



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Explosivität des Logos“

verfasst von

Mag. Hermann Schwab

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 313 299

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramt GSK/PB und Psychologie/Philosophie

Betreuerin / Betreuer:

Prof. Dr. Heinz Krumpel

# Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle bei all jenen bedanken, die mich bei dieser Diplomarbeit unterstützt haben:

- Herrn Prof. Krumpel für die Betreuung der Arbeit,
- meinen Freunden dafür, dass sie da waren (und sind),
- meinen StudienkollegInnen aus dem Seminar „Philosophie in Lateinamerika“.

# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	S. 5
1.1 Befreiung als maßgebliche Größe in Philosophie, Pädagogik und Theologie .....	S. 7
1.2 Dependenztheorie.....	S. 8
1.3 Kritik am Befreiungsbegriff .....	S. 9
1.4 Interkulturelle Philosophie .....	S. 10
1.5 Poststrukturalismus .....	S. 11
1.5.1 Performativität – John Langshaw Austin .....	S. 12
1.5.2 Logos und Herrschaft .....	S. 14
1.5.3 Michel Foucault und die Ordnung des Diskurses .....	S. 18
2. Befreiungsphilosophie .....	S. 24
2.1 Die Herrschaft des westlichen Logos und dessen Wirkung in Lateinamerika .....	S. 25
2.2 Leopoldo Zea .....	S. 28
2.3 Der stärkere Logos .....	S. 30
2.4 Tzvetan Todorov .....	S. 34
2.5 Europäische Aufklärung und Lateinamerika .....	S. 36
2.6 Der Mensch in der Gestaltung seines eigenen Schicksals .....	S. 39
2.7 Ethik der Befreiung – Enrique Dussel .....	S. 42

3. Befreiungspädagogik .....	S. 44
3.1 Luis Vives .....	S. 44
3.2 Die Befreiungspädagogik in Lateinamerika .....	S. 45
3.3 Dependenztheorie und Pädagogik .....	S. 47
3.4 Ivan Illich .....	S. 49
3.5 Paulo Freire und die Pädagogik der Befreiung .....	S. 50
4. Befreiungstheologie .....	S. 57
4.1 Der Befreiungstheologe Bartolomé de Las Casas .....	S. 57
4.2 Befreiungstheologie im 20. Jahrhundert .....	S. 64
4.2.1 Medellín und Puebla .....	S. 65
4.2.2 Lateinamerikanische Befreiungstheologie in Wechselwirkung mit europäischer feministischer Theologie .....	S. 71
4.2.3 Befreiung und Entwicklung .....	S. 73
4.2.4 Abhängigkeit und Befreiung .....	S. 75
5. Abschluss .....	S. 79
6. Literaturverzeichnis .....	S. 81
7. Anhang	
7.1 Abstract .....	S. 87
7.2 Lebenslauf .....	S. 88

# 1. Kapitel

## Einleitung

Die Befreiungsphilosophie, die Befreiungspädagogik und die Befreiungstheologie haben sich in Lateinamerika entwickelt. In dieser Arbeit sollen aus einem interdisziplinären Impetus heraus Verbindungslinien zwischen diesen drei „Disziplinen“ dargestellt werden; es sollen die jeweiligen Themen und Aufgaben aufeinander bezogen werden.

Wesentliche Aufgabe des Befreiungsparadigmas ist es, Gesellschaft, Geschichte und Bewusstsein aus der Sicht der Armen wahrzunehmen, Kritik an den herrschenden Verhältnissen zu üben und im Sinne der Armen eine Veränderung herbeizuführen.

Raúl Fornet-Betancourt sieht die lateinamerikanische Philosophie und Theologie der Befreiung als „ein Denken aus der Welt und für die Welt historischer Menschen“<sup>1</sup>. Indem Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie die konkrete Welt von Menschen bearbeiten und Menschen damit versuchen, in befreiender Absicht Verantwortung für die Gestaltung ihrer Lebenswelt zu übernehmen, sieht Fornet-Betancourt einen Gegensatz zur (europäischen) akademischen Philosophie.<sup>2</sup>

In einem Buch über das Befreiungsparadigma ist zu lesen, dass von denjenigen, die in konkreten Praxisbezügen mit den Unterdrückten arbeiten und leben, der Vorwurf kommt, dass „die von der Uni“ in ihren nicht-konkreten Seminaren, Büchern und Aufsätzen lediglich über die Unterdrückten redeten und jeglicher Bezug zum konkreten Leiden fehle. Das ist mir bewusst und ich kann nur teilen, was als Antwort in diesem Buch gegeben wurde: „In der Wissenschaft müssen Philosophie, Theologie und Pädagogik notwendigerweise mit sehr abstrakten Kategorien arbeiten. Individuen, Biographien, Lebenserfahrungen müssen in hochabstrakten Begriffen und Kategorien wie Armut, Unterdrückung und Herrschaft gefaßt werden.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Fornet-Betancourt, 2006, S. 98.

<sup>2</sup> Vgl. Fornet-Betancourt, 2006, S. 98.

<sup>3</sup> Knauth, Schroeder, 1998, S. 7.

Die „Option für die Armen“ gehört aktuell aufgrund zunehmender Verarmung und Verelendung in der Dritten Welt als auch in der Ersten Welt zu einer zentralen Dimension praktisch-ethischer Reflexion.

„In Marginalität und Randständigkeit, in Armut und in politischer Fremdbestimmung zu leben, ist in der Regel nicht das Ergebnis einer subjektiven Entscheidung, sondern das Produkt system- und strukturbedingter Ausgrenzung und der Ausschluss von sozialer Teilhabe und politischer Teilnahme.“<sup>4</sup>

Soziale Ausgrenzung ist im Befreiungsparadigma das fundamentale Thema, um eine sozialwissenschaftliche Theoriebildung zu betreiben. Es wird nach den Möglichkeiten und Grenzen des Handelns in persönlichen Beziehungen und Institutionen gefragt.

„Die befreiungstheologische Option für die Armen, die befreiungspädagogische Parteilichkeit für die Unterdrückten, die befreiungsphilosophische Anerkennung des Anderen zu teilen ist ein Akt persönlicher Entscheidung und sicherlich genährt von nicht wenigen Allmachts- und Vollendungsphantasien; auch erforderlich, soll sozialwissenschaftliches Arbeiten nicht in blankem Zynismus münden. Normativ, gar moralisch ist die Forderung, daß Erziehung, Seelsorge und Forschung „befreiend“ auszulegen sei, indem sie Bewußtseinsprozesse methodisch organisiert und aktiv begleitet, die zur kritischen Aneignung der Widersprüche sozialer Realität führen.“<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Baquero, Knauth, Schroeder, 1998, S. 15f.

<sup>5</sup> Baquero, Knauth, Schroeder, 1998, S. 17.

## 1.1 Befreiung als maßgebliche Größe in Philosophie, Pädagogik und Theologie

Der fiktive Ort Macondo wurde durch den Roman *Hundert Jahre Einsamkeit* von Gabriel García Márquez zu einem Symbol für Lateinamerika. In dem Ort grassiert die von Fremden eingeschleppte Schlafkrankheit. Das Bild steht für das, was in Lateinamerika als die „Kultur des Schweigens“ bezeichnet wird. Im Roman erklärt eine Indiofrau, das Schlimmste an der Schlafkrankheit sei, dass sie ein schrittweises Vergessen auslöse: Die Kindheitserinnerungen beginnen zu verblässen und die Bezeichnung der Dinge, zuletzt der eigene Name und das Bewusstsein des eigenen Ich. Vor fünfhundert Jahren begann auf dem Kontinent das Vergessen der Sprachen und Geschichten, dafür kam Gewalt, Unterdrückung und das Ende der eigenen Geschichte. Mit den beiden Kategorien „Abhängigkeit und Befreiung“ wird in Lateinamerika versucht, sich selbst auf den Begriff zu bringen. Dabei wird im Begriff der Abhängigkeit die Analyse der sozialen Wirklichkeit vollzogen, während im Begriff Befreiung gesellschaftliche Utopien entwickelt werden.<sup>6</sup>

Über Jahrhunderte, besonders bedingt durch die lange Kolonialzeit, haben sich die Lateinamerikaner durch die Augen der Europäer gesehen. Doch die Erklärungskraft der importierten Theorien wurde immer mehr in Zweifel gezogen.

---

<sup>6</sup> Vgl. Baquero, Knauth, Schroeder, 1998, S. 11f.

## 1.2 Dependenztheorie

In den 1960er und 70er Jahren wurde in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften versucht, mit der „Theorie der Abhängigkeit“ (Teoría de dependencia) ein Erklärungsmodell für die Armut und die „Unterentwicklung“ der lateinamerikanischen Gesellschaften (als auch der sogenannten Dritten Welt insgesamt) zu finden. Bis dahin herrschten im Wissenschaftsbetrieb die sogenannten Modernisierungstheorien vor, welche Armut und Unterentwicklung als ökonomische, soziale und kulturelle Rückständigkeit auffassten. Sie waren in den 1950er und 60er Jahren das vorherrschende entwicklungstheoretische Paradigma. Die bekanntesten Vertreter waren Samuel P. Huntington, Walt Whitman Rostow und David McClelland. Die Modernisierungstheoretiker gehen von einer dualistischen sozio-ökonomischen Struktur aus, die sie mit den Begriffspaaren „modern“ und „traditionell“ beschreiben. Typisch für eine solche Gesellschaftsstruktur sei das Nebeneinander von traditionellen und modernen Produktionsweisen. Das Bild Lateinamerikas schien dieser Analyse zu entsprechen: Dem ländlichen, agrarorientierten, meist durch Subsistenzwirtschaft geprägten Bereich auf der traditionellen Seite steht der moderne Bereich der großstädtischen Metropolen gegenüber, welche marktwirtschaftlich ausgerichtet sind, industriell und mit einem ausgeprägten Dienstleistungsangebot. Nach diesen Theorien steht der traditionelle Bereich in der Notwendigkeit, „Unterentwicklung“ in Form einer *nachholenden* Modernisierung zu überwinden.<sup>7</sup>

Die Modernisierungstheorien wurden dann in den 1970er Jahren durch die Dependenztheorie vorübergehend zurückgedrängt. Diese entstand durch die Kritik an den Modernisierungstheorien. Zentrale These der Dependenztheorie ist, dass Unterschiede im Entwicklungsstand der verschiedenen Weltregionen nicht auf endogene Faktoren wie kulturelle Unterschiede zurückzuführen seien, sondern auf internationale Ausbeutungsverhältnisse. Der Dependenzbegriff bezeichnet das Verhältnis von „entwickelten“ und „unterentwickelten“ Ländern als historisch-gleichzeitiges Abhängigkeitsverhältnis. Der „traditionelle“ Bereich ist demnach nicht ein archaisches Überbleibsel, sondern ein Teil einer dualistischen Struktur. Aufgabe und Funktion der traditionellen Sektoren sei die Bereitstellung billiger Arbeitskräfte und

---

<sup>7</sup> Vgl. Baquero, Knauth, Schroeder, 1998, S. 13.



die Minimierung von Produktionskosten. Fortschritt und Modernisierung seien auf Kosten des traditionellen Sektors möglich.<sup>8</sup>

Strukturbedingte Ausgrenzung führt zu Armut und politischer Fremdbestimmung, zu Marginalität und Randständigkeit. Soziale Ausgrenzung ist in der Theorie der Befreiung der wesentliche Bezugspunkt.

### **1.3 Kritik am Befreiungsbegriff**

Allerdings beinhaltet der Begriff der Befreiung als theorieleitende Kategorie einige Probleme. Der Begriff ist stark normativ und wertend. Die Dialektik von Herrschaft und Befreiung wird nicht aufgehoben werden können, sie bleibt immer bestehen. Wird einer befreit, kann das zur Unterdrückung eines anderen führen. Das Leben in einem unterdrückenden System kann insofern befreien, als es zu Widerstand herausfordert. Außerdem hat Befreiung keinen Endpunkt, es ist ein offener Prozess, der von Kollektiven oder Individuen durchlaufen wird.<sup>9</sup>

Kritik am Befreiungsbegriff in der philosophischen, pädagogischen, theologischen und sozialwissenschaftlichen Theoriebildung wird folgendermaßen beschrieben: Befreiung sei eine Wärmemetapher, welche Zustimmung geradezu erzwingt; sie nähre Allmachtsphantasien mit dem Versprechen, aktiv Geschichte machen zu können; sie sei eine anthropozentrische Kategorie, die Weltveränderung durch vernünftiges, planendes und wünschendes menschliches Handeln verspreche, was einem Gedankengebäude des 18. Jahrhunderts entlehnt scheint; weiters unterliege der Befreiungsgedanke selbst einem Fortschrittsmythos.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. Baquero, Knauth, Schroeder, 1998, S. 14.

<sup>9</sup> Vgl. Baquero, Knauth, Schroeder, 1998, S. 16.

<sup>10</sup> Vgl. Tremel, 1987, S. 2ff.

## 1.4 Interkulturelle Philosophie

Unter dem Begriff „Kultur“ wird eine Gruppe von Menschen subsumiert, welche Gemeinsamkeiten wie die gleiche Sprache, dieselben Traditionen, die gleiche Geschichte oder dieselben Werte und Normen aufweist.

Kultur kann auch zu Grenzziehungen herangezogen werden, was in den Sozialwissenschaften als Ethnozentrismus bezeichnet wird. Dabei geht es um eine psychologische Voreingenommenheit eines Individuums gegenüber fremden Gruppen.

„Unter Ethnozentrismus versteht man die Tendenz, andere Kulturen oder Menschen nach dem Vorbild seiner eigenen Kultur oder Einstellung einzuschätzen. Die eigene Kultur wird dabei überschätzt, während die übrigen Kulturen oder deren Mitglieder unterschätzt werden. Diese Einstellung ist in den meisten Fällen nicht bewusst feststellbar, sondern existiert im Unbewussten und tritt nur in bestimmten Situationen an die Oberfläche. Auf der positiven Seite kann Ethnozentrismus zu einem stärkeren Gefüge innerhalb der Gemeinschaft oder der Kultur führen. Im negativen Sinn führt es zu einem Gefühl der Überheblichkeit anderen Menschen aus anderen Kulturen gegenüber. Durch den Ethnozentrismus wird eine objektive Betrachtung anderer Kulturen unmöglich gemacht. In weiterer Folge führt das Gefühl der Überlegenheit oft zu Stereotypisierungen oder Vorurteilen.“<sup>11</sup>

In den globalen Kulturen gibt es verschiedene Wege zum Philosophieren. Interkulturelle Philosophie ist die Bereitschaft, viele Wege des Philosophierens zuzulassen. Die „Gleichberechtigung verschiedener Wege hängt damit zusammen, daß im Prinzip Konsens in Bezug auf die Fragen herrscht, welche die einzelnen Völker und Kulturen stellen“<sup>12</sup>

Die interkulturelle Philosophie bietet Möglichkeiten für einen Blick auf „das Andere“, Chancen für eine Erweiterung des Gesichtsfeldes; an der traditionellen abendländischen Philosophie ortet sie oft Eurozentrismus, ein Defizit an Offenheit den

---

<sup>11</sup> Stradner, 2002, S. 11.

<sup>12</sup> Yousefi, 2005a, S. 27.

Anderen gegenüber. Eine daraus resultierende Forderung ist dann „eine interkulturell orientierte Konzeption für eine neue Historiographie der Philosophie, ja der Kulturwissenschaften schlechthin“<sup>13</sup>.

Das prinzipielle Anliegen der interkulturellen Philosophie ist die Überwindung von Zentrismen, zum Beispiel des Eurozentrismus. Wird die eigene Position verabsolutiert, dann werden Ansichten anderer relativiert oder abgewertet. Der interkulturellen Philosophie geht es um die Entwicklung eines multiperspektivischen Denkens und Verstehens. Dabei ist der Dialog zwischen den Kulturen sehr wichtig, eine globale Philosophie zeichnet sich durch den Dialog aus. Im Vordergrund steht dabei eine Haltung der Toleranz, welche dem Anderen eine Existenzberechtigung zugesteht, die auf Gleichwertigkeit basiert.<sup>14</sup>

## 1.5 Poststrukturalismus

Unter dem Begriff Poststrukturalismus werden Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften verstanden, die Ende der 1960er Jahre vor allem in Frankreich entstanden sind. Es geht dabei um das Verhältnis zwischen sozialer Wirklichkeit und sprachlicher Praxis und der Ansicht, dass mittels Sprache Realität nicht nur abgebildet, sondern auch hergestellt wird.

Die sogenannte Diskursanalyse ist eines der grundlegenden poststrukturalistischen Instrumentarien. Bei Foucault geht es darin um die Analyse der Struktur von Ordnungen des Wissens.

Eines der grundlegenden Theoreme des Poststrukturalismus ist die Betonung des Ausschlusses, der in einem Diskurs erfolgen kann. Die Abgrenzung eines Begriffes wie zum Beispiel „Vernunft“ ist notwendig auf sein Gegenteil bezogen, in diesem Fall der „Wahnsinn“. Eine solche Bezogenheit stellt immer eine Hierarchie her, bei der einer der Begriffe als der unwesentliche, falsche, schlechte, usw. abgewertet wird. Aus dieser Abwertung gewinnt der erste Begriff seine Stärke, von der aus der Ausschluss des zweiten Begriffes vollzogen werden kann. Diese Struktur, die sich durch viele

---

<sup>13</sup> Yousefi/Mall, 2005b, S. 8.

<sup>14</sup> Vgl. Schwab, 2012, S. 64.

poststrukturalistische Texte zieht, kann zum ersten Mal in dem Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* von Michel Foucault gefunden werden.<sup>15</sup>

### 1.5.1 Performativität – John Langshaw Austin

Der Ausdruck „performative“ wurde von dem Sprachphilosophen John Langshaw Austin in den 1960er Jahren geprägt und meint das Gelingen oder Nicht-Gelingen von Sprechakten. Während konstative Äußerungen wahr oder falsch sein können, stellen performative Äußerungen eine Handlung dar, welche Tatsachen schaffen und Identitäten setzen können. Die performativen Äußerungen der Sprechakttheorie sind zweifach selbstreferentiell: einmal gibt das performative Verb eine Selbstbeschreibung von dem, was es tun wird und zweitens ist das Verb selbst Teil der Handlung, welche beschrieben wird.<sup>16</sup>

„Und zwar kann man Äußerungen finden, ..., für die aber gilt:

- A. Sie beschreiben, berichten, behaupten überhaupt nichts; sie sind wahr oder falsch;
- B. das Äußern des Satzes ist, jedenfalls teilweise, das Vollziehen einer Handlung, die man ihrerseits *gewöhnlich* nicht als „etwas sagen“ kennzeichnen würde.

Das ist bei weitem nicht so paradox, wie es klingt ..., die Beispiele, die jetzt folgen, sind enttäuschend:

- a. „Ja (sc. ich nehme die hier anwesende XY zur Frau)“ als Äußerung im Laufe der standesamtlichen Trauung.
- b. „Ich taufe dieses Schiff auf den Namen „Queen Elizabeth““ als Äußerung beim Wurf der Flasche gegen den Schiffsrumpf.
- c. „Ich vermache meine Uhr meinem Bruder“ als Teil eines Testamentes.
- d. „Ich wette einen Fünziger, daß es morgen regnet.“

Jeder würde sagen, daß ich mit diesen Äußerungen etwas Bestimmtes tue (natürlich nur unter passenden Umständen); dabei ist klar, daß ich mit ihnen nicht

---

<sup>15</sup> Vgl. Münker/Roesler, 2000, S. 25.

<sup>16</sup> Vgl. Wirth, 2002, S. 11.

beschreibe, was ich tue, oder feststelle, daß ich es tue; den Satz äußern heißt: es tun.“<sup>17</sup>

Mit Sprache können Handlungen vollzogen werden, welche soziale Tatsachen schaffen. So kann eine kirchliche Taufe bzw. eine behördliche Geburtsbeurkundung einen Menschen für den Rest des Lebens auf einen bestimmten Namen festlegen. Austin gilt durch seine Einführung des Begriffs des Performativen als ein Klassiker der modernen Sprachphilosophie und als einer der Begründer der (sprach-) analytischen Philosophie.<sup>18</sup>

„Für poststrukturalistische Positionen entscheidend ist die Differenzierung zwischen Performanz (performance) und Performativität. Während Performanz verstanden als Aufführung oder Vollzug einer Handlung ein handelndes Subjekt voraussetzen scheint (das ist auch die Position der Sprechakttheorie), bestreitet der Terminus Performativität gerade die Vorstellung eines autonomen, intentional agierenden Subjekts. Die Performativität einer Äußerung unterstreicht deren Kraft, das Äußerungssubjekt und die Handlung, die sie bezeichnet, in und durch diesen Äußerungsakt allererst hervorzubringen ...

In *Gender Trouble* entwickelt Butler den Performativitätsbegriff mit Blick auf die *sex-gender*-Unterscheidung weiter. Der scheinbare Grund der Geschlechtsidentität, das biologische Geschlecht und der Körper als Oberfläche kultureller Einschreibungen, ist nach Butler der performative Effekt einer diskursiven Praxis. Performativität wird hier folglich nicht als die Möglichkeit eines intentionalen Subjekts verstanden, mit sprachlichen Äußerungen Handlungen zu vollziehen, sondern die soziale Geschlechtsidentität (gender) ist gerade in dem Sinne performativ, indem sie das Subjekt, das diese nur auszudrücken scheint, als seinen Effekt konstituiert. Folglich gibt es keine Geschlechtsidentität „hinter“ den Äußerungen und Ausdrucksformen von Geschlecht; diese Identität wird durch eben diese Äußerungen performativ hervorgebracht.“<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Austin, 1972, S. 26f.

<sup>18</sup> Vgl. Villers, 2011, S. 12.

<sup>19</sup> Posselt, 2003, in: <https://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=4>

## 1.5.2 Logos und Herrschaft

Herrschaft wird in der westlichen Kultur hauptsächlich über die Sprache ausgeübt.

