

Die lebenspendende Kraft des Kreuzes

Johann Baptist Metz

Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen gesehen

Ich möchte meinen Beitrag zum Quinto Centenario dem Kriterium einer persönlichen Erinnerung unterstellen: der Erinnerung an meine Erfahrungen in Lateinamerika im Jahr 1988. Natürlich muß ich auswählen, und diese Auswahl ist zwangsläufig wiederum subjektiv. Heftiger als von Gedanken, als von Gehörtem und Gelesenem wird mein Gedächtnis immer wieder von Gesichtern belagert. Meine stärksten, meine beunruhigendsten Erinnerungen gelten den Antlitzen in Lateinamerika.

I.

«Kommen Sie mal ganz nahe an die Brüstung heran», sagte der Bischof Morelli zu mir bei einer Liturgie in Duque de Caxias. «Kommen Sie her, damit Sie die Gesichter sehen.» Es waren vor allem und immer wieder kleine Gesichter, schwarze Gesichter, Gesichter, die leuchteten — für Augenblicke, ein Lied lang, für die Dauer eines Rufs, eines Schreis. Und da waren Träume, da waren Wünsche in diesen Augen — oder auch Tränen.

Dann sah ich die anderen Gesichter, die anderen Augen: bei den kümmerlichst vegetierenden Campesinos in der Bannmeile von Lima, zumal und immer wieder bei den Frauen unter den Armen, und vor allem — ganz besonders nachts — bei den Straßenkindern von São Paulo. Ich sah die traumlosen Augen, die tränenlosen Gesichter, sozusagen das wunschlose Unglück. Ich sah Kindergesichter, betäubt vom Schnüffeln eines ekligen Klebstoffs — als Opiumersatz, Traumerersatz in einem Leben, das wirklich unter die Traumgrenze, unter die Tränengrenze gedrückt ist: Armut, die in das Elend der Traum- und Tränenlosigkeit mündet! Die, von denen ich da spreche, sind nicht 60 Jahre, nicht 70, mit ausgeglühten, mit verbrauchten Träumen; sie sind 3 Jahre, 5 Jahre, eltern- und versorgungslose Straßenkinder — und wie viele von diesen Hunderttausenden werden noch leben, wenn ich zurückkommen sollte?

Und ich sah schließlich immer wieder die Antlitze der Indios, Antlitze, geprägt von den dunklen Schatten dessen, was man die andinische Mystik nennt. Ich, der Europäer, kann sie allenfalls als eine Gestalt von Trauermystik kennzeichnen. Es herrscht konstitutionelle Trauer in den Anden. Freilich, auch bei diesen Indios ist die Modernisierung der Köpfe längst im Gang. Wenn man zu lange ins Fernsehen sieht, ändert sich das Antlitz. Wird sich diese Trauer konjugieren lassen mit unserer westlichen Zivilisation? Oder werden wir die Indios von ihrer Trauer einfach weg-entwickeln? M. E. wäre dann die Menschheit um eine Hoffnung ärmer. Ich möchte nicht romantisieren. Diese Trauer-Antlitz der Indios haben nichts Romantisches an sich; «Romantik» ist ohnehin eine viel zu europäische Kategorie und wird ja auch am liebsten von denen abschätzig gebraucht, die sich unsere eigene Unfähigkeit zu trauern nicht eingestehen wollen. Diese Trauer-Antlitz prägt m. E. eine eigentümliche Stärke, eine geheime Resistenz. Wogegen? Gegen die rasende Akzeleration der Zeit, die wir inszeniert haben und der wir selbst längst unterworfen sind? Gegen das Vergessen, das in unserem modernen Bewußtsein nistet? Diese Antlitze scheinen etwas zu vermissen, was wir im Namen von «Fortschritt» und «Entwicklung» längst vergessen haben. Christliche Hoffnung ist ja keine Spielart von flächendeckendem Optimismus. Die Substanz christlicher Hoffnung ist nicht einfach trauerfern, nicht jeglicher

Art von Trauer entkleidet. Mit der Unfähigkeit zu trauern wächst schließlich die Unfähigkeit, sich trösten zu lassen und jeglichen Trost anders zu verstehen oder zu erfahren denn als reine Vertröstung.

II.

