

Gustavo Gutiérrez

## Die Gewalt eines Systems

Die Armut, in der zwei Drittel der Menschheit leben, ist ein menschliches Problem, das schwerwiegende *Auswirkungen und Infragestellungen für das christliche Gewissen* mit sich bringt<sup>1</sup>. Es handelt sich nicht nur um eine wirtschaftliche oder gesellschaftliche Angelegenheit, sondern um eine Frage der Gerechtigkeit und Liebe, um die Frage einer ethischen Forderung also. Mit dieser Aussage wollen wir uns weder auf die ruhige Ebene der Prinzipien begeben noch einer oberflächlichen, neutralen Harmonisierung mit anderen menschlichen Anliegen den Boden bereiten, noch uns auf einen Appell im Hinblick auf persönliche Verhaltensweisen beschränken. Wir verbinden damit vielmehr die Absicht, die Radikalität dessen deutlich zu machen, was auf dem Spiel steht: nämlich der Sinn des menschlichen Lebens und des gemeinsamen Abenteurers der Menschheit selbst. Eine größere Rationalität des Wirtschaftsgeschehens oder eine bessere Organisation der Gesellschaft sind lediglich der – allerdings unverzichtbare – Ausdruck einer menschlichen Haltung von anderer Qualität: Ein Ausdruck, aber – in einer Kreislaufbeziehung – auch eine Bedingung für das Entstehen dieser anderen menschlichen Qualität. Wenn man all dies unter einem spezifisch theologischen Blickwinkel betrachtet, gelangt man zu der Behauptung, daß das vom Vater immer angebotene Gnadengeschenk der Kindschaft nur in der Bemühung angenommen wird, eine echte menschliche Brüderlichkeit in der Geschichte aufzubauen. Gerade deshalb, weil es Verheißung und Gnade ist, ist das Reich Grund für und Forderung nach Gerechtigkeit und Freiheit, Frieden und Liebe.

Gerechtigkeit, Freiheit, Friede, Liebe, große Worte, die ständig für die Interessen jener mißbraucht werden, die sie verleugnen und sich selbst verweigern, indem sie eine Gesellschaftsordnung auf der Ausbeutung und Ausplünderung der Mehrheit des Volkes aufbauen. Um so erstaunlicher, daß nach wie vor diese Begriffe unbeirrt tiefe Sehnsüchte der Menschheit zum Ausdruck bringen, zu großmütigen Taten anstiften und historische Bewegungen prägen. Aus der Sicht der armen Länder wird immer klarer, daß diese Sehnsüchte die Wege bezeichnen und bereichern, die zur Verteidigung einer grundlegenden Errungenschaft führen: *des Rechts auf Leben*. Dies ist in der Tat das letzte Feld, auf dem sich die Diskussion über Wirtschafts-

und Gesellschaftsfragen, der Kampf um die Befreiung, der Aufbau einer gerechten Gesellschaft und das evangelische Zeugnis der Liebe Gottes in den Ländern der Dritten Welt abspielt. Es ist eine einfache, elementare Ebene, aber auf ihr ereignet sich das alltägliche Schicksal des Armen. In einem von mehr als tausend in meinem Land Peru arbeitenden Ordensfrauen und Priestern unterzeichneten Text wird folgende Begebenheit berichtet: Bei der wöchentlichen Reflexionsversammlung einer Vorortgemeinde sagt eine betagte Dame: «Nachdem ich nun schon ziemlich lange lebe, bereite ich mich auf den Tod vor; wir Alten sind dem Tod näher.» Eine junge Frau erwidert sofort: «Nein, Großmütterchen, so war es früher, heute sind die Kinder dem Tod näher.»<sup>2</sup> Sich dessen bewußt werden heißt, der Sache auf den Grund zu kommen.

Die Verteidigung des Lebens ist in der christlichen Tradition immer eine der großen Angelpunkte ethischen Verhaltens gewesen. Auch wenn diese Einstellung von einer gewissen Ambivalenz nicht frei ist<sup>3</sup>, bleibt sie doch als Grundforderung bestehen; aber die Situation der armen, ausgeplünderten, beiseitegeschobenen, hungernden Massen der Welt stellt eine Forderung nach größerer Radikalität und Konsequenz dar. Sich dessen bewußt zu sein, bedeutet im übrigen für die Kirche eine Bedingung für ihre Glaubwürdigkeit bei ihrer Verteidigung des Rechts auf Zugang zum Leben, bei ihrer Ablehnung der militärischen Auseinandersetzung als Lösung internationaler Konflikte und anderer Angriffe auf das menschliche Leben.

Auf diesem letzten Feld von Leben und Tod entscheidet sich der Sinn, den die Armen und Unterdrückten ihrem Kampf um eine vollständige Befreiung geben, der keine menschliche Dimension fehlt. In die Dialektik zwischen Glaubensleben und materiellem Leben (dem Bereich der Ausplünderung des Armen und der Verletzung seiner elementarsten Rechte), zwischen dem Glauben an die Auferstehung und dem zeitlichen Tod hinein treten die Anklage gegen die Sünde eines Unterdrückungssystems und das ethische Verhalten der Jünger Christi.