Die amerikanische Philosophin Judith Butler hat sich in ihren Werken mit dem Thema der Konstruktion von Geschlechtern über die Sprache auseinandergesetzt. Sie zeigt, dass die „Kategorie Frau“ von einer männlich dominierten Sprache bestimmt wird. Auf diese Weise werden Frauen und Männer einem System der Zwangsheterosexualität unterworfen. Normierende Zwänge schaffen eine Geschlechtsidentität innerhalb einer zweigeschlechtlichen Ordnung. Dabei gibt es keine freie Wahrnehmung des Körpers innerhalb der Dimension des Sozialen. Die Zweigeschlechtlichkeit wird in einem symbolischen System mittels Sprache durch ständige Bezugnahme darauf immer wieder neu produziert und bestätigt. Geschlechtsidentität wird demnach in einem Diskurs immer wieder neu konstruiert. Die Diskursteilnehmer gewinnen die Überzeugung, dass die Identitäten natürlich vorgegeben sind, sie glauben an eine vorgegebene geschlechtliche Position und verorten sich darin.<sup>20</sup>

Michel Foucault hat dazu tendiert, in der (modernen) Gesellschaft eine große Disziplinar-Anstalt zu sehen, in der Disziplinierungs- und Normalisierungstendenzen festzumachen seien.<sup>21</sup> Foucault spricht in diesem Zusammenhang von der „Mechanik der Macht“. Dabei geht es ihm um

„die feinsten Verzweigungen der Macht bis dorthin, wo sie an die Individuen rührt, ihre Körper ergreift, in ihre Gesten, ihre Einstellungen, ihre Diskurse, ihr Lernen, ihr alltägliches Leben eindringt. Das 18. Jahrhundert hat eine Form der Machtausübung entwickelt, die nicht *über* den Gesellschaftskörper wirkt, sondern ganz *in* ihm. Der offizielle Machtwechsel war auf Umwegen mit diesem Prozeß verbunden. Es handelt sich um einen grundlegenden Strukturwandel, der die Veränderung der kleinen Machtausübungen durchgängig ermöglicht hat. Andererseits hat die Formierung dieser neuen mikroskopischen Macht den Gesellschaftskörper auch dazu getrieben, bestimmte Elemente wie den Hof, die Person des Königs abzuwerfen.“<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Vgl. Schwab, 2012, S. 49.

<sup>21</sup> Vgl. Tepe, 1992, S. 285.

<sup>22</sup> Foucault, 1976, S. 32f.

Foucault behandelt in seinen Werken das Thema des kulturell geprägten Körpers und er spricht in diesem Zusammenhang von disziplinierten Körpern, welche eine bestimmte Prägung erfahren haben, die in einem bestimmten Wertsystem passiert ist.

„Im Laufe des klassischen Zeitalters spielte sich eine Entdeckung des Körpers als Gegenstand und Zielscheibe der Macht ab ... Die Aufmerksamkeit galt dem Körper, den man manipuliert, formiert und dressiert, der gehorcht, antwortet, gewandt wird und dessen Kräfte sich mehren. Das große Buch vom Menschen als Maschine wurde gleichzeitig auf zwei Registern geschrieben: auf dem anatomisch-metaphysischen Register, dessen erste Seiten von Descartes stammen und das von den Medizinern und Philosophen fortgeschrieben wurde; und auf dem technisch-politischen Register, das sich aus einer Masse von Militär-, Schul- und Spitalreglements sowie aus empirischen und rationalen Prozeduren zur Kontrolle oder Korrektur der Körpertätigkeiten angehäuft hat.“<sup>23</sup>

Im 17. und 18. Jahrhundert hat sich das Denken von der Vorstellung einer göttlichen Ordnung, in der die Vorherrschaft des Mannes über die Frau fundiert gesehen wurde, zu der Idee einer Naturhaftigkeit des Geschlechtsunterschieds gewandelt. Der Vorherrschaft des Mannes hat diese veränderte Sicht keinen Abbruch getan. Die anthropologischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts haben der Frau das Gefühl, den Trieb zugeordnet, während der Mann sich mit Hilfe seiner rationalen Macht über das Triebleben zu erheben vermochte. Der Mann wurde gemeinhin als der Vormund der Frau gesehen. Frauen wurden als ungeeignet angesehen, um im gesellschaftlich-politischen Leben in verantwortlicher Position mitzuwirken. Die Domäne der Frau wurde im Privaten gesehen, ihre Sphäre blieb auf Regeneration und Reproduktion beschränkt.

Judith Butler beschäftigt sich mit dem Zusammenwirken von Geschlecht, Sexualität, Identität und Macht. Demnach werden Menschen aufgrund vorherrschender Geschlechternormen in klar voneinander abgegrenzte Mann-Frau-Kategorien eingeteilt. Butler's Kritik richtet sich dabei darauf, dass diese Einteilung als naturhaft bewertet wird (Biologie als Schicksal). In ihren Arbeiten trennt Butler das anatomische

---

<sup>23</sup> Foucault, 2008, S. 838.

Geschlecht (sex) von der Geschlechtsidentität (gender) und plädiert dafür, diese Bereiche nicht mehr als voneinander abhängig anzusehen. Ihr Ziel ist es, Geschlechtsidentität als konstruiert zu entlarven. In ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* zeigt sie, wie Geschlechtsidentitäten durch Macht- und Diskurseffekte bestimmt werden und wie diese Effekte in einem Prozess von Sprache, Denken, Alltagspraxis und institutionellen Zwängen entstehen.<sup>24</sup>

„Obwohl man oft die unproblematische Einheit der „Frauen“ beschwört, um gleichsam eine Solidargemeinschaft der Identität zu konstruieren, führt die Unterscheidung zwischen anatomischem „Geschlecht“ (sex) und Geschlechtsidentität (gender) eine Spaltung in das feministische Subjekt ein. Ursprünglich erfunden, um die Formel „Biologie ist Schicksal“ anzufechten, soll diese Unterscheidung das Argument stützen, daß die Geschlechtsidentität eine kulturelle Konstruktion ist, unabhängig davon, welche biologische Bestimmtheit dem Geschlecht weiterhin hartnäckig anhaften mag. Die Geschlechtsidentität ist also weder das kausale Resultat des Geschlechts, noch so starr wie scheinbar dieses. Die Unterscheidung Geschlecht/ Geschlechtsidentität erlaubt vielmehr, die Geschlechtsidentität als vielfältige Interpretation des Geschlechts zu denken, und sie ficht bereits potentiell die Einheit des Subjekts an.“<sup>25</sup>

Mit diesem Thema wirft Butler eine Reihe spannender Fragen auf wie:

„Können wir noch von einem „gegebenen“ Geschlecht oder von einer „gegebenen“ Geschlechtsidentität sprechen, ohne wenigstens zu untersuchen, wie, d.h. durch welche Mittel, das Geschlecht und/ oder die Geschlechtsidentität gegeben sind? Und was bedeutet der Begriff „Geschlecht“ (sex) überhaupt? Handelt es sich um eine natürliche, anatomische, durch Hormone oder Chromosomen bedingte Tatsache? Wie muß eine feministische Kritik jene wissenschaftlichen Diskurse beurteilen, die solche „Tatsachen“ für uns nachweisen sollen? Hat das Geschlecht eine Geschichte? Oder hat jedes Geschlecht eine andere Geschichte (bzw. andere

---

<sup>24</sup> Vgl. Schwab, 2012, S. 50f.

<sup>25</sup> Butler, 1991, S. 22.



Geschichten)? Gibt es eine Geschichte, wie diese Dualität der Geschlechter (duality of sex) errichtet wurde, eine Genealogie, die die binären Optionen möglicherweise als veränderbare Konstruktion offenbart? Werden die angeblich natürlichen Sachverhalte des Geschlechts nicht in Wirklichkeit diskursiv produziert, nämlich durch verschiedene wissenschaftliche Diskurse, die im Dienste anderer politischer und gesellschaftlicher Interessen stehen? Wenn man den unveränderlichen Charakter des Geschlechts bestreitet, erweist sich dieses Konstrukt namens „Geschlecht“ vielleicht als ebenso kulturell hervorgebracht wie die Geschlechtsidentität ...“<sup>26</sup>

Butler dekonstruiert ein selbstbewusstes, intentionales, vernünftiges und rational handelndes Subjekt der neuzeitlichen Aufklärung zu der Frage, welche Bindungen das Subjekt mit der Macht, aus der es gebildet wird, eingeht. „Wenn wir ... den kulturell bedingten Status der Geschlechtsidentität als radikal unabhängig vom anatomischen Geschlecht denken, wird die Geschlechtsidentität selbst zu einem freischwebenden Artefakt.“<sup>27</sup>

Die poststrukturalistische Theorie verabschiedet sich allerdings nicht ganz von der Kategorie des Subjekts. Sie interessiert sich dafür, wie das Subjekt durch sprachliche, soziale, politische und kulturelle Faktoren konstruiert wird. Das Subjekt wird nun bei Lacan und Althusser als Konstrukt von Ideologie, bei Lyotard als Konstrukt von Sprache und bei Foucault als Konstrukt von Machtverhältnissen gesehen.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Butler, 1991, S. 23f.

<sup>27</sup> Butler, 1991, S. 23.

<sup>28</sup> Vgl. Schwab, 2012, S. 50.

### 1.5.3 Michel Foucault und die Ordnung des Diskurses

Der Text *Die Ordnung des Diskurses* von Michel Foucault entstammt einer Antrittsvorlesung aus Anlass seiner Berufung auf den Lehrstuhl „Geschichte der Denksysteme“ am Collège de France. Es ist eine der wichtigsten Schriften zum Thema Diskurs. Es werden darin vor allem die Kontrollverfahren für (den) Diskurs(e) analysiert. Es geht um die „Analyse der gesellschaftlichen, literarischen und wissenschaftlichen Institutionen und Maßnahmen, die das Geschriebene und Gesprochene einschränken, kanalisieren, kontrollieren und determinieren, also die Analyse der „Prozeduren zur Kontrolle des Diskurses“.“<sup>29</sup> Die Ausgangshypothese dafür lautet, dass in jeder Gesellschaft der Versuch zur Kontrolle der Produktion des Diskurses stattfindet.

„Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“<sup>30</sup>

Die Prozeduren, durch die diese Kontrolle des Diskurses stattfindet, werden von Foucault in drei Klassen eingeteilt:

1. Ausschließungssysteme
2. Interne Prozeduren
3. Verknappung der sprechenden Subjekte

Ad 1) Die Ausschließungssysteme wirken „von außen“ und versuchen, den Diskurs von außen einzuschränken. Darunter fällt einmal a) das Verbot: Verbieten bestimmter Worte. Foucault meint dazu: „Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige reden kann.“<sup>31</sup> Ein weiteres Verbot ist b) die Ausgrenzung der Unvernunft als Wahnsinn. Foucault: „Seit dem Mittelalter ist der

---

<sup>29</sup> Klappentext Foucault, 1974, S. 1.

<sup>30</sup> Foucault, 1974, S. 7.

<sup>31</sup> Foucault, 1974, S. 7.

Wahnsinnige derjenige, dessen Diskurs nicht eben zirkulieren kann wie der der andern: sein Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung, kann vor Gericht nichts bezeugen, kein Rechtsgeschäft und keine Vertrag beglaubigen...“<sup>32</sup> Durch die Trennung von Vernunft und Wahnsinn können Teile des Diskurses nicht zirkulieren. Das dritte Ausschließungssystem ist c) der Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen. „Gewiß, auf der Ebene eines Urteils innerhalb eines Diskurses ist die Grenzziehung zwischen dem Wahren und dem Falschen weder willkürlich noch veränderbar, weder institutionell noch gewaltsam.“<sup>33</sup> Foucault meint hier den Willen zur Wahrheit im Anschluss an Friedrich Nietzsche. Am Anfang war der wahre Diskurs derjenige, „vor dem man Achtung und Ehrfurcht hatte und dem man sich unterwerfen mußte, weil er der herrschende war – eben der Diskurs, der von den hierzu Befugten nach dem erforderlichen Ritual verlautbart worden ist; es war der Diskurs der Recht sprach und jedem seinen Teil zuwies; ...“<sup>34</sup> Jedoch seit Platon „lag die höchste Wahrheit nicht mehr in dem, was der Diskurs *war*, oder in dem, was er *tat*, sie lag in dem, was er *sagte*: eines Tages hatte sich die Wahrheit vom ritualisierten, wirksamen und gerechten Akt der Aussage weg und zur Aussage selbst hin verschoben: zu ihrem Sinn, ihrer Form, ihrem Gegenstand, ihrem referentiellen Bezug.“<sup>35</sup> Der Träger des Wahrheitsanspruchs ist nun nicht mehr der Diskurs, sondern die Aussage, die sich als wahr oder falsch erweist. In der Moderne hat sich auch noch eine Veränderung in Bezug auf das erkennende Subjekt vollzogen.

„... an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert ist (vor allem in England) ein Wille zum Wissen aufgetreten, der im Vorgriff auf seine wirklichen Inhalte Ebenen von möglichen beobachtbaren, meßbaren, klassifizierbaren Gegenständen entwarf; ein Wille zum Wissen, der dem erkennenden Subjekt (gewissermaßen vor aller Erfahrung) eine bestimmte Position, einen bestimmten Blick und eine bestimmte Funktion (zu sehen anstatt zu lesen, zu verifizieren anstatt zu kommentieren) zuwies; ein Wille zum Wissen, der (in einem allgemeineren Sinn als irgendein technisches Instrument) das technische Niveau vorschrieb, auf dem allein die Erkenntnisse verifizierbar und nützlich sein konnten. Es sieht so aus, als hätte seit der großen Platonischen Grenzziehung der Wille zur Wahrheit seine eigene

---

<sup>32</sup> Foucault, 1974, S. 8.

<sup>33</sup> Foucault, 1974, S. 11.

<sup>34</sup> Foucault, 1974, S. 11.

<sup>35</sup> Foucault, 1974, S. 11f.

Geschichte, welche nicht die der zwingenden Wahrheiten ist: eine Geschichte der Ebenen der Erkenntnisgegenstände, eine Geschichte der Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts, eine Geschichte der materiellen, technischen, instrumentellen Investitionen der Erkenntnis.“<sup>36</sup>

All diese Ausschließungssysteme stützen sich, so Foucault, auf eine institutionelle Basis, auf Praktiken, wie der Pädagogik, auf das System der Bücher, auf die Verlage, Bibliotheken, gelehrte Gesellschaften und Laboratorien.<sup>37</sup>

Ad 2) Ausschließungssysteme kontrollieren den Diskurs von außen, die Verknappungssysteme wirken dagegen von innen auf den Diskurs (Kommentar, Autor, Disziplinen). Durch den Kommentar wird der Diskurs in Primär- und Sekundärtexte eingeteilt.

„Gewiß ist diese Abstufung weder stabil noch konstant oder absolut. Es gibt nicht auf der einen Seite die ein für allemal gegebene Kategorie der grundlegenden oder schöpferischen Diskurse und auf der anderen Seite die Masse der wiederholenden, glossierenden und kommentierenden. Viele der Primärtexte verdunkeln sich und verschwinden und manchmal übernehme Kommentare den ersten Platz.“<sup>38</sup>

Die Abstufung von Primärtext und Sekundärtext spielen zwei einander ergänzende Rollen: Einerseits werden endlos neue Diskurse ermöglicht, andererseits hat der Kommentar die Aufgabe, „das *schließlich* zu sagen, was *dort* schon verschwiegen artikuliert war.“<sup>39</sup> Durch den Autor wird der möglichen Endlosigkeit von Bedeutungen eine Referenz auf den legitimen Sinngehalt von Diskursbeiträgen beigelegt. Mit dem Autor wird klar, woher ein Text kommt; der Autor ist Garant und Bezugspunkt. „Im Mittelalter war die Zuschreibung an einen Autor im Bereich des wissenschaftlichen Diskurses unerlässlich, denn sie war ein Index der Wahrheit. Man war sogar der Auffassung, daß ein Satz seinen wissenschaftlichen Wert von seinem Autor

---

<sup>36</sup> Foucault, 1974, S. 12f.

<sup>37</sup> Vgl. Foucault, 1974, S. 13.

<sup>38</sup> Foucault, 1974, S. 16.

<sup>39</sup> Foucault, 1974, S. 18.

beziehe.“<sup>40</sup> Innerhalb einer Kultur wird ein Text benannt, wenn ihm ein Autor zugewiesen wird. Somit kommt dem Text innerhalb der Kultur eine besondere Behandlung zu.<sup>41</sup> Unter Disziplin ist eine Handlungsanweisung zur Teilnahme am Diskurs gemeint. „Auch in dem, was man die „Disziplinen“ nennt ..., wäre ein Prinzip der Einschränkung zu erkennen ... Auch es erlaubt zu konstruieren, aber nach ganz bestimmten Spielregeln.“<sup>42</sup> Ein Satz muss bestimmten Spielregeln genügen, wenn er zu einer Disziplin gehören soll. Die Disziplin „definiert sich durch einen Bereich von Gegenständen, ein Bündel von Methoden, ein Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, ein Spiel von Regeln und Definitionen, von Techniken und Instrumenten ...“<sup>43</sup>.

Ad 3) Nach Foucault gibt es noch „eine dritte Gruppe von Prozeduren, welche die Kontrolle der Diskurse ermöglichen.“<sup>44</sup> Dabei geht es darum, die Bedingungen des Einsatzes zu bestimmen und den sprechenden Individuen Regeln aufzuerlegen um zu verhindern, dass jeder Zugang zu den Diskursen hat.<sup>45</sup> Im Ritual wird der Zugang zu Diskursen in dreifacher Hinsicht beschränkt: Qualifikation, Zeichensystem und die Grenzen der Bedeutung.

„Das Ritual definiert die Qualifikation, welche die sprechenden Individuen besitzen müssen (wobei diese Individuen im Dialog, in der Frage, im Vortrag bestimmte Positionen einnehmen und bestimmte Aussagen formulieren müssen); es definiert die Gesten, die Verhaltensweisen, die Umstände und alle Zeichen, welche den Diskurs begleiten müssen; es fixiert schließlich die vorausgesetzte oder erzwungene Wirksamkeit der Worte, ihre Wirkung auf ihre Adressaten und die Grenzen ihrer zwingenden Kräfte. Die religiösen, gerichtlichen, therapeutischen Diskurse, und zum Teil auch die politischen, sind von dem Einsatz eines Rituals kaum zu trennen, welches für die sprechenden Subjekte sowohl die besonderen Eigenschaften wie die allgemein anerkannten Rollen bestimmt.“<sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> Foucault, 1974, S. 19.

<sup>41</sup> Vgl. Ruoff, 2007, S. 78.

<sup>42</sup> Foucault, 1974, S. 21.

<sup>43</sup> Foucault, 1974, S. 21.

<sup>44</sup> Foucault, 1974, S. 25.

<sup>45</sup> Vgl. Foucault, 1974, S. 25f.

<sup>46</sup> Foucault, 1974, S. 27.

In den „Diskursgesellschaften geht es darum, Diskurse aufzubewahren und zu produzieren. Außerdem zirkulieren sie nur in geschlossenen Räumen und werden dort nach bestimmten Regeln verteilt, „so daß die Inhaber bei dieser Verteilung nicht enteignet werden“<sup>47</sup>. Diskursgesellschaften, die nach den Regeln von Ausschließung und Verbreitung funktionieren sind zum Beispiel wissenschaftliche Gesellschaften (scientific community), ökonomische oder politische Vereinigungen.<sup>48</sup>

In einer Doktrin werden nur gewisse Aussagetypen zugelassen, diese werden allerdings so vervielfältigt, dass der Diskurs von ihnen bestimmt wird. Eine Doktrin stellt das sprechende Subjekt in Frage, wenn es unzulässige Aussagen macht. Die Doktrin stellt

„die Aussagen von denprechenden Subjekten her in Frage, sofern die Doktrin immer als Zeichen, Manifestation und Instrument einer vorgängigen Zugehörigkeit gilt – einer Klassenzugehörigkeit, eines gesellschaftlichen oder rassischen Status, einer Nationalität oder einer Interessengemeinschaft, einer Zusammengehörigkeit in Kampf, Aufstand, Widerstand oder Beifall. Die Doktrin bindet die Individuen an bestimmte Aussagetypen und verbietet ihnen folglich alle anderen; aber sie bedient sich auch gewisser Aussagetypen, um die Individuen miteinander zu verbinden und sie dadurch von allen anderen abzugrenzen. Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: die Unterwerfung derprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe derprechenden Individuen.“<sup>49</sup>

Die äußeren und inneren Kontrollverfahren des Diskurses werden angetrieben durch die Neigung des Abendlandes zu Logik und Ordnung.<sup>50</sup>

Judith Butler setzt sich mit dem Subjekt als konstruktive Machtwirkung von Diskursen auseinander. Diese Diskurse seien vorgängig und übersteigen das einzelne Subjekt. Butler interessiert sich für die psychischen Mechanismen, mit denen die Macht das Subjekt formt. Das Subjekt ist ein dynamisches Zentrum von sexuellen,

---

<sup>47</sup> Foucault, 1974, S. 27f.

<sup>48</sup> Vgl. Foucault, 1974, S. 29.

<sup>49</sup> Foucault, 1974, S. 30.

<sup>50</sup> Vgl. Ruoff, 2007, S. 36.

geschlechtlichen, klassenabhängigen, ethnischen und anderen Identifikationen, das durch Ausschließung und Verwerfung anderer Lösungen in den bestehenden Machtstrukturen konstituiert wird.<sup>51</sup>

In diesem Zusammenhang wurde der Begriff des Phallogozentrismus geprägt. Damit soll der Umstand der Höherbewertung des Männlichen gegenüber dem Weiblichen in unserer Kultur ausgedrückt werden. In den westlichen Denktraditionen wurde in der Vergangenheit den Männern eher die Attribute Vernunft und Verstand zugesprochen, während die Frauen als empfindsam und einfühlsam gesehen wurden. Symbol des Männlichen ist der Phallus, daher die Begriffsbildung „phallogozentrisch“.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Vgl. Posselt, 2003, in: <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=28>

<sup>52</sup> Vgl. Schwab, 2012, S. 49.

## 2. Kapitel

### Befreiungsphilosophie

Lateinamerika gilt aus einer eurozentrischen Sichtweise heraus als „entdeckter“ Kontinent. In der Zeit der europäischen Kolonisierung wurde versucht, den Indios einen europäischen Stempel aufzudrücken, das heißt, europäische Regeln und Wertvorstellungen sollten auf dem amerikanischen Kontinent etabliert werden. Die Menschen auf dem Kontinent, der später Amerika bezeichnet werden sollte, sahen sich vor der Aufgabe, in den europäischen Diskurs einzutreten, um einen Begriff von Michel Foucault zu nennen.

Nachdem es nun einmal passiert ist, dass die Bewohner des von den Europäern „entdeckten“ Kontinents in den europäischen Diskurs miteinbezogen wurden, unterstelle ich ihnen folgende Worte Foucault's:

„Das Begehren sagt: „Ich selbst möchte nicht in jene gefährliche Ordnung des Diskurses eintreten müssen; ich möchte nichts zu tun haben mit dem, was es Einschneidendes und Entscheidendes in ihm gibt; ... Und die [europäische; Anm.] Institution antwortet: „Du brauchst vor dem Anfangen keine Angst zu haben; wir alle sind da, um dir zu zeigen, daß der Diskurs in der Ordnung der Gesetze steht; daß man seit jeher über seinem Auftreten wacht; daß ihm ein Platz bereitet ist, der ihn ehrt, aber entwapfnet; und daß seine Macht, falls er welche hat, von uns und nur von uns stammt“.<sup>53</sup>

Die Bewohner des von den Europäern betretenen Kontinents Amerika waren nun gezwungen, sich mit den europäischen Institutionen auseinanderzusetzen. Sie waren gezwungen, sich einem Diskurs in der Ordnung der europäischen Gesetze auszusetzen.

