

ENRIQUE DUSSEL

geboren 1934 in Argentinien, ist Professor für Geschichte und Philosophie am Lateinamerikanischen Pastoralinstitut und Professor für Ethik an der Nationaluniversität von Cuyo. Er veröffentlichte u.a.: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina* (1967) (die dritte Auflage er-

schien 1974 in Barcelona unter dem Titel: *Historia de la Iglesia en América latina 1492-1973*), *El humanismo semita* (Buenos Aires 1969), *Historia del catolicismo popular en Argentina* (Buenos Aires 1970), *Para una destrucción de la historia de ética* (Paraná 1972), *La dialéctica hegeliana* (Mendoza 1972).

Gustavo Gutiérrez

## Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung

Die Theologie ist ein Glaubensverständnis. Sie ist eine Neuentzifferung des Wortes, wie es in der Christengemeinde gelebt wird. Doch handelt es sich um eine Reflexion, die auf die Mitteilung des Glaubens, auf die Verkündigung der Frohbotschaft der Liebe des Vaters zu allen Menschen ausgerichtet ist. Evangelisieren heißt von dieser Liebe Zeugnis geben und sagen, daß sie in Christus sich uns kundgetan hat und Fleisch geworden ist.

Der Diskurs über den Glauben liegt zwischen diesem Erleben und dieser Mitteilung. Das theologische Schaffen wurzelt in unserem Menschsein und Christsein und geschieht im Hinblick auf die Verkündigung der Frohbotschaft. Aus diesem Grund ist die Aufgabe der Theologie gleichbleibend und wechselnd zugleich. Man ist Christ im Schoß einer Geschichte, welche die Bedingungen des menschlichen Lebens unablässig ändert. Das Evangelium ist Menschen zu verkünden, die sich selbst verwirklichen, indem sie ihr eigenes Schicksal schmieden. Der theologische Diskurs betrifft eine Wahrheit, die Weg ist, ein Wort, das sein Zelt aufgeschlagen hat in der Geschichte. Obwohl ihre Aufgabe sich gleich bleibt, nimmt die Theologie verschiedene Formen an im Hinblick auf das christliche Leben und die Verkündigung des Evangeliums an die Menschen in einem gegebenen Zeitpunkt des menschlichen Werdens.

Die letzten Jahre Lateinamerikas sind charakterisiert durch die reale, Forderungen stellende Entdeckung der Welt des andern: des Armen, des Verstoßenen, der ausgebeuteten Klasse. In einer Gesellschaftsordnung, die wirtschaftlich, politisch und ideologisch von einigen wenigen und zu deren

Profit gemacht wird, beginnt der «andere» dieser Gesellschaft – die ausgebeuteten Volksklassen, die unterdrückten Kulturen, die diskriminierten Rassen –, seine Stimme zu Gehör zu bringen. Er spricht immer weniger durch Mittelsmänner, sondern beginnt sein Wort direkt zu sprechen, sich selbst zu entdecken und zu machen, daß das System seine beunruhigende Präsenz wahrnimmt. Er will immer weniger Objekt demagogischer Manipulation oder des mehr oder weniger getarnten Fürsorgewesens sein, um nach und nach zum Subjekt seiner Geschichte zu werden und eine von Grund auf andere Gesellschaft zu zimmern.

Doch diese Entdeckung geschieht nur aus der geschichtlichen Befreiungsbewegung heraus, die eine wirklich egalitäre, brüderliche, gerechte und freie Gesellschaft aufzubauen sucht. Seit einiger Zeit beteiligt sich eine wachsende Zahl von Christen an diesem Befreiungsprozeß und durch ihn an der Erhellung der Welt der Ausgebeuteten und Verstoßenen des Kontinents. Dieses Engagement führt zu einer neuen Weise des Menschseins und Christseins, des Glaubenslebens und -denkens, des Zusammenrufens zur «ecclesia».

Diese Beteiligung der Christen am Befreiungsprozeß weist verschiedene Radikalitätsgrade auf und äußert sich in Sprechweisen, die noch auf der Suche sind und sich «tastend und irrend» vorwärtsbewegen. Das eine Mal kommt man an einer Wegbiegung ins Stocken, das andere Mal beschleunigt sich der Schritt dank dieses oder jenes Ereignisses. Doch legt man einen Weg zurück, der, wie es sich nach und nach herausstellt, für eine theologische Reflexion und für die gemeinschaftliche Glaubensfeier neu ist.

Auf den folgenden Seiten möchten wir einige Erwägungen über die Arbeit einer Theologie anstellen, die von einer geschichtlichen Befreiungspraxis ausgeht, in der die Armen und Unterdrückten dieser Welt eine andere Gesellschaftsordnung und eine neue Weise des Menschseins aufbauen wollen. Diese theologische Reflexion ist vom Verlangen getrieben, aus dieser Solidarität heraus das Wort des Herrn allen Menschen auszurichten.

## I. Von der Befreiungspraxis aus

Der Einbruch des andern, des Armen in unser Leben führt zu einer aktiven Solidarität mit seinen Interessen und Kämpfen. Dieses Engagement wird zu einem tätigen Einsatz, um eine Gesellschaftsordnung, die Verstoßene und Unterdrückte schafft, zu ändern. Die Beteiligung an der geschichtlichen Befreiungspraxis ist letzten Endes eine Betätigung der Liebe: der Liebe zu Christus im Nächsten, der Begegnung mit dem Herrn inmitten einer konfliktgeladenen Geschichte.

## «Wer ist sein Nächster gewesen?»

Wiederum den andern entdecken heißt in seine Welt eintreten und setzt einen Bruch mit unserer Welt voraus. Die Welt der Selbstgenügsamkeit, die Welt des «alten Menschen» liegt nicht nur im Innern, sondern wird durch gesellschaftliche und kulturelle Bedingungen geprägt. Wer in konkreter, engagierter Form in die Welt des andern, des Armen eintritt, beginnt ein «neuer Mensch» zu sein. Es kommt zu einem Bekehrungsprozeß.

Die Liebe zum Nächsten ist eine wesentliche Komponente des christlichen Daseins. Wenn ich jedoch nur den «Nahestehenden», dem ich auf *meinem* Wege begegne, der um Hilfe bittend zu mir kommt («Wer ist *mein* Nächster?»), als meinen Nächsten ansehe, so bleibt meine Welt die alte. Das individuelle Fürsorgewesen, jede bloß oberflächliche Reform der Gesellschaft ist eine Liebe, die den Hof des eigenen Hauses nicht verläßt («Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, was für einen Lohn habt ihr da zu erwarten?» [Mt 5, 46]). Wenn ich hingegen denjenigen als meinen Nächsten ansehe, *dem* ich mich auf *seinem* Weg zugehe, den «Fernstehenden», dem ich mich nähere («Wer von diesen Dreien hat sich als Nächster erwiesen für diesen?» [Lk 10, 36]), wenn ich mich zum Nächsten dessen mache, den ich auf Gassen und Plätzen, in Fabriken und Elendsvierteln, auf Feldern und in Minen suchen gehe, so wird meine Welt eine andere. Dazu kommt es, wenn man eine authentische, effektive «Option für den Armen» trifft, weil der Arme für das Evangelium der Nächste par excellence ist. Diese Option bildet deshalb die Achse, um die sich heute eine neue Weise des Menschseins und des Christseins in Lateinamerika dreht.<sup>1</sup> Doch der «Arme» existiert nicht als etwas Schicksalhaftes; seine Existenz ist weder politisch neutral noch ethisch indifferent. Der Arme ist das Nebenprodukt des Systems, in dem

wir leben und für das wir verantwortlich sind. Er ist der an den Rand unserer Gesellschafts- und Kulturwelt Gedrückte. Arm ist der Unterdrückte, der Ausgebeutete, der um die Frucht seiner Arbeit Betrogene, der seines Menschseins Beraubte. Deshalb ist die Armut des Armen nicht ein Aufruf zu einer hochherzigen Tat, die sie zu lindern sucht, sondern eine Aufforderung, eine andere Gesellschaftsordnung aufzubauen.

