Separatdruck
aus «Concilium»

Enrique Dussel

Herrschaft – Befreiung

Ein veränderter theologischer Diskurs

In diesem kurzen Aufsatz wird der theologische Diskurs auf zwei Ebenen vor sich gehen. Zum ersten wird er ein methodischer Diskurs über einige Themen der Theologie sein, wie sie in Lateinamerika heute betrieben wird. Zum zweiten wird er ein methodologischer Diskurs über den Diskurs selbst sein, um aufzuzeigen, daß er nicht nur für unseren sozio-kulturellen Kontinent gilt, sondern für sämtliche «peripheren» Kulturen, für die Welttheologie schlechthin (weit über den abgezirkelten Horizont der europäischen Theologie hinaus).

I. Herrschaft – Befreiung

In diesem ersten Teil werden wir zusammenfassend über den Weg berichten, den der lateinamerikanische theologische Diskurs einschlägt, der stets nicht vom theologischen Stand der Frage, sondern von ihrem wirklichen Stand ausgeht. Ausgangspunkt ist somit nicht das, was die Theologen über die Wirklichkeit gesagt haben, sondern das, was die Wirklichkeit selbst uns sagt. Da wir nur auf einige mögliche Themen hinweisen können, möchten wir die drei wichtigsten aufgreifen, wie uns das die Überlieferung eingibt. In semitischem Denken sprach Hammurabi in seinem Kodex klar aus: «Ich bin mit Weisheit für sie eingetreten, damit der Starke nicht den Schwachen unterdrücke und damit der Waise und der Witwe Gerechtigkeit widerfahre.» In der jüdisch-christlichen Offenbarung wird gleichfalls auf die Ebenen der Politik, Erotik und Pädagogik hingewiesen, wenn Jes 1,17 fordert: «Trachtet nach Recht, weiset in Schranken den Gewalttätigen, helft der Waise zum Rechte, führt die Sache der Witwe!» Die drei Ebenen werden von Jesus unterschieden, wenn er sagt: «Ich versichere euch: Niemand, der Haus oder Frau oder Brüder oder Eltern oder Kinder ...» (Lk 18,29). Um die Mitte des 16. Jahrhunderts, im Jahre 1552, bezichtigt Bartolomé de las Casas die europäischen Christen der Ungerechtigkeit, weil man «die Männer (im allgemeinen läßt man in den Kriegen nur die Kinder und Frauen am Leben) in härtester, schrecklichster und schroffster Knechtschaft unterdrückt».[1] Die Position Bruder-Bruder (Mann, Unterdrückter, Schwacher) entspricht der politischen Ebene; die Position Mann-Frau (Haushalt, Ehefrau, Witwe) entspricht der erotischen Ebene; die Position Väter-Söhne (Waise, Kind) liegt auf der pädagogischen Ebene. Besehen wir, wie sich auf diesen drei Ebenen ein Diskurs von der Realität her ergeben kann.

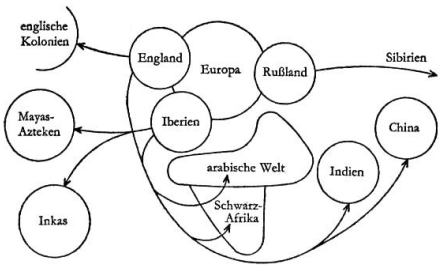
1. Genetischer politischer Ausgangspunkt

Die jetzige Wirklichkeit der Welt weist in ihrer Struktur ein Ungleichgewicht auf, das schon fünf Jahrhunderte alt ist. Dank den Erfahrungen Portugals in Nordafrika und seit den Fehlschlägen der Expansion nach Osten (Eroberungsbewegung der Kreuzzüge, die im Mittelalter durch die arabische Welt hindurch nach Osten vorstoßen wollten) beginnt die lateinische Christenheit (da die byzantinische 1453 vernichtet worden war) die Expansion auf dem Nordatlantik (bis heute das geopolitische Zentrum der Weltgeschichte). Zuerst Spanien und sodann Holland und England, später Frankreich und weitere europäische Länder werden die Konstituierung einer wirklich weltumspannenden Ökumene vornehmen (die ökumenischen Gebilde vor dem 15. Jahrhundert – die lateinische, byzantinische, arabische Ökumene, die Ökumene Indiens, Chinas, der Welt der Azteken und der Inkas – waren bloß regional). Die neue Ökumene wird Europa zum Zentrum haben (und seit dem Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts die Vereinigten Staaten und Rußland, zu dem Japan hinzuzurechnen wäre) und eine ungeheure Peripherie aufweisen (Lateinamerika, die arabische Welt, das Afrika der Schwarzen, die Welt von Südostasien, Indien und China).

Schema 1 (Seite 397)

Dialektisch-konquistadorische Expansion Europas (15.–18. Jahrhundert)

Der europäische Mensch sagt zunächst mit Spanien und Portugal, mit Pizarro und Cortés zum Indio: «Yo conquisto – ich erobere.» Mit Hobbes wird er noch deutlicher aussprechen: «Homo homini lupus.» Mit Nietzsche wird er sich als «Wille zur Macht» äußern. Die politisch-wirtschaftliche Weltstruktur ist so in einem einzigen internationalen Herrschaftsmarkt geeint. Nehmen wir zwei



Beispiele, um die einschneidende ethische Ungerechtigkeit dieser entmenschlichenden Struktur aufzuzeigen.

Exporte von Edelmetallen des beraubten Sektors nach Europa und Rückfluß von Importen von Handelsgütern nach Lateinamerika

(in Maravedís, der damaligen spanischen Geldeinheit berechnet)

Periode	Sendungen des beraubten Sektors	Importe von Handelsgütern	Unterschied zugunsten Spaniens
1561–1570	8 785 000 000	1 565 000 000	7 220 000 000
1581–1590	16 926 000 000	3 915 000 000	13 011 000 000
1621–1630	19 104 000 000	5 300 000 000	13 804 000 000

(Quelle: Werke von Alvaro Jara, Pierre Chaunu, Osvaldo Sunkel)

Diese koloniale Dependenz und Ungerechtigkeit wird vom 16. bis zum 20. Jahrhundert ununterbrochen andauern. Wie Raul Prebisch 1964 feststellte, erreichten zwischen 1950 und 1961 in Lateinamerika «die Zuflüsse von ausländischem Kapital jeglicher Art die Summe von 9600 Millionen Dollars, während die lateinamerikanischen Exporte 13400 Millionen ausmachten».[2]

In der politischen Position (Bruder-Bruder) herrscht heute die Herrschaft des Zentrums über die Peripherie; dieses Herrschaftsverhältnis reproduziert sich innerhalb der Nation in der Hauptstadt, die das Landesinnere und die Provinzen ausbeutet,[3] in der Oligarchenklasse, welche über die Arbeiterklassen herrscht, in den Bürokratien, welche die Masse gängeln, undsoweiter.

2. Genetischer erotischer Ausgangspunkt

Die heutige interpersonale Wirklichkeit zeigt sich uns als Trägerin einer Ungerechtigkeit in der Mann-Frau-Beziehung – eine Ungerechtigkeit, die schon Jahrtausende alt ist, aber von der europäischen Neuzeit aktualisiert worden ist. Wenn auch Freud genial entdeckt hat, daß in unserer männlichen Gesellschaft die Libido für gewöhnlich «männlicher Natur» ist,[4] so hat man doch nicht deutlich gesehen, daß der Konquistador hauptsächlich ein Mann und daß in unserem Fall die Geknechtete die Indiofrau ist. Bischof Juan Ramirez von Guatemala schreibt am 10. März 1603: Die schlimmste «Gewalt und Gewalttätigkeit, wie sie bei andern Nationen und Königreichen noch nie vorgekommen ist, wird in Indien (Lateinamerika) verübt, werden doch die Frauen der Indios gegen ihren Willen, auf Befehl der Behörden, gezwungen, im Haushalt von Kommendeninhabern, auf Farmen und Werkstätten zu dienen, wo sie mit dem Hausherrn, mit Mestizen, Mulatten, Negern und Schurken verkuppelt werden».[5] Der Konquistador, der sich widerrechtlich mit der Indiofrau zu Bett legt, ist der Vater des Mestizen, und die Indiofrau ist dessen Mutter. Zuerst der Konquistador, der Kommendeninhaber, die koloniale Bürokratie, sodann die kreolische Oligarchie und schließlich die Angestellten-Bourgeoisie sind es, welche die Indiofrau, die Mestizin, die arme Frau des Volkes unterdrücken und sexuell mißbrauchen; der Mann der nationalen Beamten-Oligarchie entreißt das Mädchen des anrüchigen Viertels dem armen Arbeiter der Peripherie der Großstädte (ein Thema, das im Tango «Margot» von Celedonio Flores 1918 besungen wird) und fordert von seiner aristokratischen Frau «Unberührtheit» und Keuschheit – eine von W. Reich aufgedeckte Scheinheiligkeit, die sich von der Dritten Welt aus noch viel eingehender studieren läßt.