Erst mit den Unabhängigkeitskriegen Anfang des 19. Jahrhunderts ging der Zwang zu europäischer Denkweise zu Ende. Danach konnte sich ein lateinamerikanisches

---

<sup>53</sup> Foucault, 1974, S. 6.



Selbstbewusstsein entwickeln, die Suche nach einer eigenen Identität wurde aufgenommen; es begann ein Diskurs über die eigenen Ursprünge und die eigene Geschichte. Dieser Versuch, sich vom Eurozentrismus zu lösen, wird mit dem Begriff „Befreiungsphilosophie“ bezeichnet.<sup>54</sup>

## 2.1 Die Herrschaft des westlichen Logos und dessen Wirkung in Lateinamerika

In der Antike wurden fremde Völker von den Griechen als Barbaren bezeichnet, weil sie der griechischen Sprache nicht mächtig waren. Die Griechen dünkten sich gegenüber anderen Kulturen als überlegen. Aristoteles schreibt in seiner *Politik*: „Aber bei den Barbaren stehen Weib und Sklave auf einer Stufe, was daher kommt, daß ihnen das von Natur Herrschende abgeht und sie es nur zu einer Gemeinschaft von Sklave und Sklavin bringen. Darum sagen die Dichter: „Billig ist, daß über die Barbaren der Hellene herrscht“, um damit auszudrücken, daß ein Barbar von Natur und ein Sklave dasselbe ist.“<sup>55</sup>

Amerika wurde ideell als Ort der geistigen Eroberung durch das Christentum angesehen. In der konstantinisch-mittelalterlichen Christenheit wurde Christus als Pantokrator mit kaiserlichen Zügen über das All herrschend gesehen; in der Kirche sah man das himmlische Jerusalem und das irdische Reich hatte durchaus einen göttlichen Nimbus. Zwischen geistlicher und weltlicher Macht (*sacerdotium* und *imperium*) gab es immer wieder Spannungen, welche aber auch wieder beigelegt werden konnten, beispielsweise im Investiturstreit. Im Mittelalter wurden die Kreuzzüge zur Rückeroberung und Verteidigung der heiligen Stätten im Nahen Osten aus einem Einheitsdenken heraus geführt. Im Sinne der Einheit zwischen Himmel und Erde, zwischen Religion und Politik wurde Gewaltanwendung als legitimes Mittel gesehen, um religiöse Interessen durchzusetzen. Unter diesem Gesichtspunkt kann auch die Rückeroberung, die Reconquista der iberischen Länder gesehen werden. 1492 wird Granada als letzte Bastion der Mauren erobert. Im selben Jahr wird in Form einer Conquista, getrieben von demselben Messianismus, Amerika entdeckt.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Frysak, 2003, S. 59.

<sup>55</sup> Aristoteles, 1981, S. 2f.

<sup>56</sup> Vgl. Goldstein, 1991, S. 34.

Portugal erlangte im 15. Jahrhundert vom Heiligen Stuhl das Patronatsrecht (*ius patronatus*). Über den 1318 gegründeten Christusorden hatte Portugal die *possessio* über die neuentdeckten und noch zu entdeckenden Gebiete. Dieser „Besitz“ ist ausschließlich, Zuwiderhandelnde können exkommuniziert werden. Das Patronat beinhaltet neben Rechten auch Pflichten, nämlich die Pflicht zur Missionierung, womit die „koloniale Christenheit“ ins Leben gerufen wurde. Politisches und Kirchliches, Wirtschaft und Evangelium vermengen sich zu einer expansiven militärischen Theokratie.<sup>57</sup>

Die katholischen Könige hatten sich nach der Rückkehr von Kolumbus aus der Neuen Welt von dem spanischen Papst Alexander VI. in der Bulle *Inter caetera* und *Eximiae devotionis* alle Entdeckungen schenken lassen und den Auftrag zur Bekehrung der Eingeborenen bekommen.

„Granada war der Abschluß des „Kreuzzuges“, zugleich aber auch der Anfang der hispanischen Expansion. Deshalb argumentieren die Bullen, mit denen der Papst den Katholischen Königen die neuentdeckten Länder ... übereignet, mit derselben Begründung: Die neuentdeckten Länder und deren Bewohner werden ihnen anvertraut, damit sie als Glieder der Kirche Anteil an den Wohltaten des Evangeliums bekommen.“<sup>58</sup>

Königin Isabel hatte den offiziellen Wunsch, dass die Indios in Amerika zum heiligen katholischen Glauben bekehrt werden sollten. Dieser Wunsch war für die Konquistadoren Anlass, die Indigenen auch mit Gewalt zu evangelisieren. Der Krieg soll geführt werden, damit die Evangelisierung möglich sei. Die neuentdeckten Gebiete wurden überlaufen von allen möglichen Menschen aus Spanien und Europa, welche diesen Auftrag nutzten, um sich zu bereichern. „In dieser ersten Zeit der Konquista schien also jeder noch so rüde und ungehobelte Soldat eine missionarische Aufgabe zu haben.“<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Vgl. Dussel, 1988, S. 71.

<sup>58</sup> Dussel, 1988, S. 72.

<sup>59</sup> Mires, 1989, S. 42.

Philosophisch hat später Hegel den Untergang der indigenen Kultur folgendermaßen gerechtfertigt:

„Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte. Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so. Denn die Eingeborenen sind, nachdem die Europäer in Amerika landeten, allmählich an dem Hauche der europäischen Tätigkeit untergegangen.“<sup>60</sup>

Die spanische Krone operierte zentral durch den „Höchsten Rat für die Indischen Länder“ (Supremo Consejo de Indias), welcher in allen spanischen Kolonien die politischen, ökonomischen, religiösen, verwaltungsmäßigen und militärischen Vollmachten besaß. Die Indigenen wurden von dem Auftreten der Europäer überrumpelt. Aufgrund ihrer angeblichen Unreife wurden sie wie Kinder behandelt und später als Arbeitssklaven missbraucht. Hegel schreibt dazu:

„Sanftmut und Trieblosigkeit, Demut und kriechende Unterwürfigkeit gegen einen Kreolen und mehr noch gegen einen Europäer sind dort der Hauptcharakter der Amerikaner, und es wird noch lange dauern, bis die Europäer dahin kommen, einiges Selbstgefühl in sie zu bringen. Die Inferiorität dieser Individuen in jeder Rücksicht, selbst in Hinsicht der Größe, gibt sich in allem zu erkennen ... Als die Jesuiten und die katholische Geistlichkeit die Indianer an europäische Kultur und Sitten gewöhnen wollten ..., begaben sie sich unter sie und schrieben ihnen wie Unmündigen die Geschäfte des Tages vor, die sie sich auch, wie träge sie auch sonst waren, von der Autorität der Väter gefallen ließen.“<sup>61</sup>

Die Indigenen waren der Anstrengungen insbesondere bei der Feld- und Bergwerksarbeit kaum gewachsen und wurden später durch Sklaven aus Afrika

---

<sup>60</sup> Hegel, 1989, S. 107f.

<sup>61</sup> Hegel, 1989, S. 108.

ersetzt, was Hegel wiederum so begründete: „Die Schwäche des amerikanischen Naturells war ein Hauptgrund dazu, die Neger nach Amerika zu bringen, um durch deren Kräfte die Arbeiten verrichten zu lassen; denn die Neger sind weit empfänglicher für europäische Kultur als die Indianer ...“<sup>62</sup>

## 2.2 Leopoldo Zea

Der mexikanische Philosoph Leopoldo Zea gilt als einer der bedeutendsten Vertreter der lateinamerikanischen Philosophie. Er hat dazu beigetragen, dass man nicht mehr nur von einer Philosophie in Lateinamerika spricht, sondern von einer lateinamerikanischen Philosophie. Zea gilt auch als ein Vorläufer der Befreiungsphilosophie. Philosophische Authentizität bedeutet für ihn die Beschäftigung mit der Wirklichkeit, die Beschäftigung mit der (historischen) Realität Lateinamerikas und der umgebenden Welt. Damit ist der Anknüpfungspunkt zur Befreiungsphilosophie gegeben, welche eine theoretische Auseinandersetzung mit der Realität anstrebt um sie zu verändern.<sup>63</sup>

„Mir wie auch den Befreiungsphilosophen geht es also gleichzeitig um Erkenntnis und um Transformation der Wirklichkeit. Wir treffen uns z.B. in dem Versuch, die Dependenzsituation unserer lateinamerikanischen Länder zu verändern. Ein weiteres Anliegen, das uns gemeinsam ist und das die Beziehung zwischen meinem Ansatz und der Befreiungsphilosophie besonders deutlich erscheinen lässt, sehe ich in der ständigen Sorge um die Bestimmung unserer eigenen Tradition. Uns geht es also um das Eigene und seine Befreiung aus der Entfremdung, damit es Basis für die Entfaltung einer freien lateinamerikanischen Lebensform wird.“<sup>64</sup>

Ein Bezugspunkt für die Position der Befreiungsphilosophie ist der IX. Interamerikanische Kongress für Philosophie, welcher 1985 in Guadalajara, Mexiko, stattfand. Analytische Philosophen aus den Vereinigten Staaten von Amerika haben

---

<sup>62</sup> Hegel, 1989, S. 108f.

<sup>63</sup> Vgl. Zea, 1989a, S. 132.

<sup>64</sup> Zea, 1989a, S. 132f.

die Meinung vertreten, dass wahre Philosophie sich nur unter den Bedingungen von Wohlstand und Freiheit entfalten kann und dass infolgedessen in einer Abhängigkeits- und Unterentwicklungssituation Philosophie nicht möglich sei. Eine ähnliche Position hat Salazar Bondy vertreten, wenn er meinte, dass authentische Philosophie in Lateinamerika erst mit der Überwindung der Unterentwicklungssituation möglich sei.<sup>65</sup>

„Dieser Position widerspreche ich nach wie vor ganz entschieden. Ja, ich vertrete geradezu die gegenteilige Meinung. D.h. für mich ist gerade die Situation der Abhängigkeit und Unfreiheit diejenige, die das philosophische Denken fördert, und zwar als ein Denken, das nach konkreten Lösungen sucht. In der Erfahrung der Not, in der Erfahrung der Unfreiheit und der Unzulänglichkeit der materiellen und sozialen Bedürfnisse findet der Mensch die grundlegende Motivation zum Nachdenken über die Wirklichkeit und ihre mögliche Veränderung ... Philosophie ist kein bloßes Denkspiel. Ihr geht es nicht um ein Denken um des Denkens willen, sondern um ein auf Veränderung der Wirklichkeit hin orientiertes Denken.“<sup>66</sup>

Nach Zea ist es Aufgabe der Philosophie, zur Veränderung der Welt beizutragen, wobei er in dieser Hinsicht mit der marxistischen Philosophie übereinstimmt. Damit in Zusammenhang sieht er die konkrete Aufgabe, über das Eigene auf befreiende Weise nachzudenken.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Vgl. Zea, 1989a, S. 133.

<sup>66</sup> Zea, 1989a, S. 133.

<sup>67</sup> Vgl. Zea, 1989a, S. 134.

## 2.3 Der stärkere Logos

Leopoldo Zea entwickelte in seinem Buch *Signale aus dem Abseits* eine Geschichtsphilosophie, welche in der griechisch-römischen Antike beginnt. Dabei zeigt er auf, wie in der antiken griechischen Kultur bei der Entstehung eines rational-logischen Weltbildes auch eine Haltung der Abgrenzung und Ablehnung der Anderen als „Barbaren“ entsteht. Der „Barbar“ ist derjenige, dessen Griechischkenntnisse schlecht sind, dem es an der richtigen Erkenntnis der Wirklichkeit und infolgedessen an der richtigen Lebensweise und Kultur fehlt.

„Die Idealisierung des Eigenen und Abwertung des Fremden findet sich nachweisbar in vielen Kulturen, sie wurde jedoch in ihrer griechischen Form besonders geschichtsmächtig ... Die Annahme, daß der Philosoph die *episteme*, das wahre Wesen der Dinge, erkennen könne, das Alltagsverständnis der Menschen aber in der Welt der *doxa* verbleibe, wird gegenüber den sogenannten Barbaren in der Form gewendet, daß nun das ganze griechische Volk das Wissen besitzt, den Barbaren aber nur die Meinung zugesprochen wird. Diese griechische Vernunft ist zu keinen Kompromissen bereit und also monologisch, sie läßt sich auf keine Diskussion über die Wahrheit ein. Der Logos weiß über das, was existiert, Bescheid, er ist nicht, hebt Zea hervor, wie bei den Hebräern, ein schöpferisches Instrument, das aus dem Nichts die Welt entstehen läßt. Der griechische Logos ordnet das Chaos. Weil er sich selbst gegenüber einer vorausgesetzten Ordnung als sekundäres Phänomen versteht und meint, bereits Bestehendes nur zu ordnen und begrifflich nachzubilden, glaubt er absolute Gültigkeit beanspruchen zu dürfen.“<sup>68</sup>

Zea schildert in seinem Buch, wie dieser ausschließende Charakter des griechischen Logos sich im Imperium Romanum und später im europäischen Abendland fortsetzt. Im römischen Reich waren die Barbaren nicht mehr diejenigen, die die lateinische Sprache schlecht beherrschten und keine römische Bildung besaßen, sondern alle, die außerhalb des römischen Bürgertums standen, das heißt, keine Römer waren.

---

<sup>68</sup> Mahr, 1999, S. 168.

Integration und Gleichberechtigung waren allerdings nunmehr durch den Erwerb der römischen Staatsbürgerschaft möglich.

Zea möchte das Überlegenheitsgefühl der europäischen Philosophie gegenüber den philosophischen Traditionen anderer Kulturen zum Ausdruck bringen. Dabei bemüht er sich um eine Abkehr vom europäischen Logozentrismus und formuliert einen Brückenschlag zu einem gleichberechtigten Dia-Logos zwischen den Kulturen als Grundlage einer neuen Philosophie.<sup>69</sup>

„Die lateinamerikanische Philosophie, so möchten wir es formulieren, ist die andere Seite der Münze der europäischen Philosophie. Die europäische Philosophie – und dessen werden sich europäische Philosophen bewußt – ist eine magistrale Philosophie gewesen, ...“<sup>70</sup>

Von einer eurozentrischen Position aus gesehen gilt Lateinamerika als ein „entdeckter“ Kontinent. Nach der Conquista stehen die Ureinwohner des (von den Europäern so benannten) lateinamerikanischen Kontinents als Objekte der Zivilisierung dem europäischen Logos gegenüber. Sie haben Schwierigkeiten, den durch Machtverhältnisse dominierenden europäischen Logos zu erkennen. Die europäische Instrumentalisierung der Vernunft inkludiert die Aberkennung menschlicher Eigenschaften bei „den Anderen“.<sup>71</sup>

„Die Vorstellung der Griechen von den Barbaren, daß sie nämlich rational und willensmäßig beschränkte Wesen seien, wird Iberien mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts bei der Eroberung und der Kolonisierung Amerikas weiter verbreiten ... Die Griechen hatten auf eben diese Weise den Typ des Menschen *par excellence* profiliert, einen Typus, der fähig ist, zu erkennen und auf Grund seiner Erkenntnis zu befehlen. In der europäischen Moderne werden die Menschen in gleicher Weise den Typus des Menschen *par excellence* schmieden, fähig, die Natur zu beherrschen, sie in ihren Dienst zu stellen. Natur aber schließt jene Menschen mit ein, die diese irgendwie nicht

---

<sup>69</sup> Vgl. Schwab, 2012, S. 4f.

<sup>70</sup> Zea, 1989b, S. 19.

<sup>71</sup> Vgl. Schwab, 2012, S. 39f.

haben bezwingen können. Barbar wird der eine, ein Wilder der andere genannt ... Gegenüber jenem westlichen Diskurs können sie nur die Rolle von Instrumenten einnehmen.“<sup>72</sup>

Ginés de Sepúlveda hat im 16. Jahrhundert den Eroberungskrieg in der Neuen Welt damit gerechtfertigt, dass die Indigenen von Natur aus ungebildet und unmenschlich seien und sich weigerten, die Herrschaft derer anzunehmen, die weiser, mächtiger und vollkommener seien. Sepúlveda hat aristotelisch argumentiert, wenn er meint, dass die Materie der Form gehorchen müsse, der Körper der Seele, die Begierde der Vernunft, das Vieh dem Menschen, usw. Nach Sepúlveda sei es von großem Nutzen und zum Wohle aller, wenn sich die Eroberten, Beherrschten ihre Herren unterordnen würden.

Enrique Dussel sieht in dieser Ansicht den „Mythos der Moderne“: Die eigene Kultur definiert sich als die überlegene, entwickelte, während die Kultur der anderen als niedere, ungebildete oder barbarische bestimmt wird und der schuldhaften Unmündigkeit bezichtigt wird. Die Beherrschung der inferioren Kultur mittels Krieg und Gewalt wird als eine Hilfe zur Emanzipation gesehen. Die „Barbaren“ sollen zivilisiert, entwickelt und modernisiert werden.<sup>73</sup>

„Darin besteht der „Mythos der Moderne“, daß er den Unschuldigen (den Anderen) opfert und ihn zur schuldhaften Ursache seiner eigenen Opferung erklärt, während sich das moderne Subjekt bezüglich seines mörderischen Aktes eine Unschuld zueignet. Zuletzt wird das Leiden des Eroberten (Kolonisierten, Unterentwickelten) als Opfer oder unvermeidlicher Preis der Modernisierung interpretiert werden. Dieselbe Logik findet ihre Anwendung von der Eroberung Amerikas bis zum Golfkrieg, deren Opfer die indianischen Völker und das irakische Volk gewesen sind.“<sup>74</sup>

Leopoldo Zea und Samuel Ramos beschäftigten sich mit der Identität der Mexikaner. Die Suche nach der eigenen Identität führt dabei auch zurück in die präcortesianische

---

<sup>72</sup> Zea, 1989, S. 60f.

<sup>73</sup> Vgl. Dussel, 1993, S. 75f.

<sup>74</sup> Dussel, 1993, S. 76.



Zeit. Die Ureinwohner Amerikas stellten sich Fragen nach dem Anfang und dem Ende der Welt, Fragen nach der Vergänglichkeit und Fragen nach Leben und Sterben. Ramos machte auf das mythologische Zeitalter der Azteken aufmerksam und darauf, dass diese über ein monistisches Weltbild mit einer umfassenden Kosmologie verfügten.<sup>75</sup>

Der Philosoph und Theologe Raúl Fornet-Betancourt sieht in Zea´s Werk einen Beitrag zur Transformation der Philosophie in Lateinamerika. Die Arbeit von Zea zeige, dass europäische Philosophie in Lateinamerika nicht einfach passiv übernommen wird, sondern in einem kreativen Rezeptionsprozess mit Rücksicht auf die eigenen politischen und sozialen Situationen steht. Bei Zea sei die Beschäftigung mit lateinamerikanischer Philosophiegeschichte eine Auseinandersetzung und Wiederentdeckung eigener Denktraditionen. Weiters soll eine kritische Aneignung der Vergangenheit in eine Zukunft führen, in der Marginalisierung und Kolonialdenken überwunden werden können.<sup>76</sup>

Für das lateinamerikanische Denken hat sich hauptsächlich durch den Historismus und die Hermeneutik ein Zugang zur kulturellen Identität eröffnet.

„Erst als sich die europäische Vernunft im Rahmen des Historismus ihrer geschichtlichen Bedingtheit bewußt wurde, war daher für die lateinamerikanische Philosophie plötzlich die Möglichkeit gegeben, ihren eigenen, gesellschaftlichen und kulturellen Ausgangspunkt nicht mehr zugunsten einer fragwürdigen Universalität der auszublenden, sondern in den philosophischen Diskurs konstruktiv zu integrieren. Daher kommen dem Historismus, der Lebensphilosophie und später der Hermeneutik, die den unmittelbaren Zugriff auf die universale Vernunft durch die Entdeckung der geschichtlichen Situiertheit menschlicher Rationalität in Frage stellen, eine Schlüsselfunktion für die Konstitution eines authentischen lateinamerikanischen Denkens zu. Die lebensphilosophisch orientierten Kritiker des Positivismus, wie z.B. Alejandro Korn, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro O´Deustua gelten daher als „fundadores“ eines lateinamerikanischen Denkens.“<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Vgl. Krumpel, 1992, S. 43.

<sup>76</sup> Vgl. Fornet-Betancourt, 1994, S. 9ff.

<sup>77</sup> Schelkshorn, 1997, S. 118.

## 2.4 Tzvetan Todorov

Der bulgarische Wissenschaftler Tzvetan Todorov beschäftigt sich mit dem Thema des „Anderen“. Er beschreibt das Andere, den anderen oder die anderen in Bezug auf das eigene *Ich*, oder als eine gesellschaftliche Gruppe, welcher *wir* angehören.

„Diese Gruppe kann sich wiederum innerhalb unserer Gesellschaft befinden: es könnten etwa die Frauen für die Männer sein, die Reichen für die Armen, die Verrückten für die „Normalen“; oder sie kann außerhalb stehen, also eine andere Gesellschaft sein, die uns, je nach den Umständen, nah oder fern ist: Wesen, die uns auf der kulturellen, sittlichen und historischen Ebene durchweg ähnlich sind; oder aber Unbekannte, Fremde, deren Sprache und Bräuche ich nicht verstehe, so fremd, daß ich im Extremfall zögere, unsere gemeinsame Zugehörigkeit zu ein und derselben Spezies anzuerkennen.“<sup>78</sup>

Todorov setzt sich mit der Wahrnehmung der Indigenen Mesoamerikas Ende des 15. Jahrhunderts und im 16. Jahrhundert durch die Spanier auseinander. Mit der Entdeckung Amerikas im Jahr 1492 „ist die Welt geschlossen“, wie es Todorov ausdrückt. Die Menschen haben nun die Ganzheit entdeckt, dessen sie ein Bestandteil sind. Bis dahin waren sie ein Teil ohne Ganzes. Das ist das wesentlich Neue an dieser Zeit und der Grund dafür, weshalb von einer neuen Epoche gesprochen werden kann.<sup>79</sup>

Die Haltung von Christoph Kolumbus gegenüber den Indigenen beruht darauf, wie er sie wahrnimmt. Todorov beschreibt zwei Grundhaltungen, die sich bei jedem Kolonisator in seiner Beziehung zum Kolonisierten findet:

„Entweder sieht er die Indianer ... als vollwertige Menschen, die dieselben Rechte besitzen wie er, betrachtet sie dann jedoch nicht nur als gleich, sondern auch als identisch, nimmt also eine Haltung ein, die zum Assimilationismus, zur Projektion eigener Werte auf die anderen führt. Oder aber er geht vom Unterschied aus, setzt diesen jedoch sofort in die Begriffe

---

<sup>78</sup> Todorov, 1985, S. 11.

<sup>79</sup> Vgl. Todorov, 1985, S. 12f.

der Superiorität und der Inferiorität um (in seinem Fall sind natürlich die Indianer die Unterlegenen): Man leugnet die Existenz einer wirklich anderen menschlichen Substanz, die eben nicht lediglich ein unvollkommenes Stadium der eigenen wäre. Diese elementaren Ausdrucksformen der Erfahrung mit dem Anderssein beruhen beide auf dem Egozentrismus, auf der Gleichsetzung der eigenen Werte mit den Werten allgemein, des eigenen *Ichs* mit dem Universum; auf der Überzeugung, daß die Welt eins sei.<sup>80</sup>

Im Zuge der Kolonisierung wurde versucht, die Indigenen einer lebensweltlichen Anpassung an europäische Verhältnisse zu unterziehen. Unter euphemistischen Ausdrücken wie „Zivilisierung“ oder „Missionierung“ wurde nichts anderes verstanden, als europäische Wertvorstellungen und Regeln auf dem amerikanischen Kontinent zu etablieren. Nach den Unabhängigkeitskriegen Anfang des 19. Jahrhunderts fand der Zwang zu europäischer Denkweise in Lateinamerika ein Ende.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Todorov, 1985, S. 56.

<sup>81</sup> Vlg. Fryszak, 2003, S. 59.

## 2.5 Europäische Aufklärung und Lateinamerika

Immanuel Kant (1724 – 1804) hatte Aufklärung definiert als

„Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen ! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“<sup>82</sup>

Enrique Dussel stellt hier an Kant die Frage, ob auch ein Afrikaner in Afrika oder als Sklave in den USA des 18. Jahrhunderts, ein Indigener in Mexiko sich in einem Zustand der „schuldhaften“ Unmündigkeit befunden haben.<sup>83</sup>

In Lateinamerika ist die Aufklärung im kantschen Sinne als eine Autonomie der Vernunft viel weniger verbreitet. Die Mehrzahl der Menschen in Lateinamerika bezieht ihr innerstes Selbstverständnis aus geistigen Impulsen, die noch nicht durch Aufklärung und Säkularisierung geprägt sind. Die Bevölkerung Lateinamerikas besteht in der Mehrheit aus Menschen, die arm und gläubig sind. Was ihnen widerfährt, wird von ihnen unmittelbar religiös gedeutet, alles ist gracia o desgracia – Heil oder Unheil, alles kommt von Gott, entweder dem christlichen Gott, der Mutter Erde (Pachamama), dem indianischen Gott Apu oder einer Gottheit des afrikanischen Pantheons. Die Menschen in Lateinamerika sehen in allem, was ihnen im persönlichen, familiären oder kollektiven Leben begegnet, göttliche Kräfte am Werk. „Lateinamerika als ganzes ist ein unterdrückter und zugleich gläubiger Kontinent. Der Katholizismus wurde unseren Völkern ins Herz gelegt und prägt zu einem guten Teil die Identität unseres Erdteils.“<sup>84</sup>

Leonardo Boff schreibt in seinem Buch *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land*, dass die Religiosität eine der Grundstrukturen der lateinamerikanischen Wirklichkeiten

---

<sup>82</sup> Kant, 1977, S. 53.

<sup>83</sup> Vgl. Dussel, 1993, S. 17.

<sup>84</sup> Boff, 1982, S. 41.

bildet. Die Volksreligiosität beschreibt er in Abgrenzung zur Aufklärung folgendermaßen:

„In der Regel sind diese Kreise [die Kinder der Aufklärung seit dem 17. Jahrhundert, welche nun auch die wirtschaftlich-gesellschaftliche Elite in Lateinamerika stellen; Anm.] areligiös und indifferent und halten nur noch über den dünnen Draht einiger Riten Beziehung zum Christentum: Taufe, Trauung und Beerdigung. Im übrigen pflegen sie hinsichtlich des Volkes und dessen „anachronistischer“, unaufgeklärter und ignoranter Religiosität eine souveräne Verachtung. Das *Ethos*, nach dem sie leben, orientiert sich mehr an den Ideologien und Praktiken, die dem Kapitalismus heilig sind, als an christlicher Inspiration. Wenn sie sich für etwas Religiöses interessieren, dann entweder als Folklore oder zu Wahlzwecken.“<sup>85</sup>

Diese geistesgeschichtliche Ungleichzeitigkeit zwischen Lateinamerika und der europäisch-nordatlantischen Welt ist wichtig für ein sachgerechtes Verständnis der Befreiungstheologie und verhindert auch ein naives Nachahmen in Europa. Ein reflektiertes Bemühen um die Aufnahme der Grundimpulse der Befreiungstheologie unter den kulturellen und religiösen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen Mitteleuropas wäre allerdings durchaus geboten.

Die Säkularisierung bedeutete in Europa die Entzauberung der Welt durch die Aufklärung im Blick auf wichtige Räume des menschlichen Zusammenlebens. Es bedeutet, dass sich alle Bereiche der menschlichen Lebenswelt aus dem Sinnzusammenhang des Christentums gelöst haben. Religion, Kirche und Glaube sind nicht mehr der Horizont, innerhalb dessen Realitäten wie Staat, Ethos, Technik, Wissenschaft, Wirtschaft und Kommunikation ihren Ort haben, wobei die Ökonomie mehr und mehr die Funktion des Ganzen übernimmt.

Auch die Säkularisierung ist den meisten Menschen in Lateinamerika fremd. Gesellschaft hat in ihren Augen immer mit Kirche zu tun, Politik mit christlicher Verantwortung, Moral mit Religion, Wissenschaft mit göttlicher Ordnung. Im präkolumbischen Weltbild war der Mensch ein Teil des kosmischen Getriebes, so wie

---

<sup>85</sup> Boff, 1982, S. 130.

Flora und Fauna. Den präkolumbischen Amerikanern kam es darauf an, die Abläufe des natürlichen Kosmos zu erkennen und am Leben zu erhalten.<sup>86</sup>

Das präkolumbische Weltbild war geprägt von einer ewigen Wiederkehr von Schöpfung und Zerstörung. In diesem Weltbild starben auch die Götter. Für die Menschen war es notwendig, für die Apokalypse gerüstet zu sein und mit den eigenen bescheidenen Mitteln den Kreislauf der Natur in Gang zu halten. Das hohe wissenschaftliche Niveau der Mayas und Azteken stand in engem Zusammenhang mit diesen Erfordernissen. Anders als in Europa, wo Wissenschaft und Religion bereits über Kreuz lagen, standen die Wissenschaften im präkolumbischen Amerika im Dienst der Religion.<sup>87</sup>

In Lateinamerika bildet die Natur als Schöpfung Gottes das eigentliche Fundament des Denkens, die Rezeption der europäischen Aufklärung und Romantik bildete aber auch keinen Gegensatz zur Religion. „So betrachteten die jesuitischen Reformer in Lateinamerika die Romantik und die „neue Philosophie“ [die Aufklärung; Anm. H.S.], welche „der Natur ihre Geheimnisse entreißt, als Dienst an der Schöpfung Gottes“.“<sup>88</sup>

Die lateinamerikanischen Länder waren Europa kulturell nicht sehr weit im Rückstand. „Dieser Abstand ... schwand gegen 1800 immer mehr. 85 Jahre nach seinem Tod wurde Descartes in Lateinamerika gelehrt. Newton war bereits 50 Jahre nach der Veröffentlichung seiner „Principia mathematica“ ... allgemein akzeptiert.“<sup>89</sup>

Der Vernunft- und Verstandesbegriff der aus Europa rezipierten Aufklärung wurde in die scholastisch-metaphysische Denktradition eingebettet. „Deshalb vollzog sich auf diesem Kontinent eine „Aufklärung mit Gott“, die aber keinen religionskritischen Charakter trägt, wie es bei der europäischen Aufklärung der Fall ist.“<sup>90</sup>

Auf dem lateinamerikanischen Kontinent bildete die katholische Kirche die einzig relevante kulturelle Einheit, weshalb im Unterschied zur Religionskritik der europäischen Aufklärung keine kritische Position gefunden werden kann.<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup> Vgl. Rehrmann, 2005, S. 34.

<sup>87</sup> Vgl. Rehrmann, 2005, S. 34f.

<sup>88</sup> Krumpel, 2004, S. 15.

<sup>89</sup> Prien, 1978, S. 327.

<sup>90</sup> Krumpel, 2004, S. 15.

<sup>91</sup> Vgl. Krumpel, 2004, S. 16.

Aufklärung in Europa meint den philosophischen Impuls und die geistesgeschichtliche Bewegung, aus denen heraus sich der Mensch kraft seiner Vernunft aus den Vorgaben von Mythos und Ritus emanzipiert. Wie jede Philosophie oder Ideologie braucht auch die Aufklärung ihr historisches Subjekt: Träger der modernen Freiheiten ist die Klasse des Bürgertums. Das Bürgertum ist seither der große Impulsgeber des Wirtschaftssystems, dessen regulierendes System ist der Markt. Dieses System ist unter dem Namen Kapitalismus bekannt. Wenn Verarmung in Lateinamerika das Produkt des internationalen Kapitalismus ist, dann ist die politische und gesellschaftliche Situation dort die Frucht der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in Europa. Neben der ersten Aufklärung in Europa bedarf es daher gemäß der Befreiungstheologie einer zweiten Aufklärung. Wenn die erste Aufklärung eine Emanzipation im kantischen Sinne ist, dann geht es in der zweiten Aufklärung um die Befreiung des ganzen Menschen aus einem Verständnis von geistigen Faktoren, welche ihn über eine bewusstseinsmäßige Unmündigkeit hinaus noch in eine politische, soziale und wirtschaftliche Entfremdung führt.

## **2.6 Der Mensch in der Gestaltung seines eigenen Schicksals**

Der Mensch verspürt in sich ein tiefgreifendes Verlangen nach Befreiung von all dem, was ihn einengt oder an seiner Selbstverwirklichung hindert. Ziel eines jeden Menschen ist die Möglichkeit, ein authentisches und menschliches Leben zu führen. Freiheit ist hier zugleich Prozess und geschichtliche Eroberung.

Im 15. und 16. Jahrhundert passierte in Europa ein großer Umbruch im Verständnis des Menschen über sich selbst, es wurden wichtige Autonomiekonzeptionen geschaffen. Das Verhältnis des Menschen zur Natur verändert sich. Mit dem Entstehen der modernen Naturwissenschaften ergibt sich die Möglichkeit der Manipulation, der Mensch ist gezwungen, über sich selbst nachzudenken. Ein wichtiges Autonomiekonzept stammt von dem Renaissancephilosophen Giovanni Pico della Mirandola, welcher aus der Willensfreiheit ein neues Menschenbild ableitete. Pico della Mirandola sieht in seinem *Werk De hominis dignitate* von 1486 die Würde des Menschen durch seine Freiheit vermittelt. Der Mensch kann sich so planen und gestalten wie ein Bildhauer sein Werk. Er soll nicht mehr werden, was er ist, sondern was er sein will. Die Würde des Menschen besteht in der Freiheit seines Willens. Der

Mensch ist nach Pico della Mirandola dazu berufen, ein unverwechselbares Individuum zu sein, ein Individuum, das sich die Maßstäbe seines Lebens selbst einrichten soll.

„Endlich beschloß der höchste Künstler [Gott; Anm.], daß der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die einzelnen jeweils für sich gehabt hatten. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach ihn so an: „Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen ... Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.““<sup>92</sup>

Georg Wilhelm Friedrich Hegel verknüpft in seiner Phänomenologie des Geistes die Themen Selbstbewusstsein und Geschichte. Der Mensch ist sich seiner selbst bewusst, wenn er von einem anderen Bewusstsein seiner selbst anerkannt wird. „Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“<sup>93</sup> Ein wichtiger Hegel-Interpret des 20. Jahrhunderts, Alexandre Kojève, arbeitet die Herr-Knecht-Dialektik heraus<sup>94</sup>, welche bei Hegel einen zentralen Stellenwert hat. Am Anfang des Anerkennungsprozesses steht ein Kampf auf Leben und Tod, denn die Freiheit bewährt sich nur unter Einsatz des eigenen Lebens. Die Herr-Knecht-Dialektik

---

<sup>92</sup> Mirandola, 1990, S. 5f.

<sup>93</sup> Hegel, 1970, S. 145.

<sup>94</sup> Vgl. Kojève, 1975, S. 20ff.



veranschaulicht den Prozess, in dem das Bewusstsein und in Folge die Befreiung des Menschen entsteht.

„Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein[e] ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. – Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, *für sich zu sein*, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das *Sein*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, - sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines *Fürsichsein* ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht.“<sup>95</sup>

In einem dialektischen Prozess gelangt der Mensch zu einem realen Bewusstsein: mittels weltverändernder Arbeit und in einem Selbsterziehungsprozess. Die Universalgeschichte ist für Hegel der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Die Geschichte der Menschheit wird angetrieben durch die Eroberung der Freiheit, der Mensch nimmt die Zügel seines Schicksals selbst in die Hand.

---

<sup>95</sup> Hegel, 1970, S. 148f.

## 2.7 Ethik der Befreiung – Enrique Dussel

Enrique Dussel ist ein Hauptvertreter der Philosophie der Befreiung in Lateinamerika, welche Anfang der 1970er Jahre vor allem in Argentinien entstanden ist. Dussel wurde in Mendoza, Argentinien, geboren und hat dort Philosophie studiert. Ende der 1950er Jahre hat er Argentinien für ca. 10 Jahre verlassen und in verschiedenen europäischen Ländern studiert. In Europa trifft er die Entscheidung, Lateinamerika als Thema seines philosophischen Wirkens zu wählen. Die Frage „Was bedeutet es, in Lateinamerika zu philosophieren?“ wird sein weiteres Leben bestimmen. Das Verhältnis zwischen Philosophie und lateinamerikanischer Realität ist im hispano-amerikanischen Denken in der Mitte des 19. Jahrhunderts aufgebrochen. Ausgehend von den sozialen und kulturellen Bedürfnissen der südamerikanischen Länder hat Juan Bautista Alberdi eine *filosofía americana* entworfen, welche sich für den Aufbau postkolonialer Gesellschaften interessierte. Alberdi vertrat ein Gesellschaftsmodell, in dem europäische Philosophie für Lateinamerika adaptiert werden sollte.<sup>96</sup>

„Nicht blinde Imitation, sondern schöpferische Adaption europäischer Philosophie war das Ziel. Doch im Bann der europäischen Kultur reduziert sich für Alberdi de facto der originäre Beitrag Amerikas zum Aufbau einer postkolonialen Gesellschaft gegen Null: Die Zivilisation kommt aus Europa, Amerika ist der Ort der Barbarei. Das Gesellschaftsmodell von Alberdis *filosofía americana* richtet sich daher gegen die vormodernen Lebensformen der amerindischen Völker und Mestizen, auch gegen die „Rückständigkeit“ des feudalen Katholizismus der spanischstämmigen Kreolen.“<sup>97</sup>

Dussel versucht, den extremen Eurozentrismus Alberdis zu überwinden. Das kulturelle Erbe der „amer-indischen Mutter“ und des „spanischen Vaters“, welche durch Alberdis Liberalismus zu bloßen Fortschrittshemmnissen erklärt wurden, sollte in Dussels Denken zurückgewonnen werden.

Anfang der 1970er Jahre beginnt Dussel mit der Ausarbeitung einer Ethik der Befreiung, welche insgesamt fünf Bände umfasst. Den neoliberalen

---

<sup>96</sup> Vgl. Schelkshorn in: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2909&n=2&y=1&c=63>

<sup>97</sup> Schelkshorn in: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2909&n=2&y=1&c=63>

Modernisierungstheorien setzt er nicht einfach ein sozialistisches Modell entgegen, welches von einer Avantgarde verwirklicht werden sollte; d.h. er verzichtet auf ein utopisches Gesellschaftsmodell. Dussel sieht die Aufgabe der Philosophie vielmehr in der moralischen Rechtfertigung des Kampfes der verarmten Massen. Es geht ihm um einen Perspektivenwechsel, um die Sicht der herrschenden Verhältnisse aus der Position der Armen. Die Befreiungspraxis kommt aus der „Exteriorität“ der Opfer, d.h. aus ihrer Andersheit heraus konfrontieren sie die gesellschaftliche Totalität.<sup>98</sup> Den Begriff der Exteriorität bezeichnet Dussel als wichtigste Kategorie in seiner Befreiungsethik. Die Exteriorität des Anderen ist jener Bereich, in dem der einzelne Mensch nicht Teil meiner Welt ist und nicht von meinem System geprägt wird.

In der Befreiungsethik Dussels geht es um eine Umkehrung der bestehenden Ordnung. Sie umfasst eine Kritik des Etablierten und Fixierten. Das Gewissen lässt uns die Stimme des Anderen hören und dem Anderen Respekt entgegenbringen.

---

<sup>98</sup> Vgl. Schelkshorn in: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2909&n=2&y=1&c=63>

## 3. Kapitel

# Befreiungspädagogik

### 3.1 Luis Vives

Der spanische Humanist und Philosoph Juan Luis Vives (1492-1540) könnte als einer der ersten Befreiungspädagogen bezeichnet werden.

Vives stammte von zwangsgetauften Juden (Marranen) ab und hatte als solcher unter der Verfolgung durch die spanische Inquisition zu leiden. Sein Vater wurde auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Von 1509 bis 1512 studierte Vives Philosophie und Theologie an der Sorbonne in Paris. Dort ist er mit dem Gedankengut des Humanismus in Kontakt gekommen. Ab 1516 war er an der Universität von Löwen in Belgien tätig, wo er den Humanisten Erasmus von Rotterdam kennenlernte.

Vives kritisierte am Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit die Scholastik und den mit Aristoteles verbundenen Autoritätsglauben, im Gegenzug forderte er die Forschung mit eigenen Experimenten. In den Wissenschaften setzte er sich daher für die Erkenntnisse der Naturwissenschaften und deren Nutzbarmachung für den Menschen ein.

Man sagt von Juan Luis Vives, dass er die moderne Pädagogik gegründet hätte. Sein pädagogisches Hauptwerk *De tradendis disciplinis* war auch maßgeblich am Fortschritt der Wissenschaften seiner Zeit beteiligt.

Zudem beschäftigte sich Vives mit der Sozialgesetzgebung seiner Zeit, er hat auch für die Entwicklung der Armenfürsorge wichtige Impulse gegeben. Aus der Sicht des Humanismus entwickelte er ein Modell der Armenpflege, welches sehr modern anmutet. Nach Vives ist ein Staat nur dann glaubwürdig, wenn er die Armut bekämpft.

Im Mittelalter hatte das Betteln einen völlig anderen Stellenwert als heute. Thomas von Aquin hatte das Almosengeben neben dem Beten und Fasten zu einer der Möglichkeiten erklärt, Buße zu tun. Somit hatte der Bettler eine wichtige gesellschaftliche Funktion, nämlich die Rettung des Seelenheils des Almosengebers

zu ermöglichen. Die Almosenempfänger hatten allerdings umgekehrt auch die Pflicht, für den Spender zu beten.

### **3.2 Die Befreiungspädagogik in Lateinamerika**

Die Wurzeln der Befreiungspädagogik in Lateinamerika reichen bis in die Kolonialzeit zurück. Widerstand und Widerspruch gegen die Unterwerfung und Zivilisierung der „entdeckten“ Völker regte sich bereits Anfang des 16. Jahrhunderts.

Die Kolonialherren formulierten als Ziele, dass die Völker in der neuen Welt in der kastilischen Sprache unterrichtet werden sollten, im christlichen Glauben unterwiesen werden sollten und die guten europäischen Umgangsformen annehmen sollten. Es gab aber auch Versuche, der pädagogischen Eroberung etwas entgegenzusetzen. Vasco de Quiroga gründete 1532 in Mexiko „Hospiz-Dörfer“ als bedürfnisorientierte Selbsthilfeprojekte. Bartolomé de las Casas gründete im heutigen Guatemala die Erziehungsprovinz „Vera Paz“ mit dem Plan, spanische Siedler in Eintracht mit der indigenen Bevölkerung anzusiedeln. Die Bildungsakademie von Bernardino de Sahagún in Mexiko-City hatte den interkulturellen Anspruch, „die Fremden“ zu verstehen anstatt sie umzuerziehen.<sup>99</sup>

Die Unabhängigkeitsbewegungen in Lateinamerika ab Mitte des 18. Jahrhunderts führten zu einem Diskurs über die Frage des Einfluss von Bildung und Erziehung auf die Befreiung der kolonisierten Völker. Vermutlich wurde von dem venezolanischen Erzieher Simón Rodríguez Ende des 18. Jahrhundert der Begriff der Volkserziehung ins Spanische übersetzt (*Educación popular*) und zum zentralen Konzept zur Lösung der sozialen Frage der nach Unabhängigkeit strebenden mittel- und südamerikanischen Staaten.<sup>100</sup>

Ende des 19. Jahrhunderts forderte der Kubaner José Martí in seinem Ruf nach einer „zweiten Unabhängigkeit“ nicht nur die politische, sondern auch die geistige Unabhängigkeit der Kolonien. In seinem Aufsatz „Nuestra América“ von 1891 setzt sich Martí mit der Frage des pädagogischen Beitrags zur Befreiung des Kontinents

---

<sup>99</sup> Vgl. Schroeder, 1992, S. 8f.

<sup>100</sup> Vgl. Schroeder, 1989, S. 8ff.

auseinander. Er entwirft darin ein Konzept für eine „Educación popular para nuestra América“.<sup>101</sup>

Der mexikanische Politiker und Philosoph José Vasconcelos Calderón entwickelte in seinen Werken die Idee eines lateinamerikanischen Nationalismus und Identität auf der Grundlage der Mestizaje, einer Mischung aus europäischen und indigenen Elementen. In seinem berühmtesten Werk *Die kosmische Rasse* (1925) beschreibt er eine Utopie, in der das Entstehen einer einzigen Weltrasse im Vordergrund steht. Vasconcelos postuliert die These, dass die verschiedenen Rassen der Welt zu einer Vermischung neigen, bis sie einen neuen Menschen bilden, der aus den bisher existierenden Völkern besteht. Er schreibt sein Werk in einer Zeit, in der die Wissenschaft von der Selektionslehre von Charles Darwin geprägt war. Vasconcelos betont, dass diese Lehre zunächst in England entwickelt wurde und unter den Nationalsozialisten in Deutschland zu horrenden Konsequenzen führte.

Der Hintergrund für das Werk *Die kosmische Rasse* ist in der Frage nach einer eigenständigen Identität Lateinamerikas zu suchen, insbesondere seit den Unabhängigkeitskämpfen um 1800. Vasconcelo ist auch der wichtigste Anstoßgeber für den Muralismo in Mexiko. Das sind Wandmalereien im öffentlichen Raum, welche der analphabetischen Bevölkerung die Geschichte des Landes vermitteln sollte, insbesondere auch die indigenen Teile der mexikanischen Kultur.