Wir müssen allerdings noch einen Schritt weitergehen. Die Option für den Armen und Unterdrückten, die man in tätigem Einsatz für die Befreiung vornimmt, läßt einsehen, daß es nicht möglich ist, ihn aus dem Gesellschaftsgefüge, dem er angehört, herauszunehmen, sonst würden wir weiterhin uns damit begnügen, «Mitleid mit seiner Situation» zu empfinden. Der Arme, der Unterdrückte gehört einer verachteten Kultur, einer diskriminierten Rasse, einer Gesellschaftsklasse an, die – versteckt oder offen – von einer andern Gesellschaftsklasse ausgebeutet wird. Für den Armen optieren heißt für den Verstoßenen und Ausgebeuteten und gegen die herrschenden Gruppen Stellung nehmen, heißt sich des Gesellschaftskonfliktes bewußt werden und für die Enterbten Partei ergreifen. Für den Armen optieren heißt in die Welt der unterdrückten Rasse, Kultur und Gesellschaftsklasse, in das Universum ihrer Werte, ihrer Kulturkategorien eintreten, sich mit ihren Interessen und Kämpfen solidarisieren.

Der Arme ist somit jemand, der die herrschende Gesellschaftsordnung in Frage stellt. Wer sich mit dem Armen solidarisch macht, wird der Ungerechtigkeit bewußt, auf der diese Ordnung aufgebaut ist, und der mannigfachen Mittel, die sie zu ihrer Festigung verwendet. Er begreift, daß man nicht auf der Seite des Armen und Unterdrückten steht, wenn man nicht Stellung nimmt gegen das, was zur Ausbeutung des Menschen durch den Menschen führt. Infolgedessen darf sich diese Solidarität nicht mit einem Nein zum jetzigen Stand der Dinge begnügen, sondern sie muß sich anstrengen, eine Gesellschaft zu zimmern, worin der Arbeiter nicht vom Eigentümer der Produktionsmittel abhängig ist, eine Gesellschaft, die nicht nur die politische Führung übernimmt, sondern sich auch die Freiheit aneignet, so daß ein neues Gesellschaftsbewußtsein aufkommt.

Die Solidarität mit dem Armen erfordert die Änderung der jetzigen Gesellschaftsordnung. Sie schließt eine geschichtliche Befreiungspraxis mit ein, d. h. einen tätigen Einsatz zur Veränderung, um eine gerechte, freie Gesellschaft zu schaffen.

## Umstellung der Geschichte und befreiende Liebe

Seit zwei Jahrhunderten hat der Mensch zu erfahren begonnen, daß er imstande ist, die Welt, in der er lebt, beschleunigt und berechnet umzugestalten. Diese Erfahrung hat den Lauf der Geschichte geändert und prägt endgültig unsere Epoche. So haben sich für das Leben des Menschen auf der Erde unerahnte Möglichkeiten eröffnet, doch ihre Nutzung zum Profit einer Minderheit der Menschheit hat zur Frustration und Erbitterung der besitzlosen Massen geführt.

Die sogenannte Industrierevolution bedeutete den Anfang einer Etappe rascher und reichlicher Produktion von Konsumgütern für den Menschen, gestützt auf eine bislang noch unbekannte Befähigung zur Umgestaltung der Natur.<sup>2</sup> Das Aufkommen der Experimentalwissenschaft hatte die Herrschaft über die Natur bereits eingeleitet, doch dieser Macht wird man sich erst dann voll und ganz bewußt, als die wissenschaftliche Kenntnis zu einer Technik der Manipulation der materiellen Welt wird und es ermöglicht, vitale Bedürfnisse des Menschen in breitem Rahmen zu stillen.<sup>3</sup> Die produktiven Kräfte des Menschen wachsen so über die vorhersehbaren Grenzen hinaus und ändern die wirtschaftliche Betätigung der Gesellschaft geradezu revolutionär. Dieser Prozeß ist weitergegangen und setzt sich spiralförmig fort, so daß wir heute bei dem angelangt sind, was man eine zweite Industrierevolution nennt. All das hat dem heutigen Menschen bewußt gemacht, daß er imstande ist, seine Lebensbedingungen von Grund auf zu ändern, und bildet eine klare, anspornende Bestätigung dafür, daß er der Natur gegenüber frei ist. Doch hat es auch unter den Völkern der Erde die abgründigsten Unterschiede hervorgebracht, welche die Geschichte je gekannt hat.

Eine der am wenigsten kontrollierten Folgen der Industrierevolution war die fortschreitende Ersetzung des Menschen durch die Maschine. Dies schuf am Rande des Kreislaufs der Reichtumsproduktion einen gesellschaftlichen Überschuß, das sogenannte «Reserveheer der Industrie», das aus einer wachsenden Masse an den Rand Gedrückter besteht, die vom System nicht resorbiert worden sind. Von diesen gesellschaftlichen Unkosten des beschleunigten Rhythmus der Industrialisierung und des damit zusammenhängenden technologischen «Booms» nahm man im 19. Jahrhundert erst spät Notiz. Ja, je raffinierter der tech-

nische Fortschritt wurde und je höher das Lebensniveau der entwickelten Länder stieg, kam zu diesem Prozeß eine internationale Arbeitsteilung hinzu, die zu den vorhin erwähnten enormen Unterschieden zwischen verschiedenen Ländern führte.

Wenn auch die Industrierevolution einerseits dem heutigen Menschen eine einzigartige Situation und Macht zur Umgestaltung der Natur verschafft hat, so hat sie andererseits die Widersprüche der Gesellschaft so sehr zugespitzt, daß eine internationale Krisensituation entstand, welche die Gewaltmaßnahmen nicht mehr aus der Welt zu schaffen vermögen.

Diese Folgen der Industrierevolution machen die Fortschritte eines weiteren Geschichtsprozesses verständlicher, der in den gleichen Jahren anhub und eine weitere Dimension der umgestaltenden Tätigkeit des Menschen wahrnehmen läßt. Wir denken an die politische Dimension. Die Französische Revolution ließ die Möglichkeit zu einer tiefgreifenden Veränderung der bestehenden Gesellschaftsordnung erfahren. Sie proklamierte das Recht jedes Menschen, an der Leitung der Gesellschaft, der er angehört, teilzunehmen. Uns interessieren hier nicht die unmittelbaren Geschehnisse dieses politischen Umsturzes und auch nicht der vorwiegend deklarative Charakter dieser Proklamation. Wichtig ist, daß dieses Ereignis in all seiner Vieldeutigkeit einem Gesellschaftstypus ein Ende gemacht und das Bestreben des ganzen Volkes angestachelt hat, effektiv an der politischen Macht teilzunehmen und seine Rolle in der Geschichte aktiv zu übernehmen: kurz, das Streben nach einer wahrhaft demokratischen Gesellschaft. Wie im vorigen Fall stehen wir vor einer neuen Bestätigung der Freiheit des Menschen, doch diesmal in bezug auf die Gesellschaftsorganisation. Damit aber diese demokratische Gesellschaftsstruktur wirklich besteht, müssen gerechte wirtschaftliche Verhältnisse vorhanden sein. Da dies weder im Innern der unterentwickelten Länder noch in ihrer äußern Beziehung zu den entwickelten Ländern der Fall ist, entstehen sowohl auf nationaler Ebene wie im internationalen Gefüge scharfe, explosive Spannungen.

Die Zeitgenossen der Anfänge dieser Geschehnisse sind sich klar bewußt, daß sie am Beginn einer neuen Geschichtsepoche stehen, der die kritische Vernunft und die umgestaltende Freiheit des Menschen ihren Stempel aufdrücken.<sup>4</sup> All dies wird ihres Erachtens zu einem neuen Menschen führen, der seiner selbst und seines Schicksals in der Geschichte mehr Herr ist. Diese Geschichte

wird fürderhin nicht mehr begriffen werden können, falls man Natur und Gesellschaft trennt. Es wird immer deutlicher, daß die Industrierevolution und die politische Revolution nicht zwei zufällig gleichzeitige und konvergente Vorgänge, sondern zwei voneinander abhängige Bewegungen sind. Je weiter beide voranschreiten, desto offensichtlicher wurde ihr gegenseitiges Ineinander. Die Umstellung der Geschichte setzt deshalb notwendigerweise die gleichzeitige Änderung der Natur und der Gesellschaft voraus. In dieser Umgestaltungspraxis liegt mehr als ein neues Wissen um den Sinn der wirtschaftlichen Betätigung und der politischen Aktion; sie bedeutet eine neue Weise des Menschseins in der Geschichte.

Doch wenn die unter Fremdherrschaft stehenden Völker und an den Rand gedrängten Menschen, die Armen dieser Welt den Lauf der Geschichte ändern wollen, so müssen wir das als eine Befreiungspraxis auffassen. Wir müssen darin etwas erblicken, das wir vielleicht übersehen, wenn wir es von jener Minderheit der Menschen her ins Auge fassen, die über den Großteil der wirtschaftlichen und technischen Mittel sowie über die politische Macht in der Welt von heute verfügt. Darum nimmt die Befreiungspraxis einen subversiven Charakter an, denn sie will ja eine Gesellschaftsordnung umstürzen, in der der Arme, der Außenseiter dieser Gesellschaft sich kaum Gehör zu verschaffen beginnt.<sup>5</sup>

Somit geht es nicht um eine rationellere Wirtschaft oder um eine bessere Gesellschaftsorganisation, sondern im Grunde um eine Frage der Gerechtigkeit und Liebe. Diese Begriffe sind klassisch und werden vielleicht in einer streng politischen Rede wenig verwendet, doch erinnern sie uns daran, für welche menschlichen Werte diese Bewegung sich einsetzt. Sie hat Menschen, ja ganze Völker vor Augen, die unter Elend und Ausbeutung leiden, die von den elementarsten menschlichen Rechten keinen Gebrauch machen können und kaum wissen, daß sie Menschen sind. Deshalb ist die Befreiungspraxis, insofern sie in authentischer Solidarität mit dem Armen und Unterdrückten geschieht, letztlich eine Praxis der Liebe: wirklicher, wirksamer, geschichtlicher Liebe zu konkreten Menschen – der Liebe zum Nächsten und damit der Liebe zu Christus, der sich mit dem Geringsten unserer Menschenbrüder identifiziert. Jedes Bestreben, Nächstenliebe und Gottesliebe voneinander zu trennen, führt zu Haltungen, die in beiden Richtungen verarmen. Es ist leicht, eine «Praxis des Himmels» zu einer «Praxis

der Erde» in Gegensatz zu stellen und umgekehrt. Es ist leicht, aber entspricht nicht dem Evangelium des menschengewordenen Gottes. Darum halten wir es für authentischer und sinnvoller, von einer Praxis der Liebe zu sprechen, die in der freigeschenkten Liebe des Vaters wurzelt und Geschichte wird in der Solidarität mit den Armen und Entbehrten und durch sie in der Solidarität mit allen Menschen.

## II. Glauben, um zu verstehen

Sich in den Befreiungsprozeß mit all seinen politischen Anforderungen engagieren, heißt die Welt des Armen und Unterdrückten wirklich und tatsächlich auf sich nehmen. Das führt zu einem neuen spirituellen Anspruch gerade in der Befreiungspraxis. Diese wird zum Mutterschoß einer neuen theologischen Reflexion, eines Verständnisses des von Gott umsonst geschenkten Wortes, das in die menschliche Existenz einbricht und sie umgestaltet.

### Armut und Leben im Geiste

Die Befreiungspraxis muß dazu führen, daß man arm mit den Armen wird. Für den in sie engagierten Christen ist dies ein Weg, sich mit Christus zu identifizieren, der auf die Welt gekommen ist, um den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden und die Unterdrückten zu befreien. So wurde für ihn die evangelische Armut zu einem Akt der Befreiung und der Liebe zu den Armen dieser Welt, zur Solidarität mit ihnen und zu einem Protest gegen die Armut, in der sie leben; zu einer Identifikation mit den Interessen der unterdrückten Klassen und zum Widerstand gegen die Ausbeutung, deren Opfer sie sind. Wenn die letzte Ursache der Ausbeutung und Entfremdung des Menschen der Egoismus ist, so ist der tiefe Grund der freiwilligen Armut die Liebe zum Nächsten. Man nimmt die Armut – die Folge der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit, die zutiefst in der Sünde wurzelt – auf sich, nicht um sie zu einem Lebensideal zu machen, sondern um Zeugnis davon zu geben, daß sie ein Übel darstellt – so wie Christus das Sündigsein und dessen Folgen auf sich genommen hat, gewiß nicht, um sie zu idealisieren, sondern aus Liebe und Solidarität mit den Menschen und um sie von der Sünde zu erlösen, um gegen die menschliche Selbstsucht zu kämpfen und jegliche Ungerechtigkeit und Spaltung zwi-

schen den Menschen zu beheben. Das Zeugnis für die Armut, das man in echter Nachahmung Christi durch sein Leben ablegt, läßt uns infolgedessen nicht weltfern werden, sondern versetzt uns gerade mitten in die Situation der Beraubung und Oppression hinein und verheißt von da aus die Befreiung und die volle Gemeinschaft mit dem Herrn. Sie verkündigt und lebt von da aus die geistliche Armut als totale Bereitschaft, Gott über sich verfügen zu lassen, als geistliches Kindsein vor Gott.<sup>6</sup>

Mit alldem tritt man in eine ganz andere Welt ein; man unternimmt ein unerhörtes christliches Experiment, das voller Möglichkeiten und Verheißungen, aber auch voller Engpässe und Kurven ist. Für das Glaubensleben gibt es keinen bequemen und keinen triumphalen Weg. Nicht wenige werden von den politischen Erfordernissen des Einsatzes für die Befreiung ganz in Anspruch genommen; sie erleben die Spannungen, die damit gegeben sind, daß sie sich mit den Ausgebeuteten solidarisch machen und dabei einer Kirche angehören, in der viele mit der herrschenden Gesellschaftsordnung verkettet sind; ihr Glaube verliert den Dynamismus, und sie leiden lang an einer Dichotomie zwischen ihrem Christsein und ihrer politischen Aktion. Noch grausamer ist der Fall jener, die ihre Liebe zu Gott dahinschwinden sehen zugunsten dessen, was er selbst weckt und nährt: die Liebe zum Menschen. Da ihre Liebe nicht die Einheit aufrechtzuerhalten weiß, die das Evangelium fordert, weiß sie nicht um die ganze Fülle, die sie in sich birgt. Diese Fälle gibt es. Die elementarste Ehrlichkeit gebietet uns, dies zuzugeben. Wer sich in diesem Frontgebiet der Christengemeinde aufhält, worin das revolutionäre Engagement am intensivsten ist, bewegt sich nicht in ruhigen Gewässern. Die Schwierigkeit besteht also. Doch nur aus dem Innern des Problems selbst kann sich eine Lösung ergeben. Die Schutzmaßnahmen verbergen die Realität und verzögern eine fruchtbare Antwort. Zudem lassen sie vergessen, wie dringlich und ernst die Gründe sind, sich für die Menschen zu engagieren, die durch ein grausames, unpersönliches System ausgebeutet werden. Und letztlich würde man dabei nicht auf die Kraft des Evangeliums und des Glaubens vertrauen.

Der Einsatz für die Befreiung bedeutet denn auch für viele Christen ein echtes *christliches Leben* im ursprünglichen, biblischen Sinn des Wortes: ein Leben im Geiste, das uns frei und schöpferisch als Söhne des Vaters und Brüder der Menschen erkennen läßt («Gott hat den Geist seines Sohnes

in unsere Herzen gesandt, den Geist, der da ruft: Abba, Vater» [Gal 4, 6]). In Christus werden wir gleichzeitig und untrennbar voneinander zu Söhnen und Brüdern («Wer mich sieht, sieht den Vater»; «Wer den Willen meines Vaters tut, ist mein Bruder»). Nur vermittelt konkreter Gesten der Liebe und Solidarität kommt es zu einer effektiven Begegnung mit den Armen, mit dem ausgebeuteten Menschen und zu einer effektiven Begegnung mit Christus («Das habt ihr mir getan»). Wenn wir Liebe und Solidarität verweigern, weisen wir Christus zurück («Das habt ihr mir nicht getan»). Der Arme, der andere, wird zu einer Offenbarung des ganz Andern. Darum geht es: um ein Leben in der Gegenwart des Herrn inmitten einer Tätigkeit, die so oder so mit der politischen Welt zusammenhängt, in der es Interessengegensätze und Konflikte gibt und die zudem nur auf der Ebene wissenschaftlicher Erhellung in ihrer Vielschichtigkeit zu verstehen ist. In Anlehnung an einen berühmten Ausspruch könnten wir sagen, es gehe darum, «in der politischen Aktion kontemplativ» zu sein.

Wir sind daran wenig gewöhnt. Wir meinen, eine geistliche Erfahrung sei etwas, das sich am Rand von so wenig lauterer menschlichen Wirklichkeiten abspielen müsse, wie die politischen Aktionen es sind. Die konkreten Formen unserer Eingliederung in diese politischen Wirklichkeiten hängen von unserem Platz in der Gesellschaft und der Kirche ab. Wir gehen jedoch einer Begegnung mit dem Herrn entgegen nicht im «verlassenen guten Armen», sondern im Unterdrückten, der leidenschaftlich für seine elementarsten Rechte und für den Aufbau einer Gesellschaft kämpft, worin man als Mensch leben kann. Die Geschichte ist der Ort, an dem Gott das Mysterium seiner Person zu erkennen gibt. Sein Wort erreicht uns so weit, als wir uns in das geschichtliche Werden einlassen.

Für den Armen optieren, sich mit seinem Schicksal identifizieren, sein Los teilen heißt diese Geschichte zu einer Geschichte echter Brüderlichkeit gegenüber allen Menschen machen, heißt das Gnadengeschenk der Gotteskindschaft annehmen, heißt sich für das Kreuz Christi entscheiden in der Hoffnung und Freude seiner Auferstehung.

Unter diesen konkreten Umständen spielt sich der Prozeß der Bekehrung zum Evangelium ab, der den Knotenpunkt der ganzen Spiritualität bildet. Die Umkehr besteht darin, daß man sich losläßt, um sich für Gott und die Mitmenschen zu öffnen; sie schließt einen Umbruch in sich, vor allem aber besteht sie darin, daß man einen neuen

Pfad einschlägt.<sup>7</sup> Aus diesem Grund ist sie nicht eine nach innen gewandte, private Haltung, sondern ein Vorgang, der sich im gesellschaftlich-wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Milieu abspielt, worin man lebt und das umzuformen ist. Die Begegnung mit Christus im Armen stellt ein echtes geistliches Leben dar: ein Leben im Geist, der das Band der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Mensch und Mensch ist. Die in eine geschichtliche Befreiungspraxis engagierten Christen sind willens, aus dieser tiefen Gemeinschaft zu leben: aus der Liebe zu Christus in der solidarischen Begegnung mit dem Armen, aus dem Glauben daran, daß wir Kinder des Vaters sind, wenn wir eine Gesellschaft von Brüdern aufbauen, und aus der Hoffnung an das Heil durch Christus im tätigen Einsatz für die Befreiung der Unterdrückten.

Es handelt sich um ein Einigungserlebnis, das verliert, wenn man es zum Ausdruck bringen will. Manchmal trägt daran die Handhabung von Theologien die Schuld, welche die Elemente dieses Erlebens voneinander trennen oder gar einander entgegenzusetzen suchen, oder die Abwehrhaltung gegenüber christlichen Sektoren, die im Engagement für die Befreiung eine Infragestellung ihrer Privilegien in der heutigen Gesellschaftsordnung erblicken. Es handelt sich um eine christliche Erfahrung, die nicht der Gefahr enthoben ist, vereinfachende Identifikationen und verzerrende Verkürzungen vorzunehmen, die jedoch vom Wagemut und vom tiefen Willen beseelt ist, in Christus zu leben, indem man die von Leid und Unrecht gezeichnete Geschichte der Armen dieses Kontinents auf sich nimmt. In dem Maß, als es dieser Erfahrung geglückt ist, sich echt zum Ausdruck zu bringen und sich von einer vermittelten Sprache zu befreien, hat sie sich für die gesamte kirchliche Gemeinschaft als fruchtbar zu erweisen begonnen.

### Den Glauben verstehen

Die ganze Theologie wurzelt im Glaubensakt, jedoch sofern dieser nicht bloß intellektuelle Zustimmung zur Botschaft, sondern vitale Entgegennahme des in der Gemeinschaft Kirche geschenkten und vernommenen Wortes, Begegnung mit dem Herrn, Liebe zum Bruder ist. Es geht dabei um die christliche Existenz in ihrer Totalität. Das Wort aufnehmen, es ins Leben umsetzen, zu einer konkreten Tat werden lassen, ist der Ausgangspunkt der Glaubenseinsicht. Das ist der Sinn des «Credo ut intelligam» des hl. Anselm, wie dieser

es in seinem berühmten Text zum Ausdruck gebracht hat: «Ich versuche nicht, Herr, Deine Tiefe zu durchdringen, weil mein Geist dieser in gar keiner Weise gewachsen ist; aber ein wenig möchte ich Deine Wahrheit verstehen, die mein Herz glaubt und liebt. Ich will nicht verstehen, um zu glauben, sondern *ich glaube, um zu verstehen*. Und ich glaube auch dies: Nie könnte ich verstehen, wenn ich nicht glaube.»<sup>8</sup>

Der Primat Gottes und die Glaubensgnade geben der theologischen Arbeit ihre Daseinsberechtigung. Von da aus läßt sich mit Recht fragen, ob der Christ seinen Glauben zu verstehen sucht, um in die «Nachfolge Christi» hineinzuwachsen, d. h. um zu fühlen, zu denken und zu handeln wie er. Authentische Theologie ist immer geistliche Theologie, so wie die Väter sie verstanden. Das Glaubensleben ist somit nicht bloß Ausgangspunkt, sondern auch Zielpunkt des Theologietreibens. Glauben und Verstehen sind in einer Kreisbewegung begriffen.

Die Theologie bringt stets eine gewisse Rationalität ins Spiel, auch wenn sie sich nicht mit ihr identifiziert. Diese Rationalität entspricht der Kulturwelt des Gläubigen. Jede Theologie fragt sich, was das Gotteswort uns in der Geschichte von heute sagen will, und die Ansätze zu einer Antwort ergeben sich aus der heutigen Kultur, von den Problemen her, die sich den Menschen unserer Zeit stellen. Von diesem Kulturuniversum aus formulieren wir für unsere Zeitgenossen und uns selbst die Botschaft des Evangeliums und der Kirche neu.

Diese Absicht verfolgte beispielsweise die thomistische Theologie, indem sie sich kühn der aristotelischen Philosophie und des ganzen Weltbildes bediente, mit dem diese zusammenhängt. Damit tat man einen ungeheuer wichtigen Schritt im Glaubensverständnis. Heute erleben wir eine Krise der Rationalität, die in der Theologie klassisch verwendet wurde. Man hat diese Krise eingehend studiert und ihre Ursachen genau angegeben, so daß wir hier diesbezüglich nicht auf Einzelheiten einzugehen brauchen. Sie hat zu einem philosophischen Eklektizismus geführt, der einer der Züge der heutigen Theologie ist; sie hat auch zu Bestrebungen Anlaß gegeben, die nicht sosehr auf den Wiederaufbau eines unmöglichen theologischen Einheitssystems ausgehen, sondern neue Pisten für die Neuformulierung des Gotteswortes ausfindig machen wollen.<sup>9</sup> Auch wurde auf manchmal radikale Weise auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie manches in Frage gestellt.<sup>10</sup> Diese

Sachlage ist dem theologischen Denken zuweilen nicht genügend präsent, doch ist es dringlich, sich nach ihr zu fragen. Aufgrund welcher Voraussetzungen sucht die Theologie den Anschluß an die geschichtliche Wirklichkeit? Welches Gewicht übt die Stellung der Institution Kirche in der heutigen Gesellschaft auf unsere theologische Reflexion aus? Oder, um es in einer heute viel verwendeten Formulierung zu sagen: Von wohoer spricht der Theologe? Wofür und für wen spricht er? Diese Problemstellungen haben zu einer entscheidenden Frage geführt, die in Zeiten, da eine Epoche zu Ende geht und eine neue anhebt, sich stets erhebt: Was heißt Theologie treiben?

Bei diesem Neuanpacken von Problemen spielt das Aufkommen der wissenschaftlichen Erkenntnis eine wichtige Rolle, zumal dann, wenn sie in das Feld der Geschichte und der Psychologie einbricht. In den Wissenschaften deckt uns die menschliche Vernunft Aspekte der Natur und des Menschen auf, die anderen Formen der Annäherung an diese Wirklichkeiten entgehen und deswegen nicht von der Theologie unbeachtet bleiben dürfen. Die philosophische Reflexion behält, auch wenn sie neue Pfade einschlägt, ihre ganze Geltung und reichert sich im unablässigen Dialog mit den Wissenschaften an. Sie antwortet auf Fragen, die nicht zum Bereich der Wissenschaften gehören, und leistet ihren eigenen Beitrag zur Kenntnis der Geschichte und zur Rolle, die dem freien, schöpferischen Tun des Menschen zufällt. Diese Vielschichtigkeit und Multidimensionalität des menschlichen Erkennens wird in der geschichtlichen Befreiungspraxis ins Spiel gebracht und trägt dazu bei, sie effizienter zu machen. Und sie ist auch im Diskurs über den Glauben vorhanden, den man aus der Solidarität mit den Armen und Verschupften her anzustellen sucht.

In der Tat scheint die heutige Theologie zu einem schönen Teil von der Herausforderung ausgegangen zu sein, die vom Nichtglaubenden uns zugeschleudert wurde. Der Nichtglaubende stellt unsere religiöse Welt in Frage und verlangt für sie eine tiefgreifende Läuterung und Erneuerung. Bonhoeffer machte sich diese Forderung zu eigen und formulierte eindringlich die Frage, die viele theologische Bemühungen unserer Tage aus sich hervortrieb: Wie sollen wir Gott verkünden in einer mündig gewordenen Welt? Doch in einem Kontinent wie Lateinamerika stammt die Herausforderung nicht in erster Linie vom Nichtglaubenden, sondern vom Nichtmenschen, d. h. von dem, den die bestehende Gesellschaftsordnung nicht als

Menschen anerkennt: vom Armen, Ausgebeuteten, der systematisch und legal um sein Menschsein gebracht wird und kaum weiß, daß er ein Mensch ist. Der Nichtmensch stellt vor allem nicht unsere religiöse Welt, sondern unsere wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische, kulturelle Welt in Frage und ruft somit nach der revolutionären Umgestaltung selbst der Grundlagen einer entmenschlichenden Gesellschaft. Die Frage wird demnach nicht sosehr die sein, wie man in einer mündigen Welt von Gott sprechen soll, sondern vielmehr die: Wie soll man Gott als Vater verkündigen in einer unmenschlichen Welt? Wie soll man dem Nichtmenschen beibringen, daß er Kind Gottes ist? Das waren irgendwie bereits die Fragen, die sich im 16. Jahrhundert einem Bartolomé de las Casas und vielen andern stellten, als sie dem amerikanischen Eingeborenen begegneten. Die Entdeckung des andern, des Ausgebeuteten führte zu einer Reflexion über die Forderungen des Glaubens, die im Gegensatz stand zu der Überlegung solcher, die auf seiten der herrschenden Schicht standen, eines Ginés de Sepúlveda zum Beispiel.

Heute ist der geschichtliche Rahmen anders, die Gesellschaftsanalyse anders, doch vollzieht sich eine Neuentdeckung des Armen in Lateinamerika. Sich mit dem Armen solidarisieren heißt bewußt in die geschichtliche Konfliktgeladenheit, in die Zusammenstöße zwischen Ländern, zwischen Gesellschaftsklassen eintreten und zwar vom Geknechteten und Unterdrückten her. Dennoch wird eigentlich nicht das Gesellschaftssystem selbst in Frage gestellt, das diese Situation schafft und rechtfertigt, sondern man beteiligt sich an den Anstrengungen, es von Grund auf umzugestalten und eine andere Ordnung zurechtzuzimmern. Sich in die Befreiungspraxis einlassen, heißt das auf sich nehmen, was wir eben die Vielschichtigkeit und Multidimensionalität des menschlichen Erkennens genannt haben. Letztlich tritt man in eine andere Kulturwelt ein.

Von dieser Kulturwelt her, in der wir uns befinden, weil wir in den Verlauf der Geschichte Lateinamerikas hineinversetzt sind, wollen wir die Botschaft des Evangeliums neu formulieren. In dieser Sicht wird der Diskurs über den Glauben notwendigerweise einen andern Weg einschlagen, als wenn man von Herausforderungen des Nichtglaubenden ausgeht. Die Theologie wird zu einer kritischen Reflexion von der geschichtlichen Befreiungspraxis her und über sie werden in Konfrontation mit dem im Glauben gelebten und akzeptierten Wort des Herrn. Sie wird zu einer Re-

flexion im Glauben und über den Glauben als Befreiungspraxis werden, zu einer Glaubenseinsicht, die von einer Option her geschenkt wird, zu einer Reflexion, die von einem Engagement ausgeht, um eine gerechte, brüderliche Gesellschaft zu schaffen, und die dazu beitragen soll, daß dieses Engagement noch radikaler und umfassender erfolgt; sie wird zu einem theologischen Diskurs werden, der sich zur Wahrheit macht, sich «be-wahr-heitet» in der realen, fruchtbaren Eingliederung in den Befreiungsprozeß.

Über den Glauben als Befreiungspraxis nachdenken heißt über eine Wahrheit nachsinnen, die getan und nicht bloß bejaht wird,<sup>11</sup> heißt von einer Verheißung ausgehen, die sich im Lauf der Geschichte erfüllt und diese gleichzeitig auf etwas hin öffnet, das über sie hinausgeht. Letzten Endes geschieht die Exegese des Wortes, zu der die Theologie beitragen will, in den Fakten; dadurch und nicht lediglich durch Behauptungen wird das Glaubensverständnis von jeder Form von Idealismus befreit.

### III. *Evangelisation und Einberufung* zur «ecclesia»

Die Eingliederung in den Befreiungsprozeß stellt eine tiefgreifende, entscheidende geistliche Erfahrung im Herzpunkt des geschichtlichen Engagements mit seinen notwendigen politischen Implikationen dar. Sie ist, wie gesagt, der Mutterstoß für ein Theologietreiben, das neue Perspektiven eröffnet.

Wir stehen nicht vor neuen Anwendungsfeldern alter theologischer Begriffe, sondern vor der Forderung und Notwendigkeit, den Glauben in veränderten gesellschaftlich-kulturellen Kategorien zu leben und zu denken. Dazu ist es in der Geschichte der Christengemeinde schon wiederholt gekommen. Stets rief dies Beklommenheit und Unruhe hervor. Doch werden wir zu diesem Suchen angetrieben durch die Dringlichkeit, das Wort des Herrn in unserem Alltagswort zur Rede zu bringen.

Darum nämlich geht es: um eine Neuentzifferung der Botschaft des Evangeliums im Licht der Befreiungspraxis. Der theologische Diskurs ist hier als Vermittler zwischen einer neuen Weise des Glaubenslebens und der Glaubensmitteilung tätig. Wenn nämlich die Theologie eine Neuentzifferung des Evangeliums ist, so geschieht sie im Hinblick auf die Verkündigung der Botschaft.<sup>12</sup>

### Ein kirchliches Erleben der Gotteskindschaft und Bruderschaft

Das Wissen darum, daß der Herr uns liebt, die Annahme des Gnadengeschenkens seiner Liebe wird für den, der von Gottes Wort lebt, zu einem tiefen Freudenquell. Diese Freude mitteilen heißt evangelisieren. Man gibt die frohe Kunde von der Liebe Gottes, die unser Leben geändert hat, weiter. Diese Verkündigung geschieht gewissermaßen umsonst, wie auch die Liebe, der sie entspringt, umsonst ist. Ausgangspunkt der Evangelisation ist somit stets eine Erfahrung des Herrn: Wir erleben die Liebe des Vaters, der uns zu seinen Söhnen und Töchtern macht und uns umwandelt, indem er uns in vollere Sinn Mensch und Bruder der Menschen sein läßt.

Das Evangelium verkündigen heißt das Mysterium der Gotteskindschaft und der Bruderschaft verkündigen, das von jeher verborgene und nun in Christus enthüllte Mysterium.<sup>13</sup> Das Evangelium verkündigen heißt deshalb zur «ecclesia» einberufen, zu einer Versammlung vereinen. Nur in Gemeinschaft kann der Glaube in Liebe gelebt werden, nur in Gemeinschaft läßt er sich feiern und vertiefen, nur in Gemeinschaft läßt er sich in ein und derselben Tat zugleich als Treue zum Herrn und als Solidarität mit allen Menschen leben. Wer das Gotteswort annimmt, bekehrt sich zum Andern in den andern, in den Mitmenschen, und mit ihnen zusammen leben wir dieses Wort. Der Glaube kann nicht auf bloß privater, intimer Ebene gelebt werden, der Glaube ist das Nein zur Einkapselung in sich selbst. Im Dynamismus der Frohbotschaft, die uns als Söhne des Vaters und Brüder untereinander erkennen läßt, liegt die Schaffung einer Gemeinschaft, der Kirche, die vor den Menschen sichtbares Zeichen der Befreiung in Christus sein soll. Diese Verkündigung des Evangeliums, die uns zur «ecclesia» versammelt, geschieht aus einer Option zu wirklicher, aktiver Solidarität mit den Interessen und Kämpfen der Armen, der ausgebeuteten Klassen. Gewilltsein, sich an diesen «Ort» zu versetzen, bedeutet unterschieden Abstand nehmen von der Art und Weise, in der in der Kirche von heute der Glaube gelebt, gedacht und mitgeteilt wird. Das alles erheischt eine Hinwendung zu einer andern Welt, zu einem Glaubensverständnis neuer Prägung und führt zu einer Neuformulierung der Botschaft.<sup>14</sup>

Bei dieser Neuformulierung erhält das, was man die politische Dimension des Evangeliums genannt hat, ein neues Gesicht. Man gewahrt viel deutlicher



als zuvor, daß es sich dabei nicht um etwas handelt, das unter fragwürdigen zeitbedingten Pressionen von außen an das Evangelium angehängt wird, sondern daß wir es mit einem Wesenszug zu tun haben, der sich notwendig aus ihm ergibt, und deshalb wird diese Dimension klipp und klar übernommen. Zwar ist ihr genauer Stellenwert noch zu bestimmen und jede simplifizierende Sicht zu vermeiden, doch kann eine angeblich unpolitische Haltung nicht mehr eine offensichtliche Realität verdecken und eine immer deutlichere Überzeugung schwächen. Die Gabe der Gotteskindschaft wird in der Geschichte gelebt. Indem wir zu Brüdern der Menschen werden, nehmen wir diese Gabe an, nicht verbal, sondern tatsächlich («Nicht jeder, der zu mir sagt: ‹Herr, Herr!› wird ins Himmelreich eintreten, sondern der, der den Willen meines Vaters tut»). Gegen jede Ungerechtigkeit, Beraubung und Ausbeutung kämpfen, sich tätig einsetzen, um eine brüderlichere und menschlichere Gesellschaft zu schaffen, heißt die Liebe des Vaters leben und sie bezeugen. Die Verkündigung eines Gottes, der alle Menschen in gleicher Weise liebt, muß in der Geschichte Fleisch und Blut annehmen, muß zur Geschichte werden. Diese Liebe in einer tief ungleichen Gesellschaft zu verkündigen, die durch die Ungleichheit und die Ausbeutung der einen durch die andern, einer Gesellschaftsklasse durch eine andere gekennzeichnet ist, wird dieses «Zur-Geschichte-Werden» zu etwas machen, das Forderungen stellt und Konflikte mit sich bringt. Deshalb sagten wir, daß die politische Dimension auf dem Dynamismus eines Wortes beruhe, das sich in der Geschichte zu inkarnieren suche. Die Forderungen des Evangeliums sind unvereinbar mit der Gesellschaftssituation, die in Lateinamerika besteht: mit den Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen, mit den Strukturen, in denen diese Beziehungen vorliegen. Es geht jedoch nicht um die Zurückweisung dieses oder jenes individuellen Unrechts, sondern wir stehen vor der Forderung nach einer andern Gesellschaftsordnung. Nur ein gewisser Grad politischer Reife wird ein echtes politisches Verständnis des Evangeliums ermöglichen und es verhüten, daß dieses zu einem – wenn auch noch so ausgeklügelten – bloßen Fürsorgewesen oder zu einem bloßen Dienst an der «Hebung des Menschen» verkürzt wird. Auch ist eine Verkürzung der Evangelisationsaufgabe auf eine politische Aktion zu vermeiden, die ihre eigenen Gesetze und Forderungen hat. Die echte Verkündigung der Liebe Gottes, der Bruderschaft und radikalen Gleich-

heit aller Menschen an den ausgebeuteten Menschen unseres Kontinents wird diesen wahrnehmen lassen, daß seine Situation dem Evangelium widerspricht, und dies wird ihm behilflich sein, sich der tiefen Ungerechtigkeit dieses Standes der Dinge innezuwerden. Die unterdrückten Sektoren werden kein klares politisches Bewußtsein erwerben ohne die direkte Beteiligung an den Kämpfen des Volkes; doch in der Globalität und Vielschichtigkeit des politischen Prozesses, der mit einer oppressorischen Gesellschaftsordnung brechen und eine brüderliche Gesellschaft herbeiführen soll, kommt dem ideologischen Kampf ein wichtiger Platz zu. Nun aber läßt man in Lateinamerika den «Christen» eine Rolle spielen innerhalb der herrschenden Ideologie, die eine in antagonistische Klassen gespaltene Gesellschaft zusammenhält und festigt. Die konservativen Kreise berufen sich nämlich häufig auf christliche Begriffe, um die Gesellschaftsordnung zu rechtfertigen, die ihren Interessen dient und ihre Privilegien aufrechterhält. Deswegen demaskiert die Mitteilung der in dieser Welt des andern, des Armen, des Unterdrückten neu entzifferten Botschaft jedes Bestreben, das Evangelium zu ideologisieren und eine Situation zu rechtfertigen, die den elementarsten Forderungen des Evangeliums widerspricht.

#### Befreiende Evangelisation

Stehen wir vor einer Verkürzung des Evangeliums auf das Politische? Fallen wir auf der Flucht vor dem einen ideologischen Mißbrauch des Christentums in einen andern? Die Gefahr besteht; es wäre naiv und unredlich, dies zu leugnen. Wir müssen uns vor ihr hüten.

Die Neuentzifferung des Evangeliums aus der Solidarität mit den Armen und den Unterdrückten heraus läßt uns dagegen aufbegehren, daß die Mächtigen das Evangelium gleichsam einsperren, um es in den Dienst ihrer Interessen zu stellen. Doch müssen wir dabei an den permanent schöpferischen und kritischen Charakter der Befreiungsbotschaft des Evangeliums denken. Sie ist eine Botschaft, die mit keiner Gesellschaftsordnung identisch ist, wie gerecht sie auch im Moment uns erscheinen mag. Das Wort des Herrn interpelliert jede geschichtliche Verwirklichung und versetzt sie in die weite Perspektive der radikalen, totalen Befreiung durch Christus, den Herrn der Geschichte. Wir fallen unweigerlich wieder in die Taktik zurück, aus dem Evangelium eine Ideologie zur Rechtfertigung einer bestimmten Gesell-

schaftssituation zu machen, außer wir leben es als Wort eines Vaters, der uns aus freien Stücken und umsonst liebt in einer Liebe, die das Antlitz der Erde erneuert und uns unablässig zu einem neuen Leben in seinem Sohn ruft.

Die Befreiung in Christus beschränkt sich nicht auf eine religiöse Ebene, welche die konkrete Welt der Menschen bloß am Rande berühren würde, wie das jene wahrhaben möchten, die das Evangelium zu zähmen suchen. Das Heil, das Christus uns bringt, ist so umfassend, daß ihm nichts entgeht. Die Evangelisation ist befreiend, weil sie Ansage einer totalen Befreiung ist, die notwendigerweise auch die Forderung in sich schließt, die geschichtlichen und politischen Verhältnisse umzukrempeln, in der die Menschen leben. Doch begreift man das erst dann in all seiner Tiefe, wenn man weiß, daß diese Befreiung unsere Geschichte über sich selbst hinausführt einer Fülle entgegen, die über jegliche menschliche Voraussicht und jedes menschliche Tun hinausgeht.

Doch da die Menschen, denen das Evangelium verkündigt wird, keine abstrakten, unpolitischen Wesen, sondern Glieder einer Gesellschaft sind, der die Ungerechtigkeit und die Ausbeutung der einen Menschen durch die andern ihren Stempel aufdrückt, ist auch die Christengemeinde, von der die Botschaft verkündigt wird und der auf die eine oder andere Weise die meisten dieser Menschen angehören, keine ungeschichtliche Wirklichkeit. Durch ihre Vergangenheit und ihre Gegenwart ist sie eng mit der Geschichte des lateinamerikanischen Volkes verkettet – von seiner Wiege an. Einzig in geschichtlicher Schau läßt sich erfassen, was es heißen mag, heute ein Volk zu evangelisieren, dem die Heilsbotschaft schon verkündigt worden ist und für das sie so oder so zu seinem Leben gehört. Ohne die Situation zu berücksichtigen, daß die Kirche mehrheitlich mit der Gesellschaftsordnung verkettet ist, die in Lateinamerika besteht, kann man andererseits nicht wahrnehmen, was der befreiende Charakter dieser Evangelisation in sich schließt. Diese geschichtlichen und politischen Bedingungen müssen im einzelnen analysiert werden, um konkreter herauszustellen, um was es bei der Verkündigung der Frohbotschaft in der lateinamerikanischen Situation geht.

#### Solidarität mit dem Armen und Volk Gottes

Die Verkündigung des Evangeliums aus der Identifikation mit den Armen heraus ruft eine Kirche zusammen, die solidarisch ist mit den

Volksmassen des Kontinents, solidarisch mit ihren Bestrebungen und Kämpfen, da sie in der Geschichte Lateinamerikas präsent ist. Eine solche Kirche trägt durch den Vollzug ihrer ureigenen Aufgabe, der Verkündigung des Evangeliums, zur Abschaffung einer Gesellschaft bei, die nur von einigen wenigen und zugunsten einiger weniger errichtet worden ist, und zum Aufbau einer andern Gesellschaftsordnung, die für alle gerechter und menschlicher ist.

Dies führt uns zu tiefgreifenden Umbrüchen und Umorientierungen in der Kirche von heute. Doch werden diese nicht fruchtbar sein, falls sich in ihnen bloß persönliche Ängste, Identitätskrisen, emotionale Reaktionen, Ungeduld äußern, wie berechtigt dies auch sein mag. Auf diesem Weg stößt man nur auf Abwehrhaltungen, autoritäre Maßnahmen, Gesten, die von der Furcht oder vom Sicherheitsbedürfnis eingegeben sind, und tritt man in eine endlose Spirale innerkirchlicher Kämpfe ein. Wenn die Umbrüche und Umorientierungen radikal sein sollen, müssen sie bis zur Wurzel vordringen. Und die Wurzel erstreckt sich in diesem Fall weit über den engern kirchlichen Bereich hinaus. Sie liegt in der Art und Weise des Menschseins und Christseins in der lateinamerikanischen Wirklichkeit von heute: in der Identifikation nämlich mit den unterdrückten Klassen dieses Kontinents der Ungerechtigkeit und der Beraubung, aber auch der Sehnsucht nach Befreiung und Hoffnung, der Lateinamerika ist.

Dies setzt neue Experimente bei der Evangelisationsarbeit und bei der Einberufung in die «ecclesia» voraus.<sup>15</sup> Man muß auf andere Weise in der Welt des Volkes zugegen sein und jede institutionelle Starrheit hinter sich lassen. Man muß eine andere Stimme hören können als die, die wir für gewöhnlich in der Kirche vernehmen. Wir müssen kritisch die gesellschaftlichen und kulturellen Kategorien sichten, in denen unsere Weisen, das Evangelium zu leben und zu verkündigen, befangen sind, so daß diese mit der Welt der dominierten Völker, der verstoßenen Rassen, der ausgebeuteten Klassen nichts zu tun haben, ja ihrer tiefen Sehnsucht nach Befreiung widersprechen. Vorausgesetzt ist auch, daß man in dieser Begegnung mit den Armen wirklich nach dem Herrn sucht, sowie eine klare Erklärung dessen, was diese geistliche Erfahrung bedeutet.

In dieser Sicht geht es somit um die Schaffung von Christengemeinden, in denen die Privateigentümer der Güter dieser Welt nicht mehr die Herren über das Evangelium sind: Gemeinden,

worin die Enterbten eine gesellschaftliche Aneignung des Evangeliums erleben können, Gruppen, die prophetisch eine Kirche ankündigen, die gänzlich im – stets schöpferischen und kritischen, weil im Evangelium verwurzelten – Dienst an den Menschen steht, an den Menschen, die darum kämpfen, Mensch zu sein: Mensch zu sein auf eine Weise, die schwer verständlich ist von der alten Welt her, in der das Gotteswort gelebt, gedacht und verkündigt worden ist und immer noch wird. Nur indem man Wurzel schlägt in den zu kurz gekommenen und ausgebeuteten Menschen, nur wenn man von ihnen, ihren Bestrebungen, ihren Interessen, ihren Kämpfen, ihren kulturellen Kategorien ausgeht, wird man ein Gottesvolk heranbilden, das eine wirkliche Volkskirche ist, welche die Botschaft des Evangeliums allen Menschen zu Gehör bringt und Zeichen der durch den Herrn der Geschichte gewirkten Befreiung ist.

Das alles wäre sinnlos und ließe sich nicht einmal erahnen, wenn es sich nicht, wenigstens schüchtern, bereits abzeichnen würde in Versuchen, die wir an verschiedenen Orten des Kontinents vor Augen haben. Der Ansatzpunkt zu diesen Versuchen liegt in der Eingliederung einer wachsenden Zahl von Sektoren von Christen – Arbeiter, Handwerker, Feldarbeiter, Bischöfe, Studenten, Priester – in den Befreiungsprozeß, der

in Lateinamerika vor sich geht. Diese Eingliederung, zu der ein Anfang gemacht ist, soll sich vertiefen und viele Klärungen und Läuterungen durchmachen. Sie soll frei und kritisch Stellung nehmen in jedem vereinfachenden politischen Prozeß, der nicht sämtliche Dimensionen des Menschen berücksichtigt. Sie soll auch in dem Sinn wachsen, daß die Stimme der christlichen Volkssektoren sich in ihrer eigenen Begrifflichkeit vernehmen läßt. Diese Eingliederung ist schwierig; sie muß manchmal sandiges Terrain durchqueren und stößt auf Widerstand und Feindschaft bei jenen, die – ob Christen oder nicht – sich an die alte Ordnung der Dinge klammern. Doch handelt es sich um ein reales Engagement, das sich bereits als fruchtbar zu erweisen beginnt für die Option zugunsten der Befreiung, für das Glaubensverständnis und für die Verkündigung des Evangeliums. Die Zeiten, die Lateinamerika durchlebt, lassen keine euphorischen Haltungen zu. Die Spiritualität des Exodus ist nicht weniger wichtig als die des Exils. Die Auferstehungsfreude erheischt auf mannigfache Weisen den Tod am Kreuz. Doch die Hoffnung ist stets vorhanden. Die Situation, in der man heute auf unserem Kontinent steht, läßt uns manchmal ganz neu das erleben und vernehmen, was Paulus «hoffen wider alle Hoffnung» genannt hat.

<sup>1</sup> Vgl. die Verlautbarungen verschiedener Sektoren der lateinamerikanischen Kirche in: *Signos de renovación* (Lima 1969) und «*Signos de liberación*» (Lima 1973). Eine Analyse dieser Texte findet sich bei Ronaldo Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* (Santiago de Chile 1973).

<sup>2</sup> Vgl. das klassische Werk von E. Hobsbawm, *The Age of Revolution. Europe 1789–1848* (London 1973).

<sup>3</sup> In ihrer ersten Etappe erhält die Industrierevolution einen Impuls durch die erfinderische Tätigkeit von Handwerkern. Gleich darauf wird sie durch die Fortschritte der Wissenschaft befügelt.

<sup>4</sup> Vgl. die Überlegungen über die Aufklärung, die Kant in seinen Gedanken über die Philosophie der Geschichte und Hegel in seinen «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» anstellt. Zu dieser Thematik vgl. das klassische Werk von E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Berlin 1932) und die neuere Arbeit von W. Oelmlücker, *Die unbefriedigte Aufklärung* (Frankfurt 1969). Was die theologische Perspektive betrifft, so konsultiere man J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmlücker, *Kirche im Prozeß der Aufklärung* (Mainz 1970).

<sup>5</sup> In bezug auf die konkreten politischen Optionen, die diese Befreiungspraxis gegenwärtig in Lateinamerika trifft, vgl. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca 1972) = *Theologie der Befreiung* (München-Mainz 1973) Kap. 6 und 7.

<sup>6</sup> Das Thema der evangelischen Armut wird weiter ausgeführt ebd. Kap. 13.

<sup>7</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament I* (München 1967) 37.

<sup>8</sup> Prosligion, Ende des ersten Kapitels, zitiert nach:

R. Allers (Hrsg.), *Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke* (Wien 1936) 356.

<sup>9</sup> Zu einem Überblick über diese Fragen und über die Wege der heutigen Theologie vgl. die inhaltvollen Überlegungen von C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie* (Paris 1972); ferner H. Bouillard, *Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode: Exégèse et herméneutique* (Paris 1971) und die feinen Analysen von J. P. Jossua, *Ensemblement du discours chrétien: Christus* (juin 1973) 345–354.

<sup>10</sup> Vgl. den Versuch von J. Guichard, diese Fragen herauszustellen in: *Foi chrétienne et théorie de la connaissance: Lumière et Vie* (juin-août 1973) 61–84.

<sup>11</sup> In dieser Sicht wären zuweilen die Überlegungen wieder aufzunehmen, die Duns Scotus über die Praxis und über die Theologie als praktische Wissenschaft angestellt hat. Vgl. auch Frans van den Oudenrijn, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie* (München-Mainz 1972).

<sup>12</sup> Y. Congar, ein Theologe, der tief kirchlich und pastoral denkt, hat diesen Zusammenhang zwischen Theologie und Verkündigung wiederholt betont; vgl. z. B. *Situations et tâches de la théologie* (Cerf, Paris 1967).

<sup>13</sup> «Die Kindschaft ist das Kennzeichen der Königsherrschaft schlechthin»: J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. I Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh 1971) 177.

<sup>14</sup> «Die biblische Hermeneutik wird verschieden sein, je nachdem man den Gott der Bibel als einen ganz Anders ansieht, der mit dem Universum, in das der Mensch so tief eingebettet ist, überhaupt nichts gemein hat, oder einfach als den Anders, «dessen Wege nicht unsere Wege» (Jes 55, 8) und dessen Gedanken nicht unsere Gedanken sind, der aber «aus dem gleichen Geschlecht ist wie wir» (Apg

17, 28)»: H. Cazelles, *Ecriture, Parole et Esprit* (Paris 1970) 76.

<sup>15</sup> Vgl. die scharfsinnigen, gültigen Bemerkungen K. Rahners über die Frage, wie eine künftige Kirche zu denken ist: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (Freiburg i. Br. 1972).

Übersetzt von Dr. August Berz

GUSTAVO GUTIÉRREZ

geboren am 8. Juni 1928 in Lima (Peru). Er ist Lizentiat der Psychologie (Universität Löwen) und der Theologie (Lyon), Professor an den Abteilungen Theologie und Sozialwissenschaften der Katholischen Universität von Lima, Berater der «Unión Nacional de Estudiantes Católicos». Er veröffentlichte: *La pastoral de la Iglesia latinoamericana* (Montevideo 1968), *Apuntes para una Teología de la Liberación* (Lima 1971) = *Theologie der Befreiung* (Mainz 1973).

## Leonardo Boff

# Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß

### 1. *Eine neue Parusie Christi: der Befreier*

In jeder Generation erlebt Christus eine neue Parusie. Denn in jeder Epoche gewinnt er als Frucht der schwierigen Synthese zwischen Leben und Glauben ein neues Bild. Der wahre Jesus ist nicht bloß der der Geschichte; alles, was man durch die Jahrhunderte im Glauben zur Aktuierung seiner Person und seiner Botschaft von Jesus gesagt und getan hat, gehört auch zum Geheimnis Jesu Christi. Die endgültige Gestaltung seines Lebens und Geheimnisses ist daher noch offen. Erst am Ende der Geschichte werden wir wissen, wer Christus ist und wer er war.

In ihrer Glaubenserfahrung sehen und lieben ihn heute viele Christen Lateinamerikas als den Befreier.<sup>1</sup> Der Befreiungsprozeß, der den ganzen Kontinent durchgärt, stellt sich als hermeneutischer Ort dar, von dem aus dieses neue Bild Jesu Christi erarbeitet wird. Es entsteht einerseits aus einer konkreten Durchführung der Befreiung und andererseits aus der Sehnsucht nach einer wirklichen Befreiung, die trotz allen Scheiterns am Horizont des Möglich-Wirklichen durchschimmert. Im Bewußtsein bedeutender lateinamerikanischer Gruppen wird die Tatsache Tag um Tag intensiver, daß die wirkliche Lage des Kontinents die der Unterentwicklung und damit der kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und auch religiösen Abhängigkeit ist. Wir werden durch Unterdrückung und Hemmung in einem entwürdigenden Zustand der Minderjährigkeit gehalten. Befreiung ist daher

das Wort, das den notwendigen Ausbruch hervorruft, der den Prozeß der Wiedergewinnung und Eroberung der Freiheit auslösen wird. Dieser Befreiungsprozeß entfaltet sich gleichzeitig in zwei Hinsichten: Befreiung *von* einem ganzen System niederdrückenden und absondernden Zusammenlebens, und Befreiung *zur* Selbstverwirklichung des Volkes, das sein politisches, wirtschaftliches und kulturelles Geschick selber bestimmen kann.

Die Teilnahme der Christen am Befreiungsprozeß ist für sie eine wertvolle Erziehung geworden. Sie haben als erstes gelernt, daß das Bemühen, das Christentum in die Praxis umzusetzen, nicht genügt, sondern daß es zuerst notwendig ist, in der Praxis schon vorhandene christliche Elemente zu entdecken, auch wenn sie von Menschen ohne ausdrücklich religiöse Bindung getragen wird. Das ließ sie begreifen, daß wir auf dem Felde der Praxis kirchliches Handeln nicht naiv mit christlichem Handeln gleichsetzen dürfen. Sodann verschaffte ihnen ihr Einsatz eine kritische Sicht für die Lektüre der christlichen Botschaft, die zur Rechtfertigung eines bestehenden Zustandes oft manipuliert worden war. Die Kirchen standen in Lateinamerika als Institutionen auf der Seite der Machthaber, also derer, die geschichtlich unterdrückten. Gleichzeitig ging unseren Christen eine neue hermeneutische Möglichkeit auf, an der Gestalt, den Taten und Worten Christi tatsächlich befreiende Dimensionen zu erschauen, die andernfalls wie zuvor unentdeckt geblieben wären. Die Christen aller Jahrhunderte haben die Texte vom Reich Gottes gelesen, vom Streit Jesu mit den Pharisäern, mit den religiösen und kulturellen Überlieferungen seines Volkes, und den Text Lk 23, 2 gehört, wo es heißt, Jesus habe das Volk aufgewiegelt. Aber ihre Lage gestattete ihnen nicht, die politischen Nachklänge zu hören, die darin enthalten sind. Für viele Christen Lateinamerikas gewinnen diese Texte nun eine unmittelbare existentielle und politische Bedeutung. Wenn