

„Theologie der Befreiung“ im interkulturellen Gespräch

Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen*

VON MICHAEL SIEVERNICH S. J.

Seit knapp zwanzig Jahren entfaltet sich in Lateinamerika die von dem peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez erstmals so benannte „Theologie der Befreiung“ (teología de la liberación), die inzwischen zu einem breiten und lebendigen, aber auch umstrittenen Strom innerhalb des theologischen Denkens angewachsen ist. Die entscheidenden Anregungen zur Ausbildung dieser neuen Art von Theologie¹ gingen vor allem von den theologischen und pastoralen Neuorientierungen des II. Vatikanischen Konzils² aus. Deren lateinamerikanische Rezeption schärfte das Bewußtsein der Kirche und der Theologie für die Situation des von politischer Unruhe, wirtschaftlicher Not und zugespitzten Sozialkonflikten geprägten Subkontinents. Der Einbezug des sozio-kulturellen Kontextes in die theologische Reflexion führte zu einer „Theologie in lateinamerikanischer Perspektive“, der es neben geschichtlicher Wirksamkeit darum geht, „einen Beitrag für das Leben und die Reflexion der universalen christlichen Gemeinschaft zu leisten“³.

Diese kirchlich verwurzelte und kontextuelle Theologie hat weltweit Zustimmung und Widerspruch gefunden. Wenn man in diesem Zusammenhang einmal von Enthusiasmus und Polemik absieht, muß zunächst betont werden, daß wesentliche Grundgedanken und Inspirationen befreiungstheologischen Denkens insofern kirchenamtlich geworden sind, als sie in die Beschlüsse der II. und III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979) Eingang gefunden haben⁴. Gesamtkirchlich kann das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (1975) Papst Pauls VI. als Magna Charta des theologischen Bemühens gelten, das Christentum als „Botschaft der Befreiung“ zu verstehen⁵.

* Dieser Artikel ist dem Andenken des am 25. Januar 1986 verstorbenen P. Heinrich Bacht S. J. gewidmet.

¹ Dazu *J. Comblin*, Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Lateinamerika. Gesellschaft-Kirche-Theologie, Bd. 2, hg. von H.-J. Prien, Göttingen 1981, 13–38.

² Dazu *L. Boff*, Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (Fachr. Karl Rahner), hg. von E. Klinger und K. Wittstadt, Freiburg 1984, 628–654; *J. Sobrino*, La iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II, in: Revista latinoamericana de teología 2 (1985) 115–146.

³ *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, 20.

⁴ Die beiden Beschlüsse sind in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1985).

⁵ Apostolisches Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute

Die Kritik an und die Diskussion um die Theologie der Befreiung⁶ können als Momente des anstehenden Klärungsprozesses angesehen werden, in dem Eigenart, Grenzen und spezifische Aufgaben sowohl der europäischen als auch der lateinamerikanischen Theologie deutlich werden⁷. Daß die befreiungstheologische Reflexion auch auf anderen Kontinenten Fuß faßt⁸, etwa in Afrika⁹, in Indien¹⁰ und auf den Philippinen¹¹, spiegelt nicht nur einen vergleichbaren sozialen Problembestand in den Ländern der sogenannten „Dritten Welt“ wider, sondern auch eine wachsende theologische Eigenständigkeit; auf der Ebene der Reflexion entspricht dies der Verlagerung des quantitativen Schwergewichts der

(Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1975), hier Nr. 29–39.

⁶ Die *Kritik* umkreist neben Fragen der Hermeneutik und des Verhältnisses zur Katholischen Soziallehre auffallend stark das Problem der Marxismusrezeption in der Befreiungstheologie: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1984); *J. Ratzinger*, Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen, in: NOrd 38 (1984) 285–295; *J. Höffner*, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11), Bonn 1984; *J. Em./M. Spangenberg* (Hrsg.), Theologien der Befreiung. Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft, Köln 1985. – Zur sachlichen Klärung der Marxismusproblematik vgl. vor allem *O. von Nell-Breuning*, Marxismus – zu leicht genommen, in: StZ 203 (1985) 87–91; *R. Fornet-Betancourt*, Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in: StZ 230 (1985) 231–240. – Aus der umfangreichen Literatur zur *Diskussion* vgl. vor allem: *F. Castillo u. a.*, Herausforderung. Die dritte Welt und die Christen Europas, Regensburg 1980; *P. Hünermann*, Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche „Ort“ der Befreiungstheologie, in: HerKorr 38 (1984) 475–480; *M. Kehl*, Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 479–512; *R. Frieling*, Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika, Göttingen 1984 (1986); *J. B. Metz* (Hrsg.), Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? Ein Beitrag zur Klärung (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 122), Düsseldorf 1986; *H. Waldenfels*, Zur Diskussion um die Theologie der Befreiung, in: LebZeug 40 (1985) 6–24.

⁷ Dazu *K. Rabner*, Aspekte europäischer Theologie, in: *ders.*, Schriften zur Theologie Bd. 15, Zürich 1983, 84–103; *H. Waldenfels*, Die europäische Theologie – herausgefordert durch außereuropäische Kulturen, in: StZ 204 (1986) 91–101.

⁸ Das zeigt sich im internationalen Zusammenschluß von Theologen aus Ländern der Dritten Welt und ihren seit 1976 regelmäßig stattfindenden Konferenzen; dazu die Kongressberichte: Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983 (Theologie der Dritten Welt Bd. 4), Freiburg 1983. Zum Überblick vgl. *D. W. Ferm*, Third World Liberation Theologies. An introductory survey, New York 1982.

⁹ Vgl. dazu *H. Rücker*, „Afrikanische Theologie“. Darstellung und Dialog (Innsbrucker Theologische Studien Bd. 14), Innsbruck 1985; *J. G. Donders*, Afrikanische Befreiungstheologie. Eine alte Kultur erwacht, Olten 1986; Bakole wa Ilunge, Chemins de Libération, Kananga (Zaire) 1978 (1984).

¹⁰ Vgl. dazu *U. M. Dehn*, Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung. Eine theologische und religionssoziologische Untersuchung zur politischen Theologie im gegenwärtigen Indien (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums Bd. 38) Frankfurt 1985.

¹¹ *W. Weber*, Transzendentes und innerweltliches Heil im Christentum Lateinamerikas und der Philippinen, Frankfurt 1983; *C. H. Abesamis*, Grundzüge einer Filipino-Theologie, in: ZM 69 (1985) 281–289.

Katholischen Kirche in die Dritte Welt, die inzwischen etwa 58% aller Katholiken stellt, gegenüber etwa 41% in der nördlichen Hemisphäre (Europa, Nordamerika)¹².

Das folgende Gespräch mit der Theologie der Befreiung konzentriert sich auf deren positives Grundanliegen, wie es in der „vorrangigen Option für die Armen“ (opción preferencial por los pobres) zum Ausdruck kommt; dieses Anliegen wird nach einem einführenden Hinweis auf den fälligen Perspektivenwechsel (I) mehr historisch im Blick auf den „Kirchenvater“ der Befreiungstheologie, Bartolomé de las Casas, erörtert (II) und mehr systematisch anhand zentraler Einsichten und Themen der gegenwärtigen befreiungstheologischen Reflexion (III).

I. Vom „modernen Ich“ zum „armen Anderen“

Vor genau 500 Jahren, 1486, verfaßte ein junger Mann von 23 Jahren eine epochemachende „Rede über die Würde des Menschen“ (oratio de dignitate hominis), die präzise die Schwelle zur europäischen Neuzeit markiert. Diese nie gehaltene Rede, die feierlich die Disputation von 900 Thesen aus allen Wissensgebieten einleiten sollte, eröffnet die „Zentralperspektive“ auf das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen und sein Freiheitspathos, das alle mittelalterliche Weltverachtung und Klage über die „miseria conditionis humanae“ hinter sich gelassen hat¹³. Es war der italienische Humanist des Quattrocento Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494)¹⁴, der diese Apotheose¹⁵ des frei sich schaffenden Menschen verfaßte.

Im Rahmen einer Schöpfungsfabel umschreibt Pico, wie Gott, als Werkmeister (optimus opifex) vorgestellt, den Menschen ins Zentrum der Welt stellt und mit unbeschränkter Freiheit begabt: die Geburt des europäischen Ich aus dem Geist der Renaissance:

„Keinen festen Ort habe ich dir zugewiesen und kein eigenes Aussehen, ich habe dir keine dich allein auszeichnende Gabe verliehen, da du, Adam, den Ort, das Aussehen, die Gaben, die du dir wünschst, nach deinem eigenen Willen und Ermessen erhalten und besitzen sollst. Die beschränkte Natur der übrigen Wesen wird von Gesetzen eingegrenzt, die ich gegeben habe. Du sollst deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen (pro tuo arbitrio), dem ich dich überlassen habe, selbst bestimmen. Ich habe dich in die Weltmitte gestellt, damit du um so leichter alles erkennen kannst, was

¹² Zur Statistik und ihrer Interpretation vgl. *J. Höffner*, Die Weltkirche nimmt Gestalt an (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 10), Bonn 1983; *H. Czarkowski*, Weltkirche in Zahlen. Situationen und Perspektiven 20 Jahre nach dem Konzil, in: *HerKorr* 39 (1985) 457–461.

¹³ Zur langen Tradition solcher Schriften über die Verachtung der Welt und die Misere des Menschen vgl. *A. Auer*, *G. Manetti* und *Pico della Mirandola de hominis dignitate, in: Vitae et veritati* (Festgabe für Karl Adam), Düsseldorf 1956, 83–102.

¹⁴ Eine umfassende Darstellung und Würdigung des großen humanistischen Gelehrten bietet *H. de Lubac*, *Pico de la Mirandole. Études et discussions*, Paris 1974.

¹⁵ Dazu *T. Schabert*, *Gewalt und Humanität. Über philosophische und politische Manifestationen von Modernität*, Freiburg/München 1978, 165–178.

ringsum in der Welt ist. Ich habe dich nicht himmlisch noch irdisch, nicht sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du dich frei, aus eigener Macht, selbst modellierend und bearbeitend (*tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor*) zu der von dir gewollten Form ausbilden kannst. Du kannst ins Untere, zum Tierischen, entarten; du kannst, wenn du willst, in die Höhe, ins Göttliche wiedergeboren werden.“¹⁶

In dieser prekären Stellung als Gestalter und Bildner seiner selbst im Zentrum der Welt muß sich der Mensch seiner Subjektivität vergewissern, indem er von sich selbst als zentralem Bezugspunkt entdeckend, erobernd, denkend seine Bestimmung ergreift und bis zur Peripherie seiner Welt vordringt. Exemplarisch geschah dieser Ausgriff, wenige Jahre nach Picos geplanter Rede, in der iberischen Expansion über den Atlantischen Ozean, in der Entdeckung der „Indischen Länder“ durch Christoph Kolumbus und mehr noch in der kriegerischen Eroberung (*conquista*) und Unterwerfung der Neuen Welt, wie sie beispielhaft von Hernán Cortés in Mexiko und von Francisco Pizarro in Peru vorangetrieben wurden¹⁷.

Bei dieser Entdeckung und Eroberung entstand freilich das „Problem des Anderen“¹⁸. Denn zum einen ging die 1492 abgeschlossene und als Kreuzzug gegen die heidnischen Mauren verstandene Wiedereroberung (*reconquista*) der Iberischen Halbinsel noch im selben Jahr nahtlos in die Eroberung der Neuen Welt über, in der man sich wiederum Heiden, überdies noch „Barbaren“, gegenüber sah. Zum anderen erlaubte die europäische „Zentralperspektive“ bei der Weltbemächtigung nicht die Entdeckung des Anderen als Subjekt, erforderte vielmehr seine Unterwerfung als Objekt. „Ich erobere, also bin ich“, könnte man im Hinblick auf die spätere cartesianische Entdeckung des unerschütterlichen Fundaments der Selbstvergewisserung formulieren.

Wie bei Descartes die Selbstgewißheit des denkenden Ich noch im Gottesgedanken verankert war und bei Pico das Ideal des frei sich bildenden Menschen noch im Rahmen einer fiktiven Gottesrede stand, so war auch die iberische Eroberung und Kolonisierung im Goldenen Zeitalter noch eng mit der christlichen Missionierung verknüpft. Die wohl entscheidenden Institutionen dieser Verquickung von Mission und Eroberung/Kolonisation waren das sogenannte „*Requerimiento*“, eine bei der Eroberung zu verlesende Aufforderung zur Annahme des Christentums und zur Unterwerfung unter die spanische Herrschaft; das uneingeschränkte Patro-

¹⁶ G. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*, lateinisch und deutsch, eingel. von E. Garin, Bad Homburg 1968, 29.

¹⁷ Dazu J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1969, 149–173; O. Paz, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt 1979, 92–117.

¹⁸ Ein umfassendes Bild dieses Problems im Zeitalter der *Conquista* zeichnet im Rückgriff auf die reichen zeitgenössischen Quellen und mit Hilfe moderner hermeneutischer Verfahren T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (Edition Suhrkamp 1213), Frankfurt 1985.

nat der spanischen Krone über die in der Neuen Welt allmählich entstehende Kirche; das System der „Encomienda“ oder des „Repartimiento“, nach welchem die spanischen Siedler (encomenderos) eine Gruppe von Indios zur Zwangsarbeit und zugleich zur Christianisierung (doctrina) „anvertraut“ bekamen¹⁹. An der faktischen Ausgestaltung dieser Institutionen kolonialer Herrschaft läßt sich historisch ablesen, wie leicht der religiöse Rahmen des welterobernden Ausgriffs abgesprengt oder instrumentalisiert werden konnte und wie schwer man sich infolgedessen mit dem Problem des Anderen tat, sowohl mit der Anerkennung der Indios als menschliche Wesen, wozu es immerhin eines päpstlichen Entscheids bedurfte²⁰, als auch mit der Zulassung der gläubigen Indios zu allen Sakramenten und zu den kirchlichen Ämtern²¹. Damit ist geistesgeschichtlich das historische Szenario angedeutet, an dessen sozialgeschichtlichen Spätfolgen Lateinamerika noch heute leidet.

Wer als europäischer Theologe mit der umstrittenen lateinamerikanischen Theologie (der Befreiung) in ein interkulturelles Gespräch einzutreten beabsichtigt, muß bis dorthin vordringen, wo das Gespräch der Kulturen nicht nur verweigert wurde – von Ausnahmen wie etwa einem Bernardino de Sahagún²² abgesehen –, sondern wo andere gar nicht erst als Gesprächspartner akzeptiert wurden, aus dem Überlegenheitsgefühl

¹⁹ Dazu R. Konetzke, Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft (Fischer Weltgeschichte Bd. 22), Frankfurt 1965, 220–261; H. Pietschmann, Die Kirche in Hispanoamerika, in: W. Henkel, Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I. Mexiko 1555–1897 (Konziliengeschichte Reihe A), Paderborn 1984, 1–48.

²⁰ Unter maßgeblichem Einfluß der Dominikaner erklärte Papst Paul III. in seiner Bulle „Sublimis Deus“ (1537), daß die Indios keine Tiere im Dienst der Spanier seien, sondern wahrhaftige Menschen, die zur Annahme des christlichen Glaubens fähig seien und weder ihrer Güter noch ihrer Freiheit beraubt werden dürften. Der Text der Bulle in J. Baumgartner, Mission und Liturgie in Mexiko Bd. 1: Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens (NZM.S., Bd. 18) 1971, 122f.

²¹ Das Verbot der Priesterweihe für Indios wurde von den frühen hispanoamerikanischen Provinzialkonzilien festgeschrieben, so vom I. Konzil von Mexiko (1555) und vom II. Konzil von Lima (1567). Trotz positiver Einstellung von Bischöfen wie Juan de Zumárraga (Mexiko) und Vasco de Quiroga (Michoacán) war es neben rassistischen Vorurteilen die Überzeugung von der menschlichen und glaubensmäßigen Unreife der Neuchristen, die zu diesem Verbot führte. Henkel (s. Anm. 19) 66 urteilt: „Diese Entscheidung war von weittragender und verhängnisvoller Bedeutung für die Zukunft der Kirche in der Neuen Welt, weil damit die Verwurzelung der Kirche im Volk durch einen einheimischen Klerus unmöglich gemacht wurde.“ – Zu einem der wenigen Vorkämpfer für das christliche Gleichheitsprinzip im Mexiko des 16. Jahrhunderts vgl. J. N. Rasmussen, Bruder Jakob der Däne OFM als Verteidiger der religiösen Gleichberechtigung der Indianer in Mexiko im XVI. Jahrhundert, Wiesbaden 1974.

²² Bernardino de Sahagún (1499–1590) war einer der gelehrtesten Franziskanermissionare in Mexiko. Seine Entdeckung des Anderen schlug sich nieder im Erlernen und Gebrauch des Nahuatl, der Sprache der Besiegten; im Verfassen einer Enzyklopädie der altmexikanischen Kultur; in der Beschreibung der Conquista aus der Sicht der Indios; in den Religionsgesprächen (1524) mit den indianischen Priestern und Adeligen. Vgl. dazu Todorov (Anm. 18) 260–285; H. Wißmann, Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524 (MWF 15), Gütersloh 1981.

dessen, der sich, (von Pico) in die Mitte der Welt versetzt, zum Maß gemacht hatte.

Die zeitgenössische Theologie des iberamerikanischen Subkontinents hat auf ihre Weise die „Geschichte des anderen“ (*historia del otro*) als die „andere Geschichte“ wiederentdeckt²³ und durch ihre programmatische Option für die Befreiung der Armen zum Ausgangspunkt ihres theologischen Nachdenkens gemacht. „Ihr Bezugspunkt ist nicht das ‚moderne Ich‘, sondern der ‚arme andere‘“, wie J. B. Libânio bemerkt²⁴. Damit steht sie in Kontinuität mit der Entdeckung des Anderen, als deren Protagonist im Zeitalter der Conquista der Dominikaner und spätere Bischof Fray Bartolomé de las Casas gelten kann.

Die Option für die (elenden) Anderen²⁵, die sich bei Las Casas als faktische Option für die Indios und in der Befreiungstheologie als programmatische Option für die Armen findet, kann als hermeneutischer Schlüssel für das Gespräch mit der Kirche und Theologie Lateinamerikas dienen, wenn es darum geht, positiv den Kern befreiungstheologischen Denkens freizulegen²⁶.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß sich zwar verschiedene Strömungen innerhalb dieses Denkens herausgebildet haben²⁷, die sich nicht widerspruchslos in einer Synthese zusammenfügen lassen²⁸, daß aber auch we-

²³ G. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*, München/Mainz 1984, 171.

²⁴ J. B. Libânio, *Europäische und lateinamerikanische Theologie: Unterschiedliche Perspektiven*, in: *LebZeug* 40 (1985) 40–55, hier 48.

²⁵ Unter den lateinamerikanischen Theologen, die das Thema des Anderen in seiner Andersheit historisch und systematisch aufzuarbeiten und für den theologischen Diskurs fruchtbar zu machen versuchen, ist vor allem zu nennen: E. Dussel, *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Freiburg (Schweiz) 1985, hier bes. 33–43; grundlegende Einsichten und Kategorien entlehnt er dabei der „prophetischen“ Philosophie von Emmanuel Lévinas (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961; *Auf der Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1983), der in Kritik der abendländischen „Egologie“ die Andersheit (*alterité*) des Anderen, welche, in der ethischen Grundsituation der „Epiphanie des Angesichts“ entdeckt, die Welt der Totalitäten sprengt und Transzendenz eröffnet, zum originellen Ausgangspunkt seiner Philosophie des Anderen macht.

²⁶ Als Versuch einer „Kurzformel“ der Theologie der Befreiung vgl. M. Sievernich, *Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“?*, in: *StZ* 203 (1985) 735–747.

²⁷ Dazu J. C. Scannone, *La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, in: *Strom* 28 (1982) 3–40 (auch in: *Conceptos fundamentales de Pastoral*, hg. von C. Floristán und J. J. Tamayo, Madrid 1983, 562–579). Scannone unterscheidet am Kriterium der jeweils reflektierten Praxis vier Strömungen: (1) die an der pastoralen Praxis der Kirche orientierte; (2) die an der Praxis revolutionärer Gruppen orientierte; (3) die an der geschichtlichen Praxis umfassender Befreiung orientierte (hier ist wohl der Hauptstrom der Befreiungstheologie anzusiedeln); (4) die an der Praxis des lateinamerikanischen Volkes orientierte (kulturelles Ethos, Volksreligion).

²⁸ Die römische Instructio (Anm. 6) bestimmt die Befreiungstheologie als „eine besondere, das Engagement für die Gerechtigkeit weckende Betroffenheit zugunsten der Armen und der Opfer der Unterdrückung. Von diesem Ansatz kann man verschiedene, oft miteinander unvereinbare Weisen unterscheiden, die Bedeutung der christlichen Armut aufzufassen sowie die Art des Einsatzes für die Gerechtigkeit, die sie verlangt.“ (*Instructio III*, 3)

sentliche gemeinsame Inspirationen vorhanden sind²⁹, die den Singular „Theologie der Befreiung“ erlauben.

Clodovis Boff formuliert das Kernanliegen folgendermaßen: „Die große Inspiration, die die Theologie der Befreiung in besonderer Weise kennzeichnet, ist das Anliegen, die (gesellschaftliche) Befreiung mit der Erlösung und die Praxis mit dem Glauben sachgerecht zu verbinden. Der Befreiungstheologie geht es darum, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Geheimnis Gottes und der Geschichte der Menschen ... Die Grundfrage für die Theologie der Befreiung lautet: Was ist Gott für einen Erdteil von Armen, wie Lateinamerika es ist? Wie offenbart sich Gott den Unterdrückten? Was heißt Christ sein in einer Welt von Hungernden?“³⁰

II. Die Option des Bartolomé de las Casas

„In Bartolomé de las Casas und in den Männern und Frauen, die sich wie er von den Indianern herausfordern ließen, sieht die Theologie der Befreiung ihre Vorläufer auf dem Weg, den sie selbst zu gehen versucht.“³¹ Nicht zufällig bezieht sich Gustavo Gutiérrez auf den Dominikaner und späteren Bischof von Chiapas (Mexiko), der zu den herausragenden Gestalten der befreiungstheologischen „Patristik“ zählt. Denn er gehörte zu jenen Bischöfen in den Anfängen der Kirchengeschichte Lateinamerikas³², die den Schutz der einheimischen Bevölkerung zu ihren Amtspflichten zählten und sich als „Väter der Armen“ verstanden, wie es das III. Provinzialkonzil von Lima (1582/1583) formulierte³³.

Zehn Jahre nach der Entdeckung Amerikas war Bartolomé de las Casas (1484–1566) auf der Insel Española (heute Dominikanische Republik und Haiti) gelandet, hatte an der gewaltsamen Unterwerfung der dort heimischen Bevölkerung mitgewirkt und als Belohnung für geleistete Dienste eine „encomienda“ erhalten. Als einer der ersten Siedler in der Neuen Welt fühlte er sich zum Priestertum berufen, empfing wohl in

²⁹ Segundo sieht in der Evolution der Befreiungstheologie vor allem zwei Formen, die sich herausgebildet haben, eine mehr ideologiekritische und eine mehr „populistische“, die jedoch die gemeinsame wesentliche Intention haben, „libérer ceux qui souffrent le plus des structures injustes sur notre continent et rendre humaines leur conditions de vie“ (*J. L. Segundo, Les deux théologies de la libération en Amérique latine*, in: *Études* 361/3 [1984] 149–161, hier 157).

³⁰ C. Boff, *Theologie der Befreiung. Eine Einführung in ihre Grundlagen*, in: *ZM* 69 (1985) 161–178, hier 171.

³¹ Gutiérrez, *Die historische Macht* 165.

³² Dazu gehören neben Las Casas etwa Bischöfe wie Juan de Zumárraga (Mexiko), Vasco de Quiroga (Michoacán), Antonio de Valdivieso (Nikaragua), Juan del Valle (Popayán) und der später heiliggesprochene Erzbischof von Lima Toribio de Mogrovejo. – Vgl. hierzu E. Dussel, *Les évêques hispano-américains. Défenseurs et évangélisateurs de l'Indien* 1504–1620 (VIEG 58), Wiesbaden 1970.

³³ Tercer Concilio Limense 1582–1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo Concilio Limense, hg. von E. T. Bartra, Lima 1982, 86.

Rom die Weihen, um nach seiner Rückkehr als Feldkaplan an der Eroberung Kubas unter Panfilo de Narváez mitzuwirken, wiederum belohnt mit einer „Zuteilung“ von Indios, die ihm in seinen Minen und auf seinen Plantagen zu Diensten waren. Zwölf Jahre lang war Las Casas als Eroberer und Kolonist und Kleriker an der „conquista“ der Karibik beteiligt, zunächst noch unbeeindruckt von der inzwischen entstandenen Protestbewegung der Dominikaner unter ihrem Provinzial Pedro de Córdoba, die sich gegen die Unterjochung und Ausbeutung der Indianer richtete.

Dieser Protest gipfelte in einer berühmt gewordenen Adventspredigt, die der Dominikaner Antonio de Montesinos 1511 in Santo Domingo hielt, nach Richard Konezke ein „großes Ereignis in der Geistesgeschichte der Menschheit“³⁴. Die Predigt enthielt nicht allein scharfe Anklagen gegen die Versklavung der Indianer, sondern stellte auch die spanische Eroberungs- und Siedlungspolitik in Frage. Die Protestbewegung der Ordensleute, die Las Casas später weiterführen sollte, führte kurzfristig zur ersten Indianergesetzgebung in den „leyes de Burgos“ (1512); langfristig bildete sie den Auftakt zur Diskussion um die Rechtstitel der spanischen Eroberung³⁵. In dieser kolonialetischen Diskussion, entscheidend geprägt von Francisco de Vitoria³⁶, sollten die Grundlagen des Völkerrechts gelegt werden.

Als der Encomendero und Priester Las Casas 1514 seine Pfingstpredigt vorbereitete, stieß er auf einen alttestamentlichen Text, der ihm die Augen für die elende Situation der Indianer öffnete:

„Ein Brandopfer von unrechtem Gut ist eine befleckte Gabe,
Opfer des Bösen gefallen Gott nicht.
Kein Gefallen hat der Höchste an den Gaben der Sünder,
auch für eine Menge Brandopfer vergibt er die Sünden nicht.
Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters,
wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen.
Kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen,
wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger.
Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt,
Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.“
(Sir 34, 21–27)

Diese Worte der Bibel sollten seine Bekehrung auslösen, die Entdeckung des Anderen in seiner Elendsgestalt. Im Licht der Heiligen Schrift erkannte er, daß alles, was man den Indianern bislang angetan hatte, „ungerecht und tyrannisch“ war. Diese im Gewissen bindende Erkenntnis

³⁴ R. Konezke, Das spanische Weltreich, in: HistMun 8, 319–373, hier 325. – Über die Predigt und die durch sie ausgelösten Ereignisse berichtet Las Casas in seiner „Historia de las Indias“ III, 4 (Obras escogidas Bd. 2, Madrid 1957, 176 ff.).

³⁵ Als deutschsprachiges Standardwerk über die Kolonialetik in der spanischen Spätscholastik gilt noch immer Höffner, Kolonialismus und Evangelium (1. Aufl. 1947 unter dem Titel „Christentum und Menschenwürde“).

³⁶ Vgl. D. Ramos u. a., Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Le ética en la conquista de América (Corpus hispanorum de pace XXV), Madrid 1984.

bewegte ihn, seine Encomienda an den Gouverneur zurückzugeben, die ihm zugeteilten Indianer in die Freiheit zu entlassen und seinen Kampf für die Menschenwürde der Eingeborenen zu beginnen³⁷.

In seinen Predigten kritisiert er fortan das Kommendensystem, immerhin das Herzstück der kolonialen Ökonomie, als ungerecht und sündhaft; er prangert die Grausamkeiten und das Unrecht seiner Landsleute an und fordert die Wiedergutmachung des angerichteten Schadens. Seine Zuhörer reagierten erstaunt und entsetzt und glaubten – wie bei seiner Predigt an Mariä Himmelfahrt 1514 – zu träumen; „daß sie die Indianer nicht ohne Sünde im Sklavendienst halten können, kam ihnen vor, als habe er ihnen gesagt, sie dürften sich nicht der Tiere des Feldes bedienen.“³⁸

Durch seine Bekehrung entdeckte Las Casas die Neue Welt ein zweites Mal; diesfalls nicht in der Gebärde des Eroberers, sondern im biblisch inspirierten Blick auf die Indios als unterdrückte Andere. Diese Entdeckung ist zwar ethisch und politisch folgenreich, geht aber im Kern auf eine spirituelle und theologische Grundintuition zurück: auf die Entdeckung des Anderen in Christus und die Entdeckung, daß Christi Bild im gequälten Indio geschmäht wird. Diese christologische Grundintuition³⁹ gibt das entscheidende Motiv seiner Option für die Indios, der sein vorrangiger Einsatz gilt, ohne daß er dabei die Sorge um das Heil der Spanier aus den Augen verlore.

Um diese Option im Hinblick auf sein Lebenswerk klarer hervortreten zu lassen, seien drei Dimensionen unterschieden und entfaltet, eine prophetische, eine praktische und eine theoretische Dimension.

(1) *Die prophetische Dimension.* Prophetische Züge nimmt seine Option vor allem dann an, wenn es darum geht, jene Umstände anzuklagen, welche die Missionsaufgabe praktisch dementierten oder verunmöglichten. Dazu gehört nicht nur das faktische Verhalten der Spanier, sondern auch die zur Mißachtung der Indianer führenden Institutionen, wie die des *Requerimiento* oder des *Repartimiento*.

Wengleich Las Casas in seinem umfangreichen schriftstellerischen Werk die Anklagen polemisch zuspitzt und im Kontrast dazu die indianische Kultur idealisiert, so artikuliert sich doch durch alle Übertreibungen hindurch das prophetische Gewissen. In einem Kommentar zu Reinhold Schneiders historischem Roman „Las Casas vor Karl V.“, 1938 gegen die damaligen Mächte und Gewalten verfaßt, stellt Joseph Ratzinger die bleibende Bedeutung des prophetischen Gewissens bei Las Casas heraus, der „zum schlechten Gewissen der Mächtigen (wird), gehaßt, verwünscht,

³⁷ Las Casas beschreibt seine Bekehrung in: *Historia de las Indias* III, 79 (Obras escogidas Bd. 2, 356 ff.).

³⁸ Ebd. 358.

³⁹ Zu dieser Grundintuition vgl. *Ph.-I. André-Vincent*, Bartolomé de Las Casas. Prophète du Nouveau Monde, Paris 1980, 27 f., sowie *Gutiérrez*, Die historische Macht 159–164.

aber nicht mehr zum Schweigen zu bringen. Und dies, so meine ich, gehört zur eigentlichen Größe des christlichen Glaubens: daß er dem Gewissen seine Stimme zu geben vermag. Daß er sich unerbittlich gegen die Welt stellt, die die Gläubigen sich selbst eingerichtet und mit dem Glauben begründet haben. Daß ihm das prophetische Nein innewohnt. Überhaupt – daß er Propheten erweckt. Menschen, die nicht Stimme eines Interesses, sondern Stimme des Gewissens gegen die Interessen sind. Las Casas wird damit zugleich zum Zeugen für die Souveränität des Rechts.“⁴⁰

Der an Prinz Philipp von Spanien gerichtete „Kurzgefaßte Bericht über die Verwüstung der Westindischen Länder“ (1552) stellt ein einziges prophetisches Nein dar; immer wieder benennt Las Casas das Grundübel und bringt es auf seinen moralischen Kern.

„Die einzige und wahre Grundursache, warum die Christen eine so ungeheure Menge schuldloser Menschen ermordeten und zugrunde richteten, war bloß diese, daß sie ihr Gold in ihre Gewalt zu bekommen suchten. Sie wünschten nämlich, sich in wenigen Tagen mit ihren Schätzen zu bereichern, und sodann sich ungleich höher empor zu schwingen, als es ihr Stand und ihre Verhältnisse erlaubten. Es geschah, ich muß es nur sagen, weil sie eine so unersättliche Habsucht und so großen Ehrgeiz besaßen, daß ihrsgleichen in der ganzen Welt wohl schwerlich zu finden ist.“⁴¹

Oftmals bezeichnet Las Casas in seinen Schriften die „Habgier nach Gold“ (*codicia del oro*)⁴² als Wurzel allen Übels in der Neuen Welt. José de Acosta (1540–1600), Missionstheoretiker in Lima, vermag freilich wenig später diese Habgier als „*felix culpa*“ zu deuten; zwar habe nicht die Liebe zu Christus die Spanier in die entfernten Länder gelockt, wohl aber die Goldgier: „*Christianorum avaritia Indorum vocatio facta est.*“⁴³ Die prophetischen Anklagen des Bartolomé de las Casas zielten in erster Linie auf den Schutz der Indios vor Übergriffe institutioneller Unterdrückung; zugleich waren sie aber auch am Heil derer interessiert, auf die sich die Anklagen bezogen. Denn sie verweisen darauf, daß die Spanier ihr Heil selbst aufs Spiel setzen, weil niemand gerettet werden könne, der nicht die Gerechtigkeit beachte, wie Las Casas in einer missionstheoretischen Schrift betont⁴⁴.

Die prophetische Dimension seiner Option bezieht sich aber nicht al-

⁴⁰ J. Ratzinger, Das Gewissen in der Zeit, in: Über Reinhold Schneider, hg. von C. P. Thiede, Frankfurt 1980, 99–113, hier 109f.

⁴¹ B. de Las Casas, Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, hg. von H. M. Enzensberger, Frankfurt 1981, 13; (*Brevisima relación de la destrucción de las Indias*; *Obras escogidas* Bd. 5, Madrid 1958, 137).

⁴² So etwa in: *Representación a los regentes Cisneros y Adriano*; *Obras escogidas* Bd. 5, 3. – Im alten Schema der 7 Hauptsünden stand bis zum Hochmittelalter der Hochmut (*superbia*) an erster Stelle; als Antwort auf den sozialen Wandel im 12. Jahrhundert nimmt seitdem die Habsucht (*avaritia*) die Stelle der Wurzelünde ein. Zu dieser auch für das 16. Jahrhundert erhellenden sündentheologischen Verarbeitung einer neuen Situation vgl. L. K. Little, *Pride goes before avarice: Social change and the vices in Latin Christendom*, in: AHR 76 (1971) 16–49. – Zur biblischen Bewertung der Habsucht (*pleonexia*) vgl. Eph 5, 5; Kol 3, 5.

⁴³ Zit. bei Höffner, *Kolonialismus und Evangelium* 143f.

⁴⁴ Vgl. hierzu Gutiérrez, *Die historische Macht* 161.

lein auf die Anklagen, sondern ebenso auf seine Vision des göttlichen Heilsplans in der Geschichte. Denn er geht davon aus, daß die Entdeckung Amerikas ein Werk der göttlichen Vorsehung und Barmherzigkeit ist und daß alle Völker zum Glauben berufen sind. Daher beginnt seine große „Historia de las Indias“ auch nicht mit den Entdeckungsfahrten des Kolumbus, sondern mit der Schöpfungstat Gottes. Erst in diesem heilsgeschichtlichen Horizont gewinnen seine Anklagen ihre theologische Schärfe, insofern sie auf das sündhafte Durchkreuzen des Heilsplans Gottes verweisen, in dem alle Menschen und Völker eingeschlossen sind⁴⁵.

(2) *Die praktische Dimension.* Die praktische Dimension seiner Option für die Indios zeigt sich vor allem in seinen friedlichen Missionsprojekten und in seinem pastoralen Wirken als Bischof von Chiapas (Mexiko) ab 1545. Im Gegensatz zu der üblichen Zwangsmission plädiert Las Casas für eine gewaltlose und zum Glauben einladende Missionierung, die an den natürlichen und kulturellen Gegebenheiten soweit wie möglich anknüpft. Er selbst hat eine Reihe solcher Versuche unternommen, den Indios ohne Schwert oder Waffenschutz den Glauben nahezubringen; diesen friedlichen Missionsunternehmungen in Venezuela und Guatemala war allerdings kein bleibender Erfolg beschieden.

Ebensowenig Erfolg hatte er bei seinem Wirken als Bischof, als er etwa den Schutz der Indios und das Heil der Spanier über eine Verschärfung der Bußpraxis zu befördern suchte. Zu diesem Zweck verfaßte er ein „Confesionario“ (Handreichung für Beichtväter)⁴⁶, das in zwölf Regeln die einzuhaltenden Bedingungen für Beichte und Absolution festlegte. Dabei hatte er vor allem die Personengruppen der Soldaten (*conquistadores*), der Kolonisten (*encomenderos*), der Sklavenbesitzer und der Waffenhändler im Auge. Bei deren Beichte verlangte er vor der Absolution eine notariell beglaubigte Verpflichtungserklärung zur Wiedergutmachung, zur Restitution allen unrechtmäßigen Besitzes. Tribute mußten zurückerstattet, Ländereien zurückgegeben, Sklaven freigelassen und nachträglich Lohn für Zwangsarbeit ausgezahlt werden. Las Casas ist so streng, daß er nicht einmal Entschuldigungsgründe wie unüberwindliche Unwissenheit oder Irrtum gelten läßt; denn die Ungerechtigkeiten seien zu offensichtlich, und jedermann wisse von der Tyrannei, den Raubzügen und Grausamkeiten⁴⁷.

⁴⁵ Vgl. hierzu *J. Villegas*, *Providencialismo y denuncia en la „Historia de las Indias“ de Fray Bartolomé de las Casas*, in: *Bartolomé de las Casas (1474–1974) e historia de la iglesia en América Latina. II Encuentro latinoamericano de CEHILA en Chiapas (1974)*, Barcelona 1976, 19–44.

⁴⁶ Vgl. hierzu *J. Friede*, *Bartolomé de las Casas 1485–1566. Su lucha contra la opresión*, Bogotá 1978, 69–74; *A. Gutiérrez*, *El „confesionario“ de Bartolomé de las Casas*, in: *CTom* 102 (1975) 249–278.

⁴⁷ Der „confesionario“ findet sich unter dem Titel „Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores“ in: *Obras escogidas Bd. 5, 235–249*; vgl. hier 248.

Mit dieser sensationellen Schrift, die 1552 im Druck erschien, brachte Las Casas allerdings kaum Gewissen in Bewegung, dafür um so mehr seine Gegner, die ihn wegen Hochverrats anzeigten. Seine eigene Erfolglosigkeit und die Verblendung seiner Zeitgenossen im Blick, schreibt der 80-jährige in seinem Testament von 1564:

„Bis heute haben sie nicht bemerkt, daß dies ein Ärgernis und eine Schande war für unseren heiligen Glauben, daß so viele Diebstähle und Ungerechtigkeiten, so viele Verwüstungen, Gemetzel und Versklavungen, die Aneignung so vieler fremder Reiche und Gebiete, schließlich die Verheerung und Entvölkerung ganzer Gebiete Sünde und sehr grobes Unrecht (*pecados y grandísimas injusticias*) gewesen sind.“⁴⁸

(3) *Die theoretische Dimension.* Am vehementesten verfocht Las Casas zweifellos im theoretischen Bereich seine Option für die Menschenwürde der eroberten Völker der Neuen Welt. Hier war vor allem die philosophische, theologische und juristische Argumentation gefragt, die, den höchsten Autoritäten der damaligen abendländischen Welt vorgetragen, auch politisch nicht folgenlos bleiben konnte.

In Rom machten Las Casas und seine Ordensgenossen den Papst auf die Zustände in der Neuen Welt aufmerksam und erreichten, daß Paul III. mit seiner Bulle „*Sublimis Deus*“ (1537) der Behauptung entgegentrat, die Indios seien als Tiere zum Dienst der Europäer geschaffen und feierlich erklärte, die Indios seien wahrhaftige Menschen und fähig, den Glauben zu erfassen. Dabei bekräftigte der Papst auch, daß sie unter keinen Umständen ihrer Freiheit und ihrer Güter beraubt werden dürfen⁴⁹.

In Spanien folgte Kaiser Karl V. dem Drängen Las Casas' und erließ zum Schutz der Indios die „*Nuevas Leyes*“ (1542), ein Gesetzeswerk, das Versklavung, Zwangsarbeit und überschwere Arbeit strikt verbot und damit das Kommendensystem praktisch aufhob. Freilich erhob sich sehr bald ein solch massiver Widerstand der betroffenen Kolonisatoren, daß die Gesetze kaum durchgeführt und bald (1545) auch förmlich zurückgenommen wurden.

Der Höhepunkt des theoretischen Kampfes, den Las Casas in seinem Heimatland ausfocht, war die berühmte Disputation mit seinem Gegenspieler Juan Ginés de Sepúlveda in Valladolid (1550), die in Anwesenheit des Kaisers stattfand. Dabei ging es um die Frage der Legitimität der Eroberungskriege gegen die neu entdeckten Völker. Nach dem Urteil von Enrique Dussel war es „die wichtigste Diskussion, die damals in Europa über das Wesen des Menschen und der Kulturen der dritten Welt sowohl mit Argumenten auf der Ebene der natürlichen menschlichen Vernunft als auch im Licht des Glaubens je geführt wurde.“⁵⁰

⁴⁸ Cláusula del Testamento, in: *Obras escogidas* Bd. 5, 538–541, hier 540.

⁴⁹ Vgl. hierzu die obige Anm. 20.

⁵⁰ *Dussel 68.* – Vgl. den Wortlaut des Streitgesprächs bei *Las Casas*, Aquí se contiene una disputa o controversia, in: *Obras escogidas* Bd. 5, 293–348.

Ginés de Sepúlveda hält den Krieg für rechtmäßig, weil die Indios ungläubig seien, für ihre schweren Sünden (wie etwa die Menschenopfer) Strafe verdienten und wegen der Rohheit ihrer Anlagen zur Unterwerfung unter die Spanier verpflichtet seien. Sepúlveda sieht also die Conquista legitimiert als Kreuzzug gegen die Ungläubigen, als Strafexpedition gegen schwere Sünder und durch die Inferiorität der Indios. Dieser gelehrte Philosoph und Hofchronist versuchte vor allem, wie Joseph Höffner ausführt, „die Indianer Amerikas in eine entsetzliche Kollektivschuld zu verstricken, um sie unter diesem Vorwand bedingungslos den Spaniern auszuliefern“⁵¹. Bartolomé de las Casas dagegen anerkennt keinen der vorgebrachten Gründe. Gegenüber dem Schema einer natürlichen Superiorität (der Spanier) und Inferiorität (der Indianer), das sich auf die aristotelische „Politik“ (1254 b) stützte, verfiert er die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen als unumstößliches Prinzip des Christentums und stützt sich dabei vor allem auf das Gebot der Nächstenliebe (Mt 22, 37 ff). Auch verwirft er den Rechtfertigungsgrund der Sünde des Menschenopfers. Das Urteil über die Sünden der Ungläubigen stehe allein Gott zu, und was die Menschenopfer angehe, hätten die Spanier „ihrer vielgeliebten und angebeteten Göttin der Habgier“ jährlich mehr Menschen geopfert als die Indios auf dem ganzen Kontinent in einem Jahrhundert⁵². Die Überzeugung vom schwer sündhaften Verhalten der Spanier, vom in sich schlechten Kommendensystem, von der unrechtmäßigen Aneignung der Reichtümer Amerikas behielt Las Casas bis an sein Lebensende, in aller Schärfe zusammengefaßt in einer Eingabe an den Indienrat (1565)⁵³.

In knapper Zusammenfassung: Die große Entdeckung des Las Casas war die Entdeckung des Anderen und seiner Würde. Er sieht im Anderen, dem Indio, weniger den – womöglich mit dem Schwert zu bekehrenden – Ungläubigen als vielmehr den durch das Schwert Bedrohten. Der Götzendienst der Indianer erscheint ihm als weniger schwerwiegend als der Götzendienst der Gläubigen, deren Habgier nach Gold zum vorzeitigen Tod der Indios führt. Das Kommendensystem hält er für pekkaminös, und durch sein Plädoyer für strukturelle Abhilfe (legislativer Art) erweist er sich als Denker der Moderne. Er ist die Stimme des prophetischen Gewissens auf dem neuentdeckten Kontinent, die die Menschenrechte für alle Menschen einklagt und für eine universale Völkergemeinschaft eintritt. „Niemand hat es wie er verstanden, mit solcher Hingabe eine ungeheure Energie und ein halbes Jahrhundert seines Lebens darauf zu verwenden, das Schicksal der *anderen* zu verbessern.“⁵⁴

Welches Ansehen Las Casas auch über seine Zeit hinaus genoß, belegt

⁵¹ Höffner, Kolonialismus und Evangelium 238.

⁵² Ebd. 240.

⁵³ Vgl. Memorial al Consejo de Indias, in: Obras escogidas Bd. 5, 536 ff.

⁵⁴ Todorov (Anm. 18) 207.

der Plan des eher von den Idealen der Aufklärung und der Französischen Revolution geprägten Simón Bolívar, des „Befreiers“ von der spanischen Vorherrschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die zu gründende Hauptstadt des neuen Bundesstaats nach dem Beschützer der Indios „Las Casas“ zu nennen⁵⁵.

Fundament der lascasianischen „Option für die Armen“ seiner Zeit bleibt die spirituelle Perspektive, die im geschmähten Anderen das Leidensantlitz Christi zu entdecken vermag. Untröstlich schreibt er einmal: „Ich lasse in den Indischen Ländern Jesus Christus, unseren Gott, zurück: geißelt, gequält, geschlagen und gekreuzigt, und zwar nicht nur einmal, sondern tausendfach; so weit es seitens der Spanier geschieht, die jene Völker zerstören und ihnen Bekehrung und Buße unmöglich machen, indem sie ihnen das Leben vor der Zeit nehmen.“⁵⁶

Dieses Wort stellt jene Herausforderung dar, welche die Theologie der Befreiung unter den Verhältnissen Lateinamerikas im 20. Jahrhundert neu aufgegriffen hat.

III. Die Option der Theologie der Befreiung

Der faktischen Option eines Las Casas für die Unterdrückten seiner Zeit entspricht in der zeitgenössischen Theologie Lateinamerikas die programmatische „Option für die Armen“. Deren theologischer und ethischer Rang wird in einer narrativen Kurzformel deutlich, die einer ihrer bischöflichen Vertreter vorlegt:

„Wenn man unseren Kontinent betrachtet, wo mehr als zwei Drittel der Menschen infolge von Ungerechtigkeiten in untermenschlichen Verhältnissen leben; und wenn man sieht, daß sich die gleiche Situation auf Weltebene wiederholt; wie kann man dann nicht auf den Gedanken kommen, an der Befreiung dieser Menschen mitarbeiten zu müssen? – Genauso, wie der Vater, der Schöpfer, uns als Mit-Schöpfer will, so will der Sohn, der Erlöser, uns als Mit-Erlöser. Es ist also an uns, die vom Sohn begonnene Befreiung fortzusetzen: die Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, die Befreiung vom Egoismus und seinen Folgen. Das ist für uns die Theologie der Befreiung...“⁵⁷

Dieser emphatische Text, der die im II. Vatikanum grundlegende Wertschätzung menschlichen Schaffens als Teilnahme am Schöpfungs- und Erlösungswerk auszieht⁵⁸, läßt erkennen, wie die Befreiungstheologie von einem doppelten Ansatzpunkt bestimmt ist: „einem außer- bzw. vorthologischen: der Erfahrung der Armen, und einem theologischen, in dem die Erfahrung der Armen ‚theo-logisch‘, d. h. mit den Augen Gottes gesehen und ein dem Evangelium entsprechendes befreiendes Handeln begründet wird“⁵⁹. Die spirituelle Grunderfahrung und die theologische Reflexion bilden zusammen mit der in der Situation erforderlichen

⁵⁵ Vgl. G. Mann, Simon Bolivar. Der Befreier als Opfer und Prophet, in: S. de Madariaga, Simon Bolivar. Der Befreier Spanisch-Amerikas, Zürich 1986, 5–24, hier 13.

⁵⁶ Historia de las Indias III, 138; Obras escogidas Bd. 2, 511.

⁵⁷ Hélder Câmara, Die Bekehrungen eines Bischofs, aufgezeichnet von J. de Broucker, Wuppertal 1978, 204.

⁵⁸ Vgl. die Pastoralkonstitution Gaudium et spes Nr. 34 und 67.

⁵⁹ Waldenfels, (Anm. 6) 5–24, hier 10.

Praxis eine folgenreiche Einheit, deren Konsequenz in der „vorrangigen Option für die Armen“ griffig formuliert ist.

Diese von Leonardo Boff als „kopernikanische Revolution“⁶⁰ der Kirche bezeichnete Option kann nicht als Sonderlehre einiger Theologen abgeschwächt oder gar abgetan werden, weil sie lehramtlichen Rang besitzt und im konziliaren Erneuerungsprozeß wurzelt. Hatte sich der lateinamerikanische Episkopat schon in Medellín (1968) für die Armut der Kirche und die Solidarität mit den Armen entschieden⁶¹, so machte er sich in Puebla (1979) die „vorrangige Option für die Armen“ zu eigen⁶², die als hermeneutischer Schlüssel des Gesamtdokuments gelten kann⁶³.

Darüberhinaus hat Johannes Paul II. diese Option in seinen Predigten und Ansprachen während seiner bislang sechs Lateinamerikareisen (1979–1985) immer wieder bekräftigt⁶⁴, wie denn auch neuere römische Verlautbarungen die biblische und kirchliche Verwurzelung dieser Option hervorheben⁶⁵.

Zweifelloos kommt der lateinamerikanischen Theologie das Verdienst zu, der gesamtkirchlichen Rezeption dieser Option den Weg bereitet zu haben. Doch hat sie ihrerseits nur – kontextuell – den vom Konzil initiierten Prozeß einer wachsenden Hochschätzung der Armen fortgeführt. Kurz vor dem Konzil hatte Johannes XXIII. im Blick auf die unterentwickelten Länder von der „Kirche aller, vornehmlich der Kirche der Armen“ (*la Chiesa di tutti, particolarmente la Chiesa dei poveri*)⁶⁶ gesprochen und damit das Thema angesprochen, das vom Konzil *ad intra* und *ad extra* aufgegriffen wurde⁶⁷. Nach innen erfordert der Blick auf die *Kenosis Christi*, daß die Kirche „in den Armen und Leidenden das Bild dessen (erkennt), der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (*Lumen gentium* Nr. 8); nach außen fördert er angesichts der Not der Welt das Bewußtsein bei den Christen, „daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft“ (*Gaudium et spes* Nr. 88).

⁶⁰ L. Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982, 114. Vgl. auch die kritisch differenzierende Darstellung von A. González-Montes, *Die Armen als heilsgeschichtliches Subjekt*, in: E. Klinger/R. Zerfaß (Hg.), *Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, Würzburg 1984, 83–97.

⁶¹ *Die Kirche Lateinamerikas* (s. Anm. 4) 115–120.

⁶² *Ebd.* 327–331.

⁶³ Vgl. J. Sobrino, *Der zentrale Kern von Puebla und sein Interpretationsprinzip*, in: *Orien.* 19 (1979) 213–216.

⁶⁴ Vgl. C. I. González, *La teología de la liberación a la luz del magisterio de Juan Pablo II en América Latina*, in: *Gr.* 67 (1986) 5–46, hier 18–23.

⁶⁵ Vgl. *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70) Bonn 1986, Nr. 66–70.

⁶⁶ *AAS* 54 (1962) 682.

⁶⁷ Vgl. M.-D. Chenu, „Kirche der Armen“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Conc(D)* 13 (1977) 232–235; F. Wulff, *Das Mysterium der Armut Christi in der Kirche von heute*, in: *GuL* 36 (1963) 128–133.

Auf diesem Hintergrund haben die Kirche und ihre Theologen angesichts der zunehmenden Pauperisierung und Marginalisierung des breiten Volks (*pueblo/povo*)⁶⁸ gelernt, die Armen als „eine Art Sakrament der Gottesbegegnung“⁶⁹ zu verstehen, nicht ohne die ekklesiologischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Befreiungstheologisch geht es darum, aus dem Geist spiritueller Armut vor Gott in solidarischer Armut mit den Armen den Kampf gegen die materielle Armut aufzunehmen. „Christliche Armut ist als Ausdruck von Liebe Solidarität *mit den Armen* und Protest *gegen die Armut*.“⁷⁰ Anders ausgedrückt: Die Gnade der Gotteskindschaft erfordert Bildung von Kirche und Kampf gegen die Sünde.

Die so erwachsene und verstandene Option bildet das spirituelle Ferment befreiungstheologischen Denkens, das biblisch am Exodusgeschehen und an der Rede von den „Armen Jahwes“ anknüpft sowie an Jesu Seligpreisung der Armen (Lk 6, 20), an seiner Verkündigung der frohen Botschaft für die Armen (Lk 4, 18 ff.), an seinem Mitleid mit der Menge des Volkes (Mt 9, 36)⁷¹. Den Kronzeugentext bildet jedoch die endzeitliche Gerichtsrede, in der sich der Weltenrichter mit den Bedürftigen identifiziert, mit den Hungernden und Dürstenden, den Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen und das diesen Geringsten (nicht) Getane als für ihn selbst (nicht) getan qualifiziert (Mt 25, 31–46)⁷². Von dieser gewichtigen biblischen Perikope ist die Option christologisch unterfangen, die daher keine beliebige Wahl darstellt, die auch anders hätte ausfallen können, sondern eine Entscheidung, die „zum status confessionis in dieser gesellschaftlichen Situation“ gehört⁷³.

Die matthäische Gerichtsrede, deren befreiungstheologische Auslegung mehr ekklesial als individualethisch orientiert ist, scheint auch der kaum aufgedeckte Knotenpunkt zu sein, in dem sich die Theologie Lateinamerikas mit der Europas trifft. Die Rede vom Weltgericht gehört „zu den in der theologischen Literatur der Gegenwart am häufigsten

⁶⁸ Das Wort „Volk“ (*pueblo/povo*) meint im lateinamerikanischen Sprachgebrauch neben der Kultur- und Schicksalsgemeinschaft vor allem die nicht-privilegierten Bevölkerungsschichten im Gegenüber zu den sozialen und politischen Eliten.

⁶⁹ Y. Congar, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965, 109.

⁷⁰ Gutiérrez, Theologie der Befreiung 283; vgl. auch Y. Congar, Armut als Akt des Glaubens, in: Conc(D) 13 (1977) 255–260.

⁷¹ Vgl. hierzu N. Lohfink, „Option für die Armen“. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel, in: StZ 203 (1985) 449–464.

⁷² Vgl. etwa Gutiérrez, Theologie der Befreiung 181–190; S. Galilea, Christ werden zur Befreiung. Persönliche Bekehrung und soziale Veränderung, Salzburg 1983, 37–51 und 61–74; C. Bussmann, Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, München 1980, 101–105.

⁷³ Hünermann, (Anm. 6) 475–480, hier 478; er fährt ebd. fort: „Man kann in dieser Lage den christlichen Glauben nicht bekennen, ohne zugleich diese Identifizierung einzugehen. Andernfalls würden das Glaubensbekenntnis und die Praxis der Kirche in einen tödlichen Widerspruch geraten.“

erörterten Bibelstellen“⁷⁴. Für Heinrich Fries etwa enthält sie eine umfassende Christologie, die „Jesus als den einzigartigen Offenbarer Gottes (manifestiert), der sowohl die sich selbst entäußernde Hingabe Gottes wie die im Gericht zum Ausdruck kommende Herrlichkeit manifestiert, in der zugleich die Macht des Schöpfers Himmels und der Erde widerleuchtet.“⁷⁵ Heribert Mühlen forderte 1970 im Hinblick auf die Gerichtsrede die „Verweltlichung der Gnadenlehre“⁷⁶, und Jürgen Moltmann versuchte sie ekklesiologisch fruchtbar zu machen⁷⁷. Hans Urs von Balthasar spricht vom „Sakrament des Bruders“⁷⁸, und für Karl Rahner ist die Rede nicht nur „der Kronzeugentext für die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe im Menschensohn“, sondern auch „die von Rahner am häufigsten und intensivsten betrachtete Bibelstelle“⁷⁹.

Wenn sich das noch kaum in Gang gekommene interkulturelle Gespräch zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie nicht in peripheren Themen verbeißen soll, dann muß es bei der ins theologische Zentrum führenden Frage der Christusbegegnung im Nächsten, die ans Gottgeheimnis des Menschen rührt, ansetzen. Dabei ist freilich zu beachten: Was in der europäischen Theologie eher prinzipiell entfaltet wird, artikuliert die Theologie der Befreiung kontextuell, auf die konkrete Situation der lateinamerikanischen Länder bezogen, im Hinblick auf die Armen des Kontinents, aber auch der Welt⁸⁰. Das große Wort des

⁷⁴ R. Völkl, Dienst für die Armen als Dienst für Christus. Ein Grundmotiv caritativen Helfens, in: Caritas 80 (1981) 57–78, hier 57. Völkl bezieht sich vornehmlich auf exegetische und patristische Literatur zur Stelle, weniger auf die Dogmatik.

⁷⁵ H. Fries, Praesentia Christi im Leiden, in: Praesentia Christi (Fschr. Johannes Betz), hg. von L. Lies, Düsseldorf 1984, 385–395, hier 386.

⁷⁶ H. Mühlen, Gnadenlehre, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. von H. Vorgrimmler und R. vander Gucht, Bd. III, Freiburg 1970, 188 f.; Mühlen erläutert ebd.: „Wer in Zukunft noch von Gnade spricht, muß gleich ursprünglich auch von den notwendigen Veränderungen gesellschaftlicher Strukturen sprechen, um so erst den Raum der Begegnung des einzelnen mit Gott freihalten oder neu eröffnen zu können. Wer in den Primärstrukturen seines Daseins (Nahrung, Kleidung, Wohnung usw.) nicht menschenwürdig leben kann, für den ist die Botschaft von der Gnade Gottes als Gerechtigkeit, Liebe Versöhnung usw. unglaubwürdig. In diesem Sinn muß die traditionelle Gnadenlehre in Zukunft verweltlicht, d. h., sie muß als die revolutionäre Kraft der Liebe sichtbar gemacht werden, die für den Christen das Motiv zur Mitarbeit am Aufbau und an der Durchsetzung menschenwürdiger gesellschaftlicher Strukturen ist. Was die Schultradition *gratia externa* nennt, müßte deshalb im Hinblick auf die große Gerichtsrede Mt 25, 31–46 gesellschaftskritisch neu erarbeitet werden.“

⁷⁷ J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1976, 145–149.

⁷⁸ H. U. von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien/München 1956, 205–223.

⁷⁹ K. Neumann, Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner, Freiburg 1980, 126; vgl. auch N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg 1984, 287–290.

⁸⁰ Vgl. etwa J. Sobrino, Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología, Santander 1981. I. Ellacuría, Pobres, in: Conceptos fundamentales de pastoral, hg. von C. Floristán und J.-J. Tamayo, Madrid 1983, 786–802; M. Vidal, La preferencia por el pobre, criterio de moral, in: StMor 20 (1982) 277–304.

Irenäus von Lyon, „gloria enim Dei vivens homo“⁸¹ lautet in lateinamerikanischer Version: „gloria Dei vivens pauper“⁸².

In der Entfaltung der schon bei der lascasianischen Option betrachteten drei Dimensionen sei das Gespräch fortgeführt.

(1) *Die prophetische Dimension.* Als unabdingbarer Ausdruck der vorrangigen Option für die Armen gilt der Befreiungstheologie die Wahrnehmung der prophetischen Aufgabe. Sie wird in einer doppelten Weise verstanden als Verkündigung der in Jesus Christus schon nahegekommenen Gottesherrschaft (anuncio) und als öffentliche Anklage (denuncia) jeder Situation, in der „das Mysterium des Bösen durch Taten und Strukturen wirkt, die eine brüderliche Mitbeteiligung am Aufbau der Gesellschaft und am Genuß der Güter, die Gott für alle schuf, verhindern“ (Puebla Nr. 267). Da das prophetische Zeugnis leicht verkannt wird, innerkirchlich wie außerkirchlich, gilt es zu beherzigen, was vom christlichen Freimut zu sagen ist: „Wenn mit der Wahrheit jemals gewartet werden müßte, bis sie nicht mehr mißverstanden und mißbraucht werden kann, dann dürfte sie nie laut werden.“⁸³

In der politisch und sozial konfliktreichen Situation des iberoamerikanischen Subkontinents hat die Kirche (vor allem in den 70er Jahren) wegen ihres prophetischen Protests vielfältige Leiden und Verfolgungen erfahren. Angefangen von den einfachen Gläubigen bis hin zu Bischöfen sind Christen wegen ihres prophetischen Zeugnisses verdächtigt und bezichtigt, gefoltert, ausgewiesen und ermordet worden. Dies erlaubt es, von einer „martyralen Wirklichkeit“⁸⁴ in Lateinamerika zu sprechen; eines der prominenten Opfer war der 1980 am Altar erschossene Erzbischof von San Salvador, Oscar Arnulfo Romero⁸⁵.

Das prophetische Zeugnis bringt öffentlich zur Sprache, was es als „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums wahrnimmt: den oft stummen Schrei eines Volkes aus der Not. „Zeichen der Zeit ist der Schrei der Völker nach ihrer Befreiung. Der Glaube hört aus ihm ein Wort Gottes heraus, das im Licht des Wortes Gottes zu interpretieren ist. Hier ist der Ausgangspunkt sowohl für die befreiende Praxis im Sinn tätiger Liebe als auch für die entsprechende theologische Reflexion, die als solche Theologie der Befreiung ist.“⁸⁶

⁸¹ Adversus haer. IV, 20 (PG 7, 1037).

⁸² O. Romero, Die politische Dimension des Glaubens, in: Basisgemeinden und Befreiung, hg. von A. Reiser und P. G. Schoenborn, Wuppertal 1981, 154–164, hier 164.

⁸³ J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 264.

⁸⁴ Vgl. G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München/Mainz 1986, 127–130. Mehr informativ vgl. auch Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung, hg. von M. Lange und R. Iblack, Freiburg 1980; mehr reflexiv vgl. J. Hernández Pico, Das Martyrium heute in Lateinamerika: Ärgernis, Wahnsinn und Kraft Gottes, in: Conc(D) 19 (1983) 199–204.

⁸⁵ Vgl. O. A. Romero, Für die Armen ermordet. Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat, Freiburg 1982.

⁸⁶ J. C. Scannone, Ist die Theologie der Befreiung evangeliumsgemäß oder ideologisch?, in Conc(D) 10 (1974) 228–232, hier 229.

Es ist die geistliche Grunderfahrung der Not und der Hoffnung eines armen und gläubigen Volks, die die Kirche und ihre Theologen an die Seite der Armen treibt, ein befreiendes Handeln begründet und schließlich zum theologischen Bemühen führt, den Glauben von dieser Erfahrung her neu zu durchdenken. Damit greift die Theologie der Befreiung einen biblisch fundamentalen Zusammenhang auf, denn alt- wie neutestamentlich sind es Schrei und Klage des einzelnen wie des Volks, die Gottes rettendes Handeln auslösen. Dies gilt von der erhörten Klage im Alten Bund (etwa Ps 18 oder Dtn 26, 5–9) bis zum Schrei Jesu (Hebr 5, 7; Mk 15, 34.37), der in seiner Auferweckung erhört wurde⁸⁷. Von hier bezieht die Befreiungstheologie ihren „österlichen“ Zug⁸⁸.

Wenn Schrei und Klage als – freilich weithin in Vergessenheit geratene – Formen des Gebets gelten können, dann hält sich die Theologie der Befreiung mit ihrer Wahrnehmung und prophetischen Verstärkung des Schreis der Armen nach Befreiung an die alte kirchliche Grundregel der Entsprechung der „*lex orandi*“ und „*lex credendi*“⁸⁹, die sie ins kontextuelle Axiom der „*lex clamandi*“ – „*lex credendi*“ umformuliert. Überdies fügt sie hinzu, daß die „*lex orandi*“ des Klageschreis nicht nur den Glauben und seine Reflexion bestimmen müsse, sondern auch zum Gesetz des Handelns der Kirche, zur „*lex agendi*“ werden müsse⁹⁰. Auf diese Weise realisiert die Theologie der Befreiung den Vorrang des Doxologischen vor dem Theologischen und vor dem Ethischen, ohne allerdings deren Einheit in einer Art „*circumincessio*“ aufzulösen.

(2) *Die praktische Dimension.* Die prophetische Dimension zeichnet sich durch einen Perspektivenwechsel, durch die spirituelle und theologische Wahrnehmung „von der Kehrseite der Geschichte her“ (*desde el reverso de la historia*)⁹¹ aus, wie sie in der europäischen Theologie vor allem Johann Baptist Metz durch sein Bestehen auf der Leidens- und Schuldgeschichte wachgehalten hat⁹². Die praktische Seite der Option bezieht sich über den Perspektivenwechsel hinaus auf einen Ortswechsel, auf das Hineingehen von Theologie und Kirche in jene Welt, in der Tod und Leben der Armen auf dem Spiel stehen. Dieser Ortswechsel der Kirche, der einen Bekehrungsprozeß darstellt, wird in Lateinamerika ver-

⁸⁷ Bibeltheologisch vgl. N. Lohfink, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg 1977, 92–110; V. Codina, *Teología del clamor popular*, in: *Revista latinoamericana de Teología* 1 (1984) 309–328.

⁸⁸ Vgl. hierzu M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt 1983, 274 ff.

⁸⁹ Vgl. DS 246, 3792.

⁹⁰ Vgl. hierzu T. Berger, *Lex orandi – lex credendi – lex agendi. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik*, in: *ALW* 27 (1985) 425–432.

⁹¹ Vgl. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen* 15–189.

⁹² Vgl. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, bis. 104–119.

standen als „Inkarnation“ in die Welt der Armen. Dadurch, so formulierte es Oscar Romero für seine Diözese, „verstehen wir besser, was Inkarnation bedeutet, was es heißt, daß Jesus wirklich Mensch wurde und sich im Leiden, in den Tränen, in den Klagen, in der Hingabe mit seinen Brüdern solidarisierte ... Die Welt der Armen mit ihren konkreten und politischen Merkmalen lehrt uns, wo die Kirche Fleisch werden muß“⁹³.

Der Ortswechsel begünstigt auch das Entstehen neuer ekklesialer Lebensformen, das Neuwerden der Kirche in der Unter-Welt der Miseralben, dort, wo das Volk (*pueblo/povo*) wohnt, auf dem Land oder in den Peripherien der Städte. In den aus der Not und dem Glauben geborenen Kirchlichen Basisgemeinschaften Lateinamerikas⁹⁴, von den in Puebla versammelten Bischöfen als „Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung“ (Puebla Nr. 96) begrüßt, zeigt sich am deutlichsten die praktische Seite der Option, die ja keine assistentialistische Fürsorge meint, sondern das ekklesiale Subjektwerden der Armen.

Die Kirchlichen Basisgemeinden, die Paul VI. in ihren Mindestelementen und Grenzen umschrieben und als „Hoffnung für die universale Kirche“⁹⁵ bezeichnet hatte, sind vor allem in den Ländern der sogenannten Dritten Welt in Ausbreitung begriffen und signalisieren einen Prozeß der „Ekklesiogenese“, des Neuwerdens der Kirche unter den Armen dieser Welt⁹⁶.

In diesem Prozeß des praktischen Ortswechsels der Kirche gewinnt die Identifikation des Weltenrichters mit den Geringsten (in der mathäischen Gerichtsrede) über ihre ethische Bedeutung hinaus ekklesiologisches und christologisches Gewicht; denn die „Geringsten“ stellen eine Weise der Gegenwart Christi in der Geschichte dar. Sie sind, mit einem Wort des Ambrosius, die „thesauri ecclesiae“⁹⁷.

„Die Geringsten sagen, *wohin* die Kirche gehört.“⁹⁸ Darüber hinaus sagen sie aber auch dem Theologen, *wohin* er gehört. Denn dessen Verpflichtung zum Menschen schließt ein, wie Joseph Ratzinger geradezu klassisch formuliert,

„daß der Theologe in die Grunderfahrung der menschlichen Existenz eintreten muß, um von ihr her die theologische Frage auf ihren Grund hin wieder zu durchleben und

⁹³ Romero (s. Anm. 82) 161.

⁹⁴ Vgl. L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, 21–30 und 222–241; R. Muñoz, *Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen*, in *Conc(D)* 13 (1977) 206–210; C. Boff, *Die Physiognomie der Basisgemeinden*, in *Conc(D)* 17 (1981) 317–324.

⁹⁵ *Evangelii nuntiandi* Nr. 58.

⁹⁶ Vgl. etwa H. Janssen, *Solidarität, Lebenseinheit und Basisgemeinschaften in Afrika*, in *StZ* 203 (1985) 465–476; *Th. Herr*, *Kirche im Aufbruch. Basisgemeinden auf den Philippinen*, in: *ThGl* 75 (1985) 147–164; J. Prasad Pinto, *Inculturation through Basic Communities. An Indian Perspective*, Bangalore 1985.

⁹⁷ PL 16, 141.

⁹⁸ Moltmann, (s. Anm. 77) 147.

zu durchleiden und so die Theologie wieder aussagefähig zu machen in diese *passio humana* hinein. Vergessen wir nicht, daß das göttliche Wort letztlich zum Wort der Verkündigung an uns wurde, als es selbst bis in den Grund der menschlichen Passion, bis in die letzte Tiefe des *descensus ad inferos* hinabgestiegen war, und daß dies immer wieder der Weg der Wortwerdung der Theologie sein wird.⁹⁹

Diesen „Weg der Wortwerdung der Theologie“ haben die meisten lateinamerikanischen Theologen eingeschlagen; dies zeigt sich nicht nur lebenspraktisch, sondern auch in den christologischen Entwürfen etwa, in deren Zentrum die Nachfolge als praktische Form und geschichtliche Verifizierung des Christusbekenntnisses steht¹⁰⁰.

Dies zeigt sich aber auch in der Wertschätzung und im theologischen Ernstnehmen der ein kulturelles Ethos prägenden Volksfrömmigkeit und -weisheit, die die Widerstandskraft des Leidens ebenso widerspiegeln wie die Sehnsucht nach dem Gott des Lebens. „Die lateinamerikanische Volksreligiosität ist nicht nur die kulturelle Ausdrucksform, die Religion und Glaube in unserem Volk annahm, sondern war auch einer der wichtigsten Ausdrücke des ... kulturellen Widerstandes, der der Aufrechterhaltung des eigenen Identitätsbewußtseins und des gemeinsamen Strebens nach Gerechtigkeit diene.“¹⁰¹

(3) *Die theoretische Dimension.* Diese Dimension bezieht sich vornehmlich auf Art und Systematik der Theologie, deren Gefüge durch die Option nicht nur ergänzt wird, sondern auch eine modifizierte Gesamtperspektive erhält.

In Ergänzung zu den beiden klassischen Typen der Theologie als spirituelle Weisheit (*sapientia*) und systematische Wissenschaft (*scientia*), die durchaus „bleibende und unabdingbare Funktionen einer jeden theologischen Reflexion“ sind¹⁰², will sich die Theologie der Befreiung nicht darauf beschränken, die Welt gedanklich zu ergründen und zu verstehen; vielmehr versteht sie sich darüberhinaus als „eine Theologie der befreienden Veränderung (*transformación liberadora*) von Geschichte und Menschheit“, d. h. als das reflexive Moment an jenem Prozeß, „durch den die Welt transformiert wird, indem sie sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft“¹⁰³.

⁹⁹ Ratzinger, (s. Anm. 83) 289.

¹⁰⁰ Vgl. etwa J. Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander 1982; einen Überblick bietet Busmann (s. Anm. 72).

¹⁰¹ J. C. Scanmone, *Volksreligion, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika*, in: *ThQS* 164 (1984) 203–214, hier 205; vgl. auch die Einschätzung im Puebla-Dokument Nr. 444–469; sowie exemplarisch für die Marienfrömmigkeit V. Elizondo, *Maria und die Armen*, in: *Conc(D)* 19 (1983) 641–646.

¹⁰² Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* 10.

¹⁰³ Ebd. 21 (in modifizierter Übersetzung).

Die Theologie der Befreiung präsentiert sich mithin als eine „Praxis-Theologie“ im Gesamtgefüge der Theologie. „Wie die Vergegenwärtigung der Offenbarung im christlichen Glauben und Leben geschieht, so nimmt auch die Theologie an diesem zweieinen Vollzug denkend-tätig teil. Es bedarf keiner Erläuterung, daß die ‚Theologie der Befreiung‘ aller Spielarten Soteriologie ist. Sie deckt den ‚gesellschaftlichen Handlungscharakter‘ und die sozial befreiende Funktion der Rede von Gott auf.“¹⁰⁴

In diesem Typus der Theologie kündigt sich ein die Aporien der Aufklärung unterlaufender „Paradigmenwechsel“ an, insofern die Theologie der Befreiung der Reflexion des sich in der Liebe bewährenden Glaubens den Vorrang einräumt vor dem Glauben, der sich vor dem Forum der Vernunft reflexiv verantwortet.

Damit wird auch das Heilsverständnis neu dimensioniert, indem es als „integrale Befreiung“ auf drei „ungetrennt und vermischt“ aufeinander bezogenen Ebenen bestimmt wird: auf der historischen, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kultur umfassenden Ebene; auf der anthropologischen, die ethische und kulturelle Entfaltung umfassenden Ebene; auf der theologischen, die Erlösung durch Christus umfassenden Ebene¹⁰⁵.

Diesem neu dimensionierten Heilsverständnis entspricht auch die kontextuell entwickelte Rede von der „sozialen Sünde“¹⁰⁶, die weder eine Bestreitung der personalen Sünde meint noch einer Verlagerung des Ethos von der Person auf die Strukturen behauptet, wohl aber – sündentheologisch gewendet – das Wechselverhältnis von Person und Gesellschaft reflektiert und auf jene „systembildende“ Sünde verweist, die eine konfliktive Wirklichkeit hervorbringt, deren Ursache der Mensch als Sünder und deren Opfer er als Armer ist (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 8). Der Typ der Praxis-Theologie, wie ihn die Befreiungstheologie darstellt, trägt zu einer Bereicherung theologischen Denkens im Sinn einer „vielen Theologik“ (W. Kern) bei.

Zusammenfassend seien die drei Dimensionen der befreiungstheologischen Option in Analogie zum 19. Jahrhundert erläutert. Auf diese mutatis mutandis existierende Parallele ist in der Diskussion schon mehrfach hingewiesen worden¹⁰⁷.

¹⁰⁴ W. Kern, Art. Theologie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Hg. P. Eicher Bd. 4, München 1985, 183–194; hier 192.

¹⁰⁵ Diese Unterscheidung und Zusammengehörigkeit von drei Ebenen stammt von Gutiérrez (s. Anm. 103) 37–42. Sie ist befreiungstheologisch weithin rezipiert.

¹⁰⁶ Zur Problematik vgl. ausführlich Sievernich, Schuld und Sünde 232–282, sowie E. Menéndez Ureña, Pecado individual y pecado social en la esfera económica, in: TyV 24 (1983) 111–122; A. Baumgartner, Stichwort „strukturelle Sünde“ oder: Kann die Gesellschaft schuldig werden?, in: KatBl 109 (1984) 601–605. Vgl. auch den Konzilskommentar von W. Weber und A. Rauscher, Die menschliche Gemeinschaft, in: G. Baraúna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute, Salzburg 1967, 179–188.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu H. Ludwig, Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre, in: Befreiungstheologie als Herausforderung, hg. von H. Goldstein, Düsseldorf 1981, 182–205; Th. Herr, Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre, in: LebZeug 60 (1985) 25–39.

Die Kirche im Deutschland des 19. Jahrhunderts hat zwar angesichts der drängenden „sozialen Frage“ keine programmatische, wohl aber eine faktische Option für die Armen entfaltet: Mehr prophetisch in der Sozialverkündigung so helllichtiger Bischöfe wie Wilhelm Emmanuel von Ketteler; mehr praktisch durch sozial-karitative Initiativen und helllichtige Frauen wie Klara Frey, Katharina Kasper, Franziska Schervier; mehr theoretisch, soziale Gerechtigkeit und Zuständereform fordernd, in der ersten päpstlichen Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ (1891).

Das theoretische Bemühen um die soziale Frage fand in der damals herrschenden Theologie neuscholastischen Zuschnitts keinen Ort; daher mußte sich in der Folgezeit eine Katholische Soziallehre als eigene theologische Disziplin etablieren. Die Lateinamerikaner gehen angesichts der „neuen sozialen Frage“ globalen Ausmaßes im 20. Jahrhundert einen anderen Weg; sie etablieren keine neue theologische Disziplin, sondern versuchen durch eine Perspektivierung der Theologie und eine Integration ihrer verschiedenen Disziplinen eine neue Antwort¹⁰⁸.

Eine solche Integration, zu der auch die prekäre Einbeziehung der Sozialwissenschaften in den theologischen Diskurs gehört¹⁰⁹, erweckt aus der Sicht der hochdifferenzierten europäischen Theologie bisweilen den Eindruck „mangelnder Fachlichkeit“, wie umgekehrt das europäische Spezialistentum bei den Lateinamerikanern den Eindruck „mangelnden Lebensbezugs“ aufkommen läßt. Die jeweiligen Mängel der gegenläufigen Bewegungen von Differenzierung und Integrierung könnten und müßten im interkulturellen Gespräch behoben werden. Einen Schritt auf diesem Weg, der zusammenführt, stellt sicherlich der Versuch dar, lateinamerikanische Befreiungstheologie und europäische Freiheitstheologie ins Gespräch zu bringen¹¹⁰.

¹⁰⁸ Zum problematischen Verhältnis von Befreiungstheologie und Soziallehre vgl. C. Boff, Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?, in: *Conc(D)* 17 (1981) 775–780; L. Roos, Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre I und II (KuG 119 und 120), Köln 1985.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu G. Gutiérrez, Teología y ciencias sociales, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984) 255–274; J. C. Scannone, Sozialanalyse und Theologie der Befreiung, in: *ZM* 69 (1985) 259–280.

¹¹⁰ Vgl. die Instruktion der Römischen Glaubenskongregation über Freiheit und Befreiung (s. Anm. 65).