### 1. Eine Situation der Sünde

Die armen und unterdrückten Mehrheiten der Länder der Dritten Welt leben in einer Situation ständiger Verletzung ihrer elementarsten Menschenrechte. In Lateinamerika, dem mehrheitlich armen und zugleich christlichen Kontinent, ist dies als ein Zustand «institutionalisierter Gewalt» gekennzeichnet worden<sup>4</sup>. Gewalt in der Tat, denn es handelt sich um die Leugnung und Verachtung des menschlichen Lebens. Diese Situation ist um so schlimmer, als wir es nicht mit einer



gelegentlichen oder vorübergehenden Erscheinung zu tun haben, sondern mit einem institutionalisierten Gesellschaftssystem, das auf dem Tod des Armen zum Nutzen – und Reichtum – einiger weniger aufbaut.

Diese Ausdrücke mögen in den Ohren derjenigen stark und vielleicht sogar übertrieben klingen, für die diese Tode statistisches Material und nicht Inhalte täglicher Erfahrung sind. Es ist aber dringend nötig, diese alltägliche Tatsache in ihrem für jeden Menschen und jeden Christen skandalösen, herausfordernden Charakter erkennbar zu machen<sup>5</sup>.

Diese Realität des Todes, der «institutionalisierten Ungerechtigkeit» und «ständigen Verletzung der menschlichen Würde» bezeichnet, wie die Bischofskonferenz von Puebla sagt, nicht nur die von Hunger, Krankheit, Analphabetismus und Mangel an Freiheit geprägte Situation der Völker Lateinamerikas. Zu dieser *Bedrängnis (opresión)* tritt die *Unterdrückung (represión)*, die von den Verteidigern der herrschenden Gesellschaftsordnung bei jedem Versuch, deren Privilegien in Frage zu stellen, gegen sie praktiziert wird<sup>6</sup>. Dies macht die Situation noch härter und konfliktreicher, öffnet uns aber auch die Augen dafür, daß wir nicht die ganze Realität im Blick haben, wenn wir uns darauf beschränken, sie zu beschreiben. Es ist erforderlich, die Ursachen zu ergründen; denn sie erklären die Härte der Repression; sie nicht zu analysieren heißt, sich der Möglichkeit zu begeben, die ethische Forderung nach Veränderung eines unmenschlichen Zustands zu verwirklichen. Aus diesem Grund kritisieren sowohl Medellín als auch Puebla die Situation der Armut als Ergebnis der herrschenden Gesellschaftsordnung, als Resultat einer sozioökonomischen Struktur, mehr noch, als Konsequenz eines «Strukturkonflikts», in dem der Reichtum weniger auf Kosten der Armut vieler zustande kommt<sup>7</sup>. Es handelt sich um Ursachen, um einen Konflikt noch raffiniertere Art auf der Ebene des internationalen Kapitalismus: äußere Abhängigkeit, multinationale Konzerne usw.

All dies meint das in Medellín und Puebla als «Situation der Sünde» oder «soziale Sünde» Gekennzeichnete. Wir haben es hier mit einem theologischen Urteil über eine gesellschaftliche Realität zu tun. Zu der Behauptung einer Situation des Bruchs der Freundschaft mit Gott und der Menschen untereinander, das heißt, der Sünde, gelangt man nicht auf dem Weg einer sozioökonomischen Analyse. Für diese Überlegung muß man einen anderen Gesichtspunkt heranziehen. Wenn die Armut, die von der zum Gesellschaftssystem gewordenen Ungerechtigkeit hervorgerufen wird, eine Sünde ist, dann darum, weil diese Situation dem von Jesus angekündigten Reich

entgegensteht. Sie steht ihm entgegen, und zwar hier und heute. Die Annahme des Geschenks des Reiches in der Geschichte führt zu der Notwendigkeit, eine menschliche und gerechte Gesellschaft aufzubauen, andernfalls akzeptiert man eine Situation der Sünde und beteiligt sich an ihr.

Wenn es in dieser Hinsicht in der Perspektive der Theologie der Befreiung etwas Konstantes gibt, dann ist es ihre Ablehnung des naiven Optimismus der Fortschrittstheologien, die der Sünde innerhalb des geschichtlichen Dramas der Menschheit nicht den ihr gebührenden Ort zuweisen. Aber es geht nicht um die Sünde als private, intime Wirklichkeit, die man zugibt, soweit sie lediglich einer «spirituellen» Erlösung bedarf, aber ohne die Gesellschaftsordnung in Frage zu stellen, in der man lebt. Wir haben es vielmehr mit der Sünde als gesellschaftlicher, geschichtlicher Tatsache, als mangelnder Brüderlichkeit und als Bruch der Freundschaft mit Gott und in der Folge als innerer, persönlicher Zerrissenheit zu tun. Die Sünde zeigt sich in bedrückenden Strukturen, in der Unterdrückung und Ausplünderung von Völkern, Rassen und Gesellschaftsklassen; was sich dem Reich der Liebe und des Lebens entgegenstellt, erscheint so als die letzte Wurzel einer Situation von Ausbeutung und Ungerechtigkeit.

Diese Grundaussagen wollen die zuvor genannten strukturellen Ursachen der Armut nicht einfach überspringen. Es geht lediglich darum, an das Urteil zu erinnern, das diese Situation angesichts der Hoffnung des Reiches verdient; es geht also darum, die menschliche Wirklichkeit in ihrer ganzen Vielfalt und Tiefe zu erfassen. So traditionell dies auch aussehen mag, eine Ethik aus der Sicht einer theologischen Reflexion über die Befreiung darf nicht vergessen, welche Rolle die Sünde, die Verleugnung des Gottes der Liebe in der Zurückweisung des Bruders, in ihren Analysen und Vorschlägen spielt. Das Gesellschaftssystem, das den Tod sät, wird im Lichte des Reiches des Lebens in all seiner Grausamkeit und Perversität gesehen. Diese Wahrnehmung ist in letzter Zeit schärfer geworden, aber sie hat historische Vorbilder.

## II. Gold und Tod

Im 15. und 16. Jahrhundert findet ein äußerst wichtiges Ereignis in der Geschichte der Menschheit statt: die Begegnung von Völkern, die bis dahin getrennte Wege gegangen waren. Dies führte – dank Franz von Vitoria und anderen – zu neuen Perspektiven eines Völkerrechts und eines internationalen Rechts. Man versuchte so auf ethischen Grundlagen die Beziehung



zwischen verschiedenen Nationen zu regeln. Es ist interessant, diese Anfangsmomente zu erwähnen, denn oft wird das, was in Amerika, dem damaligen Indien, geschah, für den Ausgangspunkt dieser Reflexion in Sachen internationaler Moral gehalten. In Wirklichkeit aber ging das, was an der indianischen Erfahrung am wertvollsten und evangelischsten war, nicht in diese Arbeit ein.

Neunzehn Jahre lang litten die Bewohner des sogenannten Indiens bereits unter der Besetzung, der Mißhandlung, der Ausbeutung und dem Tod durch jene, die sich von ihrem eigenen Standpunkt aus, dem der «christlich-abendländischen Kultur», für die Entdecker dieser Länder hielten. Das Leiden der Indios, die von denjenigen, die nur danach trachteten, «mit dem Blut jener Elenden reich zu werden», behandelt wurden, «als seien sie unnütze Tiere», dies Leid veranlaßte eine Gruppe von spanischen Ordensleuten, «das Recht mit der Tatsache zu verbinden». Das heißt, es brachte sie dazu, die Reflexion mit der Kenntnis der Situation zu verknüpfen und jene Unterdrückung mit dem «Gesetz Christi» zu vergleichen<sup>8</sup>.

In berühmten Predigten prangern sie die Unterdrückung an, denen die Indios ausgesetzt waren. Ihre Ideen wurden, wie immer in solchen Fällen, als neu und gefährlich eingeschätzt, abgesehen davon, daß sie – so sagten der König von Spanien und selbst der Superior dieser Ordensleute im Mutterland – im Gegensatz zu dem Ziel der Erlösung in Jesus Christus stünden. Hier ist nicht der Ort, um diese Diskussion im einzelnen wiederzugeben, aber es ist durchaus wichtig, den Sinn zu ergründen, den diese Mönche ihrer Verteidigung der Indios geben.

In Briefen nach Spanien greifen die Dominikanerpatres das Gesellschafts- und Wirtschaftssystem an, das sich zu etablieren begann, und erklären, es stehe im Widerspruch zu den göttlichen Gesetzen, den Naturgesetzen und den menschlichen Gesetzen. Sie glauben, dies auf vielfältige Weise belegen zu können, aber statt irgendwelcher Überlegungen erscheint ihnen eine handfeste Tatsache als der beste Beweis: «All diese Indios sind bereits oder sie werden an Leib und Seele und in ihrer Nachkommenschaft zerstört..., so daß sie weder Christen sein noch leben können». Wir haben hier einen Ausgangspunkt der Argumentation zugunsten des Indios, der später von Bartolomé de las Casas wieder aufgenommen wird und häufig bei all jenen anzutreffen ist, die den Standpunkt des Unterdrückten einnehmen: die Tatsache des ungerechten Todes des Armen.

Die Dominikaner verlangen also die Befreiung der Indios: «Daher scheint uns, daß sie der Gewalt der Christen entzogen und in die Freiheit entlassen wer-

den müssen»; und in aller Klarheit stellen sie fest, bei der Ausbeutung, der sie ausgesetzt seien, sei es für die Indios besser, zu ihrer ursprünglichen Situation zurückzukehren. Dies aus zwei Gründen. Einmal, «weil sie, auch wenn sie für ihre Seele keinen Gewinn hätten, wenigstens an Leben und zeitlicher Vermehrung gewöhnen, was immerhin besser ist, als all dies zu verlieren». Eine gewagte Behauptung, die soviel heißt wie: die Freiheit und leibliche Gesundheit der Ungläubigen ist mehr wert, als aus ihnen gefangene, dem Tod geweihte Christen zu machen; oder mit Worten, die mehr an Las Casas erinnern: besser ein ungläubiger Indio, der lebt, als ein christlicher Indio, der tot ist. Niemandem entgeht der «Materialismus» dieser Auffassung, aber diese Mönche fühlen sich in großer spiritueller Freiheit mehr vom Evangelium und dem, was sie in Indien sehen, gedrängt als von den Distinktionen und Rangordnungen, welche die Theologen eingeführt haben.