Das praktische «Ich erobere» und das ontologische «ego cogito» ist das Wort eines männlichen Unterdrückers, der – wie das bei Descartes psychoanalytisch zu ersehen ist – seine Mutter, seine Geliebte und seine Tochter verleugnet. Mit Maryse Choisy und Lacan könnten wir sagen: Die Phallokratie geht heute mit der Plutokratie Hand in Hand.

3. Genetischer pädagogischer Ausgangspunkt

Die politische und erotische Zwangsherrschaft (die erste ist hauptsächlich wirtschaftlich-politisch und die zweite sexuell) konkretisiert sich als pädagogische Herrschaft (das Kind wird in der Familie domestiziert und die Jugend in der Massengesell-

schaft der Kommunikationsmittel). Seit Aristoteles[6] – um einen klassischen Autor anzuführen – ist die auf Herrschaft ausgehende Pädagogik der Ansicht: «Die Eltern lieben ihre Kinder, weil sie diese als Teil ihrer selbst ansehen *(heautoús)* [...], sind sie doch gewissermaßen dasselbe *(tautó)*, nur in verschiedene Individuen geschieden» (Nikomachische Ethik VIII, 12, 1161 b 27–34). Die kulturelle Eroberung anderer Völker ist ebenfalls Ausweitung des Ichs. Der Eroberer und der Herrschaft ausübende Pädagoge siegt mit Hilfe der Waffen und durch die Gewalt, mit der er dem Andern (dem Indio, dem Afrikaner, dem Asiaten, dem Volk, dem Arbeiter, dem Unterdrückten) die «Zivilisation», seine Religion, die Vergöttlichung seines Kultursystems aufzwingt (ideologische Totalität). Die pädagogische Herrschaft ist dia-lektisch (die griechische Vorsilbe *dia-* bedeutet «durch», «hindurch»): sie besteht in der Bewegung, wodurch die kulturelle Totalität des Vaters, die imperiale Kultur oder die gebildete Oligarchie weiterwandert, indem sie den Andern (den Sohn) in ihren tautologischen Horizont einbezieht. Die Eroberung und Akkulturation Amerikas, Afrikas und Asiens, die Erziehung des Sohnes zu dem, was man selbst ist (wie es Sokrates in seiner Mäeutik vorschlägt, um «das eigene Ich nicht der Vergessenheit anheimfallen zu lassen»), ist die negative Etappe der Oppression, ist ideologische Dialektik, wodurch man dem Neuen (dem Andern, dem Jungen) die Herrschaft verbirgt, die sich universal durchgesetzt hat, jedoch überdies in das Innere des personalen und gesellschaftlichen Ichs introjiziert worden ist, und zwar so sehr, daß der Sohn oder die unterdrückte Kultur dem Unterdrücker noch Loblieder singt: In Lateinamerika «sind gleichzeitig zwei verschiedene Zivilisationen auf dem gleichen Grund und Boden vorhanden: eine bodenständige ... und eine andere ...: die europäische Zivilisation».[7] Sarmiento urteilt über die national abhängige Kultur der Peripherie, die Kultur des Gaucho, des armen Volkes abschätzig und preist dafür die oligarchische, elitäre, oppressorische Kultur des Zentrums.

4. Das «von Angesicht zu Angesicht». Totalität und Exteriorität

Der Ausgangspunkt unseres Diskurses ist die «Realität» *(realitas)* auf drei anthropologischen Ebenen gewesen. Doch die Realität kann zwei grundlegende Bedeutungen haben: real ist etwas Intramundanes, etwas, das innerhalb dieser Welt ist[8] – und in diesem Sinn war der Indio real als «Höriger», der Neger als Sklave –, und real ist etwas «Transmundanes»,[9] etwas, das von seiner früheren physischen Struktur her konstituiert wird.[10] Die geschilderten politischen, erotischen und pädagogischen Sachverhalte sind Strukturmomente verschiedener Totalitäten, worin die Menschen unterschiedliche innere Funktionen ausüben: die unterentwickelten abhängigen Länder, die Frau, das Kind. Diese Strukturen sind jedoch Entstellungen oder Annihilationen einer ursprünglichen menschlichen und auch sakralen Position: des «von Angesicht zu Angesicht». Die Realität des Menschen innerhalb oppressorischer Systeme besteht in der Absetzung der Wirklichkeit des Menschen als Exteriorität (was der metaphysische Sinn von Realität ist).

Das «von Angesicht zu Angesicht» (auf hebräisch *pnim el-pnim*, Ex 33, 11), «von Person zu Person» (im griechischen *prósopon pròs prósopon*, 1 Kor 13, 12) ist eine im Hebräischen gebräuchliche Verdoppelung, die das vergleichsweise Maximum, das Höchste bezeichnet, in diesem Fall die Proximität, die Unmittelbarkeit zweier Mysterien, auf die man als Exterioritäten stößt. In der Erotik ist das «von Angesicht zu Angesicht» das Mund auf Mund, der Kuß: «Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes» (Hld 1, 1). Es ist ein primärer Sachverhalt, eine *veritas prima:* Man begegnet dem Antlitz des Andern als eines Andern, des Andern als des Andern, des Mysteriums, das sich als ein unbegreifbarer, sakraler Bereich auftut weit über die Augen hinaus, die ich von nahem sehe und die mich von nahem sehen.

«Von Angesicht zu Angesicht» befand sich eines Tages der Konquistador vor dem Indio, vor dem Afrikaner und dem Asiaten, der Geschäftsherr vor dem Beschäftigungslosen, der ihn um Arbeit bat, der Vater vor dem neugeborenen Sohn: «von Angesicht zu Angesicht» wie der Mensch, der mit einem Vertrauten spricht. Von der Totalität der Welt (das Ontologische) aus öffnet sich Europa, der Mann und der Vater vor der Exteriorität (das Meta-physische, wenn die *physis* das «Sein» als Horizont der Welt ist) der peripheren Kulturen, der Frau und des Sohnes, oder, besser gesagt, vor «dem Fremdling, der Witwe und der Waise», wie die Propheten proklamierten.

Der Andere ist das Primäre (die Eltern, die den Sohn prokreieren; die Gesellschaft, die uns in die Tradition aufnimmt, der Schöpfer, der uns das reale Sein gibt). Bevor der Mensch zur Natur (die Ökonomik) in Beziehung tritt, setzt er sich dem

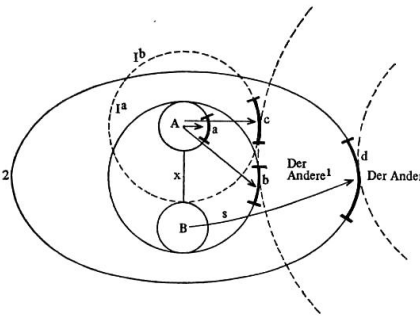
andern Menschen aus: Wir kommen zur Welt im Schoß eines Andern (unsere Mutter), wir essen ursprünglich von einem Andern (wir saugen an der Mutterbrust), wir erstreben Dauer im «von Angesicht zu Angesicht». Für die Proximität des «von Angesicht zu Angesicht» ist die Ferne des Ökonomischen ein mühsamer Umweg.

5. Die Befreiungspraxis. Die Sünde und der «Arme»

Man gestatte uns, unsern Gedankengang schematisch darzustellen, damit wir uns nicht in der gerafften Darlegung verlieren, die wir anschließend bringen.

Schema 2

Veranschaulichung der verschiedenen Momente des Verlaufs totalisierender Entfremdung und verändernder Befreiung



A: Beherrscher; a: Projekt der herrschenden Gruppe; b: der Totalität aufgezwungenes Projekt a; c: bei der Eroberung wird das Projekt a andern Menschen aufgezwungen; 1a: von A beherrschte Totalität; 1b: eroberte imperiale Ordnung; B: der Beherrschte ohne ein festes eigenes Projekt; d: Befreiungsprojekt; 2: das neue Vaterland oder die «neue» Ordnung, die als Dienst am Andern verstanden wird; Pfeil x: Herrschaft; Pfeil s: Dienst.

Die biblische Symbolik enthüllt uns vermittels der prophetischen Überlieferungen einen Diskurs oder eine Logik, die wir in aller Kürze darlegen. Erstens «erhob sich Kain über seinen Bruder Abel und schlug ihn tot» (Gen 4,8), wozu Jesus beifügt: «der heilige Abel» (Mt 23,35). Das Nein zum Andern ist die einzige mögliche Sünde; es ist die «Sünde der Welt», die Ursünde. Nein zu Abel, zum Andern sagen ebenfalls der Priester und der Levit im Gleichnis vom guten Samariter (Lk 10, 31–32). In seiner politischen Formulierung der Ursünde sagt Augustinus klar: «Kain gründete eine Stadt, während Abel, als Pilgrim, keine gründete.»[11] Geschichtlich und real gesehen nimmt die Sünde seit dem 15. Jahrhundert die konkrete Gestalt des Neins des nordatlantischen Zentrums zum Indio, zum Afrikaner, zum Asiaten, zum Arbeiter, zum Landarbeiter, zum Außenseiter an. Sie ist das Nein zur Frau in der patriarchalischen Familie und das Nein der auf Herrschaft ausgehenden Erziehung zum Sohn.

Das Nein zum anthropologischen Andern (Brudermord) ist die Möglichkeitsbedingung der Totalisierung des «Fleisches» (*basar* auf hebräisch, *sarx* auf griechisch). Die Struktur der Versuchung (und nicht des an die *anánke* geketteten Prometheus) ist das Vorgaukeln der Totalität oder das System, worin «ihr den Göttern gleich sein werdet» (Gen 3,5). Die Sünde, die im Nein zum Andern anhebt, bekräftigt sich als Selbstvergöttlichung, Fetischierung, Idolatrie, als Nein zum schöpferischen Andern. Um mit Nietzsche sagen zu können: «Gott ist tot», war es notwendig, zuvor seine Epiphanie zu töten: den Indio, den Afrikaner, den Asiaten.

Die idolatrische Totalisierung des Fleisches, in unserem Fall des neuzeitlichen Systems der europäischen Christenheit, führt innerhalb der Totalität (in Schema 2 der Kreis 1a) zu einer Spaltung zwischen dem, der die «Welt» (eine neue Bezeichnung für das nun jedoch bereits vergöttlichend totalisierte Fleisch) beherrscht, und dem Beherrschten. Auf der einen Seite stehen die «Herrscher *(árchontes)*, die ihre Völker unterjochen *(katakyrieúousin)*, und die Mächtigen, die ihre Macht über die Menschen mißbrauchen» (Mt 20,23 [in Schema 2 A]). Es sind die «Engel» (Gesandten) des «Fürsten dieser Welt»; es sind die Pilatusse, die sich Wasser bringen lassen, um sich die Hände reinzuwaschen (vgl. Mt 27,24). Das wirtschaftliche, kulturelle, sexuelle, ästhetische Weltsystem ist die herrschende Struktur der Sünde, insofern sie den Armen unterdrückt. Die «Fürsten» (A) haben ihr Gruppenprojekt (a), das sie als das Projekt des Gesamtsystems (b) objektivieren, und das sich als imperiales Projekt auf dem Weg der Eroberung (c) in Lateinamerika, Afrika und Asien ausbreitet: «das Selbst» (1a) bleibt «das Selbst» (1b). Die Herrschaftspraxis dessen, der sich die Stelle Gottes anmaßt und sich zum Fetisch macht, ist die Sünde im aktuellen, strikten Sinn. Es ist die Praxis des Neins zu Abel, zum unterdrückten Bruder, zur Frau als zum Sexualobjekt, zum Sohn als zum rückerinnernden Empfänger.

Der «Unterdrückte als der Unterdrückte» is Ijob. Er leidet, weil die Sünde (die «Praxis des

Mächtigen als des Dominators») ihn entfremdet; er ist sich jedoch bewußt, keine Sünde begangen zu haben. Die Weisen des «Systems» (Bildad und Zofar) suchen dem Unterdrückten im Namen Satans beizubringen, daß er Sünder sei; damit erklären sie den eigentlichen Sünder, die Unterdrücker, für unschuldig.

Der «Unterdrückte als der Unterdrückte» ist nicht der «Arme» (der Unterdrückte als Exteriorität). Der Arme sowohl im Sinn des «Glückselig die Armen!» *(ptochoí)* (Lk 6,20) oder besser im Sinn von «Arme werdet ihr jederzeit unter euch haben» (Mt 26,11) ist der Andere (in Schema 2: der Andere[1]), insofern er nicht die höchste Geltung im gesellschaftlich-politischen, wirtschaftlichen, kulturellen usw. System besitzt. Der Arme ist Realität und gleichfalls Kategorie: er ist die geknechtete Nation, die geknechtete Klasse, die geknechtete Person, die geknechtete Frau, der domestizierte Sohn, insofern er außerhalb der Herrschaftsstruktur steht. In diesem Sinn ist der Arme (im biblischen Verständnis) nicht mit dem Unterdrückten als dem Entfremdeten innerhalb des Systems identisch. Doch besitzt er viele Eigenschaften des Armen im gesellschaftlich-wirtschaftlichen Sinn.

6. Befreiungspraxis. Die Erlösung und der Prophet

Vor die Logik der Sünde, die zum Teil in § 5 dargelegt wurde, setzen wir jetzt die Logik der Befreiung, der Antisünde oder der Verneinung der Verneinung des Andern.[12] Im Bericht über Mose (Ex 3 ff) oder im Gleichnis vom Samariter schlägt uns die biblische Symbolik ein entschiedenes Ja zum Andern als dem Andern vor, obwohl er erst ein Unterdrückter als Unterdrückter innerhalb des Systems ist. Das prophetische Licht des Glaubens läßt uns hinter der Maske des Unterdrückten und Entfremdeten das Antlitz des Andern, im Sklaven Ägyptens den freien Menschen, im Verwundeten und Beraubten am Wege die Exteriorität der menschlichen Person entdecken. Statt der Abwendung *(aversio)* vom Andern erfolgt die Zuwendung *(conversio)* zum Andern als zum Glied des «Gottesstaates». Wie Bartolomé de las Casas, der gegen die Konquistadoren auftretende europäische Evangelisator, nimmt der Gerechte den Andern als den Andern wahr: «Diese Völker [die Indios] schuf Gott als die schlichtesten, die es auf der Welt gibt, ohne Arglist und Doppelzüngigkeit ..., ohne Streitigkeiten und Tumulte, ohne Zänkereien, ohne Hader und Groll, ohne Haß, ohne Rachedurst.»[13]

Um das Ja zum Andern zu bekräftigen, muß man zuvor das System enttotalisieren, aufbrechen: man muß systemungläubig sein. In der Jungfrau von Nazaret öffnet sich das Fleisch dem Geist (der Andersheit). Jesus sagt, man müsse «dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist» (Mt 22,21), d.h. er erklärt sich mit sämtlichen Propheten als dem Kaiser, dem Fleisch, der Totalität gegenüber ungläubig. Als Feuerbach und Marx sich dem Gott Hegels und der bürgerlichen europäischen Welt (es war der einzige Gott, den sie kannten) gegenüber als ungläubig erklärten, schlugen sie den richtigen, rechtgläubigen Weg ein.[14]

Um die Totalität der Sünde enttotalisieren zu können, ist es notwendig, daß subversiv die Andersheit einbricht. Das Ana-lektische (das, was jenseits des Systems ist), der absolute Andere (der Andere[2] des Schemas 2), das Wort (im Sinn des hebräischen *dabar*, das mit dem griechischen *lógos* nichts zu tun hat) enttotalisiert sich, inkarniert sich: «Er war in Gottesgestalt ... entäußerte sich *(ekénosen)* und nahm Knechtesgestalt *(doúlou)* an» (Phil 2,6–7). Christus, die Kirche, der Prophet muß im System die Position des Unterdrückten als des Unterdrückten einnehmen (Position B in Schema 2). Der Knecht (*hebed* auf hebräisch, *doũlos* oder *paĩs* auf griechisch) nimmt die gesellschaftlich-politische, kulturelle, wirtschaftliche Lage des Entfremdeten auf sich. Er macht sich in seiner Selbstentfremdung dem Indio, dem Afrikaner, dem Asiaten, der mißbrauchten Frau, dem pädagogisch unterdrückten Kind gleich; er kerkert sich somit in den Kerker der Sünde (das System) ein, ohne daß er Sünde verübt hätte.

Der Knecht, der Prophet, der «Arme im Geiste»[15] unternimmt von den Unterdrückten her und mit ihnen die Befreiungspraxis (auf hebräisch *habodah*, auf griechisch *diakonía*), die ein tätiger Einsatz für die Gerechtigkeit und gleichzeitig eine dem Heilsgott dargebrachte Liturgie ist. Dieser Dienst (Pfeil S in Schema 2) des Samariters und des Mose am Armen und an den Versklavten als Exteriorität ist geschichtliche (und damit gesellschaftlich-politische, kulturelle, wirtschaftliche, sexuelle usw.) und eschatologische subversive Praxis. Man wird dazu geweiht (Lk 4,18; Jes 61,1), um das System umzustürzen und die Geschichte wieder einen neuen Anfang machen zu lassen,[16] um den Armen wie an einem Sabbatjahr, an einem Jubeljahr, zu befreien.[17]

Indem der Befreier, der «Knecht»-Prophet dem Ruf des Armen (als Exteriorität) entspricht, gibt er sich dem System, der Sünde, dem Imperium, der (internationalen, nationalen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, sexuellen) Oppression als der zu erkennen, der das neue System (Horizont 2 in Schema 2) ankündigt und damit auch die Absetzung des Mächtigen und seinen Tod als Beherrscher verheißt. Das System, die Totalität, das Fleisch macht die bloße Herrschaft (Pfeil x in Schema 2) zu Repression, Gewalttätigkeit, Verfolgung. Der befreiende «Knecht» muß sodann als erster sterben: «Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt werden» (Mt 23,37). In diesem Fall wird der Befreier zum Erlöser, der in einem eigentlichen Sühnopfer (hebräisch *kipper:* Lev 16) in seinem Fleisch den Preis für die Befreiung des Andern entrichtet: «Wer bei euch groß sein will, sei euer Diener *(diákonos)*, und wer bei euch der Erste sein will, sei Sklave *(doũlos)* der andern, wie der Menschensohn, der nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen *(diakónesai)* und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen *(lýtron antì pollõn)*» (der hebräische eschatologische *rabim*) (Mt 20,26–28).

Die Befreiungspraxis der Propheten und Jesu, der verfolgten Christen im römischen Reich sowie des Bischofs Valdivieso (den 1550 der Gouverneur hinrichten ließ, weil er für die Indios von Venezuela eintrat) oder die von Pereira Neto 1969 in Brasilien (oder von Mahatma Gandi oder von Lumumbe in der nichtchristlichen Dritten Welt) weist darauf hin, daß der Befreier, der das Ende des Systems ankündigt, von den «Engeln» des «Fürsten dieser Welt» mit Gewalt umgebracht wird, d.h. von den skrupellosen Konquistadoren, den kaiserlichen Herren, den kapitalistischen Bankiers, den «Herodianern» (Regierungen der abhängigen Nationen). Das System als Totalität ist der tautologische Tod. Der Tod des Befreiers ist nur der Tod des Todes, er ist bereits eine «Wiedergeburt» (Joh 3,5–8).[18]

7. Auf dem Weg zu einer Ekklesiologie erlösender Befreiung

All das, worauf wir hingewiesen haben, wird konkret und geschichtlich stets als Element der Gemeinde oder des Volkes der Zusammengerufenen, der Kirche, oder einfachhin als Element der Weltgeschichte erlebt.

Seit dem befreienden und erlösenden Tod Christi besitzt die Weltgeschichte einen realen neuen Status, da jeder Mensch guten Willens hinreichende Gnade zu seinem Heil erhält. Infolge der Sünde haben zwar die (gesellschaftlich-politischen, wirtschaftlichen, sexuellen, pädagogischen usw.) Geschichtssysteme die Tendenz, sich zu verschließen, sich zu verfestigen, sich zu verewigen. Man muß ihnen einen neuen Anstoß geben, sie enttotalisieren, sie der Parusie entgegen dialektisch in Fluß versetzen. Aus der Exteriorität seiner Schöpfung heraus gründet Gott die Kirche im Herzpunkt des Fleisches, der Welt, der Totalität (Entäußerungs- oder *kenosis*-Bewegung). Als Gabe ist die Kirche In-karnation (In-totalisierung) des Geistes. Durch die Taufe wird der Christ für den Befreiungsdienst an der Welt «geweiht» und in die Gemeinde aufgenommen. Die reale Kirche, die institutionelle Gemeinschaft, entsteht geopolitisch im östlichen Mittelmeerraum, wird sodann im westlichen Mittelmeerraum groß und blüht in der lateinisch-germanischen Christenheit, in Europa, das zusammen mit den Vereinigten Staaten und Rußland das geopolitische Zentrum der heutigen Welt bildet. Andererseits gehört sie, die gesellschaftlich-politisch unter den unterdrückten Völkern des römischen Imperiums entstanden ist, heute zu den Nationen, welche die peripheren abhängigen Länder unterdrücken, und oft läßt sie sich mit den Herrschaftsklassen (auf nationaler Ebene), mit der herrschenden Kultur usw. ein.

Mit der Kirche, die sich in der Welt in-karniert (wie – nach dem Gleichnis – die Hefe im Teig), kommt es also so weit, daß sie sich mit dem Fleisch, der Totalität, dem System identifiziert (sie nimmt die Position A in Schema 2 ein). Diese Identifikation mit dem «Fürsten dieser Welt» ist die Sünde der Kirche; sie verfestigt das System und sakralisiert es sogar (angefangen vom «heiligen römischen Reich» bis zu den Christenheiten und der abendländischen «christlichen Zivilisation»).

Das Wesen der Kirche als Gemeinschaft und befreiende Institution verpflichtet hingegen die Kirche, sich mit den Unterdrückten (Position B in Schema 2) zu identifizieren, um die Mauern der durch die Sünde, die Ungerechtigkeit (nationale und internationale Politik, Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Kultur- und Sexualpolitik usw.) totalisierten Systeme niederzureißen. Die «Zeichenhaftigkeit» (das *semeĩon* des Johannesevangeliums) der Kirche und die Evangelisation können nur Wirklichkeit werden vermittels des geschichtlichen Engagements der Gemeinde im Befreiungs-

vorgang oder -«übergang» (das hebräische *pesah* bedeutet auch «Übergang», «Marsch», «Ausbruch») (Pfeil S in Schema 2): Übergang von einem System, das ein Unterdrückungsprojekt intendiert (b in Schema 2) zu einem neuen System, das ein Befreiungsprojekt intendiert (d im Schema), welches seinerseits für die Kirche «Zeichen» des eschatologischen Projekts des Gottesreiches ist. Die Eucharistie ist Vorwegnahme dieses Reiches im «Übergang» (Ostern), ein «Fest der Befreiung» von der Sünde (von der Sklaverei in Ägypten). Die Befreiung Lateinamerikas ist deswegen für die lateinamerikanische Kirche (als abhängiger und zum Teil unterdrückter Sektor der Weltkirche) Ort der Evangelisation. Gleichzeitig ist Ort von Evangelisation die Befreiung der unterdrückten Klassen, der Frau, des Kindes, des Armen undsoweiter.

II. Status des theologischen Diskurses

In diesem zweiten Teil unseres Aufsatzes möchten wir uns dem theologischen Diskurs selbst zuwenden, an erster Stelle dem europäischen (und in Ausweitung des Begriffes dem, was man in Nordamerika die «White Theology» nennen würde), um sodann die Theologie zu definieren, die sich als ein Diskurs von der Oppression her entfaltet und von der Oppression auf der Weltebene (periphere Nationen), auf nationaler (unterdrückte Klassen), erotischer (die Frau) und pädagogischer Ebene (von den neuen Nationen, von der Jugend) her denkt.

8. Grundlagen des theologischen Denkens

Durch das heutige kritische lateinamerikanische Denken wissen wir, daß jede geopolitische Expansion rasch zu einer Begründung durch eine Herrschaftsontologie (je nachdem eine Herrschaftsphilosophie oder -theologie) führt. Die europäische Expansion der Neuzeit fand ihre ontologische Formulierung in jenem «ego cogito»,[19] dem faktisch das «ich erobere» vorausgegangen war. Wie Spinoza in seiner Ethik sagt, ist das *ego* ein Moment der einzigen Substanz Gottes – eine Position, die in der Folge (der junge) Schelling und Hegel übernahmen; das europäische Ich wurde vergöttlicht. Fichte weist uns darauf hin, daß im «Ich-bin-ich» das Ich «schlechthin gesetzt» ist;[20] es ist ein unbedingtes, unbestimmtes, unendliches, absolutes (und bei Hegel im Grunde göttliches), natürliches Ich. Bei Nietzsche wird dieses Ich zu einer schöpferischen Macht (das Ich als «Wille zur Macht»), und bei Husserl zum diskreteren «ego cogito cogitatum» der Phänomenologie.[21] Das bedenklichste ist, daß der Andere, der andere Mensch als der Andere (der Indio, der Afrikaner, der Asiate, die Frau usw.) zu einer Idee, zu einem Objekt, zu dem Sinn wird, der von einem «konstituierenden Ur-Ich» konstituiert wird: der Andere wird zu einem bloßen «cogitatum» entidentifiziert, verdinglicht, entfremdet.

