. So formen z. B. Gruppen begüterter oder elitärer Klassen unserer abhängigen Länder «Familiegemeinden» (die oft von der christlichen Familienbewegung ausgehen), die weniger eine Basisgemeinde als eine Elitengemeinde sind. Sie werden dann im Namen der Gemeinde Einspruch gegen Basisgruppen erheben, die sich für die Befreiung (für die politische Befreiung als Anzeichen für die eschatologische Befreiung) einsetzen. Andererseits ist die Pastoral in Brasilien, wo sämtliche Gruppen, die in einer prophetischen Haltung engagiert waren, mit Gewalt verfolgt werden, weshalb sich die Kirche taktisch zurückziehen musste, nicht die gleiche wie in Peru, wo für den Einsatz zur Befreiung Freiheit besteht, oder wie in Argentinien, wo die Haltung des Volkes «natürlich» ist. Ein Marins, Gutiérrez oder Gera sind – von weiteren bestimmenden Faktoren abgesehen – Ausdruck der Wirklichkeiten ihres Landes.
4 Kirchliche Dienste und Charismen der Basis


Man gestatte uns, ein Schema zu entwerfen, das uns für die Überlegungen, die wir im Folgenden anstellen werden, als Geleit dienen kann:

**Verschiedene Momente, die in dialektischer Spannung das Sein der Kirche in der Befreiung strukturieren**

```
  Geist  
  ↕      ↕
  Vater  Jesus Christus
  ↕      ↕
Taufe Charismen «Basis»
  ↕      ↕
Welt   Eucharistie Ämter «Gemeinde»
  ↕      ↕
Welt   
```
Die innertrinitarische Bewegung, die Perichorese, setzt sich auf dem Weg der Partizipation in der Kirche fort. Einerseits offenbart sich der Vater durch den Sohn, der durch die kirchlichen Dienste in seiner Kirche als «Christus das Haupt» präsent wird in der Eucharistie, welche die Gemeinschaft mit Leben beseelt und das eschatologische Reich vorwegnimmt. Doch gleichzeitig konsekrieren der Vater und der Sohn das Gottesvolk durch die Geisttaufe und rufen so aus der Basis prophetisch-christmatische Berufungen hervor, welche die Kirche in ihrer Gesamtheit in Bewegung versetzen.


21 Vgl. Zweites Vatikanum, Dekret «Ad gentes» Nr. 2.

206


In ihrem je verschiedenen nationalen Ambiente geht die Theologie der Befreiung von der Praxis der Basis, von Gruppen und Bewegungen aus, die sich in einer prophetischen Aktion (kraft der Berufung, die charismatisch aus ihrer Taufe erfliesst) auf dem Feld der Erziehung, der Poli-
tik, der Wirtschaft und der Kirche engagieren; sie geht von Gemeinden aus, die ebenfalls von der Praxis her erstehen und oft gleichfalls Frucht einer charismatisch-baptismalen Sendung sind, die aber mit dem kirchlichen Amt stärker verknüpft bleiben, sei es, dass sie durch Geistliche geschaffen wurden oder von ihnen geleitet werden oder dass sie auf ein Leben eingespurt werden, das um den eucharistischen Dienst kreist. Auf alle Fälle sind sie als Gemeinden in der Basis (wenn sie dies wirklich sind und unter Verschupften, Armen, Proletariern, Landarbeitergruppen oder für sie wirken) Zeichen des Protestes, Zeichen eschatologischer Kritik.

5 Einige Schlussfolgerungen

Die Herausforderung von seiten der Basis besteht. Es ist schlimm, dass die hierarchische Amtsinstitution die Funktion der Basis innerhalb der Kirche nicht erfasst und dass deswegen diese Propheten oder Charismatikergruppen, die sich in dem Befreiungsprozess engagieren, aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sind: \(^{22}\) «Jerusalem, Jerusalem, du bringst deine Propheten um!» (Mt 23,37) Man muss zwischen Basisgemeinden und spezialisierten Aktionsgruppen und -bewegungen an der Basis klar unterscheiden. Die ersteren sind auf ein Pfarreileben oder wenigstens eucharistisches Leben im Horizont der «Gemeinde» ausgerichtet; die zweiten wollen die Strukturen der Welt oder der Kirche verändern, lassen sich aber nicht als «Gemeinde» im eigentlichen Sinn betrachten. Die Basiskirchen oder -bewegungen führen in der Kirche Lateinamerikas einen Wandel herbei, und infolge der besonderen Verhältnisse (der herkömmliche Klerus fehlt) lässt sich die «Pastoral der Christenheit» (die in Europa infolge der Anzahl der Geistlichen immer noch möglich ist) hierzulande nicht weiterführen. Die Kirche muss es zulassen, dass die Basis Amtspflichten auf sich nimmt. Die Reform, die auf

uns zukommt, ist gewaltig, wird jedoch durch die progressivistischen Kirchen Europas behindert, die zwischen ihrer Reform \textit{ad intra} (narzissische Selbstverbesserung) und den Reformen, die das lateinamerikanische Volk zur Ausübung einer befreienden Sendung \textit{(ad extra)} von der Kirche fordert, nicht zu unterscheiden wissen. Rom ist unschlüssig ange- sichts eines Landes wie Holland, das vorschlägt, dem zölibatären Priester die Verheiratung zu gestatten, und Lateinamerika, das der Weihe Verheirateter bedarf, weil das Volk darnach schreit (eine Situation, die in der Kirche schon von jeher vorlag).

XII. Unterscheidung der Charismen

In den vielfältigen, aber andererseits knappen Arbeiten über die Charismen lässt sich eine äußerste Schwäche, ja selbst ein völliges Fehlen des Prinzips feststellen, nach dem man eine typologische Einteilung der Charismen vornehmen könnte. Im allgemeinen stützt man sich auf das Neue Testament, vergisst aber, dass man dabei die Kirche in ihrer Ursprungszeit vor sich hat, und erarbeitet von da aus eine mehr oder we-

niger zusammenhängende Typenlehre. Die institutionsgebundene klerikale Ekklesiologie hat andererseits wie unter einem gewissen Schuldkomplex immer verlangt, man müsse die «akzidentelle» Verbundenheit des Charismas mit dem Dienst oder dem hierarchischen Aufbau aufzeigen, hat aber vergessen, die notwendige Begriffsbestimmung des Charismas in der Struktur der Kirche (Institution—Prophetenamt) als Gegensatz, als «Widerspruch» zu erklären, als Konflikt in der gleichen Gemeinschaft, die berufen ist, in der Geschichte (Institution) zu bleiben, um sie zu kritisieren und zu erneuern (Charisma) und schliesslich zu sterben. (Im Reiche Gottes wird es keine kirchliche Institutionen oder Charismen mehr geben!)

1 Einige Typenlehren der Charismen


<table>
<thead>
<tr>
<th>1 Kor 12,8–10</th>
<th>1 Kor 12,28–30</th>
<th>Röm 12,6–8</th>
<th>Eph 4,11</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1.1 «logos sophias»</td>
<td>2.1 Apostel</td>
<td>3.1 Prophet</td>
<td>4.1 Apostel</td>
</tr>
<tr>
<td>1.2 «logos gnoseos»</td>
<td>2.2 Prophet</td>
<td>3.2 Diakone</td>
<td>4.2 Prophet</td>
</tr>
<tr>
<td>1.3 Glaube</td>
<td>2.3 Lehrer</td>
<td>3.3 Lehrer</td>
<td>4.3 Evangelist</td>
</tr>
<tr>
<td>1.4 Heilung</td>
<td>2.4 Wunder</td>
<td>3.4 Mahner</td>
<td>4.4 Hirn</td>
</tr>
<tr>
<td>1.5 Wunder</td>
<td>2.5 Heilungen</td>
<td>3.5 Almosen</td>
<td>4.5 Lehrer</td>
</tr>
<tr>
<td>1.6 Prophetie</td>
<td>2.6 Hilfe</td>
<td>3.6 Vorsitzer</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1.7 Unterscheidung</td>
<td>2.7 Leitung</td>
<td>3.7 Taten der Barmherzigkeit</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1.8 Sprachen</td>
<td>2.8 Sprachen</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1.9 Sprachdeutung</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
Von diesen Charismenlisten aus ging man in der Geschichte der Theologie daran, Typenlehren auszuarbeiten. Nehmen wir als Beispiel deren drei.Für Thomas von Aquin, I—II, q.111, a.4, resp., sind die Charismen *gratia gratis data*, und da sie nach der paulinischen Liste 1 Kor 12,8—10 auf den Mitmenschen hingeordnet sind, ist zu sagen, «dass sie nur äusserlich belehren und überreden, da nur Gott innerlich bewegen kann». Sie lassen sich auf folgende Weise einteilen:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Gratia gratis data zur Unterweisung des Nachsten in Glaubensbedingungen</th>
<th>Fides oder besondere Gewissheit hinsichtlich der Grundlagen (1.3)</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1. Zu vollkommener Erkenntnis</td>
<td>Sermo sapientiae oder Gewissheit über die Hauptfolgerungen des Wissens (1.1)</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Sermo scientiae oder Gewissheit über Beispiele und Wirkungen der Ursachen (1.2)</td>
</tr>
<tr>
<td>2. Als Bestätigung der Offenbarung</td>
<td>Durch Werke</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Durch Erkenntnis</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Prophetia (1.6)</td>
</tr>
<tr>
<td>3. Hilfe zur Verkündung des Wortes</td>
<td>Genera linguarum (1.8)</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Für Thomas ist der Grund für die Verschiedenheit der Charismen der Umstand, dass sie «zur Belehrung anderer in den göttlichen Dingen dienen» *(ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis)*. Man beachte, dass diese «Belehrung» (ausgenommen 1.4 und 1.5) nur mit der Theorie, mit dem Gebiet des Verstandes und des Lehrens zu tun hat. Zur Ergänzung und Korrektur dieser Typenlehre sagt uns H. Leclerq, die Charismen seien folgendermassen einzuteilen: A. in bezug auf die *Unterweisung der Gläubigen* (1.6, 2.1, 2.3, 4.3, 3.4, 1.3, 1.7, 1.8, 1.9 und die Parallelfälle); B. in bezug auf *körperliche Dienstleistungen* (2.6, 3.2, 3.5, 1.4, 1.5 und die Parallelfälle); C. in bezug auf die *Leistungstätigkeit* (4.4, 3.6, 2.7). Es ist interessant festzustellen, dass für Leclerq «die Charismen für die kleinen Gemeinschaften ein kostbarer Ansporn zur Erhaltung des Eifers sind; dass sie aber in dem Masse unhaltbar und störend (sic) werden, in dem sich die endgültige Organisation der Kirche durchsetzt». Es zeigt sich hierin der Zufälligkeitswert, den die Charis-

---

2 Vgl. DTC V, 1823; VI, 1158; VIII, 1315 usw.
3 AaO.
4 AaO. Kap. 595.

212

2 Notwendigkeit eines theoretischen Rahmens

Es handelt sich hier um die Feststellung des Prinzips, das den Unterschied zwischen den Charismen bestimmt. Wir bieten im folgenden einen Versuch – nicht mehr als einen Versuch –, die Diskussion über ein sehr aktuelles Thema anzubahnen, wenn man eine gewisse Klarheit in diesem Problem erreichen will.

2.1 Charismen und funktionale Soziologie

Nach Max Weber widersetzt sich das Charisma der bürokratischen oder der patriarchalen Ausübung der Autorität. Die objektive Vernünftig-

---

5 H. Küng, aaO. 286.


2.2 Charismen, Formen des Schaffens und Vorandrängens

Aufgabe der Kirche in der Geschichte ist es richtigerweise, zu strukturierten Gesellschaftssystemen, zu geschichtlich durch ihre Herrschaft oder durch die Sünde festgefahrenen Gesamtheiten Stellung zu nehmen


214
und sie zu vollkommeneren Systemen zu machen, um so die Ankunft des Herrn in seiner Parusie vorzubereiten. Wie wir sehen werden, ist das Charisma eine dialektische Kraft der Abwehr und will das Verharren in einer ungerechten Struktur überwinden. Wir brauchen daher theoretische Kategorien oder Rahmen, die uns ermöglichen, das Problem des Übergangs von einem System zum andern, das Problem der Wandlung der Gesellschaft zu begreifen.


Trotzdem muss anerkannt werden, dass die Charismen nicht nur über den Strukturen eine theoretische oder ideologische Arbeit leisten werden, sondern dass sie die Praxis, die geschichtliche Tat, die schaffenden Kräfte des christlichen, religiösen (und noch heidnischen) Volkes in Bewegung setzen. Das Charisma ist infrastrukturell. Der Geist fördert das Wachstum der schaffenden Kräfte, welche die jetzigen Produktionsweisen aus ihrem Gleichgewicht heben und die Gesellschaftsformen in neuen Etappen der Parusie entgegenführen. Schon der blosse Anklang dieser Thematik zeigt uns beispielhaft, wie sehr sie sich von den Positionen Parsons und Webers unterscheidet, aber auch, wie weit sie von denen der Theologen entfernt ist, deren Kategorien durchaus nicht genügen, um das Problem in Angriff zu nehmen, wie dies in Lateinamerika häufig rein peripherisch geschieht.

2.3 Charismen und soziale Klassen


12 «Et eadem ratione . . . est inter eos dominativum iustum»: II–II, q. 57, a. 4, resp.
Seit Konstantin hatte die Hierarchie der Kirche wenigstens in der byzantinischen, der lateinischen und der lateinamerikanischen Christenheit in einer Gesellschaft zu wirken, die zumindest den Ort ihrer Tätigkeit als ideologische Macht bildete. Im Mittelalter und in der lateinamerikanischen Kolonialzeit war sie auch wirtschaftliche und politische Macht. Es ist daher begreiflich, dass allein der Umstand, Bischof oder Priester dieser Christengruppe zu sein, diese Männer unter die herrschenden Klassen der entsprechenden Gesellschaft einreihte. Wenn nun die Charismen die Berufung des Geistes sind, die Geschichte zu erneuern, die schaffenden Kräfte zur Entfaltung zu bringen, so entsteht auf sozialem und kirchlichem Gebiet unvermeidlich ein Konflikt zwischen dem Dienstamt und dem Charisma.

Wie möchten mit diesem Hinweis nochmals betonen, dass das Problem schwierig ist. Es muss eine engere Bezugsnahme auf die heutigen kritischen Sozialwissenschaften in die Theologie eingeführt werden.

2.4 Charismen und «aktantiales» Modell

Seit den Arbeiten eines Vladimir Propp und Algirdas Greimas (von ihm stammt das hübsche «französische» Wort «actantial» [d.Ü.]) weiß man, dass die Volksreligiosität aktiv am Kult (Pfeil a) und passiv an der Aufnahme des Objekts (Pfeil b) beteiligt ist.

\[
\begin{array}{c}
| M | \quad \rightarrow \quad | O | \quad \rightarrow \quad | E | \\
| S | \\
\end{array}
\]

\[
\begin{align*}
S &: \text{ Subjekt, Volk} \\
M &: \text{ Mittler, Held, Heiliger} \\
O &: \text{ Objekt} \\
E &: \text{ Empfänger} \\
E &= S
\end{align*}
\]

Der Mittler, der Heilige, von dem man ein Wunder, ein Geschenk, ein Gut erbittet (O: eine gute Ernte, eine gute Reise, Gesundheit), ist immer der Bringer des Objekts, das der Empfänger (E) erbittet und passiv.

---

13 Morfología del cuento (Ed. castellana, Madrid 1973).
erhält. Eine schlecht verstandene, traditionelle, fetischistische Dienstfertigkeit der Geistlichen begünstigt oft diese Passivität des Volkes. Hier greift nun das Charisma ein, bringt das Subjekt (S) in Bewegung und gibt ihm Kraft zum Dienst, sich O anzueignen und zu schaffen:

\[
\begin{array}{c}
M \\
\downarrow c \\
O \\
\downarrow S \\
E \\
\end{array}
\]

Das Volk wird nun der Held und Vorkämpfer in der Heilsgeschichte (Pfeil c), verwandelt sich selber in den Heiligen, den Propheten; es ist Mose, der die Wüste verlässt und das Volk in das verheissene Land (O) führt. Die gratia gratis data wollte mit Recht den Dienst anzeigen, den der Prophet (S) dem ganzen Volke (E) erweist. Diese einfachen Hinweise wollen das Thema nicht erschöpfen; sie wollen nur auf die Notwendigkeit hinweisen, einen besseren theoretischen Rahmen herzustellen.

3 Berufung und charismatische Praxis

Nehmen wir ein Beispiel, um die theoretische Ansicht konkret darzustellen.

In seinem Testament weist Bartolomé de las Casas 1564 auf den Tag seiner Bekehrung hin, die 1514 durch die Lektüre einiger Verse in Ecclesiasticus 34 erfolgt war. «Durch seine Güte und Barmherzigkeit hielt es Gott für gut, mich ohne mein Verdienst zu seinem Diener zu erwählen, um für all die Völker, die wir Indianer nennen, zu sorgen... ihnen ihre frühere Freiheit wieder zu verschaffen und sie von dem gewaltsamen Tod, den sie immer noch erleiden, zu befreien» (sic)\textsuperscript{15}.

Der Priester Bartolomé, der seinen kirchlichen Amtsdienst verwaltete, las vor der Messe den Text: «Wer ein Opfer aus dem Besitz der Armen darbringt, ist wie einer, der einen Sohn [den Indianer] vor den Augen

\textsuperscript{15} Clausula del Testamento, in Obras escogidas de B. de las Casas, Madrid, t.V (1958) 539.

Das Charisma ist also ein Ruf, eine Berufung des Geistes, der die geschichtliche Erneuerung durch Kritik am herrschenden System und Aufbau einer neuen Ordnung auf der wirtschaftlichen, der politischen und der ideologischen Ebene bei den Mitgliedern der kirchlichen Gemeinschaft fördert, sei es im Verhältnis «Kirche → Welt», «Kirche → Kirche» oder «Welt → Welt», wie wir sehen werden.

Man beachte, dass Bartolomé auf die Forderung hörte, die Beziehung zwischen der «Materie» des Opfers (Brot) und der «geschichtlichen Ungerechtigkeit», durch die er sie sich erwarb (die Produktionsweise der Abgaben, die man als «encomienda» [Pfründe, Kommende] bezeichne-

---

\(^6\) AaO. 539–540.

\(^7\) Ebd.

\(^8\) Ebd.

4 Zu einer Einteilung der Charismen

In der unendlichen Vielfalt der Charismen, die je nach Person, Klasse, Zeitraum, Aufgabe verschieden sind, kann man wenigstens hypothetisch eine gewisse Typeneinteilung entdecken, die uns an die heutigen Tätigkeiten der Kirche denken lässt. Wenn der Zweck der Charismen in der «Vervollkommnung» der Heiligen für die Werke ihres Dienstes, «eis ergon diakonias» (Eph 4,11), besteht, so müssen wir die nun irgendwie im Hinblick auf ihr «Werk» (ergon) in Klassen ordnen. Das Charisma wird durch seine Aufgabe bestimmt.

In «Lumen Gentium» 12 lesen wir: «Das heilige Volk Gottes hat an der Prophetengabe Christi Anteil.» Es scheint tatsächlich, das zentrale Charisma, um das sich die übrigen drehen, sei das des Propheten, das in allen vier paulinischen Listen vorkommt: 1.6, 2.2, 3.1, 4.2. Dementsprechend wollen wir in unserer Typenlehre vorgehen. Um das Gesagte zusammenzufassen und eine schematische Darstellung vor Augen zu haben, entwerfen wir nachstehende Skizze und setzen darin ein, was wir im folgenden darlegen werden:

---

PW''

1

2

3

4

a

b

GU

GF''

GF'''

FW'''

EU

---

220

4.1 Charismen auf der prophetischen Ebene:

«Kirche → Gesellschaftsform»

Das «Werk» der Kirche ist die Bekehrung, Befreiung und Rettung der Welt, der Geschichte. Die Kirche ist durch ihre Heilstätigkeit gerechtfertigt. Beginnen wir also bei ihr. Ihre Tätigkeit ist historisch-eschatologisch. Der Geist fördert in der Kirche und auch ausser ihrem Bereich (vgl. 4.1.3 und 4.3) die erneuernden Fähigkeiten, um die Welt von der Sünde zu befreien und zu retten.

4.1.1 Kerygmatisch-ideologische Charismen der Kritik

Der Geist weckt in erster Linie die Kritik an der Gesellschaft und ihren Produktionsweisen, im Sinne einer Negation der Negation, und zwar in der ideologischen Ebene der Rechtfertigung des Systems. Um seine Kritik wirksam zu machen, stellt sich der Charismatiker offensichtlich als «organischer Intellektueller» des Befreiungsprozesses an den herme neutischen Ort der unterdrückten Klassen (vgl. 2.3). So erklärt de las Casas: «Gott muss über Spanien seinen glühenden Zorn ausgiessen; denn es hat insgesamt mehr oder weniger am blutigen, geraubten und ungerecht besessenen Reichtum Anteil gehabt… und bis heute nicht gemerkt, dass ein solches Ärgernis, eine solche Schande… Sünde und grösste Ungerechtigkeit gewesen ist.»19 Der Prophet bringt seine Kritik

19 AaO. 540.
vor, erklärt ihren Sinn, legt die Wurzeln der gebrandmarkten Ideologie als Verheimlichung der Herrschsucht bloss, entlarvt das System als Fetschdienst, erklärt sich dem Götzen gegenüber als gottlos.

Dieser Ebene gehört das Charisma der Sprachen und ihrer Deutung (1,8, 1,9), des Lehrers (2,3) und des Mahners (3,4) in seiner Tätigkeit ad extra an, wie z.B. Petrus mit seiner Predigt (Apg 2,4ff). Die Kritik wendet sich von der geschichtlichen Utopie (GU) aus (für Kuba war dies 1959 die sozialistische Produktionsweise) gegen die Gesellschaft und kritisiert ihrerseits von der eschatologischen Utopie (EU) aus GU und diese die Gesellschaft (GF'). Ohne GU wird die Kritik abstrakt, reformistisch; ohne EU wird GU zum Fetsch.

4.1.2 Praktische, wirtschaftlich-politische, aufbauende Charismen

Die charismatiche Tätigkeit besteht aber nicht nur in Worten, sondern ebenso sehr in praktischen Tun, in Dienstleistungen (1 Petr 4,11). Es handelt sich nicht bloss um eine Negation der Negation, sondern um die Bejahung des Äussern20, um den Aufbau eines gerechteren Systems, um die Einsetzung des Volkes als Hauptträger der Geschichte (vgl. 2,4). Auf dieser Stufe können wir nochmals zwei Aspekte unterscheiden (das verlangen die verschiedenen Tendenzen).

4.1.2.1 Prophetisch-wirtschaftliche Charismen

Wir möchten in diese Form der Charismen all jene einschliessen, die die Förderung und Erneuerung der Beziehung Mensch – Natur, die Beziehung zur Arbeit, die Produktion anregen, die Aristoteles mit poiesis («poiesis kai praxis heteron»: NE 1140 a 17) bezeichnete. Die Charismen der wirtschaftlichen Stufe sind z.B. die Wundergabe (1,5), Heilungen (1,4), Hilfe (2,6), Almosen (3,5), die Werke der Barmherzigkeit (3,7) der paulinischen Listen. Heutzutage können wir an die Erfahrungen der Arbeiterpriester denken. Aus vergangenen Zeiten sei an die Benediktinerkloster, die «Reduktionen» der Franziskaner und Jesuiten in Lateinamerika im 17. und 18. Jahrhundert erinnert und an die zahllosen schöpferischen Gestaltungen des christlichen Bewusstseins durch seine praktischen Neuerungen auf wirtschaftlichem Gebiet.

4.1.2.2 Prophetisch-politische Charismen

Auch auf der politischen Ebene haben sich die Christen charismatisch eingesetzt, indem sie durch ihre Tätigkeit GF' auf GF'' hinlenkten. Ein Priester und Pfarrer wie Miguel Hidalgo organisierte in Mexiko Volks-


Alle Charismen der paulinischen Liste können hier Anwendung finden, wie wir sie auf 4.1.2.1 angewandt haben.

4.1.3 Charismen in anderen Religionen

Das religiöse Prophetentum hat seine kritisch-kerygmatische und seine wirtschaftlich-politische Arbeit offensichtlich auch in andern Religionen geleistet, besonders in den semitischen, weniger in den indo-euro-

20 Vgl. I., S. 19–43.
21 Colección de documentos sobre la guerra de Independencia en México (1808–1821) Hg. Hernandez y Dávalos (Mexiko 1877) 73.

4.2 Charismen auf der prophetischen Stufe: «Kirche → Kirche»


4.2.1 Charismen der Erneuerung des Dienstes

Selbst in den Dienstleistungen beruft der Geist viele Diener zu besonderen charismatischen Werken, ohne dadurch Dienst und Charisma durcheinander zu bringen. Wir finden jedoch, es gebe noch verschiedene Dienstcharismen:

4.2.1.1 Charismen zur Gründung der Kirche


4.2.1.2 Charismen zur Belehrung der Gläubigen

Es handelt sich hier um die Unterweisung der Katechumenen, die Katechese, einen grossen Teil der Laienaktion (z.B. die katholische Aktion). Aus der paulinischen Liste sind besonders zu erwähnen: der Lehrer (2.3), die beiden Typen der logoi (1.1 und 1.2), irgendwie der Mahner (3.4) und der Prophet (1.6), der Glaube (1.3), die Sprachen (1.8) und ihre Deutung (1.9).

224
4.2.1.3 Charismen des Dienstes an der Gemeinde
Es handelt sich hier besonders um die Diakonien, z.B. Hilfe (2.6), Dia-
kone (3.2), Almosen (3.5), Heilungen (1.4), Wunder im weiteren Sinn 
(1.5), Konsumgesellschaften, Produktionsgemeinschaften, Güter- oder 
Dienstgruppen, Brüderlichkeit, psychologische Unterstützung, Dienst-
leistungen in Pfarreien, in Kurien, in kirchlichen Gemeinschaften jeder 
Art. Es handelt sich hier um Abwandlungen des «Dienstes an den Ti-
schen».

4.2.1.4 Charismen der Leitung der Gemeinschaft
Es gibt Glieder der Dienstkirche, z.B. die Bischöfe, die besondere Lei-
tungscharismen besitzen. Nennen wir einen Hélder Câmara in Brasilien, 
Sergio Mendez Arceo in Mexiko, Proaño von Riobamba, Angelelli von 
La Rioja (Argentinien), der sein Leben bei einem von Neofaschisten 
verübten Attentat verlor. Zu den Leitungscharismen gehören vor allem 
die Unterscheidung der Geister (der übrigen Charismatiker der Ge-
meinde) (1.7), Leitung (2.7), Hirndienst (4.4). Der Amtsdienst ist vor 
allen charismatisch, wenn er bereit ist, die Kirche durch die Charismen 
ihrer übrigen charismatischen Mitglieder wachsen zu lassen.

4.2.2 Nichtamtliche Charismen zur Belebung der Kirche
Wenn man heute von charismatischen Bewegungen spricht, so kommt 
irgendeines aus dieser Gruppe in Frage. Es handelt sich aber dabei, wie 
man sehen wird, nur um einen ganz bestimmten Charismatyp.

4.2.2.1 Charismen der Pfingstgruppen oder «Charismatiker»
Der Geist hat in der Kirche Gemeinschaften oder Bewegungen charis-
matischer Erneuerung geweckt, deren Lebenskraft und Zahl zunimmt. 
Diese Gruppen weisen eine besondere Verwandtschaft mit dem Spra-
chencharisma (1.8), mit der Ekstase, mit der Verzückung oder einfach 
mit der Begeisterung im Gebet und im Lob auf und haben dem liturgi-
ischen Leben der kleinen Gemeinschaften neuen Schwung verliehen. 
Wir haben jedoch an anderer Stelle auf ihre Begrenztheiten hingewiesen. Es gibt eine ausgedehnte Bibliographie über diese Form 
der Charismen. Es wäre darauf hinzuweisen, dass diese Gruppen, abge- 
sehen von den protestantischen Pfingstgruppen (z.B. denen in Chile, die 
mangels politischer Klarsicht für Pinochet Gebetstage abgehalten ha-

22 Vgl. XI., S. 196–209
ben), im allgemeinen kleinbürgerlichen Kreisen angehören, denen es in den grossen Industriestädten an einer lebendigen Verbindung mit den Existenzfragen der Gesellschaft fehlt. Daher bleibt die innerkirchliche Erweckung bei ihnen völlig ohne die prophetische (vgl. 4.1) Verantwortung für die ausserkirchliche Wirklichkeit und gefällt sich, buddhistisch gesprochen, in einer «Nabelschau».

4.2.2.2 Charismen der Basisgemeinschaften

Einen ganz anderen Sinn als die Ordensgemeinschaften (vgl. 4.2.2.3) oder die charismatischen Bewegungen weisen durch ihre Lage als soziale Klasse und ihre Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie (besonders in Brasilien) die Basisgemeinschaften auf. Sie pflegen eine Charismatik ohne Verzückungen, ohne Sprachenreden oder sonstige ausserordentliche Erscheinungen und fügen sich ohne viel Aufsehen mit Zügen tiefer Erneuerung in das gewöhnliche christliche Alltagsleben ein. Die «Lebensrevision» – ein neuer Ausdruck für die «Unterschei-
dung der Geister» (1.7) –, der Glaube oder das Vertrauen auf ihre Mit-
glieder (1.3) und alle Dienstleistungen (vgl. 4.2.1.3) werden in Näch-
stenliebe und Hoffnung gelebt. In diesen Basisgemeinschaften finden wir heute das beste Abbild der Gemeinden, an die Paulus seine Briefe richtete. Sie bringen ihre Apostel (2.1) und Evangelisten (4.3) hervor, senden sie aus, um neue Gemeinschaften zu gründen; sie haben ihre Hirten (4.4), Lehrer (2.3) und Propheten (1.6). Sie verbinden den kirchlichen Dienst harmonisch mit der Kraft ihrer Mitglieder, sich selbst mit charismatischer Verantwortlichkeit zu betätigen. Mehr als mit Sprachen (1.8) wirkt man bei ihnen mit Werken der Barmherzigkeit (3.7). Wiederum Geist vom gleichen Geiste.

4.2.2.3 Charismen der Ordensgemeinschaften

Seit ihren Anfängen, seit den Witwen der Urkirche und den ersten orientalischen Mönchen zu Beginn des 4. Jahrhunderts haben die Ordensgemeinschaften eigene Charismen: den Zölibat, die Jungfräulich-
keit, die heroische Armut, den Gehorsam, die Kontemplation usw. In diesem Rahmen steht das Charisma eines Benedikt, Franziskus oder ei-
nes Charles de Foucauld usw.

4.2.2.4 Theoretische Charismen

Die Fähigkeit theoretischer, theologischer Arbeit ist ebenfalls ein Cha-
risma und entspricht 1.9, 2.3, zum Teil auch 2.2. K. Rahner hat den

4.3 Charismen auf der Stufe:
«Gesellschaftsform → Gesellschaftsform der Zukunft»

Die Charismen des Geistes jedoch können in seiner Kirche nicht versiegen und ebensowenig in den geschichtlichen Religionen. Er weht auch in der Welt, in den konkreten geschichtlichen Gestaltungen, weckt Helden, ausserordentliche Menschen, die von ihrer Verantwortung den Armen gegenüber, von der Liebe zu den Unterdrückten angespornt, ihr ganzes Leben und Tun dafür einsetzen, ein gerechteres geschichtliches Reich zu schaffen und darin den Weg zum eschatologischen Reich zu öffnen. Menschen wie Fidel Castro, Mao, Nyerere (um aus Lateinamerika, Asien und Afrika je ein Beispiel unter Tausenden zu nennen) müssen Gegenstand genauer theologischer Überlegung werden. Sie setzen die Völker in Bewegung, die in ihrem Schoss Helden hervorbringen (vgl. 2.4). Sie haben ihren Dienst geleistet, sei es auf dem ideologischen (z. B. Frantz Fanon), auf dem politischen (z. B. Lumumba) oder auf dem wirtschaftlichen Gebiet (z. B. Marx?). Wann wird die Zeit kommen, da die offizielle Kirche gebührend einschätzt, was ihr Geist unter Millionen elender Menschen an der Peripherie in Gang setzt? Die Kirche lebt mehrheitlich in den Staaten des «Zentrums» (USA, Europa usw.) und gehört in allen Staaten stark den herrschenden Klassen an (so

23 AaO., 2. Teil.
5 Der notwendige Konflikt zwischen Dienstkirche und Charisma und die Schwierigkeit, ihn klar darzulegen

Klar muss sein, dass der Ursprung des Charismas nicht mit dem «Urteil über seine Echtheit» identisch ist. Das Urteil der kirchlichen Autorität über ein konkretes Charisma ist nicht unfehlbar, ausser in den ganz genauer bestimmten Fällen, in denen die Kirche dieses Vorgehen anwendet. Wie in dem erwähnten Fall Hidalgo (vgl. 4.1.2.2) sind Irrtümer seitens der kirchlichen Instanz häufig. Das ist möglich, weil der Geist, nicht die Diensttätigkeit der Ursprung des Charismas ist. Die erwähnten Irrtümer machen ihre Autorität nicht wertlos; sie rechtfertigen dagegen die Geduld des Charismatikers in der Treue zu seiner Berufung, damit er «alles prüfen und das Gute behalten» kann.

Dabei geschieht es nun oft, dass wegen der Solidarität, die zwischen Mitgliedern der Kirche und dem herrschenden System (z. B. der Produktionsweise des Kapitalismus) oder den herrschenden Klassen (z. B. der nationalen Bürgerklasse) besteht, ein Konflikt mit dem charismatischen Christen unvermeidlich wird, wenn er sich mit den unterdrückten Klassen (Bauern, Industriearbeiter, Arbeitslose) für die Erreichung einer von der geltenden Produktionsweise verschiedenen Form engagiert hat. Die Gefahr, Prophet zu sein, verdoppelt sich. Sie droht von der Kirche her, weil man von einer Institution verfolgt wird, die mit dem Staat verknüpft ist (z. B. in 4.2.2.2), noch radikaler jedoch durch das Zeugnis vor der Welt; denn in diesem Fall wird er die Zielscheibe der Unterdrückung durch den Staat (wie in Lateinamerika; man erinnere sich des im «Excelsior» erwähnten Beispiels und des Charismas, das wir in 4.1 untersucht haben).

Das «Risiko des Todes», das der charismatischen Berufung des Propheten (4.1) wie den Christen, die in den Zirkus geführt wurden, oder Tausenden von Christen, die in Lateinamerika für ihren Glauben Kerker, Folterung und Tod erleiden, droht, ist ein wesentlicher Teil des charismatischen Wirkens. Der verfolgte Gerechte verherrlicht den Unendlichen. Das Traurigste daran (aber vollkommen erklärlich) ist der Fall, wo die Verfolgung mit der Billigung und Rechtfertigung durch die Diener der Kirche geschieht.

Auf jeden Fall wird die Geduld und das Blut des leidenden Gerechten mit dem des Lammes vereint und baut das himmlische Jerusalem auf. Das Tier und der Drache werden nichts gegen ihn vermögen. Der Glaube der Kirche ermutigt den, welcher die drängende Berufung zur Verantwortung für die Armen, die andern erhalten hat und seine Sendung unter Schmerzen durchführt. Er greift über den Ausruf des Propheten hinaus: «Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren wurde»; er erneuert
immer wieder die Übung der Hoffnung in dem Worte: «Komm, Herr Jesus!»

1 Semantische Erläuterungen

Damit wir uns verständigen können, müssen wir uns vorerst über gewisse Bedeutungsfragen einig werden.

1.1 Im klassischen Denken


Als praktisches Moment besteht die Unterscheidung nicht in der Erfassung von Zielen oder Prinzipien, auch nicht eigentlich in einer Überlegung, die zu einem praktischen Schluss und Entschluss führen soll (hypólepsis)⁵, sondern sie ist ein Urteil (krísis), das Sonderung, Abstandnahme von der Unmittelbarkeit erfordert (entsprechend der Wurzel cerno im Lateinischen und «sondern», ent-«scheiden» im Deut-


⁴ Vgl. II-II, 171ff.

⁵ Nikomachische Ethik 1140 b 11–20.
schen), das zwischen dem, was man seinem Sinn gemäss tun wird, unterscheidet. Die Unterscheidung (diákrisis) ist somit ein Akt, eine Tugend und ein Charisma, die jedoch alle mit der Aktion, der Praxis, und zwar mit der künftigen, verbunden sind. Die Unterscheidung ist von der Zeitlichkeit und der Kontingenz bestimmt.

1.2 Die «diákrisis pneúmáton» im Neuen Testament

Bei der Paulinischen Aufzählung der Charismen begegnen wir auch der «Unterscheidung der Geister» (1 Kor 12,10), die somit eine Gabe oder Gnade des Geistes ist. Sie ermöglicht, in bezug auf die Handlungen und Personen das, was zum Aufbau des Gottesreiches führt, mit Klarheit zu unterscheiden. Auf Hebräisch wurde diese Unterscheidung mit dem Wort mischpat ausgedrückt, das den Urteilsakt Gottes selbst bezeichnet (1 Sam 24,13). Ihrem Wesen nach besteht die Unterscheidung darin, dass man im Handeln das Vorhandensein eines der beiden «Geister» gewahrt: «Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit (to pneúma tes aletheias) und den Geist der Täuschung» (und können sie auseinanderhalten) (1 Joh 4,6). «Lieber Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten (pseudoprofétai) sind in der Welt aufgetreten» (1 Joh 4,1). Der Geist des Irrtums, der böse Geist, tritt in den falschen Propheten zutage. So mit übt man die Unterscheidung vor allem dadurch aus, dass man die wahren und die falschen Propheten auseinanderhält (Mt 7,15; 24,11; 24,24; Lk 6,26; Apg 13,6; 2 Petr 2,1; Offb 16,13; 19,20; 20,10). Der Heilige Geist ist uns durch das Charisma behilflich, ihn, den Geist, wahrzunehmen.

1.3 Unterscheidung und Ideologie

Insofern die Unterscheidung ein praktisches Urteil ist, wird sie, genau genommen, als Aussage auf die Praxis hin ausgeübt. Deswegen hat sie einen ideologischen Status. Auf dem Feld der Ideologie üben die Ideen


1.3.1 Das zum Fetisch erhobene praktische Urteil


In der Geschichte der Kirche (wie im Fall der lateinischen, byzantinischen, moskowitischen oder lateinamerikanischen kolonialen Christenheit) können wir feststellen, dass selbst die kirchliche Gerichtsinstitution zuweilen mit den ideologischen Apparaten des Staates verquickt wurde. So konstituierte sich im europäischen Mittelalter und in der lateinamerikanischen kolonialen Christenheit die Inquisition als ein Gericht, durch das man die gebietersiche herrschende Gesellschaftsordnung reproduzieren und legitimieren konnte. In diesem Fall hat das aus der Entscheidung hervorgegangene Urteil die Tendenz, zum Gesetz zu werden; man verliert das Wissen um die Beziehung, die es mit einer herrschenden Ordnung hat, und macht es zu einem Fetisch, setzt es absolut; man meint, es sei für immer gültig und stehe ausserhalb der Geschichte. Die Interessen der herrschenden Klassen werden zu einem Fetisch gemacht und gelten nicht nur als natürliche, sondern als göttliche Interessen.

234
1.3.2 Geschichtliches praktisches Urteil


1.4 Erste Begriffsbestimmung


8 Vgl. Filosofia ética latinoamericana II, aaO. cap. V.
2 Weitere notwendige Unterscheidungen

Doch das Gesagte genügt noch nicht. Wir müssen das Feld unserer Analyse noch erweitern, damit wir nachher in unserer konkreten Analyse, obwohl sie nicht mehr als ein Beispiel ist, zu irgendeinem Ergebnis gelangen.

2.1 Taktische, strategische und eschatologische Unterscheidung

Die Unterscheidung als praktisches Urteil betrifft die Vermittlungen; sie liegt letztlich auf taktischer Ebene, auf der der Handlungen, die es mit Teilen der Aktion, jedoch nicht mit dem Ganzen zu tun haben; es geht bei ihr um die Mittel und nicht um die Ziele. Vom Horizont des christlichen Glaubens her gesehen werden zwar im eschatologischen Reich die Ziele und die strategischen Strukturen zu Vermittlungen (da ja das Eschatologische das Endziel ist: der strategische Horizont jeglicher Strategie). Darum muss man nicht nur die auf dem Strategischen gründende Beziehung des Taktischen unterscheiden (da ja das Kriterium oder Prinzip – arché – der Handlung das Ziel und darum die Grundlage des Unterscheidungsurteils ist), sondern zudem prüfen, ob das strategische Ziel (beispielsweise das kapitalistische oder sozialistische System als ganzes) das den Zielen des eschatologischen Reiches im Hier und Jetzt der christlichen Praxis am ehesten entsprechende ist. Eine falsche strategische Option kann bei einer taktischen Unterscheidung das Urteil trüben; durch den Glauben, dass das Reich bereits im bestehenden System zutage trete (Legitimation der strategischen Herrschaft) wird eine strategische Kritik am System als Ganzheit ebenfalls getrübt und verunmöglicht (daher die reformistische Haltung).
Zum richtigen Unterscheiden ist somit eine richtige Verbindung der taktischen, der strategischen und der eschatologischen Ebene erfordert. Und die Richtigkeit (die rectitudo oder das orthón) hängt am Ende von der eschatologischen Option ab: «Den Armen soll die Frohbotschaft verkündigt werden!». Doch dies erfordert strategisch geschichtliche Systeme, worin die Armen in Gerechtigkeit wohnen können, und dies verlangt taktisch diese oder jene Aktion.

2.2 Der Doppelsinn von Orthodxie und Orthopraxis

In einem ersten Sinn hat das Wort «Orthodoxie» einen gewissen Bedeutungswandel durchgemacht. In Abänderung seines ursprünglichen

Nach dieser Auffassung von Orthodoxie ist all das, was zu ihr im Gegen satz steht, heterodox (das praktische Urteil der Armen als nach oben drängender Klasse wird so als heterodox angesehen, wie das bei Jesus oder Hidalgo der Fall war, wie wir noch sehen werden), und die Orthopraxis ergibt sich aus der Orthodoxie und gründet in ihr. Orthopraktisch wäre somit die Praxis, die auf der a priori als richtig betrachteten theoretischen Formulierung gründet und sie vollzieht. In der theoretischen Auffassung der Orthodoxie ist die Orthopraxis a posteriori. Zudem ist in diesem Fall die Unterscheidung ein theoritischer Akt, der in blosser «Anwendung» oder Übertragung theoretischer Prinzipien auf objektive Wirklichkeiten besteht. Es handelt sich dabei im Grunde um eine fetschisierte Handhabung praktischer Urteile, die man zu Doktrinen hoch stilisiert und denen man universale Geltung zuschreibt. Wir stehen damit genau auf der Ebene der dōxa andrós, der Selbstherrlichkeit des Menschen.

Wenn hingegen Orthodoxie die richtige Manifestation der Herrlichkeit Gottes – «damit sie die Herrlichkeit (dōxan) schauen, die du mir gegeben hast» (Joh 17,24) –, die Epiphanie der Ehre (kabod) Jahwes ist,

10 Ebd. col. 1602.

Die Unterscheidung der wahren Manifestation (Orthodoxie) des Geistes in der Praxis im Dienst am Armen (Orthopraxis) ist Folge und nicht Voraussetzung, ist a posteriori, nicht a priori der praktischen Option für den Geist in seinen Armen. Es kommt nicht sosehr auf die Klassensituation dessen an, der unterscheidet; wichtig ist die Position, die er aufgrund einer Option oder der Geburt gegenüber den unterdrückten Klassen einnimmt. Wenn er dazu geboren ist oder sich entschieden hat, die Anliegen der Armen als die eigenen Interessen anzusehen (das absolute Kriterium der Orthopraxis «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben» ist in «Er wird die einen von den andern scheiden [apho-riei]» [Mt 25,32–35] das endgültige Prinzip der göttlichen Unterscheidung der Geschichte), dann entspringt die praktische Unterscheidung dem eschatologischen Glaubenshorizont und den geschichtlichen Horizonten der Strategie und Taktik – sie alle sind Momente der Praxis selbst –, nicht aber theoretischen, universalen, abstrakten Sätzen.

Von der Orthopraxis aus (oder vom Dienst an den Armen aus) unterscheidet die Orthodoxie (die Manifestation der Herrlichkeit Gottes in den Armen) die Herrschaftspraxis des herrschenden Systems als Heteropraxis und die orthodoxe Doktrin oder die wenn auch durch die Religion legitimierte ideologische Formation der herrschenden Klasse als heterodox.

3 Einige konkrete Analysen

3.1 Christologische Unterscheidung

Wir möchten uns nicht in die Situation des Ich von Christus selbst, und zwar insofern er unterscheidet (die Kriterien seiner Unterscheidung, welche die Gottes ist, werden uns u. a. in den unter 1.2 angeführten Texten genannt), hineinversetzen, sondern in das Ich der Jünger (das in Antizipation bereits das Unterscheidungssubjekt der Kirche und unser eigenes ist).


Christus weist den Titel, den Petrus ihm gab, nicht von sich, bestreitet aber den «Inhalt», den die Jünger in diesen Titel legen. Die orthodoxen herkömmlichen Messiasmodelle Israels standen in klarem Widerspruch zu der einzigartigen Weise, auf die Jesus das Messiassein zu leben trachtete. Er möchte diese Orthodoxie bekämpfen, und darum verbietet er ihnen, deren Inhalt zu übernehmen. Doch gleich darauf beginnt er, die alte Orthodoxie durch eine neue Orthodoxie zu zerstören: «Dann eröffnete er ihnen, der Menschensohn müsse vieles erleiden ...» (Mk 8,31). Die neue Orthodoxie (die für die Überlieferung, für die Pharisäer, die Priester, ja selbst für die Jünger von Grund auf häretisch war – darum protestiert Petrus und weist Christus die satanische Versuchung zurück: Mk 8,32–33) kündigt sich von einer neuen Praxis her an (die für die

Überlieferung Heteropraxis ist und darum zur Verurteilung Jesu führt: «Ausnahmslos alle fällten das Urteil, er sei des Todes schuldig»: Mk 14,64). Das heisst, der neue orthodoxe Diskurs Jesu läuft allen gelten- den, herkömmlichen orthodoxen Diskursen Israels zuwider; dieser neue orthodoxe Diskurs, diese neue Auffassung des Messianismus er- gibt sich aus einer neuen orthopraktischen Struktur, die ihm den Tod bringt und von den herrschenden religiösen Gruppen als Heterodoxie unterschieden wird.

Wir stossen damit auf das zentrale Moment unseres ganzen Themas. Jesu verurteilt die herrschende Orthodoxie im Namen der neuen, von den Armen her instaurierten Orthodoxie. Die Praxis Jesu wird als Heteropraxis verurteilt, weil sie sich der Herrschaft widersetzte, und darum richtet er eine neue praktische Struktur auf, die Orthopraxis des Gottesre- ches, die jegliche menschliche Praxis ewig richten wird.

Zwar erlernten die Jünger das neue Orthodoxiemodell nicht theoretisch, und sie verstanden sämtliche Worte und Predigten Jesu bloss un- zulänglich. Nur die Praxis seines Lebens, seines Todes und seiner Aufer- stehung ermöglichte ihnen die Unterscheidung: «Begreift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten ge- sagt haben!» (Lk 24,25). Die Unterscheidung folgt auf die Praxis und ergibt sich aus ihr! Der orthodoxe Diskurs der Urkirche – der für das jü- dische Volk, das den neuen Messianismus Jesu nicht annahm, heterodox war – entspringt der Orthopraxis des Sohnes, der sein Leben dahingibt, um den Armen die Frohbotschaft zu verkünden.

schon die Lehrmeisterin Jesu, seine Mutter, hat gezeigt, wie die Orthopraxis des Himmelreiches Heteropraxis der Welt ist: «Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen; die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen» (Lk 1,52–53).

3.2 Heterodoxie und Heteropraxis des Miguel Hidalgo

Besehen wir nun das bemerkenswerte Beispiel des politischen Befreiungshelden Mexikos, der wie San Martín und Bolivar für die Befreiung Lateinamerikas von der spanischen Kolonialherrschaft kämpfte.

sie bedrohten, zu befreien, wäre ich nie als Häretiker angeklagt worden (die befreiende Heteropraxis verursacht in den Augen derer, die sie verurteilen, die Lehrheterodoxie) (…) Öffnet die Augen, Amerikaner, lasst euch von euren Feinden nicht irreleiten: sie sind nur aus Politik Katholiken; ihr Gott ist das Geld, und ihre Pläne gehen nur auf Unterdrückung aus. Glaubt ihr vielleicht, wer dem spanischen Despoten nicht untätig sei, könnte kein rechter Katholik sein? Woher stammt dieses Dogma, dieser neue Glaubensartikel?”

Hidalgo, der heute der unbestrittene Held aller, auch der Kirche ist, hat mit klarem Blick die Unterscheidung der «Geister» gelebt: er wusste es zu ertragen, dass er von den herrschenden Klassen (und der gesamten institutionellen Kirche) für heterodox und exkommuniziert erklärt wurde. 1811 hing sein Haupt, vom Rumpf getrennt, von der Zinne der Festung Guanajuato. Die befreiende Orthopraxis (die für das herrschende System Subversion und Heteropraxis ist) war einmal mehr als heterodox verurteilt worden. Trotzdem ist Hidalgo der Begründer der neuen strategisch-geschichtlichen Ordnung von Mexiko; diejenigen aber, die ihn verurteilt haben, sind aus dem Gedächtnis des Volkes getilgt.


tuation erhalten, in die in diesen Ländern die Saat der Rebellion sowohl den Staat als auch die Kirche gebracht hat.»
Niemand in der Kirche ist dagegen geeignet, den Irrtum einer falschen praktischen Unterscheidung (die von der unfehlbaren Definition zu unterscheiden wäre, doch dies ist eine andere Frage) zu begehen. Europa ist fern von Lateinamerika, und angesichts von Ereignissen wie der dritten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla setzen die Christen, die sich für die Armen, die Unterdrückten engagieren, kein allzu großes Vertrauen auf das praktische Urteil jener, die fern von den unterdrückten Klassen und den peripheren Nationen ihre Tage unter freien Menschen, unter Diplomaten, unter den Grossen dieser Welt verbringen . . .

3.3 Die Unterscheidung der «Dritten Kraft» im Kontext der Ideologie der «Trilateralen Kommission»

Die Unterscheidung ist stets umständebedingt, taktisch oder strategisch. Sie ist stets durch ihren zeitgenössischen geschichtlichen Kontext begrenzt. Wenn die lateinamerikanische, die europäische oder die nordamerikanische Kirche eine konkrete Option vornimmt, so «unterscheidet» sie irgendwie «die Zeichen der Zeit». Ihre Deutung dieser Zeichen hängt notwendigerweise mit ihren praktischen, klassenbedingten Optionen zusammen, die mit dem System als Ganzheit (beispielsweise mit dem strategischen kapitalistischen oder sozialistischen System) in Einklang stehen.

In Wirklichkeit gibt es nicht drei Positionen. Zwar gehen viele darauf aus, eine «dritte Position» einzunehmen. Von der auf die Krise von 1973 folgenden kapitalistischen Expansion und von den Direktiven der «Trilateralen Kommission»13 her gesehen – die in vielem über die In-


243
tentionen des vom europäischen Kapitalismus bestimmten «Club von Rom» hinausgeht – gibt sich diese dritte Position als eine «Unterschei-
dung» zu erkennen, die das kapitalistische Projekt reformieren oder be-
stenfalls weiterentwickeln möchte (es wird strategisch nicht in Frage ge-
stellt, sondern in Einzelheiten verbessert; wenigstens ist dies die Ab-
sicht). Ein europäischer Theologe sagt uns: «Der Aktionismus aus den
revolutionären Jahren ist zwar nicht mehr gefragt. Aber vor aktiven Re-
formen innerhalb der bestehenden Ordnung wird man sich kaum drük-
ken können.»

Wenn dieser Reformismus im «Zentrum» noch erklärbar ist, so ist er
völlig unerklärbar an der «Peripherie», wo unabsehbare Massen von Ar-
beitslosen und Teilarbeitslosen nicht in ein System systematischer Aus-
beutung integriert werden können. Ein Sozialwissenschaftler sieht die
lateinamerikanische Situation so: «Entweder geht man revolutionär
und entschieden zum Sozialismus über und bahnt sich einen Weg zur
Entwicklung und zum Fortschritt für die weiten Massen unserer Länder,
or man ruft die fashistische Barbarei auf den Plan, die allein instan-
de ist, dem Kapital die Voraussetzungen zum politischen Überleben zu
sichern.»

Wenn man, wie dies die Sozialdemokraten und die Christdemokraten
tun, sagt: «Weder Kapitalismus noch Sozialismus!», so leugnet man, da
man sich inmitten der kapitalistischen Welt befindet, in Wirklichkeit de-
ren Gegenteil (den Sozialismus) und fällt in ein reformistisches Ent-
wicklungsbetreben, in einen «gemässigten» Kapitalismus. Die nord-
amerikanische Aussenpolitik wünscht sich nichts Besseres als diese Po-
sition, um die Rezession, zu der die mit den aussaugerischen multination-
alen Firmen im Bunde stehenden Militärdiktaturen in Lateinamerika
geführt haben, zu überwinden und der Ideologie der «Trilateralen
Kommission» entsprechend «gemässigte Demokratien» aufzwingen zu
können. Der Christ spielt so das Spiel des Imperialismus.

Die Kirche als Institution greift hingegen zu einer «politischen Taktik»:
sie sucht dem lateinamerikanischen militaristischen Staat gegenüber ei-
e «relative Autonomie» zu bewahren; sie möchte nicht nur ein «ideo-

Märkte für einen gewissen Distributionismus zu schaffen, einen Kampf für die «Men-
schenrechte» zu führen und Sozialdemokraten, «starke, gemässigte Demokratien» (d. h.
manipulierbare) einzuführen.

14 Hans Küng, Christ sein (München 1974) 45.
15 Theotonio dos Santos, Imperialismo y dependencia (Era, Mexiko 1978) 471.

Die Frage verdiente, ausführlicher behandelt zu werden. Wir möchten jedoch wenigstens das Problem stellen, weil wir meinen, dass es heute in Lateinamerika eine der zentralen Fragen der Unterscheidung ist.

4 Organische Verbindung von Unterscheidung und Praxis

Die Unterscheidung ist nicht Theorie, doch wie die Theorie muss sie sich «organisch» (adäquat und vermittels Institutionen) mit der Orthopraxis verbinden, damit sie wirklich Entdeckung der Orthodoxie als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Armen sei.


Die Unterscheidung ist kein privater, individueller Akt; sie ist ein Akt der Kirche, der Gemeinde; sie ist ein mitverantwortlicher Akt. Darum gestattet die Bezugsnahme auf die geschichtliche, vom Volk ausgehende politische Praxis der unterdrückten Klassen der in ihr engagierten christlichen Gemeinde (zweite Ebene) eine orthodoxe Unterscheidung

Wenn man den Unterscheidungsakt vom organischen Zusammenhang mit der politischen Praxis der unterdrückten Klassen und der Randnationen (von den Armen aller Nationen und den Armen der Welt) löst, so hat diese Unterscheidung nicht wirkliche, konkrete, geschichtliche Normen und Kriterien, von denen aus sie ihre begutachtende Interpretation vollziehen könnte. Ihr Blick wird getrübt, halbblind, irred und unstet.

5 Schluss


Wer die Geister bloss mit Hilfe seines individuellen, solitären Gewissens zu unterscheiden sucht, wird sich schliesslich bloss mit den Interessen seiner herrschenden Klasse, mit den Kriterien einer Orthodoxie treffen, die seine Orthopraxis rechtfertigt und leider nur das ideologische Gebilde des herrschenden Systems und seiner Unterdrückungspraxis ist. Die einzige Gewähr für eine wirkliche, geschichtliche orthodoxe (für die Herrschaft heterodoxe) Unterscheidung liegt darin, dass die Unterscheidung mit der Befreiungspraxis der Armen (mit der Orthopraxis, die für das Unterdrückungssystem Heteropraxis ist) als mit dem Ursprung und Ziel des praktischen Urteils in Verbindung steht.
Ästhetik

XIV. Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika

Dieser Teil wird im Grunde eine Einführung in das Thema, eine Darlegung des Horizonts einer theologischen Fragestellung im Hinblick auf ein zentrales Problem sein: eine theologische Ästhetik der Befreiung.

1 Der «ökonomische» Status der Eucharistie

Im katholischen liturgischen Gottesdienst spricht der Priester beim Offertorium folgendes Gebet: «Wir bringen dir, Herr, dieses Brot, die Frucht der Arbeit und der Erde, zum Opfer dar.»

Das Brot, das der Zelebrant in Händen hält, ist nicht nur symbolisch, es ist real. Die Arbeit, die es hervorgebracht hat, und die Erde, deren Frucht es ist, sind nicht symbolisch, sondern wirklich. Es ist notwendig, wieder zur Realität zurückzukehren, die oftmals durch das Symbol verdeckt worden ist. Es ist die Wirklichkeit – und nicht nur das Symbol –, «was uns zu denken gibt» (in Erinnerung an den Satz von Kant oder Ricoeur).

Die Arbeit (Pfeil a) an der Natur (n) führt zu einem Produkt (p), welches die Bedingung der Möglichkeit der Kulthandlung (Pfeil b) ist, die der Mensch (p¹) gegenüber Gott (p²) vollzieht. Der Kult oder Gottesdienst (im Hebräischen wird das gleiche Wort dafür verwandt wie für die Arbeit: 'abōdaḥ') ist Darbringung des Produktes der Arbeit. Der Kult ist die theologale Ökonomie, die letzte Instanz der christlichen Existenz. Am Kreuz machte Christus seinen Leib zum «Objekt» des Kultes und bot sich dem Vater als Opfer dar. Das Opfer (die Taube, der Ochse oder der Körper des Märtyrers selbst) ist das Produkt der Arbeit und der Geschichte, das Gott hingegessen wird. Aber noch in Israel gab Gott seinen Willen zu erkennen: Der beste Gottesdienst besteht darin, dem Hungernden zu essen zu geben: «Denn Liebe will ich, nicht Opfer» (Hos 6,6).

2 Eine «Theologie der Produktion»?


Bekanntlich hat sich die Philosophie – und auch die Theologie – von alters her mit dem «Kunstwerk» beschäftigt, wie zum Beispiel Heidegger in seinem Werk *Der Ursprung des Kunstwerks*. Immer schon erregten die Werke des Künstlers und die Kunst im allgemeinen die Aufmerksamkeit der herrschenden Klassen, angefangen bei den Griechen (mit ihrer *tēchne*) über die Menschen des Mittelalters (*ars*) bis hin zur Ästhetik eines Baumgartens. Kant äußerte vom Standpunkt einer bürgerlichen Erfahrung folgendes: «Kunst als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der Wissenschaft unterschieden (…), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (…) Wird auch Kunst vom *Handwerke* unterschieden; die erste heisst freie, die andere kann auch Lohnkunst heissen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel zweckmässig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, dass sie als *Arbeit*, d.i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z.B. den Lohn) anlockend ist» (Kritik der Urteilskraft, § 43, A 173f.).


«Was den historischen, kulturellen und künstlerischen Aspekt anbelangt, ist der Schaden irreparabel. Aber all dies hat weder den wichtigsten noch den einzigen Reichtum der Kirche ausgemacht. Ihre Kraft und ihren wirklichen Reichtum gewinnt die Kirche nicht aus den Gotteshäu-

[^1]: Holzwege (Klostermann, Frankfurt 1963) 7–68.
sern (...) und auch nicht aus den im Laufe der Jahrhunderte hervorgebrachten Werken.»²
Wir haben nicht die Absicht, die «sakrale Kunst» herabzusetzen, doch wir wollen ihr ihren Platz zuweisen innerhalb einer theologalen Ökonomie, in der die Ästhetik nicht das zentrale Kapitel der «Theologie der Produktion» darstellt, sondern zuerst der alltägliche Akt der Arbeit des Arbeiters untersucht wird, um dann zur eigentlichen ästhetischen Ebene überzugehen. Das Entscheidende ist die produktive Arbeit, die mit dem Leben, das heisst: dem Essen, Kleiden, Wohnen zu tun hat (vgl. Mt 25,35), und erst dann kommt all das, was dem Leben Qualität hinzufügt: das Geniessen, Vergnügen, Bewundern. Die eineinhalb Millionen hunernder, fast nackter menschlicher Wesen, die in der Trabantenstadt Nezahualcoyotl in Mexiko oder in den Städten Indiens wohnen, verlangen zuerst nach dem Leben (Recht auf Arbeit, auf Essen: die Grundbedürfnisse) und dann nach Ästhetik.
Das Bedürfnis (die nicht verwirklichte Negativität) ist eine Spannung in bezug auf die Freude des Verzehrens, des Genusses, der Lust, die, wenn sie in der Gerechtigkeit ist, die Vorwegnahme des Reiches der Himmel bedeutet.

3 Produktion, Kunst und Gesellschaftsklassen
Bekanntlich vollzog sich der Bruch der «Frankfurter Schule» mit dem Heideggerschen Denken unter anderem gerade auf der Ebene der Äs-

thetik. Auch wenn die «Kritische Theorie» niemals aus einem gewissen Ästhetizismus herausfinden und sich dem weiten Feld der menschlichen Produktion im allgemeinen öffnen, das heisst, die Arbeit genügend schätzen kann, gelangt immerhin ein Theodor Adorno zu der Aussage: Die Musik – eine der Künste – ist «nicht Erscheinung von Wahrheit» (wie Heidegger meint), «sondern wirklich Ideologie».

Wenn die Kunst «Ideologie» ist, so bedeutet dies, dass sie ein Moment der produktiven Totalität einer Gesellschaftsklasse darstellt.


---


4 Religiöse Kunst und unterdrückte Klassen in Lateinamerika


4.1 «Quezalcóatl – Tonantzin» als Symbole der beherrschten Klassen

Im 9. und 10. Jahrhundert fiel ein barbarisches Volk aus der Gruppe Pima-Nahuas in die Hochkulturgebiete Mexikos ein; hier lebten die Tolteken. Deren zweiter König Quezalcóatl-Tolpizin, ein junger Priester, regierte in Colhuacán, voller Weisheit, Geduld und Heiligkeit; er musste Tula verlassen und wandte sich nach Norden, wobei er versprach, von Osten her zurückzukehren, und sich der Überlieferung nach in den Abendstern (Venus) verwandelte:

«Die Tolteken waren weise dank Quezalcóatl, die _Toltecoyotl_ (die Gesamtheit der Künste) war ihre Weisheit, alles ging von Quezalcóatl aus, die Tolteken waren sehr reich und glücklich.»⁸

Als die Azteken den Sieg errungen hatten, wurden die Tolteken zu einer unterdrückten Klasse – wie die Griechen im Römischen Reich. Doch die Azteken hatten (wie die Römer) einen Schuldkomplex und fürchten die Rückkehr von Quezalcóatl, den man besonders in Cholula, dem Land der Tlaxcalteken, der ersten Verbündeten des Hernán Cortés,

⁸ Códice matritense de la Real Academia de la Historia, Stichwort Sahagún, Folio 176, Rückseite.

In gleicher Weise wurden die Bauern des Tales von den aztekischen Nomaden und Kriegern beherrscht. Alljährlich pilgerten die unterdrückten Bauern zum grossen Heiligtum der Mutter Erde, der Mutter der Götter: «Die erste dieser Göttinnen», sagt der Franziskaner Sahagún in der Historia General de las cosas de Nueva España (= Allgemeine Geschichte der Dinge in Neuspanien), «hiess Cihuacóatl, das bedeutet: Frau der Schlange (sic), und sie nannten sie Tonantzin, das heisst: unsere Mutter.»

An anderer Stelle ergänzt er: «Einer von diesen (Kultorten) ist hier in Mexiko, wo der kleine Berg liegt, der Tepeyac heisst (…) an diesem Ort hatten sie einen Tempel, welcher der Mutter der Götter, die sie Tonantzin nannten, geweiht war.»

Quezalcóatl – Tonantzin war «ein Paar von grundlegender Bedeutung innerhalb des mexikanischen Pantheons, dessen kreolische Schicksale untrennbar miteinander verknüpft sind. Seit der vorkolumbianischen Vergangenheit treten sie in dieser Verbindung auf wie die beiden Gärter – das männliche und das weibliche – des ersten Schöpfungsprinzips».

4.2 «Der hl. Apostel Thomas – die Jungfrau von Guadalupe»
als Befreiungssymbol der unterdrückten Kreolen

Manuel de Nóbrega berichtet am 15. April 1549 in Brasilien: «Eine glaubwürdige Person hat mir erzählt, dass das Maniokmehl, aus dem

9 Bernal Díaz, Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España (Mexiko 1955) Buch I, Kap. 89, 266.
11 AaO. Buch XI, Anhang 7; Bd. III, 352.
12 J. Lafaye, Quezalcóatl y Guadalupe, Fondo de Cultura Económica (Mexiko 1977) 299.


---

13 Monumenta Brasiliae Societatis Jesu, Bd. I (1538–1553), 117.
14 Ebd.
15 Historia de las Indias de Nueva España (Mexiko 1880) Bd. II, Kap. 79, 73.


Ein Bild der Jungfrau von Guadalupe – der befreienden Jungfrau des Spaniens der Reconquista, der Beschützerin der Krieger gegen die Mauren – wird bald von den Eingeborenen verehrt. Da sie zum traditionellen Ort Tonantzin kamen, verehrten sie nun die Mutter Gottes. Hinter dem Rücken der Jungfrau erglänzen die Strahlen der Sonne (die Sonne, Huitzilopochtli, war der höchste Gott der Azteken); das Blau ihres Mantels ist die heilige Farbe der Götter, des Himmels (teotl); der Mond deutet auf Mutterschaft und Erde; sie ist Mutter wie Tonantzin; sie hat die Schlange besiegt (wie Tonantzin, die auf einem Kaktus die Schlange besiegt wie der Adler) . . . kurzum, sie war mit Hilfe der prähispanischen Codes klar zu dekodieren (natürlich mit einer anderen Bedeutung als für die Christen oder Spanier).

16 Bernal Díaz del Castillo, Historia Verdadera . . ., Kap. 52 und 63.
Die Virgen de Guadalupe del Tepeyac war so der Schutz der unterdrückten Klasse der Eingeborenen, sie half insbesondere bei den zahlreichen Überflutungen des Tales und den schrecklichen Pestepidemien, welche die indiansche Bevölkerung vernichteten.


Sehr viel mehr als die Lektüre der Autoren der Aufklärung begründet diese Tradition das nationale kreolische Bewusstsein der Unterdrückten gegen die Unterdrücker. Die Patrioten gehen für ihre Verehrung der Jungfrau von Guadalupe ins Gefängnis, wie Fray Servando de Mier im 18. Jahrhundert. Bereits 1800 gab sich eine subversive, gegen die Spanier gerichtete bewaffnete Gruppe von Kreolen den Namen »Los Guadalupes«. Als der Pfarrer Miguel Hidalgo, der Befreier und Gründer Mexikos, ein Banner für die Volksheere suchte, die er 1810 in Michoacán gegen die Spanier führte, wählte er mit einhelliger Zustimmung eine Fahne der Virgen de Guadalupe, die man bei den Prozessionen verwendete. Und der Geistliche Morelos, der Nachfolger Hidalgos als General, verlangte von den kreolischen Soldaten der Befreiung, dass sie als einziges Erkennungszeichen »einen Wahlspruch auf einem Seidenband, ei-
nem Lederriemen, auf Leinen oder Papier, in dem sie erklärten, ein Verehrer des heiligsten Bildes von Guadalupe zu sein» an ihren Hüten trügen.18


Der hl. Thomas gegen den hl. Jakobus, die Virgen de Guadalupe gegen die Virgen de los Remedios, das ist ein Kampf religiöser Symbole, ein Klassenkampf, eine Kunst des Widerspruchs, in der die Armen und Unterdrückten ihre Objekte hervorbringen und sie gegen die Herrschenden verwenden.

5 Einige Beispiele religiöser Kunst der Unterdrückten

Es ist ein schwieriges Unterfangen, die Kunstwerke, die «religiöse Kunst der Unterdrückten» zu entdecken, denn die Werke der Unterdrückten sind nun einmal leicht zerstörbar wegen ihres Materials, ihrer geringen Bedeutung für das bestehende ästhetische System und weil sie sich an Orten der Peripherie befinden usw. Auf jeden Fall gibt es offensichtliche Zeichen ihrer Gegenwart im ganzen Leben der Kirche.


18 «Sentimiento de la Nación» (Abschrift von 1814): Boletín del Archivo General de la Nación, II. Folge, Bd. IV, 3 (1963) o.S.
19 M.E. Ciancas, El arte en las Iglesias de Cholula (Setenta, Mexiko 1974) 164.
lierten Macht und der Christus der etablierten Machtlosigkeit sind die beiden Gesichter der Christologien.»\textsuperscript{20}

Diese schmerzvollen «tremendistischen» Christusgestalten sind der geniale, authentische Ausdruck eines unterdrückten Volkes, das sich mit dem gekreuzigten und noch nicht auferstandenen, von der Macht der Welt besiegt Christus identifiziert ... in Erwartung der Befreiung. Francisco Goitia macht in seinem Werk \textit{Tata Jesucristo}\textsuperscript{21} im betenden Gesicht zweier Eingeborener den unendlichen Schmerz und die tiefe Hoffnung des Gebetes deutlich, das sich an die leidenden lateinamerikanischen Christusgestalten richtet ... 

Den Restauratoren von Kunsterwerken ist bekannt, dass die Skulpturen der Kruzifixe, die man ihnen bringt, aus Maisteig gefertigt und reich bemalt, häufig als Rückgrat im Innern das steinerne Bild einer prähispanischen Gottheit enthalten. Der religiöse Künstler aus dem Volk versteht den gekreuzigten Christus demnach als die Sublimierung seiner alten Götter, die von einem ebenfalls besiegt Christus besiegt worden sind. In der doppelten Niederlage, die nicht blos kränkhafter Maschismus ist, wird die Hoffnung auf Befreiung bestärkt, eine Hoffnung, die immer wieder verschoben wird, aber stärker ist als selbst das Leben.

In den grossen Kirchen der Kolonialzeit – zu denen die besten Beispiele barocker Kunst gehören wie etwa die prächtigen Jesuitenkirchen von Tepozotlán in Mexiko oder die Kirche der Gesellschaft Jesu in Quito mit ihrer überwältigenden kreolischen Kreativität – führten die Eingeborenen schliesslich eine neue Art der Innengestaltung ein und brachten auf diesem Gebiet Werke hervor, die einzig sind in ihrer Art, wie das Innere der Kirche Santa María de Tonantzintla in Cholula\textsuperscript{22}, wo der in einem naïven Stil bemalte Gips wahres Entzücken hervorruft. In anderen Fällen wandelten die Eingeborenen die Anweisungen der Architekten ab, wie in der 1717 beendeten Kirche San Ignacio Miní in den Jesuiten-reduktionen in Paraguay; hier bemerkt man «einen solchen dekorativen Reichtum, dass in völliger Missachtung der Ordnung und Harmonie,


«Gute Freundin, um zu leiden,
sind die Männer geboren,
bis der Tod kommt
und mit Schlagen auf den Kopf sie ergreift.»

Unter diesen volkstümlichen religiösen Themen der «cancioneros» ist der Tod immer gegenwärtig. Doch es ist ein Tod, mit dem man lebt, zusammenlebt, mit dem man sogar seinen Spass treibt, aber dem man zugleich ehrfürchtigen Respekt entgegenbringt. «San La Muerte» (= Der heilige Tod) nennen sie ihn im paraguayischen Chaco, und in Mexiko «beherrscht» man ihn am Tag der Toten, wenn jedes Kind als würdiges Geschenk einen Totenkopf erhält, aus süsem Brotteig gebacken und mit seinem Namen auf der Stirn, und ihn mit Freude verspeist und mit ihm spielt. Der « Totenkopf» verbreitet kein Entsetzen. So schrecklich ist der Tod nicht – wie dieser Tage ein sandinistischer Guerillero äusserte – für jenen, der ein Unterdrücktenleben, einen Tod im Leben hat:

«Komm, Tod, du Verborgener,
ohne dass ich dich kommen spüre,
denn die Lust zu sterben
soll mich nicht wieder zum Leben erwecken.»

23 Romualdo Brughetti, Historia del arte en la Argentina (Pormaca, Buenos Aires 1965) 133ff.
Naturally these folkloric statements through the pen of the great artist of the liberation unexpected luster, so at Ernesto Cardenal, the artistic avant-garde of a suppressed people: "I believe, a contemplative, a monk and himself a settlers are in reality revolutionaries. They cause social change. They leave this testimony, that it is behind the social and political reality and verifications a transcendental reality exists, also after the death of the death. I think that it is important, that the men have, which the human memory is reminded, that the Revolution after the death is not yet end."

26

Going beyond the theme of the death of the "Day of the Dead" and of the deaths in the life of the campesinos it initiates also the great artist José Guadalupe Posada the critical-political art of the "Deadheads"27, an intellectual, religious and eschatological critique. Even so they are the genius Mexican muralists, which are anticatholic, but in their theme it is not less religious, with their adoration, the images in the art revolutionizing works organically in the folk art, so for example Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Siqueiros or Rufino Tamayo. An art from the heart of the story.

In the inner hidden in the places, in the "ranchos" (= huts) of the peasants or in the tin shacks in the slums at the edge of the big cities, hang beside the image of the young woman from Copacabana - in the areas of the Inca wealth - or the young woman from Luján - in the South - or one of the many others the photographs of the family members (who has taken through the reminder to her in case of the "evil spirits" protected), and the incited Kerze rests on the presence of the family here. The "family altar", the art of the underprivileged, which the desire for security and the certainty in an Intimacy to the result brings, which is not from the peripheral capitalist system revolting, also if they this name for a structure of the underprivileged is unknown.

24 José Hernández, Martín Fierro, vv. 1688–1692.
27 L. Castedo, aaO. 357.
Die zahlreichen Prozessionen zu heiligen Stätten des Volkes – an denen die Oligarchie nicht teilnimmt –, wo man mit endlosen Gebeten, mit Bewegungen von Körper, Kopf und Lippen, mit Opfergaben für seine Heiligen (die so zahlreich sind wie die Aufgaben des Alltagslebens) um Lebensunterhalt, Gesundheit, Arbeit, Sicherheit bittet, die das Herrschaftssystem mit den ausgebeuteten Klassen weder teilen noch unter sie verteilen kann.

6 Ästhetik des unterdrückten Volkes als Kunst der Befreiung

Wie man feststellen wird, dürfen drei Arten des christlichen künstlerischen Ausdrucks nicht miteinander verwechselt werden:
1. Die Kunst der herrschenden Klassen oder «Herrschaftsästhetik» (welche die Kunst der Massen oder das, was Arnold Hauser volkstümliche Kunst – im Gegensatz zur echten Volkskunst28 – nennen würde, miteinschließt). Sie ist die triumphierende, prachtvolle Kunst, die man in den renovierten deutschen Kirchen betrachten kann (Glastüren, Bronzeverzierungen, perfekte Beleuchtung, akustisch beeindruckende Orgeln usw.).

28 Philosophie der Kunstgeschichte (München 1958) Kap. 5.


Wie das Volk des *Exodus* sich in der Schlichtheit und Armut des Nomadenzeltes und nicht im Glanz des Tempels von Jerusalem (den Christus kritisiert: Lk 19,46 und 21,6) ausdrückt, so gründet auch die christliche *Kunst der Befreiung* der unterdrückten Klassen ihre Symbole auf die Ökonomie. In den Ländern des entwickelten Kapitalismus scheint es Freiheit, Brot und Kunst zu geben, um die Eucharistie feiern zu können, obgleich einige denken: «Den Sohn opfert vor den Augen des Vaters, wer eine Gabe darbringt vom Gute der Armen.» (Sir 34,20.) Das der dritten Welt geraubte Brot schreit zum Himmel! In den entwickelten sozialistischen Ländern Osteuropas, wie Polen, hat man Brot – und das ist schon viel –, und es gibt einige, die Freiheit fordern, um die Eucharistie feiern zu können. In Lateinamerika hat das Volk kein Brot, um die Eucharistie zu feiern, denn es leidet Hunger, und Freiheit haben nur dieje-

---

nigen, die an der Macht sind. Das unterdrückte Volk hat keine Freiheit, die neue Welt zu schaffen, die es braucht (das Brot und die Kunstgegenstände) und die die Eucharistie als Vorbedingung ihrer Feier verlangt. Nur das unterdrückte Volk und eine prophetische, heroische Avantgarde wagt, das Neue zu schaffen, und dabei verzehrt sich ihr Leben . . . wie heute in Nicaragua (Juni 1979), wo sie ihren eigenen Leib (das Fleisch des Opfers) zum «Symbol», zur Manifestation, zum lebendigen Zeugen (mártys) des Reiches machen: zum neuen Brot der künftigen Eucharistie.
Nachweis der Erstveröffentlichungen

Herrschaft — Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs.  

Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit.  

Die moderne Christenheit vor dem «anderen». Vom «rüden Indio» zum «guten Wilden».  

Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise.  

Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft (Renaissance bis Aufklärung).  
In: Concilium 5 (1969) 536–547

Theologien der «Peripherie» und des «Zentrums»: Begegnung oder Konfrontation?  

Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen.  

Lässt sich «eine» Ethik angesichts der geschichtlichen «Vielheit» der Moral legitimieren?  

Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft.  


Die Basis in der Theologie der Befreiung. Lateinamerikanische Sicht.  
In: Concilium 11 (1975) 256–262.

Unterscheidung der Charismen.  

Unterscheidung — Frage der Orthodoxie oder der Orthopraxis?  
In: Concilium 14 (1978) 591–598.

Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichnung einer Ästhetik der Befreiung.  
Franz Hinkelammert

Die ideologischen Waffen des Todes

Zur Metaphysik des Kapitalismus. Mit einem theo-politischen Nachwort von Kuno Füssel

ISBN 3-923792-10-7 (edition liberación)
Ca. 320 Seiten, ca. DM 34.–/Sfr 30.–

Tomás Borge Martínez

Die Revolution kämpft
gegen die Theologie des Todes
Reden eines führenden Sandini-
sten zur Aufgabe der Christen im
neuen Nicaragua. Mit einem Vor-
wort von Uriel Molina

ISBN 3-905575-09-4 (Edition Exodus)
126 Seiten. DM/Sfr 9.80

Tomás Borge Martínez, Mitbegründer der Sandinistischen Be-
freiungsfront und gegenwärtig In-
enminister Nicaraguas, äußert
sich in seinen Reden zu folgenden
Themenbereichen: Die Christen
im Prozess der Befreiung – Der
Beitrag der Christen zu einer re-
volutionären Kultur und Moral –
Ansätze zu einer nicaraguani-
schen Kirche des Volkes – Revo-
lution und Auferstehungsglaube
– Revolution und Vergebung –
Der Missbrauch des christlichen
Glaubens im Dienste der Reak-
tion und der Theologie des Todes
– Zur Frage der Menschenrechte
und der Religionsfreiheit in Nica-
ragua – Gegenwärtige Probleme
und der mögliche Beitrag der
christlichen Kirchen.
Was ist die Theologie der Befreiung?
Eine leicht verständliche Einführung in die lateinamerikanische Theologie der Befreiung
Mit zahlreichen Bildern und Dialogen
Edition Exodus 1984
ISBN 3-905575-08-6
30 Seiten, DM/Sfr 3.50

Die Broschüre macht deutlich, dass die Theologie der Befreiung ihre Wurzeln im Handeln von Christen hat, die sich für die Befreiung des ausgebeuteten und unterdrückten Volkes einsetzen. Diese Christen verstehen die Theologie der Befreiung als Werkzeug, das ihnen helfen soll, die Ursachen von Ausbeutung und Unterdrückung zu erkennen, sie im Lichte des Glaubens zu deuten und Wege befreiender Veränderung zu suchen.

Hugo Assmann u.a.
Die Götzten der Unterdrückung und der befreiende Gott
Mit einem Nachwort von Georges Casalis
edition liberacion 1984
ISBN 3-923792-13-1
200 Seiten, DM 27.–/Sfr 25.–

Urs Eigenmann

Politische Praxis des Glaubens

Dom Hélder Cámara's Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen

ISBN 3-905575-10-8 (Edition Exodus)
ISBN 3-923792-14-X (edition liberación)
XXVI, 729 Seiten, DM 48.– / SFr 42.–

Der persönliche Weg Dom Hélder Cámara's vom integralistisch-faschistischen Parteifunktionär der 30er Jahre bis zum revolutionären Bischof seit Mitte der 60er Jahre wird im Rahmen der Geschichte Brasiliens und der brasilianischen Kirche ausführlich dargestellt. Vor diesem Hintergrund werden jene Reden inhaltlich analysiert, die er zwischen 1965 und 1981 ausserhalb Brasiliens gehalten hat, wobei es um sein Selbstverständnis als Mensch und Bischof, seine ökonomische und politische Gegenwartsanalyse, sein theologisches Denken und seine Handlungsperspektiven geht.

Hans Czuma

Macht gegen Dialog

Zum Widerspruch zwischen kirchlicher Metaphysik und demokratischem Diskurs

Edition Exodus 1983
ISBN 3-905575-00-0
39 Seiten, DM/SFr 6.80

Stephan Wyss

**Fluchen**

Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht. Ein philosophisch-theologischer Essay zu einer Blütenlese

Edition Exodus 1984
ISBN 3-905575-07-8
236 Seiten, DM 28.80/Sfr 25.40


Enrique Dussel, 1934 in Mendoza, Argentinien, geboren; Doktor der Philosophie (Madrid), der Geschichtswissenschaften (Sorbonne, Paris) und 1981 Dr. h.c. der Theologie (Freiburg/Schweiz); Professor der Ethik an der Autonomen Nationaluniversität von Mexiko und Professor für die Geschichte der lateinamerikanischen Kirche und Theologie am Theologischen Institut für höhere Studien in Mexiko; Präsident der Kommission für das Studium der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA).