

<sup>13</sup> Vgl. Thomas Pröpper, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozioethischer Verpflichtung*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 57–71, 61f.

<sup>14</sup> Vgl. die Festschrift für Helmut Peukert, der in der Auseinandersetzung mit allen Phasen der Frankfurter Schule einen theologischen Handlungsbegriff entwickelt hat, der auch asymmetrische Kommunikation umfasst: Sönke Abeldt et al. (Hg.), „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. *Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie*, Mainz 2000. Die Bedeutung asymmetrischer Kommunikation wird neuerdings auch von Alasdair MacIntyre herausgestellt: *Die Anerkennung der Abhängigkeit*, Hamburg 2001, engl. Original: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need Virtues*, London 1999.

<sup>15</sup> In *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt 1997, untersucht Hans Joas, wie Werte, die im Normendiskurs ja nicht geschaffen, sondern vorausgesetzt werden, auch aus Erfahrungen der Selbsttranszendenz entstehen, weshalb die Theorien von so unterschiedlichen Religionsphilosophen und -soziologen im 20. Jahrhundert wie William James, Georg Simmel, Emile Durkheim et al. Gegenstand der Analyse sind.

<sup>16</sup> Mit Hans Blumenbergs von Wils zitierter Deutung der Neuzeit, die die Wende zur Subjektivität als Notwehr gegen die Macht des nominalistischen Willkür-Gottes auslegt, sind noch andere Genealogien zu vergleichen. Aufschlussreich und philosophisch unverdächtig ist hier Hannah Arendts Bilanz der Elemente des modernen Selbstverständnisses, die sich der durch das Christentum bewirkten Wende von der Antike verdanken. Vgl. das Schlusskapitel in Hannah Arendt, *Vita Activa*, München 1960. Ihre Warnung vor der Grenzüberschreitung, Kennzeichen des Herstellens, das bei Misslingen nur durch Zerstören rückgängig gemacht werden kann, in den Bereich genuin menschlichen Handelns zu implantieren, ist mit der heutigen Denkbarekeit irreversibler Eingriffe in die Keimbahn ungeahnt aktuell.

Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung?

## Würde und Befreiung: eine theologisch-politische Betrachtung

Juan José Tamayo-Acosta

Ein roter Faden zieht sich durch die Religion der Bibel, durch die Geschichte des Christentums wie auch durch einige der wichtigsten Bereiche der Theologie: der Gedanke nämlich, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch dort seinen Haftpunkt hat, wo Befreiung und menschliche Würde zusammentreffen. Die Feststellung gilt nicht nur auf der Ebene des Privaten und des inneren Lebens, sondern entfaltet sich auch in Richtung Gesellschaft und Politik vermittels eines Befreiungsprozesses, an deren Spitze der Mensch steht, der sich aber seinerseits führen und geleiten lässt durch den befreienden Gott. Im folgenden Aufsatz möchte ich einige dieser Felder beleuchten.

## I. Biblische Wurzeln

### 1. Exodus: Ein Volk erhält seine Würde zurück

Die Erfahrung des *Exodus* bildet das erste Moment, in dem - im Laufe eines langen, komplexen Prozesses mit Gott im Hintergrund - Menschenwürde und Befreiung zusammentreffen. Unter der Diktatur der Pharaonen lebt das hebräische Volk in einer Situation von unmenschlicher Sklaverei. JHWH wird sich der Lage bewusst, zeigt sich empört und beschließt, es zu befreien und ihm die Würde zurückzugeben, die der Pharao ihm genommen hatte. So wird der unsichtbare Gott sichtbar in seinen Werken; der schweigende Gott nimmt Kommunikation auf mit dem Volk; der abwesende Gott wird gegenwärtig mit befreiender Gebärde; der ferne Gott tritt im Alltag auf den Plan und teilt das oft genug missliche Geschick der hebräischen Gemeinschaft; der scheinbar fühllose Gott zeigt Mitgefühl mit dem Leid der Menschen und mit den Schreien der Opfer; der Gott, der menschlichem Abenteuer sonst alles andere als zugetan ist, entscheidet sich, die Israeliten zu begleiten und ihnen den Weg zu erleuchten; der Gott der Verheißung macht sich auf die Wandschaft mit dem Volk und bahnt ihm den Weg, ohne ihm jedoch die Beschwerisse der Reise zu ersparen.

Der biblische Text bringt JHWHs Haltung von Mitgefühl und Solidarität plastisch zum Ausdruck: „Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land herauszuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen ... Jetzt ist die laute Klage der Israeliten zu mir gedrun- gen, und ich habe auch gesehen, wie die Ägypter sie unterdrücken. Und jetzt geh! Ich sende dich zum Pharao. Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten her- aus!“ (Ex 3,7-10)

Doch damit das Vorhaben gelingen kann, muss das Volk - in der Gestalt eines seiner führenden Köpfe, des Mose eben - selbst mitmachen. Mose weckt in den unterdrückten Hebräern ein alternatives Bewusstsein, das in der Wiedererlan- gung der ihm bisher verweigerten Würde und in der Schaffung eines freien, befreiten Gemeinwesens mündet. Zu dem Zweck muss es mit der Situation im pharaonischen Ägypten, mit der triumphalistischen Religion wie auch mit der Politik der Unterdrückung brechen und eine Religion der Freiheit in Verbindung mit einer Politik der Gerechtigkeit praktizieren.