Die europäische Theologie, die Theologie des Zentrums, kann sich aus dieser Reduktion nicht heraushalten. Die auf Herrschaft ausgehende Expansion der lateinisch-germanischen Christenheit formuliert dementsprechend eine «auf Herrschaft ausgehende Theologie». Das semitisch-christliche Denken des Alten und des Neuen Testamentes wurde seit dem zweiten Jahrhundert zu einem Hellenisierungsprozeß indoeuropäischer Richtung verkürzt. Die europäische Theologie des Mittelalters rechtfertigte die Feudalwelt und das «ius dominativum» des Feudalherrn über den Leibeigenen. Die Theologie von Trient und die protestantische Theologie machten sich keine Gedanken über den Indio (außer, während weniger Jahrzehnte, die Schule von Salamanca), den Afrikaner und den Asiaten. Schließlich ermöglichte es die Expansion des Kapitalismus und des Neokapitalismus den Christen des Zentrums, eine Theologie des status quo und einen Ökumenismus der «friedlichen Koexistenz» (zwischen Rußland, den Vereinigten Staaten und Europa) zu formulieren, um desto besser über die Peripherie zu herrschen. Der Andere, der Arme wird wiederum vom europäischen Ich aus konstituiert: «Ego cogito theologatum.» Nachdem das Thema des theologischen Denkens verkürzt ist, wird auch der gesamte Umkreis des Theologischen verengt: die Sünde wird unter dem bloßen Horizont der intranationalen Ungerechtigkeit minimalisiert; sie wird privatisiert, asexualisiert (und auf andern Ebenen supersexualisiert). Doch, was das schlimmste ist: die Bedeutung und der Horizont des Heils und der Erlösung wird ebenfalls auf die engen Grenzen des Christseins des Zentrums zurückgestutzt. Sie werden zu einem individuellen, spiritualisierenden, innerlichen, desinkarnierten Heil, wo man häufig nach einem masochistischen Schmerz sucht, dessen Zeit und Ort man wählt (während das wahre Kreuz der realen Geschichte dann, wenn man es am wenigsten denkt, unser Leben anfordert).

Diese Theologie beruhte auf zahlreichen Grundlagen, an die man nicht dachte. Die erste war die

Religiosität der lateinisch-germanischen Christenheit, die allein schon deshalb, weil sie lateinisch war, als «christlich schlechthin» galt; liturgische Grundlage: die Liturgie der christlichen Religion wurde mit der lateinischen Liturgie identifiziert, und andere Kulturen wurden und werden daran gehindert, eigene Liturgien zu haben (wie die mediterrane Kultur sie hatte); kulturelle Grundlage, wurde doch die Theologie von einer intellektuellen Elite gepflegt, von wohlbestallten, gutsituierten akademischen Universitätsprofessoren (eine Situation, die von der eines Tertullians und Augustins stark abweicht und im Vergleich zu dieser schwere Nachteile aufweist); politische Grundlage, denn sie ist eine akkommodierte Theologie, die sich mit der metropolitanen Weltmacht einläßt; wirtschaftliche Grundlage, da sie mehrheitlich von oligarchischen Klassen der Bourgeoisie und der neokapitalistischen Welt betrieben wird, und wenn es auch manchmal arme Mönche sind, gehören sie doch reichen Orden an; erotische Grundlage, widmen sich doch dem theologischen Denken Zölibatäre, die nicht imstande waren, eine gültige Theologie der Sexualität, der Ehe, der Familie zu formulieren. Wegen alldem ist die europäische Theologie der Neuzeit (16.–20. Jahrh.) unbemerkt mit einer Praxis der Weltherrschaft, der politischen, pädagogischen und erotischen Herrschaft verquickt.

Es ließe sich ohne Übertreibungen behaupten, daß sie in mancherlei Hinsicht eine «theologische Ideologie» ist, weil sie um viele Ebenen nicht weiß, die sie infolge ihrer Situation nicht entdeckt, so wie wir als Bewohner der Erde die andere Seite des Mondes nicht zu sehen vermögen. Und, was das schlimmste ist: in Lateinamerika gibt es viele «progressistische» Theologen, die einfach die Theologie des Zentrums wiederkäuen, durch die sie sich vor sich selbst verstecken und ebenfalls zu Ideologen der Oppression werden, was ihre Schuld noch erschwert.

9. Offenbarung und Glaube. Die anthropologische Epiphanie

Die westliche Theologie setzt schon seit Jahrhunderten immer eine gewisse Philosophie voraus. Die Ontologie von Kant (die einen «vernünftigen Glauben» postuliert), von Hegel (die den Glauben unter den Horizont der Vernunft bringt) und von Heidegger (als «Seinsverständnis») lassen die Totalität des Seins als einzigen Denkhorizont zu. Das «In-der-Welt-Sein» ist die primäre, eigentliche Grundbefindlichkeit.[22] Die existentielle Theologie geht somit vom Horizont der Welt als Totalität aus. Das schlimmste dabei ist, daß die Totalität faktisch immer die je meine, je unsere, die europäische Totalität, die des Zentrums ist. Man übersieht naiv und wie selbstverständlich, daß man damit andere christliche Werte, andere ebenfalls gültige Auffassungen leugnet: man läßt die anthropologische Andersheit nicht als den Ausgangspunkt des theologischen Denkens gelten.[23]

Wie der alte Schelling in seiner «Philosophie der Offenbarung» treffend erkannte, geht der Glaube an das Wort des Andern über die ontologische Vernunft (die dem Hegelschen «Sein» entspricht) hinaus – eine Frage, worin Kierkegaard ihn fortsetzt (beispielsweise im «Postscriptum»). Der Glaube kommt durch die Offenbarung des Andern zustande. Die Offenbarung ist nichts anderes als das existentiell oder weltlich verändernde Sprechen Gottes, das die (hermeneutischen) Interpretationsnormen oder -kategorien der Christuswirklichkeit aufdeckt. Im täglichen (existentiellen) Geschehen[24] deckt Gott somit das Verborgene (die Tatsache der Welterlösung in Christus) auf vermittels eines deutenden Lichtes («ratio sub qua» würde die klassische Theologie sagen) oder von Normen (Kategorien), die für die ganze Menschheit und Geschichte gelten. Gott offenbart nicht bloß dies oder das (einen konkreten Inhalt), sondern – was das wesentliche ist – auch die Kategorien, die es mir ermöglichen, dies oder das zu interpretieren.[25] Die Offenbarung findet im Neuen Testament mit Christus ihren Abschluß, entfaltet aber ihre Potentialitäten im Verlauf der Geschichte. Für uns hier wichtig ist der Hinweis, daß diese Offenbarung nicht bloß *in* der Geschichte durch Menschenworte erfolgt, sondern *durch* den Menschen als Exteriorität des Fleisches (oder das System): durch den Armen, durch den Menschen Christus.

Der Glaube, der in der Annahme des Wortes des Andern als des Andern besteht, ist christlicher Glaube, wenn man das Gotteswort in Christus vermittels des geschichtlichen, konkreten, realen Armen annimmt. Die reale Epiphanie des Gotteswortes ist das Wort des Armen, der sagt: «Ich habe Hunger.» Nur wer auf das Wort des Armen (jenseits des Systems [somit ana-lektisches Wort], was voraussetzt, daß man systemungläubig ist) hört, kann in ihm das wirkliche Wort Gottes vernehmen. Gott selbst ist nicht tot, aber seine Epiphanie wurde getötet: der Indio, der Afrikaner, der Asiate, und deswegen kann Gott sich nicht

mehr zeigen. Abel ist bei der Vergöttlichung Europas und des Zentrums gestorben, und deswegen hat Gott sich verborgen. Die geoffenbarte Kategorie ist klar: «Ich war hungrig, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben ... Auch diese fragten: Herr, wann haben wir dich hungern gesehen?» (Mt 25,42–44).[26] Durch den Tod der Vergöttlichung Europas wird der Glaube an den Armen der Peripherie entstehen können, der Glaube an Gott vermittels des Armen. Zur neuen geschichtlichen Manifestation Gottes (und nicht zu seiner Auferstehung, weil er ja gar nicht tot ist) wird es durch die Gerechtigkeit kommen und nicht durch die vielen theoretischen theologischen Traktate über den «Tod Gottes».[27]

10. Die Befreiungspraxis und die Theologie

Von den Offenbarungsgegebenheiten her und vermittels des praktizierenden Glaubens ist die Theologie eine Reflexion über die Realität. In den letzten Jahren hat man von einer «Theologie der irdischen Wirklichkeiten» und von einer «Fragetheologie» gesprochen, und ging darnach zu einer «Theologie der Revolution»[28] und zu einer «Theologie der Entwicklung»[29] über. Im europäischen Milieu wird allerdings die Frage nur mit der «politischen Theologie»[30] größere Resonanz erhalten. Die heutige lateinamerikanische Theologie stößt indes in diesem «theologisch-politischen» Diskurs schon jetzt auf die Grenze, daß sie die Kritik-Prophetik auf den engen nationalen Umkreis beschränkt. Von diesem eingeengten Horizont aus wird die internationale imperiale Ungerechtigkeit überhaupt nicht wahrgenommen. Die entprivatisierende eschatologische Kritik darf nicht nur innere Elemente des Systems, sondern muß das System als solches treffen.[31]

Ebenso läßt die anregende «Theologie der Hoffnung»[32] die Grenzen der kritischen Theorie der Frankfurter Schule (von der Metz beeinflußt ist) und des Werks von Ernst Bloch (von dem Moltmann inspiriert ist) zutage treten. Beide philosophischen Grundlagen haben die Ontologie und die Dialektik nicht überwunden und fassen die Zukunft als die Ausfaltung des Ichs auf. Obwohl Moltmann die Zukunft als Andersheit versteht, ist es für ihn schwierig, jenseits des geltenden Entwurfs des Systems und diesseits des eschatologischen Entwurfs ein geschichtliches Projekt der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, sexuellen Befreiung vorzulegen. Die Hoffnung richtet sich auf eine «geschichtliche Veränderung des Lebens»,[33] nicht aber auf eine radikale Erneuerung des geltenden Systems im Blick auf ein geschichtliches Befreiungsprojekt als reales Zeichen des eschatologischen Projekts. Ohne diese konkrete Vermittlung bestätigt die Hoffnung den status quo und dient als Opium.

Andererseits wird die europäische Befreiungstheologie die reale Frage nach dem Verhältnis zwischen «Christentum und Klassenkampf»[34] ansichtig machen, jedoch innerhalb der Grenzen eines nationalen Marxismus, der von der Dependenztheorie noch nichts weiß. Es gelingt in diesem Fall nicht, klarzustellen, daß der Kampf eines Proletarismus des Zentrums oder der Metropole sich gegenüber dem Proletariat der Peripherie oder Kolonie oppressorisch auswirken kann. Die Klassen sind äquivok geworden und ihre Interessen können sich auf internationaler Ebene oft kreuzen. Die nationale Befreiung der beherrschten Länder muß mit der gesellschaftlichen Befreiung der unterdrückten Klassen Hand in Hand gehen. Deswegen besitzt die Kategorie «Volk» eine besondere Bedeutung, die über die der Klasse hinausgeht.[35]

Die lateinamerikanische Theologie hingegen ersteht als Reflexion über die von vielen politisch engagierten Christen geübte Praxis der Befreiung der Unterdrückten. Es handelt sich um eine Theologie-Ethik, die von der Peripherie aus, von den Randständigen, von den «Lumpen» der Welt aus gedacht wird. Die Praxis, auf die sie sich stützt, ist nicht nur eine Bedürfnispraxis (ontische Aktualität des Systems bestehender Bedürfnisse), sondern Befreiungspraxis (auf hebräisch *habodah*, auf griechisch *diakonía:* transontologischer Befreiungsdienst), jedoch nicht nur eine politische, sondern auch eine erotische und pädagogische Praxis: Theologie des Armen, der Frau als Sexualobjekt, des entfremdeten Sohnes.

11. Einer Theologie der Befreiung der Unterdrückten entgegen

Nach der großen «Theologie des Christenheit» (4.–15. Jahrh.) und der europäischen Theologie der Neuzeit (16.–20. Jahrh.) ist die Theologie der Befreiung der Peripherie und der Unterdrückten die ganze traditionelle Theologie, die aus der Perspektive des Armen in eine österliche Bewegung versetzt wird. Die Theologie der Christenheit (Modell von einst) indentifizierte gewissermaßen den christlichen Glauben und die mediterrane (lateinisch-byzantinische) Kultur, wobei sie den

Prozeß nachträglich fixierte (in der Krise des Lateinischen im Zweiten Vatikanum trat dies noch ein letztes Mal zutage). Die privatisierende und imperiale europäische Theologie der Neuzeit reproduziert sich in den Kolonien als progressistische Theologie (die auf dem Weg der Nachahmung von denen praktiziert wird, die als Nutznießer des Systems, als eine das Volk unterdrükkende koloniale nationale Oligarchie zum Heilsmodell eine Theologie nehmen, die in der Peripherie abstrakt und deswegen nicht kritisch ist, sondern den status quo stützt). Die Theologie der Befreiung hingegen (von der die Theologie der Revolution bloß den Ausgangspunkt studiert, die politische Theologie bloß eine ihrer Grundlagen und einen ihrer Umkreise, die Theologie der Hoffnung bloß deren Zukunft usw.) reflektiert von der Befreiungspraxis aus, d.h. vom Übergang (Pascha) oder vom Weg der Menschheitsgeschichte durch die Wüste her, von der Sünde als Herrschaft der verschiedenen (politischen, erotischen, pädagogischen usw.) Systeme her bis zum irreversiblen Heil in Christus und seinem (eschatologischen) Reich. Diesen Übergang vollzieht jeder Mensch, jedes Volk, jede Epoche, die ganze Menschheitsgeschichte. Doch gibt es gewisse «Sternstunden» *(kairós)* der Geschichte – und eine von ihnen schlägt nun für Lateinamerika und die neokoloniale Welt[36] –, in denen die totale eschatologische Befreiung von den Propheten, den Christen, der Kirche deutlicher angekündigt und bezeugt werden kann. Die Theologie der Befreiung wird so langsam zu einer afrikanischen Theologie der Schwarzen – eine Reflexion von Asien aus hat bis jetzt noch nicht stattgefunden –,[37] um schließlich zu einer Welttheologie der Unterdrückten im allgemeinsten Sinn zu werden.

Die Theologie der Befreiung, zu der die lateinamerikanischen Denker den Anstoß geben,[38] tritt in Erscheinung, als man im Gefolge der Entdekkung der wirtschaftlichen (Dependenztheorie) und kulturellen Abhängigkeit (Salazar Bondy spricht 1968 in Paris von «Herrschaftskultur») die Abhängigkeit auch der Theologie entdeckt. Diese Theologie macht Schritt für Schritt ihre eigene Methode ausfindig, die ich als ana-lektisch und nicht als bloß dia-lektisch bezeichne,[39] insofern sie Horchen auf die transontologische Stimme des Andern *(ana-)* und Interpretation ihres Inhaltes auf dem Weg der Analogie ist (wobei die Distinktion des Andern als des Andern im Mysterium verbleibt, solange nicht die Befreiungspraxis in seine Welt einzudringen ermöglicht). Es handelt sich um eine neue anthropologische Dimension der Analogiefrage.

Die Theologie der Befreiung ist bestrebt, die Stimme des Unterdrückten zu interpretieren, um sich in der Praxis für seine Befreiung einzusetzen. Sie ist nicht ein besonderes Element des univoken Ganzen der universalen abstrakten Theologie und ebensowenig ein äquivokes oder autoexplikatives Element von ihr. Von der einzigen Distinktion aus übernimmt jede Theologie und auch die lateinamerikanische Theologie das «Analogische» der Theologie, das die Theologiegeschichte ihm in die Hand gibt, tritt aber in den hermeneutischen Kreis vom distinkten Nichts seiner Freiheit aus. Die Theologie eines authentischen Theologen, die Theologie eines Volkes wie das Lateinamerikas ist analog ähnlich und gleichzeitig unter-schiedlich (und deswegen einzig dastehend, eigenartig und unnachahmlich). Wenn das «Ähnliche» in univokem Sinn verstanden wird, kann die Geschichte der Theologie nur europäisch sein; wenn das «Unter-schiedliche» verabsolutiert wird, werden die Theologien äquivok. Weder die Hegelsche Identität noch die Äquivozität Jaspers ist hier das richtige, sondern die Analogie. Die Theologie der Befreiung ist ein neuer Moment der Theologiegeschichte, ein analoger Moment, der nach der europäischen, russischen und nordamerikanischen Theologie der Neuzeit entsteht und als lateinamerikanische Theologie der nachneuzeitlichen afrikanischen und asiatischen Theologie ein wenig vorausgeht. Die Theologie der armen Völker, die Theologie der Befreiung des Menschen und der Welt paßt Europa nicht ohne weiteres in den Kram, und Europa verläßt sich allzusehr auf seine univoke Universalität. Europa will nicht hören auf die Stimme des Andern (der Barbaren, des «Nicht-seins» – wenn das Sein in seinem Denken besteht: Lateinamerikas, der arabischen Welt, Schwarz-Afrikas, Südostasiens und Chinas). Die Stimme der lateinamerikanischen Theologie bildet ja nicht mehr bloß eine Tautologie zur europäischen Theologie, sondern ist gewissermaßen eine «barbarische Theologie» (entsprechend dem, was die Apologeten von den griechischen Weisen sagten). Wir aber wissen, daß wir von der herrschsüchtigen neuzeitlichen europäischen Totalität Abstand genommen haben und daß sich in unserem Einsatz für die Befreiung der armen Völker bereits die Gestalt des Menschen der Befreiung abzeichnet, der auf Weltebene den Menschen der Neuzeit ablösen wird.

[1] Brevísima relación de la destrucción de las Indias (EUDEBA, Buenos Aires 1966) 36. Zu einer historischen Sicht der in diesem Aufsatz behandelten Probleme vgl. E. Dussel, Historia de la Iglesia en América latina. Coloniaje y liberación (1492–1973) (Nova Terra, Barcelona 1974); zu einer theologischen Schau vgl. Caminos de liberación latino-americana (Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1972–1973) 2 Bände (französische Ausgabe in den Editions Ouvrières, Paris 1973); zu einer philosophischen Schau vgl. Para una ética de la liberación latinoamericana (Siglo XXI, Buenos Aires 1973–1974) 3 Bände.

[2] Nueva política comercial para el desarrollo (Fondo de Cultura Económica, México [2]1966) 30. Wenn man zudem an «die Verschlechterung der Preisverhältnisse» (ebd. 21ff) zwischen Rohstoffen und Fertigwaren denkt, so erhellt, daß die sogenannten unterentwickelten Länder schlechthin ausgebeutet, enteignet, ausgeraubt wurden. Aus diesem Gutachten der CEPAL (UNESCO) ist die sogenannte Sozio-Ökonomie der Abhängigkeit zu ersehen, wie die Arbeiten eines Celso Furtado, Jaguaribe, Cardoso, Faletto, Theotonio dos Santos, Gunder Frank und Hinkelammert für Lateinamerika, eines Samir Amin für Afrika sie dartun, zusammen mit europäischen Stellungnahmen eines Arghiri Emmanuel und Charles Bettelheim. Eine Biographie über die Frage findet sich in dem von CEDIAL, Bogotá, ausgearbeiteten Werk: Desarrollo y revolución, Iglesia y liberación, erster und zweiter Teil, 1971–1973.

[3] Bei den Präsidentenwahlen in Argentinien vom 23. September 1973 gab die Hauptstadt (Buenos Aires) dem Kandidaten der Arbeiterschaft, der Landarbeiter und des vernachlässigten Volkes bloß 42% der Stimmen, während die ärmeren Provinzen des Nordostens (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja) zu mehr als 75% für ihn stimmten. In den großen Hauptstädten Lateinamerikas (México, Guatemala, Bogotá, Lima, São Paulo, Buenos Aires usw.) macht sich das Phänomen der innern Abhängigkeit bemerkbar.

[4] Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie III, 4: S. Freud, Studienausgabe V (Frankfurt 1972) 123. Der Irrtum Freuds bestand darin, daß er die Wirklichkeit der Männerherrschaft in unserer Gesellschaft mit der Wirklichkeit der Sexualität als solcher verwechselte. Vgl. E. Dussel, Para una erótica latinoamericana, Kap. VII von: Para una ética de la liberación latinoamericana aaO. Bd. III, §§ 42–47.

[5] Archivo General de Indias (Sevilla), Audiencia de Guatemala 156.

[6] Vgl. E. Dussel, Para una ética de la liberación aaO. Bd. I, Kap. III, § 18, S. 137ff.

[7] Domingo F. Sarmiento, Facundo (Losada, Buenos Aires 1967) 51.

[8] Das ist für Heidegger der Sinn von Realität: Sein und Zeit (Tübingen [10]1963) 200ff.

[9] Ein vom alten Schelling (Einleitung in die Philosophie der Mythologie XXIV: Werke, Ausg. Schröter, V [München 1959] 748), wenn auch nicht im gleichen Sinn, verwendeter Ausdruck. Jenseits des Seins, der Welt begegnet man dem «Herr des Seins» (ebd.).

[10] Xavier Zubiri, Sobre la esencia (Sociedad de ediciónes, Madrid 1963) 395: «Die Realität ist das Ding, wie es an und für sich ist. Das Ding aktualisiert sich in der Intelligenz, es präsentiert sich uns intellektiv als etwas, das an und für sich schon besteht, bevor *(prius)* es uns präsent ist.» Im gleichen Sinn ist *Autrui* (der Andere) für Levinas das Reale jenseits der Totalität, des Seins (vgl. Totalité et Infini [Nijhoff, Den Haag 1961]). Vgl. E. Dussel, La dialéctica hegeliana, §§ 10–11 (Ser y tiempo, Mendoza 1972) 141ff.

[11] De Civitate Dei XV, 1. In der Civ. Dei bringt Augustin die beiden biblischen Grundkategorien zum Ausdruck: die Totalisierung aufgrund der Eigenliebe *(libido)* und die Entotalisierung, die sich als verändernde Liebe zum Andern *(caritas)* auf die Zukunft hin öffnet. Vgl. E. Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana aaO. Band II, Kap. IV, §§ 20–23, und Kap. V, §§ 26–28, S. 13–88.

[12] Bei Hegel liegt eine Negation der Differenz und des Seins vor, die auf die Negation des Seins an sich oder auf die Totalität als göttliche Ur-Einheit hinausläuft. In unserem Fall hingegen geht es darum, die Entfremdung des Andern (der zu einem bloßen Seienden verkürzt wird) zu leugnen, d.h. den Andern als unterschiedlich zu bejahen (vgl. E. Dussel, Para una ética de la liberación aaO. Bd. I, Kap. III, § 16, S. 118ff; Bd. II, Kap. IV, § 23 und Kap. V, §§ 29–31, S. 42–127); man leugnet somit das, was Hegel von einer von ihm verkannten Exteriorität aus behauptet hat.

[13] Brevísima relación aaO. 33.

[14] Vgl. mein Referat «El ateismo de los profetas y de Marx» an der II Semana de teólogos argentinos (Guadelupe, Buenos Aires 1973) und meinen Aufsatz «Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina»: América latina, dependencia y liberación (G. Cambeiro, Buenos Aires 1973) 193ff. Wie ich daselbst ausführe, beginnen die Propheten ihre Kritik gegenüber dem System der Sünde stets als eine «Kritik der Religion von Idolen und Fetischen» dieses Systems. Ist die Kritik gegen den Fetischismus des Geldes (K. Marx, Das Kapital I, Kap. XXIV, 1: Das Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation) nicht im Grunde tief christlich und katholisch? Ist es nicht vielleicht orthodox, anzunehmen, man müsse die (Hegelsche) Theologie ablehnen, um eine Anthropologie des Du zu bejahen (L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft), wenn man daran denkt, daß Christus der andere Mensch und Mittler zu Gott, dem Vater und Schöpfer ist? Wir könnten sagen, die lateinamerikanische Befreiungstheologie glaube nicht an das Idol der europäischen Konquistadoren-christenheit (man verwechsle nicht Christenheit und Christentum; vgl. E. Dussel, Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft: Concilium 5 [1969] 536–541).

[15] Man gestatte mir, *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* (Mt 5,3) so zu übersetzen, um zwischen dem «Armen» als Exteriorität (im Sinn von § 5) und dem «Armen dem Geiste nach» als einem bewußten, aktiven Mitarbeiter an der Befreiung, als einem Propheten zu unterscheiden. Vgl. Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh im Anhang zu E. Dussel, El humanismo semita (EUDEBA, Buenos Aires 1969) 127ff.

[16] «Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen» (Lk 1,52–53). Das lateinische *subvertere* bedeutet das, was oben ist, nach unten kehren, und umgekehrt.

[17] Lev 25,8–12. «Jubiläum» kommt vom hebräischen *yobel:* die hornförmige Trompete, welche die Befreiung der Sklaven ankündigt (Ex 21,2–6).

[18] «Was aus dem Fleisch (Totalität, System) geboren ist, ist Fleisch; was aber aus dem Geist (dem Andern, der Andersheit, der Exteriorität) geboren ist, ist Geist» (ebd.).

[19] «Das ‹ich denke, also bin ich› war für mich so fest und sicher, daß alle die überspanntesten Annahmen der Skeptiker es nicht zu erschüttern vermochten» (Discours de la méthode, IV: Ed. La Pléjade [Gallimard, Paris 1953] 147–148).

[20] «Ich bin Ich. Das Ich ist schlechthin gesetzt» (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794], § 1: Ausg. Medicus [Berlin 1956] I, 96). Er sagt jedoch: «Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde» (ebd. I, § 3: I, 119).

[21] Vgl. E. Dussel, La dialéctica hegeliana §§ 4–9, aaO. 31–121; Para una de-strucción de la historia de la ética § 11–21 (Ser y tiempo, Mendoza 1972) 75–162.

[22] Die Theologie Karl Rahners geht bekanntlich von der Philosophie Heideggers aus (daneben finden sich Einflüsse Maréchals): vgl. Geist in Welt (München 1936, [2]1957);

Hörer des Wortes (München 1963). Nicht ohne Grund macht Eberhard Simons, Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit K. Rahner (Stuttgart 1966) darauf aufmerksam, daß im Denken Rahners das «Mit-Sein» nicht deutlich zum Ausdruck kommt, obwohl irgendwie davon die Rede ist (beispielsweise lesen wir in: Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe: Schriften VI (Zürich 1965) 277ff über «Nächstenliebe als sittliches Grundtun des Menschen» das gleiche wie bei Heidegger (in § 26 von: Sein und Zeit [1927] 117ff). Es ist nicht damit getan, daß man beiläufig vom Andern spricht, sondern man muß ihn zum Ausgangspunkt des theologischen Diskurses machen (und zwar nicht nur den göttlichen Andern).

[23] In bezug auf die philosophische Perspektive vgl. das bereits genannte Werk von Levinas sowie Michael Theunissen, Der Andere (Berlin 1965) und Kap. III von E. Dussel, Para una ética de la liberación aaO. I, 97ff.

[24] Y. Congar, Die Geschichte der Kirche als «locus theologicus»: Concilium 6 (1970) 496, macht treffend darauf aufmerksam, daß das tägliche Geschehen «locus theologicus» sein kann («In einem gewissen Sinn umfaßt die Kirchengeschichte alles»), d. h. die Offenbarung geschieht vermittels der geschichtlichen Exteriorität. Im gleichen Sinn spricht Edward Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie (Mainz 1965) 37, vom «Wort als Offenbarungsmedium». Zwar handelt es sich in beiden Fällen, wie bei Schelling und Kierkegaard, nicht um die Vermittlungsfunktion der anthropologischen Exteriorität. Es geht nicht bloß darum, daß die Offenbarung «möglicherweise im menschlichen Wort» geschieht (K. Rahner, Hörer des Wortes aaO. 200), sondern darum, daß der Arme als der meta-physisch Andere derjenige ist, dessen sich Gott zur Vermittlung seiner Offenbarung bedient. Mose vernahm geschichtlich (und nicht bloß mythisch wie in Ex 3) das Wort Gottes vermittels des Armen (Ex 2, 11–15).

[25] Solche Kategorien sind z. B. «Fleisch» (Totalität), «arm» (anthropologische Andersheit), Gott der «Schöpfer und Erlöser», «Wort», «Geist» (verschiedene Weisen des göttlichen «von Angesicht zu Angesicht»), «Dienst» *(habodah, diakonía)* undsoweiter. Vgl. E. Dussel, Caminos de liberación latinoamericana II, VI. Die «Kategorie» ist das in Christus als «konstitutive Offenbarung» Geoffenbarte. Das durch diese Kategorien «Interpretierte» ist der christliche Sinn des Geschehens, der sich aus dem Glauben ergibt.

[26] In Heft 2 des Jahrgangs 1973 des «Concilium», das vom Glauben handelt, ist zwar von der Liturgie, der Bibel, der Poetik die Rede, nirgends aber vom Andern, vom Armen als dem vorzüglichen Ort des Glaubens; ohne diesen aber wird der Glaube zur Ideologie, zu einer Lehre, zu einer Hehlerei.

[27] Vgl. E. Dussel, Caminos de liberación latinoamericana aaO. I, §§ 1–7; Para una ética de la liberación latinoamericana aaO. §§ 31 und 36.

[28] In bezug auf Lateinamerika vgl. Hugo Assmann, Teología desde la praxis de la liberación (Sigueme, Salamanca 1973) 76ff. Eine Bibliographie (auch über die Themen, die wir in § 10 und 11 dieses Aufsatzes behandeln) findet sich in: CEDIAL, Desarrollo y revolución II, 73–95. Diese und die folgende theologische Richtung lassen sich zum Teil bereits von der lateinamerikanischen christlichen Praxis inspirieren.

[29] Vgl. die Bibliographie in CEDIAL aaO. II, 31–47.

[30] Von besonderer Bedeutung sind die Schriften von J. B. Metz: Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer «politischen Theologie»: Civitas VI (1967) 13ff; Zur Theologie der Welt (Mainz 1968); Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit: Concilium 4 (1968) 403–411 – bis zum farblosen Aufsatz: Erlösung und Emanzipation: Stimmen der Zeit 3 (1973) 171ff (wo in einem äquivoken Verständnis des Kreuzes das Wort «Befreiung» vermieden wird: das Kreuz des ermordeten Propheten ist nicht das gleiche wie der Schmerz des unterdrückten «Armen»).

[31] Die «kritisch-befreiende Funktion der Kirche» (J. B. Metz, Zur Theologie der Welt aaO. 109) ist sehr verschieden, je nachdem es sich um eine internationale politische Kritik handelt (die die ungerechte Bereicherung des Zentrums anprangert) oder um Gesellschaftskritik (die die von den Unterdrückerklassen ausgeübte Herrschaft aufzeigt). Es fehlt somit die Verwurzelung im Konkreten, die diese Kritik zu einer realen Kritik macht. Die Theologie ist vom Wesen aus, primär und unteilbar Ethik, insbesondere «politische Ethik».

[32] Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1964); Perspektiven der Theologie (Mainz 1968); Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» (München 1967).

[33] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung aaO. 304. Es handelt sich gewissermaßen um eine reaktivierende «Berufsethik», nicht aber um eine subversive Bewegung, welche die Totalität des Systems kritisieren und erkennen würde, daß man als Zeichen des kommenden Reiches ein geschichtliches Befreiungsprojekt in die Wege leiten muß.

[34] Vgl. J. Girardi, Christianisme, libération humaine et lutte des classes (Cerf, Paris 1972).

[35] Vgl. E. Dussel, Para un método de la filosofía de la liberación. Conclusiones generales (Sígueme, Salamanca 1974).

[36] Man halte sich vor Augen, daß Lateinamerika der einzige Kulturkontinent ist, der eine koloniale Christenheit gewesen ist. Europa war eine Christenheit, aber keine koloniale; die andern Kolonialvölker waren keine Christenheit. Dieser Umstand gibt Lateinamerika in der Weltgeschichte und in der Kirchengeschichte eine einzigartige Stellung. Von dieser unserer einzig dastehenden Erfahrung aus kann sich nur eine besondere Theologie ergeben, wenn sie echte Theologie sein will.

[37] In Afrika weisen uns Autoren wie V. Mulango, A. Vanneste, H. Bürkle, die «Schwarze Theologie» eines J. Cone, A. Hargraves, Th. Ogletree, Ch. Wesley auf diese Richtung hin. Vgl. J. Peters, Black Theology als Hoffnungszeichen: Concilium 6 (1970) 651–656; G. D. Fischer, Theologie in Lateinamerika als «Theologie der Befreiung»: Theologie und Glaube (1971) 161–178; R. Strunk, Theologie und Revolution: Theol. Quartalschrift (1973) 44–53; CEDIAL aaO. II, 58–72. Einzelne europäische Vorstellungen (z. B. R. Vancourt, Théologie de la libération: Esprit et Vie 28 [1972] 433–440; 657–662, nach dessen Ansicht diese Theologie einzig von der marxistischen Methode inspiriert ist) sind sehr einseitig.

[38] In seiner kurzgefaßten Arbeit Hacia una teología de la liberación (Servicio de Documentación, JECI, Montevideo 1969) fragte sich G. Gutiérrez, ob man nicht über eine Theologie der Entwicklung hinaus eine eigentliche Theologie der Befreiung artikulieren müßte. Im Jahr vorher hatte Rubem Alves, Religión: opio o instrumento de liberación? (Tierra Nueva, Montevideo 1968) bereits diesen Weg eingeschlagen. Methol Ferré, Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América latina: Víspera 12 (1969) 1–24, weist bereits auf den «Kampf zwischen zwei Theologien» hin, da «jegliche Theologie irgendwie eine Politik in sich schließt» und da es in der katholischen Kirche selbst «eine Herrschaft der reichen Ortskirchen über die armen» gibt. So entstand ein neuer theologischer Diskurs.

[39] Vgl. E. Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana § 36 aaO. II, 156ff. Ich würde die Theologie definieren als «eine analektische (weil die Methode weder bloß epistematisch noch dialektisch ist) Pädagogik (weil der Theologe ein Lehrmeister und kein Politiker ist und auch nicht eine erotische Option trifft) der geschichtlich-eschatologischen Befreiung». Zu dieser Definition vgl. Conferencia XII in meinem Werk Caminos de liberación II.

Übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

geboren 1934 in Argentinien, ist Professor für Geschichte und Philosophie am Lateinamerikanischen Pastoralinstitut und Professor für Ethik an der Nationaluniversität von Cuyo. Er veröffentlichte u.a.: Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina (1967) (die dritte Auflage erschien 1974 in Barcelona unter dem Titel: Historia de la Iglesia en América latina 1492–1973), El humanismo semita (Buenos Aires 1969), Historia del catolicismo popular en Argentina (Buenos Aires 1970), Para une de-strucción de la historia de ética (Paraná 1972), La dialéctica hegeliana (Mendoza 1972).

Gustavo Gutiérrez

Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung

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

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

Die letzten Jahre Lateinamerikas sind charakterisiert durch die reale, Forderungen stellende Entdeckung der Welt des andern: des Armen, des Verstoßenen, der ausgebeuteten Klasse. In einer Gesellschaftsordnung, die wirtschaftlich, politisch und ideologisch von einigen wenigen und zu deren Profit gemacht wird, beginnt der «andere» dieser Gesellschaft – die ausgebeuteten Volksklassen, die unterdrückten Kulturen, die diskriminierten Rassen –, seine Stimme zu Gehör zu bringen. Er spricht immer weniger durch Mittelsmänner, sondern beginnt sein Wort direkt zu sprechen, sich selbst zu entdecken und zu machen, daß das System seine beunruhigende Präsenz wahrnimmt. Er will immer weniger Objekt demagogischer Manipulation oder des mehr oder weniger getarnten Fürsorgewesens sein, um nach und nach zum Subjekt seiner Geschichte zu werden und eine von Grund auf andere Gesellschaft zu zimmern.

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

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

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