Gerechtigkeit und Befreiung : von der fortdauernden Notwendigkeit der Befreiungstheologie

Autor(en): **Klein, Nikolaus**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **22 (2002)**

Heft 43

PDF erstellt am: **19.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-652588

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Nikolaus Klein

Gerechtigkeit und Befreiung

Von der fortdauernden Notwendigkeit der Befreiungstheologie

Mehrfach hat der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez in seinen Veröffentlichungen die Feststellung wiederholt, der grundlegende Beitrag der Befreiungstheologie für die christliche Theologie bestehe nicht darin, innerhalb der Theologie ein neues Thema zur Debatte gestellt zu haben, sondern darin, in einer neuen Methode, den christlichen Glauben zu verstehen und zur Sprache zu bringen. Mit dieser Äusserung gibt Gutiérrez einen Konsens einer Reihe von Befreiungstheologen zum Ausdruck; ähnliche Feststellungen lassen sich bei L. und Cl. Boff, bei J. L. Segundo, I. Ellacuría, Jon Sobrino, J. B. Libanio, H. Assmann, E. Dussel, F. Castillo, J. Míguez Bonino und P. Richard finden. Wenn in der westeuropäisch-nordamerikanischen Diskussion diese Feststellungen mit Termini wie „Paradigmenwechsel" oder „Ortswechsel der Theologie" bezeichnet wurden, so geben diese Kennzeichnungen das von den Befreiungstheologen Gemeinte nur unzureichend wieder.

Im folgenden möchte ich das darstellen, was Gutiérrez mit seiner Feststellung zur Sprache bringen wollte, und ich glaube, auf diese Weise dem, was mit dem Titel des Beitrags angedeutet gebracht werden sollte, entsprechen zu können. Ich werde dies in drei Schritten tun, indem ich zuerst erläutere, was in der Befreiungstheologie unter „vorrangiger Option für die Armen" (I.) gemeint ist. Dann stelle ich Gutiérrez' Begriff theologischer Sprache, d.h. seine Zuordnung von Theologie und Spiritualität, dar (II.) und weise auf einige Konsequenzen daraus für das Verständnis des Befreiungsprozesses (III.).

I.

In der Geschichte des Christentums findet sich eine immer wieder eingeforderte Tradition der Hinwendung zu den Armen und der freiwillig gesuchten Armut „um des Himmelreiches willen". An dieser Zweiheit, nämlich der Armut als einem Übel, das zumindest vermindert wenn nicht gar beendet werden soll, und der Armut als einem Gut, nämlich einem freiwillig übernommenen Weg in der Nachfolge Jesu, wird in der christliche Tradition immer wieder erinnert werden. Martin Leutzsch hat in einer neueren Studie über „Zeit und Geld im Neuen Testament" nachgewiesen[1], dass zu den Optionen und Perspektiven der Jesusüberlieferung durchgehend die Wahrnehmung und die Kritik einer totalen Ökonomisierung des Lebens gehört: dies gilt sowohl für den Bereich der Produktion und Distribution wie den der Konsumtion. Soweit sich diese Kritik auf Wohlhabende bezieht, fordert sie eine solidarische Verwendung des Vermögens. Gleichzeitig wird in der Jesusüberlieferung auch eine totale Ökonomisierung der bettelarmen Men-

schen angeklagt, sehen sich doch diese als Opfer des Gewinnstrebens der Reichen, einer alles in Anspruch nehmenden Sorge um das Subsistenzminimum, um Nahrung und Kleidung unterworfen. Matthäus (Mt) 6,25-34 impliziert mit der Aufforderung „Sorget nicht" (6,25) auch eine Kritik an einer Gesellschaft, die den Menschen die Sorgen für die alltäglichen Grundbedürfnisse zu einer alles bestimmenden Wirklichkeit werden lässt.

Der hier geforderte Vorrang des Suchens der Königsherrschaft und der Gerechtigkeit Gottes vor der Befriedigung der materiellen Grundbedürfnisse (6,33) bringt eine grundlegende Differenz zwischen diesen beiden zum Ausdruck. Denn auch die karitativ gewährte bzw. sozial sichergestellte Befriedigung der materiellen Grundbedürfnisse der Menschen muss nicht ein Ende der Sklaverei bzw. der Herrschaft von Menschen über Menschen bedeuten. „Nicht zuletzt die Identifikation solcher Unrechtsstrukturen mit dem Befolgen des Willens Gottes soll verhindert werden. Deshalb legt Mt 6,33 den Ton auf die Königsherrschaft Gottes, die das Ende jeder Herrschaft von Menschen über Menschen einschliesst, und auf die Gerechtigkeit Gottes, die die Befriedigung der allen gemeinsamen Grundbedürfnisse für alle einschliesst." (Leutzsch 1991, 78; vgl. Anm. 1) Wenn von den Wandercharismatikern ein Leben ohne Geld und ohne eigene Bemühung um die lebensnotwendigen Gütern gefordert wird, so wird über die Ablehnung einer Ökonomisierung der eigenen Lebenszeit (Mt 6,24) hinaus, eine solidarische Praxis mit den Geld- und Mittellosen verlangt. Die Alternative ist demnach ein Leben für Andere: „Durch Gewähr (seitens der Reichen) und Beharren auf (seitens der Armen) solidarischer Ökonomie bleibt das Ziel, die Königsherrschaft und Gerechtigkeit Gottes, erfahrbar." (ebd., 79).

In der Geschichte des Christentums sind diese Forderungen in ihrem Zusammenhang der Überwindung der Armut einerseits und der freiwillig übernommenen Armut in der Nachfolge andererseits als zentrales Grundthema immer wieder aktualisiert worden. In einer Textanthologie mit dem Titel „Vicarios de Cristo" hat José Ignacio Gónzalez Faus diesen Befund in der Beobachtung zusammengefasst, dadurch würde das christliche Gottesverständnis entscheidend bestimmt.[2] Im Armen begegnet dem Christen Gott, und ohne die Hinwendung zu den Armen kann niemand als Christ leben. Eine eindringlichere Feststellung kann nicht gemacht werden, und gleichzeitig hält Gónzalez Faus aber andererseits fest, dass diese Einsicht nie ihre angemessene Realisierung gefunden hat. Vielmehr zeigt sich im Christentum, wie mühsam gewonnene Einsichten und eine ihnen angemessene Praxis im Verlaufe der Geschichte verloren gehen können. So weist Gónzalez Faus darauf hin, dass während des ersten Jahrtausends es eine allgemein anerkannte Position war, dass der Verzicht zugunsten bedürftigerer Menschen auf das, was das zum Leben Notwendige überschreitet, nicht als ein karitatives Werk der Übergebühr, sondern als eine Forderung der Gerechtigkeit angesehen wurde. Nicht aus dem Blick zu verlieren ist gleichfalls die Tatsache, dass das oft emphatische Bekenntnis zum „armen Jesus" mit indivueller oder gesellschaftlich sanktionierter Verachtung für die tatsächlich Armen einhergehen konnte, ja dass es oft dazu diente, die

Armen angesichts der Leiden Christi in ihrem Leiden unsichtbar zu machen.

Mit diesem Sachverhalt hängt ein zweiter Tatbestand zusammen, dass in den theologischen Traktaten über die Armut und das Almosengeben zwar die Verpflichtung des Einzelnen, seine Güter gerecht zu verteilen, zur Sprache gebracht wird, d.h. die Frage nach der ungerechten Verteilung der Güter nur insoweit in den Blick genommen wird, wie sie als Folge individuellen Fehlverhaltens erklärt werden konnte. Die Frage nach den gesellschaftlichen Strukturen, die an der Wurzel einer ungerechten Verteilung der Güter stehen, wurde nicht zum Gegenstand der theologischen Debatten gemacht. Dieser Position entsprechend wurden die Armen ein zweites Mal enteignet, insofern sie als Objekte der Zuwendung und des Mitleids in den Blick kamen. Man hätte erwarten können, dass aus der theologisch unbestrittenen Identifikation Christi mit den Armen sich zwanglos ein Verständnis der Armen als Subjekte überhaupt ergeben können. Ein Grund für diesen Sachverhalt mag darin liegen, dass für die grosskirchlich wirksamen Christologien der Bezug auf den historischen Jesus und seine Praxis sekundär geworden war. Ergänzend zu diesen Beoachtungen kommt noch die Feststellung von Gónzalez Faus, dass in der kirchenamtlichen Verkündigung des 19. Jahrhunderts der Zusammenhang zwischen der Frage nach dem Umgang mit den Armen und der Christologie verloren gegangen ist.

Demgegenüber bedeutet die Entdeckung der „Option für die Armen" innerhalb der Befreiungstheologie und deren kirchenamtliche Rezeption für die lateinamerikanische Kirche ein Neubeginn im Vergleich zur bisherigen kirchlichen Praxis und Lehre. Wenn auch in den Beschlüssen der Zweiten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (1968) der Ausdruck „Option für die Armen" explizit noch nicht auftaucht, so finden sich in ihren schon alle entscheidenden Elemente, die für diesen Ausdruck bestimmend geworden sind.[3] So steht im (14.) Dokument „Armut in der Kirche": „Der besondere Auftrag des Herrn, ‚den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden', muss uns zu einer Verteilung der Kräfte und des apostolischen Personals führen, die den ärmsten und bedürftigsten und aus welchen Gründen auch immer ausgeschlossenen Sektoren einen wirklichen Vorrang gibt, indem man die Initiativen und Studien, die mit diesem Ziel bereits unternommen werden, ermutigt und beschleunigt." (Nr. 9) Spricht hier der Text ausdrücklich von einem „wirklichen Vorrang" der Ärmsten und Bedürftigsten, so geben die Beschlüsse von Medellín eine Beschreibung dessen, wer die Ärmsten und Bedürftigsten sind in jenen Passagen, in denen sie unter den Stichworten von „Frieden und Gerechtigkeit" eine Situationsanalyse des lateinamerikanischen Kontinents vorlegen. Sie sprechen von durch einen „internen Kolonialismus" verursachten Spannungen zwischen den Klassen, von den verschiedenen Formen der Marginalität im sozio-ökonomischen, politischen, kulturellen, rassischen und religiösen Bereich und beschreiben die übermässigen Ungleichheiten zwischen den sozialen Klassen. Sie beklagen die Gleichgültigkeit der begünstigten Schichten gegenüber dem Elend der Marginalisierten und verurteilen den Gebrauch von Gewalt gegenüber jenen, die eine Veränderung ihrer

Lage fordern oder sich dafür einsetzen. Als weitere Gründe für die Armut nennen die Bischöfe die internationalen Spannungen und den externen Neokolonialismus sowie Spannungen zwischen einzelnen lateinamerikanischen Ländern (Dok. 1, Nr. 2-13).

Diese Zuordnung von Gerechtigkeit und Frieden ist folgenreich, denn sie gestattet es, das Thema der Gerechtigkeit weiter zu entfalten, indem das Stichwort „strukturelle Ungerechtigkeit" eingeführt wird und als „institutionelle Gewalt" beschrieben wird: „Wenn der Christ an die Fruchtbarkeit des Friedens glaubt, um zur Gerechtigkeit zu gelangen, glaubt er auch, dass die Gerechtigkeit eine unumgängliche Bedingung für den Frieden ist. Er übersieht nicht, dass sich Lateinamerika in vielen Gebieten in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man institutionalisierte Gewalt nennen kann. Nämlich dann, wenn durch Unzulänglichkeit der Strukturen der industriellen und landwirtschaftlichen Unternehmen, der nationalen und internationalen Wirtschaft, des kulturellen und politischen Lebens 'ganze Völker das Notwendigste entbehren und in einer Abhängigkeit leben, die sie an der Initiative und Verantwortung sowie am kulturellen Aufstieg hindert'" (Nr. 16).

Dieser sozial-politischen Beschreibung Lateinamerikas gaben die Bischöfe in Medellín eine Begründung, indem sie diese nach ihren eigenen Worten als „Lehre der Kirche" zu verstehen geben. Sie sprechen von einem dreifachen Gebrauch des Wortes „Armut" (Dok. 14, Nr. 4). Zuerst bedeutet Armut einen Mangel an Gütern und als solcher ist sie ein Übel. In den Texten der Propheten fanden die Bischöfe eine Beschreibung dieser Form der Armut als „gegen den Willen des Herren gerichtet und in den meisten Fällen als Frucht der Ungerechtigkeit und der Sünde der Menschen". Als zweite Form nennt sie die „geistige Armut" als die Vertrauenshaltung jenes Menschen, der alles von Gott erwartet. An dritter Stelle sprechen sie von der Armut als freiwillig übernommener Lebensform, die um der Armen dieser Welt willen auf sich genommen wird. Im Text wird diese dritte Form unmittelbar verknüpft mit Leben und Verkündigung Jesus, „der alle Konsequenzen der Sünde der Menschen auf sich nahm, und der, da er reich war, sich arm machte, um uns zu retten".

Diese christologische Deutung hat sowohl für das Verständnis einer „Kirche der Armen" wie auch für die Bewertung der Armut weitreichende Folgen: Armut wird als ein zu überwindendes Übel und als strukturell bedingtes Leiden der Menschen verstanden, und sie verpflichtet die Kirche, wenn sie sich als in der Nachfolge Jeus stehend begreifen will. So kann der Text feststellen: „Die Kirche in Lateinamerika spürt angesichts der Bedingungen der Armut und der Unterentwicklung des Kontinents die Dringlichkeit, diesen Geist der Armut in Gesten, Haltung und Normen auszudrücken, die sie zu einem leuchtenderen und echteren Zeichen des Herrn macht. Die Armut so vieler Brüder und Schwestern schreit nach Gerechtigkeit, Solidarität, Zeugnis, Engagement, Anstrengung und Überwindung für die volle Erfüllung des von Christus anvertrauten Heilsauftrages." (Nr. 7)

Die Beschlüsse der Konferenz von Medellín stellen eine erste innerkirchliche Rezeption befreiungstheologischer Positionen dar. Von entscheiden-

der Bedeutung waren dabei die Beiträge von Gutiérrez einerseits durch seine Publikationen und andererseits durch seine direkte Mitarbeit auf der Konferenz.[4] Die Dritte Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla (1979) hat sich die Entscheidungen von Medellín zu eigen gemacht und durch den expliziten Gebrauch des Ausdrucks „Option für die Armen", der noch durch die Qualifikation „vorrangig" besonders gekennzeichnet wurde, weitergeführt.

In Kapitel II des Schlussdokuments, in welchem eine Analyse der lateinamerikanischen Realität vorgelegt wird, beruft sich das Abschlussdokument ausdrücklich auf die Beschlüsse von Medellín: „So machen wir uns die Dynamik der Konferenz von Medellín (...) zu Eigen, deren Sicht der Wirklichkeit wir uns anschliessen, die in so vielen unserer pastoralen Dokumente in diesem Jahrzehnt Eingang gefunden hat" (Nr. 25). Was hier formal festgehalten wird, wird im Verlaufe des Dokumentes in einzelnen Aussagen auch material entfaltet. So formulieren die Bischöfe im gleichen Kapitel: „Im Licht des Glaubens betrachten wir den sich immer mehr auftuenden Abgrund zwischen Reichen und Armen als ein Ärgernis und einen Widerspruch zum Christsein" (Nr. 28), um dann mit einer ersten Ursachenanalyse fortzufahren: „so stellen wir fest, dass diese Armut nicht Zufall, sondern das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer, politischer und anderer Gegebenheiten und Strukturen ist. Hierzu gehört der innere Zustand unserer Staaten, der in vielen Fällen seinen Ursprung und Fortbestand aus Mechanismen herleitet, die, da sie nicht von echter Menschlichkeit, sondern von Materialismus geprägt sind, auf internationaler Ebene die Reichen immer reicher werden lassen auf Kosten der Armen, die immer mehr verarmen" (Nr. 30).

Wenn die Bischöfe vorerst nur allgemein von der immer grösser werdenden Kluft zwischen Armen und Reichen sprechen, so präzisieren sie im Verlaufe des Dokumentes die strukturellen Ursachen dieser Entwicklung, indem sie vom „wirtschaftlichen und kulturellen Neokolonialismus", von Wettrüsten, von fehlender Strukturreform in der Landwirtschaft und von der weltwirtschaftlichen Abhängigkeit der nationalen Ökonomien sprechen (vgl. Nr. 63-70). Damit lösen die Bischöfe im Bereich der Analyse das ein, was sie zu Beginn als ihre Absicht geäussert hatten, nämlich der „Dynamik der Konferenz von Medellín" treu zu bleiben, was zuerst einmal bedeutet, aus der Perspektive der Opfer die gesellschaftlichen und politischen Prozesse zu beschreiben, ihre Ursachen zu analysieren und zu beurteilen.

Gegenüber den Texten von Medellín bringt das Dokument von Puebla eine Präzisierung dessen, was es „Dienst an den Armen" nennt. Einmal spricht das Dokument durchgehend von der „vorrangigen Option für die Armen" (vgl. Nr. 1134-1140). Vorrangigkeit bedeutet nicht Ausschliesslichkeit. Gleichwohl ist die Bevorzugung der Armen Bestandteil der Verkündigung und Praxis Jesu. Diesem Sachverhalt entspricht, dass die Präferenz für die Armen diesen ohne Ansehen zugesprochen ist, d.h. ohne dass sie zum voraus irgendeine politische, gesellschaftliche oder ökonomische Leistung erbracht haben zu müssen. Folglich bezeichnen die Bischöfe in

Puebla den Dienst an den Armen als einen „Akt der Gerechtigkeit": „Zuerst muss man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muss die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen. Die Hilfeleistung sollte so geordnet sein, dass sich die Empfänger, allmählich von äuserer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können" (Nr. 1147). Von hier aus werden auch jene Aussagen deutlich, in denen im Dokument von Puebla vom „evangelisierenden Potential der Armen" gesprochen wird, rufen doch die Armen in ihrem Leiden und ihren Kämpfen die Kirche zu den ursprünglichen Intentionen der Botschaft und der Praxis Jesu zurück (vgl. Nr. 1147).

II.

Diese zuletzt zitierte Passage aus den Dokumenten von Puebla kann in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden. Sie erinnert einmal an den durch die Option für die Armen geforderten bzw. in Gang gekommenen Veränderungsprozess der Kirche. Sie impliziert aber auch einen radikalen Änderungsprozess der Theologie, der von Gutiérrez schon in seiner grundlegenden Veröffentlichung „Theologie der Befreiung" (vgl. Anm. 4) formuliert wurde: „Theologie muss kritisch von sich selbst und ihren eigenen Fundamenten denken. Nur so wird sie zu einer vernünftigen Abhandlung, die sich ihrer selbst bewusst und im vollen Besitz ihres begrifflichen Instrumentariums ist. Allerdings beziehen wir uns nicht allein auf den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt, wenn wir von der Theologie als einer kritischen Reflexion sprechen. Wir verknüpfen damit zugleich auch einen klaren Blick und eine kritische Haltung gegenüber den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen von Leben und Reflexion in der christlichen Gemeinde." (Gutiérrez 1992, 77f., vgl. Anm. 4)

Diese Position fasst Gutiérrez später mehrfach in der Kurzformel zusammen, die Theologie sei ein zweiter Akt, sie komme „erst danach", und er spricht sogar davon, sie erhebe sich erst in der Dämmerung. Neben dieser ersten Änderung steht als eine zweite, die man den Auszug der Theologie aus ihrem kirchlichen Kontext nennen könnte. Um nämlich eine kritische Reflexion kirchlicher Praxis zu leisten, muss sie den Rahmen kirchlichen Handelns überschritten haben. Gutiérrez kann deshalb diesen zweifachen Wechsel des Ortes der Theologie zusammenfassen: „Theologie als kritische Reflexion erfüllt demnach eine Funktion der Befreiung des Menschen und der christlichen Gemeinde, indem sie sie vor jeder Art von Fetischismus und Götzendienst bewahrt und jeden kleinlichen und schädlichen Narzissmus von ihnen fernhält." (Gutiérrez, 1992, 78; vgl. Anm. 4) Ihr theoretisch anspruchsvolles Programm zielt also darauf, den Zusammenhang von christlichem Glauben und Praxis angesichts der Anerkennung ihres Primats und ihrer Autonomie zu klären.

Dieser Primat der Praxis bedingt die Nähe des Theologen zu den Konflikten und Kämpfen der Menschen um ihre Freiheit und Würde.[5] Sie

kompliziert aber gleichzeitig diese Beziehung, denn wenn man zulassen würde, dass der Anspruch des Glaubens auf die Affirmation des *Status quo* reduziert würde, verlöre er seine kritische Kraft. Diese fragile Balance bringt der Bibelwissenschaftler Moshe Greenberg zum Ausdruck, wenn er die Sprache der Propheten beschreibt:[6] „Die prophetische Mahnung setzt nicht nur in bezug auf historische Erfahrungen, sondern auch in bezug auf religöse Gebote einen gemeinsamen Grund voraus, auf dem der Prophet und seine Zuhörer stehen. Die Propheten scheinen an die bessere Natur ihrer Zuhörer zu appellieren, indem sie sie mit den Forderungen Gottes konfrontieren, die diese kennen (oder kannten), aber vernachlässigen oder vergessen wollen (...) Es ist mehr als ein schwacher Optimismus, der die über Generationen aufeinander folgenden reformatorischen Propheten trägt; in ihm spiegelt sich das Vertrauen der Propheten darin, dass sie letztendlich ihre Fürsprecher in den Herzen der Zuhörer selbst hatten." Man würde die Brisanz der prophetischen Sprache unterschätzen, wenn es in ihr nur um eine Bestätigung altvertrauter Erwartungen seiner Zuhörer geht. Ganz im Gegenteil gewinnt die Kritik des Propheten ihre Kraft, weil er Handlungen und Gebräuche einer Gesellschaft prüft, und weil er dies im Namen von Optionen tut, die in der Gesellschaft selbst anerkannt und geteilt werden. Dass damit die von ihm eingeklagten Werte eine in ihren Inhalten wie in ihrer Unbedingtheit bisher nicht gekannte Konkretisierung erfahren, macht in einem die kritische Kraft und die Plausibilität seiner Rede aus.

Eine solche „undramatische" Beschreibung der Merkmale der Sprache eines Propheten wäre missverstanden, wenn dabei übersehen würde, wovon prophetische Sprache ihren Ausgangspunkt nimmt, nämlich von der Erfahrung von und von der Konfrontation mit dem Leiden unschuldiger und dem Elend unterdrückter Menschen. Diesem Thema hat Gutiérrez eine weitgehend unbeachtete, umfangreiche Studie gewidmet, die nach seiner Meinung gleichzeitig eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Befreiungstheologie darstellt. Es ist sein umfangreicher Kommentar zum Buch Hiob, in welchem er weniger auf die vielfältigen Themen des Buches, z.B. die Transzendenz Gottes, das Problem des Bösen, das menschliche Leid, die Frage der Vergeltung, der Freundschaft, zu sprechen kommt als auf die Frage der Sprache über Gott in der Grenzsituation, wie sie sich im Leiden des Unschuldigen offenbart.[7]

In den Dialogen Hiobs mit seinen Freunden und in den Reden, in denen sich Gott direkt an diesen wendet, gewinnt Hiob die Einsicht, dass Gottes Eintreten für die Gerechtigkeit und seine Vorliebe für die Armen sich nicht von irgendwelchen Tugenden oder Verdiensten der Armen, sondern von der Güte und Freiheit Gottes herleite. Darum zehrt die prophetische Sprache der Befreiungstheologie von der Sprache der Kontemplation und der intensiven Relektüre der biblischen Tradition. In seiner Münsteraner-Vorlesung 1987 hatte Gutiérrez dies so formuliert: „Wie kann man zugleich von Gerechtigkeit und Gratuität sprechen? Wenn ich von Gratuität spreche, geht meine Intention nicht dahin, die Notwendigkeit des Engagements für Gerechtigkeit zu relativieren. Es geht mir im Gegenteil darum, den wahren Kontext

des Kampfes für Gerechtigkeit in Erinnerung zu rufen. (...) Wenn wir in der Welt der Armen engagiert sind, müssen wir uns klar sein über ihre ökonomische Lage, über die Gründe ihrer Situation, aber zugleich müssen wir diese Menschen ‚umsonst' lieben. Ohne Gratuität sind wir keine menschlichen Wesen." [8]

III.

Für den Zusammenhang, dass Gerechtigkeit nur im Horizont eines absichtslosen Engagements (Gratuität) möglich ist, und dass dies den Inhalt der Theologie als Rede von Gott ausmacht, finden sich in den Publikationen von Gutiérrez viele Hinweise. Welche Bedeutung dies für seine Deutung der lateinamerikanischen Befreiungsprozesse hat, soll noch ausgeführt werden. 1988 veröffentlichte Gutiérrez für eine Neuauflage der „Theologie der Befreiung" einen Rückblick auf sein bisheriges Werk.

Dabei greift er auf seine frühen Formulierungen zurück, was er unter „integraler Befreiung" meint. Drei Ebenen lassen sich nach ihm unterscheiden: einmal die wirtschaftliche, soziale und politische Befreiung der unterdrückten und verarmten Völker, dann Befreiung als ein Prozess, in dem der Mensch sein Geschick selbst in die Hand nimmt, und schliesslich meint Befreiung die von Christus erwirkte Befreiung von der Sünde, wodurch Gemeinschaft mit Gott und mit den anderen Menschen ermöglicht wird. Mit dieser Differenzierung will Gutiérrez nicht nur den in den sechziger Jahren dominierenden Entwicklungsbegriff als theologisch unzureichend zurückweisen, sondern es geht ihm um eine sachgerechte Bestimmung des Verhältnisses von politischem Handeln und Glauben. Jede direkte Ableitung politischer Optionen aus dem Glauben soll ausgeschlossen werden, und doch soll durch diese Differenzierung ihr Verhältnis präzise bestimmt werden. Dabei spielt die zweite Dimension der Befreiung die vermittelnde Rolle: „Der Befreiungsprozess spielt sich im Übrigen auf einem Hintergrund ab, den man nicht ausser Acht lassen darf. Befreiung des Subkontinents ist mehr als Überwindung wirtschaftlicher, sozialer und politischer Abhängigkeit. Auf einer tieferen Ebene ist nämlich das Werden der Menschheit ein Prozess, in dem sich der Mensch im Laufe der ganzen Geschichte emanzipiert und sich nach einer qualitativ neuen Gesellschaft frei ausstreckt, in der er frei von jeder Versklavung leben und selbst Meister seines Geschicks sein kann. Es geht um *einen neuen Menschen*, den zu schaffen uns aufgegeben ist." (Gutiérrez, 1992, 47; vgl. Anm. 4) In der Auflage von 1988 ergänzt er diese Beschreibung der zweiten Dimension von Befreiung („der neue Mensch") durch eine wichtige Differenzierung: „Betont werden soll, dass menschliches Zusammenleben nicht nur auf gerechten Gesellschaftsstrukturen beruht, sondern auch auf Haltungen und Einstellungen, die eben nicht das mechanische Produkt dieser Strukturen sind. Auf dieser Ebene geht es um die konkreten und schwierigen Fragen der Ethik, wobei Ethik natürlich keine Synthese von Religion und Politik, sondern ein Scharnier zwischen beiden Realitäten ist." (ebd. 47)

Der Ethik wird hier formal einmal eine Autonomie zugesprochen, die es ihr ermöglicht, eine Funktion der Vermittlung zwischen Politik und Religion zu übernehmen. Gutiérrez gibt aber auch eine inhaltliche Bestimmung von Ethik, wenn er sie in Beziehung setzt zum Kampf um die je grössere Freiheit gegenüber jeder Art von Sklaverei. Wenn Ethik in der neoaristotelischen Deutung in der Rückbindung an ein je schon gelebtes Ethos ihre Begründung findet, so denkt Gutiérrez hier an ein Ethos, das kritisch und verändernd wirksam werden kann. Ein Hinweis darauf findet sich an der Stelle, wo er auf seine Erfahrungen als Theologe mit Menschen, die in Befreiungsprozessen engagiert sind, zu sprechen kommt: „Andererseits hat uns die Erfahrung dieser Jahre gezeigt, dass Solidarität mit dem armen Volk, so hochherzig sie auch sein mag, der Versuchung ausgesetzt ist, diesem Kategorien aufzuzwingen, die ihm fremd sind, und Gefahr läuft, es ohne jede persönliche Anteilnahme zu behandeln. Einfühlungsvermögen für diese und andere Aspekte gehört zu einer wirklich befreienden menschlichen und christlichen Praxis, die auch Rückwirkungen auf die hat, die den Armen und Ausgebeuteten in dieser Weise begegnen wollen. Ohne Freundschaft mit den Armen und ohne das Leben mit ihnen zu teilen, gibt es keine echte befreiende Praxis, weil ja Liebe nur zwischen Gleichen möglich ist. Jedenfalls ist Befreiung ein globaler Prozess, der nichts unberührt lässt." (Gutiérrez, 1992, 36; vgl. Anm. 4)

Ein solches Ethos findet aus der Anerkennung der andern in ihrer Andersheit seine Inhalte und bezieht daraus seine Kraft. Diese Positionsbestimmung ist in den letzten Jahren von ihm und vielen seiner Kollegen unter dem Stichwort einer „Theologie der Ausgeschlossenen" weiterentwickelt worden. Dabei gehen sie davon aus, dass nicht mehr die Ausbeutung der Arbeitskraft, sondern die ökonomische, politische und soziale Exklusion die Hauptursache von Ungerechtigkeit und sozialen Leidens ist.[9]

Literatur

Neben den in den Anmerkungen erwähnten Publikationen sei noch verwiesen auf:

Castillo, F., 2000: Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses. Luzern

Dussel, E., 2000: Etica de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Editorial Trotta, Madrid

Ellacuría, I / Sobrino, J. (Hrsg.), 1995: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1. Luzern; Band 2. Luzern 1996

Gebara, I, 2000: Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión. Editorial Trotta, Madrid

Gutiérrez, G., 1989: El dios de la vida. CEP, Lima

Gutiérrez, G., 1990: Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas. Freiburg/Br.

Gutiérrez, G., 1992: En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas. CEP, Lima

Sobrino, J, 1991: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. Editorial Trotta, Madrid; deutsch: Christologie der Befreiung. Band 1. Mainz 1998

Sobrino, J, 1999:, La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas. Editorial Trotta, Madrid
Tamayo, J.-J. (Hrsg.), 1996: Cristianismo y liberación. Editorial Trotta, Madrid
Tamayo, J.-J. / Bosch, J. (Hrsg.), 2001: Panorama de la teología latinoamerica. Verbo Divino, Estella

Anmerkungen

1 M. Leutzsch, Zeit und Geld im Neuen Testament, in: J. Ebach, u.a., „Leget Anmut in das Geben." Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie. (Jabboq, Band 1). Gütersloh 1991, S. 44-105.

2 J. I. González Faus, Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas. Editorial Trotta, Madrid 1991.

3 Die Schlussdokumente der Konferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979) finden sich in einer (teilweise unzureichenden) deutschen Übersetzung in: Stimmen der Weltkirche. Band 8: Die Kirche Lateinamerikas. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J.

4 Den Grundentwurf einer *„Theologie der Befreiung"* trug G. Gutiérrez 1968 anlässlich des Nationaltreffens der Priesterbewegung ONIS im Juli 1968 in Chimbote (Peru) vor, eine weitere Version bei der Studientagung, die das vom Ökumenischen Rat der Kirchen und der katholischen Kirche gebildete Komitee für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) 1969 in Genf organisiert hatte. Das Buch „Theologie der Befreiung" erschien 1971 in Lima, 1972 in Salamanca und in deutscher Übersetzung 1973 in München und Düsseldorf. Eine erweiterte und neubearbeitete Auflage erschien 1988 in Lima, in deutscher Übersetzung 1992 in Mainz. Nach dieser Auflage wird im folgenden zitiert. Studien von G. Gutiérrez zur Rezeption von Medellín, zur Vorbereitung und Interpretation von Puebla sind in dem Sammelband „La fuerza histórica de los pobres" (Lima 1981; teilweise ins Deutsche übersetzt unter dem Titel „Die historische Macht der Armen" München und Mainz 1984) erschienen.

5 Dazu gehört auch die Tatsache, die einer ausführlichen Darstellung würdig ist, dass viele der Befreiungstheologen nicht nur politischer Repression bis zur Folterung und Ermordung ausgesetzt waren, sondern innerhalb der eigenen Kirche der Häresie verdächtigt, „Lehrzuchtverfahren" unterworfen und oft auch sanktioniert wurden. Auf das gegen ihn in den Jahren 1983 bis 1985 angestrengte Verfahren der Glaubenskongregation antwortete G. Gutiérrez mit zwei Stellungnahmen (Respuesta a las observaciones, in: Misión abierta 1985, Heft 1, S. 36-76; Teología y ciencias sociales, in: La verdad los hará libres. CEP, Lima 1986, S. 75-112).

6 M. Greenberg, Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel. Univ. of California Press, Berkeley 1983, S. 56; vgl. Michael Walzer, Kritik und Gemeinsinn. Berlin 1990, S. 81-108.

7 G. Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob. München und Mainz 1988; die ekklesiologischen und institutionenkritischen Folgerungen finden sich in: G Gutiérrez, Aus den eigenen Quellen trinken. Spiritualität der Befreiung. München und Mainz 1986.

8 G. Gutiérrez, Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung, in: J.B. Metz / P. Rottländer, Hrsg., Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen. München und Mainz 1988, S. 48-60, 59.

9 Vgl. J. Comblin, u.a., Hrsg., Cambio social y pensamiento cirstiano en América latina. Editorial Trotta 1993; J. Comblin, Cristãos rumo ão século XXI. Nova caminhada da libertação. Vozes, Petrópolis 1996.)