Doch das Faktum, dass das Volk seine Würde wiederentdeckt, ist keine lediglich formelle Angelegenheit in Gestalt einer Erklärung von Prinzipien oder Absichten. Das Ganze ist ein allmählicher, schwieriger Prozess, der mit dem Bewusstseins- umschwung des Volkes beginnt mit der Freiheit der Nation endet. Der Prozess ist alles andere als eine bloß mentale Übung. Um aus dem Teufelskreis von Sklaverei und ewiger Wiederkehr der Unterdrückung herauszukommen, kommt es vielmehr darauf an, sich auf den Weg zu machen.

## 2. Eine Gesetzgebung zum Schutz der Würde von Mensch und Land

Die Würde des Menschen und des Landes bilden die Grundlage, auf der die verschiedenen Gesetzeswerke des Pentateuch (Bundesbuch, Sicheimitischer Dodekalog, Deuteronomium, Heiligkeitsgesetz) fußen, aus denen ihrerseits ein tiefes humanistisches und ökologisches Gespür spricht. Dieses Gespür für Würde führt dazu, dass die Rechte ausgegrenzter Menschen, besonders schutzloser Gruppen wie auch der Natur klar anerkannt und deutlich formuliert werden. Namentlich zu nennen sind Migranten, Waisen, Witwen, Sklaven und Arbeiter. Anerkennung und Verbriefung dieser Rechte haben imperativen Charakter und sind verpflichtende Norm, die keine Ausnahmen zulässt: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen. Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen. Wenn du sie ausnützt und sie zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören.“ (Ex 22,20-22) „Du sollst den Lohn eines Notleidenden und Armen unter deinen Brüdern oder unter den Fremden, die in deinem Land innerhalb deiner Stadtbereiche wohnen, nicht zurückhalten. An dem Tag, an dem er arbeitet, sollst du ihm auch seinen Lohn geben. Die Sonne soll darüber nicht untergehen; denn er ist in Not und lechzt danach. Dann wird er nicht den Herrn gegen dich anrufen, und es wird keine Strafe für eine Sünde über dich kommen.“ (Dtn 24,14-15) „Du sollst einen fremden Untertan, der vor seinem Herrn bei dir Schutz sucht, seinem Herrn nicht ausliefern. Bei dir soll er wohnen dürfen, in deiner Mitte, in einem Ort, den er sich in einem deiner Stadtbereiche auswählt, wo es ihm gefällt. Du sollst ihn nicht ausbeuten.“ (Dtn 23,16-17)

Der sichemitischer Dodekalog, der eine uralte Überlieferung darstellt, radikalisiert das Verbot noch weiter bis dahin, dass er verflucht, wer das Recht von Fremden, Waisen und Witwen beugt (Dtn 23,19). Die Anerkennung der Würde bleibt also nicht im Formellen stehen, sondern wird von Gesetzen untermauert, die bestrafen, wer besagten Gruppen das Leben schwer macht.

Darüber hinaus verteidigt und schützt die hebräische Gesetzgebung auch die Würde des Landes, das ja weder herrenloses Gut ist, so dass Hinz und Kunz es sich aneignen könnten, noch ein Objekt, das jemand nach Lust und Laune missbrauchen könnte. Die Rechte des Landes werden mit demselben imperativen Gewicht formuliert wie die bestimmter Grup-

Würde und Befreiung: eine theologisch-politische Betrachtung

### Der Autor

Juan José Tamayo-Acosta, geboren 1946 in Amusco (Spanien), Doktor der Theologie und Philosophie sowie diplomierter Sozialwissenschaftler, ist Inhaber des Lehrstuhls für Theologie und Religionswissenschaft „Ignacio Ellacuría“ an der Universität Carlos III in Madrid und des „Lehrstuhls der drei Religionen“ der Universidad Valencia. Er ist Generalsekretär des Theologen- und Theologinnenverbandes „Johannes XXIII.“. Veröffentlichungen u.a.: *Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret* (Madrid 1998); *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret* (Madrid 2000); *Para comprender la teología de la liberación* (Estella 52000); *Para comprender la crisis de Dios hoy* (Estella 22000); *Diez palabras clave sobre la globalización* (Estella 2002); *Nuevo paradigma teológico en clave de liberación* (Madrid 2003). Anschrift: Calle Ginzo de Limia 55, 1<sup>o</sup>B., E-28034 Madrid, Spanien. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Biblische Perspektive: Zwischen Eschatologie und Apokalyptik“ in Heft 2/2001. E-Mail: [jjtamayo@bbvnet.com](mailto:jjtamayo@bbvnet.com).

pen ohne jeden Schutz. Die Gesetzeskodizes bestimmen schließlich, dass Ackerland, Weinberg und Ölbaumgarten ebenso wie die Haustiere (Ex 23,10-11; Lev 25,1-7) Recht auf uneingeschränkte Ruhe haben. Ruhephasen sind das Sabbatjahr alle sieben Jahre (Ex 23,10-11; Lev 5,1-7) und das Jubeljahr, das alle fünfzig Jahre stattfindet (Lev 25,11-12).

### 3. Der ethische Monotheismus der Propheten zum Schutz der negierten Alteritäten

Historiker, die an der Religion Israels arbeiten, wie auch Exegeten des Alten Testaments gehen davon aus, die Religion Israels sei durch einen *ethischen Monotheismus* charakterisiert. Der Thron, von dem herab sich Gott offenbart, sind die Ausgegrenzten; Gott manifestiert seine Ehre in befreienden Taten; und Gotteskenntnis wird konkret in praktizierter Gerechtigkeit. Das religiöse Leben hat seinen Mittelpunkt nicht in heiligen Zeiten, heiligen Orten, heiligen Menschen oder heiligen Handlungen, sondern in der menschlichen Existenz mit ihren Licht- und Schattenseiten, in ethischer Haltung. Ethik beginnt dann, meint Umberto Eco in klarer sprachlicher Anspielung auf Emmanuel Levinas, wenn die Anderen auf den Plan treten. Gerade die ausgeschlossenen Anderen, die negierten Alteritäten markieren den Horizont, in dem die Propheten Israels ihre Botschaft verkünden. Und die Propheten sind es, die die *Revolution der Subjektivität* in der Religion Israels machen, indem sie den Ort, an dem sich der glaubende Mensch und Gott begegnen, in das Innere, in die Tiefe, in das Herz verlegen. Damit beginnt diese Revolution mit der Anerkennung dessen, dass auch Menschen, die durch politische und wirtschaftliche ungerechte Strukturen wie auch durch religiösen Legalismus gedemütigt werden, sehr wohl Würde haben.

Würde ist nicht zu erreichen auf dem Weg von Gottesdienst, von Opfern und Spenden oder von Fasten, was ja alles oft genug in leerem Ritualismus und in der Rechtfertigung der bestehenden strukturellen Ungerechtigkeit endet. Deshalb will Gott von religiösen Feiern und von sakralen Szenarien, in denen sich dieser abspielt, auch nichts wissen (vgl. Jes 1,10-17; Jer 6,20; Am 4,21-27). Nach Ansicht der Propheten gehört Kult nicht zum Kern der Religion Israels, ja hat nie dazu gehört. Man lese nur einen Text bei Jeremia, mit dem dieser an den Exodus erinnert: „Als ich eure Väter aus Ägypten herausführte, habe ich nichts gesagt und nichts befohlen, was Brandopfer und Schlachtopfer betreffe.“ (Jer 7,22) Die Wahrheit dieser Feststellung lässt sich auch vom Dekalog im Bundesbuch her erhärten, wo sich nirgends auch nur eine rituelle Vorschrift findet. Nicht minder kategorisch und einschneidend zeigt sich Hosea, der Gott einen Satz in den Mund legt, welcher sich dann im Matthäusevangelium gleich zweimal auch im Munde Jesu findet: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteskenntnis statt Brandopfer.“ (Hos 6,6; Mt 9,13; 12,7. Vgl. Mi 6,6-8; Am 5,21)

Würde für sich selbst wie für die Anderen erlangt man nur, indem man sein Verhalten ändert, Treue liebt, aufhört, Böses zu tun, und lernt, Gutes zu tun, indem man sich für Recht und Gerechtigkeit einsetzt, dem Unterdrückten zu seinen Rechten verhilft, dem Waisen Gerechtigkeit widerfahren lässt und sich für

die schutzlose Witwe einsetzt, indem man Hungrigen zu essen gibt, Fremde zu sich aufnimmt, Bedrückte tröstet, Armen die gute Nachricht der Befreiung verkündet und Gefangenen und Eingesperrten die Freiheit zusagt (Jes 1,16-17; 61,1-3; Am 5,14-15). Menschen, denen die Würde genommen wurde, diese wieder zuteil werden zu lassen geht also durch die Materialität von Nahrung und Kleidung, durch das Mit-Leiden mit Leidenden, durch die Wärme, mit der man den Anderen aufnimmt, durch Zuwendung und Gastfreundschaft, mit denen man Fremde willkommen heißt, durch die Aufmerksamkeit im Umgang mit Notleidenden, durch den Trost, den man für Trauernde hat, und durch die Hilfe, die man Desorientierten bei ihrer Suche nach Sinn zuteil werden lässt. Der ausgegrenzte Andere findet seine Würde wieder, wenn wir ein Gespür dafür entwickeln, dass er ausgegrenzt ist, uns in seine Rolle versetzen und mit ihm mit-leidend eine Antwort suchen auf seinen Hilfeschrei: „Ich habe Hunger, ich habe Durst, ich friere!“

Verweigerter Würde wieder zum Tragen zu bringen geschieht also dadurch, dass wir zum inneren Kern der Religion zurückfinden, wieder Gerechtigkeit praktizieren und die Strukturen abbauen, die die Würde untergraben. Anerkennung der inneren Würde ohne Engagement zur Veränderung der Strukturen, die sie negieren, bleibt leeres Gerede.

#### **4. Jesus von Nazaret: die Würde der religiös Ausgegrenzten**

Unter dem Vorwand, die Würde und die Rechte Gottes zu verteidigen, machen nicht wenige Religionen den Menschen Würde und Rechte streitig, zumal wenn es um ihre eigenen Anhänger und Anhängerinnen geht. Gott mutet dann wie ein Rivale an, schlimmer noch: wie ein Vampir, der dem Menschen das Blut aussaugt und ihm seine Würde nimmt. Dass der moderne Atheismus Gott bestreitet, wurzelt gerade in dem Willen, die Würde des Menschen zu retten.

Religionen stellen Gesetze über die Freiheit und Gehorsam gegen vermeintlich göttliche Vorschriften über das Gewissen. Ja, angesichts des absoluten Werts, der dem religiösen Gesetz eignet, wird das Leben zu einem nur noch relativen Wert. Die Erfüllung des religiösen Gesetzes geht tendenziell über das Leben und kommt vor dem Leben, bis zu dem Punkt, dass mitunter sogar der Tod gefordert ist.

In einer ähnlichen Situation befindet sich Jesus von Nazaret. Jesus rückt die Anerkennung der menschlichen Würde in den Mittelpunkt seiner Botschaft und nimmt sie mit in den Horizont seines Handelns hinein. Das gilt vor allem für die Personen und sozialen Gruppen, die aus religiösen, sozialen, politischen, ethnischen oder geschlechtsspezifischen Gründen ausgeschlossen sind: Kranke, Arme, Zöllner, Sünder, Frauen usw. Sie alle holt er in das Heilsprojekt, von dem sie bisher ausgeschlossen waren, wieder herein. Und das tut er mit Worten und Taten. Mit Worten: „Amen, das sage ich euch: Zöllner und Dirnen gelangen eher in das Reich Gottes als ihr“ (Hohenpriester und Ältesten des Volkes) (Mt 21,31). Kommt es zum Konflikt zwischen Gesetz und Menschenwürde, tendiert er zu letzterer. Damit korrigiert er das Gesetz und setzt sich, steht das Leben auf dem

Spiel, sogar über das Gesetz hinweg. Religion steht im Dienste des Lebens und nicht umgekehrt. Rettung und nicht Verdammung bildet den Mittelpunkt von Jesu Predigt und Praxis.

Die Worte, mit denen sich Jesus von Nazaret für die Wiederherstellung der Würde einsetzt, bleiben aber nicht auf der rein deklarativen Ebene, sondern gehen Hand in Hand mit befreienden Fakten, die die Ankündigung der wiederhergestellten Würde Wirklichkeit werden lassen. So sind die Wunder Zeichen des Mit-Leidens und der Solidarität, mit denen er denen Würde und Integrität zurückgibt, denen sie gestohlen worden waren, mit denen er die als Personen anerkennt, die bisher als Unpersonen behandelt worden waren, mit denen er die wieder in die Gemeinschaft eingliedert, die zuvor vor die Tür gesetzt worden waren, und mit denen er das soziale Gewebe wiederherstellt, das auf Grund der Reinheitsvorschriften zerrissen worden war.

Die Mahlzeiten, die Jesus mit Sündern und Zöllnern einnimmt, sind Zeichen für die Gegenwart des Reiches Gottes auch in der Welt der Ausgrenzung. Sie signalisieren Lebensgemeinschaft auch mit denen, die bis dahin außerhalb des Gesetzes standen. Natürlich bleibt auf Seiten derer, die sich immer an das Gesetz gehalten und jeden Umgang mit Unreinen vermieden haben, der Skandal nicht aus. Immerhin bedeutet Tischgemeinschaft ja tiefe wechselseitige, interdependente Verbundenheit, beinhaltet Gemeinschaftserfahrung und symbolisiert menschliche Interaktion. Dass Jesus auch Frauen in seine Bewegung aufnimmt, befreit sie aus ihrer Unmündigkeit, in der sie sich fortwährend befunden hatten, entbindet sie der gesetzmäßigen Diskriminierungen, denen sie ausgesetzt waren, löst sie aus der Abhängigkeit, in die sie die religiös-sozial-politische Männerherrschaft gezwungen hatte, und holt sie in den Kreis jener Menschen, die frei genug sind, Jesus nachzufolgen. Jesu Hinwendung zu den Heiden, die ja bisher „als gottlose, als von Gott verworfene Leute galten“ (J. Jeremias), beinhaltet, dass Jesus auch ihnen Würde zuspricht und dass er von der Universalität des Heils ausgeht: „Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen; die aber, die für das Reich bestimmt waren, werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis“ (Mt 8,11; par Lk 13,28-29). Die Heiden werden mit den „Vätern“ der Religion Israels an ein und demselben Tisch sitzen! Mit dieser auch für die Heiden offenen Haltung bekräftigt Jesus die Ethik der Alterität, die den Anderen als den Anderen und Andersartigen, zugleich aber auch als Bruder bzw. Schwester mit je eigener persönlicher, ethnischer, kultureller und religiöser Identität anerkennt. Doch die beste Synthese und die Geste par excellence für die Wiederherstellung zumal derer, die sich von Gott verdammt fühlten, ist die Vergebung der Sünden.

Jesus rehabilitiert die Menschen aber nicht nur auf individueller Ebene oder im Rahmen der eigenen Anhänger- und Anhängerinnenschar, sondern auch auf öffentlicher Ebene, gegenüber religiöser Führung und Gesellschaft. Menschen und Gruppen, die gesellschaftlich und religiös als unwürdig galten, erklärt er für würdig vor Gott und den Menschen. Wer von der Gemeinschaft der Bürger und

Bürgerinnen ausgeschlossen war, dem und der spricht er die volle Bürgerschaft mit allen Rechten zu.

## II. Der politische Kampf

### 1. Bartolomé de Las Casas: Verteidiger der Würde der Indianer

Bartolomé de Las Casas (1484-1566) ist vielleicht das augenfälligste Beispiel für die Synthese zwischen menschlicher Würde und Befreiung, in der doppelten - theologischen und politischen - Betrachtungsweise ebenso wie in der doppelten - religiösen und humanitären - Annäherung. Mit Las Casas beginnt eine moralische und politische Philosophie der Alterität, die sich als erheblich fortschrittlicher erweist als die europäischer Aufklärer zwei Jahrhunderte später. Francisco Fernández Buey spricht - im Rahmen einer Reflexion über den Kulturschock - von der lateinischen Variante in der europäischen Moralphilosophie der Alterität und der Toleranz.<sup>1</sup> Die so bezeichnete Philosophie ist bemüht, das Kulturelle zu relativieren, ohne in Skeptizismus zu verfallen. Sie versucht, die Verhaltensmuster des Anderen mitsamt seinen Gründen dafür zu verstehen, und legt angesichts seiner Sitten, die von westlichen Zeitgenossen nur als „barbarisch“ abgetan werden, Toleranz an den Tag. Sie bezieht eine kritische Position, insofern sie eine doppelte Moral zur Bewertung dessen vertritt, was zum einen barbarisches Verhalten und was zum anderen aufgeklärtes Verhalten ist. Darüber hinaus geht sie nicht bloß davon aus, der Barbar sei nur der Andere, sondern sie hat auch ein geschichtliche Bewusstsein, sodass sie Verständnis für die anderen Kulturen hat und sich der Akte der Barbarei auch auf der eigenen Seite erinnert. Des Weiteren vertritt sie eine Hierarchie der Werte und optiert für Menschen und Gruppen von Menschen, die als niedriger stehend gelten. Sie akzeptiert kulturelle Verschiedenartigkeit und qualifiziert bestimmte Verhaltensweisen der Indianer, die aus der Perspektive der westlichen Kultur als abwegig betrachtet werden, lediglich als moralisch zu rechtfertigende oder diskutierbare Irrtümer, die sich aber modifizieren lassen. Vor allem aber vertritt sie die Gleichwertigkeit aller Menschen aus christlicher Sicht. Und dank dieser Einstellung zeigt sie Mit-Leid mit dem Anderen und tritt argumentativ für ihn ein. Zusammenfassend lässt sich sagen: Sie ist eine Philosophie, die den Indianer als Anderen anerkennt.

Las Casas setzt seine Prinzipien auch in die Tat um. Wie? Kommendenbesitzern, die die Indianer nicht aus der Sklavenhaltung entlassen wollen, verweigert er die Absolution; an der Ausarbeitung von Gesetzen zum Schutz der Rechte der Indianer wirkt er mit; gegenüber den de facto Mächtigen verteidigt er die Ureinwohner; in der intellektuellen Debatte seiner Zeit, vor allem in Auseinandersetzung mit Ginés de Sepúlveda, der die Indianer als niedriger stehend und von Natur aus für die Sklaverei bestimmt hält, verteidigt er die Würde der Indianer als Menschen.

Die persönliche Entwicklung, die Las Casas bis hin zur Formulierung seiner moralischen Philosophie nimmt, setzt ein mit der Betroffenheit, die er angesichts der Unmenschlichkeit spürt, mit der die Ureinwohner behandelt werden, setzt

sich fort in der Empörung darüber und im Anklagen der Missstände und gipfelt im Vorschlag alternativer Gesetze, die den Ureinwohnern nunmehr - entsprechend ihrer Würde und der vorbehaltlosen Realisierung ihrer Rechte - eine menschliche Behandlung zusichern.

## 2. Dietrich Bonhoeffer: Würde und Befreiung im Kampf gegen den Nationalsozialismus

Ein weiteres Beispiel, in dem Würde und Befreiung zusammentreffen, ist Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Im Kampf gegen den Nationalsozialismus entwickelte der Theologe und Märtyrer aus seiner radikal religiösen Erfahrung heraus eine Ethik des Widerstandes.

Die Kirchen in Deutschland hatten sich der Naziideologie ein gut Stück unterworfen. Um ihren privilegierten Status zu erhalten und der Verfolgung durch die Nazis zu entgehen, hatten sie darauf verzichtet, sich für die Würde der Menschen einzusetzen. Sie hatten den Schutz des Führers akzeptiert, während ihre Brüder im Widerstand verhaftet, des Hochverrates angeklagt und hingerichtet wurden. So geschehen mit Dietrich Bonhoeffer. In diesem Klima und missverstanden von nicht wenigen Christenbrüdern und Kollegen im theologischen Lehramt macht Bonhoeffer aus der Verteidigung von Würde und Leben des Menschen den Mittelpunkt des christlichen Glaubens, seines Lebens, seiner Theologie und seiner Ethik. Der Glaube, behauptet er, ist vor allem ein Lebensakt. Jesus von Nazaret schafft weder ein neues System von Glaubenssätzen, noch ruft er dazu auf, sich einer neuen Religion anzuschließen. Er ruft dazu auf, zum Leben zu stehen.

Wenn es die Kirche nicht mit ästhetizistischem und spiritualistischem Verhalten bewenden lassen will, dann kommt sie nicht umhin, sich in den Dienst an den Anderen zu stellen und die Würde der Menschen zu vertreten. So formuliert Bonhoeffer in einem „Entwurf einer Arbeit“ in *Widerstand und Ergebung*: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ und - aus der Haltung des Helfens und Dienens, nicht aber des Herrschens - an den profanen Aufgaben mitarbeitet. Die Kirche darf nur gregorianisch singen, wenn sie auch für die Juden schreit, sagt der Mystiker und Aktivist Bonhoeffer an anderer Stelle und zeigt damit mit anklagendem Finger auf die Kirche der sogenannten Deutschen Christen, die sich bequem im System etabliert hatte. Und um seine Gedanken konkret werden zu lassen, gründete er zusammen mit Martin Niemöller die Bekennende Kirche, eine der christlichen Institutionen, die angesichts der diskriminierenden Maßnahmen der Nazis gegen die Juden ihre kritische Stimme ganz deutlich erhoben.

Beten und Gerechtes tun: Das ist die Aufgabe der Christen in der Gesellschaft wie auch in einem Klima der Verfolgung gegen die Menschenwürde. Und das ist auch die Form, in der es auf die Zeit Gottes zu warten gilt. Auf einer der schönsten Seiten seines geistlichen und politischen Vermächtnisses, das seine Briefe aus der Haft darstellen, drückt Bonhoeffer den Gedanken so aus: „Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen [...] Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen - aber der

Tag wird kommen -, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen des Reiches Gottes verkündet. *Bis dahin [...] wird es Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten*“.<sup>2</sup> Auf die Zeit Gottes warten ist keine müßige, passive Angelegenheit, wie man auf den nächsten Zug wartet, sondern eine Zeit des Säens, damit bei entsprechender Pflege und reichlichem Regen und Dünger die Ernte üppig ausfällt.

Der Schutz der Würde des Menschen steckt auch den Horizont von Bonhoeffers Ethik ab. Immer wieder baut der Autor in seine *Ethik* - mitunter allerdings verborgene, subtile - Anklagen gegen den Nationalsozialismus ein, dem er Schwäche vorwirft: „Die Idee, ein Leben, das seinen sozialen Nutzwert verloren hat, zu vernichten, entspringt der Schwäche, nicht der Stärke“.<sup>3</sup>

Bonhoeffer distanziert sich Schritt für Schritt von den ethischen Entwürfen der Theologie seiner Zeit, und zwar sowohl von denen der liberalen Theologie, die ja eine nuancierte Version der „Fortschrittsideologie“ war, als auch von denen der dialektischen Theologie, die ja größten Wert legte auf den radikalen Abstand zwischen Gott und Mensch und folglich am Ende zu einem ethischen Pessimismus führte. Dagegen untermauert Bonhoeffer seine Ethik mit einem doppelten Argument: mit der Anthropologie und mit der Christologie. Der Einstieg für die Ethik ist im Menschen zu suchen, insofern dieser eine freie, selbstständige Person ist und Verantwortung trägt für sein Handeln. Das ethische Gut, das an erster Stelle zu schützen ist, sind Würde und Leben des Menschen. In den Quellgründen der Ethik befindet sich aber auch Jesus Christus, der ja die letzte Wirklichkeit ist. Gemeint ist aber nicht der Christus der Dogmatik, sondern Jesus von Nazaret mit seinen Werken und mit seinem Leiden. So überwindet Bonhoeffer ein rein dogmatisches Verständnis des Christentums und betont entschieden seine moralische Dimension. Ethik und Christologie sind ineinander verwoben und konvergieren - auf der Schiene der Übertretung des Gesetzes und des verantwortlichen Eintretens für die Würde der Menschen, denen diese bestritten wird - in der befreienden Praxis Jesu.

So ist Bonhoeffer in meiner Einschätzung ein Beispiel für die Übereinstimmung zwischen der Moral, wie er sie in seiner *Ethik* zu Gunsten der menschlichen Würde „formuliert“ und wie er sie mit seinem Engagement für die Freiheit und mit seinem Kampf gegen den Nationalsozialismus „lebt“.

## Schluss: Würde aus dem Blickwinkel von Geschlecht, Ethnie, Religion und Ökologie

Würde und Befreiung werden auch heute in den verschiedenen Theologien der Befreiung wieder zusammengedacht. Genannt seien u.a. nur die schwarze, die asiatische, die lateinamerikanische und die feministische Theologie der Befreiung sowie die befreiende Theologie der Religionen. Ausgangspunkt ist für diese alle die unzweifelhafte Tatsache, dass Nationen, Völkern, Gemeinschaften und sozialen Gruppierungen aus geschlechtsspezifischen, rassistischen, ethnischen, kulturellen, klassebezogenen, sprachlichen und religiösen Gründen die Menschenwürde verweigert wird und sie infolgedessen allesamt an den Rand des Geschehens gedrängt werden. Ganze Erdteile werden vom Wirbelsturm der neoliberalen Globalisierung aus der Szene gefegt; Kulturen versinken unter der Woge des Einheitsdenkens; Ethnien und Rassen werden Opfer von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus der herrschenden Kultur; gesellschaftliche Klassen werden überrollt vom Imperium des zum Götzen hochgestylten Kapitals, das ohne Opfer an menschlichem Leben offenbar nicht mehr auskommt; die Natur wird unter das Joch eines Modells von Wirtschaftswachstum gezwungen, das nicht im Gleichschritt geht mit ganzheitlicher menschlicher Entwicklung; Religionen werden der Idolatrie bezichtigt und vernichtet; und Frauen werden gleich doppelt und dreifach ausgegrenzt. Im Medium feierlicher Erklärungen verkündet die neoliberale Globalisierung das Wort von der Menschenwürde aller, während sie es mit ihren ökonomisch-politischen Modellen, die mehr als zwei Drittel der Menschheit vor die Tür setzen, zugleich in Abrede stellt.

Die *afrikanische Theologie* will eine Antwort sein auf den „Schrei des afrikanischen Menschen“. Sie weiß sich vor einer doppelten Herausforderung: der der Inkulturation und der der strukturellen Armut des Erdteils, und sieht eine doppelte Aufgabe: die eines neuen Zugangs zur Symbolwelt der afrikanischen Religionen, in denen ja ein großer anthropologischer Reichtum steckt, und die einer befreienden Interpretation des christlichen Glaubens. Doch der Ort der theologischen Reflexion, des religiösen Ausdrucks und des christlichen Engagements ist nicht das Tam-Tam-Afrika, sondern das im Würgegriff von kulturellem Kolonialismus und wirtschaftlicher Ausbeutung „erdrosselte Afrika“. Anliegen dieser Theologie ist ein authentisch afrikanisches Christentum, das das vom Kolonialismus geprägte Missionsverständnis hinter sich lässt, das dabei hilft, die Sehnsüchte nach Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit des Erdteils zu kanalisieren, und das dazu beiträgt, Afrika aus den Strukturen der Abhängigkeit, in denen es lebt, zu befreien.<sup>4</sup>

Das neue theologische Paradigma, so wie es in Asien entwickelt wird, geht von der Vielfalt der Religionen und von der pluralen Situation der Armut auf diesem Erdteil aus. Von dorther liegt ihr an der Begegnung zwischen mystischem Leben der Weisheit (*prajña*) und prophetischem Engagement der Liebe (*ágape*). Die asiatische Theologie sieht die Chance zur Wiedergewinnung der zerstörten Würde des Menschen in der Begegnung der vielen Religionen mit den vielen

Armen und im Bündnis zwischen dem interreligiösen Dialog und der Theologie der Befreiung.<sup>5</sup>

Die *feministische Theologie* nimmt den androzentrischen theologischen Diskurs aufs Korn, weil dieser die Frau in eine Situation der Abhängigkeit vom Mann stößt, hatte sich der Mann doch selbst zum Paradigma des Menschseins und zum Verhaltensmodell überhaupt aufgebaut. Deshalb entwirft sie einen neuen Diskurs, in dem Frauen aus ihrem unveräußerlichen Subjektsein heraus ihren Glauben zum Ausdruck bringen und im Lichte ihrer geschlechtsspezifischen Perspektive sowohl ihre menschlichen Erfahrungen als auch ihre religiösen Vorstellungen neuformulieren. Dadurch wird das Bewusstsein in ihnen wach, Mittlerinnen von Gnade und Befreiung zu sein, und sie entdecken sich auf allen Ebenen dessen, was Menschen sind und tun, als Subjekte: in Gesellschaft und Politik, in Ethik und Religion, in Kirche und Theologie. So behaupten Frauen ihre Würde neu, nachdem sie ihnen zuvor vom Patriarchat zerstört worden war.