Können wir Christen hier in Europa, kann die Kirche hierzulande diesen Antlitzen standhalten? Können wir, wollen wir den Perspektivenwechsel riskieren und unser christliches und kirchliches Leben — wenigstens für Augenblicke — aus dem Blickwinkel dieser Antlitze sehen und schätzen? Oder erfahren und definieren wir uns ausschließlich mit dem Rücken zu solchen Antlitzen? Die Versuchung dazu ist groß, und sie ist, wenn ich mich nicht täusche, im Wachsen. 1992: Wer denkt da bei uns nicht primär an den Europäischen Binnenmarkt und an seine inzwischen neu sich erschließenden Marktmöglichkeiten in Mittel- und Osteuropa? Und wenn wir in Europa bei 1992 an Kolumbus denken, an das Quinto Centenario (1492–1992), tun wir es dann nicht doch ausschließlich aus unserer Perspektive? Verbieht uns nicht ein geheimer Triumphalismus, überhaupt eine andere Perspektive redlich einzunehmen?

Solche Fragen verschärfen sich noch, wenn man auf jenen Mentalitätswandel achtet, der sich m. E. gegenwärtig in Europa (und in Nordamerika) vollzieht und ausbreitet. Ich nenne ihn hier versuchsweise jenen alltäglichen Postmodernismus unserer Herzen, der die sog. Dritte Welt wieder in eine antlitzlose Ferne rückt. Gibt es gegenwärtig nicht so etwas wie eine geistige Strategie der Immunisierung Europas, den Hang zu einem mentalen Isolationismus, einen Kult der neuen Unschuld, einen Versuch, sich den globalen Herausforderungen denkerisch zu entziehen, eine neue Variante dessen, was ich einmal «taktischen Provinzialismus» genannt habe? Was sich philosophisch als postmodernes Denken kennzeichnen läßt — die Absage an universalistische Kategorien, das Denken «in Differenzen», in verkleinerten Maßstäben, im bunten Fragment —, hat durchaus seine alltägliche Entsprechung.

Gibt es bei uns nicht eine neue Stimmung, die die Not und das Elend der armen Völker wieder in eine größere existentielle Ferne zu uns rückt?

Breitet sich unter uns nicht ein neuer Provinzialismus aus, eine neue Art der Privatisierung unseres Lebens, eine Zuschauermentalität ohne kritische Wahrnehmungspflicht, ein voyeurhafter Umgang mit den großen Krisen- und Leidenssituationen in der Welt? Gibt es in unserer aufgeklärten europäischen Welt nicht immer mehr Anzeichen für eine neue, sozusagen für eine sekundäre Unmündigkeit, die gespeist ist von dem Eindruck, daß wir heute zwar mehr als je über alles informiert sind, vor allem auch über das, was uns bedroht, und über alle Krisen und alle Schrecken in der Welt, daß aber der Schritt vom Wissen zum Tun, von der Information zum Beistand noch nie so groß und noch nie so aussichtslos erschien wie heute? Disponiert aber ein solcher Eindruck nicht zur Resignation? Oder zur Flucht in den Mythos und seine handlungsfernen Unschuldsträume? Grassiert unter uns nicht ein Krisen- und Elendsgewöhnungsdenken? Wir gewöhnen uns schließlich an die Armutskrisen in der Welt, die sich immer mehr zu verstetigen scheinen und die wir deshalb achselzuckend an eine anonyme, an eine subjektlose gesellschaftliche Evolution delegieren.

Doch für die Kirche ist diese leidvolle, himmelschreiende Realität dieser armen Länder längst zu einer Schicksalsfrage geworden und zu einem Prüfstein ihrer Weltkirchlichkeit. Schließlich «hat» die Kirche nicht nur eine Dritte-Welt-Kirche, sie «ist» inzwischen weithin eine solche, mit einer unverzichtbaren europäischen Herkunftsgeschichte. Angesichts des massenhaften Elends, das zum Himmel schreit oder auch nicht mehr schreit, weil es ihm längst die Sprache und die Träume verschlagen hat, kann sich die Kirche nicht damit beruhigen, daß es sich hier um Tragödien der Ungleichzeitigkeit in einer immer rapider zusammenwachsenden Welt handelt. Oder damit, daß diese Armen eben die Opfer oder auch die Geiseln ihrer eigenen mitleidlosen Oligarchien sind.

Was biblisch in der Sprache eines archaischen Wander- und Dorfchristentums gesagt ist, gilt es weltkirchlich zu buchstabieren und ernstzunehmen: «Was ihr dem Geringsten getan habt . . .» Die europäische Kirche darf sich deshalb nicht, quasi in postmoderner Manier, ihre Maßstäbe unter dem Druck der Verhältnisse und Mentalitäten ausreden oder verkleinern lassen. Sie darf sich nicht aus der Spannung zwischen Mystik und Politik zurückziehen in ein geschichtsfernes

Mythendenken. Schließlich ist und bleibt sie mit ihrem Credo — «gelitten unter Pontius Pilatus» — auf die konkrete Geschichte festgelegt, auf jene Geschichte, in der gekreuzigt, gefoltert, gelitten, gehaßt, geweint — und geliebt wird. Kein Mythos kann ihr jene Unschuld zurückschicken, die sie in einer solchen Geschichte verliert.

Gewiß, die Kirche ist nicht primär eine moralische Anstalt, sondern die Tradentin einer Hoffnung. Und ihre Theologie ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie. Gerade darin aber wurzelt ihre Kraft, auch in der Ohnmacht die Maßstäbe der Verantwortung und der Solidarität nicht preiszugeben und die vorrangige Option für die Armen nicht einfach den armen Kirchen allein zu überlassen. Das alles hat etwas mit der Größe zu tun und mit der Last, die auf uns durch das biblische Wort «Gott» gelegt ist. Es entfernt uns nicht aus dem sozialen und politischen Leben, es entzieht ihm nur die Basis des Hasses und der Gewalt. Und es ruft zum aufrechten Gang aller Menschen, damit alle freiwillig knien und mit Frohsinn danken können.

III.

Nochmals die Antlitze, nochmals die Augen: Mit welchen Augen wurde Lateinamerika, wurde dieser «katholische Kontinent» denn entdeckt? Zu Beginn der Zeit, die wir in Europa die «neue» nennen, zu Beginn der Neuzeit entfaltete sich — keimhaft und von vielen religiösen und kulturellen Symbolen überlagert — eine Herrschaftsanthropologie: Der Mensch verstand sich immer mehr als herrschaftliches, unterwerfendes Subjekt gegenüber der Natur. An dieser herrscherlichen Unterwerfung, an dieser Machtergreifung über die Natur bildete sich seine Identität. Seine Augen blickten nach unten. Seine Logik wurde eine Logik der Beherrschung, nicht der Anerkennung, eine Logik allenfalls der Angleichung, nicht aber der Alterität. Alle nicht-herrscherlichen Tugenden, die Freundlichkeit und die Dankbarkeit, die Leidensfähigkeit und die Sympathie, die Trauer und die Zärtlichkeit traten in den Hintergrund, wurden kognitiv entmächtigt oder allenfalls in verräterischer «Arbeitsteilung» der Welt der Frauen anvertraut. Lange mögen uns die Züge dieser herrscherlichen Anthropologie und Logik entgangen sein,

weil sich der Unterwerfungszwang sehr bald nach außen verlagert hat — gegen fremde Minderheiten, fremde Rassen und fremde Kulturen. Offensichtlich hat die europäische Kolonisationsgeschichte hier eine ihrer Wurzeln. Und wer wagte zu bestreiten, daß auch in der christlichen Missionsgeschichte immer wieder dieser Beherrschungsmechanismus durchschlug?

Gewiß, das Projekt der europäischen Moderne trug und trägt noch ganz andere Züge. So bildete sich in ihm — in den Prozessen der politischen Aufklärung — eine Vernunft heraus, die als Freiheit und Gerechtigkeit praktisch sein will. Lange war sie eurozentrisch verschlüsselt. So kam es zwar inzwischen zu einer immer mehr sich ausbreitenden «profanen» Europäisierung der Welt — auf dem Weg über Wissenschaft, Technik und Ökonomie, kurzum auf dem Weg über die Welt-herrschaft der okzidentalen Rationalität. Sie freilich riß die gesamte Welt in einen ungeheuren Taumel der Beschleunigung. Der Aufbruch des Industriezeitalters brachte schon bei uns in Europa, speziell im letzten Jahrhundert, große Verarmungen und Verelendungen mit sich. Obwohl uns das Tempo dieser europäischen industriellen Entwicklung ziemlich rapide vorkommt und sich Europa in den letzten 150 Jahren mehr verändert hat als in den vergangenen 2000 Jahren insgesamt, geschah diese Entwicklung bei uns gleichwohl im Zeitlupentempo, wenn man sie mit dem Tempo jenes Industrialisierungsprozesses vergleicht, wie er z.B. in Brasilien zu beobachten ist. Der wachsenden Beschleunigung dieser Modernisierung, dieser industriell-technischen Entwicklung — vor allem in den posturbanen Metropolen wie etwa São Paulo — scheint eine exponentiell wachsende Verelendung zu entsprechen. Die Entwicklung hat keine Zeit, sich zu entwickeln. Sie zerstört die Zeit der Menschen, über denen vormoderne Lebens- und Herrschaftsverhältnisse und nachmoderne Technik zusammenzuschlagen scheinen.

Die politische Kultur, welche Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht, wird sich nur durchsetzen können, wenn sie sich bei uns und in diesen lateinamerikanischen Ländern mit einer anderen Kultur verbindet, die ich etwas hilflos eine neue hermeneutische Kultur nennen könnte: die Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, mit ihrer Eigenart der sozialen und kulturellen Identitätsbildung, mit ihren eigenen Hoffnungsbildern und Erinnerungen. An ihnen

wären die vermeintlich neutralen, die vermeintlich politik- und moralfreien Systemzwänge von Technik und Ökonomie unbedingt zu überprüfen. Eine solche Anerkennungskultur ermöglicht erst einen respektvollen und rettenden Austausch zwischen Europa und diesen Ländern. Schließlich ist ja auch der europäische Geist durch die von ihm selbst inszenierten Modernisierungsprozesse seinerseits gefährdet: Immer mehr wirken sie wie selbstlaufende Prozesse, immer mehr ist der Mensch in ihnen nur noch sein eigenes Experiment, immer weniger sein Gedächtnis.

IV.

Von Anbeginn hat das Christentum bei seinem Sendungsbewußtsein um eine Kultur der Anerkennung der Anderen gerungen. Nicht das — hellenistische — Identitäts- und Angleichungsdanken sollte für dieses Sendungsbewußtsein maßgeblich sein, sondern das biblische Bundesdenken, demzufolge nicht etwa Gleiches von Gleichem erkannt wird, sondern Ungleiches — anerkennend — einander erkennt. Als beispielhaft mag der Streit zwischen Petrus und Paulus sowie das Ringen auf dem Apostelkonzil um die Frage der Beschneidung der Heidenchristen gelten. In der Weigerung des Judenchristen Paulus, die Heidenchristen der Beschneidung zu unterwerfen, drückt sich diese Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein aus. An den Wurzeln der biblischen Tradition liegen so auch die Antriebe zu einer neuen hermeneutischen Kultur; ihr ist eigentlich jeglicher «Wille zur Macht» beim Erkennen der Anderen in ihrem Anderssein fremd. Diese hermeneutische Kultur wurde in der Geschichte Europas wieder verdunkelt; sie trat auch in der Kirchengeschichte in den Hintergrund. Mit welchen Augen wurde denn der lateinamerikanische Kontinent «entdeckt»? Spielte dabei diese urchristliche Hermeneutik der Anerkennung eine maßgebende Rolle? Oder war der Christianisierungsprozeß Amerikas nicht doch weit mehr — wenn auch nicht ausschließlich — von einer fragwürdigen Angleichungshermeneutik geleitet, von einer Beherrschungshermeneutik, die keine Augen hatte für die Spur Gottes in der Andersheit der Anderen und die deshalb diese unbegriffenen Anderen immer wieder auch kulturell entwürdigte und

zu Opfern machte? An dieser Frage werden sich jedenfalls alle feierlichen Worte messen lassen müssen, die anlässlich des Quinto Centenario gesprochen werden.

V.

Die Kirche hofft nicht auf sich selbst. Deshalb braucht sie auch ihre eigene Geschichte nicht — in ideologieverdächtiger Manier — zu halbieren, um jeweils nur die Sonnenseite dieser Geschichte vorzuzeigen, so wie es jene tun müssen, «die keine Hoffnung haben». Das Versagen einzugestehen heißt nicht, in einen neurotisch anmutenden Kult der Selbstbeichtigung zu verfallen. Es heißt ganz schlicht, unsere eschatologische Hoffnung zu ehren und in ihrem Licht Umkehr und neue Wege zu wagen.

Das gilt übrigens *mutatis mutandis* auch für unsere christliche Theologie. Warum sieht und hört man ihr, so habe ich mich öfter gefragt, die Leidensgeschichte der Menschen so wenig an? Ist das das Anzeichen eines besonders starken Glaubens? Oder ist es vielleicht nur der Ausdruck eines situationslosen, eines menschenleeren Geschichtsdenkens, nur eine Art Idealismus, der mit einem hohen Apathiegehalt ausgestattet ist gegenüber den Katastrophen und Untergängen der Anderen? Die neue politische Theologie hierzulande bildete sich u. a. an dem Versuch, den Schrei der Opfer von Auschwitz im Logos der Theologie unvergesslich zu machen. Und der theologische Impetus der Befreiungstheologie, wie ich ihn verstehe, gilt dem Versuch, den Schrei der Armen im Logos der Theologie hörbar zu machen und das Antlitz der fremden Anderen in ihm kenntlich zu machen, d. h. die Flut der Gedanken und die Geschlossenheit der systematischen Argumentation von diesem Schrei und von diesen Antlitzen «unterbrechen» zu lassen. Das mag die Sprache der Theologie klein machen, arm und gänzlich unpathetisch. Doch so ist sie ihrem ursprünglichen Auftrag nahe. Schließlich ist die Mystik, die Jesus lebte und lehrte und die auch den Logos der christlichen Theologie zu leiten hätte, nicht eine steile Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine empathische Mystik der geöffneten Augen: vgl. z. B. Luk 10,25–37. An ihren Wahrnehmungen vorbei ist der Gott Jesu nicht zu finden, nicht hier, nicht dort.

JOHANN BAPTIST METZ

1928 in Auerbach (Bayern) geboren. 1954 zum Priester geweiht, Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u.a.: *Armut im Geiste* (1962); *Christliche Anthropozentrik* (München 1962); *Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968); *Reform und Gegenreformation heute* (Mainz 1968); *Kirche im Prozeß der Aufklärung* (1970); *Die Theologie in der interdisziplinären Forschung* (1971); *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge* (1977); *Glaube*

in *Geschichte und Gesellschaft* (1977); *Gott nach Auschwitz* (1979); *Jenseits bürgerlicher Religion* (1980); *Unterbrechungen* (1981); *Die Theologie der Befreiung — Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* (1986); *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum* (1987); *Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen* (1988); *Welches Christentum hat Zukunft?* (1990). Anschrift: Prof. Dr. Johann Baptist Metz, Kapitelstraße 14, D-4400 Münster.

Jon Sobrino

Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes

Zum Gedenken an Ignacio
Ellacuría¹

Ignacio Ellacuría bewunderte das bekannte Buch von J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*; doch er selbst pflegte den Akzent dieses Themas theologisch anders zu setzen, in einer ebenso aktuellen oder gar aktuelleren Formulierung: *das gekreuzigte Volk*. Dafür hatte er keineswegs nur historische Gründe: Auf der einen Seite steht für ihn unsere Wirklichkeit, außerhalb von theologischen Gründen; auf der anderen steht die Schöpfung Gottes. Darüber zu sprechen im Hinblick und Bezug auf das Jahr 1992, ist unerlässlich, nicht zuletzt, um die historischen Gründe für die Kreuzigung dieser Völker in Erinnerung zu bringen. Und die Zielsetzung von all diesem Sprechen kann nur darin bestehen, sie von dem Kreuz herunter zu holen.

I. Die gekreuzigten Völker: etwas erschreckend Unbestreitbares, Evidentes

Das Evidente ist insgesamt gesehen weniger evident, pflegte Ellacuría zu sagen. Und mit dieser

Überzeugung gilt es, das Gespräch über die gekreuzigten Völker zu beginnen. Tatsächlich neigen wir dazu, wenn das, was «bei anderen» evident ist — den gekreuzigten Völkern —, uns evident macht, was «wir» in Wirklichkeit sind, es zu ignorieren, zu verbergen oder zu verdrehen, ganz einfach weil es uns erschreckt. So ist es verständlich, daß wir um die Evidenz der gekreuzigten Völker nicht wissen, doch ist es notwendig, daß wir zumindest mißtrauisch sind — vor allem in der westlichen Welt, die sich darin gefällt, von den großen Lehrern des Mißtrauens unterrichtet zu sein —, ob es sich bei dieser Unwissenheit wirklich um reine Unwissenheit handelt und nicht um den Willen, nicht zu wissen und zu verdecken. Beginnen wir also die verdeckte Realität unserer Welt zu entdecken.

Daß die Schöpfung Gott nicht besonders gut gelungen ist — ein provokatorischer Satz, ebenfalls von Ignacio Ellacuría —, ist etwas, was die Wirtschaftler bestätigen. Die schreckliche Armut in Lateinamerika nimmt immer mehr zu. Für das Ende des Jahrhunderts rechnet man mit an die 170 Millionen Lateinamerikanern, die in bitterer Armut leben müssen, und weiteren 170 Millionen, die in einer biologisch kritischen Armut vegetieren. Und zu dieser unmenschlichen Armut kommen noch die Opfer der Unterdrückung und der dadurch ausgelösten Kriege hinzu. Allein in Mittelamerika schätzt man die Zahl der Opfer auf 250.000.

Das haben die lateinamerikanischen Bischöfe erklärt. Charakteristisch für Lateinamerika ist «das Elend, das große Gruppen von Menschen in die gesellschaftlichen Randbezirke drängt», was «als kollektiver Sachverhalt eine himmelschreiende Ungerechtigkeit ist» (Medellín, Gerechtigkeit, Nr. 1, 1968); «die Situation unmenschlicher