Eine der ältesten und bedeutendsten sozialen Bewegungen gegen die Unterdrückung und Ausbeutung der Indios in Lateinamerika ist der Indigenismo. In diesem Zusammenhang wurden ausgehend von Warisata in Bolivien in vielen süd- und mittelamerikanischen Ländern „Schulen der Befreiung“ gegründet.

---

<sup>101</sup> Vgl. Martí, 1982, S. 47ff.

### 3.3 Dependenztheorie und Pädagogik

Die Dependenztheorie wurde zunächst auf ökonomischer Ebene angewandt und später auf den sozio-kulturellen Bereich ausgeweitet. Damit ist eine Orientierung nach außen gemeint, der Import fremder Identitäten, das Sich-abhängig-machen von fremden Wertvorstellungen. Auch die Wissensproduktion stehe demnach in einem System struktureller Abhängigkeit. Dabei stellt grundsätzlich das Zentrum die Lehrer und das zu Lernende, während die Peripherie die Lernenden stellt.<sup>102</sup>

Die Schulen, Kirchen und Universitäten wurden einer radikalen Kritik unterzogen um ihre „mythenbildenden Rituale“ zu untersuchen. Mit der Ausbreitung des Kapitalismus, der Industrialisierung und der Technologie aus Europa und Nordamerika verbreiteten sich die modernen Institutionen und wurden den ehemaligen Kolonien eingepflanzt. Aufgabe der Institutionen sei es einerseits, diese Mythen zu reproduzieren und andererseits die Diskrepanz zwischen dem Mythos und der erfahrenen Wirklichkeit zu verdecken. Kirche, Schule und Universität seien wichtige Instrumente der Kolonisierung des Bewusstseins der Menschen, der Unterdrückung und Domestizierung.<sup>103</sup>

Ivan Illich stellt fest, dass Schulbildung den Abstand zwischen der randständigen Mehrheit und einer (schulgebildeten) Minderheit vergrößert hat.

„Diese Entwicklung hat dazu geführt, daß die Bildungsforschung sich vornehmlich damit beschäftigt hat, den Lernprozeß in den Schulen zu verbessern und die Schulen selber den besonderen Verhältnissen anzupassen, wie sie in unterentwickelten Gesellschaften bestehen. Logisch wäre es allerdings, nicht bei dem Versuch, die Schulen zu verbessern, stehenzubleiben, sondern vielmehr die Voraussetzungen in Frage zu stellen, auf denen das Schulsystem als solches beruht. Wir dürfen nicht die Möglichkeit ausschließen, daß die neu entstehenden Nationen nicht geschult werden können, daß Schulen keine brauchbare Antwort auf ihr Bedürfnis nach einer umfassenden Bildung sind. Vielleicht bedarf es solcher Erkenntnisse, um

---

<sup>102</sup> Vgl. Baquero, Knauth, Schroeder, 1998, S. 14f.

<sup>103</sup> Vgl. Baquero, Knauth, Schroeder, 1998, S. 15.

den Weg auf eine Zukunftsbühne freizumachen, von der Schulen, wie wir sie heute kennen, verschwinden würden.<sup>104</sup>

In den westlichen Ländern gründet die Solidarität unter den Bürgern auf ihrer gemeinsamen Schulbildung. Diese ist damit ein unveräußerlicher Bestandteil des modernen westlichen Selbstverständnisses. Es ist allerdings nicht gelungen, diesen Mythos in die kolonisierten Länder zu verpflanzen. Dort hat Schulbildung die Kluft zwischen den sozialen Schichten vergrößert.<sup>105</sup>

„Der soziale Abstand zwischen den wachsenden Massen in den Städten und der neuen Elite ist eine neue Erscheinung, ganz anders als die bisher in Lateinamerika üblichen Formen der Benachteiligung. Diese neue Benachteiligung ist nicht eine vorübergehende Erscheinung, die durch Schulbildung überwunden werden kann. Ich behaupte vielmehr, daß einer der Gründe für die einsetzende Frustrierung der Mehrheit die fortschreitende Durchsetzung des „liberalen Mythos“ ist – die Annahme, daß Schulbildung die Integrierung in die Gesellschaft gewährleiste.“<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Illich, 1972, S. 24f.

<sup>105</sup> Vgl. Illich, 1972, S. 25.

<sup>106</sup> Illich, 1972, S. 25.



### 3.4 Ivan Illich

1960 gründete Ivan Illich gemeinsam mit Freunden (unter anderem Paulo Freire) in Cuernavaca, Mexiko, das Centro Intercultural de Documentación. Das CIDOC wurde auch als „Zentrum für Subversion“ bezeichnet, weil dort befreiungspädagogische Auffassungen Illich's und die „Kritik an den Experten“ durch Illich vertreten wurden. Auch Vertreter der Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie wie Enrique Dussel waren am CIDOC tätig.

Ivan Illich stammte aus Wien, musste aber wegen seiner jüdischen Abstammung mütterlicherseits die Stadt 1941 als 15-jähriger Schüler verlassen. Er machte in Florenz seine Matura fertig und studierte an der Universität Florenz. 1951 wurde er in Rom zum katholischen Priester geweiht. 1956 wurde er Vize-Rektor der Katholischen Universität von Puerto Rico, wo sein Konflikt mit der vatikanischen Lateinamerika-Politik begann. Er kritisierte die Mechanismen der traditionellen Amtskirche, eine institutionalisierte Bildung und die Inhumanität der technisierten Medizin. Illich verstand sich als ein der Befreiungstheologie nahe stehender Intellektueller. Er kritisierte die Praxis des schulischen Lernens und forderte eine „Entschulung der Gesellschaft“.

Illich prägte in seinen Werken den Begriff der Konvivialität. Damit ist der lebensgerechte Einsatz des technischen Fortschritts gemeint. In seinem Werk Selbstbegrenzung beschreibt Illich Konvivialität als Gegenteil der industriellen Produktion.

„Unter Konvivialität verstehe ich das Gegenteil der industriellen Produktivität. Wir alle definieren uns im Verhältnis zu anderen und zur Umwelt durch die Grundstruktur der Werkzeuge, die wir verwenden. Diese Werkzeuge können wir über ein Kontinuum verteilen, an dessen einem Extrem das beherrschende Werkzeug, an dessen anderem Extrem das konviviale Werkzeug steht ... Die industrielle Produktion ist der konditionierte Reflex, die stereotype Reaktion des Individuums auf Botschaften, die von einem anderen Benutzer, den es nie kennenlernen wird, oder von einem künstlichen Milieu, das es nie begreifen wird, ausgehen. Die – stets neue – konviviale Beziehung ist das Werk von Personen, die an der Erschaffung des sozialen Lebens beteiligt sind. Von der Produktivität zur Konvivialität übergehen heißt, einen ethischen Wert an die

Stelle eines technischen Wertes, einen realisierten Wert an die Stelle eines materialisierten Wertes setzen.“<sup>107</sup>

### **3.5 Paulo Freire und die Pädagogik der Befreiung**

Sprache kann ein Werkzeug zur Befreiung sein. Paulo Freire hat in seinem Leben als Pädagoge der Bewegung zur Freiheit in Form von sprachlicher Ermächtigung gedient. „Das Fundamentalthema unserer Epoche ist meines Erachtens das der Herrschaft, das seinen Gegensatz, nämlich das Thema der Befreiung, mit setzt als das Ziel, das es zu erreichen gilt.“<sup>108</sup>

Paulo Freire (1921-1997) wurde in Recife, der Wirkstätte Helder Câmarias, geboren. Er entstammt einer kleinbürgerlichen Familie, sein Vater war Militärpolizist, die Mutter Hausfrau. Im Verlauf der Weltwirtschaftskrise 1929 machte Paulo Freire die Erfahrung der Armut und des Hungers. Nach der Schule studierte er Rechtswissenschaften und wurde Anwalt. Er war jedoch von dieser Tätigkeit nicht überzeugt, da Anwälte die Besitztümer der Reichen verteidigen. Deshalb wurde er Lehrer, seine Interessen lagen in den Bereichen Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Sprachen.

Mit dem dialogischen Prinzip in der Bildung hat Freire neue Wege der Beziehungen zwischen Lehrenden und Lernenden gezeigt. Mit seiner Arbeit hat er auf der ganzen Welt demokratische Basisprozesse gestärkt. Als „Pädagoge der Unterdrückten“ vermittelte er eine Pädagogik der Hoffnung.

Freire wollte immer einen Beitrag geben zu einer befreienden Erziehungspraxis, zu einer Erziehung als Praxis der Freiheit. Für Freire hat diese Praxis durch die II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellín eine theoretische Durchdringung erfahren. Die pädagogische Praxis als Weg zur Befreiung hat bei Freire viel mit seinen christlichen Überzeugungen zu tun. Er sagt in einem Interview, dass er als Kind die Hügel und Bäche um Recife aufgesucht hat, um Christus zu suchen. Die erschütternde Realität des Volkes verwies ihn sodann auf Marx und ließ ihn Christus an den Straßenecken treffen. Für Freire begann die Praxis mit einer christlichen Motivierung und wurde dann Schritt für Schritt politischer.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Illich, 1975, S. 32.

<sup>108</sup> Freire, 1998, S. 85.

<sup>109</sup> Vgl. Freire, 1981, S. 118f.

„... das Bewußtsein von dem politischen Charakter dieser Praxis hat mich erkennen lassen, daß, so wie ich zu einem Politiker wurde, weil ich Pädagoge bin, ich auch zu einem Politiker wurde, weil ich Christ bin. Ich war zum Volk mit einer christlichen Sichtweise gekommen, die verniedlicht und verharmlost. Ich kam mit einer ziemlich durchsichtigen Botschaft, mit einem ziemlich abstrakten Christentum, mit einer Liebesbereitschaft, die nicht Fleisch wurde. Die Notwendigkeit, diese Liebesbereitschaft Fleisch werden zu lassen, die Entdeckung dieser Notwendigkeit ließ mich mein Christsein anders verstehen. Ich würde nicht sagen, ich sei christlicher geworden als vorher, aber ich erkannte, daß mein Handeln als Christ mich politisierte. Mit anderen Worten, als Christ ist es unmöglich, neutral zu sein ... Einige Aspekte dieser Praxis finden sich in den Dokumenten von Medellín wieder. In meinem Verständnis erscheint Medellín als eine Anklage-Ankündigung. Medellín klagt die lateinamerikanische Realität an und verkündet einen Weg der Befreiung. Medellín klagt die Realität der Unterdrückung an und fordert von den Christen ein neues Ostern, ein historisches Ostern, eine wirkliche Veränderung ...“<sup>110</sup>

Das Subjekt der gesellschaftlichen Veränderung soll fortan das Volk sein, nicht mehr die Eliten. In Brasilien entwickelten sich vor dem Hintergrund einer befreiungshungrigen Atmosphäre drei Bewegungen: die Volksaktion, die Bewegung für Basiserziehung und die pädagogische Methode von Paulo Freire. In den 1960er Jahren entwickelte Paulo Freire ein Alphabetisierungsprogramm, welches eine Technik des raschen und gezielten Erwerbs von Lesen und Schreiben ermöglichte, darüber hinaus stellte dieses Programm eine Methode der Bewusstseinsbildung bereit. Die pädagogische Praxis und das Erziehungsprinzip der „Bewusstmachung“ ist eine Erziehung zur Selbstbefreiung, welche aus dem Lernen an und in der Lebenssituation des einzelnen die Einheit von Denken und Handeln entwickeln will. Diese Vorgehensweise soll vor der Entmündigung durch Lehrer, Agitatoren und Unterdrückern bewahren. Lehren und Lernen ist dann nicht das Programmieren mit fremdem Wissen und Beschreiben fremder Wirklichkeit, sondern Erkenntnisvorgang und Veränderung des eigenen Lebens.<sup>111</sup> Freire´s Alphabetisierungskampagnen

---

<sup>110</sup> Freire, 1981, S. 119.

<sup>111</sup> Vgl. Klappentext, Freire, 1998, S. 4

zielen darauf ab, den Menschen zu helfen, sich selbst als Handlungssubjekte kennenzulernen um die eigene Situation verändern zu können. Bewusstwerdung meint die Befreiung des Menschen aus der Entfremdung gegenüber sich selbst als auch gegenüber der Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft. Bewusstwerdung ist ein Vorgang, der es Menschen ermöglicht, zu sich selbst zu finden und unter den gegebenen Verhältnissen der Geschichte in Dialog, Solidarität und Geschwisterlichkeit leben.

Freire bezeichnet die Kultur des Landproletariats und der Slumbewohner in Brasilien als eine „Kultur des Schweigens“. Zu diesem Urteil kommt er, nachdem er beobachtet hat, wie sich diese Menschen ihrem Schicksal als Gottes Wille ergeben. Sie verfallen dem Mythos, schlechtere Menschen zu sein und ergeben sich apathisch ihren Unterdrückern, weshalb sie auch Bildung ablehnen. Das Schulwesen, welches westlichen Modellen nachgeahmt ist, versagt. Viele der Menschen, die in den Genuss der importierten Bildung kommen, fallen nach der Schulentlassung wieder in den Analphabetismus zurück. Ein wirklicher Emanzipationswille scheint zu fehlen. Freire fragt sich, woher diese Apathie kommt und er kommt zu der Antwort, dass die „Kultur des Schweigens“ eine Folge der Unterdrückung ist. Es ist die Herrschaft der Eliten, welche die Massen apathisch macht.<sup>112</sup>

Von einer „natürlichen“ Unterlegenheit der Unterdrückten auszugehen ist ein Mythos, mit dem sich Kolonialherrschaft und Klassenherrschaft aufrechterhalten lassen. Das kann gelingen, weil die Unterdrückten diesen Mythos verinnerlichen. Die Unterdrückten sehen sich so, wie die Unterdrücker sie sehen, nämlich als „nichtig“. Auch wird alles, was sie erfahren, eine immer neue Bestätigung dieser Nichtigkeit: Unwissenheit, Armut, Fremdbestimmung.<sup>113</sup>

Wichtigstes Instrument der Besetzung des Bewusstseins mit dem Mythos der Unterdrücker ist die Erziehung, das institutionalisierte Bildungswesen. Die „kulturelle Aktion“ der Unterdrücker zur inneren Unterwerfung, zur Domestizierung der Unterdrückten passiert über den Raub an der Sprache, der Zerstörung der kulturellen Identität der Unterdrückten. Die Unterdrückten haben ein unterdrücktes Bewusstsein, welches geprägt ist von Ohnmachtserfahrung.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Vgl. Lange, 1998, S. 10.

<sup>113</sup> Vgl. Lange, 1998, S. 10f.

<sup>114</sup> Vgl. Lange, 1998, S. 11.

Die Unterdrückten haben ein Verlangen nach Freiheit. Es ist Aufgabe der Unterdrückten, sich selbst und ihre Unterdrücker aus den Mechanismen der Enthumanisierung zu befreien. „Die Unterdrücker, die kraft ihrer Macht unterdrücken, ausbeuten und rauben, können in dieser Macht nicht die Kraft finden, die Unterdrückten oder sich selbst zu befreien. Nur die Macht, die der Schwäche der Unterdrückten entspringt, wird so stark sein, beide zu befreien.“<sup>115</sup>

Die Unterdrückten schaffen den Sprung in den Kampf um die Freiheit erst, wenn sie sich in der Lage fühlen, die Risiken einzugehen, die dieser Kampf erfordert. Außerdem ist es erforderlich, denn Unterdrücker-Anteil im eigenen Bewusstsein zu vertreiben. Die Befreiung kann beginnen, wenn der Wunsch nach echter Existenz in Freiheit, die Überwindung der Sicherheit eines Lebens in Konformität und die Auseinandersetzung mit dem eigenen Unterdrücker-Anteil passiert.

„Sie entdecken, daß sie ohne Freiheit nicht echt existieren können. Aber indem sie sich nach echter Existenz sehnen, fürchten sie sie. Sie sind zu ein und derselben Zeit sie selbst und der Unterdrücker, dessen Bewußtsein sie internalisiert haben. Der Konflikt liegt in der Wahl, entweder ganz sie selbst zu sein oder aber gespalten – entweder den Unterdrücker aus sich zu vertreiben oder ihn nicht zu vertreiben, entweder menschliche Solidarität zu üben oder Entfremdung zu erfahren, entweder den Vorschriften zu folgen oder freie Wahl zu besitzen, entweder Zuschauer oder selbst Handelnde zu sein, zu handeln oder die Illusion zu haben, als handle man durch die Aktion des Unterdrückers, zu reden oder zu schweigen, kastriert zu sein in ihrer Kraft, zu schaffen und neu zu schaffen – in ihrer Kraft, die Welt zu verwandeln. Das ist das tragische Dilemma der Unterdrückten, das eine Bildungsarbeit mit ihnen in Rechnung stellen muß.“<sup>116</sup>

Für Freire gibt es keine Marginalität, sondern nur Marginalisierung, ein An-die-Wand-gedrückt-Werden von Minderheiten, als notwendige Auswirkung der Herrschaft von

---

<sup>115</sup> Freire, 1998, S. 32.

<sup>116</sup> Freire, 1998, S. 35.

Menschen über Menschen. Die Veränderung der Verhältnisse durch die Marginalisierten selbst schafft eine Veränderung dieses Phänomens.<sup>117</sup>

Nach Freire ist die Befreiung der Unterdrückten ein schmerzvoller Geburtsvorgang, in dem das Gespalten-Sein, der Widerspruch von Unterdrücker-Unterdrückter erkannt und überwunden werden muss.

„Das zentrale Problem heißt so: Wie können die Unterdrückten als gespaltene, unechte Wesen an der Entwicklung einer Pädagogik ihrer Befreiung mitwirken? Nur wenn sie sich als „Behauser“ des Unterdrückers erkennen, können sie am Hebammendienst ihrer befreienden Pädagogik mitwirken. Solange sie noch in der Gespaltenheit leben, in der *Sein* bedeutet *Sein-Wie* und *Sein-Wie* heißt „wie der Unterdrücker“ sein, ist ein derartiger Beitrag unmöglich. Die Pädagogik der Unterdrückten ist ein Instrument für ihre kritische Entdeckung, daß in ihnen und in ihren Unterdrückern die Enthumanisierung Gestalt angenommen hat.“<sup>118</sup>

Freire kann als Erzieher mit christlichem Hintergrund gesehen werden. Daraus entwickelt er seine Vorstellungen von Geschichte, in der dem Menschen die Aufgabe zukommt, sich der Utopie des Reiches Gottes zu nähern. Scheitern ist dabei immer wieder möglich. Mensch und Geschichte entstehen in Wechselwirkung miteinander. Der Begriff Befreiung hat bei Freire eine theologische und eine anthropologische Dimension. Strukturen von Ungerechtigkeit und Ausbeutung werden als Umstände erkannt, welche Menschen ihres Menschseins beraubt. Befreiung ist eine Absage an Unterdrückung und weist auf eine Lebensform in Solidarität und Nächstenliebe.<sup>119</sup>

Von der Lebenssituation des Schülers ausgehend muss der Lehrer zunächst die „Schule der Welt“ anerkennen, in welcher der Schüler gelebt und gearbeitet hat. Sodann kann ein Bewusstseinsbildungsprozess in Gang gesetzt werden, der die Beteiligten entdecken lässt, dass sie ihre Umwelt immer wieder neu schaffen und gestalten. Der Dialog ist die geeignetste Form der gegenseitigen Bildungsprozesse. Bildung im befreiungspädagogischen Sinn findet statt, wenn zwei Lernwillige aus

---

<sup>117</sup> Vgl. Lange, 1998, S. 11

<sup>118</sup> Freire, 1998, S. 36.

<sup>119</sup> Vgl. Gerhardt, 2007, S. 12f.

unterschiedlichen sozialen Milieus aus ihren jeweiligen sozialen Rollen in einen Dialog eintreten.<sup>120</sup>

Dies ist eine Absage an jede Form von „Bankierserziehung“, das sind Erziehungspraktiken, welche Menschen zu Objekten von Trainingseinheiten machen. Schüler werden dabei als leere Behälter angesehen, die mit Wissen und Kompetenzen gefüllt werden müssen. Freire verwendet für diesen Vorgang das Bild von Spareinlagen, die im Schüler wie in einer Bank deponiert werden. Der Lehrer überprüft von Zeit zu Zeit, ob sich die Einlagen vermehrt haben.<sup>121</sup>

„Der Lehrer redet von der Wirklichkeit, als wäre sie bewegungslos, statisch, abgezirkelt und voraussagbar. Oder aber er läßt sich über einen Gegenstand aus, der der existenziellen Erfahrung der Schüler völlig fremd ist. Seine Aufgabe besteht darin, sie mit den Inhalten seiner Übermittlung „zu füllen“ – mit Inhalten, die von der Wirklichkeit losgelöst sind, ohne Verbindung zu jenem größeren Ganzen, das sie ins Leben rief und ihnen Bedeutung verleihen könnte. Worte sind ihrer Konkretheit entleert und werden zu einem hohlen, fremden und entfremdeten Wortschwall ... Übermittlung, bei der der Lehrer als Übermittler fungiert, führt die Schüler dazu, den mitgeteilten Inhalt mechanisch auswendig zu lernen. Noch schlimmer aber ist es, daß sie dadurch zu „Containern“ gemacht werden, zu „Behältern“, die vom Lehrer „gefüllt“ werden müssen.“<sup>122</sup>

In dieser un-dialogischen Form der Erziehung spielt sich Bildung zwischen lehrenden Subjekten und aufnehmenden Objekten ab. Im Bankiers-Konzept wird eine Autorität gesetzt, die Autorität des Lehrers, der Institution, welche überhaupt kein Interesse daran hat, in eine wirkliche Beziehung zu den Schülern einzutreten. Das Endprodukt dieser un-dialogischen Erziehungsformen ist die Anpassung der nächsten Generation an die herrschenden Verhältnisse, Macht wird tradiert und stabilisiert.

Freire bezweifelt, dass das Eintrichtern von Wissen bei den Schülern einen eigenen, echten Denkprozess hervorrufen kann. Er meint, dass Menschen, die nicht selbst

---

<sup>120</sup> Vgl. Gerhardt, 2007, S. 10.

<sup>121</sup> Vgl. Freire, 1998, S. 57.

<sup>122</sup> Freire, 1998, S. 57.

forschen und keine Praxis haben, nicht wahrhaft menschlich sein können. „Wissen entsteht nur durch Erfindung und Neuerfindung, durch die ungeduldige, ruhelose, fortwährende, von Hoffnung erfüllte Forschung, der die Menschen in der Welt, mit der Welt und miteinander nachgehen“.<sup>123</sup> In diesem Satz von Freire ist eindeutig das dialogische Prinzip im Bildungsprozess von Menschen angesprochen.

„Im Bankiers-Konzept der Erziehung ist Erkenntnis eine Gabe, die von denen, die sich selbst als Wissende betrachten, an die ausgeteilt wird, die sie als solche betrachten, die nichts wissen. Wo man anderen aber absolute Unwissenheit anlastet – charakteristisch für die Ideologie der Unterdrückung –, leugnet man, daß Erziehung und Erkenntnis Forschungsprozesse sind. Der Lehrer zeigt sich seinen Schülern als ihr notwendiger Gegensatz. Indem er ihre Unwissenheit für absolut hält, rechtfertigt er sein eigenes Dasein. Die Schüler, gleich dem Knecht in der Hegelschen Dialektik entfremdet, akzeptieren ihr Nichtwissen als die Rechtfertigung der Existenz des Lehrers – nur daß sie im Unterschied zu Knecht nie entdecken, daß sie den Lehrer erziehen.“<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Freire, 1998, S. 58.

<sup>124</sup> Freire, 1998, S. 58.



## 4. Kapitel

# Befreiungstheologie

### 4.1 Der Befreiungstheologe Bartolomé de Las Casas

Als einer der ersten Befreiungstheologen gilt wohl Bartolomé de Las Casas. In einer Gesellschaft, die von Ausbeutung und Ungerechtigkeit gekennzeichnet war, hat er für die Armen gekämpft. Er tritt zu einer Zeit auf, als das Christliche im sogenannten Mutterland Spanien von großem Gewicht war. Dadurch war es möglich, dass er in der Kontroverse um die kolonisierten Länder in Spanien eine wichtige theologische Diskussion auslösen konnte.

„Mit klarem Blick und mit einer Unerschütterlichkeit, die ihn sein ganzes Leben auszeichnen, prangert Las Casas diejenigen, die sich als Christen ausgeben, als Götzendiener an. Für seine Zeitgenossen, die selbstverständlich davon ausgehen, Götzendiener seien allein die Ureinwohner dieser Länder, ist so etwas widersinnig und unerträglich.“<sup>125</sup>

Wenn Las Casas diesen Sachverhalt anders sieht, dann hängt das damit zusammen, dass er einen völlig neuen Weg beschreitet. Er stellt sich auf die Seite der Unterdrückten, er bezieht den Standpunkt der Indigenen. Das verleiht ihm die Möglichkeit, aus der Erfahrung sprechen zu können; seine Theorie kommt aus der Praxis.<sup>126</sup>

„Sich die Sicht der ursprünglichen Einwohner der westindischen Länder zu eigen zu machen, das war eines der großen Anliegen seines Lebens und die Hauptquelle seiner pastoralen und theologischen Kreativität. So kommt es, daß, wenn er den Gesichtspunkt der „unterdrückten Indianer“ vertritt, seine Gedanken frei und neu klingen und ihm selbst die Fähigkeit erwächst, im

---

<sup>125</sup> Gutiérrez, 1990, S. 16f.

<sup>126</sup> Vgl. Gutiérrez, 1990, S. 17.

Evangelium Dinge zu entdecken, die ihm und vielen seiner Zeitgenossen andernfalls verschlossen geblieben wären.“<sup>127</sup>

Die spanische Krone betrachtete das entdeckte Land als ihr Eigentum und führte Anfang des 16. Jahrhunderts das Encomienda-System ein, die wichtigste Form der Produktionsbeziehungen zwischen den Conquistadoren und den besiegten Ureinwohnern. Spanische Kolonisten bekamen Indigene als Arbeitskräfte zur Verfügung gestellt und hatten im Gegenzug die Verpflichtung, die eingeborene Bevölkerung zu beschützen und zum Christentum zu bekehren. Die theoretische Grundlage des Encomienda-Systems wurde religiös formuliert. Der Sinn der Encomienda sei die moralische und geistliche Unterstützung sowie der Schutz der Indigenen. Diese Ideologie ist in vielen der damaligen Gesetze zu finden, welche die Angelegenheiten Amerikas regelten.<sup>128</sup> Aufgrund des Missbrauchs des Encomienda-Systems (die Encomenderos nutzten die Indios aus) wurden 1542 die „Neuen Gesetze“ erlassen, welche das Encomienda-System auflösen sollte; leider mit mangelndem Erfolg. Zur Enttäuschung der Krone stellte sich ein großer Teil des Klerus auf die Seite der Encomenderos, manche gingen sogar mit ihnen in den Aufstand (zum Beispiel in Peru). Das System der Encomienda artete in eine schrankenlose Sklaverei aus. Nachdem der Klerus selbst vom Encomienda-System profitierte, fanden sich nur wenige, die für eine Aufhebung der Sklaverei der Indianer eintraten. Einer von ihnen war der Jesuitenpater Josef Acosta, der 1588 in seiner Schrift *De procuranda salute Indorum* auf die Mängel der Missionstätigkeit hinwies. Darin nannte er als ein Hauptübel die Habsucht der Kleriker und die gewissenlose materielle Ausnützung der Indigenen.<sup>129</sup>

Die Versklavung der Indigenen in den Besitzungen der Conquistadoren konnte juristisch nur toleriert werden, wenn es eine theologische Grundlage gab. Viele der zeitgenössischen Theologen sahen in dieser Aufgabe eine Vergewaltigung der Theologie, jene die mitmachten, nahmen gerne Anleihen bei Aristoteles.

---

<sup>127</sup> Gutiérrez, 1990, S. 21.

<sup>128</sup> Vgl. Mires, 1989, S. 83.

<sup>129</sup> Vgl. Otruba, 1962, S. 100.

„Bei ihrem Versuch, die Existenz einer „natürlichen Sklaverei“ zu beweisen, wandten sie sich gegen die traditionellen Theologen, die nicht bereit waren, für die Interessen einer neuen herrschenden Klasse ... ihr eigenes theologisches Verständnis der Welt auf der Grundlage einer rein philosophischen Argumentation zu revidieren.“<sup>130</sup>

In Spanien gab es keine kohärente Theologie der Sklaverei. In den „fortschrittlicheren“ Ländern jener Zeit, in denen die Trennung von Kirche und Staat bereits vorangeschritten war, war es eher möglich, die Versklavung von Menschen zu rechtfertigen. In diesen Ländern musste auf theologische Normen keine Rücksicht genommen werden.<sup>131</sup>

Folgende Thesen wurden zur Rechtfertigung der Sklaverei angeführt:

1. Die Indigenen sind von Natur aus minderwertig

Von Zeitgenossen wurde zur Stützung dieser Behauptung angeführt, dass sie Menschenfleisch essen würden, sich der Sodomie hingeben würden, sie nackt umher gehen würden, sie also kein Schamgefühl kennen würden, usw. Es war eine Angst vor allem Neuen, die hier zum Ausdruck kommt. Bei den Eroberern entstand ein Gefühl der Überlegenheit, Kaiser Karl V. konnte auf alte Vorbilder zurückgreifen und sich als Zäher der Barbarenvölker sehen. Die aufstrebenden merkantilistischen Bürger des 16. Jahrhunderts konnten auf diese Weise ihre noch schwache soziale Persönlichkeit stärken. In die Frage, ob die Indigenen Menschen seien, hat 1537 auch der Papst eingegriffen und erklärt, dass sie als Menschen anzusehen seien.<sup>132</sup>

2. Die Sünden der Indios müssen bestraft werden

Die Conquista wäre notwendig, damit die Indigenen zu ihrer Seelenheil geführt werden. Das war die Grundlage der Eroberungen in den neu entdeckten Ländern. In diesem Missionsauftrag sahen viele Ideologen das Recht und die Pflicht zur Bestrafung der Indigenen für deren angebliche Sünden. Die These von der notwendigen Bestrafung der Sünden der Indigenen hatte den Vorteil,

---

<sup>130</sup> Mires, 1989, S. 45.

<sup>131</sup> Vgl. Mires, 1989, S. 45.

<sup>132</sup> Vgl. Mires, 1989, S. 51ff.

dass sie in der Praxis sehr breit interpretiert werden konnte. Die Konquistadoren konnten all das für Sünde erklären, was ihnen gerade von Nutzen war.<sup>133</sup>

3. Die Indios lebten vor der Conquista unter einer ungerechten Herrschaft  
Von zeitgenössischen Kritikern der Conquista wurde dieselbe als eine brutale, widerrechtliche Invasion angesehen. Es gäbe keine Rechtfertigung für die Kriege gegen die Indigenen, weil diese schon vor der Ankunft der Spanier als selbstständige Nationen organisiert waren. Als Antwort auf diese Argumentation wurde angeführt, dass die Führer der Indigenen nur Tyrannen waren, welche die rechtmäßigen Herren verdrängt hätten. Bei einem Beweis eines solchen Arguments könnten die Kriege der Spanier als Befreiungskriege angesehen werden.
4. Die Conquista ist ein notwendiges Übel  
Das Dilemma zwischen dem Evangelisierungsauftrag der Indigenen und der stattfindenden Conquista mit dem damit verbundenen Krieg und der Versklavung der Indigenen hat manche Ideologen zur leichtesten aller Lösungen kommen lassen: Die Augen vor der Wirklichkeit schließen und die Indigenen als die Nächsten erklären, im gleichen Atemzug werden aber die Handlungen der Konquistadoren verteidigt. Als Doktrin für diese Auffassung konnte gelten: Besser ein toter Indio als ein Indio, dem das Evangelium nicht verkündet wurde.<sup>134</sup>

Der Dominikanerpater Bartolomé de Las Casas (1484-1566) begann eine Kampagne gegen das Encomienda-System in der Neuen Welt. Bevor er dem Dominikanerorden beitrug, war auch er ein Encomendero. Doch es kamen ihm Zweifel an seiner Lebensform, nachdem er im Buch Jesus Sirach las, dass Gott keinen Gefallen an unrechtmäßig erworbenen Gütern und an der Ausraubung der Armen hat. In seinem als Pamphlet verfassten Buch *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Kurzgefasster Bericht von der Zerstörung der westindischen Länder) stellte er die Frage, ob es rechtmäßig sei, die Indigenen zu unterdrücken. Dieses Werk ist ein wichtiger Bestandteil im Kampf für die Rechte der Indigenen, die Abschaffung der

---

<sup>133</sup> Vgl. Mires, 1989, S. 55f.

<sup>134</sup> Vgl. Mires, 1989, S. 63f.

Encomiendas und führte später zum Erlass der Leyes Nuevas. Las Casas hat ausdrucksstark die Grausamkeiten der Spanier an den Indigenen geschildert.

„Es dürfte schwer sein, alle die einzelnen Grausamkeiten, die hier begangen wurden, zu beschreiben und Glauben zu finden. Ich will nur zwei oder drei derselben anführen, die mir so eben beifallen. Die Spanier suchten die Indianer, sowohl Männer als Weiber, mit wilden Hunden auf, die ihrer Spur folgten. Da nun einst eine kranke Indianerin sah, daß sie diesen Hunden nicht entfliehen könne, und gleich andern von ihnen zerrissen werden würde; so nahm sie einen Strick, band sich ihr Kind, das nur erst ein Jahr alt war, an den einen Fuß, und erhing sich damit an einem Balken. Kaum war sie fertig damit, als die Hunde kamen und das Kind stückweise zerrissen; doch ward es noch vor seinem Ende von einem Ordensgeistlichen getauft.“<sup>135</sup>

Die klassische Schrift von Las Casas im Kampf gegen das Encomienda-System ist das *Memorial del Octavo Remedio* (Denkschrift zum achten Heilmittel). In diesem politischen Manifest führt Las Casas zwanzig Gründe für die Abschaffung der Encomienda an. Nach Las Casas ist der erste Grund für die Abschaffung der Encomienda und der Verzicht auf die Conquista-Kriege die Tatsache, dass allein der Krone die Aufgabe zukomme, in Amerika zu evangelisieren. Das heißt, die Verkündigung des Glaubens bei den Indigenen ist Aufgabe des Staates und darf nicht an Privatpersonen delegiert werden.<sup>136</sup> Dabei bezieht er sich auf die Bulle *Inter cetera* von Papst Alexander VI., welche die Grundlage zur Verpflichtung zur Glaubensunterweisung durch die Katholischen Könige in den entdeckten Gebieten bildete. Las Casas sah in der Bulle eher eine Verpflichtungs- als eine Schenkungsurkunde. Sodann erinnerte er an den eigentlichen Grund der Conquista, nämlich die Glaubensunterweisung. Diese sei unter den Umständen des Encomienda-Systems nicht möglich, weil es an Gemeinschaft und Freiheit für die zu missionierenden Indigenen fehle. Im dritten Grund für die Abschaffung der Encomiendas zeigt Las Casas auf, dass die Encomenderos völlig ungeeignet seien, Glaubensunterweisungen durchzuführen, da sie theologische Laien seien.

---

<sup>135</sup> Las Casas, 1981, S. 64.

<sup>136</sup> Mires, 1989, S. 154.

In einem Disput mit Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) wurde die Frage der Unterdrückung der Indigenen in Valladolid vor Kaiser Karl V. erörtert. Sepúlveda war einer der gebildetsten Männer Spaniens. Er konnte ein kohärentes ideologisches Gebilde konstruieren, um die Versklavung der Indigenen zu rechtfertigen. Überdies war Sepúlveda sehr nationalistisch eingestellt, er war ein fanatischer Verteidiger Spaniens. Hier wird verständlich, wie seine Werke über die Kriege gegen die Indigenen zu verstehen sind.<sup>137</sup> Sepúlveda stützte seine Argumentation auf die Naturrechtslehre von Aristoteles.

„Es ist also notwendig, daß sich zuerst diejenigen Individuen verbinden, die ohne einander nicht sein können, also einmal Weibliches und Männliches der Fortpflanzung wegen – und zwar nicht aus Willkür, sondern nach dem auch den anderen Sinnenwesen und den Pflanzen innewohnenden Triebe, ein anderes, ihnen gleiches Wesen zu hinterlassen –, dann zweitens von Natur Herrschendes und Beherrschtes der Erhaltung wegen. Denn was von Natur dank seinem Verstande vorzusehen vermag, ist ein von Natur Herrschendes und von Natur Gebietendes, was dagegen mit den Kräften seines Leibes das so Vorgesehene auszuführen imstande ist, das ist ein Beherrschtes und von Natur Sklavisches, weshalb sich denn die Interessen des Herrn und des Sklaven begegnen.“<sup>138</sup>

Demnach seien Menschen, die der Leitung von außen bedürfen, als Sklaven zu behandeln. Diese Meinung entsprach auch der mittelalterlichen Naturrechtskonzeption und Sepúlveda stützte sich in seiner Argumentation darauf.<sup>139</sup> Sepúlveda sah die Indios als Barbaren und daher als natürliche Sklaven. Sein Denken ist nationalistisch und klassenorientiert; er stellt in seinen Werken Staat, Nation und Klasse in den Mittelpunkt, während es Las Casas um das Wohl konkreter Menschen geht. Wenn Sepúlveda für die Mächtigen Partei ergreift, stellt sich Las Casas auf die Seite der Schwachen.

---

<sup>137</sup> Vgl. Mires, 1989, S. 66.

<sup>138</sup> Aristoteles, 1981, S. 2.

<sup>139</sup> Vgl. Krumpel, 1992, S. 115f.

Im Jahr 1524 hat der Consejo de Indias (Indienrat) die Leitung der Kolonialverwaltung übernommen. 1531 schrieb Bartolomé de Las Casas einen „Brief an den Indienrat“ (*Carta al Consejo de Indias*), in welchem er auf den Missionsauftrag hinwies, der von Papst Alexander VI. in der Bulle *Inter caetera* als Schenkungsbedingung gegeben wurde. Las Casas ist dafür eingetreten, dass die Missionierung der Indigenen vorrangig vor wirtschaftlichen Interessen zu behandeln sei. 1534 berichtet Las Casas an den Indienrat seine Erfolge in Hinsicht auf die friedlichen Missionierungsversuche des Dominikanerordens. Um diese unter Beweis zu stellen, bat er 1537 um eine fünfjährige Frist zur Befriedung und Missionierung von Tezulutlán (Kriegsland). Indem er die indianischen Sprachen lernte, konnte er ein Vertrauensverhältnis zu den Indigenen dieser Region aufbauen. Die Indigenen wurden in *Reducciones* angesiedelt, wo die Arbeit effizienter organisiert werden konnte. In diesem Zusammenhang wurde Anfang des 17. Jahrhunderts der in Paraguay errichtete Jesuitenstaat besonders bekannt. Dieser orientierte sich in vielen organisatorischen Belangen an dem utopischen Entwurf *La Città del Sole* (Der Sonnenstaat) von Tommaso Campanella (1602). Das Alltagsleben war in den *Reducciones* wie in großen klösterlichen Gemeinschaften organisiert.<sup>140</sup>

Las Casas wollte alle Verhältnisse umwerfen, in denen die Indigenen ein erniedrigtes, geknechtetes und verächtliches Dasein fristen müssen. Der deutsche Schriftsteller Heinrich Böll hat sich mit seiner Umwelt und den Ungerechtigkeiten, an denen er gelitten hat, auseinandergesetzt. Er hat einen Bogen von Bartolomé de Las Casas zu den heutigen Befreiungstheologen gespannt:

„Die Probleme Lateinamerikas auf Marxismus und Kommunismus zu schieben, ist ein historischer Irrtum, beruht auf oberflächlicher Beurteilung ihrer Geschichte. Von Ausbeutung, Unterdrückung, Versklavung und Völkermord sprachen nicht die Marxisten zuerst, es sprach davor, dreihundert Jahre bevor Marx geboren wurde, ein gewisser Bartolomé de Las Casas,

---

<sup>140</sup> Vgl. Bordat in: [http://www.museoon.com/go/museoon/ws/resource/ts\\_1347710549000/r00ABXQAaWR5bjptb2R1bGVzL3NpdGVzL3dlYnNpdGUvcGFnZXMvaG9tZS9kYi9hcmNoYWVvbG9neS9fcGFnZV9pZF81NTAvX3BhZ2VfaWRfMTAOL21haW4vX3BhZ2VfaWRfb19hZHZhbmNIZF82OA==/link01/bartolomdelascasas.pdf](http://www.museoon.com/go/museoon/ws/resource/ts_1347710549000/r00ABXQAaWR5bjptb2R1bGVzL3NpdGVzL3dlYnNpdGUvcGFnZXMvaG9tZS9kYi9hcmNoYWVvbG9neS9fcGFnZV9pZF81NTAvX3BhZ2VfaWRfMTAOL21haW4vX3BhZ2VfaWRfb19hZHZhbmNIZF82OA==/link01/bartolomdelascasas.pdf), S. 14f.

Bischof, Dominikaner, in seinen umfangreichen Berichten an Kaiser Karl V. Daß seine Berichte eine gewisse Ähnlichkeit haben mit denen, die dreihundert Jahre später Friedrich Engels über die englischen Industriearbeiter schrieb, macht Las Casas nicht zu einem Vorläufer des Marxismus, sondern den Marxismus zu einer Folge von Versäumnissen, die die Theologen der Befreiungstheologie erkannt haben. Sie stehen in der Tradition des Las Casas´, die Contras stehen in der Tradition der Versäumnisse.<sup>141</sup>

## 4.2 Befreiungstheologie im 20. Jahrhundert

Die Theologie der Befreiung setzt bei der Erfahrung und der reflektierten Wahrnehmung des geschichtlich-politischen, des sozio-ökonomischen und des kulturell-religiösen Umfelds Lateinamerikas an. Sie kann als eine kontextuelle Theologie bezeichnet werden, da sie die vorgefundene Realität analysiert und im Licht des christlichen Glaubens interpretiert. Die Theologie der Befreiung kritisiert die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse als Angriff auf die Menschenrechte und ist von daher rebellisch, subversiv und revolutionär. Letztes Ziel der Theologie der Befreiung ist ein Ermöglichen eines Lebens in Freiheit für Millionen von Abhängigen.<sup>142</sup>

Seit Anfang der 1960er Jahre „sucht man in Lateinamerika nach der richtigen Verbindung zwischen christlicher Theologie und entsprechender Praxis, man erprobt die Dosierung von Wort und Tat“<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Böll, 1986, S. 293f.

<sup>142</sup> Vgl. Goldstein, 1991, S. 219.

<sup>143</sup> Schöpfer, 1979, S. 22.



## 4.2.1 Medellín und Puebla

Als Geburtsstunde der Befreiungstheologie wird die Versammlung der Bischöfe Lateinamerikas 1968 im kolumbianischen Medellín angesehen. Bereits während des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1962 – 1965 entstand ein neues Bewusstsein der Verbundenheit aus Vertretern der Dritten Welt und jenen der reichen Industrienationen. Die für die Dritte Welt wichtigen Themen waren Friede, Menschenwürde und Gerechtigkeit. Was auf dem Zweiten Vatikanum nicht zur Sprache gekommen war, sollte nun in einer kontinentalen Bischofskonferenz in Medellín besprochen werden. In Medellín haben sich die Bischöfe zur geschichtlichen Rolle der Kirche in den Befreiungsbewegungen bekannt. Neben pastoralen Themen wurden dort auch soziale und politische Fragen diskutiert, die in dieser Tragweite von kirchlichen Stellen bisher nicht behandelt wurden.<sup>144</sup>

„... seit Medellín findet man das Stichwort „Befreiung“ in Verbindung mit einer auf die unterdrückten Menschen ausgerichteten Pastoral und zugleich in Verbindung mit verschiedenen Ansätzen theologischer Reflexion, der sogenannten Theologie der Befreiung. Darin spiegelt sich ein Erneuerungswille der lateinamerikanischen Kirche, welcher vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausging und sich in Medellín – wo es um die Anwendung der Konzilsbeschlüsse auf die lateinamerikanische Situation ging – artikuliert. „Aggiornamento“ nannte Papst Johannes XXIII. einen solchen Vorgang.“<sup>145</sup>

Die wichtigsten Themen der Texte von Medellín sind folgende:

- „Die eindeutige Verurteilung des Machtmißbrauchs (der Herrschaft von Menschen über Menschen, bzw. weniger Starker über viele Schwache).
- Die Ablehnung der Aubeutung (von Menschen durch Menschen oder durch gesellschaftliche Systeme).

---

<sup>144</sup> Vgl. Schöpfer, 1979, S. 15f.

<sup>145</sup> Weber, 1980, S. 183

- Die eindeutige Stellungnahme zugunsten der schulisch, wirtschaftlich, kulturell und sozial Vernachlässigten (daß die Lösung ihrer Probleme Vorrang unter den Aspirationen der Entwicklungsländer haben soll).
- Der Aufruf an alle Christen guten Willens, ihren persönlichen und gesellschaftlichen Einfluß dafür einzusetzen, daß die Ursachen für Elend und Ungerechtigkeit möglichst rasch zum Verschwinden gebracht werden.“<sup>146</sup>

In Medellín hat sich die katholische Kirche Lateinamerikas zu den Armen bekannt und sich selbst als eine Kirche der Armen definiert. In Medellín hatte sich die CELAM, die lateinamerikanische Bischofskonferenz, für die Armen entschieden und in Medellín wurde auf unrechtserzeugende Strukturen hingewiesen. Das ist nicht mehr abstrakte Theologie, sondern hat politische, soziale und wirtschaftliche Auswirkungen. Neu an Medellín ist auch der Gebrauch sozialwissenschaftlicher Methoden und Kategorien.<sup>147</sup>

Armut und Ungerechtigkeit sind seitdem aus dem „katholischen“ Lateinamerika nicht verschwunden, aber in der Kirche hat sich ein Bewusstsein dafür gebildet, dass die Kluft zwischen Arm und Reich nicht zufällig besteht, sondern ein Ausdruck für eine „strukturelle Sünde“ darstellt.

1979 fand in der mexikanischen Stadt Puebla die dritte Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats statt. Die Erwartungen waren nach der erfolgreichen Konferenz von Medellín sehr groß und die Konferenz hatte auch entsprechend großes Gewicht. Der Anteil der Lateinamerikaner an der katholischen Weltbevölkerung betrug damals annähernd 50 % und die Rolle Lateinamerikas in der Weltwirtschaft wurde aufgrund der hohen Land- und Rohstoffreserven wichtiger.

In Anerkennung beeindruckender Missionarsgestalten früherer Jahrhunderte bezeichnen manche der heutigen Befreiungstheologen ihre Arbeit als *Dritte Theologie der Befreiung*. Deren Vorbilder sind manche der Bischöfe und Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts, wie zum Beispiel Bartolomé de Las Casas (1484 – 1566), Antonio Valdivieso (gest. 1550), Cristóbal de Pedraza (1485 – 1553) und Juan des Valle (1645 – 1697). Diese nichtakademische Theologie der *Ersten Theologie der Befreiung* entstand aus den Konflikten mit Kommendenherren, Vizekönigen und Hofständen; sie

---

<sup>146</sup> Schöpfer, 1979, S. 16.

<sup>147</sup> Vgl. Schlegelberger, 1980, S. 77.

ist eine kritisch-prophetische und eine missionarische Theologie, welche Normen durchleuchtet und strukturelle Missstände aufdeckt. Nach 1760 versuchen Ordensleute, Priester und Professoren die Unabhängigkeitsbestrebungen der lateinamerikanischen Länder theologisch zu begründen. Auf diese Weise entsteht die sogenannte *Zweite Theologie der Befreiung*, welche nicht mehr von den Kathedern der kolonial-christlichen Universitäten herab gelehrt wird. Namensgeber der Dritten Theologie der Befreiung ist Gustavo Gutiérrez, welcher 1968 einen Vortrag nicht mit „Theologie der Entwicklung“, sondern mit „Theologie der Befreiung“ überschreibt.<sup>148</sup>

Seitdem hat die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und auch in anderen Erdteilen große Verbreitung gefunden. Viele Menschen halten sie für eine der innovativsten theologischen Ansätze des 20. Jahrhunderts.<sup>149</sup>

„Die epochale Bedeutung der Theologie der Befreiung liegt darin, daß sie der Kirche geholfen hat, den Einsatz für Gerechtigkeit und die ganzheitliche Verkündigung der Frohen Botschaft für und insbesondere durch die Armen als einen ihrer substantiellen Imperative wiederzuentdecken.“<sup>150</sup>

Die zentralen Betätigungsfelder der Theologie der Befreiung liegen in der Reflexion über die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich, die Strukturen der Sünde und die vorrangige Option Gottes für die Armen.<sup>151</sup>

In Medellín wurde auf die Ungleichheiten zwischen den sozialen Klassen hingewiesen,

„besonders, wenn auch nicht ausschließlich, in jenen Ländern, die durch ein markantes Zweiklassensystem gekennzeichnet sind: wenige besitzen viel (Kultur, Reichtum, Macht, Prestige), während viele wenig besitzen ... Ohne einen eventuellen Willen zur Unterdrückung auszuschließen, findet man doch häufiger eine beklagenswerte Gleichgültigkeit der begünstigten Schichten gegenüber dem Elend der Marginalschichten ... Man stellt häufig fest, daß diese Gruppen und Schichten, mit Ausnahme einiger Minderheiten, jeden

---

<sup>148</sup> Vgl. Goldstein, 1991, S. 220.

<sup>149</sup> Vgl. Sayer, 2004, S. 8.

<sup>150</sup> Sayer, 2004, S. 8.

<sup>151</sup> Vgl. Sayer, 2004, S. 8.

Versuch, ein soziales System zu verändern, das den Fortbestand ihrer Privilegien begünstigt, als subversive Aktion bezeichnen ... All das Vorhergehende wird immer unerträglicher durch die fortschreitende Bewußtwerdung der unterdrückten Schichten angesichts ihrer Situation.“<sup>152</sup>

Ein wichtiges Anliegen der Befreiungstheologie ist die Interpretation der Geschichte aus der Sicht der Armen, der „Verdamnten der Erde“. Die Geschichte der Menschheit wurde aus der Sicht der herrschenden Klasse, das heißt „mit weißer Hand“ geschrieben. Gustavo Gutiérrez führt als Beispiel Lateinamerika an: „Den Besiegten hat man selbst ihr Gedächtnis, die Erinnerung an ihre Kämpfe nehmen wollen. So beraubt man sie einer Quelle der Energie, des Willens zur Gestaltung der Geschichte und der Rebellion.“<sup>153</sup>

Die Befreiungstheologie will eine Bevormundung der „weißen Hand“ in christlich-religiöser Hinsicht aufheben.

„Das Christentum, so wie es sich geschichtlich darstellt, war und ist mehrheitlich eng mit einer Kultur verbunden: mit der westlichen, mit einer Rasse: der weißen, und mit einer Klasse: der herrschenden. Auch die Geschichte des Christentums wurde von einer weißen, westlichen und bürgerlichen Hand geschrieben. So geht es heute darum, den „gegeißelten Christussen der indischen Länder“, wie Bartolomé de las Casas die Indianer des amerikanischen Erdteils nannte, ihre Erinnerung zurückgeben, eine Erinnerung, die noch in kulturellen und religiösen Ausdrucksformen wie auch im Widerstand gegen die Bevormundung durch den kirchlichen Apparat lebendig ist.“<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Adveniat, 1968, S. 27f.

<sup>153</sup> Gutiérrez, 1984, S. 26.

<sup>154</sup> Gutiérrez, 1984, S. 26f.

Das Evangelium soll nun „mit den Augen der armen und ausgebeuteten Klassen“ gelesen werden. Nach Gutiérrez ruft das Evangelium zur „Bildung einer *Kirche des armen Volkes*“ auf und eine solche Kirche entstehe gegenwärtig unter den Armen und den An-den-Rand-Gedrängten.<sup>155</sup>

„Armut bedeutet letztlich Tod: kein Brot auf dem Tisch, kein Dach über dem Kopf, keine Möglichkeit, seine Bedürfnisse in Sachen Gesundheit und Erziehung auch nur einigermaßen befriedigt zu sehen, Ausbeutung der Arbeitskraft bzw. ständige Arbeitslosigkeit, Mißachtung der Würde als Mensch, immer wieder ungerechte Einschränkung der persönlichen Freiheit, was Meinungsäußerung, Politik und Religion angeht, ... Tag ein Tag aus dasselbe Leid.“<sup>156</sup>

Die Mehrheit der Menschen in Lateinamerika lebt in der Erfahrung der Armut. Armut bedeutet aus der Sicht der Befreiungstheologie letztlich Tod. Der Begriff Tod steht hier für ein physisches Sterben durch Hunger oder Krankheit, durch ungerechte Strukturen entsteht ein ethnischer Tod für viele Indigene und Schwarze, die Verachtung der Kultur und der Werte von Randgruppen führt zu einem kulturellen Tod und Frauen erleiden in der Missachtung ihrer Menschenwürde einen sexistischen Tod.

Die Theologie der Befreiung will sich der Armen annehmen und ihnen eine Stimme geben. „Unsere Tage sind dadurch gekennzeichnet, daß sie, die weder in der Gesellschaft noch in der Kirche bisher überhaupt vorkamen, mit einem Mal auf den Plan treten.“<sup>157</sup> Die Befreiungstheologen, allen voran Gustavo Gutiérrez, orten zunächst in Lateinamerika, in weiterer Folge auch in Afrika, Asien, als auch bei rassischen Minderheiten (Schwarze, Hispanoamerikaner, Indianer, Araber) eine mächtige Sehnsucht nach Befreiung. Aber Gutiérrez sieht auch eine neue starke Präsenz der Frauen in der Gesellschaft, wobei er diese in einer doppelten Benachteiligung sieht, besonders was die Frauen aus dem armen Volk betrifft.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Vgl. Gutiérrez, 1984, S. 27.

<sup>156</sup> Gutiérrez, 1992, S. 23.

<sup>157</sup> Gutiérrez, 1992, S. 22.

<sup>158</sup> Vgl. Gutiérrez, 1992, S. 22.

„Daß wir in Lateinamerika für das Unannehmbare und Unmenschliche an der Lage der Frau allmählich wach werden, ist erst jüngsten Datums. Eine der verfänglichen Schwierigkeiten, die Situation zu gewahren, ist, daß man sie kaum zu sehen bekommt, daß sie Gewohnheit, Alltag, Tradition und Kultur geworden ist. Das geht so weit, daß, wer sie aufdeckt, komisch und querulantenhaft wirkt.“<sup>159</sup>

Für Gustavo Gutiérrez ist der Gesprächspartner der Befreiungstheologie der „Nichtmensch“; das sind alle, die in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung nicht als Menschen gelten.<sup>160</sup> Allmählich erwächst den Theologen der Dritten Welt ein Verständnis für das Universum der Armen.

„So steht die Theologie der Befreiung in enger Verbindung mit der neuen Gegenwart all derer, die in unserer Geschichte bisher immer fehlten. Ganz allmählich sind diese Menschen zu tätigen Subjekten ihres Schicksals geworden und haben einen starken Prozeß angestoßen, der die Befindlichkeit der Armen und Unterdrückten dieser Welt verändert.“<sup>161</sup>

Gutiérrez unterscheidet drei Begriffsvarianten von Armut: erstens die reale Armut als Übel, was in der Befreiungstheologie als etwas gesehen wird, das Gott nicht will; zweitens die geistige Armut als eine Verfügbarkeit gegenüber dem Willen Gottes und drittens eine selbstgewählte Armut als Solidarität mit den real Armen und als Protest gegen deren Situation.<sup>162</sup>

In diesem Zusammenhang wird in dem Buch *Theologie der Befreiung* von Gutiérrez auf die „*vorrangige Option für die Armen*“<sup>163</sup> hingewiesen, ein Begriff, welcher aktuell von Papst Franziskus aufgegriffen wurde.

Im Sinne der Dependenztheorie verstehen Befreiungschristen in Lateinamerika Armut dialektisch-strukturell als prozesshaft verursachtes Ergebnis von Bereicherung der

---

<sup>159</sup> Gutiérrez, 1992, S. 25.

<sup>160</sup> Vgl. Gutiérrez, 1984, S. 159.

<sup>161</sup> Gutiérrez, 1992, S. 22f.

<sup>162</sup> Vgl. Gutiérrez, 1992, S. 29.

<sup>163</sup> Gutiérrez, 1992, S. 29.

ihnen entwendeten Güter durch Mächte in den Metropolen der Ersten Welt. Eine Lösung kann nicht systemimmanent gesucht werden, es braucht ein anderes System oder zumindest alternativer Gestaltungsräume innerhalb des herrschenden Rahmens.

Auf eine Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit bemühen sich lateinamerikanische Christen, Veränderung folgen zu lassen. Zu einer Analyse werden sie nach Leonardo Boff durch die Regung einer ethischen Empörung über das Sklavendasein von Millionen von Armen angeregt. Eine empiristische Erklärung sieht Armut als Folge von Müßiggang und Laster, das liberale Bürgertum deutet Armut funktionalistisch als Rückständigkeit. Lateinamerikanische Befreiungschristen verstehen Armut im Sinne der Dependenztheorie als ein dialektisch-strukturelles Phänomen, als Ausbeutung und Abhängigkeit der Mehrheit durch kleine, mächtige Eliten, welche mit noch mächtigeren Eliten in den ausländischen Metropolen zusammenarbeiten. Armut ist das Produkt von Bereicherung und Anhäufung der entwendeten Güter durch die Mächte der ersten Welt.<sup>164</sup>

#### **4.4 Lateinamerikanische Befreiungstheologie in Wechselwirkung mit europäischer feministischer Theologie**

Die deutsche Theologin Dorothee Sölle reflektiert auf das Verhältnis zwischen einer „bürgerlichen Theologie“ und der Befreiungstheologie. Sie beschäftigt sich dabei mit dem Theologen Adolf von Harnack, welcher im Jahr 1900 ein Buch herausgebracht hat, in dem er das Christentum den gebildeten Hörern in Berlin näher bringen wollte. Sölle vergleicht den Dialogpartner der Theologie bei Harnack, das gebildete Bürgertum, mit dem Dialogpartner der Befreiungstheologie, welchen sie mit der Nichtperson identifiziert; einer, der das Menschsein verweigert wird, vielleicht weil sie arm, Frau oder nicht weiß ist. In der Befreiungstheologie findet der theologische Dialog nicht zwischen bürgerlichen Nicht-Christen und bürgerlichen Christen statt, sondern sie geht eben von den Opfern der bürgerlichen Ausgrenzungs- und Zerstörungskultur aus.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Boff, 1986, S. 35ff.

<sup>165</sup> Vgl. Sölle, 2002, S. 49ff.

„Rassismus, Sexismus und Klassengesellschaft sind viel elementarere Trennungs- und Zerstörungsgrenzen als die sogenannten von dieser Realität absehenden „Glaubensfragen“. So anziehend und schön mir Harnacks Theologie auf den ersten Blick erscheint, so verrät sie doch nichts über die Armen, die der eigentliche Adressat der biblischen Botschaft sind. Harnack sprach über den unendlichen Wert der einzelnen Seele, aber nicht über den Kolonialismus des Deutschen Reiches oder über seinen Militarismus ... Das hermeneutische Modell der Befreiungstheologie ... konfrontiert vielmehr Text und Kontext, und zwar unter der biblischen Perspektive der „Armen“. Das Wort Gottes in der Bibel wird verstanden als „von“ den Armen handelnd und „zu“ ihnen gesprochen.“<sup>166</sup>

Für Dorothee Sölle ist beim Umgang mit der Bibel nicht Literaturkritik entscheidend, sondern Sozialkritik. Die Armen stellen das Kriterium der Schriftauslegung dar.

„In der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín 1968 ist als ein Grundsatz der Befreiungstheologie formuliert worden, daß Gott die Armen im besonderen Sinne liebt oder bevorzugt. Diese opción especial por los pobres (Gottes Vorliebe für die Armen) bedeutet hermeneutisch, daß die Schrift von ihren Adressaten her gelesen werden muß. Und die Adressaten des Wortes Gottes und damit das tiefste Interesse der Theologie sind damals wie heute die Armen, die landlosen Massen in Palästina, die Nichtseßhaften, die kein Erbe hatten, kein Stückchen Land, keinen Beruf, keine Chance, die Jesus sammelte in seiner Bewegung: Arme, die mit ihm über Land zogen, darunter auffällig viele Frauen.“<sup>167</sup>

Sölle spricht den Unterdrückten ein besonderes Erkenntnisprivileg zu, das sogenannte „Erkenntnisprivileg der Armen“. Die, die ganz unten sind, verfügen über einen Vorrang in der Erkenntnis Gottes. Der Erkenntnisvorrang der Unterdrückten ist ein zentrales Thema in allen Befreiungstheologien. Dorothee Sölle fragt nach den Subjekten der

---

<sup>166</sup> Sölle, 2002, S. 53f.

<sup>167</sup> Sölle, 2002, S. 55.



Theologie. Haben nur weiße Mittelklasse-Männer das Recht zu definieren, was Theologie sei?<sup>168</sup>

„So steht die Theologie der Befreiung in enger Verbindung mit der neuen Gegenwart all derer, die in unserer Geschichte bisher immer fehlten. Ganz allmählich sind diese Menschen zu tätigen Subjekten ihres Schicksals geworden und haben einen starken Prozeß angestoßen, der die Befindlichkeit der Armen und Unterdrückten dieser Welt verändert.“<sup>169</sup> Befreiungstheologie ist für Gutiérrez ein Ausdruck des Rechts der Armen, über ihren Glauben nachzudenken.

## 4.5 Befreiung und Entwicklung

Für viele Menschen hat der Begriff Entwicklung eine negative Konnotation, weil er in der Gegenüberstellung zum Begriff Unterentwicklung die Situation und Angst der armen Länder gegenüber den reichen Ländern ausdrückt.

Der Ökonom Joseph Schumpeter hat sich mit dem Begriff Entwicklung in Hinsicht auf eine langfristige Dynamik der Wirtschaft beschäftigt. Ihm zufolge ist die Innovation ein technisch-wirtschaftliches als auch ein politisch-soziales Phänomen, welches schöpferische Tätigkeit voraussetzt. Innovation passiert durch eine Auseinandersetzung mit aktuellen Gegebenheiten im Sinne von Ablehnung und Überwindung des Durchschnitts.<sup>170</sup> Im kapitalistischen Wirtschaftsmodell steht der Begriff Entwicklung somit an zentraler Stelle.

In diesem Zusammenhang ist auf die Konferenz von Bandung im Jahr 1955 hinzuweisen. Asiatische und afrikanische Staaten haben sich dort mit dem Ziel getroffen, eine kulturelle und wirtschaftliche Zusammenarbeit zu betreiben. Auf dieser Konferenz wurde die Selbstbezeichnung „Dritte Welt“ in Abgrenzung zur „Ersten Welt“ (industrialisierte Staaten des Westens) und der „Zweiten Welt“ (Ostblock) geschaffen. Die auf der Konferenz vertretenen Staaten sahen sich selbst in einer Situation der Unterentwicklung gegenüber der Ersten und der Zweiten Welt.

---

<sup>168</sup> Vgl. Sölle, 2002, S. 96.

<sup>169</sup> Gutiérrez, 1992, S. 23.

<sup>170</sup> Vgl. Schumpeter, 1926, S. 88ff.

Um das Jahr 1960 herrschte etwas vor, was als Entwicklungseuphorie bezeichnet werden kann. Überall in Lateinamerika wurde auf Werbetafeln über us-finanzierte Entwicklungsvorhaben berichtet; Geld und Personal (Peace Corps) kamen in großen Mengen von Norden nach Süden.<sup>171</sup>

„Die Entwicklungseuphorie erfaßt auch die Kirche, in Lateinamerika wie in Europa. Am 15. Juli 1961 erscheint aus der Feder von Papst Johannes XXIII. die Enzyklika „Mater et magistra“. In der Nr. 157 heißt es bezeichnenderweise: „Eine der größten unserer Zeit gestellten Aufgaben ist wohl diese, zwischen den wirtschaftlich fortgeschrittenen und den wirtschaftlich noch in Entwicklung begriffenen Ländern die rechten Beziehungen herzustellen. Während die einen in Wohlstand leben, leiden die anderen bittere Not. Wenn nun die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt heute so eng geworden sind, daß sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen, dann dürfen die Völker, die mit Reichtum und Überfluß gesättigt sind, die Lage jener anderen Völker nicht vergessen, deren Angehörige mit so großen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen haben, daß sie vor Elend und Hunger fast zugrunde gehen und nicht in angemessener Weise in den Genuß der wesentlichen Menschenrechte kommen. Dies um so weniger, als die Staaten täglich mehr voneinander abhängig werden.“<sup>172</sup> Unterstreichen möchten wir das „noch in Entwicklung begriffen“. Die Partikel „noch“ signalisiert, daß der Papst Unterentwicklung und Entwicklung als einen zeitlich sich abspielenden Prozeß von Rückstand und Fortschritt versteht.“<sup>173</sup>

Im umfassenderen Sinn kann Entwicklung nicht nur von einer wirtschaftlichen Perspektive gesehen werden, sondern auch aus sozialer, politischer und kultureller. Bei Gutiérrez sind die Stichwörter des Befreiungsparadigmas „unterdrückte Völker, ausgebeutete Gesellschaftsklassen, verachtete Rassen und an den Rand gedrängte Kulturen ...“<sup>174</sup> Die Armen sind Teil eines sozialen Gesamtbildes.

---

<sup>171</sup> Vgl. Goldstein, 1989, S. 61.

<sup>172</sup> Papst Johannes XXIII. (1963, Rex Verlag Luzern, S. 52, zit. n. Goldstein, 1989, S. 62.)

<sup>173</sup> Goldstein, 1989, S. 62.

<sup>174</sup> Gutiérrez, 1992, S. 23.

Diese Situation wird in Medellín und Puebla als „institutionalisierte Gewalt“ bezeichnet und kann als der Skandal Lateinamerikas gesehen werden: Völker, deren kultureller Kern vor ungefähr fünfhundert Jahren christlich evangelisiert wurde, leben in einem Zustand struktureller Ungerechtigkeit und Gewalt. Das nach Lateinamerika verpflanzte Christentum war wesentlich Stütze eines kolonialen Unternehmens und ist somit mitverantwortlich für diesen Skandal.<sup>175</sup>

Entwicklung soll verschiedene Aspekte berücksichtigen und einem Land ermöglichen, in einem umfassenden Sinn voranzukommen. „Wenn man Entwicklung als einen umfassenden Sozialprozeß ansieht, dann bedeutet das für einige notwendigerweise, daß damit auch ethische Dimensionen eröffnet sind. Das bedeutet, daß letztlich menschliche Werte zu beachten sind.“<sup>176</sup>

Freiheit, Würde und Verwirklichung der eigenen Person soll allen Menschen möglich sein. Der Mensch von heute weiß, dass seine Projekte in einem beträchtlichen Maß verwirklicht werden können.<sup>177</sup>

Eine humanistische Betrachtung von Entwicklung steht in einem größeren Kontext. Es geht hier um eine Geschichtsauffassung, in welcher Menschen ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen. An dieser Stelle wechselt Gutiérrez die Begrifflichkeit von Entwicklung zu Befreiung.<sup>178</sup>

Gutiérrez versteht unter Abhängigkeit den Ausdruck für die Herrschaft bestimmter sozialer Gruppen über andere. Nur in einem radikalen Zerschlagen der gegenwärtigen Situation und einer tiefgreifenden Umgestaltung der Eigentumsverhältnisse, einem Machtergreifen der ausgebeuteten Klassen und einer sozialen Revolution wird eine anders geartete, sozialistische Gesellschaft ermöglicht. Für Gutiérrez kann nur im Kontext eines solchen Prozesses Entwicklungspolitik wirksam werden.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> Vgl. Delgado, 1998, S. 227.

<sup>176</sup> Gutiérrez, 1992, S. 88.

<sup>177</sup> Vgl. Gutiérrez, 1992, S. 84.

<sup>178</sup> Vgl. Gutiérrez, 1992, S. 89.

<sup>179</sup> Ggl. Gutiérrez, 1992, S. 91.

## 4.6 Abhängigkeit und Befreiung

Für Gustavo Gutiérrez sind Abhängigkeit und Befreiung wechselseitige Begriffe. Die Analyse der Situation der Abhängigkeit führt zu dem Wunsch, eine solche zu überwinden. Ein Mitwirken an einem Befreiungsprozess ermöglicht ein Erleben von Herrschaftsmechanismen.<sup>180</sup> „Man erfährt das Erdrückende dieser Gewalt, und es entsteht in einem der Wunsch, die Mechanismen, die zu einer solchen Lage führten und sie erhalten, besser kennenzulernen. So kann man dann auch die tiefsten Sehnsüchte, die im Kampf für eine gerechtere Gesellschaft auf dem Spiel stehen, deutlicher hervorheben.“<sup>181</sup>

Die Thematik der Befreiung taucht in den frühen 1960er Jahren vor allem in Brasilien auf und kommt aus dem Bemühen, das Phänomen der Unterentwicklung zu analysieren. Bis dahin wurde die allgemeine Armut in Lateinamerika mit analytischen Kategorien beschrieben, die vor allem von Sozialwissenschaftlern der nordatlantischen Länder (des Zentrums) entlehnt waren. Diese vorherrschende Lehre besagte, dass Unterentwicklung ein Problem des technischen Rückstandes sei, die entsprechende Therapie sei Modernisierung. Später entdeckte man die politische Dimension des Phänomens, wonach Unterentwicklung ein Teil desselben wirtschaftlichen und politischen Systems sei, das in der westlichen Welt herrscht (liberaler Kapitalismus). In diesem System müsse es in einem Interdependenzverhältnis, reiche und arme unterentwickelte Länder geben. Die Lösung für die Überwindung des Ungleichgewichts sah man in einem Aneinanderrücken der Länder auf allen Ebenen. Das System als solches wollte man nicht anrühren.<sup>182</sup>

Entwicklung wird hier primär in einer wirtschaftlichen und modernisierenden Sicht gesehen und von internationalen Organisationen betrieben, die in enger Verbindung mit Gruppen oder Regierungen stehen, welche über große wirtschaftliche Macht verfügen. „Man vermied es also peinlichst, die großen internationalen Interessenträger in der Wirtschaft und ihre natürlichen Verbündeten, die nationalen herrschenden Gruppen, anzugreifen.“<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Vgl. Gutiérrez, 1992, S. 141.

<sup>181</sup> Gutiérrez, 1992, S. 141.

<sup>182</sup> Vgl. Boff, 1982, S. 178f.

<sup>183</sup> Gutiérrez, 1992, S. 90.

Gutiérrez beschreibt die Modernisierungsbestrebungen aus Sicht der Befreiungstheologie folgendermaßen:

„Entwicklungsideologie wurde gleichbedeutend mit Reformismus und Modernisierung. Ihre Maßnahmen sind ängstlich und auf lange Sicht unwirksam, wenn nicht falsch und bewirken schließlich das Gegenteil einer wirklichen Umgestaltung. Die armen Länder werden sich mehr und mehr dessen bewußt, daß ihre Unterentwicklung wegen der Art der Beziehungen, die andere Länder mit ihnen unterhalten, nichts weiter ist als ein Subprodukt der Entwicklung dieser Völker. Sie sehen immer deutlicher, daß sie selbst nie dazu kommen werden, sich zu entwickeln, es sei denn, sie kämpften dafür, daß die Herrschaft der reichen Länder über sie gebrochen wird.“<sup>184</sup>

In den 1960er Jahren begann eine Gruppe von lateinamerikanischen Sozialanalytikern damit, Unterentwicklung mit den Kategorien der Unterentwicklung selbst zu untersuchen. Demnach sei Unterentwicklung nichts anderes als die andere Seite von Entwicklung. Es bestehe ein weltweites System, in dem Entwicklung produziert wird, so dass sich ein reiches Zentrum und eine arme Peripherie entwickeln. Die Beziehungen zwischen diesen beiden Polen haben viel mit Dependenz und Unterdrückung zu tun. Daher wäre es präziser, von unterentwickelt gehaltenen Länder zu sprechen. Die Reaktion auf diesen Prozess kann nur ein Prozess der Befreiung sein, der zu einer gleicheren Entwicklung führt.<sup>185</sup>

„Die armen Länder haben kein Interesse daran, das Modell der reichen Länder zu wiederholen, unter anderem weil sie sich mehr und mehr davon überzeugen, daß die Lage der reichen Länder das Ergebnis von Ungerechtigkeit und Nötigung ist. Ihnen geht es natürlich auch darum, den materiellen Notstand und die Misere zu überwinden, ihr eigentliches Ziel aber besteht in einer Gesellschaft, die menschlichere Züge trägt.“<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Gutiérrez, 1992, S. 90f.

<sup>185</sup> Vgl. Boff, 1982, S. 179.

<sup>186</sup> Gutiérrez, 1992, S. 85.

Papst Franziskus weist in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* auf die Notwendigkeit hin, die strukturellen Ursachen der Armut zu bekämpfen. Er plädiert dafür, auf die absolute Autonomie der Märkte und der Finanzspekulation zu verzichten, stattdessen sollen die strukturellen Ursachen der Ungleichverteilung beseitigt werden. In der Ungleichverteilung der Einkünfte sieht der Papst die Wurzel der sozialen Übel.<sup>187</sup>

„... müssen wir heute ein „Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen“ sagen. Diese Wirtschaft tötet. Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht. Das ist Ausschließung.“<sup>188</sup>

In ungewöhnlicher Schärfe kritisiert Papst Franziskus das neoliberale Wirtschaftssystem, welches in vielen Weltteilen immer mehr Menschen von gesellschaftlicher Teilhabe ausschließt. Der Papst unterstreicht, dass die Wirtschaft den Menschen zu dienen habe, nicht dem Geld. Ausschließung passiert auch, wenn Menschen wie Konsumgüter behandelt werden: „Der Mensch an sich wird wie ein Konsumgut betrachtet, das man gebrauchen und dann wegwerfen kann.“<sup>189</sup> In dem Schreiben wird einem vergöttlichtem Markt, einem Fetischismus des Geldes und der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht eine Absage erteilt.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Vgl. Papst Franziskus, 2013, S. 144f.

<sup>188</sup> Papst Franziskus, 2013, S. 45.

<sup>189</sup> Papst Franziskus, 2013, S. 45.

<sup>190</sup> Vgl. Papst Franziskus, 2013, S. 47.

## 5. Kapitel

### Abschluss

Eine Grundfrage der Theologie der Befreiung lautet: Wie kann man von der Liebe Gottes sprechen angesichts des Elends der Armen und der Ungerechtigkeit in der Welt? Befreiungstheologen und -philosophen verweisen auf die Exteriorität (Dussel) der Armen in der Welt. Oft stellt sich uns das Antlitz anderer Menschen nur als „Sinn-Ding“ dar. Wenn der andere Mensch in seiner Exteriorität erscheint, offenbart er sich in seiner Freiheit.<sup>191</sup>

„Eine Cholita (eine Frau vom Land in traditioneller indianischer Tracht) kommt mit ihrem kleinen Kind zum Spielplatz. Sie gehen zu den Schaukeln, wo gerade zwei andere, städtisch gekleidete Frauen ihre Kinder in die Metallschaukeln klettern lassen. Die Frauen mit der hellen Hautfarbe stellen sich hinter ihre Kinder und stoßen sie kräftig an, damit sie weit fliegen. Sie ermuntern sie, hoch und weit weg zu fliegen.

Die dunkelhäutige Frau steht vor ihrem Kind, sie zieht es nah zu sich und lässt es auf sich zu fliegen. Das Kind gewinnt seinen Schwung aus der Nähe zu ihr. Es kann die Mutter die ganze Zeit sehen. Es lernt das unendliche Spiel der Beziehung: nah und fern, „ich bin bei dir“ und „ich komme nie wieder“, je näher, desto weiter. Es lernt zu lächeln und mit dem Lächeln zu spielen. Es lernt zu flirten; es versteckt sich, indem es am höchsten Punkt die Augen zumacht, und es lässt sich finden.

Die beiden anderen Kinder, eins blond, eins braunhaarig, lernen etwas zu leisten. Sie werden gelobt, nicht gelockt. Sie fliegen auf die Welt zu, sie sollen sie ja erobern. Ihr „nochmal, nochmal“ ist eine Forderung, nicht ein Betteln. Ihre Mütter können durch andere Personen ersetzt werden. Die Beziehung ist eine Nebensache, das Ich-Es triumphiert über das Ich-Du. Offenen Auges sausen sie durch die Luft. Der schüchterne Charme der Kinder der indianischen Kultur ist zu nichts nütze; die weißen Kinder werden allzu früh entwöhnt. Dafür schaukeln sie tatsächlich höher.“<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Vgl. Dussel, 1989, S. 54f.

<sup>192</sup> Sölle, 1992, S. 131.

Dorothee Sölle vergleicht die Bedeutung der Befreiungstheologie in Lateinamerika mit der europäischen Reformation im 16. Jahrhundert. „Das Christentum findet eine neue Gestalt: Es bricht mit den alten Loyalitäten und verliert zugleich den Schutz der alten Machteliten. Banken und Militär stehen nicht mehr hinter der neuen Gestalt des Glaubens.“<sup>193</sup> Bartolomé de Las Casas hat in der Habgier der europäischen Renaissance die Wurzel aller Übel und die Triebfeder des Kolonialismus gesehen.

Auf der Suche nach einem Grund für die Verpflichtung am Anderen hat die Befreiungstheologie von der Befreiungspädagogik in Hinblick auf ein praktisches Engagement wichtige Anregungen erhalten. Auch die Befreiungsphilosophie, mit Enrique Dussel als wichtigen Vertreter, stellt sich die Frage nach einem Fundament für Gerechtigkeit und Solidarität. Unter Betonung der ethischen Andersheit der Armen vermittelt sie einen Anknüpfungspunkt für Befreiungstheologie als auch Befreiungspädagogik.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> Sölle, 1998, S. 95.

<sup>194</sup> Vgl. Baquero, Knauth, Schroeder, 1998, S. 77f.



## 6. Literaturverzeichnis

- Adveniat, *Dokumente von Medellín – Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils*, Bischöfliche Aktion ADVENIAT, Essen 1968.
- Aristoteles, *Politik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981.
- Austin, John Langshaw, *Zur Theorie der Sprechakte*, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart 1972.
- Baquero, Patricia et al., *Befreiung als Paradigma in Pädagogik, Theologie und Philosophie*, in Hg. Thorsten Knauth, Joachim Schroeder. *Über Befreiung – Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog*, Waxmann Verlag, Münster 1998.
- Boff, Leonardo, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land – Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1982.
- Boff, Leonardo, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1986.
- Böll, Heinrich, *Die Fähigkeit zu trauern- Schriften und Reden 1983-1985*, Lamuv Verlag, Bornheim-Merten 1986.
- Bordat, Josef, „Bartolomé de Las Casas – Kritiker der Conquista und Vater des Völkerrechts“, verfügbar unter: [http://www.museoon.com/go/museoon/ws/resource/ts\\_1347710549000/rO0ABXQAaWR5bjptb2R1bGVzL3NpdGVzL3diYnNpdGUvcGFnZXMvaG9tZS9kYi9hcmNoYWVvbG9neS9fcGFnZV9pZl81NTAvX3BhZ2VfaWRfMTA0L21haW4vX3BhZ2VfaWRfb19hZHZhbmNIZF82OA==/link01/bartolomdelascasas.pdf](http://www.museoon.com/go/museoon/ws/resource/ts_1347710549000/rO0ABXQAaWR5bjptb2R1bGVzL3NpdGVzL3diYnNpdGUvcGFnZXMvaG9tZS9kYi9hcmNoYWVvbG9neS9fcGFnZV9pZl81NTAvX3BhZ2VfaWRfMTA0L21haW4vX3BhZ2VfaWRfb19hZHZhbmNIZF82OA==/link01/bartolomdelascasas.pdf) (Zugriff am 18.3.2014).
- Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991.
- Casas, Bartolomé de las, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1981.

- Delgado, Mariano, *Befreiung durch Erziehung?*, in: Hg. Thorsten Knauth, Joachim Schroeder. *Über Befreiung – Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog*, Waxmann Verlag, Münster 1998.
- Dussel, Enrique, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988.
- Dussel, Enrique, *Philosophie der Befreiung*, Argument-Verlag, Hamburg 1989.
- Dussel, Enrique, *VON DER ERFINDUNG AMERIKAS ZUR ENTDECKUNG DES ANDEREN – Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1993.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Die lateinamerikanische Theologie und Philosophie der Befreiung*, in: Hg. Ludwig Bertsch SJ, Martin Evers und Marco Moersbacher. *Viele Wege – ein Ziel – Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2006.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Einleitung*, in: Leopoldo Zea, *Warum Lateinamerika?*, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Aachen 1994.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses – Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970*, Carl Hanser Verlag, München 1974.
- Foucault, Michel, *Mikrophysik der Macht – Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Merve-Verlag, Berlin 1976.
- Foucault, Michel, *Die Hauptwerke*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008.
- Freire, Paulo, *Der Lehrer ist Politiker und Künstler*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1981.
- Freire, Paulo, *Pädagogik der Unterdrückten – Bildung als Praxis der Freiheit*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1998.
- Fryszak, Viktoria, *Von der Unvereinbarkeit monologischer Vernunft und zwischenmenschlicher Relationalität und deren Wirkungen*, Diplomarbeit Universität Wien, Wien 2003.
- Gerhardt, Heinz-Peter, *Zum Geleit: Paulo Freire lesen*, in: Paulo Freire, *Bildung und Hoffnung*, Waxmann Verlag, Münster 2007.

- Goldstein, Horst, *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1991.
- Goldstein, Horst, „*Selig ihr Armen*“ – *Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.
- Gutiérrez, Gustavo, *Die historische Macht der Armen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984.
- Gutiérrez, Gustavo, *Gott oder das Gold – Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1990.
- Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke 3 – Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.
- Illich, Ivan, *Schulen helfen nicht – Über das mythenbildende Ritual der Industriegesellschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1972.
- Illich, Ivan, *Selbstbegrenzung – Eine politische Kritik der Technik*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1975.
- Kant, Immanuel, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1977.
- Kojève, Alexandre, *Hegel – Eine Vergegenwärtigung seines Denkens – Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975.
- Knauth, Thorsten et al., „Über Befreiung?!“, in: Hg. Thorsten Knauth, Joachim Schroeder. *Über Befreiung – Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog*, Waxmann Verlag, Münster 1998.
- Krumpel, Heinz, *Philosophie in Lateinamerika – Grundzüge ihrer Entwicklung*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

- Krumpel, Heinz, *Aufklärung und Romantik in Lateinamerika – Ein Beitrag zu Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2004.
- Lange, Ernst, Die Kultur des Schweigens, in: Paulo Freire. *Pädagogik der Unterdrückten – Bildung als Praxis der Freiheit*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1998.
- Mahr, Günther, *Die Geschichte der Ideen als Grundlage der lateinamerikanischen Philosophie*, Dissertation Universität Wien, Wien 1999.
- Martí, José, Mutter Amerika und Unser Amerika, in: Hg. Angel Rama. *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982.
- Mirandola, Giovanni Pico de, *De hominis dignitate – Über die Würde des Menschen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990.
- Mires, Fernando, *Im Namen des Kreuzes – Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberungen: theologische und politische Diskussionen*, Genossenschaft Edition Exodus, Fribourg/Brig 1989.
- Münker, Stefan/ Roesler, Alexander, *Poststrukturalismus*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 2000.
- Otruba, Gustav, *Der Jesuitenstaat in Paraguay – Idee und Wirklichkeit*, Bergland Verlag, Wien 1962.
- Papst Franziskus, *Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM*, Libreria Editrice Vaticana/ hrsg. Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013.
- Posselt, Gerald, „Subjekt (D)“, verfügbar unter:  
<http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=28> (Zugriff am 24.2.2014)
- Posselt, Gerald, „Performativität (D)“, verfügbar unter:  
<https://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=4> (Zugriff am 7.4.2014)
- Prien, Hans-Jürgen, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.
- Rehrmann, Norbert, *Lateinamerikanische Geschichte – Kultur, Politik, Wirtschaft im Überblick*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2005.

- Ruoff, Michael, *Foucault-Lexikon – Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2007.
- Sayer, Josef, Vorwort, in: Gutiérrez/ Müller. *An der Seite der Armen – Theologie der Befreiung*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2004.
- Schelkshorn, Hans, *Diskurs und Befreiung – Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Rodopi Verlag, Amsterdam – Atlanta 1997.
- Schelkshorn, Hans, „Dussel, Enrique“, verfügbar unter: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2909&n=2&y=1&c=63> (Zugriff am 14.3.2014).
- Schlegelberger, Bruno, Theologische Aspekte der Theologie der Befreiung, in: Hg. Schlegelberger, Sayer, Weber. *Von Medellín nach Puebla – Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980.
- Schöpfer, Hans, *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1979.
- Schroeder, Joachim, 500 Jahre Volkserziehung und Herrschaft in Lateinamerika, in: Hg. Carstensen, Schroeder, Würz. *Die Welt buchstabieren. Volkserziehung in Lateinamerika. Begleitband zur Ausstellung*, München 1992.
- Schroeder, Joachim, *Arbeit, Selbstbestimmung, Befreiung – Lateinamerikanische Gegenentwürfe zur europäischen Schule*, Frankfurt am Main 1989.
- Schwab, Hermann, *Die Exklusivität des Logos*, Diplomarbeit Universität Wien, Wien 2012.
- Schumpeter, Joseph, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Duncker & Humblot Verlagsbuchhandlung, München 1926.
- Sölle Dorothee, Eine Theologie der Befreiung für Europa, in: Hg. Thorsten Knauth, Joachim Schroeder. *Über Befreiung – Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog*, Waxmann Verlag, Münster 1998.
- Sölle, Dorothee, *Gott im Müll – Eine andere Entdeckung Lateinamerikas*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1992.
- Stradner, Markus, *Interkulturelle Kommunikation im Ferntourismus*, Diplomarbeit Universität Wien, Wien 2002.

- Tepe, Peter, *Postmoderne/Poststrukturalismus*, Passagen Verlag, Wien 1992.
- Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas – Das Problem des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.
- Treml, Alfred, *Der Freire-Mythos – Zur Entmythologisierung der Freire-Pädagogik aus entwicklungspädagogischer Sicht*, in: *Erziehen heute* 37 (1987).
- Villers, Jürgen, *Die performative Wende – Austins Philosophie sprachlicher Medialität*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.
- Weber, Karl, Die Konferenz von Puebla und die Befreiungstheologie, in: Hg. Schlegelberger, Sayer, Weber. *Von Medellín nach Puebla – Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980.
- Wirth, Uwe, Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität, in: Hg. Wirth, Uwe. *Performanz – Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002.
- Yousefi, Hamid Reza, Allgemeiner Teil, in: Hg. Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun. *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Verlag Traugott Bautz, 99734 Nordhausen 2005a.
- Yousefi, Hamid/ Mall, Ram Adhar, Vorwort, in: Hg. Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun. *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Verlag Traugott Bautz, 99734 Nordhausen 2005b.
- Zea, Leopoldo, Die lateinamerikanische Philosophie und die Überwindung des Eurozentrismus, in: Hg. Raúl Fornet-Betancourt, Alfredo Gomez-Muller. *Positionen Lateinamerikas*, Materialis Verlag, Frankfurt am Main 1989a.
- Zea, Leopoldo, *Signale aus dem Abseits – Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*, Eberhard Verlag, München 1989b.

## 7. Anhang

### 7.1 Abstract

Der mexikanische Philosoph Leopoldo Zea hat in seiner Geschichtsphilosophie auf Ausschlussmechanismen hingewiesen, welche durch die Verwendung von Sprache entstehen können. John Austin hat darauf hingewiesen, dass mit Sprache nicht nur konstative Aussagen getroffen werden; performative Äußerungen stellen eine Handlung dar, welche Tatsachen schaffen und Identitäten setzen können.

In den 1960er Jahren entstanden in Lateinamerika die Befreiungsphilosophie und die Befreiungstheologie. Ziel dieser philosophischen bzw. theologischen Strömungen war es, die Unterentwicklung bzw. Blockierung der lateinamerikanischen Länder insbesondere in wirtschaftlicher Hinsicht zu erklären. Dazu wurde Mitte der 1960er die Dependenztheorie entwickelt, welche die Abhängigkeit der lateinamerikanischen Länder als eine Folge mangelnder Integration in den von den kapitalistischen Industrieländern beherrschten Weltmarkt erklärt.

Die Befreiungsphilosophie als auch die -theologie haben ihre Wurzeln in der Aufklärungsphilosophie, Programm ist ein Bemühen um geistige Emanzipation.

The Mexican philosopher Leopoldo Zea pointed out the exclusion mechanisms in his philosophy of history, which may result from the use of language. John Austin has pointed out that with language not only constative statements are made; performative utterances constitute an act which create facts and can put identities.

In the 1960s, in Latin America the liberation philosophy as well as the liberation theology emerged. The aim of this philosophical and theological currents was to explain the underdevelopment or blocking of the Latin American countries, especially in economic terms. For this purpose, the mid-1960s dependency theory has been developed which explains the dependence of the Latin American countries as a consequence of lack of integration into the dominated by the industrialized capitalist countries world market.

The liberation philosophy and liberation theology have their roots in the Enlightenment philosophy. Both have as a program a commitment to spiritual emancipation.

## 7.2 Lebenslauf

Mag. Hermann Schwab

### Schulbildung und Berufsbildung:

1982 bis 1986	Volksschule Schladming
1986 bis 1990	Hauptschule Schladming
1990 bis 1991	HTL Salzburg, Fachrichtung Maschinenbau
1991 bis 1994	Tischlerlehre, Fa. Schwab-Walcher, Schladming
Herbst 1994	Ausbildung zum Schilehrer-Anwärter
März 2004	AHS-Externistenreifeprüfung
März 2004 bis Juli 2007	Katholische Fachtheologie, Universität Wien, ohne Abschluss
März 2006 bis April 2012	Diplomstudium Philosophie, Universität Wien
März 2009 laufend	Lehramtsstudium Geschichte und Psychologie/Philosophie
März 2011 bis Juni 2011	Erasmus-Studienaufenthalt in Triest, Italien
März 2012 laufend	Universitätslehrgang Ethik, Universität Wien

### Berufstätigkeit:

Dez. 1994 bis März 1995	Kinderschulelehrer, Schischule Dachstein, Ramsau am Dachstein
Nov. 1995 bis Dez. 1995	Tischlergeselle, Fa. Gollob, Schladming
1996 bis 1999	Vorbereitung für AHS-Externistenreifeprüfung
Juni 1999 bis Juni 2000	Botendienstfahrer, Fa. Der Bote, Wien
Juli 2000 bis Dez. 2000	Pizzabote, Telepizza, London, England
Nov. 2000	Fahrradbote, Direct Response, London, England
Jänner 2001 bis März 2004	Botendienstfahrer, Go-Botendienst, Wien
Juli 2003 bis Nov. 2003	Telefon-Promotion, Sale4U, Wien
März 2013 laufend	Fahrradbote, Veloce-Botendienst, Wien