Nicht weniger bedeutsam ist der zweite Grund. «Weniger schlimm ist es», so schreiben die Dominikaner, «wenn die Indios in ihren Gebieten so bleiben, wie sie sind, als den Namen Christi so zu lästern, wie er bei den Ungläubigen gelästert wird». Den Namen Christi lästern genau jene, die die Indios ausbeuten und – wie die Missionare sagen – eher als mit dem Ziel, Indien zu bevölkern, «gekommen sind, um es zu entvölkern». Schwerlich kann daher der Encomendero (Statthalter einer Indianersiedlung) die ihm anvertrauten Indios im christlichen Glauben unterrichten, «denn wie soll derjenige den Ungläubigen im Glauben unterweisen, der ihn für sich selbst nicht kennt und, was noch schlimmer ist, ihn nicht praktiziert». Den Glauben nicht zu praktizieren ist schlimmer als ihn nicht zu kennen, oder genauer gesagt, heißt in Wirklichkeit, ihn nicht zu kennen, denn den Armen auszu-beuten bedeutet, den Glauben an Jesus Christus zu verleugnen. Der Blickwinkel des Armen und des Unterdrückten holt uns immer aus der Welt der abstrakten Prinzipien heraus, um uns ohne Entrinnen auf den anspruchsvollen Boden der Praxis zu stellen und auf den Boden der Wirklichkeit des Evangeliums<sup>9</sup>.

Die Stellungnahmen und Überlegungen dieser mutigen Gruppe spanischer Dominikaner sind der Beginn der sogenannten *Indienkontroverse*. Die Fortentwicklung der ausgefeilten juristisch-theologischen Doktrinen von Vitoria, Domingo de Soto und anderen, die auf der Theologie des Thomas von Aquin basieren, führte dazu, daß man die von uns berichteten Tatsachen im Licht des Völkerrechts oder aber des Naturrechts und seiner theologischen Implikationen interpretierte. Im Protest der Mönche ist zweifellos die Behauptung der fundamentalen Gleichheit aller Men-



schen enthalten, und auf dieser Grundlage läßt sich ihre Einstellung und ihre Verteidigung als Postulat eines Menschen- und Naturrechts verstehen. Aber dahinter steht in einem tieferen Sinne die Wahrnehmung des Indios als des Unterdrückten, des Armen, als des Nächsten schlechthin, den es zu lieben gilt. Mit einem Wort, natürlich geht es um Menschenrechte, aber nicht in einer liberalen, formal egalitären Perspektive, sondern in der Linie des *Rechtes der Armen*. Und in diesem Fall – dieser Punkt ist von außerordentlicher Wichtigkeit – sind die Armen nicht als isolierte Einzelwesen gemeint, sondern als Volk, als unterdrückte Nation, als verachtete Rasse, die vom Unterdrücker zu Tod und Vernichtung verurteilt sind. Bei dieser Sicht gibt es keinen Verlust an Universalität der Prinzipien, wie manche zu befürchten scheinen, sondern hier ist wirkliche Universalität durch den Gewinn an historischer Konkretion und evangelischem Realismus, den Wurzeln jeder echten Prophetie.

Im gleichen Gedankenkomplex insistiert Las Casas auf der Verbindung zwischen *Gold* und *Tod*. Die Habgier des Eroberers, der sich nur darum kümmert, «Gelder zu erwerben», ist das, was den Indio tötet. Dieses Streben nach Gold nimmt «Leben vor der Zeit». So verwandelt sich das Gold in den neuen Herrn und das Idol, das man anbetet und dem man menschliches Leben opfert.

Mit gedanklicher Schärfe zeigt Fray Bartolomé jedoch auf, daß dies über die Frage der Intentionen hinausweist und aufgrund der Logik des Systems geschieht, das man etabliert. «Ich behaupte nicht», schreibt er scharfsinnig an den Indienrat, «daß sie sie direkt töten wollen, aus Haß gegen sie, sondern daß sie reich sein und Überfluß an Gold haben wollen, worin ihr Ziel besteht, durch die Strapazen und den Schweiß der niedergedrückten, verängstigten Indios, die von ihnen wie Mittel und tote Werkzeuge gebraucht werden, worauf zwangsläufig ihrer aller Tod folgt.» Der Tod des Indios wurde demnach als Konsequenz der entfremdeten Arbeit notwendig, auf der die neue Ordnung, das auf die Befriedigung der Interessen und der Habgier des Unterdrückers ausgerichtete Gesellschaftssystem, aufbaute. Den Armen ermordet in Wirklichkeit also nicht ein von bösen Instinkten angetriebener Einzelmensch, sondern ein unterdrückerisches Gesellschaftssystem, das auf dem Interesse und Gewinn des Herrschenden und der Anhäufung des Reichtums in wenigen Händen basiert. So wird eine Situation schweren Unrechts geschaffen, die daher dem Willen Gottes widerspricht. Las Casas kritisiert vom Glauben her die vom Gold als ihrem Mittelpunkt bestimmte Gesellschaftsordnung; «denn», so schreibt er nicht ohne Sarkasmus, «Christus tat es nicht so; er

kam nicht auf die Welt, um für Geld zu sterben, sondern um für die Menschen zu leiden, um so die Menschen zu retten».

Und genau auf seine Liebe zu Christus und seinen Wunsch, ihm nachzueifern, gründet Fray Bartolomé seine Verteidigung des Indios. Eine Leidenschaft be-seelt ihn: die Liebe zu dem in den «armen Gefangenen» Indiens lebendigen, gezeißelten, geohrfeigten, gekreuzigten und gestorbenen Jesus Christus. Daher seine Überzeugung, daß Christus lieben heißt, den Indio zu befreien und zu verhindern, daß «man ihm das Leben vor der Zeit nimmt». Wiederum finden wir, diesmal in der Identifikation des Indios mit Christus, jenen tiefen Sinn für den Armen und dessen konkretes, materielles, zeitliches Leben. In der Theologie von Las Casas stoßen wir hier auf den Kern: Christus spricht mahndend aus dem Leben und Tod der Unterdrückten. Auf diese Weise wird ein von «denen, die sich Christen nennen» aufgezwungenes Ausbeutungssystem angeprangert und zu einer größeren Treue gegenüber dem Evangelium aufgerufen.

Diese Sicht des Armen finden wir bei Franz von Vitoria, dem großen Humanisten, nicht. Bei dem Unternehmen, die Grundlagen einer internationalen Moral und eines internationalen Rechts zu setzen, ist sein Standpunkt der der fortschrittlichen Menschheit, die sich dem Verkehr und dem Handel der Nationen untereinander öffnet. Ihm fehlen weder Einsicht in die geschichtliche Phase der Moderne noch die Fähigkeit, die neuen Elemente theologisch zu systematisieren, und erst recht nicht der Sinn für die Gleichheit der Menschen; aber es mangelt ihm an unmittelbarem Kontakt mit der Unterdrückungssituation der indianischen Völker und den sich daraus ergebenden evangelischen Forderungen. Obgleich er die allgemein angeführten Motive, die Indios zu bekriegen und sich untertän zu machen, energisch zurückweist, räumt er ihre Möglichkeit in der Form von Hypothesen wieder ein, die in gewissen Fällen diese Kriege rechtfertigen würden.

Über diese Position, die eher die Anliegen des fortschrittlichen, modernen Flügels der herrschenden Völker als die der indianischen Nationen im Auge hat, ragt die Einstellung eines Las Casas und anderer Missionare hinaus. Ihnen genügt das ehrenwerte Eintreten für die formale Gleichheit aller Menschen nicht; was sie in Indien erleben, läßt sie einen anderen Standpunkt einnehmen: den der ausgebeuteten Menschheit, des Indios, des Armen nach dem Evangelium, letzten Endes des Gottes des Lebens.

Diese Stellungnahme geschah im Rahmen der Beziehung zwischen Europa und dem, was man später Lateinamerika nennen sollte, aber sie gilt natürlich für



jede Kolonial- und Sklavenherrschaft auf der Erde. Und angesichts dessen, was François Perroux als «die Habsucht der Nationen» bezeichnet, zu der die Gewinnsucht der herrschenden Kreise innerhalb der armen Länder selbst hinzukommt, bewahrt diese Einstellung für eine internationale Moral heute ihre volle Gültigkeit<sup>10</sup>.

### III. «Mir ist es nicht gegeben, mein Leben auszudrücken, sondern meinen Tod»

Diese Radikalität des Ausgangspunktes hindert uns daran, den Kampf um die Befreiung des Indios im 16. Jahrhundert als etwas zu betrachten, das in den Bereich der Vergangenheit gehört oder nur den Kontinent selbst betrifft. Ganz im Gegenteil sind die Infragestellungen, die von den Armen und Unterdrückten ausgehen, in den letzten Jahren nur noch stärker und dringlicher geworden. Es ist das, was die christlichen Basisgemeinden – zweifellos eine der fruchtbarsten Tatsachen der kirchlichen Erfahrung dieser Jahre in Lateinamerika – mit Nachdruck, Phantasie und prophetischer Gabe sagen.

Die Forderungen des Evangeliums ergehen fortwährend und sind eben darum immer neu. Sie lehnen eine auf Ausplünderung und Ausbeutung errichtete Welt ab, denn die elementarsten Rechte der Armen und Unterdrückten mit Füßen treten heißt, den Sohn Gottes zurückzustoßen, der in der Geschichte einer von ihnen geworden ist. Im Verlauf der Jahrhunderte ist dies eine der tiefsten mystischen Erkenntnisse und eine der größten Quellen der Inspiration für das geschichtliche Handeln der christlichen Gemeinschaft gewesen. Auf dieser Begegnung mit Christus im Armen gründet die Ethik des Jüngers. Sie ist das große Thema des Mattäusevangeliums. Die Verkündigung Jesu beginnt dort mit der Verheißung des Reichs an die Armen (Kap. 5) und endet mit dem Eintritt in das Reich durch die konkrete Geste zum Armen (Kap. 25). Das Reich und die Armen sind unlösbar miteinander verknüpfte Wirklichkeiten.

Die Jüngerethik bewegt sich in der Dialektik Gnade – Forderung. Die Forderung ergeht in der Zeit, in der Geschichte, an den Jünger, das heißt, an die Gemeinschaft der Nachfolger Jesu, an die Kirche. Sie ist Forderung nach Treue zur Praxis Jesu<sup>11</sup>. All dies ist im Geschenk des Reichs enthalten und dessen Konsequenz. Am Anfang von allem steht die grundlegende Gnadenhaftigkeit. Von dorthin wird das Handeln des Jüngers beurteilt, und Mattäus gibt uns das Kriterium für dieses Urteil an: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen» (vgl. Kap. 7). Diese Früchte, deren Fehlen die Ausübung jeden Charismas für das Reich wertlos

macht (vgl. Mt 7 und 1 Kor 13), werden in der Bibel mit einem Fachausdruck als «Werke der Barmherzigkeit» oder «gute Werke» bezeichnet. Es handelt sich um konkrete Gesten gegenüber dem Armen: zu essen, zu trinken geben, kleiden. Typisch für Mattäus – und das verleiht diesem Kriterium endgültige Kraft – ist die Aussage, daß wir in jenen Werken gegenüber dem Armen, in der Erfüllung dieser Forderung, Christus selbst begegnen. Und diese Begegnung ist Gnade.

Auf ihrer elementarsten Ebene bedeuten diese Werke Leben geben. Leben, das wir «materiell» zu nennen pflegen, aber es geht um jenes menschliche Leben, das wir die Missionare des 16. Jahrhunderts so energisch haben verteidigen sehen. Dies zeigt uns, daß das Reich Gottes etwas mit Essen, Gesundheit, Kleidung, Trinken zu tun hat, mit alltäglichen Realitäten, außerhalb derer man weder die konkreten geschichtlichen Forderungen der Liebe zum Vater noch die Gnade des Lebens in Fülle und Überfluß wahrnimmt, für die er seinen Sohn in die Welt sandte.

Auf dieser Ebene einfacher und grundlegender Erkenntnisse spielt sich der Versuch der christlichen Basisgemeinden ab, sich in der Gegenwart des lateinamerikanischen Subkontinents in die Dialektik zwischen Gnade und Forderung hineinzustellen. Und es scheint klar, daß diese nur im Kampf gegen das, was den Armen zerstört und umbringt, gelebt werden kann. Um nur ein Beispiel zu nennen: was dieser Tage in El Salvador geschieht – eine Erfahrung, von der diese Seiten geprägt sind –, stellt die Dinge in diesen Rahmen.

Die Ermordung Erzbischof Romeros markiert sicherlich im Leben der lateinamerikanischen Kirche einen Einschnitt. Mit Sonntagspredigten, Interventionen angesichts des Drucks der großen Staaten<sup>12</sup>, mit seiner Unterstützung der Organisationen des Volkes, mit seinem ständigen Eintreten für einen auf Gerechtigkeit gegründeten Frieden setzte Erzbischof Romero sein Leben aufs Spiel. Verschiedentlich erhielt er Morddrohungen. Die Ermordung von sechs Priestern war bereits eine deutliche Warnung<sup>13</sup>. Einen Monat vor seinem eigenen Tod sagte er, an die Machthaber seines Landes gewandt: «Bringen Sie uns nicht gewalttätig zum Schweigen, die wir diese Forderung erheben, fahren sie nicht fort, uns zu töten, die wir durchzusetzen versuchen, daß es eine gerechte Aufteilung der Macht und der Reichtümer unseres Landes gibt!» Und ruhig und mutig fügte er hinzu: «Ich spreche in der ersten Person, denn in dieser Woche erhielt ich die Nachricht, ich stünde auf der Liste derjenigen, die in der kommenden Woche beseitigt würden. Dies aber sei festgestellt: die Stimme der Gerechtigkeit kann niemand töten.»



Er starb, man tötete ihn, weil er vom lebendigen Gott Zeugnis ablegte – ein beharrliches Thema seiner Verkündigung – in der Solidarität mit dem Leben und den Befreiungsanstrengungen der Armen und Unterdrückten. Sein Glaube veranlaßte ihn zu diesem Engagement, darin war er parteiisch – in seiner Option für die Armen<sup>14</sup>. Deswegen lag für ihn bei seiner menschlichen und christlichen Absage an die Gewalt nicht alles auf einer Ebene. Bei zahlreichen Gelegenheiten stellte er fest, der Hauptgrund für das, was in El Salvador geschehe, liege in der jahrhundertealten Situation von Ausbeutung und institutionalisierter Ungerechtigkeit, die mit repressiver Gewalt verteidigt werde. Von daher läßt sich nicht alles befürworten, und Erzbischof Romero tat dies auch nicht, aber es ist wichtig, dies zu berücksichtigen, um die Dringlichkeit und Leibhaftigkeit der Liebe und des Friedens zu verstehen, die er predigte. Am 23. März 1980 appelliert er mit einem angsterfüllten, eindringlichen Schrei an das salvadorianische Militär: «Im Namen Gottes und dieses leidgeprüften Volkes, dessen Klagerufe täglich zum Himmel aufsteigen, ich bitte Sie, ich flehe Sie an, ich befehle Ihnen: hören Sie auf mit der Repression!» Am Nachmittag des folgenden Tages besiegelte sein Blut den Bund, den er mit seinem Gott, mit seinem Volk und mit seiner Kirche geschlossen hatte.

Das Martyrium ist das letzte Lebenswerk, die konkrete Geste gegenüber dem Armen und in diesem die Begegnung mit dem Herrn. Im Gegensatz zu dem, was man uns oft glauben machen will, bedeutet der Kampf gegen ein unterdrückerisches System, das sich vom Blut des Armen nährt, eine Entscheidung für das Leben. Hierin besteht die Botschaft des Märtyrerbischofs und so vieler anderer vor und nach ihm. Sie alle können mit dem Dichter César Vallejo sagen: «Mir ist es nicht gegeben, mein Leben auszudrücken, sondern meinen Tod.» Mit diesem Märtyrerblut werden diejenigen immer konfrontiert werden, die aus praktischem oder theoretischem Interesse behaupten, in der Verteidigung des Unterdrückten in der Form, wie sie sich heute in unserer Gesellschaft darstellt, gebe es eine Abweichung oder eine Verkürzung der Botschaft des Evangeliums. Angesichts dieses Zeugnisses werden alle Machtspiele, alle Anschuldigungen und Vorbehalte in ihrer Schäbigkeit und ihrer Entfernung vom Evangelium offenbar. Diese Zeugen des Glaubens und der Auferstehung des Herrn, des endgültigen Sieges des Lebens über die Sünde und das Unrecht, beweisen, daß jene, die den Tod säen, mit leeren Händen davongehen werden und nur die Armen die Hände voller Geschichte und Leben haben.

<sup>1</sup> Zu dieser Situation siehe das Dokument «Hacia una Iglesia solidaria con los pobres», veröffentlicht von der «Kommission zur Beteiligung der Kirchen an der Entwicklung» des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1979).

<sup>2</sup> Danos nuestro pan de cada día: Páginas (Lima, Peru) Dez. 1979 (Übersetzung ins Französische von Entr'aide et Fraternité, Brüssel 1980).

<sup>3</sup> M. Vidal, El discernimiento ético (Madrid 1980) 69–87.

<sup>4</sup> Bischofskonferenz von Medellín 1968, Dokument «Frieden».

<sup>5</sup> Vergessen wir nicht, was mit der Negersklaverei und ihrer Folge von Tod geschah. Für lange Zeit – die noch nicht ganz überwunden ist – wurde diese skandalöse Mißachtung einer Menschenrasse zur Alltagstatsache, akzeptiert von einer christlichen weißen Welt, die all die Verkehrtheit und Sündhaftigkeit des Rassismus nicht wahrnahm. Dies prangert die Schwarze Theologie heute mit allem Nachdruck an.

<sup>6</sup> Puebla erhebt Anklage wegen «einer systematischen oder selektiven Repression...», die von Denunzierungen, der Verletzung der privaten Sphäre, einem unangemessenen Druck, Foltern und Verbannung begleitet ist» (Nr. 42).

<sup>7</sup> Puebla Nr. 1209, gestützt auf eine Aussage Johannes' Pauls II. in seiner Ansprache an die Konferenz von Puebla.

<sup>8</sup> Zur Vereinfachung der Anmerkungen: die auf den folgenden Seiten zitierten Texte sind entnommen Bartolomé de Las Casas, Historia de las Indias, Bd. I–II: Obras escogidas (Madrid 1957–1958) sowie Briefen und Aufzeichnungen dieser Zeit, nachgedruckt in Libro Anual, hg. v. Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (Mexiko 1974).

<sup>9</sup> Worum es hier geht, ist die Art und Weise, den Glauben zu verstehen. Im Hinblick auf Joh 3,21 («die Wahrheit tun»), einen in diesem Zusammenhang häufig zitierten Text, kommt I. de la Potterie zu dem Ergebnis, es handle sich um eine «biblische und jüdische

Ausdrucksweise», die besage «Gerechtigkeit üben». In der Absicht, nun zu beweisen, daß dieser Sinn im Johannesevangelium «Gegenstand einer radikalen Neuinterpretation» sei, behauptet er jedoch, daß diese Formel «keine moralische Verhaltensweise beschreibt», das heißt, ein «Handeln in Übereinstimmung mit der Wahrheit und von dieser inspiriert». Es gehe vielmehr um den «Zugang zum Glauben», den «Weg des Glaubens, die zunehmende Verbundenheit der Menschen mit Jesus». Faire la vérité: devise de l'orthopraxie ou invitation à la foi? Le supplément Nr. 118 (Sept. 1976) 283–293). Es ist zu fürchten, daß die Bemühung, eine bestimmte «Orthopraxie» zu kritisieren, den Autor allzu sehr gefangengenommen hat. Denn trotz der sorgfältigen Darlegung ist schwer zu erkennen, worin die von Johannes vorgenommene «radikale Neuinterpretation» bestehen soll. Tatsächlich ist die Verbundenheit mit Jesus, der lebendige Glaube, nicht die Erkenntnis einer abstrakten Wahrheit, sondern die Nachahmung eines Lebens und einer Praxis. Vgl. dazu J. Mateos – J. Barreto, El Evangelio de Juan (Madrid 1979).

<sup>10</sup> Vgl. zu diesen Themen das kürzlich erschienene Buch von V. Cosmao, Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise (Paris 1979).

<sup>11</sup> Vgl. die solide und wertvolle Arbeit von H. Echeagaray, La práctica de Jesús (CEP, Lima 1980).

<sup>12</sup> Wochen vor seinem Tod sandte Erzbischof Romero einen Brief an Präsident Carter, in dem er im Namen eines hingeschlachteten Volkes forderte, die nordamerikanische Regierung solle davon Abstand nehmen, in seinem Land militärisch zu intervenieren, und die Sperrung von Militärhilfe für das salvadorianische Heer verlangte.

<sup>13</sup> Nach seinem Tod ist ein weiterer Priester ermordet worden.

<sup>14</sup> Vgl. die von elf Bischöfen unterzeichnete Stellungnahme vom Tag der Beerdigung Erzbischof Romeros, jenem tragischen Tag, der mit Dutzenden von Toten besiegelt wurde: Páginas (Mai 1980).

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers



## GUSTAVO GUTTIERREZ

1928 in Lima (Peru) geboren. Lizentiat in Psychologie an der Universität Löwen (Belgien). Lizentiat in Theologie in Lyon (Frankreich). Asesor Nacional der UNEC (Nationale katholische Studentenvereinigung) und Professor an den Abteilungen für Theologie und Gesell-

schaftswissenschaften an der Universidad Católica in Lima (Peru). Veröffentlichungen: La pastoral de la Iglesia latinoamericana (Montevideo 1968); Apuntes para una Teología de la Liberación (Lima 1971); Teología de la liberación (Salamanca 1972) = Theologie der Befreiung (München/Mainz 21976). Anschrift: Apartado 3090, Lima, Peru.

Enrique Dussel

## Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft

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

### 1. Christliche Ethik und Wirtschaft

Zur Einführung müssen wir, auch wenn dies nur sehr kurz geschehen kann, den Inhalt klären, den wir den beiden Gliedern der Beziehung: christliche Ethik – Wirtschaft geben wollen<sup>1</sup>.

#### 1.1 Das Ethische

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

Anbetung des Absoluten) sind praktische Akte. Die Praxis ist der Ort des Ethischen. Das Ethische ist ein *realer* Aspekt oder eine *reale* Bestimmung der interpersonalen Praxis. *Das Ethische* der Praxis ist gerade – abgesehen von seinem konkreten *Inhalt* (der ein Kuß, eine Unterrichtsstunde, eine Wahl, ein Gebet sein mag) – die *Weise*, wie ich auf den andern als andern, auf die Person als Person zugehe. Das Ethische besteht darin, *wie* ich den andern als solchen behandle, respektiere, gebrauche, unterstütze...

Das Problem liegt nun darin, entscheiden zu können, *wann* eine Praxis ethisch positiv oder gut und wann sie negativ oder verkehrt ist. Das Urteil *über* die Praxis ist nicht das Wesen des Ethischen, sondern ein sekundäres, reflexives, akzidentelles Moment. Auf jeden Fall nannte das klassische Denken als allgemeines praktisches Kriterium: «Tu das Gute!» Aber eine solche Richtschnur ist überaus abstrakt (da ja jeder, jedes System usw. meint, das «Gute» sei sein eigenes Vorhaben: selbst die Absicht der Unterdrückung ist für den Unterdrücker das Gute). Kant glaubte, der Satz «Nimm den andern als Ziel und nicht als Mittel!» sei ein gültiges Kriterium. Aber ein Masochist kann die Person des Unterdrückers als Ziel nehmen, und doch ist deshalb die Praxis nicht gut. Es scheint so, als ob das absolute (für jede mögliche Situation gültige), aber zugleich auch konkrete und geschichtliche Kriterium (immer ist jemand *dieser*, aber er kann jederzeit auch ein *anderer* sein) lautet: «Befreie den Unterdrückten, den Armen!» In jedem System und jeder menschlichen Beziehung stellt sich dieses Kriterium der Beherrschung des Menschen durch den Menschen entgegen und tritt für den Beherrschten ein. Dieser ethische Maßstab ist absolut, und er ist der kritischste und gültigste. Das Handeln zur Befreiung des Unterdrückten ist dasjenige Tun, das den Maßstab für jede andere ethisch gute Handlung abgibt. Der Satz «Beherrsche den andern, führe deine Absicht mit seiner Hilfe durch!» ist dagegen das Kriterium der Perversität, der Bosheit. Es würde zu weit führen, dies Problem genauer darzulegen<sup>2</sup>.