*Aktuelle Tendenzen in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung* zeigen sich sensibel für jene unterdrückten Subjekte, deren Schrei erst seit Kurzem zu vernehmen ist. Denn auch Ureinwohner, Afrolateinamerikaner, Bauern, Frauen, Landlose usw. klagen inzwischen ihre Würde ein, nachdem sie ihnen seit vielen Jahrhunderten von Eroberung und Kolonie und neuerdings auch von der neoliberalen Globalisierung verweigert wurde.<sup>6</sup> Die Bewegungen von Ureinwohnern und Schwarzen sind eine Antwort auf die ethnische, rassische und kulturelle Diskriminierung, während sich die Frauenbewegungen mit der geschlechtsspezifischen Unterdrückung auseinandersetzen. Dagegen prangern die Menschenrechtsbewegungen die tiefgreifenden Defizite des derzeit geltenden Wirtschafts- und Politiksystems an. Bauern und Landarbeiter kämpfen nicht nur gegen ihre Mittellosigkeit an Grund und Boden, von dem sie leben könnten, sondern auch dagegen, dass man ihnen die Erträge ihrer Arbeit, ja die elementarsten Lebensmöglichkeiten vorenthält. Ökologische Bewegungen wissen sich in der Verantwortung angesichts der Beschädigung der Umwelt und der Zerstörung der Natur durch die multinationale Vernichtungsmaschinerie. Und schließlich treten Bewegungen des globalen Widerstandes der neoliberalen Globalisierung entgegen und entwerfen alternative Politikkonzepte, mittels deren sie eine andere Welt möglich machen wollen, in der wir alle, Männer wie Frauen, Platz haben.

Ganz im Sinne dieser neuen Subjekte haben aktuelle lateinamerikanische Theologien ein erweitertes Verständnis von Befreiung. So liegt der *indianischen Theologie* daran, mittels Wiederbelebung von Kulturen und Religionen als grundlegenden Faktoren der indianischen Identität das Subjekt des Ureinwohners als Person wie als Mitglied eines Volkes wiederzuaufrichten. Die *afrolateinamerikanische Theologie* kritisiert den Fetischcharakter des Weißen, betont den Wert von Religion und Kultur der schwarzen Gemeinschaften, betrachtet den Unterschied als Ausdruck der Vielfältigkeit der menschlichen Identität und entreißt damit allen fremdenfeindlichen und rassistischen Tendenzen die vermeintliche anthropologische Basis. Des Weiteren bewegt sich eine *ökologisch orientierte Theologie* in den Koordinaten des kosmozentrischen Paradigmas, das ja alles, was existiert, als eine

Einheit versteht, auf den Schrei der leidgeprüften Erde horcht und sich nicht nur um die Befreiung der in Armut gestürzten Menschheit kümmert, sondern auch um die Befreiung der Erde.

Sodann ist die *feministische Theologie* zu nennen, die mit der Sprachlosigkeit zwischen Frau und Theologie Schluss machen möchte und die Option für die Armen als Option für die armen Frauen versteht. Und schließlich geht die *Theologie von Kleinbauern und Landlosen* davon aus, die Erde sei das Werk Gottes, und deshalb habe auf dieser Erde auch allen ein Platz zur ökologisch-menschlichen Verwirklichung eingeräumt zu werden, wobei das Medium dazu ein unterdrückungsfreies, harmonisches Miteinander und eine nichtentfremdete Arbeit sei, die denen, die von ihrer Scholle lebten, ein würdiges Leben ermögliche.

*Die befreiende Theologie der Religionen* ist im Horizont des interreligiösen Dialogs angesiedelt, der korrelational und global mitverantwortlich zu sein hat. Korrelational heißt, dass alle Religionen, auch wenn sie in ihren Aussagen nicht unbedingt gleich sind, dennoch die gleichen Rechte haben. Und global mitverantwortlich bedeutet, dass alle Religionen bei der Suche nach Antworten auf die großen Probleme der Menschheit und des Planeten zusammenarbeiten müssen. Ausgangspunkt und Grundanliegen des Dialogs sind die Unterdrückten der Erde ebenso wie die unterdrückte Erde, meint P. Knitter, der Hauptvertreter dieser Theologie.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación. El discurso del indio metropolitano*, Barcelona 1995, 30–31. Zu einer theologischen Betrachtung des Bartolomé de Las Casas vgl. Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca 1993. Siehe auch: ders., *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*, Freiburg/Basel/Wien 1990.

<sup>2</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (hg. von Eberhard Bethge), München/Hamburg<sup>4</sup>1967, 152–153.

<sup>3</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München<sup>7</sup>1966, 173.

<sup>4</sup> Vgl. Jean-Marc Ela, *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in der schwarzafrikanischen Wirklichkeit*, Freiburg/Basel/Wien 1987.

<sup>5</sup> Vgl. Aloysius Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Navarra 2001.

<sup>6</sup> Vgl. Juan José Tamayo-Acosta/Juan Bosch, *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra<sup>2</sup>2002.

<sup>7</sup> Vgl. Paul F. Knitter, *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, New York 1995.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein †