



universität  
wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

Geschichte und Kreuz

Eine systematische Rekonstruktion des Ortes der  
Theologie im Denken Ignacio Ellacurías

Verfasser

Mag. (theol.) Mag. (theol.) Sebastian Pittl

angestrebter akademischer Grad  
Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. A 780 011

Studienblatt:

Dissertationsgebiet lt. Katholische Fachtheologie

Studienblatt:

Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel



Allen Salvadorianern und Salvadorianerinnen gewidmet, deren Mut, Hoffnung, Gastfreundschaft, Solidarität, Zärtlichkeit und Lebensfreude unter schwierigsten, oft lebensfeindlichen Bedingungen mir gezeigt haben, was Christ-Sein und Mensch-Sein heute bedeuten können. An ihnen habe ich erfahren, welche Kraft die Märtyrerinnen und Märtyrer El Salvadors auch heute noch zu entfalten vermögen.



*Seht, mein Knecht hat Erfolg, er wird groß sein und hoch erhaben. Viele haben sich über ihn entsetzt, so entstellt sah er aus, nicht mehr wie ein Mensch, seine Gestalt war nicht mehr die eines Menschen. Jetzt aber setzt er viele Völker in Staunen, Könige müssen vor ihm verstummen. Denn was man ihnen noch nie erzählt hat, das sehen sie nun; was sie niemals hörten, das erfahren sie jetzt. Wer hat unserer Kunde geglaubt? Der Arm des Herrn - wem wurde er offenbar? Vor seinen Augen wuchs er auf wie ein junger Spross, wie ein Wurzeltrieb aus trockenem Boden. Er hatte keine schöne und edle Gestalt, sodass wir ihn anschauen mochten. Er sah nicht so aus, dass wir Gefallen fanden an ihm. Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht. Aber er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg. Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen. Er wurde misshandelt und niedergedrückt, aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf. Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft, doch wen kümmerte sein Geschick? Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten und wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode getroffen. Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab, bei den Verbrechern seine Ruhestätte, obwohl er kein Unrecht getan hat und kein trügerisches Wort in seinem Mund war. Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, der sein Leben als Stühnopfer hingab. Er wird Nachkommen sehen und lange leben. Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen. Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht. Er sättigt sich an Erkenntnis. Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich. Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen und mit den Mächtigen teilt er die Beute, weil er sein Leben dem Tod preisgab und sich unter die Verbrecher rechnen ließ. Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein. (Jes 52,13–53,12)*

*Ich gehe in eurer Mitte; ich bin euer Gott und ihr seid mein Volk. (Lev 26,12)*

*Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. Und alle Völker werden vor ihm zusammengerufen werden und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet. Er wird die Schafe zu seiner Rechten versammeln, die Böcke aber zur Linken. Dann wird der König denen auf der rechten Seite sagen: Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist. Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen. Dann werden ihm die Gerechten antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben, oder durstig und dir zu trinken gegeben? Und wann haben wir*

*dich fremd und obdachlos gesehen und aufgenommen, oder nackt und dir Kleidung gegeben? Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. Dann wird er sich auch an die auf der linken Seite wenden und zu ihnen sagen: Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist! Denn ich war hungrig und ihr habt mir nichts zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir nichts zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich nicht aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir keine Kleidung gegeben; ich war krank und im Gefängnis und ihr habt mich nicht besucht. Dann werden auch sie antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder obdachlos oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen und haben dir nicht geholfen? Darauf wird er ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan. Und sie werden weggehen und die ewige Strafe erhalten, die Gerechten aber das ewige Leben. (Mt 25,31–46)*

## Inhalt

Einleitung .....	11
1. Notwendigkeit und Aktualität einer geschichtstheologischen Grundlegung der Theologie der Befreiung .....	13
1.1. Reflexion als ein sekundäres aber notwendiges Moment befreiender Praxis.....	14
1.2. Die Ausarbeitung einer geschichtstheologischen Grundlegung als Antwort auf die Kritik der „Horizontalisierung“ des Glaubens.....	15
1.3. Das Abreißen des Dialogs zwischen lateinamerikanischer und europäischer Theologie ab den 90er-Jahren.....	16
1.4. Chance und Notwendigkeit, den Dialog wieder aufzunehmen .....	17
1.5. Die Herausforderung der „radical orthodoxy“ .....	19
2. Die Bedeutung des geschichtlichen Kontexts für ein angemessenes Verständnis der Geschichtstheologie Ellacurías .....	20
3. Die systematische Perspektive dieser Arbeit .....	22
4. Fragmentarität und systematischer Anspruch – ein Widerspruch? .....	24
5. Bisherige Rezeption Ellacurías im deutschen Sprachraum.....	27
6. Zur Spezifität der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías innerhalb der Theologie der Befreiung .....	32
7. Methodische Vorgehensweise.....	33
8. Aufbau der Arbeit .....	34
I Teil: „Geschichte“ und „Kreuz“ in der Philosophie Ellacurías .....	38
A) Philosophie als Protest - Zum geschichtlich-hermeneutischen Ausgangspunkt der Philosophie Ellacurías .....	38
1. Der Zusammenhang von Freiheit/Befreiung und Wahrheit.....	38
2. Die Dialektik von „Negation“ und „Affirmation“ .....	40
B) Zum Begriff der „geschichtlichen Realität“ .....	42
1. Die „geschichtliche Realität“ als zentrale Kategorie der Philosophie Ellacurías.....	42
2. Die „geschichtliche Realität“ als Totalität der Wirklichkeit? .....	42
3. Die „geschichtliche Realität“ als integrale Größe.....	44
4. Die „geschichtliche Realität“ als geschichtliche Praxis.....	45
C) Zubiris Begriff der „Realität“.....	46
1. Vorbemerkungen.....	46

1.1. Das Verhältnis der philosophischen Entwürfe Ellacurías und Zubiris .....	47
1.2. Zum „metaphysischen“ Anspruch der Philosophie Zubiris .....	48
2. Systematische Entfaltung des „Begriffs“ der Realität.....	51
a) Realität und Intellektion .....	51
b) Realität und Wahrheit.....	58
c) Realität und Transzendentalität .....	68
d) Realität als Struktur.....	88
D) Der Begriff der „geschichtlichen Realität“ .....	109
1. Textgrundlage .....	109
2. Die geschichtliche Realität als physische, dynamische, strukturelle und sich selbst überschreitende Einheit .....	111
a) These 1 .....	111
b) These 2 .....	114
c) These 3 .....	117
d) These 4 .....	121
e) These 5 .....	124
3. Die geschichtliche Realität als Praxis.....	139
a) Die Praxis als innerste Dynamik der auf Zukunft hin offenen geschichtlichen Realität.....	141
b) Der „metaphysische“ Charakter der geschichtlichen Praxis .....	142
c) Definitionen der Praxis.....	143
d) Die geschichtliche Praxis als Prinzip der Wahrheit .....	149
e) Die Widersprüchlichkeit der Praxis.....	151
4. Die „befreiende“ Praxis als Ort der Wahrheit .....	153
a) Die „befreiende“ Praxis als privilegierter Ort der „realen“ Wahrheit .....	153
b) Die „befreiende“ Praxis als privilegierter Ort der „theoretischen“ Wahrheit .....	155
5. Das Kreuz als Ort einer „christlichen“ Philosophie .....	162
II Teil: „Geschichte“ und „Kreuz“ in der Theologie Ellacurías .....	165
A) Heilsgeschichte und Heil der Geschichte – die geschichtstheologische Konzeption Ellacurías.....	165
1. Einleitung und Übersicht.....	165

2. Rahner und Pannenberg – zwei „klassische“ Stimmen zum Thema: eine Annäherung .....	168
a) „Weltgeschichte und Heilsgeschichte“: Die Position Karl Rahners ...	170
b) „Offenbarung als Geschichte“: Die Position Wolfhart Pannenbergs .	185
3. Die geschichtstheologische Perspektive Ellacurías .....	202
3.1. Textgrundlage .....	202
3.2. Die geschichtliche Realität und Wahrnehmung der lateinamerikanischen Christ(inn)en als Ausgangspunkt .....	203
3.3. Hindernisse für ein Verständnis des geschichtlichen Charakters der christlichen Erlösung – Ellacurías Kritik an der Dominanz eines statischen Identitätsdenkens in der Theologiegeschichte .....	211
3.4. Das Verhältnis von Geschichte und Heil in den biblischen Schriften – eine Rückvergewisserung.....	216
3.5. Die Einheit von Heilsgeschichte und dem Heil der Geschichte: Systematisch-theologische Entfaltung .....	228
3.6. Die Geschichtlichkeit des Heils als Prinzip seiner Konkretisierung	278
3.7. Die geschichtliche Vermittlung des Heils.....	290
3.8. Geschichtliche Soteriologie als säkulare Theologie – Ein möglicher Brückenschlag nach Europa? .....	305
3.9. „Schwierigkeiten“, die sich aus der Behauptung der geschichtlichen Realität als des bevorzugten Ortes göttlichen Heilshandelns ergeben....	310
3.10. Das Verhältnis des Christentums zur Macht.....	325
B) Das gekreuzigte Volk .....	332
1. Die Gekreuzigten als Volk? .....	333
2. Das gekreuzigte Volk als das grundlegendste Zeichen der Zeit .....	334
3. Die Realität des gekreuzigten Volkes und die Kreuzigung Jesu.....	338
4. Die Bedeutung des Kreuzes in der Heilsgeschichte.....	341
5. Die Geschichtlichkeit des Kreuzes.....	343
6. Die Kreuzigung Jesu und die Kreuzigung des Volkes im Licht der Gottesknechtslieder Jesajas .....	348
6.1. Der Gottesknecht vom gekreuzigten Volk aus betrachtet.....	349
6.2. Das Leben und Sterben Jesu vom Gottesknecht her gesehen .....	352
6.3. Das gekreuzigte Volk als die geschichtliche Fortsetzung des Gottesknechtes Jesus .....	353

6.4. Das „gekreuzigte Volk“ als Subjekt der Geschichte? .....	357
Nachwort .....	360
Bibliographie .....	362

## Einleitung

Die vorliegende Arbeit versucht die grundlegende geschichtstheologische Perspektive des spanisch-salvadorianischen Philosophen, Theologen und Menschenrechtskämpfers Ignacio Ellacuría (SJ) auf kritische und systematische Weise zu rekonstruieren und damit einen Beitrag zur fundamentaltheologischen Grundlegung der Theologie der Befreiung zu leisten.

Die Frage nach dem theologischen Status der Geschichte stellt zweifellos die fundamentaltheologische Grundfrage der Theologie der Befreiung dar. Innerhalb der befreiungstheologischen Tradition finden sich verschiedene Ansätze zu ihrer Beantwortung. Implizit ist ein bestimmtes Verständnis der Geschichte und ihres Verhältnisses zum „christlichen Heil“ in nahezu allen Entwürfen einer Befreiungstheologie präsent. Eine systematische Beantwortung der Frage, was „Geschichte“ eigentlich ist und wie sich das „Heil“ in ihr gegenwärtig macht, bleibt dabei jedoch zumeist aus bzw. wird nur in Ansätzen entfaltet. Ellacuría ist unter den Vertreter(inn)en der Befreiungstheologie derjenige, der die elaborierteste Geschichtstheologie vorgelegt hat. Ziel der Geschichtstheologie Ellacurías ist dabei, einen Begriff von „geschichtlicher Realität“ zu entwickeln, der eine dualistische Interpretation der Wirklichkeit (im Sinne einer absoluten Trennung von Geist und Materie, Natur und Geschichte, Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft, Sinnlichkeit und Vernunft, Theorie und Praxis, Heils- und Profangeschichte, Kirche und Welt, Glaube und Politik) vermeidet, ohne dabei jedoch nötige Differenzierungen zu verwischen. Sein Anspruch ist, zu zeigen, inwiefern die „geschichtliche Realität“ als das „Letztobjekt“<sup>1</sup> der Philosophie sowie als eigentlicher Ort der Theologie gelten kann (bzw. muss) und wie sich davon ausgehend das Verhältnis von „Profangeschichte“ und „Heilsgeschichte“ auf eine Weise artikulieren lässt, die sowohl den universalen Anspruch als auch die politischen und sozialen Implikationen des christlichen Erlösungsgeschehens zum Ausdruck bringt, ohne dabei die Geschichte auf

---

<sup>1</sup> Für eine nähere Analyse dessen, was mit diesem leicht misszuverstehenden Terminus bei Ellacuría gemeint ist, siehe die entsprechenden Abschnitte dieser Arbeit. Aus der Betonung der „geschichtlichen Realität“ als dem „Letztobjekt“ der Philosophie wird deutlich, dass die Geschichtsphilosophie Ellacurías zugleich auch ein „Fundamentalontologie“ ist. Dies wird in dieser Arbeit ebenfalls noch deutlicher werden.

theokratische Weise zu vereinnahmen. Auch die neue politische Theologie war mit dem Anspruch angetreten, anstelle der Natur oder des (transzentalen) Subjekts die „reale“ (d. h. nicht bloß im Sinne einer „existentialen Geschichtlichkeit“ verstandene) „Geschichte“ als den grundlegenden *Ort* der Theologie zu begreifen.<sup>2</sup> Insofern Ellacurías Philosophie und Theologie eine detaillierte Ausarbeitung des Begriffs der „geschichtlichen Realität“ unternehmen, mögen sie daher auch für die Grundlegung einer „politischen Theologie“ im Allgemeinen von Interesse sein.<sup>3</sup>

Die hier vorgelegte systematische Rekonstruktion der grundlegenden geschichtstheologischen Achse des Denkens Ellacurías hofft darüber hinaus, den Zugang zum umfang- und facettenreichen Werk Ellacurías zu erleichtern sowie zur weiteren Rezeption desselben im deutschen Sprachraum beizutragen, indem sie die philosophische und fundamentaltheologische Grundperspektive freilegt, von der aus sich sowohl seine Erkenntnistheorie, Anthropologie, Gesellschaftstheorie und Ethik als auch seine Ekklesiologie, Christologie,

---

<sup>2</sup> „Nicht eine existentielle ‚Geschichtlichkeit‘, wohl aber ‚die Geschichte‘ erzwingt den Respekt vor dem intelligiblen Rang der Erinnerung und Erzählung in der systematischen Theologie.“ (Johann Baptist Metz/Johann Reikerstorfer, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg u. a. 2006, 35, FN 54.) „Die Rede von der Auferweckung Jesu bleibt nur dann eine verheißungsvolle Rede, wenn sie auf Geschichte bezogen und in einem ‚geschichtlichen Wissen‘ tradiert wird, das den Menschen sucht und durchlässig bleibt für den Erfahrungsraum der Geschichte.“ (Johann Reikerstorfer, Über die „Klage“ in der Christologie, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 16 (2001), 269–287, 284.) Die „reale Geschichte“ als zentralen Ort der Offenbarung zu begreifen, wurde von Jean Marc Éla – einem der bekanntesten afrikanischen Theologen der letzten Jahrzehnte – auch als ein notwendiges Erfordernis afrikanischer Theologien benannt. Vgl. Jean Marc Éla, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg im Breisgau u. a. 2003.

<sup>3</sup> Dies umso mehr als die geschichtstheologische Perspektive Ellacurías, wie diese Arbeit zu zeigen versucht, ihre Mitte und ihren Höhepunkt im „Kreuz“, verstanden als eine gleichermaßen „geschichtliche“ wie „transzendentale“ Realität, findet und damit einen Aspekt betont, der den verschiedenen Befreiungstheologien und „politischen Theologien“ gemeinsam ist. Umgekehrt kann freilich auch die Befreiungstheologie, insbesondere was die „Memoria“ der durch keine innerweltliche Befreiung mehr zu rehabilitierenden Opfer der Geschichte betrifft, vieles von den „politischen Theologien“ europäischer Herkunft lernen. Vgl. dazu ausführlicher: Sebastian Pittl, *Von den Opfern der Geschichte her sprechen. Überlegungen zu möglichen Begegnungsfeldern zwischen Politischer Theologie und Theologie der Befreiung*, in: Kurt Appel/Johann Baptist Metz/Jan-Heiner Tück (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*, Wien 2012, 191–210.

Moraltheologie, Sakramententheologie und Spiritualität sowie seine politisch-sozialen Analysen zu Ereignissen und Problemen der salvadorianischen Geschichte leichter erschließen lassen. Sie alle finden ihre gemeinsame Basis in der hier thematisierten Geschichtsphilosophie und -theologie. Übersetzungen der letzten Jahre haben dem facettenreichen Denken Ellacurías in den genannten Bereichen zuletzt auch im deutschen Sprachraum zu einer verstärkten Rezeption verholfen.<sup>4</sup> Diese weiter zu fördern, ist eines der Ziele dieser Arbeit.<sup>5</sup>

### ***1. Notwendigkeit und Aktualität einer geschichtstheologischen Grundlegung der Theologie der Befreiung***

Eine berechtigte Frage, die man an den Versuch einer geschichtstheologischen Grundlegung der (Befreiungs-)Theologie stellen kann, ist diejenige, wozu es einer solchen überhaupt bedarf.

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu insbesondere: Ignacio Ellacuría, Philosophie der geschichtlichen Realität, Aachen 2010; sowie: ders., Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg im Breisgau 2011.

<sup>5</sup> Insofern Philosophie und Theologie Ellacurías die „Geschichte“ in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken, stellen sie sich der in beiden Bereichen nach dem Scheitern der großen Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts einsetzenden „Anthropologisierung“ entgegen. Aussagen über Sinn, Struktur, Wesen und Ziel *der* Geschichte (im Singular) treffen zu wollen, geriet vor allem in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts unter Ideologieverdacht, galt als pluralitätsblind und tendenziell totalitär. (Vgl. dazu exemplarisch: Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt am Main 1973; Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1979; sowie: Joachim Fest, Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin 1991.) Der Verzicht auf eine philosophische (und theologische) Thematisierung *der* Geschichte scheint jedoch ein Vakuum erzeugt zu haben, in dem andere Großerzählungen wie diejenige des neoliberalen Kapitalismus oder eines szientistischen Positivismus (samt der fundamentalistischen Gegenreaktionen darauf) die Deutungshoheit über die Menschheitsgeschichte übernehmen. Eine kritische Relecture traditioneller Geschichtstheologie und -philosophie scheint angesichts dieser Situation notwendig. Insofern Ellacurías Geschichtstheologie den eurozentrischen Rahmen traditioneller Geschichtsphilosophie sprengt sowie eine Perspektive auf die Geschichte entfaltet, die sich explizit auf der Seite ihrer Opfer situiert, birgt sie in sich Potentiale, die gegen die zurecht kritisierten totalitären Tendenzen vieler der traditionellen Geschichtsphilosophien kritisch geltend gemacht werden können. Vgl. dazu auch: Sebastian Pittl, The Crucified People as Historical Subject? Contemporary Relevance of Two Concepts of Ignacio Ellacuría's Philosophy and Theology, in: J. Matthew Ashley/Kevin F. Burke/Rodolfo Cardenal (Hg.), A Grammar of Justice. The Legacy of Ignacio Ellacuría, Maryknoll 2014, 241–254.

### **1.1. Reflexion als ein sekundäres aber notwendiges Moment befreiender Praxis**

Das konkrete Leid von Menschen verlangt primär nicht nach theoretischen Abhandlungen, sondern nach einer wirkungsvollen Praxis zur Beseitigung oder zumindest Verminderung dieses Leids. Theoretischen Arbeiten über Fragen der Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie/-theologie oder Ontologie<sup>6</sup> wie der hier vorliegenden kommt in diesem Sinn eine „nachrangige“ Bedeutung zu. Diese Nachrangigkeit bedeutet aber keineswegs, dass sie verzichtbar wären. Ellacuría selbst verkörpert einen Typus „politischer“ Theologie, der die kritische Reflexion auf die erkenntnistheoretischen und ontologischen Bedingungen derselben als ein wesentliches Moment befreiender Praxis ansieht. Eine Praxis, die nicht bloß die sichtbaren Symptome des Leids, sondern auch dessen strukturelle Wurzeln bekämpfen sowie weder in blinden und deswegen zuletzt wirkungslosen oder destruktiven Aktionismus oder aber in fundamentalistische Formen verfallen will, ist notwendig auf eine sie begleitende kritische Reflexionsarbeit angewiesen, die auch die philosophischen und theologischen Grundlagen dieser Praxis zu klären hat. Dass diese Reflexion nicht in der sicheren Distanz einer fiktiven und daher bloß scheinbaren „Neutralität“ geschehen kann, die die geschichtlich-soziale Bedingtheit ihrer vorgeblich neutralen Beobachterposition nicht mehr kritisch in den Blick zu nehmen vermag, ist zwar eine weitere wesentliche Einsicht Ellacurías.<sup>7</sup> Dies darf jedoch umgekehrt nicht zur Ausrede dafür werden, auf das Bemühen, zur eigenen Situiertheit und Praxis auch immer wieder in eine reflexive Distanz zu treten, zu verzichten.

---

<sup>6</sup> Insofern die „geschichtliche Realität“ für Ellacuría, wie in dieser Arbeit noch deutlich herausgearbeitet werden wird, zugleich der Inbegriff der Realität als solcher ist, greifen Ontologie und Geschichtsphilosophie für Ellacuría auf innigste Weise ineinander. Die vorliegende Arbeit kann insofern auch als eine Darstellung der grundlegenden „ontologische“ Perspektive Ellacurías gelesen werden.

<sup>7</sup> In der Betonung der Notwendigkeit der Reflexion über die soziale und praktische Situiertheit der eigenen Reflexionsarbeit zeigt sich eine große Nähe zu wesentlichen Intuitionen der frühen „kritischen Theorie“, wie sie bei Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse entfaltet wurde. Für eine erhellende Analyse dieser Ähnlichkeiten vgl. José Manuel Romero, *El lugar de la teoría. Sobre el fundamento moral de la actividad intelectual de Ignacio Ellacuría*, in: Juan José Tamayo/Luis Alvarenga (Hg.), *Ignacio Ellacuría. Utopía y Teoría Crítica*, Valencia 2014, 21–43.

## **1.2. Die Ausarbeitung einer geschichtstheologischen Grundlegung als Antwort auf die Kritik der „Horizontalisierung“ des Glaubens**

Die philosophisch-theologische Grundlagenarbeit Ellacurías steht vornehmlich im Dienst an der kritischen Selbstaufklärung der Theologie der Befreiung. Sie antwortet damit zugleich jedoch auch auf Kritik, die ausgehend von dem Hinweis auf die fehlende Ausarbeitung dieser Grundlagen bisweilen die Legitimität des Projekts einer Befreiungstheologie als ganzer in Frage stellte. So hatte Kardinal Lehmann im Rahmen der Veröffentlichung eines Dokuments der Internationalen Theologischen Kommission über die Theologie der Befreiung kritisiert, dass diese das „vielschichtige Verhältnis von Theorie und Praxis [...] nicht in der Komplexität und Radikalität“ analysiere, „wie dies heute philosophisch möglich und notwendig“<sup>8</sup> sei, und daraus gefolgert, dass „verschiedene Tendenzen der Theologie der Befreiung“ nicht frei seien von einer „gefährlichen Theoriefeindlichkeit und von einem wenig reflektierten Aktionismus“<sup>9</sup>. Leo Scheffczyk hatte der Theologie der Befreiung bezüglich des „ungelösten[n] Problem[s] der Einheit zwischen Welt- und Heilsgeschichte“ „monistische Tendenzen“ vorgeworfen.<sup>10</sup> Die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation über die Theologie der Befreiung *Libertatis nuntius* (1984) und *Libertatis conscientia* (1986) kritisieren in derselben Stoßrichtung ebenfalls die mangelnde fundamentaltheologische Klärung von Grundbegriffen sowie die Verwechslung bzw. mangelnde Differenzierung von „Immanenz“ und „Transzendenz“, „Welt“ und „Kirche“, „Politik“ und „Glaube“, „Profan-“ und „Heilsgeschichte“.

Die Vorwürfe der „Horizontalisierung“ des Glaubens, der Verneinung seiner eschatologischen Dimension sowie der Verwechslung von Theologie und Politik bestimmten auch in der Folgezeit die Kritik an der Befreiungstheologie. Namhafte Vertreter der befreiungstheologischen Tradition, wie eben auch Ellacuría, reagierten darauf mit einer verstärkten Reflexion über die philosophischen und

---

<sup>8</sup> Karl Lehmann, Methodisch-hermeneutische Probleme der „Theologie der Befreiung“, in: ders./Internationale Theologische Kommission (Hg.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 24–25.

<sup>9</sup> Ebd., 25.

<sup>10</sup> Leo Scheffczyk, Das ungelöste Problem der Einheit zwischen Welt- und Heilsgeschichte in der Befreiungstheologie, in: Remigius Bäumer/Alma von Stockhausen (Hg.), *Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik?* Frankfurt am Main u. a. 1990, 349–369, 349 u. 351–360.

fundamentaltheologischen Grundlagen der Theologie der Befreiung.<sup>11</sup> Diese kam jedoch oft nicht mehr zu ihrer vollen Reife bzw. wurde in Europa im Gegensatz zu der lebhaften Rezeption befreiungstheologischer Schriften in den 70er- und 80er-Jahren nur mehr sehr eingeschränkt wahrgenommen.

### **1.3. Das Abreißen des Dialogs zwischen lateinamerikanischer und europäischer Theologie ab den 90er-Jahren**

Ein wesentlicher Grund dafür liegt darin, dass – nicht zuletzt auch auf Grund innerkirchlichen Misstrauens – der Dialog zwischen lateinamerikanischer und europäischer Theologie in den letzten Jahrzehnten deutlich abgenommen hat. In Lateinamerika wurden Ausbildungsstätten geschlossen und die Vertreter/innen der Theologie der Befreiung ins kirchliche Abseits gedrängt. Bischöfe, die die Theologie der Befreiung unterstützten, wurden durch solche ersetzt, die ihr reserviert gegenüberstanden oder sie sogar aktiv bekämpften.<sup>12</sup> Die Theologie der Befreiung geriet durch diese Entwicklung zunehmend in die Defensive. Die Übersetzung von Schriften ins Deutsche sowie die Rezeption derselben in Europa nahmen deutlich ab. Dies, obwohl die beiden genannten Instruktionen bei aller Kritik, die im Einzelnen an der Befreiungstheologie geübt wurde, ausdrücklich die Notwendigkeit und Legitimität einer „Befreiungstheologie“ anerkannten<sup>13</sup> und

---

<sup>11</sup> Neben den Werken Ellacurías kann hier vor allem auf die Bände des unvollendet gebliebene Projekts der „Bibliothek der Theologie der Befreiung“ verwiesen werden, die in deutscher Übersetzung ab 1987 im Patmos Verlag in Düsseldorf erschienen. Die Beiträge des von Jon Sobrino und Ignacio Ellacuría herausgegebenen zweibändigen Werks „Mysterium Liberationis“ (deutsch: Luzern 1995 und 1996) zielen ebenfalls auf eine systematische Grundlegung der Theologie der Befreiung. In Bezug auf die Fragen der Erkenntnistheorie ist das Werk von Clodovis Boff „Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung“ (München/Mainz 1983), das jedoch in vielem deutlich andere Akzente setzt als die Texte Ellacurías, eines der bedeutendsten.

<sup>12</sup> Die Ernennung des Opus Dei-Mitglieds Fernando Sáenz Lacalle zum Erzbischof von San Salvador, also zum Erzbischof jener Diözese, der bis 1980 Óscar Arnulfo Romero vorgestanden hatte, durch Papst Johannes Paul II ist diesbezüglich besonders symbolträchtig.

<sup>13</sup> Ebenso unterstrich Papst Johannes Paul II 1986 die Legitimität einer „authentischen“ Theologie der Befreiung in einem Schreiben an die brasilianische Bischofskonferenz. Eine solche sei nicht nur „opportun, sondern nützlich und notwendig“. (Vgl. Papst Johannes Paul II, Schreiben an die brasilianische Bischofskonferenz, 9. April 1986; URL: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19860409\\_conf-episcopale-brasile.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html); letzter Aufruf: 30.09.2015.)

zentrale Begriffe der befreiungstheologischen Tradition wie z. B. die „Option für die Armen“ und „strukturelle Sünde“ sogar Eingang ins kirchliche Lehramt und in dogmatische Lehrbücher fanden.<sup>14</sup>

#### **1.4. Chance und Notwendigkeit, den Dialog wieder aufzunehmen**

Nach Jahren des gegenseitigen Misstrauens hat sich das Verhältnis zwischen Befreiungstheologie und kirchlichem Lehramt in den letzten Jahren deutlich entspannt. Für den derzeitigen Präfekt der Glaubenskongregation Gerhard Ludwig Müller zählt die Theologie der Befreiung „zu den bedeutsamsten Strömungen der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert“<sup>15</sup>, auf deren „Weiterführung und Anwendung“ die „Kirche in der Dritten Welt, aber auch die Kirche als Weltkirche“ „nicht verzichten kann“.<sup>16</sup> Vor allem aber durch die Wahl Papst Franziskus' sind zentrale Grundintuitionen der Theologie der Befreiung überraschend wieder in die Mitte der weltkirchlichen Aufmerksamkeit gerückt. Das bereits vielfach für obsolet erklärt Erbe der Theologie der Befreiung zeigt sich in Papst Franziskus' „Programm“ einer „armen Kirche für die Armen“ in neuer Vitalität und Aktualität, das auch über kirchliche Grenzen hinaus Aufmerksamkeit zu wecken vermag.

An Papst Franziskus wird freilich auch deutlich, dass sich die Ansprüche der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, sowie sie in den 70er- und 80er-Jahren formuliert wurden, heute nicht bruchlos weiterführen lassen, sondern kreativer Transformation bedürfen, um den Herausforderungen der gegenwärtigen

<sup>14</sup> Für eine detaillierte Darstellung der Rezeption der „Option für die Armen“ durch das kirchliche Lehramt vgl. zuletzt: Paulo Fernando Carneiro de Andrade, Die Option für die Armen und das Lehramt. Katholische Soziallehre vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis Aparecida, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 51/3 (2015), 292–301. Die Rezeption befreiungstheologischer Motive in deutschsprachigen Lehrbüchern der Dogmatik während der letzten Jahrzehnte hat Mirja Kutzer untersucht. Vgl. dies., Die dogmatische Rezeption der Theologie der Befreiung. Desiderate und Zukunftsperspektiven, in: Gunter Prüller-Jagenteufel u. a. (Hg.), Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven, Aachen 2010, 183–194.

<sup>15</sup> Dieses Urteil findet sich in dem bezeichnenderweise von Müller und Gustavo Gutiérrez gemeinsam verfassten Buch „An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung“ (Augsburg 2004), 29.

<sup>16</sup> Ebd., 108. Dieselbe Einschätzung bekräftigt Müller in: „Armut. Die Herausforderung für den Glauben“ (München 2014).

globalisierten Gesellschaft gerecht zu werden. In den Ansprachen, Predigten, Texten und Gesten<sup>17</sup> Papst Franziskus' finden sich Ansätze zu einer solchen aktualisierenden Transformation, die, ohne die ursprünglichen Intuitionen der Befreiungstheologie aufzugeben, diese für neue Kontexte und Herausforderungen zu öffnen versucht. Franziskus kann diesbezüglich an die kreativen Fortschreibungen der befreiungstheologischen Tradition anknüpfen, die sich in den letzten Jahrzehnten in verschiedenen Bereichen im Hintergrund ereignet haben (in Theologie und Philosophie in Lateinamerika, aber auch anderen Ländern des „Südens“, den Basisbewegungen aber auch einzelnen lehramtlichen Dokumenten wie z. B. dem Dokument der 5. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates in Aparecida 2007).

Mit dem Pontifikat Papst Franziskus' bietet sich auf Grund der neuen Offenheit für und des wiedererwachten Interesses an der „Theologie der Befreiung“ und ihres Anspruchs einer „armen Kirche für die Armen“ nicht nur eine gute *Gelegenheit*, diese wieder verstärkt zum Gegenstand von theologischen Untersuchungen zu machen. Die Wiederaufnahme des in den 90er-Jahren weitgehend abgerissenen Gesprächs zwischen lateinamerikanischer und europäischer Theologie stellt angesichts der gegenwärtigen (kirchlichen und globalen politischen und sozialen) Situation auch eine *Notwendigkeit* dar. Dies aus zwei Gründen: Einerseits verlangt die konkrete Realisierung der Vision einer „armen Kirche für die Armen“ längerfristig nach einer philosophischen und fundamentaltheologischen Grundlagenreflexion, wie sie anfanghaft in der lateinamerikanischen Theologie entwickelt wurde, um weder in naive oder fundamentalistische Begründungsfiguren abzugleiten. Andererseits wird mit der weltkirchlichen Öffnung, die sich unter dem gegenwärtigen Pontifikat vollzieht, in aller Klarheit sichtbar, dass die Herausforderungen der heutigen Welt (Klimaerwärmung und Umweltzerstörung, globale Migrationsbewegungen, internationaler Waffen-, Menschen- und Drogenhandel, das Erstarken fundamentalistischer Bewegungen, das globale soziale Ungleichgewicht etc.) einen noch viel stärkeren globalen Charakter haben als während der 80er- und 90er-Jahre. Die Kirche kann diesen Herausforderungen theologisch nur gerecht werden, wenn sie den interkulturellen Austausch auch innerhalb ihrer selbst

---

<sup>17</sup> Ob und wie sich dieser Aufbruch auch auf struktureller Ebene längerfristig niederschlagen kann, bleibt abzuwarten.

intensiviert. Die lateinamerikanische Theologie war die erste außereuropäische Theologie, die ihrer Stimme auch in Europa Gehör zu verschaffen vermochte. Sie hat damit den latenten Eurozentrismus der europäischen Theologie aufgesprengt und dieselbe zumindest ein Stück weit für eine globale Perspektive geöffnet. Der Abbruch dieses Dialogs hat auf beiden Seiten des Atlantiks Tendenzen einer neuen Provinzialisierung der Theologie innerhalb der engen Grenzen von homogenen Sprachgruppen und kirchlichen Milieus gefördert. Seine Wiederaufnahme ist daher ein Gebot der Stunde, das für alle Seiten reiche Potentiale birgt.<sup>18</sup>

### **1.5. Die Herausforderung der „radical orthodoxy“**

Noch eine weitere, innertheologische Herausforderung lässt einen Rückgriff auf die befreiungstheologische Tradition Lateinamerikas heute notwendig und lohnenswert erscheinen. Insbesondere im angelsächsischen Raum hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten mit der „radical orthodoxy“<sup>19</sup> eine theologische Strömung etabliert, die zu einer grundlegenden Neubestimmung des Verhältnisses von Theologie und Kirche einerseits und (post-)moderner Gesellschaft andererseits drängt. Entsprechend dieser Strömung ist nicht nur die Befreiungstheologie<sup>20</sup>, sondern die moderne Theologie insgesamt einer zu positiven Interpretation der und folglich einer zu weitgehenden Anpassung an die „Moderne“ verfallen.<sup>21</sup> „Moderne Theologie“ ist für die „radical orthodoxy“ ein

---

<sup>18</sup> Natürlich geht es nicht bloß darum, den Dialog zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie zu fördern, sondern auch zwischen europäischer Theologie und den Theologien anderer Kontexte sowie der Theologien dieser Kontexte untereinander. Der interkulturelle theologische Dialog müsste in dieser Hinsicht in Richtung eines „Polylogs“ weiterentwickelt werden. Vgl. dazu: Franz Gmainer-Pranzl, Mission als Polylog. Anstöße aus der Perspektive interkulturellen Philosophierens, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 99/1–2 (2016), 130–133.

<sup>19</sup> Vgl. dazu exemplarisch: John Milbank, Theology and social theory. Beyond secular reason, Oxford 2011; sowie: ders./Catherine Pickstock/Graham Ward, Radical Orthodoxy. A new theology, London/New York 1999.

<sup>20</sup> Für eine Kritik der „Theologie der Befreiung“ aus Perspektive der „radical orthodoxy“ vgl. Daniel M. Bell, Liberation Theology after the end of history. The refusal to cease suffering, London/New York 2001.

<sup>21</sup> Dieses Urteil deckt sich mit bestimmten reaktionären Tendenzen, die innerhalb der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzen und während der Pontifikate von

Selbstwiderspruch. Bei den Vertreter(inne)n der Befreiungstheologie lässt sich diesbezüglich ein anderer Weg feststellen, den man als kreative Verbindung bestimmter Elemente traditioneller christlicher Theologie mit spezifisch „modernen“ Elementen (wie z. B. dem „Menschenrechtsethos“ und dem Einsatz für Menschenwürde und Demokratie) bezeichnen könnte.<sup>22</sup> Trotz aller Kritik an den zerstörerischen Effekten einer (neo)liberalen kapitalistischen Ökonomie tritt die Befreiungstheologie keineswegs in einen prinzipiellen Widerspruch zur „Moderne“. Sie stellt auch nicht die Anerkennung einer legitimen Autonomie der „Welt“ gegenüber Kirche und Theologie in Frage, ohne deswegen den universalen Anspruch der christlichen Erlösung aufzugeben oder auf einen rein privaten Bereich zu reduzieren. Befreiungstheologen wie Ignacio Ellacuría haben vielmehr versucht, ein Verständnis von Geschichte, Transzendenz, Praxis und Kirche zu entwickeln, das weder zu einer theokratischen Vereinnahmung der Geschichte noch zu ihrer Preisgabe im Sinne eines schlechten Dualismus führt, sondern die Autonomie der „Welt“ und die öffentliche und politische Dimension des Christentums gleichermaßen zu wahren versucht.<sup>23</sup> Insofern stellen die befreiungstheologische Tradition im Allgemeinen und die Geschichtstheologie Ellacurías im Besonderen auch eine interessante alternative Antwort auf die Probleme dar, die die „radical orthodoxy“ innerhalb der „modernen“ Theologie identifiziert bzw. zu identifizieren meint.<sup>24</sup>

## ***2. Die Bedeutung des geschichtlichen Kontexts für ein angemessenes Verständnis der Geschichtstheologie Ellacurías***

Philosophie und Theologie Ellacurías haben ihren „Sitz im Leben“ in der gesellschaftlichen Realität sowie dem Engagement kirchlicher Basisgemeinden Lateinamerikas während der 60er-, 70er- und 80er-Jahre. Ohne diesen Kontext,

Johannes Paul II und Benedikt XVI stark an Einfluss gewannen. Die Entfremdung zwischen Befreiungstheologie und kirchlichem Lehramt ging unter diesen beiden Päpsten Hand in Hand mit einer zunehmend negativen Beurteilung der „Moderne“ an sich.

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch: Hans Schelkhorn, Die bleibende Herausforderung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Ein philosophisches Plädoyer für einen neuen Dialog, in: Prüller-Jagenteufel u. a. (Hg.), Theologie der Befreiung im Wandel, 9–20, 16–20.

<sup>23</sup> Vgl. dazu die entsprechenden Abschnitte dieser Arbeit.

<sup>24</sup> Detailliert ausgeführt hat dies Michael E. Lee in „Bearing the weight of salvation. The soteriology of Ignacio Ellacuría“ (New York 2008), 134–159.

der ihren eigentlichen hermeneutischen Ort bildet, können sie weder in ihrer Bedeutung noch in ihrer Intention angemessen verstanden werden. Ich möchte deswegen an dieser Stelle ausdrücklich auf entsprechende Darstellungen des politischen, sozialgeschichtlichen und biografischen Kontextes Ellacurías verweisen.<sup>25</sup> In dieser Arbeit findet eine eingehendere Analyse dieser Kontexte nur deswegen nicht statt, weil einerseits das in anderen, inzwischen auch in deutscher Sprache zugänglichen, Darstellungen Gesagte hier nicht verdoppelt werden soll, andererseits eine umfassende theologische Biographie Ellacurías zu geben (was an sich noch ein uneingelöstes Forschungsdesiderat darstellt) hier auf Grund der leitenden Fragestellung dieser Arbeit nicht geleistet werden kann. Die entscheidende Bedeutung, die der Auseinandersetzung mit dem spezifischen

---

<sup>25</sup> Zur Einführung in die biographischen Kontexte der Geschichtstheologie Ellacurías in deutscher und englischer Sprache vgl. Francisco Aquino Júnior, Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría, Regensburg 2014, 94–122; Thomas Fornet-Ponse, Ellacuría Beascochea, Ignacio, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 28, Nordhausen 2007, 558–575; ders., Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2008, 13–16; Kevin F. Burke, The Ground Beneath the Cross, Washington 2000, 15–35; Robert Lasalle-Klein, Blood and Ink. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, and the Jesuit martyrs oft he University of Central America, Maryknoll 2014; Helmut Jakob Deibl/Sebastian Pittl, Ignacio Ellacuría und die Exzentrizität des Christentums. Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform, in: Theologie und Philosophie 90/3 (2015), 336–365, 338–342; Sebastian Pittl, Er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave. Zu einer Spiritualität der Hingabe im Anschluss an Ignacio Ellacuría, in: Geist und Leben 472 (2014), 289–303. Die ausführlichste bisher erschienene Biographie bietet: Theresa Whitfield, Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador, Philadelphia 1995. Zum sozialen und geschichtlichen Kontext Ellacurías vgl. Roger Peltzer, El Salvador: Krieg ohne Ende, in: Jon Sobrino, Sterben muss, wer an Götzen röhrt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg 1990, 94–118; Klaus Hagedorn, El Salvador – etwas mehr als ein Steckbrief, in: ders. (Hg.), Anpassung oder Widerstand – Wie konform wollen wir sein? Oscar A. Romero und dem gekreuzigten Volk von El Salvador zum Gedenken, Oldenburg 1991, 31–35; Fornet-Ponse, Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, 85–89; Burke, The Ground Beneath the Cross, 15–20; Markus Ebenhoch, Das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“ als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie, Frankfurt am Main 2008, 27–35; sowie: Rodolfo Cardenal, Manual de historia de Centroamérica, San Salvador 2003. In dem ersten Kapitel meiner 2010 an der Universität Wien verfassten Diplomarbeit „Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie. Überlegungen zum hermeneutischen Ort der Theologie der Befreiung am Beispiel Ignacio Ellacurías“ habe ich mich ebenfalls ausführlich den theologischgeschichtlichen, sozialen und biographischen Kontexten Ellacurías gewidmet (vgl. ebd., 11–30).

geschichtlichen Hintergrund von Ellacurías Leben und Wirken für ein angemessenes Verständnis von seiner Geschichtstheologie zukommt, sei hier jedoch nachdrücklich betont.<sup>26</sup>

### *3. Die systematische Perspektive dieser Arbeit*

Die zentrale Perspektive dieser Arbeit ist die einer systematischen Rekonstruktion der grundlegenden geschichtstheologischen Achse in der Theologie Ellacurías. Genauso wenig wie auf die geschichtlichen und biografischen Kontexte geht die vorliegende Arbeit daher in detaillierter Weise auf die durchaus originellen Positionen Ellacurías zu einzelnen Fragen der Erkenntnistheorie, Gesellschaftstheorie, Anthropologie, Ekklesiologie, Spiritualität, Sakramentenlehre etc. ein. Es wird zwar ansatzhaft aufgezeigt, welche Perspektiven sich aus der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías für die genannten Bereiche ergeben, die detaillierte Auseinandersetzung mit ihnen tritt in dieser Arbeit jedoch hinter die Entfaltung des „roten“ geschichtstheologischen Fadens, der die Theologie Ellacurías durchzieht, zurück. Der Anspruch dieser Arbeit besteht darin, zu zeigen, wie sich die verschiedenen Themenbereiche, die Ellacuría behandelt, ausgehend von einer grundlegenden geschichtstheologischen Option in organischer Weise artikulieren.

Auf Grund der Ausrichtung auf eine systematische Rekonstruktion treten auch die motivgeschichtlichen Zusammenhänge sowie die Wirkungsgeschichte Ellacurías in dieser Arbeit zunächst in den Hintergrund. Zwar kann auch die systematische

---

<sup>26</sup> Was für Ellacuría im Besonderen gilt, gilt für die Befreiungstheologie im Allgemeinen. Vgl. dazu Jon Sobrino: „Das Leben und der Tod in Lateinamerika ersetzen die theologische Reflexion nicht, aber ohne sie kann diese weder wachsen noch korrekt verstanden werden als lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Darum mögen mir der Leser und die Leserin erlauben, daß ich sie eindringlich bitte, die lateinamerikanischen Märtyrer und die österliche Wirklichkeit, die sie ausdrücken, intensiv zu vergegenwärtigen. Diese österliche Realität – Nacht der Tötung und Licht des Martyriums, Kreuz des Todes und Auferstehung des Lebens – ist der wahre „Sitz im Leben“ und auch – es sei hier hinzugefügt, weil es in anderen Theologien gewöhnlich ignoriert wird – „der Sitz im Tode“ der Befreiungstheologie; sie ist der radikalste hermeneutische Ort für das Verständnis der folgenden Seiten.“ (Jon Sobrino, Einleitung, in: ders./Igancio Ellacuría (Hg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, Luzern 1995, XIII–XVI, XIII.) Die Bedeutung des jeweiligen geschichtlichen Kontexts ist bei genauerer Betrachtung freilich für das Verständnis *jeder* Form von Theologie entscheidend.

Rekonstruktion eines Denkens von dessen geschichtlicher Herkunft und Wirkungsgeschichte nicht völlig abstrahieren, um den Blick auf die systematische Einheit der Theologie Ellacurías sowie die Lesbarkeit der Arbeit nicht zu sehr zu beeinträchtigen, sind die entsprechenden Diskussionen in dieser Arbeit jedoch in den deshalb etwas ausführlicheren Fußnotenapparat verlegt. Der interessierte Leser bzw. die interessierte Leserin findet darin zahlreiche weiterführende Hinweise, Erläuterungen, kritische Anmerkungen und Rückfragen an die Position Ellacurías sowie Perspektiven für dessen Weiterentwicklung.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Der Fokus auf die systematische Rekonstruktion von Ellacurías Geschichtstheologie rechtfertigt sich auch dadurch, dass eine solche (zumindest im deutschen Sprachraum) bislang fehlt, für eine differenzierte Kritik und Beurteilung derselben jedoch eine unabdingbare Voraussetzung zu sein scheint. Mit Möglichkeiten und Herausforderungen einer produktiven Fortschreibung der Geschichtstheologie Ellacurías habe ich mich intensiver in anderen Texten beschäftigt, die parallel zur Abfassung dieser Arbeit entstanden sind und deswegen in gewisser Weise auch als Ergänzung und Fortschreibung der hier vorgelegten Arbeit gelesen werden können. Vgl. dazu: Sebastian Pittl, The contextualization of scientific discourses as inevitable moment of a transformative praxis in the thinking of Ignacio Ellacuría, in: Elisabeth Kapferer/Andreas Koch/Clemens Sedmak (Hg.), *The Logics of Change. Poverty, Place, Identity and Social Transformation Mechanisms*, Newcastle 2012, 318–333; ders., Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort des prophetisch-utopischen Entwurfs einer globalen Zivilisation der Armut in der Theologie Ignacio Ellacurías, in: Franz Helm/ Gunter Prüller-Jagenteufel/Hans Schelkshorn (Hg.), *Götzendämmerung. Die Zivilisationskrise und ihre Opfer*, Aachen 2013, 129–137; ders., Mirar la realidad a los ojos. Reflexiones sobre la espiritualidad cristiana a partir de Ignacio Ellacuría, in: *Iglesia Viva* 259 (2014), 35–54; ders., Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Option für die Armen im Anschluss an Ignacio Ellacuría und Xavier Zubiri, in: Julia Blanc/Maria Brinkschmidt/Christoph Krauß/Wolf-Gero Reichert (Hg.), *armgemacht-ausgebeutet-ausgegrenzt? Die „Option für die Armen“ und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik*, Münster 2014, 53–72; ders., The Crucified People as a Historical Subject? Contemporary Relevance of Two Concepts of Ignacio Ellacuría's Philosophy and Theology, in: Ashley u. a., *A Grammar of Justice*, 241–254; ders., The crucified people as place of a heterotopic utopia, in: ders./Gunter Prüller-Jagenteufel (Hg.), *Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit. Perspektiven utopischen Denkens* 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías, Göttingen 2015 (in Vorberitung); sowie: ders./Helmut J. Deibl, Ellacuría und die Exzentrizität des Christentums. Zur Aktualität einer Befreiungstheologischen Denkform, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 336–365. Für die Zusammenarbeit bei der Planung des Kongresses über das utopische Denken Ellacurías, der dem Sammelband „Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit“ zu Grunde liegt, danke ich Gunter Prüller-Jagenteufel. Für die gemeinsame Arbeit an dem Text „Ellacuría und die Exzentrizität des Christentums“ Jakob Deibl.

#### *4. Fragmentarität und systematischer Anspruch – ein Widerspruch?*

Der Versuch einer systematischen Rekonstruktion von Ellacurías Geschichtstheologie steht angesichts der fragmentarischen Form, in der sein Oeuvre vorliegt, vor der Frage nach der Legitimität einer solchen systematischen Perspektive: Geht mit ihrer Systematisierung nicht ein wesentliches Element dieser Geschichtstheologie, die in Bezug auf die konkreten Herausforderungen bestimmter geschichtlicher Situationen entstand, verloren? Verwandelt sie sich dadurch nicht in eine abstrakte Metatheorie, die in ihrem Bestreben das universale Moment einer bestimmten kontextuellen Theologie auch für andere Kontexte zu erschließen, zuletzt für keinen Kontext mehr Gültigkeit hat?

Zur positiven Beantwortung der Frage nach der Legitimität einer systematischen Perspektive vermag man darauf verweisen, dass Ellacuría selbst ein äußerst „systematischer“ Denker war. Dies zeigt sich nicht nur darin, dass Ellacuría seine Reflexionen in den hunderten theologischen, philosophischen und politischen Texten, die er verfasste, bei genauer Betrachtung unter konsequentem Rückbezug auf eine grundlegende philosophisch-theologische Perspektive entfaltet, die sich im Wesentlichen über die Jahre hinweg durchhält, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Es wird auch in ausdrücklichen Äußerungen Ellacurías deutlich, in denen er einer systematischen Perspektive eine korrektivische Funktion gegenüber vorschnellen Plausibilitäten und philosophischen „Moden“ zuspricht. Die Artikulation des „Einzelnen“ im Horizont des „Ganzen“ ist für Ellacuría – ganz im Gegensatz zum postmodernen Ideologieverdacht gegenüber den großen „Systemen“ – geradezu ein ausgezeichnetes Mittel der Deideologisierung.<sup>28</sup> Im Kleinen lässt sich der Wille zu einer systematischen Perspektive im Aufbau nahezu aller Texte Ellacurías erkennen. Hinzu kommt, dass der Begriff der „Struktur“ bzw. des „Systems“, wie sich noch deutlich zeigen wird, eine der zentralsten Kategorien von Ellacurías Philosophie bildet.

Und dennoch: Trotz dieses ausgesprochen systematischen Anspruchs bleibt Ellacurías Werk wie kaum ein anderes in der Tradition der lateinamerikanischen

---

<sup>28</sup> Das „Ganze“, von dem hier die Rede ist, ist bei Ellacuría, wie sich zeigen wird, freilich keine verfügbare, geschlossene Totalität, sondern eine offene und dynamische Einheit, die sich in einem Prozess permanenter Selbstüberschreitung befindet und deshalb stets „mehr“ ist als sie aktuell ist.

Philosophie und Theologie der Befreiung auf verblüffende Weise fragmentarisch. Das Werk Ellacurías, das die geschlossenste Form aufweist, die „Philosophie der geschichtlichen Realität“<sup>29</sup>, wurde erst nach seinem Tod von seinem Schüler Antonio Gonzalez aus den erhaltenen Fragmenten zusammengesetzt. Die zu Lebzeiten veröffentlichten Monographien sind allesamt Sammlungen von Aufsätzen. Zentrale Gedanken finden sich oft in unveröffentlichten Entwürfen, Notizen oder für die Vorbereitung von Vorlesungen verfassten Schemata. Nahezu alle seiner theologischen und politischen Texte, und auch alle späteren philosophischen, sind „Gelegenheitsschriften“. Sie antworten auf konkrete Herausforderungen, wenn auch stets mit dem Bestreben, ausgehend vom Konkreten zu den „tieferen“ Zusammenhängen vorzustoßen. Eine systematische Darstellung der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías läuft Gefahr, eben diese Verwiesenheit des Denkens Ellacurías auf seinen spezifischen geschichtlichen Kontext zum Verschwinden zu bringen bzw. zumindest in den Hintergrund zu drängen. Damit geht jedoch ein wesentliches Element der Theologie Ellacurías verloren. Denn die Fragmentarität und Unabgeschlossenheit seiner Schriften müssen nicht bloß als Defizit oder ein zu Ende zu führendes Provisorium wahrgenommen werden, sondern können auch als Resultat einer gewissen *Methode* betrachtet werden, wenn auch Ellacuría, der auf Grund seines systematischen Anspruchs unter der Fragmentarität seiner Texte bisweilen litt, dies selbst nicht so gesehen haben mag.<sup>30</sup> Die Unabgeschlossenheit vieler Texte Ellacurías ergibt sich mit einer gewissen Natürlichkeit aus seiner Entscheidung, die eigene intellektuelle Arbeit radikal in den Dienst der „Befreiung“ der verarmten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas zu stellen. Die Dringlichkeit neuer Ereignisse und Herausforderungen, die nach theoretischer Durchdringung verlangten, unterbrach somit häufig die systematischere Ausarbeitung des bereits Verfassten.

Eben die konsequente Ausrichtung auf die sich wandelnde geschichtliche Realität der verarmten Bevölkerungsmehrheiten, die zu einer denkerischen

---

<sup>29</sup> Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990 (dt.: Philosophie der geschichtlichen Realität, Aachen 2010).

<sup>30</sup> Diese fehlende Intentionalität unterscheidet den fragmentarischen Charakter im Werk Ellacurías von der zum Teil absichtlich erzeugten Fragmentarität mancher „postmoderner“ Werke. Vgl. dazu: Gerhard Gamm, Postmoderne und Vernunftkritik, in: ders., *Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2009, 294–308.

Auseinandersetzung zwingt, verleiht den Texten Ellacurías bei aller dadurch bedingten Fragmentarität und der Unterschiedlichkeit der Themen und Akzentsetzungen nun jedoch auch eine deutlich wahrnehmbare Einheit. Diese liegt weniger in einem Prinzip, einer bestimmten Methode (im technischen Sinn) oder Form begründet, sondern in drei miteinander verbundenen Momenten: 1) dem *Gegenstand*, auf den sie sich richtet (die Situation der verarmten Bevölkerungsmehrheiten); 2) der grundlegenden emanzipatorischen *Perspektive*, mit der sie diesen Gegenstand in den Blick nimmt; sowie 3) der sich durchhaltenden *Treue* zu den Herausforderungen und Aufgaben, vor die dieser Gegenstand stellt, wenn man ihn unter der genannten Perspektive betrachtet.<sup>31</sup> Theologie und Philosophie Ellacurías finden ihre tiefere Einheit, so könnte man sagen, weniger „in“ sich, als „außerhalb“ ihrer selbst. Sie gewinnen ihre spezifische Identität gerade dort, wo es ihnen nicht mehr um sich selbst, sondern um etwas anderes geht.<sup>32</sup>

Ellacuría hat nun gerade auf Grund dieser Ausrichtung die systematische Entfaltung der philosophisch-theologischen Grundlagen der christlichen „Befreiungspraxis“ als ein aktuelles Erfordernis dieser Praxis selbst verstanden.

<sup>31</sup> Hier spiegelt sich, wenn auch mit etwas anderen Akzentsetzungen, in gewisser Form der Dreischritt von „hacerse cargo de la realidad“, „cargar con la realidad“ und „encargarse de la realidad“ wider, den Ellacuría selbst als konstitutiv für jeden wahren Akt „intellektiver“ Konfrontation mit der Realität angesehen hatte. (Vgl. Ignacio Ellacuría, Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano, in: ders., Escritos teológicos I, San Salvador 2000, 187–218, 208.) Mit den genannten drei Aspekten versucht Ellacuría die Einheit von noetischen, ethischen und praktischen Momenten im menschlichen Erkennen deutlich zu machen. Die von Ellacuría verwendeten Begriffe gehen zurück auf ein spanisches Wortspiel und sind nur schwer ins Deutsche zu übersetzen. Am ehesten könnten man sie mit den Wendungen „sich der Realität bewusst werden“, „die Forderungen der Realität auf sich nehmen“, „für die Realität Sorge tragen“ wiedergeben.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Deibl/Pittl, Ellacuría und die Exzentrizität des Christentums, 363–365.

Ellacuría selbst formuliert diesen Gedanken in Bezug auf die lateinamerikanischen Debatten, ob und auf welche Weise es eine spezifische *lateinamerikanische* Philosophie geben könne, und wie eine solche zu erreichen sei, folgendermaßen: „Das Entscheidende ist, sich philosophisch einer möglichst umfassenden und [ihrer Situation] angemessenen Befreiung unserer Völker und Personen zu widmen; die Etablierung einer [lateinamerikanischen; Anm.] Philosophie wird dann von alleine geschehen.“ (Vgl. Ignacio Ellacuría, Función liberadora de la filosofía, in: ders., Escritos políticos I, San Salvador 1991, 93–121, 118)

Die Gründe dafür wurden bereist genannt: Einerseits erachtete Ellacuría eine systematische Ausarbeitung der philosophischen und fundamentaltheologischen Grundlagen der befreienden Praxis als nötig, um diese durch eine reflexive Form der Selbstaufklärung vor dem Rückfall in fundamentalistische Begründungsfiguren bzw. blindem Aktionismus zu schützen. Andererseits sah er eine solche auch als notwendig an, um diese Befreiungspraxis vor der inner- und außerkirchlichen Kritik zu schützen, in der der Hinweis auf das Fehlen bzw. die mangelhafte Durchführung einer solchen Reflexion bisweilen auch als Argument diente, die Legitimität der Befreiungstheologien grundsätzlich in Frage zu stellen. Ein weiterer Grund, der sich für die systematische Ausarbeitung der grundlegenden geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías heute anführen lässt, liegt darin, dass eine solche es erleichtert, die Theologie Ellacurías mit anderen systematischen Entwürfen (etwa aus dem europäischen oder nordamerikanischen, aber auch dem afrikanischen oder asiatischen Raum) ins Gespräch zu bringen und so seine Rezeption zu fördern. Für alle, die noch nicht näher mit der Theologie und Philosophie Ellacurías vertraut sind, hat eine systematische Darstellung ihrer zentralen geschichtstheologischen Achse darüber hinaus den Vorteil, auch als orientierende Einführung fungieren zu können, von der her sich dann auch die unterschiedlichen Einzelaspekte des Denkens Ellacurías leichter erschließen lassen.

Der wesentlichste Probierstein dafür, ob die hier verfolgte systematische Darstellung fruchtbar ist, liegt jedoch zweifelsfrei darin, ob sie den verschiedenen Formen von Theologie, die sich in irgendeiner Weise als „befreidend“ verstehen, tatsächlich als Inspiration, Grund und Stütze dienen bzw. einen Zugang zu ihnen erschließen vermag.

### *5. Bisherige Rezeption Ellacurías im deutschen Sprachraum*

Das Werk Ellacurías ist in der deutschsprachigen Theologie trotz einiger in den letzten Jahren erschienener Publikationen nach wie vor nicht in der ihm gebührenden Weise rezipiert. Dies liegt zum Teil daran, dass auch die Herausgabe seiner gesammelten theologischen, philosophischen und politischen Schriften in spanischer Sprache erst 2002 abgeschlossen wurde.<sup>33</sup> Seine

---

<sup>33</sup> Vgl. die entsprechenden Angaben in der Bibliographie am Ende dieser Arbeit.

Vorlesungsmanuskripte wurden erst 2009 veröffentlicht.<sup>34</sup> Entsprechend zeitversetzt erschienen Übersetzungen in englischer, italienischer und deutscher Sprache<sup>35</sup>, wobei bereits zu Lebzeiten Ellacurías eine Aufsatzsammlung ins Englische übersetzt wurde.<sup>36</sup> Erhielt mit der Herausgabe der Gesammelten Werke die Rezeption Ellacurías im spanischsprachigen Bereich, wo sie bis heute aus naheliegenden Gründen am stärksten ist<sup>37</sup>, einen neuen Schub, so beschleunigte sich mit dem Erscheinen entsprechender Übersetzungen auch die Rezeption in den anderen Sprachräumen. Neben dem spanischsprachigen Raum ist die Rezeption Ellacurías heute im englischsprachigen Bereich, und hierbei insbesondere in den USA, am stärksten.<sup>38</sup> Auch im deutschsprachigen Raum sind in den letzten Jahren

---

<sup>34</sup> Ignacio Ellacuría, *Cursos universitarios*, San Salvador 2009.

<sup>35</sup> Für eine Auflistung der in deutscher Übersetzung verfügbaren Texte Ellacurías vgl. ebenfalls die bibliographischen Angaben am Ende der Arbeit.

<sup>36</sup> Ignacio Ellacuría, *Freedom made flesh. The mission of Christ and his church*, Maryknoll 1976.

<sup>37</sup> Zeichen der aktuellen Bedeutung Ellacurías im spanischsprachigen Raum ist die Existenz mehrerer nach ihm benannter philosophischer und theologischer Lehrstühle in Lateinamerika und Spanien. (Es handelt sich hierbei um die „Cátedra de Teología y Ciencias de la Religión ,Ignacio Ellacuría“ an der „Universidad Carlos III“ (Madrid), die „Cátedra libre Ignacio Ellacuría“ an der „Universidad católica de Córdoba“ (Córdoba, Argentinien) sowie die „Cátedra Latinoamericana Ignacio Ellacuría de análisis de la realidad política y social“ an der gleichermaßen die „Universidad Iberoamericana Puebla“ (Puebla, Mexiko), die „Universidad Loyola Andalucía“ (Sevilla), die „Universidad Rafael Landívar“ (Guatemala-Stadt, Guatemala) sowie die „Universidad Centroamericana José Simeón Cañas“ (San Salvador, El Salvador) beteiligt sind.

<sup>38</sup> Besonders zu erwähnen sind diesbezüglich die Monographien von Kevin Burke, Robert Lassalle-Klein und Michael Lee (Kevin Burke, *The ground beneath the cross. The theology of Ignacio Ellacuría*, Washington 2000; Robert Lassalle-Klein, *Blood and ink. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, and the Jesuit martyrs of the University of Central America*, Maryknoll 2014; Michael Lee, *Bearing the weight of salvation. The soteriology of Ignacio Ellacuría*, New York 2008) sowie die Sammelbände: María Pilar Aquino/Kevin Burke/Robert Lassalle-Klein (Hg.), *Love that produces hope. The thought of Ignacio Ellacuría*, Collegeville 2006; J. Matthew Ashley u. a. (Hg.), *A grammar of justice. The legacy of Ignacio Ellacuría*, Maryknoll 2014. Die Gründe für die starke Rezeption Ellacurías liegen einerseits in der größeren geographischen Nähe zu Mittelamerika und der Verstrickung der USA in den salvadorianischen Bürgerkrieg, andererseits vor allem aber auch in der rasch anwachsenden Gruppe der katholischen Hispanics, zu denen inzwischen auch viele Theologen und Theologinnen an katholischen Universitäten und Fakultäten in den USA zählen. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung erfährt unter den Mitgliedern der rasch anwachsenden „Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States“ eine lebhafte Rezeption.

einige Publikationen zu Ellacuría erschienen.<sup>39</sup> In Bezug auf die erkenntnistheoretische Grundlegung der Philosophie und Theologie Ellacurías ist dabei die ausführlichste die aus dem Portugiesischen ins Deutsche übersetzte Arbeit von Francisco Aquino Júnior: „Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría“<sup>40</sup>. Die hier vorgelegte Arbeit versteht sich in gewisser Weise als Ergänzung der Arbeit von Aquino Júnior. Analysiert Aquino Júnior präzise und detailreich die erkenntnistheoretischen Grundlagen und davon ausgehend die theologische Methodik Ellacurías, so ergänzt diese Arbeit diese erkenntnistheoretische Achse um eine ontologisch-geschichtstheologische. Beide Perspektiven implizieren sich dabei freilich bis zu einem gewissen Grad wechselseitig. Wie Aquino nicht umhinkommt in seiner Arbeit auch auf gewisse ontologische und geschichtstheologische Implikationen der Erkenntnistheorie Zubiris und Ellacurías zu sprechen zu kommen, wird in dieser Arbeit in Grundzügen auch auf erkenntnistheoretische und methodische Fragestellungen eingegangen. Die Grundausrichtung bleibt im Fall von Aquino Júnior jedoch methodologisch und hier „ontologisch-geschichtsphilosophisch“.

Mit der Arbeit von Aquino Júnior teilt die vorliegende Arbeit das Bestreben, die Theologie Ellacurías vor dem Hintergrund der Philosophie Xavier Zubiris zu lesen und damit die in der Rezeption Ellacurías bisweilen zu beobachtende Trennung von Theologie einerseits und (zubirisch beeinflusster) Philosophie andererseits zu überwinden. Diese Arbeit wendet sich damit ausdrücklich gegen Positionen, die die Theologie (bzw. auch die Spätphilosophie) Ellacurías in einen Widerspruch zur Philosophie Zubiris und der daran explizit anknüpfenden frühen Philosophie Ellacurías sehen<sup>41</sup>, um stattdessen von einer organischen

---

<sup>39</sup> Neben verschiedenen Aufsätzen in Zeitschriften und Sammelbänden, Diplomarbeiten und Dissertationen (vgl. dazu die bibliographischen Angaben am Ende dieser Arbeit) sind diesbezüglich insbesondere die beiden Monographien von Thomas Fornet-Ponse zu erwähnen: Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2008; sowie: Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens, Aachen 2013.

<sup>40</sup> Francisco Aquino Júnior, Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría, Regensburg 2015.

<sup>41</sup> So z. B. José Manuel Romero, El lugar de la teoría. Sobre el fundamento moral de la actividad intelectual de Ignacio Ellacuría, in: Juan José Tamayo/Luis Alvarenga (Hg.), Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica, Valencia 2014, 21–43.

Weiterentwicklung der Philosophie Zubiris durch Ellacuría vor dem Hintergrund der geschichtlichen Herausforderungen, mit denen er sich in El Salvador konfrontiert sah, auszugehen. Wie diese Arbeit zu zeigen versucht, ist die systematische philosophisch-theologische Perspektive Ellacurías ohne deren Grundlegung in der Philosophie Zubiris nicht verstehbar. Sie von ihr zu trennen, würde heißen, sie beträchtlich zu verstümmeln.

Die Interpretation Ellacurías vor dem Hintergrund der Philosophie Zubiris stellt vor eine weitere Schwierigkeit: Die Philosophie Zubiris ist im deutschsprachigen Raum noch weniger rezipiert als Philosophie und Theologie Ellacurías. Lediglich das frühe Hauptwerk „Sobre la esencia“<sup>42</sup> ist ins Deutsche übersetzt. Bis zum Erscheinen des Einführungswerks in das Denken Zubiris von Thomas Fornet-Ponse<sup>43</sup> lagen nur drei Aufsätze in deutscher Sprache zu Zubiri vor.<sup>44</sup> Hinzu kommt, dass Zubiri ausgehend von der philosophischen Phänomenologie in der Tradition Edmund Husserls sowohl was Erkenntnistheorie als auch was Ontologie betrifft, eine sehr eigenständige Position entwickelt, die sich nur schwer einer bestimmten philosophischen Tradition zuordnen lässt und einige Geduld verlangt,

---

<sup>42</sup> Xavier Zubiri, Madrid 1962 (dt.: Vom Wesen, München 1968). Übersetzungen von Werken Zubiris ins Englische, Französische, Portugiesische, Italienische und Russische liegen im Unterschied dazu in weit größerem Umfang vor (vgl. die entsprechende Auflistung auf der Homepage der „Fundación Xavier Zubiri“: [http://www.zubiri.net/?page\\_id=430#traducciones](http://www.zubiri.net/?page_id=430#traducciones) (letzter Aufruf: 30.09.2015)). Die Rezeption der Philosophie Zubiris ist in diesen Sprachräumen dementsprechend auch weiter voran geschritten als im deutschen. Im spanischsprachigen Raum gehört Xavier Zubiri heute neben Ortega y Gasset zu einem der meistrezipierten Philosophen.

<sup>43</sup> Thomas Fornet-Ponse, Xavier Zubiri interkulturell gelesen, Nordhausen 2010.

<sup>44</sup> Es handelt sich um: Hans Widmer, Das Strukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodells nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21 (1974), 67–138; Fernando Inciarte, Reorientierung an der Physis aus Unbehagen am Logos, in: Philosophische Rundschau 14 (1967), 220–240; sowie: Thomas B. Fowler, Kausalität und Erklärung der Welt bei Meixner und Zubiri, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 7 (2001), 18–32. Darüber hinaus findet sich eine einführende Darstellung in die erkenntnistheoretische Position Zubiris in: Walter Schmidt, Option für die Armen? Erkenntnistheoretische, sozialwissenschaftliche und sozialethische Überlegungen zur Armutsbekämpfung, München 2005, 55–172; sowie eine Kurzdarstellung der Philosophie Zubiris in: Ivo Höllhuber, Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich, München, Basel 1967, 160–169. Erwähnt sei an dieser Stelle auch noch die 2013 erschienene Studie von Bernd Haidacher „Intelligenz und Sinne. Xavier Zubiri und seine Grundlegung der Wissenschaftstheorie“ (Saarbrücken).

um sich mit ihr vertraut zu machen. Das erste Kapitel dieser Arbeit entwickelt deshalb in einiger Ausführlichkeit Grundzüge der „Realitätsphilosophie“ Zubiris, die für das Verständnis von Ellacurías Begriff der „geschichtlichen Realität“ von Relevanz sind. In diesem Sinn lässt sich das erste Kapitel dieser Arbeit auch als Einführung in die grundlegende ontologisch-metaphysische Perspektive Xavier Zubiris lesen. Gemeinsam mit der Einführung in die erkenntnistheoretische Position Zubiris, die Aquino Júnior in seiner Arbeit bietet, und der Monographie von Thomas Fornet-Ponse liegen damit nun Einführungswerke in die Philosophie Zubiris in deutscher Sprache vor, die ein einigermaßen repräsentatives Bild derselben zeichnen.

Im deutschen Sprachraum sehr große Bekanntheit erlangt hat in den letzten Jahren Ellacurías Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“. Dies verdankt sich vor allem der Rezeption und Weiterentwicklung dieses Begriffs durch Jon Sobrino.<sup>45</sup> Die vieldiskutierte Christologie Jon Sobrinos findet, ohne dessen kreative Eigenständigkeit hier unterschlagen zu wollen, in vielen Punkten in den geschichtstheologischen Überlegungen Ellacurías ihre systematisch-theologische Grundlage. In der deutschsprachigen Rezeption des „gekreuzigten Volkes“ wird diese Grundlage bisweilen jedoch nicht ausreichend wahrgenommen. Die Rede vom „gekreuzigten Volk“ verliert dadurch ihre geschichtstheologische Einbettung und wird anfällig für Missverständnisse.<sup>46</sup> Diese Arbeit möchte, indem sie Ellacurías Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“ explizit in den Horizont der elaborierten geschichtstheologischen Überlegungen Ellacurías einbettet, nicht zuletzt auch dazu beitragen, diesen Missverständnissen vorbeugen zu helfen und bestimmte Einwände, die (auch in der deutschsprachigen Theologie) gegen die Rede vom „gekreuzigten Volk“ geltend gemacht wurden, zu entkräften bzw. zu relativieren. Indem die Arbeit aufzeigt, wie Anspruch, Bedeutung, Legitimität,

---

<sup>45</sup> Vgl. u. a. Jon Sobrino, Theologie der gekreuzigten Völker, Graz 1992; ders., Christologie der Befreiung, Mainz 1998; ders., Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer, Ostfildern 2008.

<sup>46</sup> Die Kritikpunkte, die Nancy E. Bedford am Ende ihrer Arbeit über die Christologie bei Jon Sobrino an der Rede vom „gekreuzigten Volk“ äußert, scheinen sich beispielsweise unter anderem auch aus einer solchen verkürzten Perspektive zu speisen. Vgl. Nancy E. Bedford, Jesus Christus und das gekreuzigte Volk. Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino, Aachen 1995, 192–213. Zur Modifizierung der Kritik Bedfords vgl. Deibl/Pittl, Ellacuría und die Exzentrizität des Christentums, 358.

aber auch Grenze der Rede vom „gekreuzigten Volk“ erst vor dem Hintergrund dieses umfassenden geschichtstheologischen Horizonts angemessen beurteilt werden können, möchte sie sowohl der weiteren Rezeption als auch der notwendigen kritischen Revision bzw. Fortentwicklung derselben einen Weg bahnen helfen.

## ***6. Zur Spezifität der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías innerhalb der Theologie der Befreiung***

In Europa wurde (bzw. wird) Befreiungstheologie zumeist als eine homogene Größe wahrgenommen. Bei genauerer Betrachtung entpuppt sich die „Theologie der Befreiung“ jedoch als Bündel von Theologien, die zwar einige zentrale Grundintuitionen teilen („Option für die Armen“, die Verbindung von theoretischer Reflexion und praktischem Engagement, die emanzipative Ausrichtung, der Fokus auf die strukturellen Dimensionen von Unrecht und Unterdrückung etc.), ansonsten jedoch eine beträchtliche Heterogenität aufweisen. Diese betrifft sowohl die Kontexte<sup>47</sup> wie auch die Adressaten, die Subjekte und die verwendeten Methoden der verschiedenen Befreiungstheologien. In den beiden letzten Jahrzehnten hat sich die Pluralisierung und innere Ausdifferenzierung der „Befreiungstheologie“ weiter fortgesetzt.<sup>48</sup> Treffender als von *der* Theologie der Befreiung wäre es daher von *den* Theologien der Befreiung (im Plural) zu sprechen.

Für das Thema dieser Arbeit von Interesse ist, dass innerhalb dieser mannigfältigen Tradition auch die philosophische und fundamentaltheologische Grundlegung der Theologie der Befreiung auf unterschiedlichen Wegen versucht

---

<sup>47</sup> Michael Lee hat berechtigter Weise darauf hingewiesen, dass die Unterschiedlichkeit der Kontexte der verschiedenen lateinamerikanischen Befreiungstheologien in den meisten Studien zur Befreiungstheologie nicht ausreichend berücksichtigt wird (vgl. Lee, Bearing the weight of salvation, 4). Der „lateinamerikanische“ Kontext ist ein sehr heterogener Kontext, der entsprechend der unterschiedlichen geschichtlichen Herausforderungen auch nach unterschiedlichen Theologien verlangt. Eine andine Theologie in Peru steht z. B. vor anderen Herausforderungen als die „Theologie des Volkes“ in Argentinien oder eine afroamerikanische Theologie in Ecuador.

<sup>48</sup> Juan José Tamayo differenziert innerhalb der Theologie der Befreiung zwischen einer feministischen, ökologischen, indigenen, afro-lateinamerikanischen und einer Campesina-Theologie. Vgl. Juan José Tamayo, Teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso, Valencia 2009, 123–158.

wurde (und wird). Neben dem auch ins Deutsche übersetzten Werk von Clodovis Boff<sup>49</sup> sind hier vor allem die Schriften Enrique Dussel<sup>50</sup> und Juan Carlos Scannone<sup>51</sup> zu nennen, die eine philosophische Grundlegung der Theologie der Befreiung unter starkem Rückgriff auf die Philosophie Emmanuel Levinas' zu leisten versuchen.<sup>52</sup> Das Spezifikum des Weges, den Ellacuría wählt, liegt diesbezüglich gewiss in dem starken Gewicht, das er in Folge Zubiris fundamentalontologischen und geschichtsphilosophischen Überlegungen einräumt. Die Perspektive Ellacurías (und Zubiris) ist verschiedentlich auch innerhalb der Theologie der Befreiung als zu „abstrakt“ und „metaphysisch“ kritisiert worden. Die Notwendigkeit fundamentalontologischer Reflexionen zur Begründung befreiender Praxis wurde generell in Frage gestellt. Ellacuría hielt diese ontologische und geschichtsphilosophische Dimension aus Gründen, die in dieser Arbeit noch deutlich hervortreten werden, jedoch für unverzichtbar.

## *7. Methodische Vorgehensweise*

Das hinterlassene Werk Ellacurías umfasst mehrere tausend Seiten theologischer, philosophischer und politischer Texte. Die Notwendigkeit einer systematischen Rekonstruktion seiner Geschichtstheologie ergibt sich daraus, dass sich in den einzelnen Texten Ellacurías zwar hoch differenzierte und weit entwickelte Überlegungen zur geschichtstheologischen Fundierung der Befreiungstheologie finden, er selbst jedoch keinen einheitlichen und abgeschlossenen Entwurf seiner Geschichtstheologie vorgelegt hat. Diese ist daher aus einer Analyse seiner veröffentlichten Schriften und seines Nachlasses zu gewinnen. Um dies zu leisten, wurden für diese Arbeit aus den Schriften Ellacurías zunächst diejenigen ausgewählt, die für das hier behandelte Thema in systematischer Hinsicht als die

---

<sup>49</sup> Clodovis Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz 1983.

<sup>50</sup> Vgl. exemplarisch: Enrique Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg 1985; sowie: ders., Philosophie der Befreiung, Berlin 1989.

<sup>51</sup> Vgl. exemplarisch: Juan Carlos Scannone, Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika, Düsseldorf 1992; sowie: ders., Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires 1990.

<sup>52</sup> Für einen informativen Überblick über die verschiedenen erkenntnistheoretischen Begründungsversuche in der Theologie der Befreiung vgl. auch: Aquino Júnior, Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft, 20–93.

repräsentativsten gelten können. Ausgehend von diesen Schlüsseltexten werden in den einzelnen Kapiteln die wesentlichsten Momente der Geschichtstheologie Ellacurías systematisch rekonstruiert.<sup>53</sup> Die Texte Ellacurías werden dazu eher „synchron“ als „diachron“ gelesen, d. h. der Schwerpunkt liegt weniger darauf, die Entwicklung von Ellacurías Geschichtstheologie ausgehend von den 60er-Jahren bis hin in die 80er-Jahre zu skizzieren<sup>54</sup> (wenn diese Entwicklung inkl. der Brüche und der Verschiebung in der Akzentsetzung natürlich auch nicht völlig ausgeblendet werden kann), als vielmehr in einer Zusammenschau von Texten durchaus unterschiedlicher Entstehungszeit eine grundlegende systematische Perspektive freizulegen. Dass dies möglich ist, wird sich im Verlauf dieser Arbeit zeigen.

Hauptgesprächspartner des ersten Teils ist Xavier Zubiri, dessen Begriff der „Realität“ die Basis bildet, von der ausgehend Ellacurías Begriff der „geschichtlichen Realität“ entfaltet wird.<sup>55</sup>

Die Hauptgesprächspartner des zweiten Teils sind Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. Im Unterschied zu Zubiri fungieren Rahner und Pannenberg jedoch nicht nur als Dialogpartner, sondern auch als Negativfolie für die Ausarbeitung von Ellacurías geschichtstheologischer Perspektive, die zwar in vielem auf die Überlegungen von Rahner und Pannenberg zurückgreift, sich jedoch auch deutlich von ihnen absetzt.

## **8. Aufbau der Arbeit**

Die vorgelegte Arbeit geht in zwei Schritten vor: In einem ersten Teil (I) gewinnt sie aus einer Analyse des umfangreichen philosophischen Textkorpus<sup>56</sup> Ellacurías die wesentlichen Dimensionen und Strukturmerkmale der „geschichtlichen Realität“ als der sowohl ontologischen als auch geschichtsphilosophischen Zentralkategorie Ellacurías. Ein zweiter Teil (II) entwickelt davon ausgehend Ellacurías Perspektiven auf das Verhältnis von „geschichtlicher Realität“ und „Erlösung“, wobei der Fokus auf der Artikulation des Verhältnisses von Profan-

---

<sup>53</sup> Sofern notwendig wird dabei freilich im Einzelnen auch auf andere Texte zurückgegriffen werden.

<sup>54</sup> Für die Philosophie Ellacurías hat eine solche diachrone Analyse Héctor Samour geleistet (vgl. ders., Voluntad de liberación, El pensamiento filosófico de Ignacio Ellcuría, San Salvador<sup>2</sup>2006).

<sup>55</sup> Wie bei Ellacuría wird auch die Philosophie Zubiris in dieser Arbeit primär nicht in „diachroner“, sondern primär systematischer Perspektive gelesen.

und Heilsgeschichte liegt. Zentrale Kategorie des zweiten Teils ist das „gekreuzigte Volk“.

Die philosophische Grundlage von Ellacurías Begriff der „geschichtlichen Realität“ bildet die Philosophie Xavier Zubiris. Zur Gewinnung des Begriffs der „geschichtlichen Realität“ entfaltet der erste Teil der Arbeit (nach einigen einleitenden Überlegungen zum geschichtlich-hermeneutischen Ausgangspunkt der Philosophie Ellacurías A) sowie zu Ellacurías Gebrauch des Begriffs der „geschichtlichen Realität“ B)) daher unter Abschnitt C) zunächst die Grundzüge von Zubiris Verständnis der „Realität“. Wesentliche behandelte Aspekte sind dabei das Verhältnis von „Realität und Intellektion“, „Realität und Wahrheit“, der transzendentale Charakter der Realität sowie Zubiris Verständnis der Realität als „Struktur“. Das Kapitel zeichnet nach, wie Zubiri mit dem Begriff der „Realität“, in Fortschreibung und Überbietung der philosophischen Phänomenologie in der Tradition Husserls und Heideggers, eine philosophische Kategorie zu entwickeln sucht, die die klassischen Dualismen der neuzeitlichen Philosophietradition (Natur–Geist, Sinnlichkeit–Vernunft, Subjekt–Objekt, Individuum–Gesellschaft) überwindet.

Abschnitt D) skizziert, wie Ellacuría ausgehend von einer „Dynamisierung“ des Realitätsbegriffs Zubiris seinen Begriff der „geschichtlichen Realität“ gewinnt. Es analysiert die grundlegenden Strukturmerkmale desselben und zeichnet nach, wie sich Ellacuría schrittweise einem Verständnis der „geschichtlichen Realität“ als „Praxis“ annähert. Ausgehend von einer Analyse der unterschiedlichen Definitionen von „Praxis“ im Werk Ellacurías wird dargestellt, inwiefern eine für ihre eigene Selbstüberschreitung offene „befreiende Praxis“ für Ellacuría als Ort betrachtet werden muss, an dem sich die „Wahrheit“ der Realität in besonderer Dichte zeigt. „Befreiende Praxis“ wird dadurch nicht nur als ethische, sondern auch als zentrale ontologische Kategorie deutlich. Die Verortung an der „Unterseite“ der Geschichte – theologisch gesprochen an den Orten des „Kreuzes“ – tritt als das spezifische Merkmal einer „christlichen Philosophie“ hervor.

Der zweite Teil der Arbeit skizziert im Abschnitt A) die Konsequenzen, die sich aus dem Begriff der „geschichtlichen Realität“ für die Verhältnisbestimmung von Heils- und Profangeschichte ergeben und entwickelt daran anschließend, in Auseinandersetzung mit zwei paradigmatischen Positionen moderner europäischer Geschichtstheologie (Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg), die weiteren

systematischen Grundlinien der Geschichtstheologie Ellacurías. Er reflektiert über die Glaubenserfahrungen der verarmten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas als den spezifischen hermeneutischen Ort der Theologie Ellacurías und legt die inkarnatorisch geprägte Christologie Ellacurías als die grundlegende Matrix seiner Geschichtstheologie frei. Diese wird sodann unter folgenden Aspekten entfaltet: christologische Interpretation von Natur und Geschichte, die spezifischen Charakteristika eines christlichen Verständnisses von Transzendenz, das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie, die „Objektivierung“ von Heil und Sünde in geschichtlichen Strukturen, das Verhältnis von „Theophanie“ und „Theopraxis“, die Frage nach dem „Subjekt der Heilsgeschichte“ und dessen Verhältnis zum „Subjekt der Profangeschichte“, das Verhältnis von Christentum und (politischer) Macht, die Erfahrung scheinbaren geschichtlichen Scheiterns der „Erlösung“ und der „Zeichencharakter“ der Geschichte. Ein Exkurs führt aus, inwiefern Ellacurías geschichtstheologische Perspektive auch Ansatzpunkte für die Entfaltung einer „säkularen Geschichtstheologie“ bietet.

Abschnitt B) untersucht vor dem Hintergrund dieser geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“. Er entfaltet die wesentlichen Merkmale desselben und bestimmt den theologisch-systematischen Ort, der ihm innerhalb der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías zukommt. Der Abschnitt macht deutlich, warum Anspruch, Legitimität, Bedeutung und Grenze des Theologumenons vom „gekreuzigten Volk“ nur unter Berücksichtigung dieser umfassenden Perspektive angemessen beurteilt werden können und entkräftet bzw. relativiert damit Einwände, die in den letzten Jahren auch im deutschen Sprachraum gegen die Rede vom „gekreuzigten Volk“ geltend gemacht wurden.

Die Arbeit ist so aufgebaut, dass der zweite, theologische Teil dieser Arbeit auch ohne den ersten lesbar ist. Wer sich die detaillierte Entfaltung des Begriffs der „geschichtlichen Realität“ ersparen und stattdessen unmittelbar bei der Auseinandersetzung mit den geschichtstheologischen Fragen im eigentlichen Sinn beginnen will, kann daher den ersten Teil überspringen. Es wurde darauf geachtet, den zweiten Teil auch für sich als möglichst geschlossene Einheit zu konzipieren und lesbar zu halten. Ihr *volles* Profil gewinnt die geschichtstheologische Perspektive Ellacurías freilich erst, wenn man sich auch durch den ersten Teil durcharbeitet.

Den Abschluss der Arbeit bilden Überlegungen zur gegenwärtigen Relevanz der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías.

## I Teil: „Geschichte“ und „Kreuz“ in der Philosophie Ellacurías

### A) Philosophie als Protest - Zum geschichtlich-hermeneutischen Ausgangspunkt der Philosophie Ellacurías

Ellacurías „Philosophie der geschichtlichen Realität“<sup>56</sup> entspringt keinem rein „theoretischen“ Interesse, sondern der Erfordernis einer konkreten, von struktureller Ungerechtigkeit und Unterdrückung geprägten, geschichtlichen Situation. Dazu im Folgenden einige Überlegungen:

#### 1. Der Zusammenhang von Freiheit/Befreiung und Wahrheit

Zur Befreiung der unterdrückten Personen und Völker beizutragen, gehört für Ellacuría zum innersten Wesen der Philosophie<sup>57</sup>. Dies meint keine Aufgabe oder Relativierung des Anspruchs der Philosophie, die „Wahrheit“ zu suchen, sondern bringt einen grundlegenden Zusammenhang zwischen dieser Wahrheitssuche und einer befreienden geschichtlichen Praxis zum Ausdruck. Über die Art und Weise dieses Zusammenhangs wird später noch ausführlicher zu diskutieren sein<sup>58</sup>. Hier sei vorweg auf die entscheidende Bedeutung verwiesen, die Ellacuría diesbezüglich dem Phänomen der „Ideologisierung“ beimisst: Da selbst eine ausschließlich „theoretisch“ orientierte Wahrheitssuche<sup>59</sup> sich stets innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes bewegt, der bereits von Machtbeziehungen durchdrungen ist, und diese Machtbeziehungen dazu tendieren, auch die Orte scheinbar „neutraler“ Produktion von Wissen (wie Schulen, Universitäten, Kunst und Medien) in ihren Dienst zu nehmen, um der eigenen Vorherrschaft den Schein theoretischer und ethischer Legitimität zu verleihen, muss nach Ellacuría realistischerweise mit einem gewissen Grad an „Ideologisierung“ jeder Form von „Wissen“ gerechnet werden. Je größer die Machtkonzentration einer bestimmten

---

<sup>56</sup> So der Titel von Ellacurías philosophischem Hauptwerk. Vgl. dazu weiter unten.

<sup>57</sup> Vgl. dazu die Überelegungen in: Ignacio Ellacuría, Función liberadora de la filosofía, in: ders., Escritos políticos I, San Salvador 1991, 93-121.

<sup>58</sup> Vgl. den Abschnitt I D) 3.

<sup>59</sup> Ob „Wahrheit“ rein „theoretisch“ gesucht werden kann oder nicht notwendiger Weise auch auf praktische Dimensionen verweist, wird an späterer Stelle ebenfalls ausführlicher diskutiert werden.

Gruppe oder Person ist, desto größer wird nach Ellacuría in der Regel der ideologische Gehalt der diese Macht stützenden Diskurse. Um diesen ideologischen Charakter aufdecken zu können, ist es nach Ellacuría aus methodischen Gründen äußerst vernünftigt, die philosophische Reflexion in den sozialen Milieus zu verorten, die von den jeweils vorherrschenden Machtstrukturen ausgeschlossen bzw. an den Rand gedrängt werden. Diese Orte des Auschlusses sind zwar auch ihrerseits nicht „neutral“, der Grad ihrer Ideologisierung ist auf Grund fehlender Möglichkeiten der Manipulation jedoch geringer. Insofern sie ein Gegengewicht zu den jeweils dominanten Diskursen darstellen, vermögen sie nach Ellacuría in besonderer Weise zum Ausgangspunkt einer „kritischen“ Philosophie werden, die freilich auch über diese eigene Veortung nochmals in kritischer Weise Rechenschaft ablegen muss. Philosophie beginnt in dieser Hinsicht für Ellacuría, vor allem in Kontexten, die – wie in den meisten lateinamerikanischen Ländern zur Zeit Ellacurías – von enormen Machtgefällen geprägt sind, als „Protest“<sup>60</sup>, der sich ausgehend von der Aufdeckung des „Falschen“, der „Lüge“ und des „Nicht-Seins“ in einem langwierigen Prozess zum „Wahren“ und „Guten“ und damit zum eigentlichen „Sein“ vorarbeitet und „praktische“ und „theoretische“ Dimensionen notwendig miteinander verbindet<sup>61</sup>:

---

<sup>60</sup> In diesem Punkt hat Philosophie Ellacurias große Ähnlichkeiten zu dem Spätwerk Albert Camus'. Vgl. ders., *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1969. Wie bei Ellacuría bleibt auch bei Camus das „Nein“ der Revolte nicht in der Sphäre reiner „Negativität“, sondern setzt mit der Negation zugleich eine Affirmation: „Was ist ein Mensch in der Revolte? Ein Mensch, der nein sagt. Aber wenn er ablehnt, verzichtet er doch nicht, er ist auch ein Mensch, der ja sagt aus erster Regung heraus. [...] Die Revolte kommt nicht zustande ohne das Gefühl, irgendwo und auf irgendeine Art selbst Recht zu haben. Insofern sagt der Sklave im Aufstand zugleich ja und nein. Er bestätigt gleichzeitig mit der Grenze alles, was er jenseits von ihr vermutet und schützen will.“ (Ebd., 14.)

<sup>61</sup> Dass die „theoretische“ Arbeit der Deideologisierung auf den „praktischen“ Widerstand gegenüber den Machtformationen angewiesen ist, die die jeweiligen „Ideologisierungen“ produzieren, ist ebenfalls ein zentrales Motiv von Ellacurias Verständnis von Philosophie, das er an mehreren Beispielen deutlich macht. Es ist sehr einsichtig, dass auch die theoretische Kritik auf Freiräume des Denkens angewiesen ist, die praktisch erkämpft werden müssen, und ihre Potentiale umso wirkungsvoller entfalten kann, je mehr solcher Freiräume ihr gewährt werden. So kann die theoretische Kritik etwa die Notwendigkeit von Meinungs- und Pressefreiheit (samt der notwendigen materiellen Ressourcen um diese Freiheiten in Anspruch nehmen zu können) betonen. Sie kann diese jedoch nicht selber „herstellen“. Diese müssen vielmehr in sozialen und

*Die Ideologisierung konfrontiert uns mit dem Nichts im täuschenden Kleid der Realität, mit der Falschheit im Kleid der Wahrheit, mit dem Nein im Kleid des Seins. Es handelt sich dabei augenscheinlich nicht um ein absolutes Nichts, aber sehr wohl um eine bestimmte Präsenz desselben, die notwendigerweise nach einer [das Nichts; Anm.] negierenden Aktion verlangt. Diese negierende Aktion ist nicht in exklusiver Weise Aufgabe des Denkens oder einer rein theoretischen Arbeit, aber sie findet im philosophischen Denken einen ausgezeichneten Ort und eine unersetzbare Möglichkeit. [...] Die [philosophische; Anm.] Haltung, die sich dieser Arbeit zum Ausdruck bringt, ist nicht so sehr die [heideggersche; Anm.] Angst als der Protest, die Weigerung, sich mit etwas abzufinden, was sich nicht entzieht, sondern omnipräsent ist.<sup>62</sup>*

## 2. Die Dialektik von „Negation“ und „Affirmation“

Die „befreiende Funktion“ der Philosophie ist für Ellacuría dabei in ihrer Begleitung der befreienden geschichtlichen Praxis sowohl durch einen kritischen wie auch durch einen kreativen Charakter gekennzeichnet. Die Philosophie muss einerseits die herrschenden Ideologisierungen und Unterdrückungsstrukturen kritisch hinterfragen, indem sie ihre Irrationalität und fehlende Legitimität aufdeckt, andererseits muss sie sich ausgehend von dieser Kritik für einen kreativen Prozess öffnen, der nach neuen Formen und theoretischen Diskursen sucht, die „die Realität entdecken, statt sie zu verstellen und/oder zu verzerrn“<sup>63</sup>. Die solcherart gesuchte „Affirmation“ bleibt dabei auf die „Negation“ des Protests verwiesen. Sie ist von diesem zugleich „ermöglicht“ wie „bedingt“, bleibt dabei jedoch nicht stehen:

*Die Negation der Negation<sup>64</sup> [des Lebens, der Würde, der Freiheit und der Wahrheit der Unterdrückten; Anm.: SP] [...] öffnet sich allmählich für einen affirmativen Prozess, der [...] vom negativen Ausgangspunkt zugleich bedingt wie ermöglicht ist.<sup>65</sup>*

Es ist ein spezifisches Charakteristikum der Philosophie Ellacurías (im Unterschied etwa zu Adorno), nicht bei der bloßen Kritik und Destruktion der verschiedenen, sich jeweils neu aufbauenden Ideologisierungen stehen zu bleiben, sondern ausgehend von dieser Kritik auch *positiv* zu beschreiben zu versuchen,

politischen Prozessen praktisch erkämpft werden. Sobald dies erreicht ist, potenzieren sich wiederum auch die Möglichkeiten theoretischer Kritik.

<sup>62</sup> Ellacuría, Función liberadora, 101–102.

<sup>63</sup> Ebd., 102.

<sup>64</sup> Zur spezifischen Bedeutung, die Ellacuría dieser hegelianischen Figur in seiner Philosophie gibt, vgl. den Abschnitt I D) 2. c) dieser Arbeit.

<sup>65</sup> Ellacuría, Función liberadora, 102.

wie und was die Realität ist. Ellacuría nennt fünf Bereiche, über die eine wahrhaft „befreiende Philosophie“ in diesem Sinn refektieren und in denen sie auch zu positiven Aussagen kommen müsse: a) das menschliche Erkennen (Erkenntnistheorie); b) die Totalität der Realität als Realität (Ontologie/Metaphysik<sup>66</sup>); c) die Realität des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte (Anthropologie, Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie); d) der Wert und der Sinn des Menschen und seiner Welt (Ethik); e) die Transzendenz (Religionsphilosophie).<sup>67</sup>

Der erste Teil dieser Arbeit fokussiert auf den zweiten der genannten Punkte: die Totalität der Realität als Realität. Diesem kommt innerhalb des Denkens Ellacurías freilich insofern eine Sonderstellung zu als er auch die anderen Elemente in einem gewissen Sinn umfasst. So ist die Totalität der Realität, die Ellacuría mit dem Begriff der „geschichtlichen Realität“ zu fassen versuchen wird, für ihn einerseits der Ort, an dem die Realität des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte ihre letzte Konkretion erfahren. Sie ist andererseits aber auch der Ort, an dem sich Wert und Sinn des Menschen und seiner Welt zeigen. Die geschichtliche Realität ist für Ellacuría darüber hinaus nicht in sich geschlossen, sondern öffnet sich für ein „jenseits ihrer selbst“ und stellt somit auch vor die Frage nach der Transzendenz. Mit der Frage nach dem menschlichen Erkennen hängt die Frage nach der „Realität als Realität“ insofern zusammen, als diese nicht in einer unkritischen Unmittelbarkeit zugänglich ist. Ellacuría betont, wie sich später noch ausführlicher zeigen wird, gegen subjektivistische und transzendentale Verkürzungen der ursprünglichen, physischen Verwiesenheit von Mensch und Realität, dass die grundlegende „Quelle des Lichts gewiss die Realität, und nicht irgendwelche apriorischen Bedingungen des menschlichen Subjekts“<sup>68</sup> ist bzw. sind, fügt dem jedoch sogleich hinzu, dass

*[...] diese Realität nur insofern Quelle des Lichts ist, als sie bezogen ist auf [...] eine Intelligenz, die ihrerseits auf die Realität verwiesen ist. Die Realität macht ihre Arbeit, aber die Intelligenz macht auch die ihre, und die Respektivität<sup>69</sup> zwischen beiden nimmt*

---

<sup>66</sup> Zum Verhältnis von „Ontologie“ und „Metaphysik“ im Denken Zubiris und Ellacurías vgl. weiter unten.

<sup>67</sup> Vgl. Ellacuría, Función liberadora, 105-107.

<sup>68</sup> Ebd., 105.

<sup>69</sup> Zum Begriff der „Respektivität“ vgl. die entsprechenden Abschnitte dieser Arbeit.

*verschiedene Modalitäten an, die [trotz der Priorität der Realität] [...] die Dynamik und die Aktivität der Intelligenz in ihrem Bemühen, mittels verschiedener Betrachtungsweisen [...] ihr ganzes Licht auf die Realität zu werfen, nicht annullieren.<sup>70</sup>*

Die „Philosophie der geschichtlichen Realität“ Ellacurías ist in diesem Sinn alles andere als ein naiver Realismus.

## **B) Zum Begriff der „geschichtlichen Realität“**

### 1. Die „geschichtliche Realität“ als zentrale Kategorie der Philosophie Ellacurías

„Geschichtlichen Realität“ ist der Grundbegriff der Philosophie Ellacurías. Ihm kommt innerhalb seines Werkes dieselbe grundlegende Bedeutung zu wie der „Idee“ bei Platon, der „ousia“ bei Aristoteles oder dem „Sein“ bei Heidegger. „Geschichtliche Realität“ bezeichnet bei Ellacuría nicht einen von anderen Bereichen abgrenzbaren Sonderbezirk der Wirklichkeit, sondern steht für die „Totalität“ (span.: totalidad) der Wirklichkeit als solcher. Mit dem Terminus ist also kein „Gegenstand“ im engeren Sinn, sondern vielmehr eine bestimmte Art und Weise bezeichnet, die Wirklichkeit als ganze zu fassen.

### 2. Die „geschichtliche Realität“ als Totalität der Wirklichkeit?

In einer Zeit postmodernen Misstrauens gegenüber allen großen Sinnzusammenhängen und Sinnkonstrukten muss diese Perspektive auf das „eine Ganze“ zwangsläufig unter Ideologieverdacht geraten<sup>71</sup>. Ellacuría war sich dieser Problematik bereits bewusst, hielt jedoch dennoch an ihr fest. Er verweist in seinen Schriften auf das Erbe der „klassischen Philosophen [...] - von den Vorsokratikern bis zu Heidegger -“, die alle versucht hätten, von der Gesamtheit der Dinge zu reden, „insofern sie in Bezug auf irgendetwas übereinstimmen oder durch irgendetwas umfasst und in eine Ganzheit gebracht werden“<sup>72</sup>, und sieht in dieser Perspektive der Ganzheit sogar das eigentliche Spezifikum der Philosophie: „Die Philosophie darf von allen Dingen nur insofern handeln, als sie ein Ganzes

---

<sup>70</sup> Función liberadora, 105.

<sup>71</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Überlegungen in dem bereits erwähnten Aufsatz: Pittl, The Crucified People as a Historical Subject?

<sup>72</sup> Ignacio Ellacuría, El objeto de la filosofía, in: ders., Escritos políticos I, San Salvador 1991, 63–92, 63.

bilden.“<sup>73</sup> Sie müsse die Dinge „sub ratione totius“<sup>74</sup> betrachten, denn genau hierin zeige sich ein wesentlicher Unterschied der Philosophie zu den Einzelwissenschaften, die die Dinge der Welt gerade nicht als Momente einer umfassenden Ganzheit in den Blick nehmen würden, sondern in methodischer Hinsicht von der konkreten Realität abstrahieren müssten, um unter Anwendung eines bestimmten methodischen Repertoires jeweils bestimmte Ausschnitte der Wirklichkeit zu untersuchen. Der Hinweis auf den notwendigen Blick „sub ratione totius“ steht für Ellacuría nicht für eine noch größere Steigerung dieser Abstraktion der Einzelwissenschaften, sondern will im Gegenteil gerade Anwalt der konkreten Realität der Dinge sein, die in ihrem Reichtum nur deutlich werden, wenn man sie in ihren vielschichtigen Verflechtungen mit dem Gesamt der Realität in den Blick nimmt. Der von Ellacuría gesuchte Blick auf das Ganze der Realität stellt somit keine totalitäre Nivellierung aller Differenzen und qualitativen Unterschiede dar. Insofern er jedes einzelne Ding zuinnerst bestimmt sieht von der Gesamtheit einer Realität, die als transzental offen und dynamisch verstanden wird<sup>75</sup>, entzieht er die Dinge vielmehr jedem positivistischen Zugriff und versucht, sie in ihrer lebendige Konkretheit in den Blick zu bekommen. Wesentliche Fragen einer philosophischen Beschäftigung mit dem „Ganzen“ sind dabei für Ellacuría die folgenden: a) Ist das Ganze, von dem die Philosophie spricht, ein bloß logisch-begriffliches Ganzes, dem seine Einheit auf Grund der synthetisierenden Funktion der menschlichen Vernunft zukommt, oder ist es ein reales Ganzes, das aus sich selbst heraus eine Einheit ist? b) Wie ist das Verhältnis von Einheit und Vielheit zu denken? Wie greifen die Einheit des Ganzen und die Besonderheit des Einzelnen so ineinander, dass keiner der beiden Pole verloren geht? c) Welcher Art ist die Einheit des Ganzen? Auf welche Weise umfasst und vereint es die einzelnen Dinge? d) Wie lässt sich die Einheit des Ganzen erfassen, und zwar so, dass man, wenn man vom Ganzen spricht, wirklich von der innersten Realität der Dinge spricht und nicht von einer bloßen Abstraktion, die wenig oder nichts mit der konkreten Realität der Dinge zu tun hat?

---

<sup>73</sup> Ebd., 64.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Für eine Erläuterung der transzentalen Offenheit und Dynamik der Realität vgl. die Ausführungen in Abschnitt I C) 2. c).

In den Abschnitten des ersten Teils werden diese Fragen eine noch ausführlichere Untersuchung erfahren.

### 3. Die „geschichtliche Realität“ als integrale Größe

Mit dem Hinweis auf die grundlegende, auf das „Ganze“ der Realität zielende Perspektive Ellacurías ist auch deutlich gemacht, dass die Bestimmung „geschichtlich“ im Terminus der „geschichtlichen Realität“ bei Ellacuría nicht eine Beschränkung auf den Bereich des Geschichtlichen *im Unterschied* zum Natürlichen oder Existentiellen bedeutet (dies wäre für Ellacuría lediglich eine „begrenzte“ Verwendung des Terminus „Geschichte“<sup>76</sup>), sondern eine Betrachtung des Gesamts der Wirklichkeit *im Modus* der Geschichtlichkeit anzeigt. Dieser wird von Ellacuría als die höchste Form betrachtet, in der sich die Wirklichkeit in ihrer Totalität zum Ausdruck bringt. Er umfasst sowohl die Größen der Natur als auch der Person, indem er beide in ein sie umgreifendes Ganzes „aufhebt“, ohne deren spezifische Eigenart dabei zu nivellieren.

Aufgrund dieser Perspektive impliziert Ellacurías „Philosophie der geschichtlichen Realität“ notwendigerweise eine Naturphilosophie und damit auch einen philosophischen Begriff der Materie, des Lebens, der Evolution etc. Im konsequenten Versuch, Geschichtsphilosophie nicht als die bloße Interpretation einer Ideen- oder Ereignisgeschichte, sondern mit dieser Rückbindung an eine Naturphilosophie zu betreiben, liegt, meiner Meinung nach, eines der originellsten

---

<sup>76</sup> „Was versteht man unter Geschichte? Meiner Ansicht nach ist die geschichtliche Realität die differenzierte und strukturierte Totalität der Realität. Natürlich ist auch ein begrenzter Begriff der Geschichte möglich: die Geschichte als Realisierung von Möglichkeiten und Schaffung von Fähigkeiten (Zubiri). Aber [daneben] gibt es den vollen Begriff der Geschichte: die Geschichte als eine die gesamte Realität umfassende Dimension. Die Geschichte in diesem Sinn ist nicht die Speerspitze, die zum Schluss kommt und [dann] weiter voran schreitet, sondern etwas, was jede Art von Realität umfasst. In Wirklichkeit gibt es keine Geschichte ohne Natur.“ (Ignacio Ellacuría, El desafío cristiano de la teología de la liberación, in: ders., Escritos teológicos I, San Salvador 2000, 19–33, 22). Die Philosophie der „geschichtlichen Realität“ Ellacurías ist somit weder „Wissenschaftstheorie der Wissenschaft Geschichte“, noch „die „regionale Ontologie der ontologischen Region Geschichte“, die „Fundamentalphänomenologie der Geschichtlichkeit des Menschen“ oder die „Historikerweisheit weiser Historiker“, um hier Kategorien Odo Marquards (vgl. Odo Marquard, Einleitung, in: ders., Schwierigkeiten mite der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt am Main 1973, 13–33, 14) aufzugreifen, sondern Geschichtsphilosophie als Fundamentalontologie.

Momente von Ellacurías geschichtsphilosophischen Arbeiten. Ellacuría selbst war davon überzeugt, dass sich nur durch diesen integrativen Ansatz die Aporien und „Idealismen“ früherer geschichtsphilosophischer Konzeptionen umgehen und ein realistischer Begriff der Möglichkeiten menschlichen Handelns in der Geschichte gewinnen ließen.

#### 4. Die „geschichtliche Realität“ als geschichtliche Praxis

Daraus, dass die geschichtliche Realität sowohl die Realität der Natur als auch die Realität der Personalität umfasst, geht hervor, dass die geschichtliche Realität für Ellacuría keine statische Größe ist, die dem Subjekt in objektiver Distanz gegenüberstehen würde, sondern ein dynamisches Ganzes, in das das Subjekt immer schon, erleidend und handelnd, eingebunden ist. Die geschichtliche Realität ist daher weder „objektiv“ noch „subjektiv“, sondern ein komplexes „Subjekt-Objekt“, das sich im geschichtlichen Handeln der menschlichen Subjekte auf konflikthafte Weise realisiert. Ein anderer Name für „geschichtliche Realität“ ist daher „geschichtliche Praxis“.<sup>77</sup>

Es scheint daher treffend, wenn Antonio González, einer der wichtigsten Mitarbeiter Ellacurías und Herausgeber seiner „Philosophie der geschichtlichen Realität“<sup>78</sup>, dieses Werk als den Versuch beschreibt, „das theoretische Konzept der geschichtlichen Praxis ausgehend von der strukturellen Analyse der Momente, die diese Praxis ausmachen - von der Materie bis zur Person, vom Individuum bis zur Gesellschaft - zu begründen“<sup>79</sup>. Die geschichtliche Praxis sei der eigentliche

<sup>77</sup> Dies scheint mir zumindest der Schluss zu sein, der sich aus der Entwicklung von Ellacurías Philosophie der geschichtlichen Realität konsequenterweise nahelegt. Vor allem in Ellacurías späten Schriften tritt der Begriff der „Praxis“ zunehmend an die Stelle des Begriffs der „geschichtlichen Realität“ zur Bezeichnung des Innbegriffs der Wirklichkeit und des Letzthorizonts jedes Philosophierens. Ellacurías entwickelte sein Verständnis von „Praxis“ in Auseinandersetzung mit der marxistischen Philosophie, in der der Begriff ebenfalls eine zentrale Rolle spielt. Ellacurías Verständnis von Praxis unterscheidet sich von der marxistischen Tradition, wie im Verlauf der Arbeit noch deutlich werden wird, jedoch in wesentlichen Punkten erheblich.

<sup>78</sup> Ignacio Ellacuría, Filosofía de la realidad histórica, San Salvador 1990.

<sup>79</sup> Antonio González, Prólogo, in: Ellacuría, Realidad histórica, 10. González hat die Überlegungen Ellacurías zur „geschichtlichen Praxis“ aufgegriffen und diese zur zentralen Kategorie sowohl seiner „Erstphilosophie“ als auch seiner Fundamentaltheologie weiterentwickelt: Vgl. Antonio González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, Madrid 1997; ders., Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis, Bogotá 2014; sowie: Teología de la praxis

Fokuspunkt und der letzte Horizont von Ellacurías Philosophie der geschichtlichen Realität. Alle Elemente, die in diesem Werk behandelt würden, kämen vor allem in der Hinsicht in den Blick, was sie zum Verständnis der geschichtlichen Praxis beitragen würden.

„Geschichtliche Praxis“ meint bei Ellacuría folglich nicht irgendein Tun *innerhalb* der Geschichte, sondern die Dynamik der Realität als ganzer, insofern diese im geschichtlichen Handeln des Menschen „aufgehoben“<sup>80</sup> ist. Sie ist eine komplexe Wirklichkeit, die sich aus unterschiedlichen Momenten zusammensetzt, die es sorgfältig zu analysieren gilt, um sowohl der Eigenart der einzelnen Momente als auch der Komplexität des Ganzen gerecht zu werden.

Die folgenden Abschnitte werden sich dem Begriff der „geschichtlichen Realität“ in zwei Schritten annähern: Ein erster Teil C) entfaltet die Grundzüge von Xavier Zubiris Begriff der „Realität“, der den Ausgangs- sowie den bleibenden Bezugspunkt von Ellacurías Verständnis der „geschichtlichen Realität“ bildet und ohne den diese letztendlich unverständlich bleibt. Ein zweiter D) skizziert Ellacurías Begriff der „geschichtlichen Realität“, wobei ein besonderer Fokus darauf liegt, nachzuzeichnen, wie Ellacuría Zubiris Begriff der „Realität“ kontinuierlich auf eine solche Weise weiterentwickelt, dass dieser schließlich in den Begriff der „geschichtlichen Praxis“ mündet.

### **C) Zubiris Begriff der „Realität“**

#### **1. Vorbemerkungen**

Die Analyse von Zubiris Begriff der „Realität“ setzt zwei Vorbemerkungen, einerseits zur ungewöhnlichen Nähe der philosophischen Entwürfe von Ellacuría und Zubiri (1.1.) sowie andererseits zum provokanten „metaphysischen“ Charakter der Philosophie Zubiris (1.2.), voraus:

---

evangélica. *Ensayo de una teología fundamental*, Santander 1999. González versteht seine eigene philosophische Arbeit im Anschluss an Ellacuría als „Praxeología“ (vgl. dazu auch die Homepage des Autors mit zahlreichen Texten und Literaturhinweisen; URL: <http://www.praxeologia.org/>; letzter Aufruf: 30.09.2015). Die Werke von González gehören zweifelsohne zu den kreativsten Fortschreibungen der Philosophie und Theologie Ellacurías in der Gegenwart.

<sup>80</sup> Der hegelische Begriff der Aufhebung scheint mir, bei allen unterschiedlichen Akzentsetzungen, die Zubiri und Ellacuría im Einzelnen gegenüber Hegel vornehmen, besonders geeignet, um die Eigenart von bleibender Präsenz und gleichzeitiger Transformierung und Überschreitung aller Dynamismen der Realität in der geschichtlichen Praxis auszudrücken.

### **1.1. Das Verhältnis der philosophischen Entwürfe Ellacurías und Zubiris**

Der Einfluss der Philosophie Zubiris auf die Philosophie der geschichtlichen Realität Ellacurías ist unverkennbar. Ellacuría übernimmt bei der Entwicklung seiner eigenen Position nicht bloß die Begrifflichkeit Zubiris, an Schlüsselpassagen der Philosophie der geschichtlichen Realität ersetzen längere Zitate unterschiedlicher Werke Zubiris samt deren Kommentierung oft die Argumentation des Autors selbst. Zubiri stellt zweifelsohne den wichtigsten Gesprächspartner von Ellacurías Philosophie dar, ein Einfluss, der zum Teil freilich auch umgekehrt geltend zu machen ist.

Diese große Nähe hat biographische Hintergründe: Ellacuría promovierte 1965 unter der Leitung Zubiris mit einer mehr als 1000 Seiten umfassenden Studie über „Die Prinzipialität der Essenz bei Xavier Zubiri“<sup>81</sup> und war von dieser Zeit an bis zum Tod Zubiris 1983 dessen engster Mitarbeiter. Ellacuría reiste für die gemeinsame philosophische Arbeit mit Zubiri fast jedes Jahr für mehrere Monate von El Salvador nach Madrid, und Zubiri veröffentlichte in seinen letzten Lebensjahren keine Texte mehr, ohne sie zuvor mit Ellacuría diskutiert zu haben, wodurch häufig auch die Ideen Ellacurías unmittelbar in die Schriften Zubiris einflossen. Vor allem dem Drängen Ellacurías ist es zu verdanken, dass Zubiri vor seinem Tod noch zahlreiche Manuskripte, Einzelstudien und Vorlesungen überarbeitete und zur Veröffentlichung freigab. Nach dem Tod Zubiris übernahm Ellacuría die weitere Herausgabe seiner Schriften. Neben dem offensichtlichen Einfluss Zubiris auf die Philosophie Ellacurías ist daher auch umgekehrt mit einem starken Einfluss Ellacurías auf die Spätphilosophie Zubiris zu rechnen.

Obwohl Ellacurías philosophische Schriften gegenüber den Schriften Zubiris eigene Akzentsetzungen erkennen lassen, scheint es auf Grund der intensiven Zusammenarbeit zwischen beiden Philosophen nur begrenzt möglich und sinnvoll zu sein, ihre Werke strikt trennen zu wollen. Am angemessensten kann man das philosophische Werk Ellacurías wohl als den Versuch begreifen, die Philosophie Zubiris in Bezug auf die spezifischen Herausforderungen des

---

<sup>81</sup> Ignacio Ellacuría, *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Madrid 1965 (unveröffentlichte Dissertation, einsehbar in der Bibliothek der „Universidad Complutense de Madrid“ sowie im „Archivo Ignacio Ellacuría“ an der „Universidad Centroamericana José Simeón Cañas“ in San Salvador).

lateinamerikanischen (insbesondere des mittelamerikanischen) Kontextes weiterzuentwickeln. Ich werde mich bei der Analyse sowohl des Begriffs der „Realität“ (im Teil C) als auch der „geschichtlichen Realität“ (im Teil D) jedenfalls jeweils auf Texte beider Philosophen beziehen.

## **1.2. Zum „metaphysischen“ Anspruch der Philosophie Zubiris**

### **1.2.1. Die Eröffnung eines „dritten Horizonts“ jenseits der antiken Wesensmetaphysik und der neuzeitlichen Subjektphilosophie**

Der baskische Philosoph Xavier Zubiri (1898-1983), Schüler von Ortega y Gasset und Husserl<sup>82</sup>, verstand seine Philosophie als einen „postkritizistischen Realismus“, d. h. als den Versuch, ohne hinter den Anspruch des kritischen Programms Kants zurückzufallen, statt der modernen Fokussierung auf die Erkenntnisbedingungen und Bewusstseinsstrukturen des transzendentalen Subjekts die „Realität“ ins Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit zu rücken.<sup>83</sup> Zubiris Philosophie knüpft dabei an die metaphysischen Begriffe der „physis“ und der „ousia“ an, allerdings nicht in unmittelbarer Weise, sondern mit dem Anspruch durch eine grundlegende Transformation derselben die für Zubiri bereits in der antiken Philosophie wurzelnden<sup>84</sup> Aporien des neuzeitlichen Denkens (das Auseinanderfallen von Geist und Natur, Verstand und Sinnlichkeit, Person und Gesellschaft etc.) durch die Eröffnung eines „dritten“ Horizonts sowohl jenseits der antiken Wesensmetaphysik als auch der neuzeitlichen Subjektivität aufzulösen.<sup>85</sup> Weder die antike „physis“ und „ousia“ noch das

<sup>82</sup> Für einen biographischen Überblick sowie eine erste Einführung in das Denken Xavier Zubiris vgl. Thomas Fornet-Ponse, Xavier Zubiri interkulturell gelesen, Nordhausen 2010.

<sup>83</sup> Héctor Samour fasst Zubiris Philosophie dementsprechend unter den Begriff eines „offenen materialistischen Realismus“ zusammen (vgl. Samour, Voluntad de liberación, 45–145). Die Verbindung der Adjektive „offen“ und „materialistisch“ verweist auf den Anspruch Zubiris, entgegen allen Formen der „Idealisierung“ die Realität in ihrer konkreten Materialität zum Ausgangspunkt des Philosophierens zu machen, ohne dadurch in einen reduktionistischen Positivismus zu verfallen.

<sup>84</sup> Bereits in der antiken Philosophie erkennt Zubiri die Anfänge einer verhängnisvollen „Entifizierung der Realität“ sowie einer „Logifizierung der Intelligenz“. Vgl. dazu: Fornet-Ponse, Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, 55–80.

<sup>85</sup> Die Aporien der neuzeitlichen Subjektphilosophie in der Tradition René Descartes' sind schon früh bemerkt worden. Bereits Leibniz' Monadologie kann als ein Versuch angesehen werden, diese aufzulösen (vgl. dazu das Kapitel zu Leibniz in der Studie von Kurt Appel „Kants

neuzeitliche „Subjekt“ sollen dadurch für obsolet erklärt, sondern vielmehr konkreter und radikaler gefasst werden, indem man sie in den ihnen vorausliegenden und sie in ihrer jeweiligen Eigenheit überhaupt erst ermöglichen Horizont der „Realität“ einbettet. Den Primat, den Zubiri der Realität gegenüber dem erkennenden Subjekt (wie auch gegenüber der antiken *ousia*) zuerkennt, bringt er dadurch zum Ausdruck, dass er zur Bezeichnung seines philosophischen Entwurfs den traditionellen Begriff der „Metaphysik“ aufgreift, allerdings nicht ohne dabei diesen Begriff grundsätzlich neu zu bestimmen. Der im Folgenden näher zu explizierende Begriff der Realität bildet die Grundlage dieser „Metaphysik“.<sup>86</sup>

Dass man für die Analyse der Philosophie der „geschichtlichen Realität“ Ellacurías damit zunächst auf ein „metaphysisches“ Programm verwiesen ist, mag überraschen, wird Metaphysik heute doch häufig geradezu als das Gegenteil von Geschichtsphilosophie betrachtet.<sup>87</sup> Der Fortgang der Arbeit wird jedoch zeigen, in welchem Verhältnis die „metaphysische“ Ausrichtung der Philosophie Zubiris und das Denken der „geschichtlichen Realität“ Ellacurías stehen und wie sich die beiden Perspektiven integrieren lassen. Mit dem Hinweis, dass Ellacuría unter „geschichtlicher Realität“ nicht den Bereich des formal Geschichtlichen, sondern die Totalität der Realität, so wie sie sich im Modus der Geschichtlichkeit zeigt, versteht, ist bereits eine erste Perspektive auf das Wie dieser Integration eröffnet. Die Transformationen im Verständnis von „Metaphysik“, die Zubiri vornimmt, lassen weitere Anknüpfungspunkte erahnen:

Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant“, Frankfurt am Main 2003.). Im „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ findet der Anspruch einer Überwindung der getrennten Welten von Moral und Physik, Natur und Geist, Sinnlichkeit, Ästhetik und Vernunft einen leidenschaftlichen Ausdruck (vgl. Christoph Jamme/Helmut Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1988). Auch die philosophischen Entwürfe Husserls und Heideggers und der an sie anknüpfenden Denktraditionen stellen Versuche der Überwindung dieser Dualismen dar. Zubiris diesbezüglicher Anspruch ist also nicht neu. Originell ist vielmehr die Art und Weise, in der er diese „Versöhnung“ zu leisten versucht.

<sup>86</sup> Mit zu bedenken ist dabei auch, dass Zubiri den Begriff der „Metaphysik“ teils in bewusster Abgrenzung zu Heideggers „Ontologie“ und Metaphysikkritik verwendet.

<sup>87</sup> Vgl. dazu beispielsweise den äußerst lesenswerten Beitrag von Emil Angehrn „Ursprungsmythos und Geschichtsdenken“ in: Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt am Main 1996, 305–332.

### *1.2.2. Metaphysik als offene und vorläufige Wissenschaft des Endlichen und Individuellen*

Im Gegensatz zur „traditionellen“ Metaphysik (bzw. zumindest zu den mit diesem Begriff häufig verbundenen Klischees) versteht Zubiri Metaphysik nämlich nicht als eine in sich abgeschlossenen Wissenschaft vom Ewigen und Allgemeinen, sondern explizit als eine Wissenschaft des Endlichen und Individuellen. Die Metaphysik Zubiris zielt zwar wie die traditionelle Metaphysik auf das „Letzte“ der Dinge, allerdings im Bewusstsein, dass man sich diesem „Letzten“ stets nur bruchstückhaft und vorläufig annähern kann. Man könne sich, so Zubiri, nie sicher sein, ob das zu einem bestimmten Zeitpunkt als das „Wesen“ der Dinge Erscheinende sich zu einem späteren Zeitpunkt doch nur als ein „Vorletztes“ erweist. Der Grund dafür liege darin, dass die Realität wesentlich als ein dynamischer Prozess zu begreifen sei, in dem stets neue, aus den früheren nicht ableitbare Formen von Realität auftreten.<sup>88</sup> Solange dieser Prozess der „Realisierung der Realität“ nicht zu einem Ende gekommen ist, könne auch die Wissenschaft (und mit ihr die Metaphysik) zu keinen definitiven und letztgültigen Aussagen über die Realität kommen, sondern müsse offen bleiben für das, was die Realität in dem Prozess ihrer permanenten Selbstüberschreitung jeweils von sich gibt.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Vgl. dazu den Abschnitt D 2. d).

<sup>89</sup> Antonio González hat auf Grund dieser doch deutlichen Akzentverschiebungen im Verständnis des „Metaphysischen“ vorgeschlagen, für die Bezeichnung von Zubiris Vorhaben statt des missverständlichen Begriffs „Metaphysik“ die Bezeichnung „Theorie der Realität“ zu verwenden (vgl. Antonio González, *Introducción a la práctica de la filosofía*, San Salvador 1987). Zum politischen Charakter der „Metaphysik“ Zubiris (und Ellacurías) vgl. Thomas Fornet-Ponse, *Metaphysik und Politik – Oder warum Philosophie politisch und befreiend ist. Zum Philosophieverständnis Ignacio Ellacurías*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 58 (2011), 86–106.

## 2. Systematische Entfaltung des „Begriffs“ der Realität<sup>90</sup>

Der Begriff der Realität steht seit dem frühen Hauptwerk Zubiris „Sobre la esencia“<sup>91</sup> im Zentrum seiner Philosophie. Die Grundzüge seines Verständnisses von „Realität“ bleiben dabei im Wesentlichen über die Jahre gleich<sup>92</sup>, wenn auch in späteren Werken gewisse Akzentverschiebungen und Korrekturen bemerkbar sind. Für die folgende Entfaltung des Begriffs der Realität werde ich mich vor allem auf Passagen aus „Sobre la esencia“ beziehen, an manchen Stellen zur näheren Erläuterung einzelner Aspekte auch auf Überlegungen aus späteren Texten.

Die folgende Darstellung geht in vier Schritten vor: Ein erster widmet sich a) dem Verhältnis von „Realität“ und menschlicher „Intellektion“; ein zweiter thematisiert b) die „Wahrheit“ der Realität und ein dritter c) den „transzentalen“ Charakter derselben. Ein vierter d) analysiert abschließend Zubiris Verständnis der Realität als „Struktur“.

### a) Realität und Intellektion<sup>93</sup>

Dass Zubiri sich in seinem frühen Hauptwerk „Sobre la esencia“ unter (scheinbarer) Vernachlässigung erkenntnistheoretischer Fragen unmittelbar der Realität „an sich“ zuwendet, hat, wie bereits angesprochen, programmatischen Charakter. Es bringt den Primat zum Ausdruck, der für Zubiri der Realität gegenüber der Erkenntnis zukommt. Dennoch kommt auch Zubiri, um dem Vorwurf des Rückfalls in einen unkritischen und naiven Realismus zu begegnen,

<sup>90</sup> Streng genommen ist „Realität“ für Zubiri kein Begriff, sondern dasjenige, was sich in der sinnlichen Intellektion der menschlichen Intelligenz „von sich aus“ einschreibt und erst in einem späteren Schritt in einen „Begriff“ gebracht werden kann. Der Terminus „Begriff“ wird daher hier im Folgenden aus der Perspektive der Philosophie Zubiris genau genommen in einer „uneigentlichen Weise“ gebraucht.

<sup>91</sup> Xavier Zubiri, Sobre la esencia, Madrid 1962. Eine deutsche Übersetzung erschien 1968: Xavier Zubiri, Vom Wesen (übersetzt von Hans Gerd Rötzer), München.

<sup>92</sup> Germán Marquínez Argote hat die Geschichte des Begriffs „Realität“ in der spanischen Sprache von seinem ersten Auftauchen bis hin zu seiner Verwendung in der Philosophie Zubiris untersucht (vgl. ders., „Realidad“. Historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri, in: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 33 (2006) 145–180). Dieses Analyse ist deswegen von besonderem Interesse, weil Zubiri, wie weiter unten noch ausführlicher deutlich werden wird, philosophiegeschichtliche Bezüge seines eigenen Ansatzes weitgehend ausblendet.

<sup>93</sup> Vgl. für das Folgende auch: Schmidt, Option für die Armen?, 57–83.

nicht umhin, seine „Metaphysik“ mit einer Erkenntnistheorie zu verbinden. Diese findet sich in ihren Grundzügen bereits in „Sobre la esencia“ angelegt, wurde von Zubiri jedoch erst in seinen letzten Lebensjahren in einer erkenntnistheoretischen Trilogie in systematischer Weise ausgearbeitet.<sup>94</sup> Dass die explizite erkenntnistheoretische Auseinandersetzung auf das Werk über das „Wesen“ auch chronologisch folgt, ist, wie Zubiri und Ellacuría unmissverständlich klarmachen, dabei kein Zufall, sondern ebenfalls Ausdruck des benannten Primats der Realität gegenüber der Erkenntnistätigkeit des Subjekts. In der „Fixierung“ auf letztere sehen sowohl Zubiri als auch Ellacuría eines der Grundprobleme neuzeitlicher Philosophie.

Obwohl Zubiri der Frage nach der menschlichen Erkenntnis in seinen frühen Werken einen der Analyse der Realität nachgeordneten Rang einräumt<sup>95</sup>, möchte ich die Darstellung seines Realitätsdenkens hier dennoch mit einer Skizzierung seines erkenntnistheoretischen Ansatzes beginnen, stellt doch die scheinbare Unmittelbarkeit, mit der sich Zubiri nach einer jahrhundertelangen Tradition idealistischer Philosophie wieder dem „Wesen der Dinge“ „wie sie für sich und

<sup>94</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 7/2011; ders., *Inteligencia y logos*, Madrid 2008; ders., *Inteligencia y razón*, Madrid 2008.

<sup>95</sup> Vgl. dazu auch Zubiris Bemerkungen im Vorwort des ersten Bandes von *Inteligencia Sentiente*: „Für viele seiner Leser entbehrt mein Buch ‚Sobre la esencia‘ eines Fundamentes, da sie meinten, dass das Wissen von der Realität ohne eine vorhergehende Untersuchung darüber, was uns zu wissen überhaupt möglich sei, eine undurchführbare Aufgabe darstelle. Das trifft für bestimmte konkrete Probleme zu. Aber es in einem allgemeinen Sinn für das Wissen der Realität als solchem zu behaupten, ist etwas anderes. Dieser Behauptung liegt eine Idee zu Grunde, die in unterschiedlichen Formen die Grundthese fast der gesamten modernen Philosophie von Descartes bis Kant gebildet hat: der Kritizismus. Das Fundament jeder Philosophie ist demnach die Kritik, die Untersuchung dessen, was man wissen kann. Ich glaube jedoch, dass das nicht exakt ist. Gewiss bedarf eine Untersuchung der Realität notwendigerweise irgendeiner begrifflichen Vorstellung davon, was Wissen heißt. Aber ist diese Notwendigkeit eine Vorgängigkeit? Ich glaube nicht. Denn es ist genauso gewiss, dass eine Untersuchung der Möglichkeiten des Wissens nicht ohne irgendeine begriffliche Vorstellung davon, was Realität heißt, durchgeführt werden kann, und de facto auch niemals durchgeführt worden ist. [...] Eine intrinsische Priorität des Wissens gegenüber der Realität ist genauso unmöglich wie umgekehrt. Das Wissen und die Realität sind in ihrer Wurzel im strengen und rigorosen Sinn kongenerisch. [...] Die angebliche kritische Vorgängigkeit des Wissens vor der Realität, das heißt vor dem Gewussten, ist in ihrem Grund nichts anderes als eine Art furchtsames Zaudern im Ansatz des Philosophierens selbst.“ (Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, 9-10.)

unabhängig von ihrer Erkenntnis durch ein menschliches Subjekt sind“, zuwendet, eines der provokantesten Merkmale der Philosophie des baskischen Philosophen dar.<sup>96</sup>

### *1. Der Primat der Realität und ihr Charakter „Von-sich-Aus“*

Zubiri verwendet zur Bezeichnung der grundlegenden Weise des Menschen, der Realität zu begegnen, den Begriff der Intellektion [span.: intelección]. Diese meint weder ein begrifflich strukturiertes Erkennen und Urteilen oder ein Verstehen von Sinn, sondern bezeichnet die ursprüngliche „Aktualisierung“ der Realität *als* Realität in der menschlichen Intelligenz [span.: inteligencia]<sup>97</sup>. Was damit gemeint ist, wird für Zubiri greifbar, wenn man es von der Art und Weise unterscheidet, in der sich die Realität für das Tier aktualisiert, nämlich nicht *als* Realität, sondern als bloßer „Stimulus“. Für das Tier ist der Stimulus nach Zubiri etwas, das sich in seiner stimulierenden Funktion, d. h. in seiner Eigenschaft eine bestimmte, je nach Entwicklungsstufe der Lebewesen mehr oder weniger variable Reaktion hervorzurufen, erschöpft. Dem Menschen begegnet der Stimulus im Gegensatz dazu als stimulierende *Realität*, d. h. als etwas, das, ohne dabei aufzuhören, stimulierend zu sein, in dieser stimulierenden Wirkung nicht aufgeht, sondern diese Wirkung gewissermaßen transzendierte und sich *im* Stimulieren als etwas zeigt, was jenseits der Stimulation „von sich aus“ [span.: de suyo] existiert.

---

<sup>96</sup> Dies zeigt sich auch darin, dass sowohl Fernando Inciarte als auch Hans Widmer in den einzigen deutschsprachigen Besprechungen, die zu „Sobre la esencia“ erschienen sind (es liegt daneben nur eine Kurzdarstellung der Philosophie Zubiris von Ivo Höllhuber vor: Ivo Höllhuber, Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich, München/Basel 1967, 160–169), gerade diesem Punkt ausführlich Beachtung schenken (vgl. Fernando Inciarte, Reorientierung an der Physis aus Unbehagen am Logos, in: Philosophische Rundschau 14 (1967), 220–240; und Hans Widmer, Das Strukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodells nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21 (1974), 67–138).

<sup>97</sup> Wenn ich hier Zubiris Begriff der „inteligencia“ mit „Intelligenz“ übersetze, so sei, um Verwirrungen zu vermeiden, angemerkt, dass dieser Begriff bei Zubiri eine sehr präzise Bedeutung hat, die, wie wir noch sehen werden, nur wenig mit dem zu tun hat, was die Alltagssprache oder die Psychologie und Pädagogik unter „Intelligenz“ verstehen. Das spanische Wort „inteligencia“ hat eine breite Fülle an Bedeutungen. Es lässt sich sowohl mit „Geist“, „Intellekt“, „Verstand“, „Vernunft“, „Einsicht“ oder „Klugheit“ übersetzen. Keine dieser Bedeutungen trifft jedoch, wie sich im Verlauf der folgenden Abschnitte noch deutlicher zeigen wird, exakt das, was Zubiri unter „inteligencia“ versteht.

Dieses „Von-sich-Aus“<sup>98</sup> ist das, was für Zubiri den formalen Charakter der Realität ausmacht. Die Realität ist etwas „von sich aus“, „bevor“ sie etwas für den Menschen ist.

Der Primat der Realität gegenüber der Intelligenz zeigt sich freilich, und hierin liegt die Besonderheit dieses „Prius“, nur im Akt<sup>99</sup> der Intellektion selbst. Nur innerhalb der Intellektion, und nicht unter Absehung von ihr, erscheint die Realität als etwas, das „früher“ und „unabhängig“ ist vom Akt eben dieser Intellektion. Trotz des Primats der Realität kann man daher in einer *bestimmten* Hinsicht auch von einer „Gleichursprünglichkeit“<sup>100</sup> von Realität und Intellektion sprechen:

*Die grundlegende Quelle des Lichts ist sicherlich die Realität, und nicht irgendwelche apriorischen Bedingungen des menschlichen Subjekts. [...] Aber diese Realität ist nur Quelle des Lichts, indem sie auf die Intelligenz verwiesen ist, auf eine Intelligenz, die [...] ihrerseits auf die Realität hingordnet ist. Die Realität macht ihre Arbeit, aber die Intelligenz macht auch die ihre, und die Respektivität von beiden nimmt unterschiedliche Modalitäten an, die, ohne den Primat der Realität zu negieren oder zu annullieren, auch nicht den Dynamismus und die Aktivität des menschlichen Geistes, der der Realität mittels*

---

<sup>98</sup> An manchen Stellen verwendet Zubiri für die Kennzeichnung des formalen Charakters der Realität statt des Begriffs „de suyo“ auch die Wendungen „en propio“ [etwas, was sich selbst zu eignen ist bzw. sich selbst besitzt] und „algo que ya es lo que es antes de la presentación misma“ [etwas was *bereits* ist, was es ist, bevor es sich in der menschlichen Intelligenz aktualisiert]. Der Begriff „antes“ [bevor] ist dabei nicht in einem zeitlichen, sondern in einem metaphysischen Sinn zu verstehen. All diesen Formulierungen ist gemeinsam, dass sie die Realität als etwas bezeichnen, das sich nicht erst im Erkenntnisakt konstituiert, sondern als etwas, das gerade dadurch ausgezeichnet ist, das ihm gegenüber dem menschlichen Erkennen ein gewisser Primat und Selbststand zukommt (vgl. Ignacio Ellacuría, La superación del reduccionismo idealista en Zubiri, in: ders., Escritos filosóficos III, San Salvador 2001, 403–430, 427). Für eine nähere Interpretation des „de suyo“ vergleiche auch: Carlos Baciero, Conceptuación metafísica del ‚de suyo‘, in: Xavier Zubiri u.a., Realitas II 1974–1975, Madrid 1976, 313–350.

<sup>99</sup> Der Begriff „Akt“ ist etwas missverständlich, da die Intellektion bei Zubiri näher betrachtet ebenso sehr ein passives wie ein aktives Geschehen ist. Die Realität aktualisiert sich „von sich aus“ in der menschlichen Intelligenz, sie ist das eigentliche Prinzip dieses Geschehens. Das bedeutet aber, wie wir gleich sehen werden, nicht dass die menschliche Intelligenz rein passive Rezeptivität wäre.

<sup>100</sup> Zubiri spricht wörtlich davon, dass Realität und Intellektion „kongenerisch“ [span.: congénères] seien (vgl. Zubiri, Inteligencia y Realidad, 10).

*unterschiedlicher Betrachtungsweisen, die die Intelligenz selbst entwirft, alles Licht abzunötigen versucht, annullieren.<sup>101</sup>*

## 2. Der sinnliche Charakter der Intellektion

Eine entscheidende Pointe von Zubiris Überlegungen liegt darin, diesen grundlegenden Vorgang der Intellektion als ein zutiefst sinnliches Geschehen zu verstehen. Der Mensch erfasse die Realität *als* Realität, d. h. als etwas, was „von sich aus“ ist, auf sinnliche Weise. Nicht erst ein zur Sinnlichkeit gleichsam von außen hinzukommender Verstand, der einer (chaotischen) Vielfalt von Sinneseindrücken erst Einheit, Bedeutung und Sinn zu verleihen vermöchte, mache das spezifisch Menschliche des Erkenntnisvorgangs aus, dieses liege vielmehr bereits im *Modus* der menschlichen Sinnlichkeit selbst begründet. Die Sinnlichkeit des Menschen besitze ihr spezifisches Unterscheidungsmerkmal von der Sinnlichkeit der Tiere gerade darin, dass sie die Welt nicht wie diese im Modus des bloß Stimulierenden erfasst, sondern als die Realität *als* Realität zu empfinden[!] vermag. Nicht erst die Intelligenz unterscheidet daher den Menschen vom Tier, sondern bereits seine Sinnlichkeit ist als intelligible Sinnlichkeit in grundlegender Weise von der Sinnlichkeit des Tieres unterschieden.<sup>102</sup>

Zubiris Konzeption der „empfindsamen Intellektion“ [span.: *inteligencia sentiente*]<sup>103</sup> stellt eine enorme Aufwertung der Sinnlichkeit dar, betrachtet sie diese doch nicht, wie manch andere erkenntnistheoretische Entwürfe<sup>104</sup>, als Hindernis für die wahre Erkenntnis oder als bloße Lieferantin von (durch den Verstand erst zu ordnenden und interpretierenden) „Daten“, sondern als positive Eröffnung von Realität:

---

<sup>101</sup> Ellacuría, Función liberadora, 105. Für eine Erklärung des Begriffs der Respektivität vgl. die Abschnitte C 2. c) 3.2.–3.4. des ersten Teils dieser Arbeit.

<sup>102</sup> Der Begriff der „intelligiblen Sinnlichkeit“ verweist darauf, dass Sinnlichkeit und Intelligibilität für Zubiri keine getrennten „Erkenntnisstämme“, sondern zwar unterscheidbare, aber nicht voneinander lösbarer Momente einer einheitlichen Realität sind. So wie die Retina daher als ein intrinsisches Moment der menschlichen „Intelligenz“ betrachtet werden müsse (und nicht bloß als Eingangstor von vom Verstand synthetisierter sinnlicher „Daten“), sei auch dieser umgekehrt als ein konstitutives Moment der Retina anzusehen. Für die Explikation des Charakters der Einheit von Intelligenz und Sinnlichkeit verwendet Zubiri den Begriff der „Struktur“. Für eine Erläuterung des zubirischen Begriffs der Struktur vgl. den Abschnitt C) 2. d) des ersten Teils dieser Arbeit.

<sup>103</sup> So der programmatiche Titel der bereits erwähnten erkenntnistheoretischen Triologie Zubiris.

<sup>104</sup> Vgl. dazu paradigmatisch Platons „Phaidon“.

*Die Sinne, weit davon entfernt, uns von der Realität zu trennen, tauchen uns in sie ein.  
[...] Die Dinge werden sich uns als umso realer präsentieren je mehr sie auf physische Weise unsere Sinne berühren.<sup>105</sup>*

### 3. Der Mensch als „animal realitatis“

Entsprechend der Grundcharakterisierung der spezifisch menschlichen Weise der Weltbegegnung als eines sinnlichen Erfassen der Realität *als* Realität gelangt Zubiri auch zu einer neuen Charakterisierung des Menschen als eines „animal realitatis“, d.h. als eines *Realitätstiers* [span.: animal de realidades]. Das Erfassen der Realität sei grundlegender als das Vernehmen der Vernunft bzw. des Logos. Deshalb sei die Bestimmung des Menschen als eines „animal realitatis“ auch fundamentaler als die auf Aristoteles zurückgehende Definition des Menschen als *animal rationale* (bzw.: ζῷον λόγον ἔχον<sup>106</sup>).

Der Mensch sei zwar „auch“ als ein „animal rationale“ zu betrachten, dies jedoch nur, weil er bereits zuvor und in noch grundlegenderer Weise ein „animal realitatis“ sei. Alle „höheren“ Vermögen des Menschen (wie Vernunft, Sprache, Urteilen, Verstehen von Sinn etc.) würden auf der grundlegenden sinnlichen Intellektion aufbauen und von dieser erst ermöglicht sein. Sie stellen für Zubiri spätere Ausformungen bzw. Modulationen dieses grundlegenden Akts der Realitätsbegegnung dar. Der sinnliche Charakter der menschlichen Intellektion bleibe in ihnen als wirkmächtiges Prinzip bis in ihre feinsten Verästelungen präsent.

---

<sup>105</sup> Ellacuría, La superación del reduccionismo idealista en Zubiri, 428.

<sup>106</sup> Die aristotelische Bestimmung des Menschen ist eigentlich diejenige des „ζῷον λόγον ἔχον“, d.h. des den „λόγος“ vernehmenden Lebewesens. Vermutlich stellt bereits der lateinische Begriff des „animal rationale“ eine Verengung des Bedeutungsreichums der aristotelischen Bestimmung des Menschen dar. Darüber hinaus hängt von der jeweiligen Akzentuierung der vielschichtigen Facetten des griechischen „λόγος“ ab, was man unter dem „ζῷον λόγον ἔχον“ genauer hin versteht. Auch Heidegger kritisiert bereits das verengte Verständnis des „Daseins“, das sich aus der Auffassung des Menschen als eines „animal rationale“ ergibt (vgl. Martin Heidegger, Brief über den „Humanismus“, in: ders., Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, 145–194, 153 ff.). Hier soll lediglich deutlich gemacht werden, inwiefern Zubiri mit seiner Auffassung der menschlichen Intellektion als der grundlegenden Form menschlicher Weltbegegnung über bestimmte klassische Bestimmungen des Menschen und des menschlichen Erkennens in der abendländischen Tradition hinauszugehen trachtet.

#### 4. Konsequenzen

Aus diesem Ansatz ergeben sich, wie vor allem Ellacuría deutlich macht, weitreichende sozialpolitische Konsequenzen, von denen hier in exemplarischer Weise nur zwei genannt seien, die insbesondere für die lateinamerikanische Theologie zur Zeit Ellacurías von Interesse waren: Zum einen lässt sich ausgehend von den Analysen des sinnlichen Charakters der Intellektion nämlich zeigen, warum dieselbe anfällig für Ideologisierungen aller Art ist und selbst angeblich höhere Formen von Erkenntnis (Wissenschaft, Philosophie, Kunst etc.) einer ständigen Interessenskritik bedürfen, wie von den Theologen/innen aus dem Umkreis der Theologie der Befreiung gefordert. Zum anderen kann man aus der Einsicht, dass das spezifisch menschliche Merkmal des Weltumgangs nicht erst in der (begrifflichen) Rationalität, sondern in einer bestimmten intellektiven Form der sinnlichen Erfassung der Realität (als Realität) liegt, eine große Wertschätzung für den Reichtum der populären Kulturen ableiten, die vielleicht nicht immer über ein ausgearbeitetes begriffliches Instrumentarium, dafür aber über vielfältige, nicht weniger subtile, andere (ästhetische, narrative, symbolische, praktische etc.) Formen des Zugangs und Umgangs mit der Realität verfügen, die einer begrifflichen Logik gegenüber nicht von vornherein als minderwertig zu betrachten sind.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Die angelbliche Höherwertigkeit eines streng begrifflichen, analytischen Denkens gegenüber symbolischen und narrativen Formen der Selbst- und Weltdeutung ist ein wesentliches Element in den „Barbarendiskursen“ von Aristoteles bis in die Neuzeit (vgl. dazu: Werner Jüroen, Kenntnis und Bewertung fremder Sprachen bei den antiken Griechen I. Zum Sprachbewußtsein und zum ethnischen Bewußtsein im frühgriechischen Epos, in: Philologus – Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption 133/1 (1989), 169–176). Zur Bedeutung des „Barbarkendiskurses“ im Kontext der Conquista Lateinamerikas vgl. Hans Schelkshorn, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne, Weilerswist 2009, 306–345. Bemerkenswert ist, dass das Moment des Narrativen und Symbolischen in die *Art und Weise* des Philosophietreibens Zubiris und Ellacurías, die streng begrifflich und systematisch bleibt, kaum Eingang gefunden hat. Man mag darin einen performativen Selbstwiderspruch erkennen oder den Versuch, die „begriffliche“ Rationalität mit den Mitteln derselben gegen sich selbst zu wenden und damit über sich selbst gleichsam hinauszutreiben. Die theologischen Texte Ellacurías atmen einen deutlich stärker symbolischen und narrativen Geist als seine philosophischen.

### **b) Realität und Wahrheit**

Aus Zubiris Bestimmung menschlicher Erkenntnis als sinnlicher Intellektion ergeben sich darüber hinaus weitreichende Konsequenzen für das Verständnis von „Wahrheit“, die im Folgenden überblicksmäßig skizziert seien:

Wahrheit besteht für Zubiri nämlich in ihrem Grunde weder in der Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen<sup>108</sup>, der Übereinstimmung der Dinge mit ihrem objektiven Begriff oder der Widerspruchsfreiheit der die „Realität“ betreffenden Urteile<sup>109</sup>, sondern verweist auf ein diesen Formen der Übereinstimmung zu Grunde liegendes und sie erst ermöglichendes Fundament. Dieses Fundament ist für Zubiri das „Wahrhafte“, verstanden als dasjenige, was „Wahrheit gibt“ oder, anders formuliert, „dasjenige, was in der Intellektion ‚wahrheitet‘“ [span.: lo que ‚verdadea‘ en la intelección]<sup>110</sup>.

Wie ist dieses Fundament näher zu bestimmen? Was ist dies, das in der Intellektion wahrheitet? Zubiri versucht, diese Frage zu beantworten, indem er drei „konstitutive Momente der Wahrheit“<sup>111</sup> anführt:

1. Wahrheit als *Aktualisierung* der Dinge in der Intelligenz.
2. Wahrheit als „reduplikative“ Aktualisierung der *Realität* der Dinge.
3. Wahrheit als *mehrdimensionale* Ratifizierung der Dinge.

Ich werde im Folgenden auf jedes dieser Momente eingehen, muss mich aber auch hier mit einer skizzenhafte Darstellung begnügen.<sup>112</sup>

<sup>108</sup> Vgl. dazu etwa die wirkmächtige Bestimmung des Thomas von Aquin der Wahrheit als „adaequatio rei et intellectus“, d. h. als die Übereinstimmung von Sache und Verstand in: Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate* 1 (übersetzt von Edith Stein), Freiburg im Breisgau u. a. 2008, q.1 a.1.

<sup>109</sup> Vgl. dazu die verschiedenen Korrespondenz- und Kohärenztheorien der Wahrheit.

<sup>110</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 112. Die hier verwendeten Übersetzungen folgen nicht bzw. nur teilweise der Übersetzung von Hans Gerd Rötzer, weshalb ich in der Folge nach dem spanischen Originaltext zitieren werden. Die Übersetzung von Rötzer ist zwar im Großen und Ganzen sehr gelungen und kann auf Grund des anspruchsvollen, von zahlreichen Neologismen durchsetzten Originaltextes gar nicht genug gewürdigt werden, in manchen Aspekten habe ich mich jedoch für andere Übersetzungsvarianten entschieden, die mir plausibler bzw. leichter verständlich erscheinen.

<sup>111</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 112.

<sup>112</sup> Eine umfassendere Auseinandersetzung mit dem Thema der Wahrheit findet sich in von Zubiri 1966 gehaltenen Vorlesungen (vgl. Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, Madrid 2006). Vgl. dazu auch: Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona 1986; Antonio Pintor

### 1. Wahrheit als Aktualisierung der Dinge in der Intelligenz

Der formale Charakter der Intellektion besteht für Zubiri gegen Hegel, Kant und Husserl weder in einer „Setzung“ der Dinge, noch in der „Ideation“, d.h. der Erzeugung objektiver Begriffe, oder der Intentionalität, sondern in einer „bloßen Aktualisierung“<sup>113</sup> der Dinge in der Intelligenz. Setzung, Ideation und Intentionalität sind für den baskischen Philosophen bloße Modulationen dieser grundlegenden Aktualisierung und von dieser erst ermöglicht. Auch die heideggersche „Unverborgenheit“ sei nichts anderes als *ein* Charakter dieser Aktualisierung, der jedoch keinesfalls der grundlegende derselben sei.<sup>114</sup>

Was sich in der Intellektion aktualisiert, d. h. wahrheitet, sei zuletzt nichts anderes, als die realen Dinge selbst, und zwar in ihrem Charakter des „Von-sich-Aus“, d. h. als etwas, das einerseits der Grund der Wahrheit ist, zugleich in dieser Funktion, „Grund“ der Wahrheit zu sein, aber nicht aufgeht, sondern sich in der (sinnlichen) „Aktualisierung“ der Dinge im Intellekt auf paradoxale Wiese nochmals als etwas zeigt, das bereits „vor“<sup>115</sup> und unabhängig von dieser Aktualisierung, d. h. eben „von sich aus“ existiert.

---

Ramos, Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, Salamanca 1994; Carlos José Rodríguez Pérez, La verdad como actualización de la realidad en el pensamiento de Xavier Zubiri, Santiago de los Caballeros 2014; sowie: José Manuel San Baldomero Ucar, La etimología de verdad como esbozo posibilitante de la filosofía de Xavier Zubiri, in: Revista de Investigación e Información Filosófica 59/223 (2003), 53–96.

<sup>113</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 113.

<sup>114</sup> Die Absetzung seines eigenen Verständnisses von „Wahrheit“ von den diesbezüglichen Positionen Husserls, Kants und Hegels erfolgt in „Sobre la esencia“ in überwiegend polemischer, die genannten philosophischen Positionen bisweilen karikierender Weise. Erst in „Inteligencia sentiente“ (op. cit.) findet man eine detailliertere Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Positionen von Husserl, Kant, Hegel und Heidegger sowie eine genaue Verhältnisbestimmung von Zubiris eigenem erkenntnistheoretischen Ansatz zu denselben. Hier ist nicht der Raum, die dort geführte Diskussion wieder zu geben. Ich habe die Abgrenzung Zubiris von den genannten Autoren hier lediglich angeführt, um Zubiris Anspruch, eine grundlegende Neubestimmung des Wesens des menschlichen Erkennens auszuarbeiten, deutlich werden zu lassen.

<sup>115</sup> Es handelt sich dabei nicht um ein „vor“ im zeitlichen Sinn, sondern um einen metaphysischen Primat.

## 2. Wahrheit als Aktualisierung der Realität der Dinge

Eben diese „Jenseitigkeit“ der Realität gegenüber der Wahrheit ist der eigentliche Ermöglichungsgrund der Wahrheit. Wahrheit gibt es nur, insofern sich darin etwas aktualisiert, was zugleich mehr ist als „bloß“ Wahrheit.

Die so strukturierte Wahrheit bezeichnet Zubiri als „reale Wahrheit“<sup>116</sup>. Sie ist eine Wahrheit, die mehr den Dingen gehört als dem Intellekt, wenngleich sie sich auch erst in diesem im eigentlichen Sinn als Wahrheit zeigt. Die *reale* Wahrheit ist ursprünglicher als die *logische* Wahrheit (die für Zubiri eine bloße Wahrheit des Wissens ist) und die *ontologische* Wahrheit (die sich nach Zubiri an der Übereinstimmung der Dinge mit ihrer objektiven Idee oder ihrem objektiven Begriff bemisst). Sie trägt als Wahrheit der Realität ihr Maß in sich selbst.

Die angesprochene paradoxale Struktur der Realität, sich in der Intelligenz als etwas zu aktualisieren, was zugleich jenseits der Intelligenz bleibt, beschreibt Zubiri als „eine Art intrinsischer Dualität des realen Dings“<sup>117</sup> in der Intellektion. Das Ding ist einerseits in der Intelligenz aktualisiert, andererseits bleibt es ganz bei sich selbst, „von sich aus“. Die Aktualisierung ist nichts, was vom „Von-sich-aus“-Sein der Dinge unterschieden wäre, also z. B. ihr Abbild oder ihre Idee, sondern „bloße Aktualisierung“ eben dieses „Von-sich-Aus“ in der Intellektion. Die Aktualisierung besteht eben darin, „uns in diesen [Charakter des „von sich aus“] einzutauchen“<sup>118</sup> und uns in ihm zu halten. Daraus ergibt sich, dass die Dinge in der Intellektion immer noch real, d. h. „von sich aus“ sind, allerdings in „reduplikativer“ Weise:

[...] in der Intellektion ist das reale Ding auf [...] eine höchst präzise Weise aktualisiert, nämlich als Aktualisierung, in der das Ding nicht nur real ist, sondern in gewisser Weise selbst von der Aktualisierung im Intellekt auf seine eigene Realität „zurückverweist“; das heißt [das Ding] ist in und durch sich selbst als formal und reduplikativ real aktualisiert.<sup>119</sup>

Die Aktualität der Dinge ereignet sich zwar nur in der Intellektion, ist aber im Letzten kein Akt der Intelligenz, sondern ein Akt des realen Dings. Es ist die Realität selbst, die in der Intellektion „nicht nur real ist, sondern sich als reale

<sup>116</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 117.

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> Ebd.

<sup>119</sup> Ebd.

realisiert“<sup>120</sup>, d. h. ihre Realität gewissermaßen „ratifiziert“, ohne dadurch etwas anderes zu werden, als sie immer schon war. Intellektion ist daher für Zubiri keine Flucht oder Überwindung der Realität (durch die Idee, den Begriff, das Urteil etc.), sondern ein „Bleiben“ in dieser Realität der Dinge im Sinne eines „Sich-Ausliefern“ an ihren Charakter des „Von-sich-Aus“, der uns in der Aktualisierung ergreift und überwältigt und uns „zu den Sachen selbst“<sup>121</sup> treibt. Die so verstandene „reale Wahrheit“ liegt noch vor jedem Irrtum. Sie ist die Grundlage, auf der so etwas wie Irrtum überhaupt erst möglich ist:

*Der Irrtum ist nur möglich in [...] der [...] späteren Intellektion und zwar eben genau deswegen, weil der formale Akt der Intelligenz darin besteht, zu aktualisieren. In der primären Aktualisierung gibt es nichts anderes und kann es nichts anderes geben als reale Wahrheit.*<sup>122</sup>

### **3. Wahrheit als mehrdimensionale Ratifizierung der Realität**

Die reale Wahrheit, verstanden als „Aktualisierung“, in der die Dinge ihre Realität ratifizieren, entfaltet sich in drei Dimensionen, die ihrerseits auf drei Dimensionen der der realen Wahrheit zu Grunde liegenden Realität verweisen.<sup>123</sup> Zubiri versteht den Begriff der Dimension dabei nicht im Sinn der Geometrie, sondern als voneinander unterschiedene, gleichzeitig aber auch einander implizierende Weisen der Projektion, in denen die Dinge jeweils als Ganzes, wenn auch in verschiedener Hinsichten präsent werden. Den Begriff „Dimension“ [von lat. dimensio] ist nach Zubiri für die Bezeichnung, der verschiedenen Weisen, in denen die Realität Aktualität gewinnt, deswegen besonderes geeignet, weil jede der drei

<sup>120</sup> Ebd., 118.

<sup>121</sup> Vgl. den berühmten programmatischen Satz aus der Einleitung des zweiten Bandes der Logischen Untersuchungen von Edmund Husserl: „Wir wollen auf die ‚Sachen selbst‘ zurückgehen.“ (Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2, 1. Teil (=Husseriana XIX/1) Den Haag 1984, 10.) Die Philosophie von Zubiri lässt sich als Radikalisierung des Programms der Husserlschen Phänomenologie verstehen, die in der Ansicht des baskischen Philosophen trotz ihres Anspruchs, auf die „Sachen selbst“ zurückzugehen, zuletzt bei einer Analyse der Bewusstseinsakte stehen geblieben sei. Vgl. Zubiri, Sobre la esencia, 23–32.

<sup>122</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 119.

<sup>123</sup> Ich orientiere mich auch in der folgenden Darstellung der Dimensionen der realen Wahrheit primär am Text von „Sobre la esencia“ (127–134). In „Inteligencia y realiad“ entfaltet Zubiri die drei Dimensionen der realen Wahrheit auf etwas modifizierte Weise (vgl. Zubiri, Inteligencia y realidad, 239–246). Die Unterschiede sind bemerkenswert, für unseren Zweck einer ersten einleitenden Darstellung jedoch vernachlässigbar.

im Folgenden genannten Dimensionen, wie wir noch genauer sehen werden, jeweils auch als *Maßstab* der Realität der Dinge gelten kann. Ich möchte mich Zubiris Verständnis der drei Dimensionen der realen Wahrheit (bzw. der Realität) im Folgenden auf eine zweifache Weise annähern. Einmal durch eine Skizzierung der drei Dimensionen, so wie sie in „*Sobre la esencia*“ dargestellt werden, und einmal über eine linguistische Untersuchung verschiedener „Wahrheitsbegriffe“, die Zubiri selbst in einer Fußnote seines Frühwerkes „*Naturaleza, Historia, Dios*“<sup>124</sup> versucht. Daran anschließend seien die drei unterschiedlichen Weisen der Intellektion dargestellt, die sich von den jeweiligen Dimensionen der realen Wahrheit her ableiten lassen.

### **3.1. Die drei Dimensionen der realen Wahrheit in „*Sobre la esencia*“**

Die erste Dimension, d.h. die erste Weise der Projektion der realen Wahrheit, die Zubiri in „*Sobre la esencia*“ anführt, ist die „Offenlegung“ [span.: patentización]. Sie besteht darin, dass die Eigenschaften bzw. Momente [span.: notas]<sup>125</sup> eines

<sup>124</sup> Vgl. Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*,<sup>13</sup> 2007.

<sup>125</sup> Der Reichtum der Konnotationen des von Zubiri (und Ellacuría) verwendeten Begriffs „notas“ ist im Deutschen nur schwer wiederzugeben. Raúl Fornet-Ponse gibt die Bedeutung dieser Wendung mit „Eigenschaft-sein-Von“, „Hinweis-sein-Auf“ und „Spur-sein-Von“ wieder (vgl. Ellacuría, Philosophie der geschichtlichen Realität, 33, Fußnote 18), und entscheidet sich im weiteren Text für die erste dieser Varianten. Widmer, der sich ebenfalls für die Übersetzung von „notas“ mit „Eigenschaft“ entscheidet, hält dazu fest: „Unter Eigenschaft versteht er [Zubiri; Anm.] zunächst all das, was ein Ding besitzt, das, was schon Aristoteles mit der Bezeichnung ‚idion‘ meinte; ferner subsumiert Zubiri unter den Begriff der Eigenschaft alle Momente des Dinges, auch seine Teile (etwa Materie, Struktur, chemische Zusammensetzung usw.); schließlich soll ‚Eigenschaft‘ in einem möglichst weiten Sinne genommen werden, wobei er dann alles umfasst, was zum Ding gehört oder auf Grund der ‚Eigenheit‘ an ihm teilhat als etwas ihm ‚Eigenes‘“ (Widmer, Das Strukturprinzip der Wirklichkeit, 99). Für Andrés Torres Queiruga und Fernando Montero Moliner ist der Begriff bei Zubiri selbst unpräzise (vgl. Andrés Torres Queiruga, Zubiri-Amor Ruibal, in: Indice de Artes y Letras 175–176 (1963), 14–15; sowie: Fernando Montero Moliner, Esencia y Respectividad según Xavier Zubiri, in: Xavier Zubiri u. a., *Realitas I*, Madrid 1974, 437–455 (hier zitiert nach: Widmer, Das Strukturprinzip der Wirklichkeit, 16)). „Nota“ im Sinn von Zubiri bezeichnet, wie wir später noch ausführlicher sehen werden, jedenfalls kein Akzidens einer zu Grunde liegenden Substanz. „Notas“ und Einheit der Dinge konstituieren einander vielmehr wechselseitig. Während die „notas“ in ihrem Zusammenspiel erst die Einheit der Dinge ermöglichen, ist diese umgekehrt auch konstitutiv für die jeweilige Realität der einzelnen „notas“. Für die genauere Explikation des komplexen Charakters dieser wechselseitigen Konstitution vgl. den Abschnitt C 2. d) des ersten Teils dieser Arbeit. Im Folgenden werde ich

Dinges in ihrer Aktualisierung in der sinnlichen Intellektion nicht nur sich selbst, sondern das Ding als ganzes offenlegen. So präsentiert sich z. B. in der erfassten Härte nicht einfach nur Härte, sondern ein hartes Ding. Das Ding zeigt sich in der Offenlegung damit jeweils als ein Ganzes, bleibt aber in dieser Präsenz zugleich ein „Unergründbares“, das in und durch seine Eigenschaften in seinem inneren „Reichtum“ [span.: riqueza] ent-deckt wird bzw. seinen Reichtum in diesen Eigenschaften oder Momenten „manifestiert“, ohne dadurch restlos in dieser Manifestation aufzugehen. „Reichtum“ bezeichnet die erste wesentliche Dimension des realen Dings, „Offenlegung“ die dieser Dimension der Realität entsprechende Dimension der realen Wahrheit.

In einer zweiten Weise zeigt sich das Ding in seinen Eigenschaften oder Momenten als etwas, das Vertrauen verdient. Diese Dimension ist diejenige der „Sicherheit“ [span.: seguridad]. Wahrheit ist demnach dasjenige, dem man vertrauen bzw. dem man sich sicher sein kann. Die Sicherheit und das mögliche Vertrauen in die Dinge gründen nach Zubiri in ihrer „Solidität“ [span.: solidez] der realen Dinge, wobei die „materielle“ Solidität nur einen möglichen Typus von Solidität darstellt. Auf Grund ihrer Solidität aktualisieren sich die realen Dinge in der sinnlichen Intellektion als etwas „Festes“ bzw. „Widerstandsfähiges“. „Solidität“ bezeichnet die zweite Dimension der realen Dinge, die in dieser Solidität begründete „Sicherheit“ die zweite Dimension der realen Wahrheit.

In einer dritten Weise der Projektion „verraten“ die Eigenschaften oder Momente eines Dinges in ihrer Aktualisierung in der Intelligenz die „reale“ Eigenart“ des Dings, d. h. den „Charakter seiner Aktualisierung“ bzw. sein „Sein“<sup>126</sup>. Zubiri

„notas“ mit den Begriffen „Eigenschaft“ und „Moment“ wiedergeben. Letzterer Begriff scheint mir besonders geeignet, den dynamischen Charakter der wechselseitigen Konstitution von „Einheit“ und „notas“ auszudrücken.

<sup>126</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 129. Man beachte, dass der Begriff der „Aktualisierung“ hier in einem doppelten Sinn verwendet wird. Einerseits aktualisiert sich das Ding in seinen Eigenschaften, andererseits aktualisiert sich das Ding in der Intelligenz. Die korrekte Artikulation dieser beiden Formen der Aktualisierung ist die folgende: *In* und *durch* die in der Intelligenz aktualisierten Eigenschaften aktualisiert sich das Ding als ganzes und reales in der Intelligenz. Jedes Ding aktualisiert sich nun in seinen Eigenschaften und in der Intelligenz auf eine je eigene Art und Weise (hierin liegt die „reale Eigenart“ der Dinge begründet), der Charakter ihrer Aktualisierung ist verschieden. Jedes Ding hat eine eigene „Art und Weise“, *real*, d. h. „von sich aus“ zu sein. In der Aktualisierung der Dinge liegt für Zubiri ihr „Sein“ begründet. Die Verschiedenartigkeit der Aktualisierung begründet daher unterschiedliche Arten der Dinge, zu *sein*. Die dritte Dimension

bezeichnet die spezifische Eigenart der Dinge, sich in ihren Eigenschaften zu aktualisieren, d.h. zu „sein“ mit der Wendung „está siendo“ (seiend zu sein). Die Erklärung dieser Wendung bedarf einer kurzen Erläuterung: Das Spanische verfügt, wie einige andere romanische Sprachen, über zwei Worte für „sein“: „ser“ und „estar“. „Estar“ geht, wie Zubiri selbst erläutert<sup>127</sup>, auf das lateinische „stare“ zurück und bezeichnet „sein“ in einem physischen Sinn bzw. das „physische“ Moment der Realisierung<sup>128</sup> des Seins. Sein in der Bedeutung von „estar“ ist immer ein konkretes Sein, d. h. Sein an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, in einer bestimmten Verfasstheit oder Stimmung, in bestimmten Verhältnissen und Relationen zu anderem etc. „Estar siendo“ verweist daher darauf, dass jedes Ding auf eine je bestimmte Art konkret *ist* bzw. auf je bestimmte Art *in der Realität steht*. Die spezifische Konkretheit der Dinge, ihre jeweilige „Talität“<sup>129</sup>, d. h. ihr spezifisches „So-Sein“ im Sinne des „estar siendo“ ist die dritte Dimension der Realität. Ihr entspricht die Dimension des „Feststellens“ [span.: constatar] (dieser Eigenart der Dinge) auf der Ebene der realen Wahrheit.

### **3.2. Die drei Dimensionen der Wahrheit in „Naturaleza, Historia, Dios“**

Obwohl Zubiri beansprucht, die drei genannten Dimensionen der realen Wahrheit bzw. der Realität aus einer reinen Analyse des Aktes der Intellektion zu gewinnen, erscheint es mir hilfreich, in einem zweiten Anlauf die Dimensionen der realen Wahrheit auch nochmals von den linguistischen Analysen her zu entwickeln, die Zubiri in einer Fußnote des Aufsatzes „Nuestra situación intelectual“ [Unsere geistige Situation] aus dem Jahr 1942 anstellt.<sup>130</sup> Die dort getroffenen Aussagen machen den geistigen Horizont verständlich, von dem ausgehend Zubiri zu der eben skizzierten begrifflichen Bestimmung der Dimensionen der realen Wahrheit gelangt. Trotz des Vorbehalts des späteren Zubiri gegenüber des philosophischen

zielt auf diese Verschiedenartigkeit der Arten der Aktualisierung der Dinge in ihren Eigenschaften sowie im Intellekt.

<sup>127</sup> Vgl. Zubiri, Sobre la esencia, 130.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Ebd.

<sup>130</sup> Xavier Zubiri, Nuestra situación intelectual, in: ders., Naturaleza, Historia, Dios, <sup>13</sup>2007, 27–57, 38–39. Dieselbe Fußnote findet sich mit leichten Modifikationen auch in: Zubiri, Inteligencia y realidad, 243–245.

Status' linguistischer Analysen scheint es mir hilfreich, diese Perspektive explizit zu thematisieren:

Zubiri kommt in der besagten Fußnote auf die Wahrheitsbegriffe unterschiedlicher Sprachen zu sprechen. Während das griechische ἀλήθεια [alétheia] die Wurzel \*lā-dh- [verborgen sein], in sich enthalte und somit auf die „Offenlegung“ bzw. „Unverborgenheit“ verweise<sup>131</sup>, liege den Begriffen für Wahrheit im Lateinischen, Keltischen und Germanischen die Wurzel \*uēro zu Grunde, von der man vermuten könne, dass ihre ursprüngliche Bedeutung „freudig vertrauen“ gewesen sei. Eine ähnliche Bedeutung bringe sich in den semitischen Sprachen zum Ausdruck. So leiten sich von 'aman [vertrauenswürdig sein] die hebräischen Worte 'emunah [Treue, Festigkeit], 'amen [wahrhaftig, so sei es] und 'emeth [Treue, Wahrheit] ab. Im Akkadischen führe dieselbe Wortwurzel zu ammatu [festes Fundament] und liege vielleicht auch dem Wort emtu [Wahrheit] zu Grunde. Im Griechischen und Indoiranischen stoße man schließlich auch noch auf die Wurzel \*es- [sein]. Auf diese gingen sowohl das vedische sátya- wie das avestische haityha- [das, was wirklich ist; das Wahrhafte] zurück. Im Griechischen bilde sich aus dieser Wurzel das Adjektiv *etós*, *eteós* (von \*s-e-tó [das, was wirklich ist]) sowie das Verbum *etázō* [verifizieren] und das Substantiv *estó* [Substanz, ousía].

Die drei genannten Wurzeln \*lā-dh-, \*uēro- und \*es- bringen für Zubiri drei Dimensionen der Wahrheit zum Ausdruck, die er, abgesehen von der dritten Dimension, bereits in diesem frühen Text mit denselben Begriffen belegt wie in „Sobre la esencia“: Offenlegung [span.: patentización], Sicherheit [span.: seguridad] und Sein [span.: ser]. Bereits in diesem frühen Text findet man also, wenn auch mit leichten Verschiebungen, die drei Dimensionen der Wahrheit beschrieben, die wir soeben an Hand der Ausführungen von „Sobre la esencia“ dargestellt haben, allerdings in expliziter Ableitung aus dem semantischen Reichtum der „Wahrheitsbegriffe“ verschiedener indogermanischer und semitischer Sprachen.

---

<sup>131</sup> Genau genommen leitet sich die griechische ἀλήθεια nach Zubiri vom Adjektiv *alethés* ab, das seinerseits von *léthos*, dem Vergessen, stamme. *Alétheia* bedeute demnach in seinem ursprünglichen Sinn etwas, was nicht völlig in Vergessenheit geraten ist, d. h. das Unvergessene bzw. die Erinnerung. Erst später habe *alétheia* auch die Bedeutung von „Offenlegung“, „Unverborgenheit“ und „Wahrheit“ angenommen.

Dass diese linguistischen Analysen trotz der unverkennbaren Nähe nicht in den Text von „Sobre la esencia“ Eingang gefunden haben, bringt ein wesentliches Charakteristikum der Philosophie Zubiris zum Ausdruck: linguistischen Analysen zwar als Instrument zu verwenden, ihnen, wenn es um die philosophische Explikation der Realität *als* Realität geht, jedoch keinen fundamentalen Stellenwert zuzuerkennen. Die unterschiedlichen Sprachen sind für Zubiri zwar Ausdruck unterschiedlicher Mentalitäten, d. h. unterschiedlicher Weisen, sich mit der Realität zu konfrontieren, und erschließen daher auch unterschiedliche Aspekte der Realität, die Philosophie kann jedoch, wenn sie zur Realität *als* Realität vordringen will, nicht bei einer bloßen Interpretation der Sprache stehen bleiben. Die Sprache biete wertvolle Hinweise, die Wahrheit der Realität müsse sich aber, wenn sie *wahrhaft* real ist, aus einer Analyse der Realität selbst ableiten lassen. Die soeben vorgestellten linguistischen Analysen stellen daher für Zubiri, wie es in „Inteligencia y Realidad“ heißt, eine „bloße Illustration eines philosophischen Problems“ dar.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, 245. Bemerkungen dieser Art, die sich ähnlich auch an anderen Stellen finden, in denen Zubiri auf linguistische und sprachphilosophische Themen zu sprechen kommt, markieren eine bewusste Abgrenzung des baskischen Philosophen vom Paradigma des „linguistic turn“. Dies ist insofern bemerkenswert als sich Zubiri, der selbst ein knappes Dutzend Sprachen beherrschte (darunter auch einige altorientalische), intensiv mit linguistischen Studien befasste (z. T. gemeinsam mit Émile Benveniste in Paris) und diese, wie wir gerade gesehen haben, auch in seine philosophischen Überlegungen einfließen ließ. Zubiris Anspruch, in seiner Philosophie (bzw. zumindest in seinen späten Hauptwerken) möglichst unmittelbar von der Realität *als* Realität, so wie sie sich in der Intellektion auf sinnliche Weise aktualisiert, zu sprechen und von nichts anderem, scheint ihn dazu zu führen, die (philosophie)geschichtlichen Voraussetzungen seiner eigenen Position unterzubelichten bzw. absichtlich nicht zu thematisieren. Dies mag der Absicht, alle Aufmerksamkeit auf nichts anderes als die „nackte“ Realität zu lenken, dienlich sein und ist wohl auch als eine bewusste Gegenreaktion im Sinne des „Zurück zu den Sachen selbst“ gegen historistische, pragmatische und exklusiv hermeneutische Engführungen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zu verstehen. Es erweckt jedoch an manchen Stellen unnötigerweise den Eindruck mangelnden Bewusstseins um die Geschichtlichkeit des eigenen Denkens und schadet, meinem Urteil nach, der Rezeption der Philosophie Zubiris, so wohl insgesamt mehr als es hilft. (Vgl. dazu etwa den Vorwurf Monteros an Zubiri, er vertrete eine „akritische Haltung“ (zitiert nach: Widmer, *Das Strukturprinzip der Wirklichkeit*, 123) sowie die Auffassung Inciartes, Zubiri reflektiere „so wenig über die [...] positiv-geschichtlichen Voraussetzungen seines Unternehmens“, dass man seine Arbeit ohne vermittelnde Reflexionsarbeit gar nicht verstehen könne (Inciarte, *Reorientierung an der Physis*, 222). In den

Welchen Status auch immer man den linguistischen Überlegungen Zubiris zuerkennen will, wesentlich ist jedenfalls, dass die drei Dimensionen der Realität (Reichtum, Solidität und Sein im Sinn des „estar siendo“) für den baskischen Philosophen keine bloß formalen Hinsichten, sondern Ausdruck der Fülle der Realität selbst sind. Sie sind darüber hinaus, wie bereits angesprochen, zugleich Maßstab für den „Grad an Realität“<sup>133</sup>, der einem bestimmten Ding zukommt: Je reicher, je solider und je seiender ein Ding ist, desto realer ist es auch. Zu beachten ist dabei, dass Reichtum, Solidität und Sein nicht unabhängig voneinander zu denken sind, sondern sich wechselseitig implizieren:

*Nur ein bestimmter Reichtum an Eigenschaften kann die notwendige Solidität haben, um zu sein [estar siendo], nur was in seinem Sein [estar siendo] solide ist, kann wahrhaften Reichtum an Eigenschaften haben, und nur was wahrhaft ist [estar siendo], besitzt ein Minimum an Reichtum und Solidität, eben deswegen, weil es ist.<sup>134</sup>*

### **3.3. Die drei möglichen Weisen der menschlichen Intellektion**

Ich möchte die Überlegungen zum Verhältnis von Realität und Wahrheit mit dem Hinweis Zubiris beschließen, dass die drei genannten Dimensionen der realen Wahrheit unterschiedliche Weisen des Menschen ermöglichen, sich mit der Realität zu konfrontieren.

So könne sich der Mensch beispielsweise vorzugsweise in der Dimension des „unergründbaren Reichtums“ der Dinge bewegen. Er wird sich dann weniger um Klarheit und Sicherheit als darum bemühen, den vollen Reichtum der Realität zu ergründen. Die Intellektion sei in dieser Hinsicht vor allem „Abenteuer“<sup>135</sup>.

Frühschriften Zubiris ist dessen intensive Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte noch deutlich erkennbar. Zubiris Spätwerk von den Motiven her zu interpretieren, die er in seinen frühen Schriften entwickelt, kann helfen, manche der im Spätwerk oft etwas unvermittelt eingeführten Gedanken und Begriffe zu kontextualisieren bzw. überhaupt erst zu erschließen. So zeigt Widmer beispielsweise überzeugend, wie die intensive Auseinandersetzung des frühen Zubiri mit der paulinischen Theologie „auch bei der zeitlich viel später vorgenommenen Entwicklung des Wesensmodells [in „Sobre la esencia“] sozusagen apokryph-unterschwellig weiterwirkt“. (Vgl. Widmer, Das Strukturprinzip der Wirklichkeit, 113) Die Erläuterung der drei Dimensionen der realen Wahrheit an Hand der linguistischen Analysen aus „Naturaleza, Historia, Dios“, die ich soeben versucht habe, mag als ein weiteres Beispiel für die Fruchtbarkeit eines solchen Verfahrens gelten. Es sind freilich nicht alle Gedanken der Hauptwerke in dieser Weise erschließbar.

<sup>133</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 133.

<sup>134</sup> Ebd.

<sup>135</sup> Ebd., 132.

Andere Male suche der Mensch in den Dingen vor allem Sicherheit. Er klammere sich an das „Feste“ der Dinge als an das Wahrhafte schlechthin. Alles, was er nicht mit Sicherheit erkennen könne, gelte ihm demgegenüber als das bloß „Wahrscheinliche“; der Reichtum der Dinge gerät auf Kosten der Sicherheit in den Hintergrund. Diese Form der Intellektion ist für Zubiri Intellektion als „Gewinn des Vernünftigen“.

Zuletzt könne sich der Mensch auch auf die Feststellung der jeweiligen Eigenart der Dinge konzentrieren. Diese Form der Intellektion nennt Zubiri Wissenschaft im weitesten Sinn.

Jede wahrhafte menschliche Intellektion vereinigt nach Zubiri in unterschiedlichem Ausmaß die drei eben genannten Momente (Intellektion als Abenteuer, Intellektion als Gewinn des Vernünftigen und Intellektion als Wissenschaft) in sich, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Der Unterschied der verschiedenen Formen, die die menschliche Intellektion jeweils annehmen kann, liegt in der unterschiedlichen Gewichtung begründet, die den drei Dimensionen der realen Wahrheit zuerkannt wird.

### **c) Realität und Transzentalität**

Die sich in der empfindsamen Intellektion aktualisierende Realität begründet für Zubiri nicht nur die reale Wahrheit, sondern ist auch das „Transzendentale“ schlechthin.<sup>136</sup> In welchem Sinn, möchte ich im Folgenden darstellen. Ich werde dazu Zubiris Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Transzentalität in der modernen und in der scholastischen Philosophie skizzieren, um schließlich in einem dritten Schritt die Grundzüge von Zubiris eigenem Verständnis der transzentalen Ordnung der Realität darzustellen.

---

<sup>136</sup> Vgl. ebd., 413. Für eine Zusammenfassung von Zubiris Verständnis von Transzentalität vgl. Julio Martín Castillo, *Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal* según Xavier Zubiri, Rom 1997, 211–236.

### *1. Zubiris Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Transzentalität in der „modernen Philosophie“<sup>137</sup>*

Der Begriff „Transzentalität“ ist in der Philosophiegeschichte geprägt durch seine spezifische Verwendung in der mittelalterlichen Philosophie und in der Folge durch seine Neubestimmung durch Kant. Seit Kants „kopernikanischer Wende“ wird er zumeist im Sinne der „Bedingung der Möglichkeit von“ verstanden. Um diese Bedeutungszuschreibung aufzubrechen, beginnt Zubiri die Erläuterung seines Verständnisses der Transzentalität als eines grundlegenden Charakters der Realität mit einer kritischen Diskussion des Begriffs der Transzentalität in der modernen Philosophie. Ziel Zubiris ist dabei zunächst zu zeigen, dass sich die Verwendung des Begriffs des „Transzentalen“ im „transzentalen Idealismus“<sup>138</sup> trotz des augenscheinlich unterschiedlichen Kontextes bei genauerer Betrachtung nicht wesentlich von der Verwendung des Begriffs in der Scholastik unterscheidet und genauso wie diese zumindest auf implizite Weise ein bestimmtes Verständnis der Realität voraussetzt, das zumindest fragwürdig sei.

Ausgangspunkt der Überlegungen Zubiris ist dabei Descartes` Bestreben, die Philosophie im Ausgang von jener „einzigen unbezweifelbaren Realität“<sup>139</sup> neu zu begründen, die das *Ich* ist. Sowohl das Verständnis der Wahrheit als auch der Transzentalität würden durch diese Operation folgenschwere Transformationen erfahren. Das Ich werde darin zum zentralen Maßstab von Realität und Wahrheit, die primär als Übereinstimmung von Realität und Ich begriffen werde (die Dinge sind dann wahr, wenn sie so sind, wie ich glaube, dass sie sind). Die transzentale Ordnung bezeichne nun nicht mehr, wie in der mittelalterlichen Philosophie, eine Ordnung der allgemeinsten Bestimmungen des Seienden, sondern die apriorische Ordnung der in der Realität des Ich wurzelnden

---

<sup>137</sup> Zubiri, *Sobre la esencia.*, 373. Für das Folgende vgl. ebd., 383. Ich verwende hier im Folgenden Zubiris Begriff der „modernen Philosophie“, ohne näher auf die komplexe Frage einzugehen, worin denn das spezifische Moment der modernen Philosophie liegt. Für eine ausführliche Diskussion dieser Problematik in interkultureller Perspektive vgl. Hans Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, Weilerswist 2009.

<sup>138</sup> Wenn Zubiri von transzentalem Idealismus spricht, scheint er sich vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, auf die kritische Philosophie Immanuel Kants zu beziehen.

<sup>139</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 373.

Wahrheit. Die Transzentalität der klassischen Philosophie verwandle sich in einen transzentalen Idealismus.

Dieser ist nach Zubiri nun durch zwei (bzw. drei) grundsätzliche Unterscheidungen charakterisiert: 1) die Unterscheidung zwischen reinem (bzw. transzendentalem) Ich und empirischem Ich; sowie 2) die Unterscheidung zwischen dem „objektualen Sinn“ der Transzentalität und ihrem „Gebrauch in der [...] Bestimmung eines Objekts“<sup>140</sup> samt der darin implizierten Unterscheidung zwischen „Transzentalität“ und „Erfahrung“.

### **1.1. Die Unterscheidung zwischen transzentalem Ich und empirischem Ich**

Das reine oder transzendentale Ich unterscheidet sich für den transzentalen Idealismus nach Zubiri vom empirischen Ich durch seine absolute Singularität. Während die empirischen Iche viele sind, die sich voneinander unterscheiden, sei das reine Ich immer nur eines.<sup>141</sup> Das reine Ich ist nicht verschieden von anderen Ich, sondern der Unterschied schlechthin. Die Dinge erscheinen diesem Ich gegenüber als „Nicht-Ich“<sup>142</sup> oder als „Ob-jekte“ bzw. „Gegen-stände“, d. h. als Dinge, die dem reinen Ich *entgegen* stehen. Das reine Ich konstituiert sich für Zubiri jedoch nicht bloß dadurch, dass es den Objekten gegenübersteht, sondern dass es sich selbst auf diese hin überschreitet, d. h. eben sich selbst auf die Dinge hin *transzendiert*. Diese Bewegung des Sich-selbst-Überschreitens habe nun eine sehr präzise Figur. Das Ich finde sein Objekt darin nicht einfach vor, sondern konstituiere es erst in der Überschreitung seiner selbst. Das Ich „setzt“<sup>143</sup> sein Objekt. Das vom Ich primär gesetzte Objekt ist für Zubiri, und dies ist nun ein für seine Argumentation entscheidender Punkt, zunächst jedoch kein einzelnes, von anderen unterscheidbares Objekt, sondern „das, worin alle Objekte übereinkommen“, ihr objekthafter Charakter bzw. ihre „Objektualität“.<sup>144</sup> Was gesetzt wird, ist streng genommen die Objektualität als solche. Diese Objektualität lasse sich nun aber, insofern sie eine allen einzelnen Objekten in gleicher Weise

<sup>140</sup> Ebd., 375.

<sup>141</sup> Genauer betrachtet ist das reine Ich weder eines noch viele, sondern jenseits der Zahl.

<sup>142</sup> Der Begriff des „Nicht-Ich“ spielt eine zentrale Bedeutung in der Philosophie Fichtes (vgl. exemplarisch Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (1794/95), Stuttgart 1965).

<sup>143</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 374.

<sup>144</sup> Ebd., 375. „Objektualität“ [span.: *objetualidad*] ist eine Neologismus Zubiris.

zukommende gemeinsame „Eigenschaft“ bezeichne, als ein transzentaler Charakter im Sinne der klassischen Philosophie, d.h. als eine allgemeine Bestimmung alles Seienden, verstehen. Der Unterschied zum „klassischen“ Begriff des Transzentalen, d. h. die eigentliche Innovation des transzentalen Idealismus liegt für Zubiri lediglich darin, dass der transzentale Charakter der Objektualität als eine Setzung des reinen Ich verstanden und die Struktur dieser Objektualität daher als von der Struktur des reinen Ich bestimmt gedacht werde: „Die Struktur des Ich ist die *apriorische* Bedingung der Möglichkeit jedes Objekts als solchen“<sup>145</sup>. Wahrheit besteht für den transzentalen Idealismus nach Zubiri im Vermögen des Ich, die Objekte gemäß der eigenen transzentalen Struktur zu konstituieren. Die Transzentalität des transzentalen Idealismus sei eine „Welt der Objektivität“<sup>146</sup> konstituierende Transzentalität.

Lässt sich die „Objektualität“ als Transzental im klassischen Sinn verstehen, so gilt dies nach Zubiri auch für das transzentale Ich selbst. Dieses lasse sich nämlich nur *im Ausgang* vom empirischen Ich gewinnen. Das reine Ich sei das von jeder Bestimmtheit gereinigte Ich oder die allgemeine Struktur auf die man stoße, wenn man die Bestimmtheit der einzelnen empirischen Iche *transzendiere*. Das reine Ich sei somit die allgemeinste Bestimmung der empirischen Iche und in diesem klassischen Sinn transzental.

### **1.2. Die Unterscheidung zwischen „objektualem Sinn“ der Transzentalität und ihrem Gebrauch in der Bestimmung einzelner Objekte**

Im zuletzt Gesagten hat sich bereits der zweite nach Zubiri konstitutive Gegensatz des transzentalen Idealismus abgezeichnet, die Unterscheidung zwischen dem objektualen Sinn der Transzentalität und ihrem Gebrauch in der Bestimmung von einzelnen Objekten. Transzentalität meint für Zubiri, wie gesehen, die Setzung des objektualen Charakters aller Dinge durch das reine Ich. Davon zu unterscheiden ist der Vorgang, in dem ein durch Erfahrung „Gegebenes“ (Sinneseindrücke, elementare Bewusstseinsinhalte etc.) durch die transzentale Tätigkeit des Ich als ein Objekt im eigentlichen Sinn konstituiert wird. Die Beschreibung dieses Vorgangs bringt eine weitere wesentliche Differenz des

---

<sup>145</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 375.

<sup>146</sup> Ebd.

transzentalen Idealismus zum Vorschein: die grundlegende Unterscheidung zwischen „Transzentalität“ und „Erfahrung“, die letztere aus dem Bereich des Transzentalen ausschließe.

### **1.3. Zubiris Kritik an der „transzentalen“ Realität des transzentalen Idealismus**

Die soeben angeführten Überlegungen reichen aus, um deutlich zu machen, dass Zubiris Kritik des transzentalen Idealismus darauf abzielt, das latente, transzendentale (im klassischen Sinn) (Vor-)Verständnis der Realität sichtbar zu machen, das, der scheinbaren Beschränkung auf die Erkenntnistätigkeit des Ich zum Trotz, im transzentalen Idealismus implizit enthalten ist. Nach der Freilegung dieser Grundannahmen über die Realität konfrontiert Zubiri dieselben mit seinem eigenen Verständnis der Realität. Aus der Perspektive Zubiris zeigen sich dabei drei grundsätzliche Mängel des transzentalen Idealismus: 1) die Reduktion der Realität des Subjekts auf das Ich; 2) die Unterordnung der Realität unter die Wahrheit; 3) die Konzeption der Realität als Objekt.

#### **1.3.1. Die Reduktion der Realität des Subjekts auf das Ich**

Ohne hier näher auf die komplexen anthropologischen Überlegungen Zubiris einzugehen<sup>147</sup>, lässt sich festhalten, dass das Ich für Zubiri nicht mit der Realität des Subjekts gleichzusetzen ist. Was Zubiri die „Realität des Subjekts“<sup>148</sup> nennt, ist für den baskischen Philosophen grundlegender als das Ich. Es gehe diesem voraus und ermögliche es erst. Das Ich sei nicht selbst Fundament, sondern bloße „Eigenschaft“ oder „Moment“<sup>149</sup> der Realität des Subjekts, wenngleich auch nicht in einem „ontischen“, sondern in einem „operativen“ Sinn<sup>150</sup>. Es ist somit nicht das Ich, das die Realität setzt, sondern vielmehr umgekehrt das Ich, das sich von der Realität gesetzt erfahre. Das Ich ist eingeschrieben in die Realität. Der für die

---

<sup>147</sup> Die wichtigsten sind: Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 2007; sowie: ders., *Sobre el hombre*, Madrid 1986. Systematische Zusammenfassungen der Anthropologie Zubiris durch Ellacuría finden sich in: Ignacio Ellacuría, *Antropología de Xavier Zubiri*, in: ders., *Escrítos filosóficos II*, San Salvador 2007, 71–148; sowie: ders., *El esquema general de la antropología zubiriana*, in: ebd., 285–364.

<sup>148</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 380.

<sup>149</sup> Ebd.

<sup>150</sup> Ebd.

Philosophie Zubiris charakteristische Primat der Realität macht sich auch gegenüber dem „transzentalen“ Bewusstsein geltend.

### **1.3.2. Die Unterordnung der Realität unter die Wahrheit**

Genauso wenig wie sich die Realität restlos in die Strukturen eines transzentalen Ich einschreiben lässt, lässt sie sich für Zubiri auf Wahrheit reduzieren. Realität konstituiere sich nicht erst im Akt der Erkenntnis eines Subjekts, sondern zeige sich, wie weiter oben bereits betont wurde, in der sinnlichen Intellektion als etwas, was diese Intellektion transzendierte und ihr in einer gewissen Vorgängigkeit gegenüber tritt. Realität ist für Zubiri mehr als Wahrheit. Sie ist, um das bereits Gesagte hier nochmals zu wiederholen, der Grund der Wahrheit, ohne in dieser begründenden Funktion aufzugehen.

### **1.3.3. Die Konzeption der Realität als Objekt**

Von der sinnlichen Erkenntnistheorie Zubiris ausgehend erscheint auch die Reduktion der realen Dinge auf „Objekte“ als eine wesentliche Verkürzung. Die Dinge sind für Zubiri keine Setzung eines reinen Ich, sondern „reale Dinge“, die sich in der sinnlichen Intellektion *als reale „aktualisieren“*. Nur ausgehend von der Vorstellung eines reinen, die Objektivität setzenden Ich, konstituierten sich die Dinge in zwingender Weise als Objekte. Dieser Ausgangspunkt ist für Zubiri allerdings keinesfalls notwendig.

## ***2. Zubiris Auseinandersetzung mit dem Verständnis der Transzentalität in der scholastischen Philosophie***

Nach der Auseinandersetzung mit dem Verständnis des Transzentalen im transzentalen Idealismus wendet sich Zubiri ausführlich den Ursprüngen der Transzentalienlehre in der scholastischen Philosophie zu. Diese ist für Zubiri, wie eben deutlich wurde, mit der kantischen Philosophie nicht einfach überwunden, sondern vielmehr auf transformierte Weise in dieser nach wie vor wirkmächtig präsent. Eben dadurch vermag sie, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, zu einem ausgezeichneten Gesprächspartner der Realitätsphilosophie Zubiris zu werden, der ihm dazu dienen wird, seine eigene Position in größerer Deutlichkeit zu entwickeln.

In der scholastischen Philosophie<sup>151</sup> sei der Begriff des „Transzentalen“ dadurch bestimmt, dass er jenen Charakter bezeichne, „der formal jedem Ding, jeder Eigenschaft und jeder Differenz unabhängig von ihrer Taliät [d. h. für Zubiri ihres bestimmten jeweiligen So-Seins] einfach auf Grund ihres Ding-, Eigenschaft- oder Differenz-Seins zukommt“<sup>152</sup>. Der allgemeinste Charakter der Dinge liege dabei für die Scholastik in ihrem „seiend-Sein“ begründet. Ding sein heiße für die Scholastik zuallererst ein „Seiendes“ zu sein. Die transzendentale Ordnung sei somit für die Scholastik im Gegensatz zum transzentalen Idealismus keine im reinen Ich begründete Ordnung der Objektualität, sondern eine *ordo entis ut sic*, das heißt eine Ordnung des Seins als solchen<sup>153</sup>. Was aber bedeutet „Sein“ für die Scholastik? Und in welchem Verhältnis steht es zu Zubiris Begriff der Realität?

Zubiri weist auf die elaborierten Differenzierungen der scholastischen Philosophie zwischen *esse in anima*, *esse extra anima*, *esse reale*, *esse rationale*, *esse potentialis*, *esse actionalis*, *esse essentiae*, *esse existentiae* und *esse logicum* hin und betont, dass für die Scholastik nur das *esse reale*, also das Sein, dem im Unterschied zum *esse rationale* auch ein Sein „außerhalb“ der Seele (*esse extra anima*) zukommt, transzentalen Charakter habe. Das *esse reale* umfasst dabei, um genau zu sein, nicht einfach nur das faktisch Existierende, sondern auch die seinsmächtigen Wesenheiten (also, um in der scholastischen Diktion zu bleiben, sowohl das *esse existentiae* als auch das *esse essentiae*).

Das Seiende im Sinne des *esse reale*, und nur dieses, sei in der Scholastik durch die sechs klassischen Transzentalien charakterisiert: *ente*, *res*, *unum*, *aliud*,

---

<sup>151</sup> Zubiri spricht zumeist in einem sehr allgemeinen Sinn von „der“ scholastischen Philosophie und bezieht sich nur selten auf konkrete Autoren. Sein Bestreben, eine grundsätzliche Auseinandersetzung zu führen, nimmt bewusst gewisse Schematisierungen und Vereinfachungen des komplexen Diskursfeldes der Scholastik zugerechneten Autoren in Kauf. Für eine einführende Darstellung der Bedeutungsverschiebungen im Verständnis der im Folgenden skizzierten Seinsarten über die Jahrhunderte vgl. die von A. Zimmermann und U. G. Leinsle verfassten Abschnitte „Mittelalter“ und „Renaissance bis Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts“ des Artikels „Sein; Seiendes“ in: Rudolf Eisler/Joachim Ritter (Hg.), Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel u. a. 1995, 186–208.

<sup>152</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 383.

<sup>153</sup> Ebd., 387.

*verum* und *bonum*.<sup>154</sup> Die Bestimmung der *res* verweist dabei, um hier die Interpretation der klassischen Transzentalien durch Zubiri zusammenzufassen, darauf, dass jedes Seiende durch ein *quid*, also ein „Was“, inhaltlich bestimmt ist. *Unum* bestimme dieses *quid* in negativer Weise als ungeteilt (*indiviso*), während *aliud* das Seiende, ebenfalls in negativer Weise, als das von anderen Seienden unterschiedene charakterisiere. *Verum* und *bonum* schließlich würden das Seiende von seiner Verwiesenheit auf die erkennende und strebende  $\psi\omega\chi\eta$  her als das zu Erkennende und Erstrebenswerte bestimmen.

Insofern diese sechs Charaktere eine Dimension bezeichnen, in der alle Dinge, unabhängig von ihrer jeweiligen „Talität“, also ihrem jeweiligen So-Sein, übereinkommen, sei diese Konzeption des Transzentalen, wie Zubiri etwas überraschend konstatiert, „unangreifbar“<sup>155</sup>. Grundlegende Rückfragen würden sich jedoch hinsichtlich des dieser Konzeption zugrundeliegenden Verständnisses der realen Dinge als „Seiende“ ergeben, insofern nämlich als diese Auffassungsweise nicht in der Realität, sondern im „Seiend-Sein“ der Dinge den grundlegendsten Charakter der Wirklichkeit schlechthin erblicke.

Ich möchte im Folgenden die Grundzüge der Kritik Zubiris an dieser, von Zubiri selbst als „Entifizierung der Realität“<sup>156</sup> bezeichneten (Fehl-)Interpretation der Realität wiedergeben, indem ich 1) Zubiris Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Realität in der Scholastik und 2) seine Kritik am Begriff des Seins in der scholastischen Philosophie skizziere. In beiden Fällen wird sich die Diskussion auf das scholastische „esse reale“ konzentrieren. Ex negativo wird in den folgenden Absätzen auch der Realitätsbegriff Zubiris schärfere Konturen gewinnen.

## 2.1. Realität und „esse reale“

Zubiri weist darauf hin, dass auch die Scholastik einen Begriff der Realität kenne, nämlich das „esse reale“, d. h. das „real Seiende“. Dieses ist aber von Zubiris Begriff der Realität grundsätzlich zu unterscheiden. Nach Zubiri liegt dem

---

<sup>154</sup> Die Zahl der genannten Transzentalien variiert in der Scholastik. Bisweilen werden auch nur „unum“, „bonum“ und „verum“ genannt. Für die hier im Folgenden dargestellten Überlegungen, spielt die Diskussion um die Anzahl der „klassischen“ Transzentalien jedoch keine maßgebliche Rolle.

<sup>155</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 388.

<sup>156</sup> Vgl. dazu: Zubiri, Ingeligencia y realidad, 225 ff.

scholastischen Verständnis der Realität als „esse reale“ eine folgenreiche erkenntnistheoretische Vorentscheidung zu Grunde, nämlich die Auffassung, dass die grundlegende Begegnung des menschlichen Intellekts mit der Realität in einem „begrifflichen Erfassen“<sup>157</sup> (concipere) derselben besteht. Im Ausgang von dieser Voraussetzung verstehe die Scholastik unter dem „esse reale“ (im Unterschied zum „esse rationale“) ein Seiendes, das a) sich im begrifflichen Erfassen als etwas zeigt, dessen Sein sich nicht diesem begrifflichen Erfassen selbst verdankt, sondern in etwas *extra animam* begründet liegt; und b) seinen wesentlichen Gegensatz im Irrealen, d. h. dem *bloß* Gedachten oder Eingebildeten findet. Bevor ich mich unter B) dem hauptsächlichen Kritikpunkt Zubiris an der scholastischen Philosophie, nämlich der Konzeption der Realität als eines Seienden zuwende, möchte ich zunächst auf diese beiden Aspekte näher eingehen. Sie betreffen den Gehalt des Terminus „real“ im Begriff des „esse reale“.

Beide genannten Momente, sowohl die Existenz des esse reale extra anima als auch sein Gegensatz zum Irrealen, sind für Zubiri zwar nicht falsch – insbesondere die Betonung der Realität als etwas, was außerhalb der Seele bzw. des Bewusstseins gründet, kommt dem Realitätsbegriff Zubiris ja ausdrücklich entgegen – sie stellen nach Zubiri jedoch nicht die grundlegendste Weise dar, in der sich das Reale dem Menschen zeigt. Dieses offenbare sich dem Menschen, um das weiter oben Gesagte hier nochmals zu wiederholen, nämlich zunächst weder als „Objekt“ noch als „Begriff“, sondern als sinnliche Aktualisierung des „Von-sich-Aus“ der Dinge in der menschlichen Intellektion. Die beiden oben genannten Momente bedürfen in diesem Sinne aus der Perspektive der Philosophie Zubiris einer wesentlichen Korrektur:

- a) Da die Realität in der Philosophie Zubiris nicht das Korrelat eines Begriffs ist, sondern sich als ein „Von-sich-Aus“ in der sinnlichen Intellektion aktualisiert, kann sie nicht als das „Außen“ eines Bewusstseinsakts verstanden werden. Die Realität im Sinne Zubiris ist jedem Bewusstseinsakt vorgängig und daher zunächst weder *extra* noch *intra animam*. Sie ist, „modern“ gesprochen, weder „objektiv“ noch „subjektiv“.
- b) Da die Realität für Zubiri auch nicht der Gegenbegriff zum *bloß* Gedachten ist, ist der konstitutive Gegensatz des Realen für Zubiri auch

---

<sup>157</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 389.

nicht das Irreale der Fiktion, sondern das *Areale* des Stimulus. Das Tier, das ganz in der Welt des Stimulativen aufgehe, könne die Realität des Stimulus nicht erfassen. Es könne den stimulierenden Charakter nicht auf seine Realität hin transzendieren und sei daher ein zutiefst a-reales Lebewesen. Der Mensch werde im Gegensatz dazu genau dadurch zum Menschen, dass er den Stimulus als *realen* Stimulus erfahre und damit für die Realität als ganze geöffnet werde.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Zubiri treibt die Konturierung seines Begriffs der Realität im Dialog mit der scholastischen Philosophie noch weiter, wenn er seinen Begriff der Realität α) sowohl vom scholastischen Verständnis der „Natur“ unterscheidet als auch β) nochmals jeweils von den beiden Formen abhebt, die für die Scholastik das „esse reale“ konstituieren: dem „esse existentiae“, also der „Existenz“, und dem „esse essentiae“, der „Essenz“ oder dem „Wesen“:

α) Der scholastische Begriff der Natur bezeichnet nach Zubiri gemäß der ursprünglichen Bedeutung des griechischen φύειν (geboren werden, keimen, wachsen), von dem sich der antike Begriff der φύσις und in weiterer Folge auch die scholastische „natura“ ableiten, etwas, dessen Sein und Eigenschaften aus einem inneren Prinzip hervorgehen. Dies sei jedoch nicht der Grundcharakter der Wirklichkeit schlechthin, denn dieser liege im einfachen „Von-sich-Aus“ der Realität begründet. Φύσις ist für Zubiri nur eine Form, wie sich diese Formalität des „Von-sich-Aus“ zum Ausdruck bringen kann (eine andere Form wäre z. B. die menschliche Personalität). Erst auf Grundlage des „Von-sich-Aus“ der Realität sei so etwas wie Natur möglich: „Nur wenn die [natürlichen] Prinzipien intrinsisch sind, in dem Sinn, dass sie dem Ding ‚von sich aus‘ zugehören, sind sie Natur [...]“<sup>158</sup>. (Zubiri, Sobre la esencia, 396)

β) In Bezug auf das Verhältnis der Realität zu „esse existentiae“ und „esse essentiae“ weist Zubirir darauf hin, dass die scholastische Philosophie das dem *esse reale* entgegengesetzte *esse rationale* nicht einfach als das bloß Inexistente betrachtet habe, sondern als ein Sein, das seine Existenz ausschließlich dem Intellekt verdankt. Die Unterscheidung zwischen *esse reale* und *esse rationale* sei daher in der Scholastik weniger eine Unterscheidung zwischen dem Existierenden und dem Nichtexistierenden, denn eine Unterscheidung verschiedener Existenzweisen. Nur demjenigen, was die scholastische Philosophie als „esse reale“ bezeichnet habe, könne ein Existieren im Sinne des „Von-sich-Aus“ und damit Realität im eigentlichen Sinn zugeschrieben werden. Das Existieren „von sich aus“ sei dabei grundsätzlich zu unterscheiden von der scholastischen Existenz *a se* oder *per se*. Es meine im Unterschied zu dieser keine Ungeschaffenheit der realen Dinge, ja kümmere sich zunächst gar nicht um die Frage nach dem Wie der Entstehung der realen Dinge, sondern bezeichne lediglich die grundlegende *Formalität*, in der sich „hic et nunc“ die Dinge dem empfindsamen Intellekt einschreiben. (Zubiri, Sobre la esencia, 399) Eher als von einem Existieren *a se* oder *per se* müsse man daher bei der Existenzweise der Realität von einem Existieren *ex se*, d. h. einem Existieren eben „von sich aus“ bzw. „aus sich heraus“ sprechen. Diese Wendung zeigt an, dass für Zubiri im Fall der Realität die Existenz dem existierenden „von sich aus“ nicht vorausgeht, sondern vielmehr umgekehrt von diesem erst ermöglicht ist. Ein reales Ding ist für

## 2.2. Realität und „esse reale“

Ich komme damit zum Hauptpunkt der Kritik Zubiris an der scholastischen Philosophie, dem Verständnis der Realität als etwas „Seiendem“. Genauso wenig wie Realität mit Existenz und Wesen gleichgesetzt werden kann, ist Realität für Zubiri etwas „Seiendes“ bzw. das „Sein“ selbst. Realität sei mehr und anderes als „*esse reale*“. Darin, die Realität mit dem „Seienden“ identifiziert und die transzendentale Ordnung folglich als eine Ordnung des Seienden *qua* Seienden konzipiert zu haben, liegt für Zubiri einer der schwerwiegendsten Irrtümer nicht nur der scholastischen Philosophie, sondern der abendländischen Philosophiegeschichte insgesamt. Diese „Entifizierung der Realität“ wurzelt für Zubiri in der „Logifzierung des Intellekts“<sup>159</sup> (der bereits angesprochenen Reduktion der Intellektion auf ein begriffliches Erfassen) und führt zu einer unrechtmäßigen „Substantivierung des Seins“, die nach Zubiri den Blick der

---

Zubiri ein Ding, dem die eigene Existenz „von sich aus“ und nicht etwa wie im Fall der bloßen Erscheinung oder der Fiktion von einem anderen her zukommt. Nur wenn den Dingen ihre Existenz als etwas ihnen eigenes zukomme, könne von *realer* Existenz die Rede sein. Ähnliches gilt für das „Verhältnis“ der Realität zum *esse essentiae*. Die Dinge seien nicht deswegen real, weil sie an seismächtigen Wesenheiten teilhätten, sondern weil ihnen umgekehrt die ihre Wesenheit konstituierenden Momente „von sich aus“ und damit in *realer* Weise zukommen. Realität im Sinne Zubiris geht also sowohl der klassischen Existenz als auch dem klassischen Wesen voraus, wobei diese Vorgängigkeit weder chronologisch noch kausal zu verstehen ist, sondern in dem Sinn, „in dem eine formale Ursache demjenigen vorangeht, wovon sie formale Ursache ist“. (Zubiri, Sobre la esencia, 400) Die Vorgängigkeit der Realität als ein „Von-sich-Aus“ bedeutet, wie Zubiri festhält, jedoch nicht, dass Realität von Existenz und Wesen zu trennen wäre, vielmehr seien beide Momente im „Von-sich-Aus“ impliziert: „Im ‚Von-sich-Aus‘ ist auf ununterschiedene Weise dasjenige enthalten, was sich einer späteren Unterscheidung als Existenz und Wesen, als das existentielle und das wesentliche Moment zeigt [...].“ (Zubiri, Sobre la esencia, 401) Eine ihrer Existenz und ihrem Wesen entleerte Realität wäre eine abstrakte und leere Realität. Das Prius der Realität gegenüber der Existenz und dem Wesen besagt nach Zubiri lediglich, dass innerhalb der intrinsischen Einheit von Realität, Existenz und Wesen dem formalen Charakter der Realität die grundlegende Bedeutung zukommt: „Nur auf Grund dieser Formalität, das heißt auf Grund der Realität *qua* Realität, können wir ihre zwei Momente, nämlich das Wesen und die Existenz entdecken.“ (ebd.)

<sup>159</sup> Vgl. dazu die bereits erwähnten Ausführungen von Thomas Fornet-Ponse in: ders., Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, 55–80.

abendländischen Philosophie auf die Realität, so wie sie sich von sich selbst her zeigt, verstellt.<sup>160</sup>

Im Folgenden sei die Kritik Zubiris am Seinsverständnis der Scholastik nachgezeichnet, indem zunächst 1) der Vorrang freigelegt wird, den die Scholastik im Begriff des „esse reale“ dem „Sein“ gegenüber der „Realität“ einräumt, und sodann auf die Kritik Zubiris sowohl 2) am scholastischen Verhältnis zwischen „esse reale“ und „esse logicum“ als auch 3) an der Behauptung der größeren Ursprünglichkeit des Seins gegenüber der Realität eingegangen wird. Im Durchgang durch die folgenden Überlegungen wird sich zeigen, inwiefern sich Realität für Zubiri von „Sein“ unterscheidet und auf welche Weise sie diesem vorausliegt.

### **2.2.1. Der Vorrang des Seins gegenüber der Realität im „esse reale“**

Ich bin weiter oben bereits auf die Differenzierung der scholastischen Philosophie in Bezug auf das Sein zu sprechen gekommen. Zubiri verweist nun darauf, dass die Scholastik unter all den dort genannten Seinsarten dem *esse reale* einen besonderen Vorrang eingeräumt und die anderen Seinsarten in einem bloß analogen Sinn dazu verstanden habe. Vor allem das *esse logicum*, also das Subjekt und Prädikat verbindende Sein der Kopula bzw. des Urteils, wurde nicht als ein in sich selbst ruhendes, sondern ein das *esse reale* voraussetzende Sein verstanden. Dieses *esse reale* wiederum wurde, wie der Begriff ja auch unmittelbar zum Ausdruck bringt, als ein durch den Charakter der Realität bestimmtes Sein aufgefasst. Die Realität als Bestimmung ist im Ausdruck *esse reale* folglich das sekundäre Moment gegenüber dem ursprünglicheren *esse*. Realität reduziert sich auf Sein, Sein lässt sich jedoch nicht auf Realität reduzieren. Beide Punkten, sowohl die Weise, wie die Scholastik die Gründung des *esse logicum* auf dem *esse reale* verstehe, als auch die Behauptung der

---

<sup>160</sup> Die Kritik Zubiris am Seinsverständnis bzw. der Substantivierung des Seins in der abendländischen Philosophie ist wohl auch als implizite Auseinandersetzung mit Heideggers Seinsdenken und seiner Diagnose der „Seinsvergessenheit“ seit der antiken Philosophie zu lesen. In manchen Passagen der Werke Zubiris wird das Seinsverständnis Heideggers auch ausdrücklich zum Thema (so z. B. in: Zubiri, Sobre la esencia, 438–453; oder, etwas weniger deutlich, in: ders., Inteligencia y logos, 337–392). Die Behandlung der schwierigen Frage, wie sich das „Sein“ Heideggers zur „Realität“ Zubiris verhält, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Vgl. dazu einführend: Diego Molina García, Realidad y Ser. Una lectura comparada de Zubiri y Heidegger, in: Thémata. Revista de Filosofía 36 (2006), 153–169.

größeren Ursprünglichkeit des Seins gegenüber der Realität bedürften einer grundlegenden Kritik.

### **2.2.2. Das Verhältnis von „esse reale“ und „esse logicum“ bzw. „Realität“ und „Urteil“**

Zubiri teilt mit der scholastischen Philosophie die Auffassung, dass das *esse logicum* keinen Selbststand besitzt, sondern auf etwas ihm Vorausliegendes verweist. Dieses ist für Zubiri aber kein substantiviertes Sein, sondern die „nackte Realität“<sup>161</sup>, d. h., um mit einem Beispiel Zubiris zu sprechen, nicht das „Peter-Sein“, sondern einfach nur „Peter“. Die in der Kopula ausgedrückte Realität „Peter ist weiß“ ist nicht als Ausdruck einer Durchdringung des „Peter-Seins“ mit dem „Weiß-Sein“ oder als Anteilhaber oder Affizierung des „Peter-Seins“ am bzw. durch das „Weiß-Sein“ zu verstehen, sondern als Ausdruck der Realität „weißer Peter“, die sich, um es noch einmal zu wiederholen, der sinnlichen Intellektion „von sich aus“ einschreibt: „Die reale Verbindung, die die Kopula unmittelbar zum Ausdruck bringt, ist keine Verbindung unterschiedlichen Seins, sondern eine reale [...] Struktur *qua real*.“<sup>162</sup> Das Wesen des Urteils bestehe formal gesehen darin, diese Struktur auszudrücken bzw. zu „affirmieren“<sup>163</sup>. Es sei zunächst nicht die Zuschreibung eines Prädikats zu einem Subjekt, sondern „Affirmation“ einer komplexen strukturellen Einheit der Realität, in unserem Fall der strukturellen Realität „weißer Peter“.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 408.

<sup>162</sup> Ebd., 406.

<sup>163</sup> Ebd. Zubiri greift hier Überlegungen auf, die er bereits in einer seiner ersten Schriften, einer Dissertation mit dem Versuch einer phänomenologische Analyse des Urteils, entwickelt hatte. Vgl. Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, in: ders., Primeros escritos (1921–1926), Madrid 1999.

<sup>164</sup> Auch zu diesem Thema stößt man auf linguistische Überlegungen Zubiris. So weist Zubiri etwa darauf hin, dass Befunde der historisch-vergleichenden Linguistik zeigen würden, dass die Kopula in den indoeuropäischen Sprachen eine Bedeutung sei, die manche Verben erst nachträglich angenommen hätten. So würden z. B. die griechischen Verben μένειν, ὑπάρχειν, πέλειν, γίγνεσθαι, φύειν etc. ursprünglich „reale“ Momente der Dinge bezeichnen und seien erst zu einem späteren Zeitpunkt als Kopula verwendet worden. Dasselbe gelte für *asmī*, *ahmī*, *εἶναι* und *esse*, die zunächst nicht „sein“, sondern „existieren“ bedeutet hätten. Die kopulative Bedeutung von *esse* sei als spätere Bedeutungszuschreibung zu verstehen, nicht aber als ein in der Existenz immer schon auf unthematische Weise enthaltenes Sein. Ebenso wenig seien die Nominalsätze als Ellipse eines Seins zu verstehen, so als ob die eigentliche Bedeutung von „weißer Peter“ „Peter ist weiß“

### **2.2.3. Das Verhältnis von „Realität“ und „Sein“**

In welchem Verhältnis stehen nun aber Sein und Realität? Und was ist überhaupt Sein, wenn es, wie gesehen, für Zubiri nicht das Letzte der Wirklichkeit schlechthin darstellt? Zubiri beginnt seine diesbezüglichen Überlegungen mit dem Hinweis, dass bereits Aristoteles davon gesprochen habe, dass das Sein der Realität nichts hinzufüge, denn dasselbe ( $\tau\alpha\upsilon\tau\omega\pi\circ\varsigma$ ) sei  $\check{\alpha}\nu\theta\varphi\omega\pi\circ\varsigma$  wie  $\check{\alpha}\nu\theta\varphi\omega\pi\circ\varsigma$  (Met. 1003 b 28). Andererseits scheine das „Sein“, auch wenn es der Realität nichts hinzufüge, gegenüber der „nackten Realität“ dennoch einen eigenen Charakter zu bezeichnen. Wie ist dieser aber zu fassen? Es wurde bereits gezeigt, dass die Realität im Sinne Zubiris als ein „von sich aus“ sowohl der Existenz als auch dem Wesen vorausgeht. Realität in diesem Sinn ist im Begriff des *esse* nicht enthalten, sondern liegt ihm voraus. „Sein“ fügt dieser Realität für Zubiri nun nichts hinzu, es sei „kein formales Moment“<sup>165</sup> der Realität des realen Dings, sondern vielmehr so etwas wie die „Affirmation“<sup>166</sup> der realen Dinge in ihrer Realität des „Von-sich-Aus“. Die Realität des „Von-sich-Aus“ liegt somit dem „Sein“ verstanden als „Affirmation“ zu Grunde: „[...] nur weil das [reale] Ding ‚von sich aus‘ ist, kann es diese seine Realität ‚von sich aus‘ reaktualisieren. Und diese Reaktualisierung ist das ‚Sein‘.“<sup>167</sup> Die Affirmation, von der dabei die Rede ist, meint nicht die Affirmation der Realität in der Sprache, die weiter oben thematisiert wurde, sondern liegt dieser noch einmal voraus. Zunächst affirmieren oder aktualisieren sich die realen Dinge „von sich aus“ als *reale* füreinander und *sind* in diesem Sinne. „Danach“<sup>168</sup> aktualisieren oder affirmieren sie sich *als reale* und *als seiende* in der menschlichen Intellektion. Wie bei dem „Verhältnis“ der Realität zu Existenz und Essenz gilt es jedoch auch hier darauf hinzuweisen, dass die Vorrangigkeit der Realität gegenüber dem Sein nicht besagt, dass sich Realität und Sein voneinander trennen ließen. Realität „ist“ immer schon, wobei dieses

wäre, sondern als ursprüngliche und unmittelbare Affirmation einer komplexen Realität *qua* Realität. (Vgl. Zubiri, *Sobre la esencia*, 405.) Wie bei der Explikation der drei Dimensionen der realen Wahrheit verstehen sich auch diese Bemerkungen Zubiris nicht als philosophische Beweisführung im strengen Sinn, sondern vielmehr als stützende Beobachtungen.

<sup>165</sup> Zubiri, Sobre la esencia 409.

166 Ebd 410

167 Ebd

<sup>168</sup> Es geht hier wiederum nicht um ein chronologisches „danach“, sondern um eine metaphysische Nachrangigkeit.

„Sein“ jedoch nicht sein ursprünglichster Charakter, sondern ein gegenüber dem „Von-sich-Aus“ der Realität nachgeordneter ist. Aus dem Gesagten ergeben sich für das Verständnis des Verhältnisses von Realität und Sein zwei Konsequenzen: 1. Es gibt kein substantiviertes Sein, sondern nur seiende Dinge. Die Realität geht dabei dem Sein voraus. Die Dinge sind zunächst Realität und nur insofern sie Realität sind, *sind* sie auch. Eher als von einem *esse reale* muss man daher von einer „*realitas in essendo*“<sup>169</sup> sprechen. 2. „Sein“ ist zwar kein formales Moment der Realität, besitzt aber einen eigenen spezifischen Charakter. Es ist die Aktualisierung der ihr vorhergehenden Realität. Die realen Dinge sind Seiende, insofern sie sich in diesem vorausliegenden „Von-sich-Aus“ aktualisieren. Das Transzendentale schlechthin ist daher nicht das „Sein“, sondern die „Realität“. Die transzendentale Ordnung ist eine *ordo realitas ut sic*.

### **3. Die transzendentale Ordnung der Realität**

Ich habe unter den Punkten 1 und 2 dieses Abschnitts Zubiris Abgrenzung vom Verständnis des Transzentalen im transzentalen Idealismus sowie in der scholastischen Philosophie diskutiert und gezeigt, dass das Transzendentale in der Philosophie Zubiris weder die Objektualität noch das Seiende, sondern die Realität *qua* Realität ist. Im letzten Abschnitt dieses Teils möchte ich nun in Grundzügen einige Linien von Zubiris positiver Bestimmung der transzentalen Ordnung der Realität nachzeichnen. Ich greife dabei auf entsprechende Abschnitte aus Zubiris Werk „*Inteligencia y realidad*“ zurück, die das Thema in aller Prägnanz entwickeln.

Es wurde bereits gesehen, dass Zubiris Verständnis des Transzentalen untrennbar mit einer Theorie der sinnlichen Intellektion verknüpft ist. Gemäß dieser Theorie erfassen die Sinne nicht bloß einzelne Qualitäten der Dinge, sondern die Formalität des „Von-sich-Aus“ selbst. Diese Formalität ist dabei nicht eine weitere Qualität der Dinge, sondern etwas, was jeden spezifischen Inhalt überschreitet und gerade dadurch die Einheit der realen Dinge konstituiert. Eben diese *Überschreitung* jeder inhaltlichen Bestimmung in der Formalität des „Von-sich-Aus“ macht für Zubiri den transzentalen Charakter der Realität aus.

Dieser transzendentale Charakter der Realität entfaltet sich nach Zubiri nun in vier konstitutiven Momenten, die sich wechselseitig implizieren: 1) Offenheit; 2)

---

<sup>169</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 411.

Respektivität; 3) Suität; 4) Weltlichkeit. Die folgenden Abschnitte möchten jedes dieser Momente jeweils in seinen Grundzügen skizzieren:

### **3.1. Offenheit**

Das grundlegendste der vier eben genannten Momente ist die Offenheit. Die realen Dinge sind für Zubiri auf Grund ihres Charakters der Realität in einem radikalen Sinn offen. Diese Offenheit zeigt sich in einem zweifachen Sinn: α) als Offenheit gegenüber sich selbst; β) als weltliche Offenheit.

α) Die realen Dinge sind für Zubiri zunächst offen für sich selbst, d. h. offen sowohl für ihre eigene „Talität“, d. h. für ihr jeweiliges So-Sein, als auch offen für ihre jeweils eigene Art und Weise, Realität zu sein (d. h. für ihre eigene *Form* der Realität). Diese Offenheit ermöglicht erst das „Von-sich-Aus“-Sein der Dinge: Nur weil die Dinge offen sind für ihr eigens So-Sein sowie für ihre eigene Art und Weise, Realität zu sein, können ihnen dieses So-Sein bzw. diese Art und Weise, Realität zu sein, „von sich aus“ zugehören.

β) Die Offenheit der realen Dinge erschöpft sich zweitens jedoch nicht in ihrer Offenheit sich selbst gegenüber, sondern ragt darüber gewissermaßen hinaus. In diesem Hinausragen über sich selbst liegt ihre Welthaftigkeit begründet. Die Dinge sind „von sich aus“ „mehr als sie selbst“<sup>170</sup> und begründen dadurch eine „Welt“. Welt ist für Zubiri dabei „weder die Gesamtheit der realen Dinge noch die Gesamtheit der unterschiedlichen Formen und Weisen, real zu sein“<sup>171</sup>, sondern „ein transzentaler Charakter der jedem realen Ding in und durch sich selbst zukommt. Auch wenn nur ein einziges reales Ding wäre, wäre dieses in einem formalen Sinn und auf konstitutive Weise ein weltliches Ding.“<sup>172</sup> „Die Welt ist durch die Realität jedes realen Dings bestimmt.“<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> Xavier Zubiri, Respectividad de lo real, in: ders., Escritos menores 1953–1983, Madrid 2006, 173–215, 205.

<sup>171</sup> Ebd.

<sup>172</sup> Ebd.

<sup>173</sup> Ebd., 208.

### **3.2. Respektivität**

Das „Verhältnis“ der realen Dinge zu dem, wofür sie offen sind, beschreibt Zubiri mit einem Neologismus als „Respektivität“ [span.: respectividad].<sup>174</sup> Diese kann entsprechend den beiden soeben beschriebenen Dimensionen der Offenheit einerseits als „suifzierende Respektivität“ [span.: respectividad suificante], andererseits als „weltbildende Respektivität“ [span.: respectividad mundanizante] gefasst werden. In beiden Hinsichten ist, wie Zubiri unterstreicht, die Respektivität von einer bloßen „Relation“ streng zu unterscheiden. Während der Begriff der Relation nämlich die Beziehung zwischen zwei prinzipiell selbständigen Größen zum Ausdruck bringt, verweist die Respektivität auf ein Verhältnis, das in die Konstitution dessen, was „respektiv“ ist, eingeht. Respektivität verweist somit auf eine „Einheit“, die jeder Relation und Differenz, und selbst einer möglichen Nicht-Identität der Dinge mit sich selbst als deren Ermöglichungsgrund nochmals vorausliegt. Die realen Dinge sind nur real, insofern sie respektiv sind. Respektivität ist für Zubiri das zweite transzentale Moment der Realität.

### **3.3. Suität**

Die Respektivität als „suifzierende Respektivität“ begründet, wie bereits deutlich wurde, das „Von-sich-Aus“ oder, wie Zubiri auch schreibt, die „Suität“ (wörtlich: die „Sichheit“; [span.: suidad]) der Dinge. Diese Suität, d. h. dieses sich selbst Gehören der Dinge, erfüllt zwei wesentliche Funktionen: Einerseits α) „reifiziert“ sie die „Eigenschaften“ der Dinge, d. h. sie macht die Eigenschaften zu *realen* Eigenschaften eines *realen* Dinges, andererseits β) ist sie Grundlage der „Selbigkeit“ [span.: mismidad] bzw. der Identität der Dinge.

- α) Die Offenheit der realen Dinge ermöglicht es ihnen, wie gesehen, in ein respektives Verhältnis zu sich selbst zu treten, das ihnen erlaubt, „von sich aus“ dieses oder jenes bzw. auf diese oder jene Weise zu sein. Die konkrete inhaltliche Bestimmung der Dinge (Talität) ist dabei in der (transzentalen) Formalität des „Von-sich-Aus“ aufgehoben. Talität und Realität, d. h. das jeweilige „So-Sein“ der Dinge und ihr

---

<sup>174</sup> Für eine detaillierte Untersuchung von Zubiris Verständnis von „Respektivität“ vgl. María Fernanda Lacilla Ramas, La respectividad en Zubiri (Dissertation), Universidad Complutense (Madrid) 1989.

„Von sich aus-Sein“ sind sich daher für Zubiri nicht äußerlich, sondern „bestimmen“ sich wechselseitig: Die Talität bestimmt bzw. besser gesagt „moduliert“<sup>175</sup> die Weise, wie die Dinge „von sich aus“ sind. Ihr eignet somit eine „transzendentale Funktion“<sup>176</sup>. Je nach Art und Weise des So-Seins sind die realen Dinge auf die eine oder andere Art und Weise real. Umgekehrt erhebt erst der Charakter des „Von-sich-Aus“ das konkrete So-Sein in ein *reales* So-Sein. Den Dingen kommen nur insofern gewisse Eigenschaften *real* zu, als sie diese „von sich aus“ haben. Erst durch ihre Einbettung in den Charakter des „Von-sich-Aus“ werden die Eigenschaften „reifiziert“, d. h. zu *realen* Momenten eines *realen* Dings, die diesem „von sich aus“ zukommen. Die Dynamik dieses Zukommens von Eigenschaften ist dabei für Zubiri nur unzureichend zum Ausdruck gebracht, wenn man davon spricht, dass die Dinge ihre Eigenschaften „besitzen“. Mehr als um eine Besitzen von Eigenschaften geht es um ein „*von sich aus sich selbst gehören*“:

*[...] es geht hier nicht um ein bloßes Besitzen [Hervorhebung im Original] von Eigenschaften, sondern darum, dass diese Eigenschaften und das Ganze der Realität des Dinges [...] im strengen Sinn ihm selbst als die seinen gehören [Hervorhebung SP]. Das ist das Wesentliche der Struktur, des systematisierten Ganzen, in dem das ganze System sich selbst gehört.*<sup>177</sup>

β) Die Suität der Dinge begründet in einer weiteren Hinsicht auch die „Selbigkeit“ [span.: *mismidad*] oder Identität der Dinge. So können sich die inhaltlichen Bestimmungen eines bestimmten Dings zwar ändern, sofern diese Veränderungen aber die Einheit des „Von-sich-aus-sich-selbst-Gehören“ nicht zerstören, bleibt das Ding bei aller inhaltlichen Veränderung dennoch dasselbe:

*Wenn die Talität des Inhalts [...] die Eigenschaften, die sie enthält, verändert, dann ist die Talität auf bestimmte Weise neu, aber sie bleibt Talität [...] der im numerischen Sinn selben Realität. Es ist dasselbe ‚Von-sich-Aus‘, das sich diese Veränderungen zu eigen macht. Die Formalität der Realität ‚reifiziert‘ jede Veränderung des Inhalts, während sie selbst immer dasselbe ‚Von-sich-Aus‘*

---

<sup>175</sup> Vgl. Ignacio Ellacuría, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri, in: ders., *Escrítos filosóficos II*, San Salvador <sup>2</sup>2007, 445–513, 499.

<sup>176</sup> Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 124.

<sup>177</sup> Ellacuría, *La idea de estructura*, 503.

*bleibt. Das reale Ding ist, wenn man so will, niemals das gleiche, aber [...] immer dasselbe.*<sup>178</sup>

Die Selbigkeit der Dinge ermöglicht in weiterer Folge ihre „Innerlichkeit“ [span.: interioridad]. Diese meint keine Abgeschlossenheit in sich selbst, sondern artikuliert sich von der wesentlichen Spannung von „Innerlichkeit“ und „Äußerlichkeit“ bzw. „Exteriorität“ [span.: exterioridad] der Dinge. Die Innerlichkeit verweist darauf, dass jedes reale Dinge durch ein „für sich“ seiendes Moment charakterisiert ist, während die Exteriorität zum Ausdruck bringt, dass dieses „Für-sich“-Sein trotz dieses innerlichen Charakters immer schon ein in die Vielzahl der Eigenschaften eines Dinges ausgelegtes und damit Gestalt gewordenes „Für sich“-Sein ist:

*Exteriorität ist das transzendentale Moment des „Von-sich-Aus“; sie ist nichts anderes als die Gestalt gewordene Innerlichkeit [...].*<sup>179</sup>

Die Realität des Menschen als Person ist für Zubiri durch eine besondere Form der Innerlichkeit gekennzeichnet. Da der Mensch im Gegensatz zu allen anderen Realitäten nicht nur offen ist für seine eigene Realität (gemäß der in Punkt a) skizzierten Offenheit), sondern offen ist für diese Realität eben *insofern* sie Realität ist, „redupliziert“ sich seine Form des „Sich-selbst-Gehörens“ in ein „Sich selbst Besitzen“ [span.: poseerse], das dadurch gekennzeichnet ist, das dem Menschen sein „Sich selbst Gehören“ nicht einfach gegeben ist, sondern selbst dieses ihm noch einmal „gehört“, er also über sein „Über-sich-Verfügen“ nochmals frei verfügt. Diese Struktur bedingt, dass die „Innerlichkeit“ des Menschen nicht einfach nur Innerlichkeit ist, sondern „Intimität“ [span.: intimidad].

### 3.4. Weltlichkeit

Die „weltbildende Respektivität“ konstituiert die realen Dinge als Momente einer Welt. Ich habe bereits erwähnt, dass Welt für Zubiri nicht einfach die Gesamtheit der realen Dinge meint. Sie ist jedoch auch nicht im Sinne der kantischen Vernunftidee oder als gemeinsame Eigenschaft der Dinge zu verstehen, sondern bezeichnet nach Zubiri einen „realen“ und „physischen“ Charakter, der den realen

---

<sup>178</sup> Zubiri, Respectividad, 204.

<sup>179</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 493.

Dingen eben auf Grund ihres Realseins zukommt: „Jedes Ding ist ‚von sich aus‘ weltlich“<sup>180</sup>. „[...] Das reale Ding breitet sich sozusagen auf Grund seiner Realität in Welt aus“<sup>181</sup>. „Das transzendentale Prinzip der Einheit ist die Realität jedes realen Dings selbst, das auf Grund seines Realseins intrinsisch und konstitutiv respektiv zu jedem anderen materiellen und innerweltlichen Ding ist.“<sup>182</sup>

Welt ist dabei als transzentaler Charakter der Realität zu unterscheiden von Kosmos im Sinne einer faktischen Interaktion der Dinge. So ist es für Zubiri zwar denkbar, dass es verschiedene Kosmoi gibt, die unabhängig voneinander existieren, sie alle aber wären, insofern sie real sind, Momente *einer* Welt.

Es ist vor dem Hintergrund der zu Beginn ausgeführten Überlegungen zum Primat der Realität gegenüber der Intellektion nur konsequent, dass dieser Weltbegriff für Zubiri ursprünglicher ist als die heideggersche Bestimmung der Welt als Horizont meines Entwurfs<sup>183</sup>, denn die Welt als Entwurf sei nicht die Welt selbst, sondern „bloß“ „meine“ bzw. „unsere“ Welt:

[...] Dieses „unsere“ und dieses „meine“ bringen nicht den ursprünglichen Charakter der Welt zum Ausdruck, sondern die Welt als den Horizont der menschlichen Möglichkeiten [span.: posibilidades]; sie bezeichnen die Aneignung der Welt im „Entwurf“ [Deutsch im Original], aber nicht die Welt selbst. Nur weil der Mensch als [Hervorhebung Zubiri] Realität in Reaktivität zu aller übrigen Realität ist, nur weil der Mensch als Realität bereits „welhaft“ ist, kann er sich die Welt durch den „Entwurf“ im existentiellen [...] Sinn aneignen.<sup>184</sup>

Die vier genannten transzentalen Momente der transzentalen Struktur der Realität sind, um dies abschließend noch einmal zu betonen, für Zubiri keine durch die Vernunft einsehbaren allgemeinsten Seinsbestimmungen, sondern etwas, was der empfindenden Intellektion unmittelbar zugänglich ist: „Wir fühlen die Offenheit, wir fühlen die Respektivität, wir fühlen die Suität, wir fühlen die Welthaftigkeit. [...] Das Fühlen selbst ist transzental“<sup>185</sup>.

Es ist deutlich, dass sich dieses Verständnis des Transzentalen wesentlich von „klassischen“ Konzeptionen unterscheidet. Die transzendentale Ordnung ist

<sup>180</sup> Zubiri, Inteligencia y realidad, 122.

<sup>181</sup> Zubiri, Respectividad, 206.

<sup>182</sup> Ellacuría, El objeto de la filosofía, 77.

<sup>183</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Die Weltlichkeit der Welt“, in: ders., Sein und Zeit, Tübingen <sup>19</sup>2006, 63–129.

<sup>184</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 428.

<sup>185</sup> Zubiri, Inteligencia y realidad, 123.

nämlich für Zubiri weder eine ewige, in sich geschlossene und unveränderliche Seinsordnung noch ein System allgemeinster Bestimmungen noch eine apriorische Struktur: „Die Transzendentalität ist weder *a priori* noch *a posteriori*: Sie ist etwas, was in [...] den Dingen begründet liegt“<sup>186</sup> und von deren jeweiliger inhaltlicher Bestimmung abhängt. Transzendentalität im Sinne Zubiris ist ein offener physischer Charakter der Dinge, der in ihrem „Von-sich-Aus“ begründet liegt, und dessen Reichtum wir erst dann zur Gänze erkannt haben werden, wenn wir alle Dinge in ihrem So-Sein kennengelernt haben. Insofern sich die Realität, wie wir später noch genauer sehen werden, für Zubiri in einem Prozess fortschreitender Realisierung ihrer selbst befindet, ist auch die transzentale Ordnung der Realität eine unabgeschlossene, auf Zukunft hin offene Ordnung.

#### **d) Realität als Struktur**

Ein vierter und letzter Aspekt des Realitätsdenkens Zubiris, den ich hier als Abschluss der Analyse des zubirischen Realitätsdenkens darstellen möchte, betrifft den strukturellen Charakter der Realität. Die Realität ist für Zubiri wesentlich nicht als Substanz, sondern als „Struktur“ zu denken. Das Aufzeigen der „radikalen Struktur der Realität und ihres essentiellen Momentes“<sup>187</sup>, die für Zubiri nicht über die Analyse dessen zu finden ist, wie sich die Dinge im „prädiktiven Logos“ zeigen, sondern nur über die genaue Untersuchung der „interne[n] ,physische[n]“ Struktur eines Dings für sich selbst genommen<sup>188</sup>, ist das erklärte Grundanliegen von „Sobre la esencia“.

Was aber meint Zubiri näher hin mit dem Begriff der „Struktur“, und wo liegen die Unterschiede zu einem Verständnis der Realität als Substanz?

Zur Beantwortung dieser Fragen seien im Folgenden, nach einer klärenden Vorbemerkung 1), zunächst eine linguistische 2) sowie eine naturwissenschaftliche Annäherung 3) an Zubiris Begriff der „Struktur“ versucht. Ein daran anschließender vierter Teil gibt schließlich eine systematische Entfaltung des Begriffs der „Struktur“ im Denken Zubiris. Wichtiger Bezugspunkt der folgenden Überlegungen ist der Text „La idea de estructura en la filosofía de

---

<sup>186</sup> Ebd., 125.

<sup>187</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 6.

<sup>188</sup> Ebd., 8.

Zubiri“<sup>189</sup> Ellacurías, indem dieser bereits 1974 eine Systematisierung der entsprechenden Überlegungen Zubiris versucht. Für den weiteren Verlauf dieser Arbeit ist dies insofern relevant, als Ellacuría unter Aufnahme und Fortführung der im Folgenden entfalteten Gedanken Zubiris auch die geschichtliche Realität als „Struktur“ zu begreifen versuchen wird.<sup>190</sup>

### **1. Vorbemerkung**

Zubiris Begriff der Struktur hat, bei allen sich im Einzelnen ergebenden Ähnlichkeiten, nur wenig mit der Art und Weise zu tun, wie der Begriff im Strukturalismus<sup>191</sup> verwendet wird. Zubiri entwickelt seinen Strukturbegriff unabhängig von den verschiedenen Strömungen des Strukturalismus, ausgehend von seinen Versuchen einer „metaphysischen“<sup>192</sup> Interpretation der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften, wobei er gelegentlich auch auf andere Disziplinen, insbesondere die Linguistik zurückgreift.<sup>193</sup> Zur Annäherung an Zubiris Verständnis von „Struktur“ möchte ich, wie bereits bei den Dimensionen der „realen Wahrheit“ und der Diskussion des Verhältnisses von „esse reale“ und „esse logicum“, zunächst auf diese linguistischen Überlegungen zu sprechen kommen. Auf Grund seiner Skepsis gegenüber den Prämissen des „linguistic

---

<sup>189</sup> Ignacio Ellacuría, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri, in: ders., Esritos filosóficos II, San Salvador <sup>2</sup>2007, 445–513.

<sup>190</sup> In den späten Vorlesungsnotizen Ellacurías „El sujeto de la historia“ werden die strukturellen Kategorien Zubiris explizit zur Erklärung der Struktur der „geschichtlichen Realität“ herangezogen. Vgl. Ignacio Ellacuría, El sujeto de la historia, in: ders., Escritos universitarios, San Salvador 2009, 281–326, 284–286. Die publizierte Version dieser Notizen ist leider nicht vollständig. Die letzte Seite des Manuskripts wurde von den Herausgebern bei der Publikation scheinbar übersehen und nicht mitgedruckt. Das vollständige Manuskript ist einsehbar im „Archivo Ignacio Ellacuría“ an der UCA in San Salvador.

<sup>191</sup> Vgl. diesbezüglich etwa die Entwürfe von Ferdinand de Saussure, Edward Bradford Titchener, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Lucien Goldmann, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Roland Barthes u. a.. Natürlich bilden auch die genannten Autoren keine homogene Gruppe. Sie stehen aber in einem mehr oder weniger engen Gesprächszusammenhang und haben gemeinsam, dass sie alle Strukturen und Beziehungsgefüge in kulturellen Symbolsystemen untersuchen, die als weitgehend unbewusst wirksam vorgestellt werden. Der „Strukturalismus“ von Zubiri unterscheidet sich davon auf Grund seiner „metaphysischen“ Dimension und seines Primats der „Realität“, wie sich weiter unten noch deutlicher zeigen wird, zum Teil beträchtlich.

<sup>192</sup> Zur Bedeutung dieses Begriffs in der Philosophie Zubiris vgl. das im Abschnitt C) 1.2. Gesagte.

<sup>193</sup> Vgl. Ellacuría, La idea de estructura, 445–447.

turn“ wird Zubiri zwar nicht müde, zu betonen, dass „die Struktur des Wissens, der *Logos*,“ mit der „Struktur der Realität“ nicht einfach ident<sup>194</sup> und mit einer Analyse der Struktur der Sprache folglich nicht auch schon die Struktur der Realität als solche entdeckt sei, dennoch erweisen sich die linguistischen Überlegungen Zubiris in besonderer Weise geeignet, sowohl seine Kritik an einem „substanzialistischen“ Verständnis der Realität als auch sein Anliegen einer „strukturellen“ Interpretation der Realität verständlich werden zu lassen.<sup>195</sup>

An die linguistischen Annäherung schließt eine naturwissenschaftliche an, die deutlich macht, inwiefern Zubiri mit der Entwicklung seines Strukturbegriffs auch den Einsichten der naturwissenschaftlichen Forschung, insbesondere der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Rechnung zu tragen sucht. Ein strukturelles Verständnis der Realität lässt sich an den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft für Zubiri zwar nicht in unmittelbarer Weise ablesen, dennoch stellt die Naturwissenschaft für ihn den unverzichtbaren Bezugspunkt sowie einen der wichtigsten Gesprächspartner einer Philosophie dar, die eine kritische Theorie der Realität „auf der Höhe der Zeit“<sup>196</sup> entwickeln will.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Vgl. Zubiri, *Sobre la esencia*, 323. Für eine umfassende Darstellung von Zubiris Verständnis von Sprache vgl. den dritten Teil seiner erkenntnistheoretischen Fragen gewidmeten Trilogie: Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid 2008.

<sup>195</sup> Ein Indiz für die Fruchtbarkeit dieses Zugangs kann man auch darin erblicken, dass Ellacuría in dem genannten Text der systematischen Darstellung von Zubiris Verständnis der „Struktur“ (neben einer biologischen Hinführung) ebenfalls eine linguistische Hinführung voranstellt.

<sup>196</sup> Zur spezifischen Bedeutung des Begriffs „auf der Höhe der Zeit“ (span. *estar a la altura de los tiempos*) in der Philosophie Zubiris vgl. Ignacio Ellacuría, *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*, in: ders., *Escritos filosófiocs III*, San Salvador 2001, 365–394; sowie: Burke, *The ground beneath the cross*, 30 u. 44.

<sup>197</sup> In diesem Punkt unterscheidet sich Zubiri in bemerkenswerter Hinsicht von Martin Heidegger, in dessen Philosophie die Einzelergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung für die Philosophie von bloß nachgeordneter Bedeutung zu sein scheinen. Die Naturwissenschaft operiert in der Sichtweise Heideggers im Bereich des bloß „Vorhandenden“ und damit in einem der ursprünglichen Seins erfahrung nachgeordneten Bereich. Zubiri nimmt demgegenüber die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung bewusst zum Ausgangspunkt seiner „metaphysischen“ Überlegungen. (In dieser Hinsicht ist der Terminus „meta-physisch“ zur Bezeichnung seines philosophischen Programms sehr treffend.) Nur ausgehend von den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung könne die Philosophie, indem sie dieselben philosophisch durchdringe und interpretiere, zu einem angemessenen Verständnis der Realität gelangen. Der Naturwissenschaft ist damit in der Philosophie Zubiris eine zentrale Stellung

## 2. Linguistische Annäherung an ein „strukturelles“ Verständnis der Realität

### 2.1. Das Verhältnis von Struktur der Sprache und Struktur der Realität

Die Strukturen der Sprache sind für Zubiri, wie angesprochen, zwar nicht zu verwechseln mit den Strukturen der Realität selbst, dennoch ist die Sprache für Zubiri nichts rein Subjektives oder Willkürliches. Die Struktur einer bestimmten Sprache bringt für Zubiri die begrifflichen Strukturen einer bestimmten „Mentalität“<sup>198</sup> zum Ausdruck. An der Sprache lasse sich daher die spezifische Weise ablesen, auf die eine bestimmte Kultur der Realität begegnet. Jede Sprache habe ihre spezifischen Zugänge und Möglichkeiten, genauso wie auch ihre spezifischen Beschränktheiten im Umgang mit der Realität. Die begrifflichen Strukturen der jeweiligen Sprachen dürfen daher nicht verabsolutiert werden, sondern müssen offen gehalten werden für die Möglichkeiten und Erfahrungen der jeweils anderen Sprachen. Dem sinnlichen Erfassen der Realität in der menschlichen Intellektion eigne darüber hinaus als Ermöglichungsgrund von Sprache überhaupt ein gewisser vorsprachlicher Charakter, der sich nicht restlos in eine begriffliche Struktur übersetzen lasse. Die begrifflichen Strukturen der verschiedenen Sprachen müssten sich daher nicht nur gegenseitig, sondern auch von der Analyse der Realität her, so wie sie sich in die sinnliche Intellektion einschreibt, korrigieren lassen.

Ein Beispiel für eine Korrektur der begrifflichen Strukturen einer bestimmten Sprach(famili)e, ausgehend von der Analyse der sinnlichen Intellektion, stellt die im Folgenden skizzierte Kritik Zubiris an der Dominanz des „prädiktativen Logos“ in der europäischen Philosophiegeschichte dar. Dieser würde das bereits angesprochene „substanzialistische“ (Miss-)Verständnis der Realität nahelegen, das weder einer genauen philosophischen Analyse der Realität noch dem Stand der modernen Naturwissenschaft entspreche. Die Kritik an der Vorherrschaft eines solchen Substanzdenkens muss daher wesentlich auch als Kritik an dieser Dominanz des „prädiktativen Logos“ geführt werden.

---

zuerkannt. Offen bleibt bei Zubiri hingegen das Verhältnis seiner Analysen der „sinnlichen Intellektion“, die er unmittelbar aus dem Akt der „sinnlichen Intellektion“ selbst abzuleiten beansprucht, und der von ihm philosophisch interpretierten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse bezüglich dieses Vorgangs.

<sup>198</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 345.

## 2.2. Die Kritik an der Dominanz des prädikativen Logos

Der „prädiktative Logos“ ist nach Zubiri seit der Logik Aristoteles` durch folgende drei Momente charakterisiert: a) die Identifizierung des prädiktativen Logos mit dem Logos schlechthin, b) die Voraussetzung eines Subjekts, das mittels des Verbums „sein“ prädiktativ bestimmt wird; c) das Verständnis dieses Subjekts als Substanz. Die Grundform des prädiktativen Logos sei die Definition. Für Zubiri sind alle eben genannten Aspekte kritikwürdig, und zwar aus folgenden Gründen: Was die Identifikation des prädiktativen Logos mit dem Logos an sich betrifft, so weist Zubiri darauf hin, dass die grundlegendste Funktion der Sprache nicht darin bestehe, von einer vorgeblichen Substanz Prädikate auszusagen, sondern die Realität, so wie sie „an und für sich“ ist, zu „affirmieren“. Die ursprüngliche Form der Affirmation der Realität sei dabei in einem vor-prädiktativen „nominalen Logos“ zu finden, der die Realität affirme, ohne dabei irgendwelche prädiktativen Bestimmungen vorzunehmen. Ausdruck einer solchen „reinen“ oder „einfachen Affirmation“<sup>199</sup> sind für Zubiri die in vielen Sprachen zu findenden Nominalsätze. Ihre Existenz zeige an, dass der „prädiktative Logos“ weder als einziges noch als letztgültiges Modell der Sprache und des Denkens fungieren könne.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Ebd., 353.

<sup>200</sup> Von Zubiris „reiner Affirmation“ her ergeben sich Anknüpfungspunkte zu John Langshaw Austins Konzept des performativen Sprechaktes sowie zu Ferdinand de Saussures Unterscheidung zwischen „langue“ und „parole“ (vgl. John Langshaw Austin, How to do things with words, Cambridge (Mass.) 1962; sowie: Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale, Paris 1979). Ausdrücklich thematisiert findet sich der Bezug von „Affirmation“ und „Performativität“ in entsprechenden Überlegungen Jacques Derridas, wenn auch mit etwas anderen Akzentuierungen als bei Zubiri: „Ich verknüpfe [...] die Affirmation, die Bejahung und Bekräftigung mit der Performativität. Das ‚ja‘ der *Affirmation* geht in der Positivität einer *Position* nicht auf. Aber es *gleicht* in der Tat einem performativen Sprechakt. Es beschreibt nichts und konstatiert nichts, es verpflichtet, indem es antwortet.“ (Jacques Derrida, Die unbedingte Universität (1998), in: Johanna-Charlotte Horst u. a. (Hg.), Was ist Universität? Texte und Positionen zu einer Idee, Zürich 2010, 187–196, 189, Anmerkung 4.) Auch die Affirmation im Sinn Zubiris ist eine „Antwort“ auf die Realität. Sie ist kein willkürlicher Akt des Subjekts, sondern zuletzt die Aktualisierung der Realität in der Sprache selbst. Der Affirmation im Denken Zubiris eignet daher ein gewisser medialer Charakter. Den Ähnlichkeiten und Unterschieden von Zubiris Verständnis der „Affirmation“ und den Überlegungen der eben genannten Autoren näher nachzugehen, wäre zweifellos ein fruchtbare Unterfangen, das hier allerdings nicht geleistet werden kann.

Bezüglich der (für den „prädikativen Logos“ charakteristischen) Voraussetzung eines substantivierten Subjekts weist Zubiri darauf hin, dass ein solches Verständnis der Realität bereits in der grammatischen Struktur (zumindest) der meisten indogermanischen Sprachen angelegt sei. Würden die „Dinge“ in allen Sprachen durch „Namen“ bezeichnet, so werde die „Verbindung“ bzw. „Veränderung“ der „Dinge“ in den verschiedenen Sprachen auf unterschiedliche Weise ausgedrückt, so z. B. durch Nominalflexion und Präpositionen, wie eben in den indogermanischen Sprachen, oder etwa durch den für semitische Sprachen charakteristischen „status constructus“. Jede grammatische Form bringt dabei für Zubiri ein spezifisches Verständnis der Realität zum Ausdruck<sup>201</sup>: Während eine präpositionale Verbindung ein Verständnis von Realität nahe lege, in dem die Dinge zunächst als unabhängig voneinander vorgestellt werden, um danach in einem zweiten Schritt in eine mehr oder weniger äußerliche Beziehung [span.: *relación*] zueinander gebracht zu werden, zeige die Flexion eine Modifikation im Nomen selbst an:

[...] das heißt, im deklinierten Nomen bringt sich die Verbindung eines Dings mit einem anderen nicht als bloße „Verbindung“, sondern als „Modifikation“ einer absoluten Realität zum Ausdruck. Das Ding zeigt sich also als eine Realität mit subjekthaftem Charakter [span.: *realidad subjetual*], der intrinsische Modifikationen zukommen. [...] Die Verbindungen sind daher, mehr als Verbindungen, Weisen oder Zustände [...] des realen „absoluten“ Dings, zu sein.<sup>202</sup>

In dem für die Grammatik viele semitische Sprachen charakteristischen „status constructus“ zeigt sich für Zubiri im Vergleich dazu ein „neuer und origineller Aspekt der Realität“<sup>203</sup>. Während nämlich sowohl in der Nominalflexion als auch

<sup>201</sup> Vgl. dazu auch Martin Heidegger, der in seinem 1962 an der Universität Freiburg im Breisgau gehaltenen Vortrag „Zeit und Sein“ den Versuch unternimmt, „Sein“, „Zeit“ und das beide „gebende“ „Es“ gewissermaßen „gegen“ die Grammatik der indogermanischen Sprachen zu denken: „Oder sind wir jetzt nur deshalb ratlos, weil wir uns von der Sprache, genauer gesprochen, von der grammatischen Auslegung der Sprache in die Irre führen lassen [...]? [...] Angesichts dessen, daß es sich im Sagen: ‚Es gibt Sein‘, ‚Es gibt Zeit‘ nicht um Aussagen über Seiendes handelt, der Satzbau der Sätze jedoch ausschließlich im Hinblick auf solche Aussagen durch die griechisch-römischen Grammatiker vermittelt wurde, achten wir zugleich auf die Möglichkeit, daß es sich im Sagen ‚Es gibt Sein‘, ‚Es gibt Zeit‘ entgegen allem Anschein nicht um Aussagen handelt, die stets in den Satzbau der Subjekt-Prädikat-Beziehung verfestigt sind.“ (Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 1–25, 18–19.)

<sup>202</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 354.

<sup>203</sup> Ebd.

in präpositionalen Strukturen der Akzent auf den einzelnen Dingen liegt (die entweder an sich eine Modifikation erfahren oder überhaupt nur in einer äußeren Relation zu den anderen Dingen stehen), betont der „status constructus“ die Neukonfiguration der inneren Verbindung der Dinge untereinander:

*Das Primäre sind hier nicht die Dinge [für sich genommen; Anm.], sondern ihre systematische<sup>204</sup> Einheit [mit anderen Dingen; Anm.]. Die[se] Verbindung ist daher weder Flexion noch Relation, sondern ein intrinsisches System.<sup>205</sup>*

Es ist diese Form des „status constructus“, in der jede „Hierarchie“ zwischen Subjekt und Prädikat aufgelöst ist, die für Zubiri den strukturellen Charakter der Realität am besten zum Ausdruck bringt. Zwar würden auch die anderen beiden eben genannten Formen (Präposition und Flexion) wichtige Aspekte der Realität benennen, insofern nämlich jeder strukturellen Realität auch eine gewisse Geschlossenheit, und damit Autonomie und Unabhängigkeit gegenüber dem Rest der „Dinge“ zukomme, in ihrem grundlegendsten Charakter sei die Realität aber nicht als Substanz, sondern nur als Struktur zu verstehen.

### ***3. Naturwissenschaftliche Annäherung an ein „strukturelles“ Verständnis der Realität***

Zubiri weist darauf hin, dass sich auch die moderne Naturwissenschaft zunehmend von einer Vorstellung des Kosmos als eines Sammelsuriums voller voneinander prinzipiell isolierter Gegenstände, deren jeweilige Beschaffenheit sowie deren gesetzmäßiges Zusammenwirken es systematisch zu untersuchen gelte, abgewandt, und sich stattdessen schrittweise einem strukturellen Verständnis der Realität angenähert habe. In diesem seien Raum, Zeit und Materie nicht mehr – wie in der Newtonschen Physik – absolute Größen, sondern Ergebnis „konfigurierender Strukturen“<sup>206</sup>, die keine absolut stabilen materiellen Identitätskerne (Ellacuría spricht von ‚Corpusculus‘<sup>207</sup>) mehr voraussetzen, sondern in denen Materie als Ausdruck des Zusammenspiels verschiedener Kräfte und Faktoren auftauche. „Naturgesetze“ kämen durch diesen Paradigmenwechsel vor allem als „strukturelle Gesetze“ in den Blick.

---

<sup>204</sup> Zubiri verwendet wie Ellacuría die Begriffe „systematisch“ und „strukturell“ zumeist in synonymer Weise. Statt „systematische Einheit“ und „intrinsisches System“ kann man in den zitierten Sätzen daher auch „strukturelle Einheit“ und „intrinsische Struktur“ lesen.

<sup>205</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 355.

<sup>206</sup> Ellacuría, La idea de estructura, 448.

<sup>207</sup> Ellacuría, Realidad histórica, 54.

Bereits das Newtonsche Gesetz  $f=m \cdot dv/dt$  bringt für Zubiri streng genommen einen strukturellen Zusammenhang zum Ausdruck, bei dem Veränderung nicht als Veränderung an einer Substanz, und daher nicht im prädikativen Sinne, sondern als Variation des gesamten Systems betrachtet werden muss. Das formalisierte Gesetz  $f=m \cdot dv/dt$  gebe nicht das Verhältnis von drei Substanzen an, sondern sei eine „funktionelle Struktur“<sup>208</sup>. Erst die übliche sprachliche Formulierung dieses Gesetzes: „Die Kraft ist gleich Masse mal Beschleunigung“ identifiziere auf Grund der grammatischen Struktur der indogermanischen Sprachen wieder ein Subjekt (die Kraft) und ein Prädikat (Masse mal Beschleunigung) und unterlaufe damit tendenziell die eigentliche Einsicht Newtons in einen strukturellen Zusammenhang.

Noch ausdrücklicher als bei Newton kommt der strukturelle Charakter moderner Naturgesetze für Zubiri in den Maxwellschen Gleichungen zur Beschreibung elektromagnetischer Felder sowie schließlich in der Speziellen und der Allgemeinen Relativitätstheorie Albert Einsteins in den Blick. Der schottische Physiker James Clerk Maxwell hatte, nachdem er daran gescheiterte war, die elektromagnetischen Felder als *Wirkung* eines elastischen Äthers zu erklären, von einer *kausalen* Erklärung der elektromagnetischen Felder abgesehen und sich stattdessen auf die Beschreibung der internen Struktur dieser Felder mittels Differentialgleichungen beschränkt. Auf ähnliche Weise hatte Einstein in seinen Relativitätstheorien die Gravitation nicht mehr als Kraft, sondern im Sinne eines Gravitationsfeldes beschrieben, in dem die Materie nicht mehr *Ursache* der Bewegung der Körper, sondern eine Variable eines komplexeren strukturellen Zusammenhangs ist. Vor allem die Quantenphysik hat nach Zubiri jedoch mit ihrem Nachweis der *prinzipiellen* Unmöglichkeit, den genauen Mechanismus zu kennen, der den Zustand eines bestimmten Elementarteilchens erklärt, schließlich zur endgültigen Verabschiedung eines deterministischen und „substanzialistischen“ Weltbildes beigetragen.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 163.

<sup>209</sup> Bereits 1934 hatte Zubiri einen ersten Versuch einer philosophischen Interpretation der Heisenbergschen Unschärferelation vorgelegt (vgl. Xavier Zubiri, La idea de la naturaleza. La nueva física, in: ders., Naturaleza, Historia, Dios, Madrid 1963, 291–353). In „Sobre la esencia“ rücken stärker noch als die Ergebnisse der Physik die Forschungen der modernen Biologie in den Vordergrund. Der Anspruch des „strukturellen“ Denkens Zubiris ist gleichwohl nicht auf die Ergebnisse einer bestimmten Einzelwissenschaft beschränkt.

Andere Beispiele für den Übergang hin zu einem strukturellen Verständnis der Realität sieht Zubiri auch in der Evolutionstheorie bzw. verschiedenen neueren sozialgeschichtlichen Theorien. Die Liste der Beispiele ließe sich also über die Physik hinaus fortsetzen. Bereits die gewählten Beispiele machen jedoch ausreichend den wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund deutlich, vor welchem Zubiri eine grundlegende Überarbeitung zentraler philosophischer Kategorien versucht. Aufgabe der Philosophie ist es nach Zubiri, einerseits eine angemessene Interpretation der neueren Entwicklungen der (Natur-)Wissenschaft hin zu einem strukturellen Verständnis ihrer jeweiligen Gegenstandsbereiche zu leisten sowie andererseits darüber hinaus nach dem Wesen derjenigen Einheit zu fragen, die in den Einzelwissenschaften sichtbar werdenden Einheiten der jeweiligen Gegenstandsbereiche zugleich ermöglicht und selbst nochmal als Momente einer grundlegenderen Einheit, nämlich der Einheit der Realität als solcher, sichtbar werden lässt.

Das „strukturelle“ Denken Zubiris versteht sich selbst als ein Versuch, Kategorien für ein solches Denken bereit zu stellen. Der folgende Abschnitt versucht, die zentralen Kategorien des „strukturellen“ Denkens Zubiris in eine systematische Darstellung bringen.

#### *4. Systematische Entfaltung der „strukturellen“ Kategorien*

Die im Folgenden analysierten Kategorien sind die folgenden: additive, systemische und funktionelle Eigenschaften, Einheit, Individualität, Geschlossenheit, Beschränktheit, Selbstgenügsamkeit, Ganzheit, Definition, Ko-Limitation, Ko-Determination, Version, Position und Substantivität, wobei bei der Explikation der jeweiligen Kategorien auch noch weitere Bestimmungen in den Blick kommen werden und auch der innere Zusammenhang der vorgestellten Kategorien sichtbar werden soll.

##### **4.1. Eigenschaften**

Den Begriff „Eigenschaft“ [span.: propiedad] versteht Zubiri in einem sehr weiten Sinn. Eigenschaft ist für ihn „alles, was zum Ding gehört oder auf Grund von [dessen] ‚Eigenheit‘ an ihm teilhat als etwas ‚ihm Eigenes‘ [span.: como algo suyo]“<sup>210</sup>.

---

<sup>210</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 104. Ich folge in diesem Zitat der Übersetzung von Hans Widmer (vgl. Zubiri, Vom Wesen, 82–83).

#### 4.1.1. Additive und systemische Eigenschaften

Unter den Eigenschaften lässt sich nach Zubiri unterscheiden zwischen „additiven“ und „systemischen“<sup>211</sup> Eigenschaften. Erstere seien dadurch gekennzeichnet, dass sie dem „Ding“ und seinen Teilen gleichermaßen und in selber Weise zukommen (wie z. B. bei einem Häufchen Salz die Eigenschaft des Salzigen den einzelnen Salzkörnern in derselben Weise und im selben Ausmaß zukommt wie dem Haufen als ganzem). Es gibt in diesem Fall keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Ding und seinen Teilen, außer denjenigen, der durch eine bloße Addition zustande kommt.<sup>212</sup> Die Einheit des Dinges ist in diesem Fall nach Zubiri eine bloß äußerliche. Sie ist eine durch bloße „Zusammenfassung“ [span.: *unificación*]<sup>213</sup> entstandene Einheit.

Die systemischen Eigenschaften sind im Unterschied dazu für Zubiri Eigenschaften, die nur dem System als ganzem, nicht aber auch den einzelnen Teilen zukommen. Dies bedeutet nicht, dass die einzelnen Teile nichts mit den Eigenschaften des Systems als solchen zu tun hätten und dieses gleichsam „unabhängig von seinen Elementen auf sich selbst beruhen“<sup>214</sup> würde, denn dies käme einer Substantivierung des Systems im Sinne einer rein in sich selbst ruhenden Substanz „hinter“ den Eigenschaften gleich. Die Eigenschaften des Systems sind für Zubiri von den Eigenschaften der das System konstituierenden Teile nicht unabhängig, jedoch auch nicht auf diese einfach rückführbar. Die Eigenschaften des Dings seien mehr als die Summe der Eigenschaften seiner Teile, was darauf verweise, dass die Einheit des Dings keine bloße additive, sondern ein „einheitliches System“ [span.: *sistema unitario*]<sup>215</sup> sei.

---

<sup>211</sup> Ellacuría und Zubiri verwenden die Begriffe „System“ bzw. „systematisch“ und „Struktur“ bzw. „strukturell“ meist in synonymer Weise. Unmissverständlich wäre es daher, statt von „systemischen“ Eigenschaften von „strukturellen“ Eigenschaften zu sprechen.

<sup>212</sup> Hegel hat freilich darauf aufmerksam gemacht, dass die Unterscheidung zwischen einer bloß „quantitativen“ und einer qualitativen Veränderung nicht so einfach zu treffen ist. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik I, Frankfurt am Main 1986, 209–386.

<sup>213</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 148.

<sup>214</sup> Ebd.

<sup>215</sup> Ebd.

#### 4.1.2. Funktionelle Eigenschaften

Die systemischen Eigenschaften lassen sich für Zubiri nun weiters differenzieren in a) Eigenschaften, die „sich im Charakter mit den Eigenschaften der [ihrer] Komponenten decken“<sup>216</sup> und b) Eigenschaften, die einen „rein funktionellen Charakter“<sup>217</sup> haben. Ein Beispiel für erstere wäre die Salzsäure, die zwar nicht einfach als „additive“ Einheit bezeichnet werden kann, da sich ihre elektrische Eigenschaft und ihre spezifische Wärme nicht einfach aus einer „Addition“ der entsprechenden Eigenschaften der sie konstituierenden Elemente, Chlor und Wasserstoff, ergebe, deren spezifische Charakteristika aber zumindest auf derselben Linie liegen wie die Charakteristika dieser Elemente (nämlich darin, bestimmte elektrische Eigenschaften und eine spezifische Wärme zu haben). Beispiele für die „funktionellen Eigenschaften“ finden sich nach Zubiri vor allem im lebendigen Organismus, dessen physische und chemische Eigenschaften sich nicht wesentlich von denjenigen seiner Strukturelemente unterscheiden, innerhalb dessen dieselben jedoch in einer radikal anderen Weise „funktionieren“ als außerhalb von ihm. Die Neuheit des Systems gegenüber seinen Elementen liegt in diesem Fall nicht in einer qualitativen Veränderung dieser Elemente, die im Wesentlichen bleiben, was sie sind, sondern in ihrer funktionalen Einbettung in einen sie übergreifenden Zusammenhang.<sup>218</sup> Die Struktur zeigt sich hier als das entscheidende Moment im Prozess der Konfiguration einer neuen Realität. Sie konstituiert die innere Einheit ihrer Elemente.<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> Ebd., 118.

<sup>217</sup> Ebd.

<sup>218</sup> Zubiri verweist als Beispiel auf das Zuckermolekül. Dieses erfülle, obwohl es sich in beiden Fällen um dasselbe Molekül handle, außerhalb des menschlichen Körpers eine völlig andere Funktion als innerhalb desselben.

<sup>219</sup> Eine wichtige Rolle in der Philosophie Zubiris spielt darüber hinaus auch die Unterscheidung zwischen den Eigenschaften oder Momenten, die grundlegenderen Charakter haben und anderen, denen für die Realität und das spezifische So-Sein eines Dings weniger Bedeutung zukommt. Zubiri unterscheidet diesbezüglich zwischen nebensächlichen bzw. flüchtigen Eigenschaften [span.: notas adventicias], konstitutionellen Eigenschaften [span.: notas constitucionales] und konstitutiven Eigenschaften [span.: notas constitutivas]. Letztere sind diejenigen, die unter keinen Umständen fehlen dürfen, wenn das Ding bleiben soll, was es ist. Ihnen kommt gegenüber den anderen Eigenschaften des Dings eine stärkere Geschlossenheit zu. Sie gründen, ermöglichen und stützen die nachgeordneten Eigenschaften, integrieren diese in die *wesentliche* Einheit des Dinges und sorgen dafür, dass dieses bei aller Veränderung doch immer *dasselbe* bleibt. Fehlt oder

## 4.2. Einheit

### 4.2.1. Einheit und Individualität

Die Einheit der Struktur ist dabei keine leere oder abstrakte Einheit, sondern bestimmt von ihrem jeweiligen Inhalt. Jede Struktur ist auf Grund ihres Inhalts auf je eigene, unverwechselbare Weise eins. Die Strukturen „unterscheiden sich [daher] nicht nur hinsichtlich ihres Inhalts, sondern auch hinsichtlich ihrer Art und Weise, eins zu sein“<sup>220</sup>: „Jede Realität ‚von sich aus‘ gehört ‚sich selbst‘, auf ihre je eigene Art und Weise“<sup>221</sup>. In eben dieser je eigenen Art und Weise, „eins“ zu sein, liegt die *Individualität* [span.: individualidad] der Dinge begründet.<sup>222</sup>

### 4.2.2. Das Prius der „realen Einheit“ gegenüber der Einheit des *lógos* und der *téchne*

Die Einheit der Dinge, von der hier die Rede ist, ist für Zubiri, wie weiter oben bereits deutlich wurde, keine logische oder formale Einheit, sondern eine *reale* Einheit, d. h. eine Einheit, die den Dingen von ihnen selbst her zukommt und nicht erst durch die Verstandestätigkeit konstituiert wird. Natürlich setzen nach Zubiri „sowohl der *lógos* [im Sinn von Erkenntnis] als auch die *téchne* das *hén* [die Einheit] als die grundlegende Möglichkeitsbedingung aller erkannten oder hergestellten Eigenschaften“<sup>223</sup> voraus, denn „nur wenn ich mich auf etwas als auf

verändert sich eine der konstitutiven Eigenschaften, so bricht auch die Einheit der Struktur auseinander. Die Struktur *vergeht* bzw. macht in einem Prozess der Restrukturierung einer anderen Struktur Platz. Zubiri selbst gibt zu bedenken, dass nie mit letzter Sicherheit gesagt werden könne, welche Eigenschaften zur konstitutiven Ebene gehören und welche nicht, sondern diese Frage mit dem Fortschritt der Wissenschaften immer wieder neu gestellt werden müsse. (So habe sich beispielsweise mit dem Fortschritt der genetischen Forschungen auch die Einschätzung verändert, in welchem Grad eine bestimmte genetische Sequenz für das jeweilige So-Sein eines Organismus wesentlich ist.) Für den Argumentationsgang dieser Arbeit ist Zubiris Unterscheidung zwischen „flüchtigen“, „konstitutionellen“ und „konstitutiven“ Eigenschaften oder Momenten von nachrangiger Bedeutung.

<sup>220</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 143.

<sup>221</sup> Ebd., 486.

<sup>222</sup> Die verschiedenen Formen der Individualität sind dabei für Zubiri auf Grund der „transzendentalen Funktion“ der „Talität“, d. h. der Eigenart des Inhalts jeweils auch die Form seiner Einheit zu bestimmen, auf einer transzendentalen Ebene angesiedelt. Vgl. den Abschnitt C) 2. c) 3.3. α) des ersten Teils dieser Arbeit.

<sup>223</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 323.

,eines‘ richte, kann ich verstehen, was dieses reale Ding ist“<sup>224</sup> und in gleicher Weise „orientiert sich mein Tun bei der Konstruktion oder Produktion einer bestimmten Realität [...] an der Vorstellung ,ein‘ Ding herzustellen“<sup>225</sup>. Dennoch eignet der Einheit der Realität für Zubiri ein gewisses *Prius* gegenüber der Einheit des lógos und der téchne, der letztere überhaupt erst ermöglicht und in ihr Recht setzt: „[...] die Einheit [der Dinge] ist die reale Einheit in [span.: en] und von [span.: de] den Eigenschaften, so dass ihre Strukturierung real und nicht ideal ist“<sup>226</sup>.

#### **4.2.3. Das *Prius* der Einheit gegenüber den Eigenschaften**

So wie der „realen“ Einheit ein *Prius* gegenüber der logischen Einheit eignet, existiert nach Zubiri auch ein gewisser Vorrang der Einheit gegenüber ihren Eigenschaften. Jede Eigenschaft, jedes Moment eines Dinges ist „nur in und wegen der Einheit mit den übrigen [Eigenschaften] das, was sie innerhalb eines realen Dinges ist. Die Einheit dominiert in diesem Sinne, sie ist ein *Prius* gegenüber [...] den Eigenschaften [...]“<sup>227</sup>. Auf Grund dieses Vorrangs sind die Eigenschaften gleichermaßen „Momente“ wie „Resultat“ [span.: resultado]<sup>228</sup> der Einheit der Struktur, die, wenn sie auch von den Eigenschaften nicht abgezogen werden kann, so doch deren grundlegendes „Fundament“ bleibt.

Um dieses „Fundament“ nun jedoch nicht in substanzialistischer Weise als ein ontologisches Substrat „hinter“ oder „unter“ den Eigenschaften (miss-) zu verstehen, ist eine genauere Bestimmung des Zusammenspiels von Einheit und Eigenschaften nötig, in denen sich das *Prius* der Einheit artikuliert.

#### **4.2.4. Einheit als Einheit „in“ und als Einheit „von“ Eigenschaften**

Zubiri versucht dies, indem er ausgehend von einer Analyse der respektiven „Interdependenz“ [span.: interdependencia] der Eigenschaften, d. h. der Art und Weise, wie sich die Eigenschaften in ihrem jeweiligen Was- und So-Sein wechselseitig konstituieren, die Einheit der Struktur über die Einheit von zwei Partikeln bestimmt: dem „von“ [span.: de] in der Formulierung „Eigenschaften

<sup>224</sup> Ebd., 322.

<sup>225</sup> Ebd., 323.

<sup>226</sup> Ellacuría, La idea de estructura, 468.

<sup>227</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 143–144.

<sup>228</sup> Ellacuría, La idea de estructura, 462.

von etwas“ [span.: notas de algo] sowie dem „in“ [span.: en] in der Formulierung „Einheit in Eigenschaften“ [span.: unidad en notas]. Eigenschaften sind immer Eigenschaften „von“ etwas, wobei das „von“ auf die spezifische Art der „Verbundenheit“ der Eigenschaft mit dem Ganzen verweist. Umgekehrt ist die Einheit eines Dings keine frei schwebende Einheit, sondern eine Einheit, die sich ausschließlich „in“ den Eigenschaften des Dings manifestiert und auslegt. Jede Eigenschaft ist „de los demás“, jedes Ding ist Moment der anderen, geht also auf intrinsische Weise in die Konstitution der anderen Dinge sowie des Ganzen der Struktur mit ein, und ist zugleich umgekehrt durch eine gewisse Präsenz der anderen Dinge und des Ganzen der Struktur in sich als diese bestimmte Eigenschaft erst konstituiert. Die Einheit des „de“ und des „en“ bringt ein artikuliertes Zusammenspiel von Einheit und Differenz zum Ausdruck, in der der Einheit zwar ein gewisser Primat gegenüber der Differenz zukommt, die Differenz jedoch von der Einheit nie aufgehoben, sondern im Gegenteil von dieser sogar erfordert wird. Die einzelnen Dinge sind somit in einem gewissen Sinn zugleich „innerhalb“ wie „außerhalb“ voneinander. Das Prinus der Einheit gegenüber den Eigenschaften liege darin begründet, dass es in den Dingen zu einer gewissen „Autonomisierung“<sup>229</sup> des „von“ komme, wodurch „für jede Eigenschaft die übrigen Eigenschaften nicht bloß alle anderen, sondern seine Ganzheit“<sup>230</sup> seien.

Parmenides und Platon hätten sich, so Zubiri, unter Missachtung der Dimension des „en“, dadurch dazu verführen lassen, das Eine als eine Realität in und für sich zu betrachten, wohingegen in Wahrheit „das Eine [...] bloß Moment, gewiss ein grundlegendes, aber dennoch nur Moment der Substantivität“<sup>231</sup> sei. Das Eine sei auch nicht die grundlegende Eigenschaft aller anderen Eigenschaften, denn „die Einheit ist keine zusätzliche Eigenschaft, sondern Einheit von Eigenschaften“<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 487.

<sup>230</sup> Ebd.

<sup>231</sup> Ebd., 326. „Substantivität“ [span.: sustantividad] ist in den Philosophien Zubiris und Ellacurías streng zu unterscheiden von „Substanzialität“ [span.: sustancialidad]. Erstere verweist auf eine strukturelle Einheit, den zweiten Begriff verwenden Zubiri und Ellacuría für die Charakterisierung eines zu überwindenden „substanzialistischen“ Denkens.

<sup>232</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 327.

#### 4.2.5 Geschlossenheit, Beschränktheit, Selbstgenügsamkeit und Ganzheit

Die wechselseitige Bestimmung der „Eigenschaften von“ und der „Einheit in“ bringt es mit sich, dass den Dinges wesentlich ein gewisser Charakter von „Geschlossenheit“ [span.: clausura], „Beschränktheit“ [span.: limitación], „Selbstgenügsamkeit“ [span.: suficiencia] und „Ganzheit“ [span.: totalidad] zukommt, der überhaupt erst ermöglicht, dass sich die Dinge als geschlossene<sup>233</sup> Einheiten von anderen Einheiten unterscheiden. Wäre dem nicht so, könnten die einzelnen Eigenschaften nie ihre reale Gestalt als *bestimmte* Eigenschaften eines *bestimmten* Dinges gewinnen.

#### 4.2.6. De-finition, Ko-Limitation und Ko-Determination

Was sich negativ als Beschränkung, als „Limitation“ oder „De-Finition“ [span.: de-finición] der Dinge zeigt, erscheint umgekehrt betrachtet zugleich als positive Bestimmung der Dinge. Da sich die Eigenschaften innerhalb einer geschlossenen Struktur, wenn auch in jeweils unterschiedlicher Weise und Intensität, wechselseitig bestimmen, spricht Zubiri von „Ko-Limitation“<sup>234</sup> [span.: co-limitacion] bzw. „Ko-Determination“ [span.: co-determinación], d. h. von der aktiven Bestimmung jeder Eigenschaft durch alle anderen Eigenschaften sowie durch die Einheit des Ganzen:

[...] Die Eigenschaften „ko-determinieren“ sich gegenseitig. Wenn wir daher die integrale physische [Realität] [...] irgendeiner Eigenschaft sehen könnten, dann würde uns diese in ihrem Schoß [...] nicht nur „andere“, sondern „alle“ anderen Eigenschaften zeigen.<sup>235</sup>

#### 4.2.7. Version

Ein anderer Begriff, mit dem Zubiri die intrinsische Verwiesenheit der Eigenschaften eines Dinges aufeinander bezeichnet, ist derjenige der „Version“ [span.: versión] im Sinne von „Ausrichtung“. Jede Eigenschaft einer Struktur ist

<sup>233</sup> Ich werde weiter unten darauf zu sprechen kommen, dass diese Geschlossenheit für Zubiri keine absolute, sondern eine relative ist. Die in der gegenseitigen Bestimmung von Struktur und Eigenschaften konstituierten Einheiten stehen nicht isoliert nebeneinander, sondern bestimmen sich wesentlich auch untereinander. Die wechselseitige Bestimmung der Dinge (als relativ geschlossener Einheiten) untereinander hat zwar einen anderen Charakter als die Bestimmung des einzelnen Dings durch seine Eigenschaften, sie ist für dasselbe jedoch nicht weniger konstitutiv.

<sup>234</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 367.

<sup>235</sup> Ebd., 480.

nach Zubiri zuinnerst auf alle anderen, sowie auf das Ganze derselben „ausgerichtet“ [span.: vertido], ja „verlangt“ [span.: exige], um das bleiben zu können, was sie innerhalb einer bestimmten Struktur ist, geradezu nach allen anderen und dem Ganzen.

#### **4.2.8. Die Manifestation des Ganzen in seinen Eigenschaften**

Auf Grund der eben beschriebenen wechselseitigen Implikation der Eigenschaften und des Ganzen ist die grundlegende Einheit eines Dinges für Zubiri in jeder seiner Eigenschaften bzw. Momente vollständig präsent. Keine Eigenschaft des Dings ist als solche isolierbar, sondern bringt immer schon das Ganze derselben zum Ausdruck und aktualisiert sie<sup>236</sup>, dies freilich auf je unterschiedliche Art und Weise. Jede Eigenschaft legt das Ganze des Dings auf spezifische Weise aus. Die optische Wahrnehmung eines Tieres ist daher, um hier ein Beispiel der für die „metaphysischen“ Betrachtungen Zubiris so wichtigen Biologie anzuführen, nicht bloß eine Aktivität seiner Augen, sondern immer schon eine Aktivität des ganzen Tieres, ebenso wie auch die scheinbar autonom ablaufenden Reflexe des menschlichen Organismus immer schon als Aktivität des ganzen Menschen und nicht bloß als Aktivität eines Teilsystems desselben betrachtet werden müssen. Sowohl optische Wahrnehmung als auch reflexhafte Reaktionen sind jedoch nicht die einzigen Weisen, in denen sich die Einheit des Tieres bzw. des Menschen artikulieren kann. In ganz anderer Weise bringt sich die Einheit des Menschen für Zubiri z. B. in der Sprache zum Ausdruck.

#### **4.2.9. Die unterschiedlichen „Grade“ der Ganzheit**

Die Geschlossenheit und Einheit der verschiedenen Strukturen ist nicht nur in jeder Realität von unterschiedlichem Charakter, sie kennt auch unterschiedliche Grade der Intensität, von der Einheit „bloß“ materieller Strukturen über die Einheit der biologischen Organismen, der Einheit der Gesellschaft bis hin etwa zur Einheit der menschlichen Person. Je stärker die Einheit einer Struktur ist, „umso mehr hat die solchermaßen konstituierte Realität den Charakter eines ‚Ganzen‘, umso mehr ist und handelt es als ein Ganzes“<sup>237</sup>. Je stärker die Einheit,

---

<sup>236</sup> Diese entspricht der im Abschnitt I C) 2. b) 3.1. analysierten ersten Dimension der realen Wahrheit als Offenlegung des inneren Reichtums des Dings in seinen Eigenschaften.

<sup>237</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 480.

umso *realer* ist die betreffende Struktur für Zubiri auch. Die Grade der „Ganzheit“ sind somit auch Grade der Realität.

#### **4.3. Position**

Entscheidend für das Verständnis der jeweiligen Realität eines Dinges ist, dass seine Eigenschaften bzw. Momente innerhalb der Struktur des Ganzen nach Zubiri jeweils eine spezifische „Position“ und daher auch eine bestimmte „Bedeutung“<sup>238</sup> [span.: significación] einnehmen. Die Struktur des Ganzen ist kein undifferenziertes Chaos, in dem die Eigenschaften bzw. Momente des Dings einfach *irgendwie* miteinander verbunden sind, sondern ein qualifiziertes Zusammenspiel von Einheit des Ganzen und Vielheit der Eigenschaften oder Momente. Die Position und Bedeutung einer Eigenschaft bestimmen sich dabei über ihr „Wo“ [span.: donde], wobei dieses „Wo“ freilich nicht in einem ausschließlich räumlichen Sinn zu verstehen ist, sondern je nach Art der Realität verschiedene Ebenen der Positionierung bezeichnet:

[...] *Die räumliche Lokalisierung ist bloß eine – wenn auch für alle innerweltlichen Realitäten wesentliche – Ebene in der sich die Position zum Ausdruck bringt. Eine grundlegendere Ebene erreicht man im Ausgang von der [...] Heisenbergschen Unschärferelation: Um ein Elementarteilchen zu bestimmen, müsste man gleichzeitig seine Geschwindigkeit und seine Position genau festlegen; auch wenn die Position hier immer noch eine stark räumliche Bedeutung hat, wird sie als etwas verstanden, was wesentlich zum Teilchen gehört [und nicht unabhängig von ihm bestimmt werden kann; Anm. SP], und man bezieht sich nicht [mehr] auf ideale mathematische Koordinaten, sondern auf ein strukturelles physisches System. Eine weitere Ebene findet sich in der belebten Materie, zum Beispiel bei den Proteinen: Es ist bekannt, dass dieselben Elemente allein dadurch, dass sich die Position zwischen ihnen ändert, völlig andere Stoffe bilden können; das, was wir Leben nennen, wäre ohne die genaue Anordnung der Verbindungen nicht möglich. Es gibt ohne Zweifel noch viele andere Ebenen, angefangen von der Position, die in jedem Menschen sein vegetatives System, seine Sinnlichkeit und seine Intelligenz einnehmen bis hin zu demjenigen, was in der Gesellschaft geschieht. [Das Konzept der Position] ist daher ein universell gültiges und im strengen Sinn strukturelles Konzept.<sup>239</sup>*

Die Position der Eigenschaften oder Momente eines Dinges ist für Zubiri mehr als eine bloße „Anordnung“ [span.: ordenación]<sup>240</sup>. Letztere würde voraussetzen, dass

---

<sup>238</sup> Ebd., 145.

<sup>239</sup> Ellacuría, La idea de estructura, 470.

<sup>240</sup> Zubiri, Sobre la esencia, 145.

die Eigenschaften oder Momente bereits für sich sind, was sie sind, um *danach*, gewissermaßen in einem zweiten Schritt, in eine bestimmte Ordnung gebracht zu werden, während der Begriff der Positionierung für Zubiri darauf verweist, dass die Eigenschaften oder Elemente eines Dings überhaupt erst durch ihre spezifische Position in Bezug auf alle anderen in der irreduziblen Realität konstituiert werden, die ihnen innerhalb der Struktur zukommt. Die Positionalität einer Eigenschaft bzw. eines Moments des Dings verweist in intrinsischer Weise bereits auf alle anderen Elemente wie auf die Ganzheit des Dings, innerhalb dessen es seinen spezifischen „Platz“ einnimmt. Sie bestimmt zugleich die spezifische Funktion und Bedeutung, die eine Eigenschaft bzw. ein Moment innerhalb des Ganzen einnimmt.

#### **4.4. Die Struktur des Kosmos**

Die in den letzten Punkten entfalteten strukturellen Kategorien lassen sich für Zubiri nicht bloß auf die Einzeldinge anwenden, sondern, mit etwas anderen Akzentuierungen, auch auf den Kosmos als ganzen, sei dieser doch sogar in einem noch eigentlicheren Sinne als „Struktur“ zu verstehen als die einzelnen Dinge.<sup>241</sup> Im Folgenden möchte ich die Grundrisse von Zubiris struktureller Interpretation des Kosmos skizzieren. Manche der eben entwickelten Kategorien werden uns dabei wieder begegnen. In der Weise wie Zubiri den Kosmos als Struktur zu fassen versucht, deutet sich bereits das strukturelle Verständnis der geschichtlichen Realität Ellacurías an.

##### **4.4.1. „Innere“ und „äußere“ Respektivität**

In Abschnitt I C) 2. c) 3.4. wurde die grundlegende Welthaftigkeit thematisiert, die nach Zubiri jedem realen Ding auf Grund seiner wesenhaften Offenheit zukommt und es quasi über sich selbst „hinaustreibt“ und für das Gesamt der Realität öffnet. Diese Welthaftigkeit ist für die Dinge, wenn auch auf andere Weise, ebenso konstitutiv wie die innere Einheit ihrer Eigenschaften oder

---

<sup>241</sup> Chronologisch betrachtet ist die strukturelle Interpretation der Einzeldinge in der Philosophie Zubiris früher als seine strukturelle Interpretation des Kosmos. Die Kategorien, die Zubiri mit Blick auf die Explikation der strukturellen Einheit der einzelnen Dinge entwickelt, werden von ihm in „Sobre la esencia“ erst in einem zweiten Schritt auf die Struktur des Kosmos übertragen. Es wird sich in den folgenden Überlegungen aber zeigen, dass ungeachtet dieser chronologischen Nachrangigkeit für Zubiri im Letzten nur das Gesamt der Realität als Struktur im *eigentlichen Sinn* gelten kann.

Momente. Das „Verhältnis“ der verschiedenen Dinge zueinander ist daher nach Zubiri ebenso „respektiv“ wie das „Verhältnis der Eigenschaften bzw. Momente eines Dings: Bringe die „innere Respektivität“ die „intrinsische Einheit“ der verschiedenen Eigenschaften eines Dings zum Ausdruck, so bezeichne die „äußere Respektivität“<sup>242</sup> die fundamentale Einheit der Dinge des Kosmos, die jeder Kausalität, Funktionalität oder Relation vorgelagert ist, ja diese überhaupt erst ermöglicht. Die Verwendung des Begriffs der Respektivität bringt zum Ausdruck, dass das Verhältnis der Dinge im Kosmos für Zubiri ebenso wenig wie das Verhältnis der Eigenschaften oder Momente eines Dings als bloße „Relation“ oder τάξις (táxis), d. h. „Ordnung“ im Sinne Aristoteles' zu verstehen, sondern auf einer weit elementarereren Ebene angesiedelt ist.

#### **4.4.2. Die Positionalität der Dinge im Kosmos**

Innerhalb der respektiven Einheit der Realität als ganzer kommt (in analoger Weise zu den Eigenschaften in den Einzeldingen auch) allen einzelnen Dingen eine bestimmte „raum-zeitlich-dynamische Position“<sup>243</sup> zu, die ihr komplexes Verhältnis zueinander wie zum Gesamt der Realität artikuliert. Jedes Ding ist „de los demás“, jedes Ding ist Moment bzw. Eigenschaft der anderen, geht also auf intrinsische Weise in die Konstitution der anderen Dinge sowie des Ganzen der Realität mit ein, und ist zugleich umgekehrt durch eine gewisse Präsenz der anderen Dingen und des Gesamts der Realität in sich als dieses bestimmte Einzelding erst konstituiert. Die Einheit des „de“ bringt auf der Ebene des Kosmos ein artikuliertes Zusammenspiel von Einheit und Differenz zum Ausdruck, in der der Einheit zwar ein gewisser Primat gegenüber der Differenz zukommt, die Differenz jedoch von der Einheit nie aufgehoben, sondern im Gegenteil von dieser sogar erfordert wird. Die einzelnen Dinge sind somit in einem gewissen Sinn zugleich „außerhalb“ wie „innerhalb“ voneinander:

*Die verschiedenen Elemente dieser dynamischen Vielheit sind außerhalb voneinander, aber zugleich sind sie auf intrinsische Weise und formal Momente der [span.: de] anderen. Jedes Element ist formal auf die anderen ausgerichtet [span.: vertido] und hat*

---

<sup>242</sup> Vgl. Ellacuría, La idea de estructura, 496. Was Ellacuría hier als „innere“ und „äußere“ Respektivität bezeichnet, korrespondiert mit der in den Abschnitten I C) 2. c) 3.3. und 3.4. thematisierten Unterscheidung Zubiris zwischen „suifizierender“ und „weltbildender“ Realität.

<sup>243</sup> Ellacuría, Realidad histórica, 52.

*nur dadurch Realität, dass es auf intrinsische Weise Moment „der anderen“ [span: de los demás] ist.<sup>244</sup>*

Auf Grund der Positionalität der Dinge innerhalb der strukturellen Ganzen ist dieses keine undifferenzierte Masse, sondern eine durch den spezifischen Charakter und die spezifische Position seiner Elemente strukturierte und qualifizierte Ganzheit:

*Die Ganzheit ist keine abstrakte Ganzheit, sondern eine konkrete, die [...] von den Elementen und Momenten dieser Realität ausgeht: Sie ist eine völlig qualifizierte Ganzheit [...].<sup>245</sup>*

#### 4.4.3. Substantivität

„Substantivität“ [span.: substantividad] im Sinn von Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit kommt für Zubiri auf der materiellen Ebene[!] im Letzten nur der Realität als ganzer zu, alle anderen Dinge können auf Grund ihres respektiven Charakters bloß als Fragmente dieser einen Substantivität aufgefasst werden<sup>246</sup>, wobei es zwischen verschiedenen Abstufungen und verschiedenen Ebenen von Substantivität (und Individualität) sorgfältig zu unterscheiden gilt:

*Das „Ganze“ ist die materielle Einheit [...]. Jedes Ding ist „Ding eines“ [span: cosa de] Ganzen, des Kosmos. [...] Der Kosmos ist die Substantivität, dessen Momente das sind, was wir die Dinge nennen. Seine Einheit ist ursprünglicher als die Dinge für sich betrachtet. [...] Innerhalb dieses Ganzen [...] findet man eine prozessuale Steigerung, hin zu einer größeren Individualität und Substantivität, von den Elementarteilchen [...] bis zur biologischen Materie [...].<sup>247</sup>*

Eine erste Ebene von Substantivität wird, so Ellacuría in Fortführung der Gedanken Zubiris, durch die Stabilisierung der Materie<sup>248</sup> erreicht. Diese ergebe

<sup>244</sup> Ebd.

<sup>245</sup> Ellacuría, El objeto de la filosofía, 77.

<sup>246</sup> Die rein sinnliche Beobachtung hat die naturphilosophischen Überlegungen der Antike nach Zubiri dazu geführt, dasjenige, was räumlich voneinander getrennt ist, als selbstgenügsame Entitäten zu verstehen. Die moderne Naturwissenschaft können der Philosophie helfen, ein solch atomistischen Verständnis der Realität zu überwinden, um stattdessen die vielfältigen Verschränkungen der scheinbar voneinander getrennten Realitäten wie etwa der Elementarteilchen in den Blick zu nehmen. (Vgl. dazu auch das in Abschnitt I C) 2. d) 3. Gesagte.)

<sup>247</sup> Ellacuría, El objeto de la filosofía, 56.

<sup>248</sup> Man kann hier etwa, um eine Beispiel Zubiris wiederzugeben, an die Stabilität der Atome gegenüber der Coulomb-Anziehung denken, die in der Quantenphysik durch das Pauli-Prinzip erklärt wird. Ohne diesen Effekt würden die Elektronen in den Atomkern „stürzen“ und das Atom „kollabieren“.

zwar noch nicht Strukturen im strengen Sinn, jedoch „Quasi-Strukturen“, d. h. „Gestalten“ [span.: conformaciones] mit einer spezifischen Konfiguration, die – wie etwa bei den Sternen – sogar zu einer statischen Stabilität führen können.

Eine zweite Ebene von Struktur mit bereits wesentlich höherer Substantivität und Individualität erscheine mit der „Belebung“ der stabilisierten Materie. In den belebten Organismen zeige sich gegenüber der unbelebten Materie ein größeres Maß an Einheit und Geschlossenheit, das auch eine stärkere Unabhängigkeit bzw. sogar teilweise Kontrolle über die Umwelt erlaube.

Das höchste Maß werde schließlich mit dem Auftreten der Intellektion in der menschlichen Realität erreicht. Hier gewinnen die Individualität sowie die Einheit ihre höchste Dichte und ihren höchsten Ausdruck. Die Einheit des Kosmos komme in der menschlichen Intellektion gleichsam zu sich selbst.

Gerade weil den einzelnen Dingen, selbst wenn sie wie im Fall der menschlichen Person eine „relative Absolutheit“ erreichen, auf Grund ihrer materiellen Verflochtenheit mit dem Rest der Realität niemals eine *volle* Substantivität und Selbständigkeit zukomme (d. h. im Fall der menschlichen Personalität: eine „absolute Absolutheit“), sind sie nach Ellacuría auf konstitutive Weise auf die grundlegende Respektivität zu allen anderen Dingen verwiesen. Erst diese intrinsische Verschränkung mit allen anderen Dingen sowie mit dem Ganzen der Realität erlaube den einzelnen Dingen, das bzw. so zu sein, was bzw. wie sie in ihrer konkreten Realität jeweils sind.

### **5. Der universale Anspruch einer strukturellen Auffassung der Realität**

Dass sowohl jedes einzelne Ding als auch der Kosmos als ganzer zuletzt nicht als Substanz, sondern nur als Struktur zu beschreiben sind, zeigt nach Zubiri die universale Gültigkeit einer strukturellen Betrachtung der Realität. Obwohl der Ausgangspunkt der philosophischen Analysen Zubiris oftmals die Naturwissenschaften sind, will Zubiri seine Überlegungen zur Struktur keinesfalls auf den Bereich des „rein Natürlichen“ oder bloß naturwissenschaftlich Beschreibbaren beschränkt wissen. Im Gegenteil, der Anspruch seines strukturellen Verständnisses der Realität liegt gerade darin, die komplexe Einheit von Natur und Geist, Individuum und Gesellschaft adäquat zu artikulieren, ohne dabei – wie es nach Zubiri in vielen existentialistischen und personalistischen Philosophien geschieht – eine der beiden Pole unter den anderen zu subsumieren. Eine naturalistische Beschreibung der menschlichen Realität greift für Zubiri

ebenso zu kurz wie eine rein existentialistische. Die für die menschliche Realität konstitutive Differenz zwischen „Natürlichkeit“ und „Ereignishaftigkeit“ liege in der komplexen *Struktur* der menschlichen Realität begründet. Der hermeneutisch zu erfassende „Sinn“ der Dinge sei nur ausgehend von der respektiven Einheit der Dinge mit dem Menschen zu verstehen, innerhalb welcher die Dinge dem Menschen überhaupt erst als Momente seines existentiellen Lebensentwurfs verständlich werden könnten. Nach Ellacuría habe die metaphysische Skepsis den Strukturalismus dazu verleitet, in eine exklusiv hermeneutische Betrachtung der Realität zu verfallen, in der die physische Natur des Menschen zumindest der Tendenz nach unterschlagen und seine konkrete leib-seelische Identität verzerrt werde. Zubiris Verständnis von Struktur erlaube demgegenüber eine ganzheitliche Analyse selbst derjenigen Bereiche, die für gewöhnlich das Herzstück der strukturalistischen Betrachtungen ausmachten: von der Sprache über die Mathematik, die Anthropologie und Psychologie, Psychoanalyse und Soziologie bis hin zur Geschichte. Nur eine Untersuchung dieser Bereiche, die auch in der Lage ist, deren Verwobenheit mit dem sich einer restlosen Überführung in „Bedeutung“ widersetzen „physischen“ Moment der Realität in den Blick zu nehmen, vermag nach Ellacuría ihrer *konkreten* Realität gerecht zu werden.

## **D) Der Begriff der „geschichtlichen Realität“<sup>249</sup>**

### 1. Textgrundlage

Ellacuría entwickelt seinen Begriff der „geschichtlichen Realität“ im Ausgang von Zubiris soeben ausführlich untersuchten Begriff der „Realität“. Die „geschichtliche Realität“ ist ohne Zweifel der zentrale Begriff der späten Philosophie Ellacurías. In ihm bündeln sich zahlreiche Motive seiner philosophischen, aber auch politischen und theologischen Texte. Bedeutendster Ort der Entfaltung des Begriffs der geschichtlichen Realität ist Ellacurías erst

---

<sup>249</sup> Die Struktur dieses Teils orientiert sich in den Grundzügen an dem dritten Kapitel einer von mir 2010 verfassten Diplomarbeit zum hermeneutischen Ort der Theologie Ellacurías. Vgl. Sebastian Pittl, Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie. Überlegungen zum hermeneutischen Ort der Theologie der Befreiung am Beispiel Ignacio Ellacurías, Universität Wien 2010, 59–90. Mit Ausnahme einzelner einleitender Absätze zu den entsprechenden Unterpunkten wurde der Text dieses Teils neu verfasst.

posthum herausgegebenes und auf Grund seines vorzeitigen Todes unvollendet<sup>250</sup> gebliebenes Werk „Philosophie der geschichtlichen Realität“ (*Filosofía de la realidad histórica*<sup>251</sup>). Der folgende Abschnitt D) versucht die Grundlinien dieses Werks zu skizzieren und zu synthetisieren.<sup>252</sup> Wie bereits bei Zubiris Begriff der „Realität“ muss ich mich auch im Folgenden auf die Hauptaspekte beschränken. Zur Strukturierung dieses Abschnitts werde ich mich an fünf Thesen orientieren, die Ellacuría als Zusammenfassung seines Verständnisses der geschichtlichen Realität in dem von den Herausgebern der „Filosofía de la realidad histórica“ dem Werk vorangestellten Artikel „Das Objekt der Philosophie“ („El objeto de la filosofía“<sup>253</sup>) entwickelt. An die Diskussion der fünf Thesen (2. a) bis e)) fügen sich 3. ein Abschnitt über Ellacurías Verständnis der geschichtlichen Realität als Praxis, 4. eine Analyse der „befreienden Praxis“ als eines Ortes der Wahrheit, sowie 5. eine abschließende Reflexion über das Kreuz als den Ort innerhalb der geschichtlichen Realität, der den eigentlichen Ort einer authentisch christlichen Philosophie darstellt.

---

<sup>250</sup> Ellacuría konnte unter anderem die geplanten Kapitel über den Sinn der Geschichte, das Subjekt der Geschichte sowie über die geschichtliche Praxis nicht mehr ausarbeiten.

<sup>251</sup> Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, <sup>3</sup>San Salvador 2007. Eine deutsche Übersetzung des Werkes durch Raúl Fornet-Ponse liegt vor unter dem Titel: *Philosophie der geschichtlichen Realität*, Aachen 2010. Die Übersetzung der Originaltexte in diesem Kapitel lehnt sich an der Übersetzung von Raúl Fornet-Ponse an, weicht gelegentlich aber auch davon ab, weshalb im Folgenden der Einfachheit halber nach dem spanischen Original zitiert wird.

<sup>252</sup> Ansätze einer systematischen Darstellung von Ellacurías philosophischem Begriff der Geschichte, wenn auch mit etwas anderen Akzentsetzungen als in dieser Arbeit, finden sich auch in der Studie von Josef Heinzl „Der Geschichtsbegriff in Ignacio Ellacurías „Philosophie der geschichtlichen Realität“ (Diplomarbeit), Universität Wien 2010, 44–108.

<sup>253</sup> Ellacuría, *Realidad histórica*, 15–47 sowie 599–602. Der Artikel erschien zunächst in der Zeitschrift „Estudios Centroamericanos“ 396–397 (1981), 963–980. Für die Ausgabe der „Filosofía de la realidad histórica“ wurde er von den Herausgebern geteilt. Der erste Teil wurde dem Werk als Einleitung vorangestellt, der zweite fungiert als Schlusswort. Da darüber hinaus von den Herausgebern auch die Reihenfolge einiger Absätze verändert wurde, werde ich im Folgenden nach den *Escritos políticos* zitieren, die das Original unverändert wiedergeben. Vgl. Ignacio Ellacuría, *El objeto de la filosofía*, in: ders., *Escrítos políticos I*, San Salvador 1991, 63–92.

## 2. Die geschichtliche Realität als physische, dynamische, strukturelle und sich selbst überschreitende Einheit

Die fünf Thesen, die Ellacuría in dem genannten Artikel anführt, zielen darauf, das Ganze der Realität als physische, dynamische, strukturelle und sich selbst überschreitende Einheit darzustellen, die ihre größte Konkretion und Dichte in dem findet, was Ellacuría als geschichtliche Realität bezeichnet. Jeder der folgenden Thesen entfaltet je eines der genannten Charakteristika.<sup>254</sup>

### a) These 1

*„Die gesamte innerweltliche Realität bildet eine einzige komplexe und differenzierte physische Einheit in der Weise, dass weder die Einheit die Differenzen annulliert noch die Differenzen die Einheit annullieren.“<sup>255</sup>*

#### 1. Zum Begriff der „innerweltlichen“ Realität

Bereits die erste These liefert eine Reihe von Bestimmungen, die in Vielem erkennbar an die Position Zubiris anknüpfen. Auffällig ist dabei zunächst die Rede von einer „innerweltlichen Realität“. Die von Zubiri übernommene Formulierung betont, dass Gott bzw. jede wie auch immer geartete „überweltliche“ Realität aus methodischen Gründen aus dem Gegenstandsbereich der Philosophie zunächst auszuscheiden sind. Im Unterschied zu Hegel, für den nach Ellacuría sowohl „das Absolute als auch die niedrigsten Erscheinungsformen der Materie“<sup>256</sup> Gegenstand der Philosophie seien als auch zu Marx, der das Absolute nicht bloß aus dem Gegenstandsbereich der Philosophie ausschließe, sondern dessen Existenz überhaupt verneine, ist die Frage nach Gott in Zubiris Philosophie damit bewusst offen gehalten. Der Grund dafür liegt darin, dass die Realität, die nach Zubiri und Ellacuría zunächst den Gegenstand der Philosophie

<sup>254</sup> Ellacuría knüpft bei der Entfaltung seiner Thesen neben der Philosophie Zubiris wiederholt auch an Motive von Hegel und Marx an. Alle drei Denker hätten, so Ellacuría, die Realität als ein systematisches und dynamisches Ganzes zu begreifen versucht, dessen Einheit keine in äußerlicher Weise durch die menschliche Vernunft hergestellte sei, sondern eine *reale* Einheit. Insofern als sich Zubiri, Hegel und Marx um die Entwicklung eines philosophischen Begriffs bemüht hätten, der „auf bestmögliche Weise der bereits gegebenen Einheit“ (Ellacuría, El objeto, 70) der Realität entspricht, stellten sie herausragende Dialogpartner für ein Denken dar, das die Realität in ihrer dynamischen Totalität zu seinem Ausgangspunkt zu machen versuche.

<sup>255</sup> Ellacuría, El objeto, 76.

<sup>256</sup> Ebd., 71.

bildet, eine physische Einheit darstellt, in der, wie bereits deutlich wurde, jedes einzelne Ding durch alle anderen bestimmt ist, Gott, wenn man ihn nicht vergegenständlichen will, jedoch nicht Teil dieser physischen Einheit der Realität sein kann. Das bedeutet für Zubiri und Ellacuría nun aber nicht, dass Gott und die innerweltliche Realität keine Einheit bilden könnten, diese Einheit müsse aber als völlig anders gedacht werden als diejenige der „innerweltlichen“ Realität, die allein Ausgangspunkt der Philosophie sein könne:

*Gott und die innerweltliche Realität bilden kein Ganzes im strengen Sinn, was nicht bedeutet, [...] dass es nicht eine bestimmte Einheit dieses Ganzen mit Gott geben kann [...], aber diese Einheit wird von völlig anderer Art sein.<sup>257</sup>*

Ähnliches gilt nach Zubiri und Ellacuría für die Präsenz Gottes in der Welt, die philosophisch nicht a priori geleugnet werden könne, jedoch auf radikal andere Weise gedacht werden müsse als die Präsenz der innerweltlichen Dinge füreinander.<sup>258</sup> Gott aus dem Ausgangspunkt der Philosophie auszuschließen bedeute daher nicht, dass nicht die innerweltliche Realität selbst an einem bestimmten Punkt die Frage nach der Präsenz eines sie Transzendierenden erzwingen könne.

## ***2. Die physische Einheit der innerweltlichen Realität***

Die Betonung der physischen Einheit der Realität stellt gegenüber Positionen, die die Einheit der Realität als eine bloß formale und logische und damit letztlich äußerliche betrachten, den realen Charakter dieser Einheit heraus. Dies bedeutet jedoch nicht, die Einheit des Ganzen zu hypostasieren und in Analogie zu den Einzeldingen zu denken:

*[Die Dinge] [...] stimmen nicht nur in diesem oder jenen überein und sind deswegen unter einen Begriff zu bringen, sondern bilden auf physische Weise eine Einheit, was nicht heißt, dass diese Einheit eine Art Super-Ding von der gleichen dinglichen Art wie alle anderen Dinge wäre.<sup>259</sup>*

Ellacuría bestreitet nicht Kants Einsicht in die Einheit der Welt als einer notwendigen Idee der Vernunft, sehr wohl aber betont er ein gewisses Primat der Realität gegenüber der Vernunft und hält fest, dass es

---

<sup>257</sup> Ebd., 73.

<sup>258</sup> Vgl. ebd.

<sup>259</sup> Ebd.

[...] zwei sehr unterschiedliche Dinge sind, festzustellen, dass sich das Ganze der Realität nur einer Intelligenz zeigen kann, und zu behaupten, dass die Vernunft der Realität eine Einheit auferlegt, die dieser nicht von sich aus zukommt.<sup>260</sup>

Der Begriff „physisch“ verweist auf die materielle, und damit dem menschlichen Erkennen stets schon vorgegebene und bis zu einem gewissen Grad auch immer unverfügbare, Einheit des Ganzen der Realität. Er bezeichnet für Ellacuría eine Form des Materialismus, in dem die Materie nicht als bloß passiver Rezeptor oder als „unbestimmte Potentialität“<sup>261</sup> bestimmt wird, sondern als „positive Aktivität“<sup>262</sup> in den Blick kommt, die von sich aus alle innerweltliche Realität konstituiert und strukturiert. Die Materie ist für Ellacuría keine uniforme Masse, sondern zeigt sich in je unterschiedlicher Weise als elementare Materie, körperliche Materie und biologische Materie<sup>263</sup>. Jede wirkliche Realität habe notwendigerweise einen materiellen Charakter, um überhaupt im Ganzen der Welt „präsent“ sein zu können. „Nur indem sie sich materialisieren, gewinnen die innerweltlichen Dinge Präsenz und Aktualität.“<sup>264</sup>

Damit ist deutlich, dass Zubiris und Ellacurías „Materialismus“ nichts zu tun hat mit einem reduktionistischen Determinismus.<sup>265</sup> Ein solcher setze in der Regel ein simplifiziertes Verständnis von „Materie“ voraus, um jede innerweltlich auftauchende Realität auf dieses simplifizierte Verständnis zu reduzieren. Was „Materie“ aber eigentlich sei, sei höchst rätselhaft und müsse von den konkreten, oft überraschenden Formen von Materialität, die sich in der geschichtlichen Realität zeigen würden, her je neu analysiert werden. Dabei trete sowohl die Komplexität als auch die Geheimnishaftigkeit der „Materie“, die weder als „mystische“ Kraft „hinter“ den Dingen noch einfach im Sinn der Materialität der körperlichen Dinge verstanden werden dürfe, deutlich hervor:

*Wir wissen heute mehr über die Materie, aber dieses Wissen hat den Begriff der Materie auf solche Weise bereichert, dass uns diese heute nicht nur in größerer Fülle, sondern auch rätselhafter erscheint. Zu glauben, dass wir bereits wüssten, was die Materie ist und was ihre*

<sup>260</sup> Ebd.

<sup>261</sup> Realidad histórica, 53. Vgl. dazu: Aristoteles, Metaphysik, IX,1045 b 27 – 1052 a 12.

<sup>262</sup> Realidad histórica, 53.

<sup>263</sup> Vgl.: ebd., 52.

<sup>264</sup> Ebd.

<sup>265</sup> Eben hierauf zielt die bereits erwähnte Charakterisierung der Philosophie Zubiris als einen „offenen materialistischen Realismus“ durch Héctor Samour. Vgl. die entsprechende Fußnote im Abschnitt I C) 1.2.1.

*Grenzen sind, und den Begriff der Materie ausgehend von den materiellen Dingen zu verwenden, die wir durch unsere Sinne wahrnehmen können, heißt, uns einem angemessenen Verständnis der Realität zu verschließen. Zu glauben, dass die Materie vorstellbar und repräsentierbar sein müsse, weil es auch die materiellen Dinge sind, heißt, den rechten Weg verlassen. Die Materie als Prinzip dessen, was die materiellen Dinge sind, ist keine Art immaterieller Entelechie, die nichts mit dem zu tun hat, was die materiellen Dinge sind, und kann das auch nicht sein; aber genauso wenig muss sie – und das zeigen die Wissenschaften Tag für Tag – etwas sein, was den materiellen Dingen ähnelt. Weder ist der Embryo ein Homunculus noch die Materie ein Corpusculus.. [...] Die Analyse der Materie offenzuhalten, ist eine Forderung sowohl der Wissenschaft wie der Metaphysik.<sup>266</sup>*

### b) These 2

*„Die innerweltliche Realität ist intrinsisch dynamisch, so dass die Frage nach dem Ursprung der Bewegung entweder eine falsche oder zumindest eine zweitrangige Frage ist.“<sup>267</sup>*

#### 1. Die intrinsische Dynamik der Realität

Die physische Einheit der innerweltlichen Realität, die in der ersten These thematisiert wird, ist für Ellacuría keine statische, sondern eine dynamische. Das Dynamisch-Sein ist dabei ein intrinsisches Moment der Realität, so dass die klassisch metaphysische Frage nach dem Ursprung der „Bewegung“ der Realität für Ellacuría im Letzten eine falsche Frage ist. Die Realität ist von sich aus dynamisch, insofern sie Realität ist.

*Das, wodurch ein Ding real ist, ist dasselbe, wodurch es dynamisch ist, und das, wodurch es dieses bestimmte reale Ding ist, ist dasselbe, wodurch es auf diese Weise dynamisch ist und nicht auf eine andere.<sup>268</sup>*

Der Dynamismus der Realität hat transzendentalen Charakter.<sup>269</sup>

---

<sup>266</sup> Ellacuría, Realidad histórica, 54 und 64.

<sup>267</sup> Ebd., 78.

<sup>268</sup> Ebd.

<sup>269</sup> Bereits Zubiri hatte in Reaktion auf Vorwürfe, sein in „Sobre la esencia“ entfaltetes „strukturelles“ Verständnis der Realität sei zu statisch, zunehmend den dynamischen Charakter der Realität herausgearbeitet. Vgl. hierzu insbesondere: Xavier Zubir, Estructura dinámica de la realidad, Madrid <sup>3</sup>2006. In Ellacurías Philosophie der geschichtlichen Realität spielt der „dynamische“ Charakter der Realität eine entscheidende Rolle.

## 2. Die Dynamik der Realität als ein „Von-sich-Geben“

Der grundlegende Dynamismus der Realität ist dabei für Ellacuría nur unzureichend mit den Begriffen „Bewegung“, „Veränderung“, „Prozess“ oder „Werden“ erfasst. In seinem letzten Wesen muss er als ein „Von-sich-Geben“ [span: dar de sí]<sup>270</sup> gedacht werden. Dieses Von-sich- Geben, das den formalen Charakter des Dynamismus ausmacht, ist durch eine Bewegung der Aufspreizung gekennzeichnet. Indem die Dinge „von sich geben“, bleiben sie einerseits sie selbst, gehen andererseits aber auch über sich selbst hinaus. Sie kommen dadurch in eine ursprüngliche Spannung zu sich selbst, die ihren dynamischen Charakter konstituiert:

*[Das Von-sich-Geben] impliziert eine ursprüngliche Auseinanderfaltung zwischen dem, was dieses „sich selbst“ ist, und dem, was es „von sich geben“ kann, und zwar so, dass das [Von-sich-]Geben das „sich selbst“ nicht zerbricht, sondern es in eine [...] Spannung bringt, die für gewöhnlich eine überbietende Veränderung [...] desjenigen einschließt, was, obwohl es immer dasselbe bleibt, niemals gleich bleibt.<sup>271</sup>*

Der Dynamismus des Von- sich-Gebens ist die Wurzel jeder Bewegung, jedes Prozesses und jeder Veränderung. Er ist kein bestimmungsloses Werden, sondern nimmt je nach Art der Realität sehr konkrete Gestalt an. Er ist strukturiert und zugleich selbst strukturierend. Er ist „dynamische Konfiguration“<sup>272</sup> der Realität.

## 3. Die Mächtigkeit der Realität

Das Von-sich-Geben verweist zugleich auf die Mächtigkeit der Realität, die von sich geben *kann*. Die Realität enthält immer mehr Dynamismus in sich als in ihrer aktuellen Gestalt „objektiviert“ ist. Sie vermag stets mehr von sich zu geben als sich in ihrer aktuellen Gestalt zeigt. Sie ist daher für Ellacuría „wesentlich innovativ“<sup>273</sup>. Das „Von-sich-geben-Können“ ist dabei für Ellacuría kein Können im Sinn einer bloß logischen Möglichkeit oder im Sinne der aristotelischen Potenz. Es ist ein „reales Können“, ein „effektiver Dynamismus“, der „sich mit der Realität selbst identifiziert“<sup>274</sup>. Die Realität ist, insofern sie Realität ist, „potent“<sup>275</sup>. Die Realität der Dinge reduziert sich somit nicht bloß auf ihre

---

<sup>270</sup> Ellacuría, El objeto, 79.

<sup>271</sup> Ebd., 79.

<sup>272</sup> Ellacuría, Realidad histórica, 59.

<sup>273</sup> Ebd., 62.

<sup>274</sup> Ebd., 61.

<sup>275</sup> Vgl. ebd., 62.

aktuelle Gestalt, sondern schließt ihr Von-sich-geben-Können, ihr „Potent-Sein“<sup>276</sup> mit ein:

*Was das Ding in Realität „ist“, ist nicht bloß die Struktur seiner [es konstituierenden] Momente [...], sondern schließt bereits in sein aktuelles Sein dieses Potent-Sein mit ein, nach der die Realität mehr ist als der Reichtum der Momente, die sie aktuell besitzt.<sup>277</sup>*

#### 4. Die Dynamik des Kosmos

Genauso wie die Substantivität für Ellacuría im eigentlichen Sinn nur der Realität als ganzer zukommt, sind auch das Potent-Sein und das Von-sich-geben-Können im ursprünglichen Sinn ein Potent-Sein und ein Von-sich-geben-Können des Kosmos als ganzen. Die einzelnen Dinge sind nur insofern potent und dynamisch als sie Teil des potenten und dynamischen Ganzen sind. Der Dynamismus des Ganzen konfiguriert dabei alle einzelnen Dynamismen und macht sie in ihrer Verschiedenheit erst möglich. Er kann somit nicht als das äußerliche Ergebnis der verschiedenen Interaktionen seiner Teile verstanden werden, sondern ist im strengen Sinn eine einzige Bewegung. Er ist „Melodie, in der die verschiedenen melodischen Momente die Tätigkeiten der Dinge sind“<sup>278</sup>. Entsprechend der respektiven Einheit des Kosmos zeigt sich der Dynamismus der Realität daher als ein struktureller Dynamismus, der, um im Bild der Musik zu bleiben, sowohl Zusammenklänge als auch Dissonanzen erlaubt, niemals jedoch aufhört, eine Einheit zu sein.

#### 5. Respektivität als dynamisches Geschehen

Vom Dynamismus der Realität her betrachtet ergibt sich auch ein vertiefter Blick auf die bereits mehrmals angesprochene Respektivität der Realität. Die Respektivität der Dinge ist nämlich genauso wenig wie die Realität selbst statisch zu verstehen, sondern als „konstitutiv dynamisch“<sup>279</sup>. Im dynamischen Charakter der Respektivität liegt für Ellacuría das vielfältige und komplexe Spektrum an wechselseitigen Bestimmungen und Interaktionen begründet, die in der Realität statthaben.

---

<sup>276</sup> Ich übersetze hier den Neologismus Zubiris „potentidad“ mit „Potent-Sein“, um ihn von den Begriffen „Potenz“ und „Potenzialität“ abzugrenzen. Raúl Fornet-Ponse verwendet in seiner Übersetzung den Begriff „Potenzhaftigkeit“.

<sup>277</sup> Ellacuría, Realidad histórica, 62.

<sup>278</sup> Ebd., 56.

<sup>279</sup> Ellacuría, El objeto, 79.

### c) These 3

*„Die Realität ist in sich selbst systematisch, struktural und eins. Sie ist aber nicht notwendigerweise bzw. zumindest nicht in einem einheitlichen Sinn dialektisch.“<sup>280</sup>*

Diese These spezifiziert die vorangegangene, indem sie sich gegen ein Missverständnis des fundamentalen dynamischen Charakters der Realität als einer dialektischen Bewegung wendet. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich die Kritik Ellacurías freilich weniger als eine Kritik des dialektischen Denkens an sich denn als eine Kritik an einem „mechanistischen und formalistischen Gebrauch“ desselben.<sup>281</sup> Weniger als um eine Kritik dialektischen Denkens geht es Ellacuría darum, die „Notwendigkeit eines angemessenen Verständnisses der Dialektik“<sup>282</sup> aufzuzeigen, das dessen „universalistischen“ Gebrauch vermeidet, um sowohl die hohe Erklärungskraft eines dialektischen Denkens für das Verständnis personaler, sozialer und geschichtlicher Prozesse zu retten als auch die „originär christliche“<sup>283</sup> Intuition desselben fruchtbar werden zu lassen. Beide Elemente verdienen eine nähere Betrachtung.

#### *1. Die Kritik an einem formalistischen Gebrauch dialektischen Denkens*

Die hohe Erklärungskraft dialektischen Denkens liegt für Ellacuría in dessen Fähigkeit begründet, die innere Einheit und intrinsische Dynamik des Realen begrifflich nachzuvollziehen. Das Spezifikum eines dialektischen Verständnisses liege dabei in der Betonung der Negation als des essentiellsten Faktors sowohl der Bewegtheit als auch der Konstituierung der Einheit des Realen. Ein formalistischer Gebrauch dialektischen Denkens verrate aber eben diese Einsicht, indem er vom spezifischen Charakter des jeweils negierten Inhalts absehe und das Prinzip der Negation in formalistischer Weise verallgemeinere und verabsolutiere. Eine solche Verabsolutierung zeige sich blind gegenüber der komplexen Vielfalt an Dynamiken der Realität und stehe darüber hinaus in der Gefahr in einer bloß negativen Wiederholung des Verneinten zu verbleiben, ohne eine qualitative

---

<sup>280</sup> Ebd., 80.

<sup>281</sup> Ebd. Es legt sich daher nahe, bei den Adressaten der Kritik Ellacurías weniger an Hegel oder Marx zu denken, denn an die simplifizierende dialektische „Rhetorik“ bestimmter marxistischer Gruppierungen seiner Zeit.

<sup>282</sup> Ellacuría, El objeto, 82.

<sup>283</sup> Ebd., 68.

Entwicklung über die Sphäre dieses Verneinten hinaus zuzulassen. Ellacuría mahnt demgegenüber die Wachsamkeit für die Vielfalt der Dynamiken der Realität wie für den „affirmativen“ Überschuss, der jeder „produktiven“ Negation eigne, ein. Nur dadurch, dass sich in der Negation, wenn auch auf zunächst meist unthematische Weise eine „Affirmation“ geltend mache, könne die Negation den negierten Inhalt in schöpferischer Weise überschreiten:

[...] was die Negation möglich macht, ist etwas Positives, das immer größer ist als das Negative. [Dieses Positive] bewirkt, dass die Negation ihr Gegenteil nicht vernichtet, sondern bloß aufhebt und überwindet.<sup>284</sup>

Die Bewegung der Affirmation muss nach Ellacuría auch nicht *notwendigerweise* über den Weg der Negation verlaufen. Diese ist nur eine, wenn auch sehr grundlegende Weise, in der sich die Dynamik der Realität zum Ausdruck bringt. Der grundlegendste Charakter der Dynamik der Realität liege jedoch im weiter oben beschriebenen „Von-sich-Geben“ begründet, das je nach Form der Realität sehr vielfältige Ausformungen annehmen könne.

Ellacuría selbst reserviert „dialektische“ Begrifflichkeit tendenziell für die Beschreibung sozialer und geschichtlicher Dynamiken, wohingegen in seinen naturphilosophischen Überlegungen der Begriff des (strukturellen) „strukturellen Dynamismus“<sup>285</sup> vorherrscht. Dieser fungiert in der Philosophie Ellacurías auch als der umfassendere Begriff, der sowohl den „dialektischen“ Dynamismus als auch andere Formen des „Von-sich-Gebens“ der Realität bezeichnet.

## **2. Die christliche Intuition dialektischen Denkens**

Ungeachtet der Vorbehalte gegenüber einem formalistischen Gebrauch der „Dialektik“ unterstreicht Ellacuría die Bedeutung, die einem kritischen dialektischen Denken insbesondere für eine „christliche Philosophie“<sup>286</sup> zukommt, spiegelt sich in der Dialektik doch eine der zentralen Grundintuitionen der christlichen Weltwahrnehmung wider.

In der biblischen Rede vom Weizenkorn, das sterben muss, um Frucht zu bringen, von der Selbstverleugnung als Voraussetzung für die Nachfolge, vom Verkaufen allen Besitzes, um ins Reich Gottes gelangen zu können, vom Tod, der Leben

---

<sup>284</sup> Ebd.

<sup>285</sup> Ebd., 80.

<sup>286</sup> Zu Ellacurías Verständnis von „christlicher Philosophie“ vgl. den Abschnitt I D) 5. dieser Arbeit.

bringt etc. zeigt sich für Ellacuría das Motiv der „Negation der Negation“ als eine der „fundamentale[n] Konstante[n]“<sup>287</sup> der Heilsgeschichte. Ihren höchsten Ausdruck wie ihre tiefste Grundlage finde diese Bewegung in der originär christlichen

*[...] Behauptung eines Gottes, der sich demütigt und Mensch wird, der bis zu einem gewissen Punkt seine eigene göttliche Form verneint und Mensch wird, um die in der Sünde verlorene Menschheit zurückzugewinnen, der sich mit ihr begraben lässt und stirbt, um mit der ganzen Menschheit in den Schoß der Gottheit zurückzukehren.*<sup>288</sup>

Die „Torheit des Kreuzes“ begründe in diesem Sinne (zumindest aus christlicher Perspektive)

*[...] in radikaler Weise die dialektische Methode, die somit zunächst nicht mehr als eine logische Methode und genauso wenig als eine universale Methode verstanden werden kann, die in gleicher Weise auf die Natur wie auf die Geschichte, auf jedes Individuum und auf die Person anwendbar wäre, sondern als eine Methode, die der Geschichte folgt, und die die Geschichte jedem auferlegt, der mit ihr umgehen will.*<sup>289</sup>

Drei Aspekte eines „christlichen“ Verständnisses der Dialektik sind Ellacuría besonders wichtig: 1) die Negation der göttlichen Gnade als Ort und Ausgangspunkt der heilsgeschichtlichen Dialektik; 2) die heilsgeschichtliche Dialektik als eine Dialektik der Freiheit; sowie 3) der geschichtliche Charakter der heilsgeschichtlichen Dialektik.

## ***2.1. Die Negation der göttlichen Gnade als Ort und Ausgangspunkt der heilsgeschichtlichen Dialektik***

Eigentlicher Ort der dialektischen Bewegung der Heilsgeschichte ist für Ellacuría die Konfrontation mit den Manifestationen von Tod und Sünde, d. h. mit der Negation der sich offenbarenden Liebe Gottes:

*[...] die christliche Dialektik gewinnt ihren vollen Sinn, wenn sie sich mit der Sünde und/oder einer Grenze konfrontiert, die sich in sich selbst zu verschließen sucht und aus jedem Ding oder jedem Menschen ein Absolutes macht. Das heißt, sie gewinnt ihren vollen Sinn angesichts einer Realität, die selbst Negation ist.*<sup>290</sup>

Erst durch die überbietende „Negation dieser Negation“ durch Gott selbst, der seiner eigenen „Negation“ nochmals in schöpferischer Freiheit entgegentritt, setzt sich die Dialektik der Heilsgeschichte in Gang.

<sup>287</sup> Ellacuría, El objeto, 81.

<sup>288</sup> Ebd., 82.

<sup>289</sup> Ellacuría, Función liberadora, 116.

<sup>290</sup> Ellacuría, El objeto, 82.

## **2.2. Die heilsgeschichtliche Dialektik als Dialektik der Freiheit**

Diese „Negation der Negation“ ist dabei für Ellacuría kein Universalprinzip der Realität, schon gar keines, das sich im Sinne eines blinden Automatismus, der die Geschichte antreibt, verstehen ließe, sondern ein Geschehen der Freiheit. Weder sei die „Negativität“ der Realität, d. h. die Negation der Gnade Gottes notwendig, um einen göttlichen Heilsplan zu erfüllen, noch folge die überbietende „Negation dieser Negation“ irgendeiner Form von Notwendigkeit. Gerade am nicht notwendigen Charakter von Sünde und Tod offenbaren sich für Ellacuría deren Tragik und Abgründigkeit, während sich am nicht notwendigen Charakter der erlösenden Überbietung dieser Negation durch Gott selbst sowohl die nicht weniger tiefe Abgründigkeit der gnadenhaften Zuwendung Gottes als auch seine Erhabenheit über jede Form vergeltender Logik offenbaren. Die „Ökonomie“ der christlichen Heilsdialektik zeigt sich in dieser Bewegung als ein „Gesetz“ grundloser Freiheit.

## **2.3. Der geschichtliche Charakter der heilsgeschichtlichen Dialektik**

Obwohl die heilsgeschichtliche „Negation der Negation“ für Ellacuría in der Kreuzigung Jesu ihren Höhepunkt erreicht, ist sie für ihn kein abgeschlossenes Ereignis der Vergangenheit. Leben und Kreuzigung Jesu seien zwar einerseits ein einmaliges historisches Ereignis, jedoch ein solches, das sich auch nach dem Tod des historischen Jesu in der menschlichen Geschichte fortsetze, ja mehr noch, in dieser erst seine vollste Realität entfalte<sup>291</sup>. So wie von einer realen Präsenz des gekreuzigten und auferstandenen Christus in der Geschichte gesprochen werden könne, setze sich auch die „Negation“ der Sünde und des Todes durch die Realität des Kreuzes in der Geschichte auf sehr reale Weise fort. Mehr noch als die Natur oder die subjektive Innerlichkeit sei die reale Geschichte der Ort an dem sich die Dialektik der Heilsgeschichte realisiere. In diesem Sinn ist die Dialektik für Ellacuría „die Methode, die der Geschichte folgt, und die die Geschichte jedem auferlegt, der mit ihr umgehen will.“<sup>292</sup> Die spätere geschichtliche Dialektik Hegels und Marx’ habe in der christlichen Heildialektik „eine der grundlegenden Inspirationsquellen“<sup>293</sup>. Dass mit dem Verweis auf die Geschichte als dem ausgezeichneten Ort der heilsgeschichtlichen Dialektik zugleich auch das

---

<sup>291</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Überlegungen im Abschnitt II B) dieser Arbeit.

<sup>292</sup> Ellacuría, Función liberadora, 116.

<sup>293</sup> Ellacuría, El objeto, 81.

Verhältnis dieser Dialektik zur geschichtliche Praxis des Menschen in den Blick rückt, wird im zweiten Teil dieser Arbeit in ausführlicherer Weise zum Thema werden.

#### **d) These 4**

*„Die Realität bildet nicht nur eine dynamische, strukturelle und in einem bestimmten Sinn dialektische Einheit, sondern ist ein Prozess der Realisierung, in dem sich immer höhere Formen von Realität geben, die die vorhergehenden Formen zugleich bewahren und aufheben.“<sup>294</sup>*

##### **1. Die Realisierung der Realität als ein Prozess qualitativen „Zuwachs“ an Realität**

Die vierte These nimmt eine weitere Spezifizierung des Dynamismus der Realität vor, indem sie diesen als einen Prozess der Realisierung zu beschreiben versucht. Unter Realisierung versteht Ellacuría, dass die Realität stets *mehr* Realität wird, die Dynamik des Kosmos also mit einem qualitativen Zuwachs an Realität einhergeht. Dieser Zuwachs an Realität ist für Ellacuría dabei durch keine Teleologie gelenkt, sondern etwas was sich im Kosmos faktisch zeigt.<sup>295</sup> Während es den einzelnen Naturwissenschaften zukomme, zu beschreiben, warum und auf welche Weise die verschiedenen Realitätsformen des Kosmos (Materie, Leben, Fühlen, Denken etc.) auseinander hervorgehen, sei es Aufgabe der Philosophie, diesen Prozess unter dem Gesichtspunkt des „Zuwachs“ an Realität zu begreifen.

Voraussetzung der Rede von einem „Zuwachs“ an Realität ist das Verständnis der Realität als „einer Formalität, die in sich selbst verschiedene Grade, Arten oder Formen erlaubt“<sup>296</sup> und folglich eine Differenzierung hinsichtlich verschiedener Formen von Realität erst möglich macht. Zentrale Kriterien für das Mehr oder Weniger an Realität sind für Ellacuría der Grad und die Qualität des Selbstbesitzes sowie die Autonomie, die einem bestimmten Ding zukommen.<sup>297</sup> Gemessen an diesen Kriterien lässt sich die Realisierung als ein Prozess beschreiben, in dem nicht nur stets neue Dinge, sondern neue *Formen* von Realität entstehen, die in einem qualitativen Sinn über die bisherigen hinausgehen.

---

<sup>294</sup> Ebd., 83.

<sup>295</sup> Vgl. ebd.

<sup>296</sup> Ebd., 84.

<sup>297</sup> Vgl. dazu das in Abschnitt I C) 2. d) 4.2.9. Gesagte.

## *2. Die Verschränkung von Neuheit und Verwiesenheit auf das Alte*

Der Prozess der Realisierung lässt sich nach Ellacuría so wie die Dynamik der Realität insgesamt formal als ein Prozess des „Von-sich-Gebens“ charakterisieren. Die Realität „gibt“ ausgehend von den niedrigeren Realitätsformen immer „mehr“ von sich und wird dadurch auch immer „mehr“ Realität. Die „höheren“ Formen von Realität setzen in diesem Prozess dabei die ihnen vorausliegenden voraus, gehen gleichzeitig aber auch über sie hinaus. Sie sind einerseits neu im strengen Sinn, d. h. neu in dem Sinn, dass das „Novum“ der Realität „das Gegebene und Vorhandene als eine geschenkhafte und unvorhersehbare Zukunft“ „überbietet und unterbricht“<sup>298</sup>, bleiben gleichzeitig aber beständig auf die niederen Formen von Realität verwiesen:

*Das Neue [...]], auch wenn es noch nicht in dem Früheren enthalten ist, verdankt seine Neuheit den niedrigeren Formen [...]]; es stützt seine Neuheit und Überlegenheit auf den Dynamismus der niedrigeren Formen. Verschwinden diese, verschwindet auch die höhere Realitätsform, die niemals eine ausreichende Autonomie oder Unabhängigkeit erreicht, um sich von den niedrigeren Formen lösen und selbstgenügsam als neue Realitätsform bestehen zu können.<sup>299</sup>*

Die Realität der höheren Formen bleibt deshalb trotz ihrer unableitbaren Neuheit zutiefst von den Dynamismen aller früheren Formen bestimmt, die freilich ihrerseits, indem sie nun Teil eines neuen Ganzen werden, auch ihrerseits grundlegend transformiert werden:

*[...] in den höheren Realitätsformen machen sich alle früheren Realitätsformen [...] aktiv präsent. [...] Ohne aufzuhören, das zu sein, was sie sind, werden sie auf Grund der Einheit des Ganzen, von dem sie [nun] ein Teil sind, zu einem anderen Ding.<sup>300</sup>*

## *3. Die Strukturiertheit des Prozesses der Realisierung*

Trotz der Unableitbarkeit des Auftretens neuer Realitätsformen ist der Prozess der Realisierung der Realität nicht chaotisch oder zufällig, sondern durch die Struktur der jeweils bereits „vorhandenen“ Realität auf spezifische Weise bestimmt. Der Dynamismus der Realität gibt zwar einerseits Raum für tatsächlich *neue* Formen von Realität, zugleich schränkt er diesen jedoch auch ein und konfiguriert ihn. Nicht alles ist zu jedem Zeitpunkt auf jede Weise möglich. Beispiele für die Strukturiertheit des Prozesses der Realisation der Realität findet Ellacuría in der

---

<sup>298</sup> Ignacio Ellacuría, Historia de la salvación, in: ders., Escritos teológicos I, 597–628, 604.

<sup>299</sup> Ellacuría, El objeto, 85.

<sup>300</sup> Ebd., 84.

Evolution, in der neue Realitätsformen nicht an irgendeiner beliebigen Stelle des Prozesses auftreten können, sondern erst nach bestimmten anderen Stufen. Auch die Entwicklung der allgemeinen Relativitätstheorie durch Einstein sei zwar einerseits überraschend, andererseits jedoch nur möglich gewesen auf der Grundlage und innerhalb der Grenzen der zu diesem Zeitpunkt bereits entwickelten Möglichkeiten der Mathematik und Physik. Vor allem für den Bereich der Geschichte gelte, dass

*[...] das im strengen Sinn Neue, das als Ergebnis eines im strengen Sinn geschichtlichen Prozesses auftritt, verbunden ist mit einer Vergangenheit, die nicht nur in der Form der Erinnerung gegenwärtig ist, sondern in der Form realer Möglichkeiten und erworbbener Fähigkeiten<sup>301</sup>,*

die das Feld innerhalb dessen das Neue auftreten kann auf spezifische Weise konfigurieren.

#### **4. Die Gleichzeitigkeit von Ermöglichung und Verunmöglichung**

Die positive Ermöglichung von Neuheit ist weiters auch stets verbunden mit dem Ausschluss, der Verunmöglichung und der unwiederbringlichen Zerstörung anderer, alternativer Entwicklungsmöglichkeiten. Einmal eingeschlagene Wege der Evolution und in der Geschichte schließen andere Entwicklungen aus, weshalb es nach Ellacuría beispielsweise kaum möglich ist, abzuschätzen, welche Potentiale ästhetischer oder spiritueller Entwicklung durch die Entwicklung der heute dominanten wissenschaftlich-technischen Zivilisation zerstört wurden.

#### **5. Die Offenheit der Realisierung**

Unbeschadet seiner Strukturiertheit zeigt der Prozess der Realisierung der Realität in seiner Gesamtheit betrachtet jedoch eine Offenheit, die jede letztgültige Aussage über die Realität verbietet:

*[...] wir können nicht sagen was die Realität ist, solange diese selbst nicht alles von sich gegeben hat, und wir können nicht sagen, was die höhere Realität ist, indem wir sie auf die niedrigeren Formen von Realität reduzieren, von denen sie herkommt.<sup>302</sup>*

Den Dynamismus der Realität als einen Prozess der Realisierung zu verstehen, verlangt nach einer Öffnung des Denkens für das jeweils Neue und Unabsehbare. Es bedeutet eine Verabschiedung der Vorstellung, das Wesen der Realität ein für alle Mal erfassen zu können und zwingt zur Bereitschaft einer ständigen Transformierung bestehender Denk- und Interpretationskategorien. Nur in dieser

---

<sup>301</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 604.

<sup>302</sup> Ellacuría, El objeto, 85.

Bereitschaft ist es nach Ellacuría möglich, der Realität in ihrer unbändigen Dynamik permanenter Selbstüberschreitung gerecht zu werden.

Die Spannung zwischen Neuheit und bleibender Verwiesenheit sowie die Art des Zusammenspiels der verschiedenen Realitätsformen adäquat zu fassen, ist nach Ellacuría von entscheidender Bedeutung für ein angemessenes Verständnis der geschichtlichen Realität, das sich weder „idealisch“ von den „niederen“ (materiellen, biologischen, leiblichen) Formen der Realität verabschieden noch in reduktionistischer Weise alle Realität mit diesen identifizieren dürfe.<sup>303</sup>

### e) **These 5**

*„Die geschichtliche Realität ist nicht nur durch ihren umfassenden und alles einbeziehenden Charakter das „letzte Objekt“ der Philosophie, wenn man diese als innerweltliche Metaphysik versteht, sondern insofern sie die höchste Manifestation der Realität darstellt.“<sup>304</sup>*

Die fünfte These fasst in gewisser Weise die vorangegangen vier in sich zusammen und versucht zu verdeutlichen, inwiefern die physische, dynamische, strukturelle, sich in einem Prozess selbstüberschreitender Realisierung befindliche Einheit, von der bisher die Rede war, als *geschichtliche Realität* und diese als das „letzte“ und eigentlichste Objekt der Philosophie begriffen werden muss. Die Entfaltung dieser These lässt sich in sieben Schritte gliedern. In einem ersten wird deutlich, inwiefern sich die „geschichtliche Realität“ Ellacurías von dem unterscheidet, was sich in der herkömmlichen Verwendung des Begriffs „Geschichte“ zum Ausdruck bringt. Die bereits zu Beginn dieses ersten Teils getroffene Differenzierung erfährt hier eine Fortführung. In einem zweiten Schritt zeigt sich, warum die geschichtliche Realität nicht bloß den Höhepunkt, sondern auch den einzige mögliche Ausgangspunkt der Philosophie darstellt. Ein dritter Abschnitt charakterisiert die geschichtliche Realität als das „Reich der Freiheit“. Ein vierter Teil widmet sich dem Verhältnis der geschichtlichen Realität zu einem anderen „Objekt“, das den Anspruch erhebt, das „sumnum“ der Realität zu sein, nämlich der menschlichen Person. Ein fünfter Abschnitt handelt von der

---

<sup>303</sup> Ellacurías Verständnis des Auftretens des Neuen in der Realität als gleichzeitiges Überwinden, Bewahren und Überschreiten des Bisherigen hat starke Ähnlichkeiten zu Hegels Konzeption der Aufhebung. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik I, Frankfurt 1986, 113-115.

<sup>304</sup> Ellacuría, El objeto, 85.

„innerweltlichen“ Offenheit der geschichtlichen Realität und ein sechster von der Offenheit der geschichtlichen Realität für das „Jenseits“ ihrer selbst. Ein letzter Abschnitt widmet schließlich der Frage, inwiefern die geschichtliche Realität als der Ort verstanden werden kann, an dem sich auch die *Wahrheit* der Realität in vornehmlicher Weise offenbart.

### *1. Die Unterscheidung zwischen „Geschichte“ und „geschichtlicher Realität“*

Die „geschichtliche Realität“ meint für Ellacuría etwas anderes als die Geschichte im herkömmlichen Sinn, das heißt als die Abfolge und den Zusammenhang verschiedener geschichtlicher Ereignisse.<sup>305</sup> Sie bezeichnet die höchste Stufe, die die Realität in ihrem Prozess des Von-sich-Gebens bisher erreicht hat und in der, wie die vierte These gezeigt hat, in einem sehr spezifischen Sinn auch alle früheren Stufen auf die ihnen jeweils eigene Weise wirkmächtig präsent sind. Die geschichtliche Realität im Sinne Ellacurías ist daher nicht als ein Gegenbegriff zur Natur versteht, sondern als etwas, das die gesamte Realität (Natur, Person, Gesellschaft, Kultur etc.) in sich *im Modus der Geschichtlichkeit* umgreift. Die so verstandene Geschichte<sup>306</sup> ist Synonym für die „umfassende und konkrete Realität“<sup>307</sup> des Menschen. Sie „umfaßt und überschreitet den Bereich des

<sup>305</sup> Vgl. ebd., 86.

<sup>306</sup> Ellacuría verwendet den Terminus „Geschichte“ häufig in diesem umfassenden Sinn der „geschichtlichen Realität“. An manchen Stellen unterscheidet er jedoch auch sehr genau zwischen „Geschichte“ als einer „Formalität“, die von der Formalität des „Natürlichen“ unterschieden ist, und „geschichtlicher Realität“ als eines integralen Begriffs, der diese Formalitäten als Momente einer umfassenderen Realität in sich enthält: „Es ist eine Sache, zu definieren, was geschichtlich sein formal heißt, und eine andere, zu beschreiben, was die geschichtliche Realität in ihrer ganzen Integrität ist. Bereits in der Definition [Zubiris; Anm.] des Geschichtlichen als willentlicher Aktualisierung von Möglichkeiten, muss man beachten, dass sowohl die Entscheidung [zu dieser Aktualisierung] als auch die [vorhandenen] Möglichkeiten in sehr bestimmten Formen von Materialität wurzeln. Außerdem umfasst die Formalität des Geschichtlichen in ihrer realen Totalität die Ganzheit der Realität, sowohl die natürlich gegebene als auch die institutionell verobjektivierte. Die Geschichte identifiziert sich nicht mit der Natur, aber sie nimmt sie in sich auf und umfasst sie. Das, was die Geschichte formal [von der Natur] unterscheidet, mit dem zu verwechseln, was sie in ihrer Integrität ist, führt zu einem Idealismus der Geschichte und der [menschlichen] Freiheit, der der Art und Weise entgegensteht, wie sich das Geschichtliche konkret zeigt.“ (Ellacuría, Historia de la salvación, 606)

<sup>307</sup> Ignacio Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, in: ders., Escritos teológicos I, 519–533, 530.

Natürlichen wie den des Subjektiv-Personalen, und somit schließt sie beide nicht aus, sondern ein und potenziert sie.“<sup>308</sup>

Mit dieser Unterscheidung ist kein Desinteresse an den konkreten geschichtlichen Ereignissen zum Ausdruck gebracht, sondern der Versuch bezeichnet, diese weder als „bruta facta“ noch, im anderen Extrem, als bloße Gebilde von „Bedeutung“ in den Blick zu nehmen, sondern in ihrer tieferen, Natur und Geist, Physis und

---

<sup>308</sup> Ignacio Ellacuría, Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: ders./Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis, Bd. 1, 313–360, 323. Ihren Höhepunkt gewinnt das Zusammenspiel der verschiedenen Formen der Realität in der biologischen Natur des Menschen, die als Natur „von sich aus“ nach dieser Öffnung auf Geschichte hin drängt und in besonderer Weise für ihre Überformung durch Geschichte offen ist. Die fortlaufende „Vergeschichtlichung“ der menschlichen Natur „potenziert“ diese und öffnet sie für neue Seinsweisen und Seinsmöglichkeiten. Die menschliche Realität bleibt nur insofern mit sich selbst ident, als sie sich diesem sie verwandelnden Prozess aussetzt: „Gewiss sind die Beziehungen zwischen Natur und Geschichte im Menschen komplex, denn die Natur öffnet sich im Menschen für die Geschichte, und die Geschichte bearbeitet ihrerseits die Natur, indem sie sie [zur Übernahme immer höherer Aufgaben; Anm.] befähigt. Der Mensch und die Menschheit öffnen sich so für neue Möglichkeiten. Die Realität des Menschen und der Menschheit [...] sind so zwar immer dieselbe, jedoch niemals dasselbe.“ (Ellacuría, Historia de la salvación, 602) Eine Stütze für diese These lässt sich in den zoologischen Forschungen Adolf Portmanns finden, in denen der Mensch als „physiologische Frühgeburt“ in den Blick kommt. Gerade die Nichtabgeschlossenheit der physiologischen Entwicklung bei der Geburt macht den menschlichen Organismus nach Portmann in seinem „extra-uterinen Frühjahr“ in besonderer Weise formbar durch die menschliche Kultur. Die Offenheit und hohe Variabilität menschlicher Lebensentwürfe ist ohne diese physiologische Besonderheit nicht zu verstehen. (Vgl. Adolf Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951) Ellacuría verweist mit Zubiri als Beispiele für die geschichtliche Offenheit des menschlichen Organismus auch auf die morphologische Struktur der menschlichen Hand sowie den menschlichen Stimmapparat. Beide dürften nicht als biologische *Voraussetzungen* der Geschichte verstanden werden, sondern seien vielmehr als die physische Spur geschichtlicher Handlungen (Arbeiten und Sprechen) in der Struktur des menschlichen Organismus zu begreifen. Erst der immer wieder wiederholte Versuch, Werkzeuge zu gebrauchen und zu sprechen, habe schließlich zur Ausbildung der menschlichen Hand und des Stimmapparats geführt (Vgl. Ellacuría, Realidad histórica, 160–164), diese seien somit nicht einfach Natur, sondern bereits *Resultat* der Geschichte. Wie mit der konstitutiven Offenheit der menschlichen Natur für ihre geschichtliche Überformung im Zeitalter der immer größeren technischen Möglichkeiten zur Manipulation derselben verantwortlich umgegangen werden kann, ist eine Frage, die bei Ellacuría nur am Rande in den Blick gerät. Klar ist jedoch, dass aus der Perspektive Ellacurías ein normativer Rückgriff auf eine als von jeder geschichtlichen Überformung frei postulierte ewige menschliche Natur als problematisch erscheint.

Interpretation miteinander verschränkenden Realität, das heißt in ihrer vollen „metaphysischen“ Komplexität und Konkretion:

*[Es geht; Anm.] nicht einfach [um] die Geschichte, sondern [um] die geschichtliche Realität, was bedeutet, dass wir das Geschichtliche mehr als den Bereich der Geschichte verstehen denn als geschichtlichen Inhalt und dass wir in diesem geschichtlichen Bereich nach seiner Realität, nach dem, was die Realität von sich gibt und nach dem, was sich von ihr in diesem Bereich zeigt, fragen.<sup>309</sup>*

Eine „Philosophie der Geschichte“ in diesem Sinn zielt auf die „Realität selbst in all ihrer konkreten und dynamischen Fülle, der sich keiner entziehen kann.“<sup>310</sup>

Die Einheit dieser Realität, die zwar in einem gewissen Sinn stets *dieselbe* Realität bleibt, aktualisiert sich nach Ellacuría in den unterschiedlichen geschichtlichen Epochen auf je unterschiedliche Weise, und dabei zu keiner Zeit dichter als in den Jahrzehnten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. In dieser

<sup>309</sup> Ellacuría, El objeto, 87.

<sup>310</sup> Ignacio Ellacuría, Hacia una fundamentación del método teológico latino-americano, in: ders., Escritos teológicos I, 187–218, 199. Die in der Erkenntnistheorie Zubiris erkennbare Reserviertheit gegenüber einer Reduktion der Welt auf „Sinn“ oder „Bedeutung“, wie sie charakteristisch für den „linguistic“ und den „cultural turn“ ist, kehrt hier wieder. Ellacuría bestreitet nicht, dass der Zugang des Menschen zur Welt in fundamentaler Weise sprachlich vermittelt ist, dennoch hält er mit Zubiri daran fest, dass der Charakter der „Physis“ nicht in die Dimensionen von „Sinn“ oder „Bedeutung“ aufgeht, sondern ihnen gegenüber einen bleibenden „Überschuss“ behält. Eben dieser „Überschuss“ ist es, den Zubiri im Charakter des „von sich aus“ der Realität ausdrückt. Für eine angemessene Beschreibung der geschichtlichen Realität reicht es nun freilich nicht aus, diesen „Überschuss“ einfach nur zu behaupten und ihn dem „Sinn“ und der „Bedeutung“ in äußerlicher Weise gegenüber zu stellen. Der geschichtlichen Realität in ihrer komplexen Realität gerecht zu werden verlangt nach der genauen Artikulation der verschiedenen Dimensionen der Realität. Eben dies versucht Ellacuría in seiner „Philosophie der geschichtlichen Realität“. Trotz seines „universalen“ Anspruchs liegt der Schwerpunkt dieses Werks allerdings deutlich auf den Dimensionen der Materialität, der Leiblichkeit, der Sozialität, der Personalität und der Zeitlichkeit. Die Dimensionen der Sprache, der Interpretation und des Sinns kommen nur am Rande in den Blick. Ein wesentlicher Grund dafür liegt darin, dass Ellacuría, das ursprünglich vorgesehenen Kapitel über den Sinn der geschichtlichen Realität auf Grund seiner Ermordung nicht mehr ausarbeiten konnte. Einen weiteren Grund kann man allerdings auch darin sehen, dass Ellacuría eine grundlegende Herausforderung der Philosophie seiner Zeit darin sah, gegen die von ihm als „idealistic“ bezeichneten Geschichtsinterpretationen die Materialität der geschichtlichen Realität stärker zu akzentuieren. Ansätze zu einem auch die Ebenen der „Bedeutung“ und des „Sinns“ integrierenden Verständnis der geschichtlichen Realität finden sich vor allem in den theologischen Texten Ellacurías (vgl. dazu den zweiten Teil dieser Arbeit). Zum Verhältnis von Realität und Sprache vgl. Xavier Zubiri, Inteligencia y logos, Madrid 2008.

Epoche seien die pluralen partikularen Geschichten der unterschiedlichen Völker und Nationen tatsächlich zu einer Menschheitsgeschichte zusammengewachsen.<sup>311</sup> Im Bewusstsein der Menschen sowie in ihrer geschichtlichen Praxis sei die ursprüngliche Einheit der Realität zu sich selbst gekommen und habe in zunehmendem Ausmaß geschichtliche Wirkmächtigkeit gewonnen. Für die Mehrzahl der Menschen sei dieser Prozess freilich kein harmonischer, sondern verbunden mit Ausbeutung, Unterdrückung und Gewalt:

*Man sagt, dass [...] es erst seit jüngerer Zeit eine [...] Geschichte im eigentlichen Sinn gibt. Die Geschichte wird heute immer mehr eins, wenn diese Einheit auch im strengen Sinn dialektisch und für den Großteil der Menschheit äußerst schmerzlich ist.*<sup>312</sup>

## **2. Die geschichtliche Realität nicht als End-, sondern als Ausgangspunkt der Reflexion**

Die geschichtliche Realität ist für Ellacuría, auch wenn sie chronologisch betrachtet im Prozess der Realisierung der Realität „zuletzt“ auftritt, für den Menschen der erste und einzige mögliche Ausgangspunkt seines Nachdenkens über die Realität. Alle anderen Stufen der Realität sind ihm in ihrer Konkretheit stets nur im Modus der Geschichtlichkeit zugänglich. Dies sowohl deswegen, weil der Mensch von der geschichtlichen Perspektivität seiner Betrachtungsweise der Materie, der Natur, des Lebens etc. nicht einfach absehen kann, als auch weil die Natur selbst in ihrem physischen Charakter bereits zutiefst geschichtlich geprägt ist.<sup>313</sup> Weder die Materie noch die Natur können für die Reflexion daher als „reine“ Anfänge fungieren. Das erste und letzte Objekt der Philosophie kann nur

<sup>311</sup> Zur Frage, inwiefern das Zusammenwachsen der verschiedenen partikularen Geschichten zu einer einzigen Menschheitsgeschichte als Aktualisierung der ursprünglichen Einheit der Realität verstanden werden kann vgl.: El sentido del hacer histórico, 138. Der argentinische Historiker, Theologe und Philosoph Enrique Dussel sieht bedingt durch die spanischen und portugiesischen Eroberungen in Amerika, den beginnenden Sklavenhandel und die Intensivierung des Seehandels mit Asien bereits im 16. Jahrhundert das erste „Weltsystem“ entstehen. Vgl. Enrique Dussel, Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 1, Mainz 1997, 9–18.

<sup>312</sup> Ellacuría, El objeto, 92.

<sup>313</sup> Dies gilt für Ellacuría zumindest für ein Zeitalter zunehmender Globalisierung, in dem sich die Auswirkungen geschichtlichen Handelns selbst in den entlegendsten Teilen des Planeten bemerkbar machen. Die Klimaerwärmung ist nur ein aktuelles Beispiel dafür, wie geschichtliches Handeln die gesamte Biosphäre zu verändern vermag.

die Realität sein, so wie sich dem Menschen in ihrer komplexen und umfassenden Konkretheit heute zeigt und das heißt eben als „geschichtliche Realität“:

*[...] wir wollen diese Einheit [der Realität; Anm.] nicht ausgehend von ihren Ursprüngen untersuchen, die, weil das, was aus diesen Ursprüngen hervorgegangen ist, in mannigfacher Weise diese Ursprünge überformt hat, keine reinen Ursprünge mehr sind, sondern ausgehend von ihrer letzten Stufe, die uns zumindest das zeigt, was die Realität bis jetzt ist.<sup>314</sup>*

### **3. Die geschichtliche Realität als die Realität „im sozialen Reich der Freiheit“**

Ungeachtet des umfassenden Charakters der geschichtlichen Realität ist es für Ellacuría möglich, ein Spezifikum auszumachen, dass sie von den anderen Realitätsformen unterscheidet und die Art und Weise bestimmt, in der sich diese in der geschichtlichen Realität präsent machen: der Eintritt der Realität in das „soziale Reich der Freiheit“<sup>315</sup>. Das für die Natur typische Zusammenspiel von „Akt“ und „Potenz“ tritt dadurch in den Hintergrund gegenüber der subjektiven Aneignung [span.: apropiación] und Aktualisierung [span.: actualización] geschichtlicher Möglichkeiten [span.: posibilidades] durch ein Moment freier Entscheidung<sup>316</sup>:

*Wir verstehen unter „im formalen Sinn geschichtlich“ dasjenige, was durch eine Entscheidung reale Aktualität gewinnt, sei diese Entscheidung die Entscheidung eines*

<sup>314</sup> Ellacuría, El objeto, 88.

<sup>315</sup> Ebd., 86.

<sup>316</sup> Ellacuría bestimmt mit Zubiri das formal Spezifische der Geschichte als „Schaffung von Fähigkeiten und Aktualisierung von Möglichkeiten“ [span.: creación de capacidades y apropiación de posibilidades]. Gemeint ist damit der Prozess der Schaffung von neuen geschichtlichen Fähigkeiten, durch die eine bestimmte Generation (genauer gesagt, diejenigen Personen einer bestimmten Generation, die Zugang zur Möglichkeit haben, sich diese Fähigkeiten anzueignen) zu einer im qualitativen Sinn anderen Praxis befähigt ist als die Generationen vor ihr. Als Beispiel kann man an die moderne Medizin denken, durch die ein Arzt heute, selbst wenn er weniger talentiert sein sollte als seine Vorgänger in anderen Jahrhunderten, dazu befähigt ist, Dinge zu tun, die man in früheren Zeiten nicht tun konnte. Das Schaffen von „capacidades“ ist in Verbindung mit dem Prozess des Sich-zu-eigen-Machens der geschichtlich vorhandenen Möglichkeiten wesentliches Element der geschichtlichen Dynamik. Die Struktur des Prozesses der „Schaffung von Fähigkeiten und der Aneignung von Möglichkeiten“ verbindet Natur und Geschichte, Subjektivität und Objektivität, Personalität und Sozialität und bringt somit die komplexe Einheit der geschichtlichen Realität zum Ausdruck. Eine detailliertere Darstellung der Momente, die diesen Prozess konstituieren findet sich in: Ellacuría, Realidad histórica, 514–563; sowie in: Samour, Voluntad de liberación, 101–107. Raúl Fornet-Ponse übersetzt den Begriff „capacidad“ nicht mit Fähigkeit, sondern mit „Kapazität“ (vgl. Philosophie der geschichtlichen Realität, 478).

*individuellen Subjekts für sich selbst oder für andere oder sei sie die Entscheidung eines sozialen Subjekts. Es gibt immer dann Geschichte, wenn es zur Aktualisierung von Möglichkeiten durch eine Entscheidung kommt, und nicht bloß zum Wirken von Potenzen.*<sup>317</sup>

Vor dem Hintergrund des vorhin Gesagten versteht sich freilich von selbst, dass die Entscheidung, von der hier die Rede ist, nicht als die Entscheidung eines isolierten, sämtlicher (biologischer, sozialer und geschichtlicher) Bedingungen enthobenen Subjekts verstanden werden kann, sondern als ein Moment, dass von dieser mannigfachen Bedingtheit einerseits überhaupt erst ermöglicht wird, diese aber, wenn sie mehr sein soll als ein bloßes „Reagieren“, gleichzeitig auch transzendiert. Zwei Aspekte sind es, die Ellacuría in diesem Zusammenhang besonders betont: 1) die Leiblichkeit und 2) die Sozialität menschlicher Freiheit:

### **3.1. Die Leiblichkeit menschlicher Freiheit**

Freiheit steht für Ellacuría nicht jenseits bzw. im Gegensatz zur menschlichen Leibhaftigkeit, sondern ist zutiefst in diese hinein verwoben. Es ist der menschliche Organismus selbst, der nach Zubiri und Ellacuría an einem gewissen Punkt, nämlich dann, wenn die Instinktunsicherheit der menschlichen Natur sein biologisches Überleben in Gefahr zu bringen droht, nach einer freien Entscheidung verlangt, um die biologische Stabilität des Organismus wiederherzustellen. Die Natur des Menschen ist *als* menschliche Natur auf konstitutive Weise auf Freiheit verwiesen. Sie ist daher nicht der Gegenpart, sondern Eröffnung der Freiheit.<sup>318</sup>

Die Art und Weise wie Natur und Freiheit im Menschen ineinander greifen entspricht der im Rahmen der Diskussion der vorangehenden These dargestellten Struktur des Verhältnisses verschiedener Realitätsstufen. Einerseits transzendiert die menschliche Freiheit die menschliche Natur, andererseits bleibt sie notwendigerweise auf sie verwiesen. Die biologischen Dynamismen sind für Zubiri und Ellacuría daher nicht nur Ermöglichungsgrund der menschlichen Freiheit, sie bleiben, wenn auch in modifizierter Weise, bis in die höchsten

---

<sup>317</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 602.

<sup>318</sup> Vgl. Ignacio Ellacuría, Biología e inteligencia, in: ders., Escritos filosóficos III, San Salvador 2001, 137–201, 160 ff.; sowie: Xavier Zubiri, Inteligencia sentiente I–III. Ein Zusammenfassung der Anthropologie Zubiris bietet: Ignacio Ellacuría, El esquema general de la antropología zubiriana, in: ders.: Escritos Filosóficos II, El Salvador<sup>2</sup> 2007, 285–364.

Vollzüge derselben (etwa in Kunst, Religion und Wissenschaft) wirkmächtig in ihr präsent.<sup>319</sup>

Auf Grund ihrer leibhaften Dimension ist menschliche Freiheit der geschichtlichen Realität in einem gewissen Sinn radikal ausgeliefert. Es gibt Zeitpunkte, zu denen die Möglichkeit eines freien Agierens der Person auf ein passives „Sich zu den Dingen bloß Verhalten“ reduziert oder überhaupt völlig zerstört wird - etwa wenn Menschen unter einem totalitären Regime jedweder Ressourcen beraubt werden, die zur Ausübung ihrer gestalterischen Rolle in der Geschichte notwendig sind, und auf eine nahezu „tierische“ Existenzweise zurückgeworfen werden. Die notwendigen leiblichen Voraussetzungen und Dimensionen außer Acht zu lassen, die für das freie „Sich-Entscheiden“ erforderlich sind, führt nach Ellacuría zu einer abstrakten und „idealistischen“ Sichtweise menschlicher Freiheit, die sich für ihn z. B. auch in den offiziellen politischen Lateinamerikadiskursen in den USA während der 60er-, 70er- und 80er-Jahre äußerte, in denen zwar mit großem Pathos vom unveräußerlichen Recht der Individuen und Völker auf Selbstbestimmung gesprochen wurde, die realen Bedingungen, unter denen dieses Rechte überhaupt erst in Anspruch genommen werden kann, jedoch kaum Beachtung fanden.

### **3.2. Die Sozialität menschlicher Freiheit**

Bereits in der Leiblichkeit der menschlichen Existenz ist für Zubiri und Ellacuría auch deren konstitutive Sozialität angelegt, denn der menschliche Leib des Individuums konstituiert und entfaltet sich nur in seiner leibhaften Verwiesenheit auf den „Körper“ der Spezies.<sup>320</sup> Der Freiheitsvollzug des

---

<sup>319</sup> In der Präsenz biologischer Dynamismen in den Vollzügen menschlicher Freiheit liegt für Ellacuría die Wurzel des konstitutiv „ideologischen“ Charakters jeder Wissens- und Praxisform begründet. Der Begriff „ideologisch“ wird dabei von Ellacuría nicht in einem pejorativen Sinn gebraucht, sondern bezeichnet die interessensgeleitete Färbung, die den Wissens- und Praxisformen auf Grund der Präsenz dieser Dynamismen notwendigerweise zukommt. Zur „Ideologisierung“ wird der „ideologische“ Charakter des Wissens und der Praxis erst dann, wenn sich dieser einer (selbst-)kritischen Reflexion entzieht und unmittelbaren Anspruch auf Objektivität erhebt. Vgl. Ellacuría, Función liberadora, 98–99.

<sup>320</sup> Vgl. dazu u. a.: Ellacuría, „Die menschliche Spezies als Grundlage der Gesellschaft“, in: ders.; Philosophie der geschichtlichen Realität, 162–183. Die prägnantesten Beispiele dieser Verwiesenheit sind wohl die Herausbildung des Organismus des Säuglings im intensiven leibhaften Austausch mit seiner Mutter und die Verwiesenheit der Geschlechter aufeinander zur Fortpflanzung. Zubiri und Ellacuría bemühen sich darum, die „Sozialität“ des Menschen im

Individuums gewinnt erst innerhalb dieser Verwiesenheit seine konkrete Gestalt, denn

*[...] die kollektive soziale und öffentliche Dimension ist heute mehr denn je zuvor die Dimension, die die menschliche Existenz, wenn man diese in ihrer ganzen Fülle und Konkretheit betrachtet, in ihre Ganzheit bringt.<sup>321</sup>*

Für die Bestimmung (und die ethisch zu übernehmende Aufgabe der Realisierung) der Geschichte als Freiheitsraumes folgt daraus, dass

*[...] die Geschichte in die Natur nicht nur eine individuelle Freiheit einbrechen lassen muss, sondern eine kollektive oder soziale Freiheit mit all den [dafür notwendigen; Anm.] Bedingungen. Ohne diese wäre jene eine rein formale Fiktion.<sup>322</sup>*

#### ***4. Die geschichtliche Realität und die menschliche Person***

Das eben angeführte Zitat verweist auch bereits darauf, warum für Ellacuría die geschichtliche Realität, und nicht die menschliche Person, die höchste Form der Realität darstellt. Zwar könne auch die individuelle Person mit ihrer Fähigkeit, sich selbst zum Gesamt der Realität in ein reflexives Verhältnis zu setzen, in einem bestimmten Sinn das Recht beanspruchen, das „sumnum“ der Realität zu verkörpern, insofern nämlich als sich einerseits in der Subjektivität der Peron in besonderer Weise das Gesamt der Realität widerspiegle und diese andererseits in der Person ihren höchsten Grad an Individualität gewinne. Genauso ließe sich aber auch umgekehrt die menschliche Person als ein Moment der geschichtlichen Realität verstehen, dem innerhalb derselben zwar zweifelsfrei eine gewisse Absolutheit, aber eben dennoch immer nur eine „relative“ Absolutheit zukomme. Es gibt für Ellacuría gute Gründe sowohl dafür, mit der Analyse der Realität bei der menschlichen Person zu beginnen als auch dafür, dies mit der geschichtlichen Realität zu tun. Beide Perspektiven seien in einem gewissen Sinn aufeinander verwiesen, da eine Betrachtung der geschichtlichen Realität, die nicht die Irreduzibilität der menschlichen Personalität in den Blick zu nehmen vermöge, sich auf eine Sozial- oder Naturgeschichte reduziere und somit ein zentrales Element der Realität aus den Augen verliere, während umgekehrt eine Analyse der menschlichen Person, die deren konkrete geschichtliche Situiertheit missachte,

---

konsequenter Ausgang von dieser leibhaften Verwiesenheit zu entfalten. Ohne dieselbe bleibe jede Konzeption des „Sozialen“ und „Politischen“, etwa z. B. auch die spezifisch moderne Vorstellung der Gesellschaft als das Ergebnis eines „Vertrags“, abstrakt und „idealistic“.

<sup>321</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 526.

<sup>322</sup> Ebd., 526.

letztendlich „abstrakt und irreal“<sup>323</sup> bleibe. Seien also beide Perspektiven, sofern sie sich um die Überschreitung der in ihren Ausgangspunkten jeweils angelegten Reduktionismen bemühten, in gewisser Weise legitim, so führt Ellacuría dennoch auch Gründe an, warum es ihm plausibler erscheint, die höchste Stufe der Realität in der geschichtlichen Realität zu sehen und die Analyse der Realität folglich mit dieser zu beginnen.

Das erste Argument ist ein pragmatisches: Die Erfahrung zeige, dass eine „umfassende Erklärung“<sup>324</sup> der geschichtlichen Realität mit einer gewissen Notwendigkeit auch nach einer eingehenden Untersuchung der personalen Realität verlange, während bei Ansätzen, die ihren Ausgang von der menschlichen Person nehmen, die Dimensionen des Sozialen und Geschichtlichen leichter in Vergessenheit zu geraten (bzw. lediglich in Form von Existentialen in den Blick zu kommen) drohen. Nur im Kontext der geschichtlichen Realität zeige sich aber, was Person-Sein und menschliches Leben konkret bedeuten:

*[...] nur von der geschichtlichen Totalität her, die die konkrete Weise ist, in der sich die menschliche Person realisiert, in der der Mensch lebt, zeigt sich auf angemessene Weise, was diese Person und dieses Leben sind.*<sup>325</sup>

Ein zweiter, wesentlicher Grund liegt darin, dass nach Ellacuría eine exklusive „personale“ Betrachtungsweise der Realität nicht Rechenschaft zu geben vermöge von der „kreativen Macht“<sup>326</sup> und Offenheit der Geschichte, die die Kreativität und Offenheit der einzelnen Personen überschreitet und für ein angemessenes Verständnis des Dynamismus der Realität als ganzer von zentraler Bedeutung ist. Auf diesen Punkt sei im Folgenden etwas ausführlicher eingegangen.

### 5. Die „innerweltliche“ Offenheit der geschichtlichen Realität

Die „Offenheit“ wurde bereits im ersten Kapitel als eines der transzendentalen Charakteristika der Realität deutlich. Sie zeigte sich dort als die konstitutive Offenheit der Dinge für sich selbst wie für die anderen Dinge und das Gesamt der

<sup>323</sup> Ellacuría, El objeto, 88.

<sup>324</sup> Ebd.

<sup>325</sup> Ebd. 87. Einen wesentlichen Hintergrund dieses Urteils bildet Ellacurías Erfahrung mit der teilweisen „Blindheit“ personalistischer und existentialistischer Denkansätze für die massenhafte Armut und Unterdrückung im Lateinamerika seiner Zeit. Nach Ellacurías ist diese Blindheit nicht nur Ausdruck eines ideologisierenden Gebrauchs eines philosophischen Konzepts, sondern liegt auch an gewissen Schwächen dieses Konzepts selbst.

<sup>326</sup> Ellacuría, El objeto, 87.

Realität. In den zuletzt behandelten Thesen rückte sie als Offenheit der jeweiligen Realitätsstufen für ihre eigene Selbstüberschreitung in den Blick. In der geschichtlichen Realität potenziert sich diese Offenheit, versammelt sie doch in sich Realitäten (wie etwa die menschliche Person oder die menschliche Gesellschaft), in denen die bereits in der elementaren Materie angelegte Offenheit gleichsam zu sich selbst kommt und sich in freier Übernahme dieser Offenheit auf das Jenseits ihrer selbst hin überschreitet. Die Offenheit der geschichtlichen Realität ist in diesem Sinn von höherer Qualität und Dichte als die Offenheit der Natur.

Es ist ein wesentlicher Aspekt von Ellacurías Philosophie die höchste Form der Offenheit der Realität nicht der menschlichen Person zuzuschreiben, sondern der geschichtlichen Realität als ganzer. Dies aus zwei Gründen: Erstens weil die Offenheit der einzelnen Person, wie bereits gesehen, ihre konkrete Form nur innerhalb der geschichtlichen Totalität findet, in die sie eingebettet ist, und zweitens, weil sich in der Gesamtheit der menschlichen Individuen und Völker eine Offenheit für die Realität zeigt, die die Offenheit des einzelnen Individuums zwar nicht annulliert, sie aber übersteigt. Die Gesamtheit der menschlichen Erfahrungen mit der Realität ist für Ellacuría reicher und vielfältiger als die Erfahrungen der einzelnen Personen:

*Es gibt eine Erfahrung der Realität, eine reale Praxis und daher eine Öffnung, die nicht von einer einzelnen Person oder der Summe aller Personen, wenn man sie als Einzelne betrachtet, ausgeschöpft werden können. Die geschichtliche Realität reduziert sich nicht auf die Summe der Personen. Als Realität ist sie eine Realität sui iuris, die [nur; Anm.] innerhalb der Personen schöpferisch wirksam ist, die aber diese schöpferische Wirksamkeit der Personen [zugleich auch; Anm.] erst ermöglicht.<sup>327</sup>*

Die geschichtliche Realität ist in diesem Sinn „das offene Feld der höchsten Möglichkeiten des Realen.“<sup>328</sup>

#### ***6. Die Offenheit der geschichtlichen Realität für das Jenseits ihrer selbst***

Die Analyse der transzendentalen Offenheit der geschichtlichen Realität eröffnet nach Ellacuría auch eine neue Perspektive für die aus methodischen Gründen zunächst ausgeschlossene Gottesfrage. Obwohl Gott für Ellacuría kein Gegenstand der innerweltlichen Realität sein kann, zeigt eine genaue Analyse der geschichtlichen Realität, dass diese auf Grund ihrer transzendentalen Offenheit

---

<sup>327</sup> Ebd., 89.

<sup>328</sup> Ebd., 87.

von sich aus über sich selbst hinausweist und somit eine philosophische Thematisierung Gottes zumindest indirekt möglich wird:

*[...] die Realität ist in sich selbst dynamisch und offen. Sie war es bis zum Auftauchen der Geschichte, und ausgehend von der Geschichte ist sie offen für dasjenige, was nicht notwendigerweise und ausschließlich innerweltlich ist.<sup>329</sup>*

Auch die Offenheit der Realität für das, was jenseits ihrer selbst liegt, buchstabiert Ellacuría in strenger Weise von der Offenheit der geschichtlichen Realität als ganzer her durch, denn

*[...] weder die Unermesslichkeit noch die Neuheit noch das Geheimnis Gottes werden wo anders wirklich greifbar als in der Totalität geschichtlicher Erfahrung. Es gibt eine personale Erfahrung Gottes, aber nur in der geschichtlichen Realität hat sich die Realität Gottes in ihrer größten Fülle gezeigt, und nur dort kann sie sich auch zeigen.<sup>330</sup>*

An anderer Stelle unterstreicht Ellacuría diesen Punkt mit deutlicher Bezugnahme auf die christliche Heilsgeschichte noch stärker:

*[Die Öffnung der Realität für das jenseits ihrer selbst] geschieht nicht nur in diesem oder jenem isolierten Individuum, und auch nicht in der Gesamtheit der Individuen, solange man diese weiterhin als isolierte betrachtet, sondern auch in [...] der Geschichte. Denn es ist die Geschichte, und nicht nur die Individuen in der Geschichte, die dazu berufen ist, Heilsgeschichte zu sein. Das Subjekt dieser Geschichte ist die gesamte Menschheit, die menschliche Spezies in ihrer gesamten Weite, Komplexität und Einheit. Die Menschheit als ganze ist Trägerin der im transzendentalen Sinn offenen Geschichte [...].<sup>331</sup>*

In diesen Aussagen wird klar, dass Ellacuría die Würde der individuellen Person als Ort der Offenbarung Gottes nicht zu nivellieren trachtet, sie jedoch einbettet in einen größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem der letzte Adressat der göttlichen Offenbarung nur als eine kollektive Größe, in letzter Konsequenz als die gesamte Menschheit, verstanden werden kann.<sup>332</sup> Ein adäquates Wissen

<sup>329</sup> Ebd., 89.

<sup>330</sup> Ebd., 90.

<sup>331</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 604.

<sup>332</sup> Dies entspricht einer grundlegenden Intuition des Juden- und Christentums. In den biblischen Schriften kommt Gott nicht primär als ein Gott der Natur oder ein Gott der subjektiven Erfahrung in den Blick (wenn diese beiden Dimensionen auch nicht ausgeschlossen werden), sondern als ein Gott der Geschichte und ein Gott des Volkes. Es ist das Volk als ganzes, an das in der jüdisch-christlichen Tradition die Offenbarung Gottes ergeht, und es ist das ganze Volk, das in der Schrift in seinem geschichtlichen Handeln als gläubiges Subjekt in den Blick kommt. Die Auffassung von der geschichtlichen Realität als fundamentalem Ort der Offenheit der Realität für Gott steht diesen grundlegenden Einsichten der jüdisch-christlichen Tradition näher als manche

von Gott ist für Ellacuría folglich auch nur möglich unter Einbeziehung der Gesamtheit der Erfahrungen, die die menschliche Geschichte mit Gott gemacht hat.

Bemerkenswert ist, wie Ellacuría zur Explikation der Offenheit der geschichtlichen Realität für das jenseits ihrer selbst Rahners Motiv des „übernatürlichen Existential“<sup>333</sup> modifiziert. So wie sich bei Rahner in der transzendentalen Offenheit des menschlichen Bewusstsein auf unthematische Weise der gnadenhafte Anspruch der göttlichen Gnade vernehmen lässt, so macht sich für Ellacuría auch in der transzendentalen Offenheit der Geschichte auf unthematische Weise Gott selbst präsent. Gott kommt der Geschichte daher nicht „von außen“ als das ihr Fremde oder Äußerliche entgegen, sondern gleichsam „von innen“ als die Eröffnung ihres ureigensten Wesens. Die geschichtliche Realität ist zu ihrer Selbstüberschreitung auf Gott hin befähigt, ohne dabei Gott in Geschichte aufzulösen, weil Gott selbst ihr diese Fähigkeit eingestiftet hat:

*Die Geschichte ist [...] in einem transzentalen Sinn offen, denn sie umfasst [sowohl] die Offenheit der Realität [als auch] die doppelte [...] Offenheit der Intelligenz und des Willens, [d. h.; Anm.] des Erfassens der Realität [als Realität; Anm.] und der Entscheidung. Diese Offenheit, die in jedem Menschen die [von Gott; Anm.] zu einem „übernatürlichen Existential“ (Rahner) erhöhte transzendentale Offenheit ist, ist in der Totalität der Geschichte die erhöhte transzendentale Offenheit einer geschenkhaften Geschichtlichkeit. Diese geschenkhaften transzendentale Geschichtlichkeit, die von Gott von Anfang an gewollt und daher Prinzip der Geschichte selbst ist, anzunehmen, ist notwendig, wenn wir daran festhalten wollen, dass die Erhöhung der Geschichte zu Gott einerseits zwar nichts ist, was ihr von außen hinzugefügt würde, gleichzeitig jedoch über das hinaus geht, was die Geschichte rein aus sich selbst heraus von sich zu geben im Stande wäre. [...] Die Geschichte ist von sich aus in einem transzentalen Sinn offen, und in eben dieser Transzentalität zeigt sich bereits die zumindest anfangshafte Präsenz Gottes.<sup>334</sup>*

geschichtsvergessene subjektivistische Engführung des spätmodernen Christentums, in der der christliche Glaube auf eine Sinnressource des Individuums reduziert wird.

<sup>333</sup> Für eine knappe Darstellung von Rahners Figur des „übernatürlichen Existentials“ vgl. dessen Erklärung in: Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage), Bd. 3, Sp. 1301. Martin Maier hat auf sehr erhellende Weise auf weitere Bereiche hingewiesen, in denen Ellacuría rahnersche Denkfiguren auf kreative Weise aufnimmt und transformiert. Vgl. Martin Maier, Karl Rahners Einfluss auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 126/1–2 (2004), 83–109.

<sup>334</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 604.

Das Dilemma eines Dualismus zwischen Heils- und Profangeschichte einerseits und eines Monismus, der Gott in eine bloße Funktion der Geschichte verwandelt andererseits, scheint hier auf äußerst glückliche Weise umgangen.<sup>335</sup>

### *7. Die geschichtliche Realität als Ort der Offenbarung der Wahrheit der Realität*

Als letzter Aspekt der fünften These sei darauf hingewiesen, dass die geschichtliche Realität nach Ellacuría auch als der „geeignetste Ort der Offenbarung oder Enthüllung der Realität“<sup>336</sup> fungiert. Der Begriff der Offenbarung ist theologisch konnotiert, lässt sich nach Ellacuría zunächst jedoch auch als rein „metaphysischer“ Begriff verstehen.<sup>337</sup> In diesem Sinn meint die Rede von der geschichtlichen Realität als dem Ort der Offenbarung, dass sich in ihr in besonderer Weise die „Wahrheit“ der Realität zeigt. Wahrheit ist für Ellacuría dabei genauso wenig wie für Zubiri<sup>338</sup> als innere Evidenz, als logische oder ontologische Wahrheit oder im Sinne der unterschiedlichen Korrespondenz- und Kohärenztheorien zu verstehen, sondern als das, was die Realität in ihrem Prozess des „Von-sich-Gebens“ von sich selbst zeigt. Stärker als Zubiri akzentuiert Ellacuría allerdings den geschichtlichen Charakter dieses „Von-sich-Gebens“<sup>339</sup>:

*Nur in der Geschichte und durch die Geschichte werden wir wissen, was die Realität ist, und nur in und durch die Geschichte werden wir wissen, was der Mensch ist.*<sup>340</sup>

Die Geschichte ist in diesem Sinn „das große Kriterium der Wahrheit, der Offenbarung dessen, was die Realität ist“<sup>341</sup>.

---

<sup>335</sup> Für die auch aus einer explizit theologischen Perspektive nochmals genauer zu analysierende Artikulation des Verhältnisses von Heils- und Profangeschichte vgl. den zweiten Teil dieser Arbeit.

<sup>336</sup> Ellacuría, El objeto, 91.

<sup>337</sup> Vgl. dazu insbesondere: Ignacio Ellacuría, El sentido del hacer histórico, in: ders., Cursos universitarios, San Salvador 2009, 113–141, 139. Dass diese beiden Aspekte des Offenbarungsbegriffs im Letzten freilich nicht zu trennen sind, zeigt sich vor allem in seinen theologischen Schriften. Siehe hierzu insbesondere: Ellacuría, Die Geschichtlichkeit des christlichen Heils, 346–348.

<sup>338</sup> Vgl. dazu die entsprechenden Überlegungen im Abschnitt I C) 2. b).

<sup>339</sup> Vgl. dazu insbesondere: Ellacuría, El sentido del hacer histórico 139ff.

<sup>340</sup> Ebd., 140.

<sup>341</sup> Ellacuría, El objeto, 91.

Der Wahrheit eignet in diesem Verständnis ein radikal zukünftiger Charakter, der sowohl jedes statische und ungeschichtliche Verständnis der Wahrheit (etwa im Sinne eines sich durch alle geschichtlichen Veränderungen hindurch unverändert erhaltenden Wahrheitskerns) als auch alle (fundamentalistischen) Ansprüche auf ihren exklusiven Besitz verbietet. Erst wenn der geschichtliche Prozess des Von-Sich-Gebens der Realität an ein Ende gekommen sein wird, wird man nach Ellacuría sagen können, was die Realität und der Mensch „in Wahrheit“ sind. Selbiges gilt in noch radikalerer Weise von jedem „Wissen“ über Gott, das sich für den Menschen ja ausschließlich über die Offenbarung Gottes in der noch andauernden Geschichte gewinnen lässt:

*Wenn wir nicht sagen können, was die Menschheit und der Mensch letzten Endes sind, solange dieses geschichtlich noch nicht alles von sich gegeben haben, was sie zu geben vermögen, wäre es anmaßend, zu glauben, dass wir etwas [...] [Angemesseneres]<sup>342</sup> von Gott wissen können, ohne auf das ganze geschichtliche Tun und die ganze geschichtliche Erfahrung der Menschheit mit Gott zurückzugreifen.<sup>343</sup>*

Es ist entscheidend zu betonen, dass der Mensch für Ellacuría dem Prozess der sich selbst offenbarenden Realität dabei nicht passiv gegenübersteht, sondern aktiv darin eingebunden und für ihn sogar bis zu einem gewissen Grad verantwortlich ist. Der Mensch kann den Prozess der Realisierung der Realität nach Ellacuría befördern oder zum Stillstand bringen und sogar in sein Gegenteil, in eine „wahre Kontra-Realisierung“<sup>344</sup> verkehren. Die Realisierung und Offenbarung der Wahrheit der Realität zeigen sich für den Menschen somit als ethische Aufgabe, wobei das entscheidende Kriterium, das zwischen Realisierung und „Kontra-Realisierung“ unterscheidet, das Offenhalten der Dynamik der geschichtlichen Realität für ihre unableitbare Zukunft und ihre

<sup>342</sup> In der spanischen Textausgabe scheint an dieser Stelle ein Fehler vorzuliegen. Der Satz lautet hier: „Si no podemos llegar a saber lo que es la humanidad y, en definitiva, el hombre, más que cuando el hombre acabe de ser históricamente todo lo que es capaz de dar de sí, sería presuntuoso pensar que podemos saber algo menos (!) adecuadamente de Dios más que en el aprovechamiento de todo el hacer y el experimentar históricos de la humanidad acerca de Dios.“ Anstatt „menos adecuadamente“ müsste es, um den Satz sinnvoll verstehen zu können, „más adecuadamente“ heißen.

<sup>343</sup> Ellacuría, El objeto, 90. Zur Dialektik zwischen der „Endgültigkeit“ der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Unabgeschlossenheit des „Ankommens“ dieses Ereignisses in der Geschichte vgl. die Abschnitte I D) 2. c) 2.3. und II A) 4.4.1. d).

<sup>344</sup> Ellacuría, Realidad histórica, 594.

Selbstüberschreitung ist. Der Mensch kann mit seiner Praxis die transzendentale Offenheit der Realität bewahren oder sie schuldhaft verschließen, indem er ein Endliches absolut setzt und damit den dynamischen Charakter der Realität konterkariert. Die geschichtliche Realität des „Bösen“ stellt für Ellacuría im Kern eine solche Verabsolutierung des Endlichen dar<sup>345</sup>. Angesichts einer solchen Verkehrung („perversio“) der Dynamik der Realität kann sich die Offenbarung ihrer Wahrheit nur über den Weg kritischen Widerspruchs und praktischen Widerstands vollziehen. Die Wahrheit der Realität muss in solchen Situationen erkämpft werden:

*Die Identifizierung des Seins mit dem Guten und Wahren [...] prallt auf die geschichtliche Realität des Bösen und des Irrtums. Das führt auf theoretischer Ebene notwendigerweise zum Erscheinen der Dialektik und auf praktischer Ebene zum Erscheinen revolutionärer Praxis.*<sup>346</sup>

### 3. Die geschichtliche Realität als Praxis

Mit der „Praxis“ ist das entscheidende Stichwort für die eigentliche Pointe der Philosophie der geschichtlichen Realität Ellacurías gefallen: die Realität nicht nur als geschichtliche Realität zu verstehen, sondern diese im Letzten als die individuelle und soziale menschliche Praxis.<sup>347</sup>

Mit der Konzeption der Realität als Praxis geht Ellacuría über das Realitätsverständnis Zubiris hinaus.<sup>348</sup> Trotz der fundamentalen Bedeutung, die

<sup>345</sup> Aus theologischer Perspektive stellt dieses Verschließen der Offenheit der Realität für Ellacuría eine der wichtigsten Dimensionen von Sünde dar. Vgl. dazu den Abschnitt II A) 4.4.2. j).

<sup>346</sup> Ellacuría, El objeto, 91. Was hier mit Blick auf das Ineinander von Offenbarung der (metaphysischen) Wahrheit der Realität und menschlicher Praxis formuliert ist, gilt in etwas anderer Weise auch für das Verhältnis von menschlicher Praxis und Offenbarung Gottes in der Geschichte. Vgl. dazu den Abschnitt II A) 4.4.2. h).

<sup>347</sup> Für José Joaquín Castellón Martín ist die geschichtliche Praxis sowohl „Horizont“ als auch „wahrer Gegenstand“ der Philosophie Ellacurías (vgl. ders., Ellacuría y la Filosofía de la Praxis, Huelva 2003, 85ff. u. 95ff) und nach Héctor Samour „konkretisiert sich die Philosophie der Geschichte [Ellacurías; Anm.] als Philosophie der Praxis“ (Samour, Voluntad de liberación, 245). Nach Juan José Tamayo „besteht der originellste theoretische Beitrag Ellacurías ohne Zweifel im Vorschlag einer postidealistischen Philosophie und Theologie, [...] deren wichtigste Inspirationsquelle die geschichtliche Praxis ist“. (Vgl. Tamayo, La teología de la liberación, 360.)

<sup>348</sup> Dies meint nicht, dass ein Verständnis der Realität als Praxis im Widerspruch zum Verständnis der Realität im Denken Zubiris stehen würde. Vielmehr lässt sich Ellacurías Philosophie mit ihrer Akzentuierung der Geschichte und der Praxis als kreative Transformation und Fortführung der

die „Praxis“ in der Philosophie Ellacurías zukommt, verfügen wir, da Ellacuría das ursprünglich in der Philosophie der geschichtlichen Realität vorgesehene Kapitel über die geschichtliche Praxis nicht mehr ausarbeiten konnte, über keine systematische Darstellung desselben durch Ellacuría selbst. Ich möchte mich daher im Folgenden auf verschiedene Texte beziehen, in denen das Thema der geschichtlichen Praxis mehr oder weniger ausführlich, und teils sogar nur in Form zerstreuter Bemerkungen, behandelt ist, und versuchen, diese Aussagen zu systematisieren und zu interpretieren.<sup>349</sup> Das Ergebnis wird deutlich machen, in welcher Weise Ellacurías Postulat der letzten Realität als „Praxis“ zu verstehen ist.

Meinen Ausgangspunkt a) möchte ich dabei bei einem Absatz des soeben interpretierten Textes „El objeto de la filosofía“ nehmen, den ich bisher bewusst vernachlässigt habe. Im Anschluss daran werde ich b) versuchen, die besondere metaphysische Bedeutung der geschichtlichen Praxis darzustellen und c) verschiedene Definitionen der Praxis durch Ellacuría interpretieren. In einem vierten Abschnitt möchte ich d) die geschichtliche Praxis als Prinzip der Wahrheit der Realität thematisieren und abschließend e) auf den widersprüchlichen und konflikthaften Charakter der Praxis eingehen.

Philosophie Zubiris angesichts der speziellen Herausforderungen des lateinamerikanischen Kontextes verstehen. Die Realität im Sinne Zubiris lässt sich, ohne seiner Philosophie Gewalt antun zu müssen, als Praxis interpretieren. Dieser Aspekt ist im Denken Zubiris selbst jedoch nicht so stark akzentuiert wie bei Ellacuría. Zum Verhältnis zwischen der Philosophie der geschichtlichen Realität Ellacurías und der Philosophie Zubiris vgl. Robert Lasalle-Klein, Ignacio Ellacuría's Debt to Xavier Zubiri. Critical Principles for a Latin American Philosophy and Theology of Liberation, in: ders./Kevin Burke (Hg.), Love That Produces Hope. The Thought of Ignacio Ellacuría, Collegeville 2006, 88–127.

<sup>349</sup> Gute Zusammenfassungen und aufschlussreiche Interpretationen der zentralen Gedanken Ellacurías zur Praxis finden sich in unterschiedlicher Ausführlichkeit bei: Tamayo, La teología de la liberación, 359–361; Samour, Voluntad de liberación, 199–246; Castellón Martín, Ellacuría y la Filosofía de la Praxis, 53–100; José Sols Lucía, La teología histórica de Ignacio Ellacuría, Madrid 1999, 219–228; Burke, The Ground beneath the Cross, 106–107 und Michael E. Lee, Bearing the Weight of Salvation. The Soteriology of Ignacio Ellacuría, New York 2009, 106–113.

### **a) Die Praxis als innerste Dynamik der auf Zukunft hin offenen geschichtlichen Realität**

Im dritten Punkt der letzten These seines Aufsatzes über das Objekt der Philosophie kommt Ellacuría in einem kurzen Absatz erstmals auf den Praxis-Charakter der Realität zu sprechen:

*[...] der geschichtlichen Realität eignet, wenn man sie in ihrer Dynamik und Konkretheit betrachtet, ein Charakter von Praxis [...].*<sup>350</sup>

Worin dieser Praxis-Charakter besteht, wird dabei in dem Absatz vorerst nur angedeutet. Einerseits verweist der eben zitierte Satz auf die Praxis als Ausdruck einer dynamischen und konkreten Betrachtungsweise der geschichtlichen Realität, andererseits bringt Ellacuría die geschichtliche Praxis an besagter Stelle in enge Nähe zu der in der letzten These entfalteten Bewegung der Offenbarung der Wahrheit der Realität, wobei diese nun jedoch noch stärker als praktisch zu realisierende in den Blick kommt:

*Es geht nicht so sehr um die Äquivalenz Vicos zwischen dem verum und dem factum<sup>351</sup>, sondern um diejenige zwischen dem verum und dem faciendum. Die Wahrheit der Realität ist nicht das bereits Gemachte; dies ist nur ein Teil der Realität. Wenn wir unseren Blick nicht darauf richten, was sich gerade erst realisiert und was es noch zu tun gibt, dann entgeht uns die Wahrheit der Realität.*<sup>352</sup>

Geschichtliche Realität und geschichtliche Praxis zeigen sich in diesen Formulierungen Ellacurías als in intrinsischer Weise aufeinander verwiesen. Die Realität steht dem Menschen nicht statisch als eine ihm fremde Natur gegenüber. Sie reduziert sich auch nicht bloß auf das Ergebnis der bisherigen Geschichte (auf das „factum“), sondern zeigt sich wesentlich als Noch-zu-Realisierende (faciendum). In dem Begriff „faciendum“ zeigt sich gleichzeitig ein Primat der Zukünftigkeit gegenüber dem Vergangenen und Gegenwärtigen als auch ein Primat der menschlichen Praxis gegenüber einer bloß „natürlich“ verstandenen Realität an.

<sup>350</sup> Ellacuría, El objeto, 89.

<sup>351</sup> Vgl. den berühmten Satz Giambattista Vicos: „Verum et factum reciprocantur seu convertuntur.“, wonach vom Menschen nur das mit Gewissheit erkannt werden kann, was er selbst hergestellt hat: Giambattista Vico, Liber metaphysicus. De antiquissima Italorum sapientia (hg. von Stephan Otto und Helmut Viechtbauer), München 1979, 44. Noch „wahrer“ als das bereits „Gemachte“ ist für Ellacuría im Gegensatz zu Vico jedoch das „noch zu Machende“, d. h. das, was zu realisieren noch aussteht, die ethisch zu verantwortende Zukünftigkeit der Realität.

<sup>352</sup> Ellacuría, El objeto, 89.

### **b) Der „metaphysische“ Charakter der geschichtlichen Praxis**

Bereits in der Betonung der Bedeutung der menschlichen Praxis für den Prozess der Offenbarung der Wahrheit der Realität zeigte sich, dass die Praxis im Sinne Ellacurías ein besonderes metaphysisches Gewicht hat. In seinem Aufsatz über die befreiende Funktion der Philosophie<sup>353</sup> spezifiziert Ellacuría diese metaphysische Bedeutung, wenn er von der geschichtlichen Praxis sowohl als dem „Prinzip der Realität“ spricht:

*Die geschichtliche Praxis ist [...] im höchsten Grad Prinzip der Realität [...] insofern sich in ihr, wenn man sie im integralen Sinn versteht, ein summum an Realität gibt [...]*<sup>354</sup>

Wie ist diese metaphysische Bedeutung der geschichtlichen Realität näher zu verstehen? Inwiefern kann sie als das summum der Realität gelten, in dem sich nicht bloß die gesamte Realität des Menschen zum Ausdruck bringt, sondern sich die Totalität der geschichtlichen Realität überhaupt versammelt? Zur Beantwortung dieser Fragen ist es nötig, an den von Ellacuría betonten dynamischen Charakter der Realität zu erinnern.<sup>355</sup> Jeder Realitätsstufe eignet nach Ellacuría eine spezifische Form des Dynamismus, der von den Dynamismen der anderen Realitätsstufen unterschieden werden kann. So lässt sich von einem Dynamismus der unbelebten Materie, einem Dynamismus der belebten Materie, Dynamismen des Tierischen, der Person, der Gesellschaft usw. sprechen. Genauso wie bei den Realitätsstufen lässt sich auch bei den Dynamismen von einem Fortschritt und einem mehr oder weniger an Realität sprechen. Je offener und selbständiger die Dynamismen sind, desto *realer* sind sie nach Ellacuría auch. Der Dynamismus der geschichtlichen Realität als ganzer nun ist das, was Ellacuría als geschichtliche Praxis bezeichnet. In ihm versammeln sich alle übrigen Dynamismen der geschichtlichen Realität, werden zugleich jedoch auch transformiert und überschritten.<sup>356</sup> Die geschichtliche Praxis lässt sich folglich genauso wenig wie die geschichtliche Realität auf einen der ihr zu Grunde liegenden Dynamismen reduzieren, noch kann sie sich völlig von diesen lösen, sondern bleibt dauerhaft auf sie verwiesen. Eine Reduktion der geschichtlichen

---

<sup>353</sup> Es handelt sich um den bereits mehrfach erwähnten Aufsatz „Función liberadora de la filosofía“. Vgl. die Angaben im Literaturverzeichnis.

<sup>354</sup> Ellacuría, Función liberadora, 112.

<sup>355</sup> Vgl. den Abschnitt I D) 2. b) dieser Arbeit.

<sup>356</sup> Abermals begegnet hier die Struktur von „Bewahrung, Transformation und Überschreitung“, die im Abschnitt I D) 2. d) 2. expliziert wurde.

Praxis auf z.B. einen physikalischen oder biologischen Dynamismus wäre der zentrale Fehler eines naturalistischen Verständnisses menschlichen Handelns, eine völlige Ablösung von seinen materiellen und biologischen Dimensionen die Gefahr einer „idealistischen“ Interpretation desselben. Beide Varianten verlieren die komplexe Realität der geschichtlichen Praxis aus den Augen und leisten somit nach Ellacuría entweder der Manipulation der geschichtlichen Realität im Sinne eines toten Objekts oder der Proklamation folgenloser Absichtserklärungen, die nichts mit der Realität der Geschichte zu tun haben, Vorschub.

Insofern die geschichtliche Praxis alle anderen Dynamismen in sich vereint, kann sie als Dynamismus der Realität als ganzer und als deren summum und Höhepunkt betrachtet werden. Als dieser Höhepunkt ist die geschichtliche Praxis aber nicht nur der Gipfel, sondern zugleich auch der konkrete Ort, an dem sich alle anderen Dynamismen präsent machen und ihre geschichtliche Wirkmächtigkeit erlangen. Die geschichtliche Praxis ist daher auch die Realität in ihrer höchsten Konkretion. Da sich in ihr das Gesamt der Dynamismen für das Handeln des Menschen öffnet, eignet ihr darüber hinaus eine die gesamte Realität konfigurierende und orientierende Kraft. Der Mensch gibt in seinem Handeln den Dynamismen der geschichtlichen Realität in Freiheit eine neue Richtung. Die geschichtliche Praxis ist also, um das bisher Gesagte zusammenzufassen, insofern die geschichtliche Realität selbst, als sie α) alle Dynamismen der Realität umfasst; β) den Ort der höchsten Offenheit der Realität darstellt; γ) die geschichtliche Realität in ihrer größten Konkretion ist; und δ) die geschichtliche Realität zu konfigurieren und orientieren in der Lage ist. Die geschichtliche Praxis ist daher für Ellacuría nicht einfach irgendein Tun des Menschen neben und unabhängig von anderen kosmischen Ereignissen, sondern der ausgezeichnete Ort der *Realisierung der Realität* selbst, an dem die Realität in stets neuer und überraschender Weise immer mehr von sich „gibt“. Menschliches Tun und der Prozess der Realisierung der Realität fallen in diesem Sinn in der geschichtlichen Praxis zusammen.

### **c) Definitionen der Praxis**

In den Texten Ellacurías finden sich unterschiedliche Definitionen der geschichtlichen Praxis mit jeweils eigenen, zum Teil auch beachtlich unterschiedlichen Akzentsetzungen. Ich möchte im Folgenden die wichtigsten dieser Aussagen anführen und kurz kommentieren. In der Zusammenschau der

Aussagen werden sich sowohl eine Vertiefung und Fortführung der bisher bereits erwähnten Aspekte als auch ein Gesamtbild des breiten Bedeutungsspektrums, der dem Begriff der Praxis bei Ellacuría zukommt, ergeben:<sup>357</sup>

### **1. Die Einheit von Selbstrealisation und Realisation der Realität**

*„Nur der Mensch „realisiert“ formal dasjenige, was er tut, und er realisiert es indem er sich [selbst; Anm.] realisiert. Es ist dieser Bereich der formalen Realisierung, in dem die Praxis zu verorten ist. Es ist daher nicht jedes Tun Praxis, sondern nur dasjenige, was ein reales Tun der Realität ist. Dieses Tun geht [...] über das rein natürliche Tun hinaus, denn die Geschichte ist, obwohl sie immer das Gemachte ist, immer mehr als dieses Gemachte und dieses ‚mehr‘ ist das novum, das der Mensch zur Natur hinzufügt. Er tut dies im Ausgang von ihr, aber [zugleich] über sie hinweg.“<sup>358</sup>*

Wesentliche Aspekte dieses Zitates wie der Dynamismus der Realisierung, die Beziehung zwischen Praxis und Natur und die konstitutive Zukünftigkeit der Praxis wurden bereits unter a) und b) thematisiert. Im Folgenden sei auf zwei weitere Aspekte eingegangen, die in diesem Zitat zur Sprache kommen: 1) die Einheit von Praxis und Poiesis; 2) nicht jedes Tun ist Praxis, sondern nur das „reale Tun der Realität“.

#### **1.1. Die Einheit von Praxis und Poiesis**

Ellacurías Betonung der Einheit von Selbstrealisierung und Realisierung des anderen seiner selbst zielt auf die Aufhebung der von Aristoteles getroffenen Unterscheidung von Praxis und Poiesis.<sup>359</sup> Es gibt für Ellacuría keine Praxis, die

<sup>357</sup> Eine ähnliche Zusammenstellung von Definitionen der geschichtlichen Praxis in den Schriften Ellacurías findet sich in: Sols Lucía, La teología histórica de Ignacio Ellacuría, 220–221. Die hier getroffene Auswahl und Interpretation setzen in manchem jedoch etwas andere Akzente.

<sup>358</sup> Ellacuría, Realidad histórica, 594.

<sup>359</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik (übersetzt von Ursula Wolf), Reinbek 2006, VI, 3-5. Für Aristoteles bezeichne der Begriff der „Praxis“ ein Handeln, das sein Telos in sich selbst hat, während Poiesis ein Handeln meint, das um eines anderen willen getan wird. Aristoteles entfaltet diese Unterscheidung zwischen Praxis und Poiesis in der Nikomachischen Ethik freilich nicht systematisch, sondern verweist für eine nähere Explikation dieses Unterschieds auf seine exoterischen Schriften. Da diese verloren sind, bleibt unklar, wie Aristoteles das Verhältnis zwischen Praxis und Poiesis tatsächlich gedacht hat. Ob die Kritik Ellacurías an dieser aristotelischen Unterscheidung auf Aristoteles selbst zu beziehen ist oder vielmehr nur an eine bestimmte Interpretationsrichtung der aristotelischen Philosophie, muss daher offen bleiben.

nicht auf konstitutive Weise auf Poiesis verwiesen wäre, denn der Mensch kann sich auf Grund seiner Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und Sozialität „nicht selbst realisieren, ohne das andere seiner selbst zu realisieren“<sup>360</sup>. Eine Ablösung der poietischen Dimension von der Praxis würde diese zu einem abstrakten geschichts- und gesellschaftslosen Selbstvollzug machen. Das Spezifische der menschlichen Praxis zeigt sich für Ellacuría daher nicht in der Absetzung von der Poiesis, sondern in dem Charakter der *Realisierung*. Nur dasjenige Tun, das ein „reales Tun der Realität“ ist, kann als Praxis im eigentlichen Sinn verstanden werden.

### **1.2. Praxis als „reales Tun der Realität“**

Trotz des Hinweises, dass „nicht jedes Tun“, sondern nur ein „reales Tun der Realität“ Praxis ist, bleibt Ellacuría systematische Ausführungen, wodurch sich ein solches „reales Tun der Realität“ von anderen menschlichen Vollzügen unterscheidet, schuldig. Aus seinen Texten lässt sich aber zumindest Folgendes entnehmen: Menschliche Praxis ist stets ausgezeichnet durch ein Moment freier Entscheidung. Dieses mag in manchen Fällen in höherem Grad und in manchen, etwa bei der Praxis eines sozialen Kollektivs, in niedrigerem Grad vorhanden sein. Wo das Moment einer freien Entscheidung jedoch gänzlich fehlt kann nicht mehr von Praxis, sondern nur mehr von einem naturhaften Geschehen gesprochen werden. Die gesamte geschichtliche Realität als Praxis zu bezeichnen impliziert somit, diese als im Letzten von menschlicher Freiheit bestimmt anzusehen (unabhängig davon wie und in welchem Ausmaß sich diese Bestimmung in den jeweiligen Realitätsstufen konkret geltend macht). Menschliche Praxis als Realisierung der Realität muss aber nicht nur von einem bloß naturhaften Prozess unterschieden werden, sondern auch von der bereits thematisierten „Kontra-Realisierung“<sup>361</sup>. Nicht jedes von Freiheit bestimmte menschliche Handeln ist „reales Tun der Realität“ und somit Praxis im eigentlichen Sinn, sondern nur dasjenige, das die transzendentale Offenheit der Realität bewahrt. Ein Tun, das diese Offenheit (schulhaft) verschließt, ist nach Ellacuría zwar immer noch von Freiheit bestimmt und besitzt somit große Ähnlichkeiten zu dem, was er als Praxis bezeichnet, jedoch zögert Ellacuría diesem Handeln den Praxischarakter im vollen Sinn zuzusprechen. An manchen Stellen bezeichnet er zwar das gesamte von

---

<sup>360</sup> Ellacuría, Realidad histórica, 594.

<sup>361</sup> Vgl. das in Abschnitt I D) 2. e) 7. Gesagte.

Freiheit bestimmte Handeln der Menschheit als Praxis, in anderen Wendungen scheint dieser Begriff jedoch ausdrücklich für das Handeln, das die Dynamik der transzendentalen Offenheit der Realität aktualisiert und weitertreibt, reserviert. Ein gewisses Schillern des Begriffs in Bezug auf diesen Aspekt ist auch bei den folgenden Definitionen zu bemerken.

## **2. Die Pluralität von Formen und Subjekten der Praxis**

*„Der gesamte Dynamismus der geschichtlichen Realität muss als Praxis verstanden werden. Diese Praxis ist eine immanente aktive Totalität, denn ihr Tun und ihr Ergebnis verbleiben innerhalb derselben prozesshaften Totalität, die sie [die Praxis; Anm.] in ihrem Prozess konfiguriert und lenkt. Die so verstandene Praxis hat viele Formen, sowohl auf Grund des Teils des Ganzen, der im jeweiligen Fall ihr eigentlichstes Subjekt ist, als auch auf Grund der Art und Weise ihrer Aktion und des Resultats, das sie hervorbringt. [...] die Aktivität der geschichtlichen Realität ist jedenfalls die als dynamische Totalität verstandene Praxis.“<sup>362</sup>*

Während die erste der angeführten Definitionen die geschichtliche Praxis ausgehend vom Menschen in den Blick nimmt, kommt sie hier in ihrer in b) angesprochenen metaphysischen Bedeutung als Dynamismus der gesamten Realität in den Blick. Auf Grund dieses alle anderen Dynamismen umfassenden Charakters ist die Praxis so wie die geschichtliche Realität selbst eine Totalität. Das angeführte Zitat macht deutlich, dass dies jedoch keineswegs eine Nivellierung aller Differenzen bedeutet. Die Einheit der Praxis konstituiert sich vielmehr gerade erst ausgehend von mannigfaltigen Differenzierungen und Gegensätzen. Sie ist eine komplexe und vielförmige und, wie sich später noch zeigen wird, sogar widersprüchliche Einheit. Die geschichtliche Praxis ist keine monolithische Größe, sondern kennt unterschiedliche Formen und unterschiedliche Subjekte, die auf Grund ihrer spezifischen Interessen und ihrer jeweiligen Situiertheit innerhalb der Totalität der geschichtlichen Realität, diese Totalität auf eine je unterschiedliche Weise akzentuieren und zum Ausdruck bringen. Trotz dieser Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit verfällt die geschichtliche Praxis jedoch nicht in ein unüberblickbares Chaos (was einem Rückfall in die Natur gleichkäme), sondern behält ein subjektives Moment. Sie bleibt für Ellacuría fähig, die Totalität der geschichtlichen Realität zu „orientieren“

---

<sup>362</sup> Ellacuría, Función liberadora, 119.

und lenken“.<sup>363</sup> Aus dem bisher Gesagten wird freilich klar, dass diese Orientierung und Lenkung ein äußerst komplexes Geschehen darstellt.

### **3. Die Gesellschaft als soziales Subjekt der Praxis**

*„Als Praxis verstehen wir hier die Totalität des sozialen Prozesses, insofern er sowohl die natürliche als auch die geschichtliche Realität transformiert [...] Die Praxis ist die Einheit all dessen, was die Gesellschaft in Bezug auf ihre Transformation tut.“<sup>364</sup>*

In dieser Definition kommt die Gesellschaft als Subjekt der Praxis in den Blick. Damit ist gegenüber dem ersten und dem zweiten Zitat, die den anthropologischen und den metaphysischen Charakter der Praxis in den Mittelpunkt rücken, die soziale Dimension der Praxis benannt. Der Widerspruch zwischen den Zitaten in Hinblick auf das Subjekt der Praxis ist nur ein scheinbarer, denn die Gesellschaft ist für Ellacuría gerade jene Größe, die sowohl die natürlichen Formen der Realität als auch deren personale und geschichtliche Dimensionen verbindet und umfasst. Insofern kann die Praxis der Gesellschaft in ihrer Widersprüchlichkeit als die Praxis der gesamten geschichtlichen Realität gelten.<sup>365</sup> Ein zentraler

<sup>363</sup> Dies stellt einen wesentlichen Unterschied der Position Ellacurías zu Konzeptionen dar, in denen der „objektive“ Verlauf der Geschichte nichts mehr mit den subjektiven Intentionen der handelnden Subjekte (seien sie individueller oder kollektiver Art) gemein hat, sondern sich selbst dann, wenn er einer rational einsehbaren Logik folgt, gleichsam hinter deren Rücken entfaltet. Ein Vorreiter einer solchen Geschichtsauffassung ist Giambattista Vicos mit seiner „Scienza Nuova“. (Vgl. Giambattista Vico, Scienza Nuova, übers. von Vittorio Hösle und Christoph Jermann, 2 Bde., Hamburg 1990.) Von Adam Smiths „invisible hand“ über August Friedrich von Hayeks radikaler Skepsis gegenüber der (effizienten) Planbarkeit ökonomischer Abläufe durch das Individuum oder die Gesellschaft hat eine solche Auffassung auch Eingang in zeitgenössische ökonomische Diskurse gefunden. Als allein kompetent entscheidungsfähiges Subjekt der Geschichte verbleibt hier der allwissende „Markt“. Vgl. dazu auch: Walter Ötsch, Die neoliberalen Utopie als Ende aller Utopien, in: Sebastian Pittl/Gunter Prüller-Jagenteufel (Hg.), Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit. Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías, Göttingen 2015 (in Vorbereitung).

<sup>364</sup> Ellacuría, Función liberadora, 110–111.

<sup>365</sup> Im eigentlichen Sinn trifft dies natürlich nur auf die Gesellschaften insgesamt, das heißt auf die Menschheit als ganze zu. Der Grad an Subjektivität ist im Fall des Subjekts „Menschheit“, wie Ellacuría zu bedenken gibt, natürlich geringer als im Fall des individuellen Subjekts. Dafür ist der Einfluss des Subjekts „Menschheit“ auf die geschichtliche Realität größer als im Fall des einzelnen Individuums. Ellacuría weist darauf hin, dass generell „die Existenz von kollektiven Subjekten einen größeren Einfluss auf die Geschichte [zu nehmen] ermöglicht, wenn sie auch dazu

Aspekt beider hier genannter Definitionen ist der Hinweis auf den transformativen Charakter der Praxis. Jede Praxis ist für Ellacuría Transformation, also keine bruchlose Verlängerung des natürlich oder geschichtlich bereits Gegebenen, sondern durch eine Diskontinuität bestimmt, in der sich das unvorhersehbar Neue in die geschichtliche Realität einschreibt.

#### *4. Praxis als produktive Transformation der Realität*

*„Die Praxis identifiziert sich [...] mit dem geschichtlichen Prozess selbst, insofern dieser Prozess produktiv und transformativ ist.“<sup>366</sup>*

Dieser Satz ist dem dritten Zitat ähnlich, weitet den Blick jedoch wieder vom Handeln der Gesellschaft zum geschichtlichen Prozess als ganzen und ergänzt den transformativen Charakter der Praxis um deren Produktivität. Was mit den Begriffen „transformativ“ und „produktiv“ näher gemeint ist bleibt dabei unbestimmt, klar wird hingegen, dass nach dieser Definition Praxis und geschichtlicher Prozess nicht unmittelbar zusammenfallen, sondern von diesem nur in einer bestimmten Hinsicht als Praxis gesprochen werden kann. Die

zwingt, das was Subjektivität heißt, zu überdenken.“ (Ignacio Ellacuría, *El sujeto de la historia*, in: ders., *Cursos universitarios*, San Salvador 2009, 281–326, 326). Auf jeden Fall stellt das „Subjekt“ Menschheit bei Ellacuría keine Hypostasierung des individuellen Subjekts dar, sondern ist ein „Subjekt“ sui generis. In diesem Sinn stehen die Überlegungen Ellacurías nicht der Kritik Jürgen Habermas’ entgegen, der die durch „Institutionalisierung von Diskursen“ entstandenen Einheiten, die ihm zufolge in der Geschichte als überindividuell wirkmächtige Kräfte auftreten (sollen), nicht als „Subjekte im Großformat“ verstanden wissen will und gegen bestimmte Lesarten der Geschichtsphilosophie Marx’ festhält, dass „das sich selbst herstellende Subjekt der Geschichte [...] eine Fiktion [war und ist].“ Vgl. Jürgen Habermas, *Über das Subjekt der Geschichte. Kurze Bemerkungen zu falsch gestellten Alternativen*, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Geschichte - Ereignis - Erzählung*, München 1973, 470–476, 476. Gegen die vollständige Ablehnung der Rede von der Menschheit als dem „Subjekt der Geschichte“ bei Pannenberg kann mit Friedrich Kambartel (dessen Überlegungen in anderen Punkten allerdings aus der Perspektive Ellacurías selbst einer Kritik zu unterziehen wären) geltend gemacht werden, dass „die These, daß nur individuelle Subjekte als Agenten von Geschichte auftreten können, [...] die Sinngebung überindividueller Praxis allzu glatt geschichtstheologischen Spekulationen“ überantwortet. Vgl. Wolfhart Pannenberg, Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?, in: ebd., 478–490; sowie: Friedrich Kambartel, Zur Rede vom Subjekt in der Geschichte, in: ebd., 477–478, 478. Bei Ellacuría stehen die Anerkennung der „Subjektivität“ bestimmter in der Geschichte handelnder Kollektive bzw. der Menschheit als ganzer, wie im zweiten Teil dieser Arbeit deutlich werden wird, nicht in Konkurrenz zu einer theologischen Interpretation der Geschichte.

<sup>366</sup> Ellacuría, *Realidad histórica*, 595.

folgende Definition verdeutlicht zumindest den Aspekt der Transformativität näher:

### *5. Praxis als „Schaffung von Fähigkeiten“ und „Aneignung von Möglichkeiten“*

*„Wenn man von Transformation sprechen will, dann wäre die Transformation, die die Praxis bestimmt, das Eingreifen der menschlichen Aktivität in den dynamischen Verlauf der Geschichte als Schaffung von Fähigkeiten [span.: capacidades; Anm.] und Aneignung von Möglichkeiten.“<sup>367</sup>*

Die Formulierung dieses Satzes im Konditional scheint vorsichtiger als die vorhin angeführten Zitate in Bezug auf die Charakterisierung der Praxis als Transformation. Dafür benennt das Zitat deutlich, wie der transformative Charakter der Praxis zu denken ist, nämlich als „Eingreifen der menschlichen Aktivität in den dynamischen Verlauf der Geschichte“ in der Form der (weiter oben bereits erwähnten) „Schaffung von Fähigkeiten und Aneignung von Möglichkeiten“<sup>368</sup>. Praxis zeigt sich hier als das Zusammenspiel von menschlicher Aktivität und Geschichte, wobei das Handeln des Menschen nicht aus dem Nichts kommt, um dorthin wieder zu verschwinden, sondern auf konkrete geschichtlich vorhandenen Möglichkeiten aufbaut und Fähigkeiten schafft, die für folgende Generationen wiederum als neue Möglichkeiten geschichtlich präsent bleiben.

### **d) Die geschichtliche Praxis als Prinzip der Wahrheit**

Die geschichtliche Praxis muss für Ellacuría aus zwei Gründen „im höchsten Grad [als das] Prinzip der Wahrheit“<sup>369</sup> gelten, einerseits weil sie, wie bereits unter Punkt b) ausführlicher dargestellt wurde, das „Prinzip der Realität ist“, andererseits „weil die Vergeschichtlichung [span.: historización] der theoretischen Formulierungen [...] deren Wahrheit und Realität offenbart“.<sup>370</sup> In diesem Zitat kommen zwei Ebenen von „Wahrheit“ in den Blick: 1. das, was man mit Zubiri die „reale“ Wahrheit<sup>371</sup> der geschichtlichen Realität nennen könnte, nämlich die

---

<sup>367</sup> Ebd., 594.

<sup>368</sup> Für die Erläuterung dessen, was mit diesen Begriffen gemeint ist vgl. das in Abschnitt I D) 2. e) 3. Gesagte.

<sup>369</sup> Ellacuría, Función liberadora, 112.

<sup>370</sup> Ebd.

<sup>371</sup> Vgl. den Abschnitt I C) 2. b).

Wahrheit, die die Realität selbst in ihrem Prozess der Realisierung „von sich“ „gibt“; und 2. die Wahrheit der „theoretischen Formulierungen“.

### ***1. Die geschichtliche Praxis als Prinzip der „realen“ Wahrheit***

Die erste Ebene scheint vor dem Hintergrund der geschichtlichen „Metaphysik“ Ellacurías klar: Die geschichtliche Praxis ist insofern Prinzip der Wahrheit, als sich in ihrer Dynamik die Dynamik der Realität selbst in ihrer höchsten Dichte, Aktualität und Offenheit manifestiert und offenbart. In der geschichtlichen Praxis realisiert sich die Realität selbst. Erst dadurch, dass die Realität in der geschichtlichen Praxis in unableitbarer Offenheit immer mehr „von sich gibt“, zeigt sich was diese Realität, die ebenso die Realität der Natur, der Geschichte und des Menschen ist, in Wahrheit ist.<sup>372</sup>

### ***2. Die geschichtliche Praxis als Prinzip der „theoretischen“ Wahrheit***

Die Wahrheit der „theoretischen Formulierungen“ ist auf diese grundsätzliche Ebene rückverwiesen, und dennoch davon unterschieden. Sie bezeichnet nicht die „reale“ Wahrheit, die nach Zubiri, wenn sie sich auch nur in der sinnlichen Intellektion des Menschen als „Wahrheit“ zeigt, so doch mehr den Dingen selbst gehört als dem menschlichen Intellekt, sondern die Ebene sathaft formulierten „Wissens“ über die Realität. Auch auf dieser Ebene kann die geschichtliche Praxis nach Ellacuría als „Prinzip der Wahrheit“ gelten, denn auch die Wahrheit des theoretischen Wissens zeige sich nur über dessen „Vergeschichtlichung“.

Der Terminus „Vergeschichtlichung“ verweist dabei auf mehrere Aspekte. Einerseits bezeichnet er eine Bewegung doppelter Kontextualisierung, nämlich sowohl im Sinne der Rückbindung einer Aussage an die geschichtliche Praxis, der diese ursprünglich entstammt, als auch hinsichtlich der verschiedenen Formen geschichtlicher Praxis, in die sie gegenwärtig eingebettet ist. Die erste Bewegung ist für Ellacuría notwendig, um sowohl die partikulare historische Wahrheit als auch den ideologischen Charakter<sup>373</sup> einer bestimmten Formulierung in den Blick zu bekommen<sup>374</sup>, die andere um ihre *aktuelle* Wahrheit zu Tage fördern, die sich zeigt, wenn aufdeckt wird, welche Formen von Praxis durch eine bestimmte

<sup>372</sup> Vgl. den Abschnitt I D) 2. e) 7.

<sup>373</sup> Zu Ellacurías Verständnis von „Ideologie“ vgl. das in den entsprechenden Fußnoten des Abschnitts I D) 4. b) Ausgeführte.

<sup>374</sup> Hierin gründet in der Bibelwissenschaft z. B. die Bedeutung der Erforschung des sozialen und geschichtlichen Kontextes für das Verständnis der biblischen Texte.

Aussage jeweils legitimiert bzw. delegitimiert, welche ins Zentrum gerückt, verschwiegen, vergessen verdrängt, sublimiert etc. werden.<sup>375</sup>

Beide Formen von Kontextualisierung gründen in einer weiteren Bedeutung des Terminus „Vergeschichtlichung“, nämlich der Notwendigkeit theoretischer Formulierungen sich als wirkmächtiges Moment einer geschichtlichen Praxis in die Geschichte zu „inkarnieren“, um ihre volle Wahrheit zu entfalten. Theoretisches Wissen lässt sich für Ellacuría nicht unter Absehung von jedem Bezug zur geschichtlichen Realität „an sich“ beurteilen, sondern nur von seiner geschichtlichen „Leibhaftigkeit“ her. Erst in der Bewährungsprobe durch die Geschichte wird deutlich, was eine bestimmte „theoretische Wahrheit“ von sich „zu geben“ im Stande ist. Jeder Theorie eignet in dieser Hinsicht nach Ellacuría ein (wenn auch manchmal sehr indirektes) Moment geschichtlicher Verifizierbarkeit.<sup>376</sup>

### **e) Die Widersprüchlichkeit der Praxis**

Es ist ein entscheidender Aspekt von Ellacurías Verständnis der geschichtlichen Praxis, diese nicht nur als plurale<sup>377</sup>, sondern darüber hinaus als zutiefst widersprüchliche und konflikthafte Praxis zu verstehen. Dieser konfliktive Charakter zerstört die grundsätzliche Einheit der geschichtlichen Praxis nicht, sondern wird im Gegenteil von dieser sogar noch verschärft, denn der alles

<sup>375</sup> Als Beispiel für die Bedeutung dieser zweiten Form von Kontextualisierung verweist Ellacuría häufig auf die offiziellen politischen Diskurse in den USA und zahlreichen Staaten Lateinamerikas während der 70er- und 80er-Jahren, in denen die Termini „Demokratie“ und „nationale Sicherheit“ als positiv besetzte Leitbegriffe fungierten. Die volle geschichtliche Wahrheit dieser Diskurse zeigt sich nach Ellacuría nicht aus diesen selbst, sondern erst vor dem Hintergrund der repressiven politischen Praxis, die mit Rückgriff auf diese Begriffe legitimiert wurde.

<sup>376</sup> Vgl. dazu insbesondere die Überlegungen in: Ignacio Ellcuría, Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano, in ders., Escritos teológicos I, 187–218, 211. „Empirische Verifizierbarkeit“ bedeutet bei Ellacuría, wie bereits zu Beginn dieser Arbeit deutlich wurde (vgl. den Abschnitt I A) „Philosophie als Protest“), freilich nicht, die faktische Geschichte zum letzten Wahrheitskriterium zu erklären. Im Gegenteil, der tieferen Wahrheit der geschichtlichen Realität kann für Ellacuría oft sogar nur im Widerspruch zur faktischen geschichtlichen Ordnung die Treue gehalten werden. Dieser Widerspruch hat allerdings selbst wiederum seine geschichtlichen Kontexte und kann nur dann auch ein „realer“ Widerspruch sein, wenn er in der geschichtlichen Realität zumindest ansatzhaft geschichtliche Leibhaftigkeit gewinnt.

<sup>377</sup> Vgl. den Abschnitt I D 3. c) 2.

umfassende Charakter der geschichtlichen Praxis verunmöglicht jeden Versuch, sich von dieser Konflikthaftigkeit zu isolieren:

*Die Praxis ist in der Tat komplex und in unserem Fall widersprüchlich; die Einheit der Praxis ist nicht nur keine uniforme Einheit oder statische Identität, sondern sie ist eine Einheit unterschiedlicher Praxis, wenn nicht widersprüchlicher Praxis. [...] Das Schwerwiegende dieser Praxis liegt darin, dass sie Momente einer einzigen Praxis sind und deswegen keine robinsonschen Isolierungen zulassen [...].*<sup>378</sup>

Der Mensch ist kein neutraler Beobachter, der von einem distanzierten Standpunkt aus die Gesamtheit dieser widersprüchlichen geschichtlichen Realität bzw. Praxis „objektiv“ überblicken könnte, er kann sich dem konfliktiven Charakter der geschichtlichen Praxis auch nicht durch Rückzug entziehen, sondern ist selbst immer schon in unhintergebarer Weise darin eingelassen. Er findet sich in seinen konkreten Lebensvollzügen immer schon auf einer der Seiten des Konflikts und bekommt folglich auch das Gesamt der Realität nur aus einer von dieser spezifischen Kontextualität bestimmten Perspektive zu Gesicht:

*Denn die Realität zeigt uns, dass die geschichtliche Praxis eine geteilte und konflikthafte Praxis ist. Dies ist die aktuelle Form, in der sich ihre Totalität zeigt. Je nachdem, welche Position [man] in diesem Konflikt einnimmt, wird [man] zu einem guten Teil selbst bestimmt sein.*<sup>379</sup>

Zu glauben, diese Partikularität dadurch überwinden zu können, dass man sich statt in einem der Teile unmittelbar in der Realität als ganzer zu verorten sucht, ist für Ellacuría nicht nur eine „hypothetische und idealistische“<sup>380</sup>, es ist mit Blick auf die konkrete Realität der geschichtlichen Praxis auch eine „unrealisierbare“<sup>381</sup> Lösung. Statt zu versuchen, sich zur Widersprüchlichkeit geschichtlicher Praxis in eine neutrale Distanz zu bringen, gilt es für Ellacuría, sich auf „geschichtliche Weise in der Totalität [der geschichtlichen Realität] zu situieren“<sup>382</sup>, nämlich dadurch, dass man sich „reflexiv in einer der entgegengesetzten Seiten verortet, um [von da aus] die Gegenseite aufzunehmen und sie so zu überschreiten“<sup>383</sup>. Die

<sup>378</sup> Ellacuría, Función liberadora, 112.

<sup>379</sup> Ignacio Ellacuría, La teología como momento ideológico de la praxis ecclesial, in: ders., Escritos teológicos I, 163–186, 171–172.

<sup>380</sup> Ebd., 172.

<sup>381</sup> Ebd.

<sup>382</sup> Ebd.

<sup>383</sup> Ebd. Mit dieser Feststellung ist der Ausgangspunkt der philosophischen Überlegungen Ellacurías, die zu Beginn des ersten Teils dieser Arbeit thematisiert wurden, eingeholt. Ellacuría verortet seine Analyse der geschichtlichen Realität explizit als Moment einer bestimmten

Totalität der Realität ist für Ellacuría also nicht unmittelbar und direkt zu erreichen, sondern nur über die beständige Anstrengung einer kritischen Verortung. Welcher Ort innerhalb der widersprüchlichen und konfliktreichen geschichtlichen Realität stellt nun aber den geeignetsten Ausgangspunkt dar, um die Wahrheit der Realität in ihrer größtmöglichen Dichte und Totalität zu Gesicht zu bekommen? Oder sind alle Orte der geschichtlichen Realität hinsichtlich ihrer Wahrheitsfähigkeit gleichrangig, so dass es letztlich egal wäre, von welchem Standpunkt aus die Untersuchung der Realität ihren Ausgangspunkt nimmt?

#### 4. Die „befreiende“ Praxis als Ort der Wahrheit

Zur Beantwortung dieser Fragen komme ich auf Überlegungen des Artikel „La función liberadora de la filosofía“ zurück, der bereits am Anfang dieser Arbeit dazu diente, die wesenhafte Verschränkung zwischen befreiender geschichtlicher Praxis und der philosophischen Suche nach der Wahrheit der Realität zu thematisieren. Der dort vorerst bloß behauptete Zusammenhang soll nun, mit Blick auf die eben angestellten Überlegungen zur Konfliktivität der geschichtlichen Praxis, etwas ausführlicher in den Blick kommen, um die „befreiende Praxis“, die sich selbst am Ort der größten „Negativität“<sup>384</sup> der Geschichte situiert, als privilegierten Ort der Wahrheit, und zwar sowohl der „realen“ als auch der „theoretischen“, auszuweisen.

##### a) **Die „befreiende“ Praxis als privilegierter Ort der „realen“ Wahrheit**

Um die befreiende Praxis als privilegierten Ort der „realen“ Wahrheit, d. h. als den Ort, an dem die geschichtliche Realität sich in ihrer höchsten Dichte manifestiert und am meisten von sich „zeigt“, geltend zu machen, kann daran

---

geschichtlichen Praxis, nämlich des Versuchs, auf *philosophische* Weise, d. h. ohne das Spezifikum einer philosophischen Praxis gegenüber anderen (politischen, religiösen etc.) Formen der Praxis preiszugeben, zur Befreiung der verarmten Bevölkerungsmehrheiten El Salvadors beizutragen. Die explizite Verortung in einer bestimmten Praxis, die auf den ersten Blick als Preisgabe der nötigen „objektiven Distanz“ erschienen sein mag, zeigt sich aus der Perspektive der eben angeführten Überlegungen als *notwendiger* Schritt auf dem Weg zur „Wahrheit“ der geschichtlichen Realität. Was jedoch nach wie vor zu rechtfertigen bleibt, ist die Entscheidung für die Verortung in eben dieser Praxis. Die folgenden Überlegungen versuchen diese Option Ellacurías verständlich werden zu lassen.

<sup>384</sup> „Negativität“ ist hier nicht als logische Figur zu verstehen, sondern im Sinn der weiter oben thematisierten Negation der Offenheit der Realität. Vgl. den Abschnitt I D) 2. e) 6.

erinnert werden, dass für Ellacuría die Offenheit eines der zentralsten Kriterien darstellt, um zwischen höheren und niedrigeren Formen von Realität zu unterscheiden.<sup>385</sup> Menschliches Handeln, das die transzendentale Offenheit der Realität bewahrt und aktualisiert, trägt zur Realisierung der Realität bei und ermöglicht, dass diese in einem Prozess permanenter Selbstüberschreitung immer mehr von sich offenbart. Auf der Ebene der Geschichte zeigt sich die Offenheit der Realität für Ellacuría in ihrer höchsten Form als menschliche Freiheit. Je größerer der Grad an Freiheit, den die menschlichen Personen und Völker in der Geschichte erreichen, desto offener ist für Ellacuría die geschichtliche Realität, desto größer ist die Neuheit, die in der Geschichte auftritt und desto *realer* ist sie auch. Die Bewahrung der transzentalen Offenheit der Realität vollzieht sich daher auf Ebene der Geschichte vor allem als Verteidigung und Förderung menschlicher Freiheit. Die „befreiende“ Praxis, d. h. die in Freiheit übernommene und selbst auf Freiheit ausgerichtete Praxis, kann in diesem Sinn als höchste Form geschichtlicher Praxis, als deren höchste Möglichkeit und Aktualisierung, und somit auch in ausgezeichneter Weise als „Prinzip der Wahrheit“<sup>386</sup> gelten.

Der befreienden Praxis gegenüber stehen die unterschiedlichen Formen „unterdrückerischer“ Praxis.<sup>387</sup> Indem diese die Handlungsspielräume der individuellen und kollektiven Subjekte einschränken, zerstören sie die Offenheit der Geschichte und verschließen diese in sich selbst. Insofern sie nicht die Freiheit und Offenheit der Realität zu ihrem Ziel hat, verwirklicht die „unterdrückerische“ Praxis den Begriff der Praxis nicht in vollem Sinn, sondern stellt im Gegenteil vielmehr geradezu dessen Perversion, eine Form der „Kontra-Realisierung“ dar.<sup>388</sup>

<sup>385</sup> Vgl. die diesbezüglichen Überlegungen des Abschnitts I D) 2. d) 5.

<sup>386</sup> Wiederum ist hier zunächst die Ebene der „realen“ Wahrheit gemeint.

<sup>387</sup> Ellacuría ist sich bewusst, dass die Unterscheidung zwischen „unterdrückerischen“ und „befreienden“ Formen der Praxis notwendigerweise schematisch und polarisierend ist und in der Realität beide Formen auf mannigfache Weise ineinander verwoben sind, so dass eine eindeutige Unterscheidung zwischen „unterdrückerisch“ und „befreien“ oft nicht möglich ist. Was von einer bestimmten Bevölkerungsgruppe als befreiend empfunden wird, mag von einer anderen Gruppe als Einschränkung ihrer Handlungsspielräume wahrgenommen werden. Dennoch hält Ellacuría an der prinzipiellen Möglichkeit einer zumindest graduellen Differenzierung fest und weist auf die legitimatorische Funktion hin, die die Proklamation einer letzten Ununterscheidbarkeit zwischen „unterdrückerischen“ und „befreienden“ Momenten für die Erhaltung des jeweiligen Status Quo faktisch einnimmt.

<sup>388</sup> Vgl. dazu die Ausführungen in den Abschnitten I D) 3. c) 1.–5.

„Befreiende“ Praxis kann die Freiheit in der Geschichte nur dann realisieren, wenn sie sich diesen Formen der „Kontra-Realisierung“ entgegenstellt und sie zu überwinden trachtet. Sie wird dabei umso effektiver sein, wenn sie sich in den Kontexten situiert, in denen die Offenheit der Geschichte jeweils am meisten bedroht ist und die geschichtliche Realität ihre höchste „Negativität“ gewinnt.<sup>389</sup>

### **b) Die „befreiende“ Praxis als privilegierter Ort der „theoretischen“ Wahrheit**

#### *1. Die praktische Einbettung des „Wissens“*

Die befreiende Praxis ist darüber hinaus für Ellacuría auch ein privilegierter Ort der „theoretischen“ Wahrheit. Dies vor allem auf Grund des konstitutiv „ideologischen“<sup>390</sup> Charakters jeder Form menschlichen „Wissens“. Dieser ideologische Charakter kommt dem Wissen dadurch zu, dass es, wenn auch in jeweils mehr oder weniger unmittelbarer Weise, stets in bestimmten Formen geschichtlicher Praxis eingebettet ist, diese aber nicht nur von rationalen Interessen, sondern in großem Ausmaß auch von dem Streben nach Macht und der

<sup>389</sup> Die geschichtlichen Orte und Formen „unterdrückerischer“ Praxis sind nach Ellacuría plural und komplex und verlangen dementsprechend nach ebenso vielfältigen und komplexen Formen „befreiernder“ Praxis.

<sup>390</sup> Weiter oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass Ellacuría den Begriff der „Ideologie“ nicht in einem pejorativen Sinn verwendet. Ideologie ist für Ellacuría jede „kohärente, sich auf das Ganze richtende und wertende Erklärung“ der Realität, sei es über „Begriffe, Symbole, Bilder, Verweise, etc.“. (Ellacuría, Función liberadora, 98) Ein gewisser ideologischer Charakter kommt somit allen Formen des Wissens (der Volksweisheit, dem religiösen Wissen, der Philosophie, der Wissenschaft, etc.) in mehr oder weniger hohem Grade zu. Die verschiedenen Ideologien bestimmen nicht nur die Interpretation der Realität, sondern sind darüber hinaus, insofern sie auf das, was Ellacuría als das „kollektive Bewusstsein“ (Zur Bedeutung dieses Begriffs im Denken Ellacurías vgl. die übernächste Fußnote.) einer bestimmten sozialen Gruppe bezeichnet, orientierend einwirken, auch ein nicht zu vernachlässigendes Moment der geschichtlichen Praxis. Von der Ideologie zu unterscheiden ist für Ellacuría die Ideologisierung. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie „unbewusst und unbeabsichtigt eine Vision der Realität zum Ausdruck bringt, die - weit davon entfernt, diese zu bekunden – die Realität mit dem Anschein von Wahrheit verbirgt und verzerrt zu Gunsten von Interessen, die aus der Bildung von Klassen und sozialen und/oder ethnischen, politischen, religiösen, etc. Gruppen hervorgehen“. (Ebd., 99.) Trotz der klaren Unterscheidung, die Ellacuría zwischen Ideologie und Ideologisierung trifft, ist für ihn „unbestreitbar, dass es in jeder Ideologie einen Faktor der Ideologisierung gibt“. (Ebd., 98.) Die Philosophie kann dank ihres kritischen Charakters dieses Moment der Ideologisierung aufdecken und überwinden helfen.

Durchsetzung der eigenen Interessen bestimmt sind. Die in einer bestimmten Gesellschaft jeweils vorherrschenden Diskurse spiegeln daher nach Ellacuría notwendigerweise in besonderer Weise die Interessen der jeweils dominanten gesellschaftlichen Kräfte wider, ohne dass diese „Färbung“ dabei jedoch stets in ausreichender Weise in den Blick gerät bzw. selbst nochmals kritisch reflektiert wird. Was mit dem Anspruch „objektive Wahrheit“ auftritt, ist daher zumeist verzerrt und verdunkelt im Sinne dessen, was der Erhaltung der Machtposition der jeweils dominanten Kräfte dient.<sup>391</sup> Die Philosophie ist nach Ellacuría eines jener Momente des „kollektiven Bewusstseins“<sup>392</sup> einer Gesellschaft, das dazu beitragen kann, diese Machtfähigkeit der dominanten Diskurse sichtbar zu machen und kritisch zu hinterfragen. Da aber auch die philosophische Reflexion in bestimmten Formen geschichtlicher Praxis verwurzelt ist, ist auch die kritische

---

<sup>391</sup> Vgl. Ellacurías Betonung der Notwendigkeit der Aufdeckung der verdeckten Interessen in den verschiedenen Wissensformen steht im Erbe Marx' für den „die Gedanken der herrschenden Klasse [...] in jeder Epoche die herrschenden Gedanken [sind], d.h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft.“ (Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin 1962, 46.) Ellacuría wendet sich jedoch entschieden gegen ein mechanistisches Verständnis des Zusammenhangs zwischen realen Machtverhältnissen und ideologischen Diskursen, der die relative Autonomie der letzteren negiert und sie vollständig von ersteren determiniert sieht.

<sup>392</sup> Ellacuría entwickelt seinen Begriff des kollektiven Bewusstseins in Auseinandersetzung mit Hegel, Marx, Wundt, Durkheim und Ortega y Gasset. Für Ellacuría muss man in analoger Weise dazu, wie man den einzelnen Individuen ein Bewusstsein zuspricht, auch den sozialen Subjekten, die eine Realität sui generis sind und sich nicht auf die Summe aller ihrer Individuen reduzieren lassen, ein kollektives Bewusstsein zusprechen. Genauso wie das individuelle Bewusstsein ein zentrales Moment der individuellen Praxis ist, ist das kollektive Bewusstsein ein entscheidender Faktor der sozialen und geschichtlichen Praxis. Die Veränderung des kollektiven Bewusstseins ist daher ein wichtiger Aspekt der Veränderung der geschichtlichen Praxis. Das Verhältnis zwischen kollektivem Bewusstsein und geschichtlicher Praxis ist nach Ellacuría komplex und vielschichtig. Keinesfalls ist das kollektive Bewusstsein bloßer Spiegel ökonomischer Verhältnisse bzw. umgekehrt die ökonomischen Verhältnisse unmittelbare Manifestation eines bestimmten Bewusstseins. Vgl. dazu: Ellacuría, *Realidad histórica*, 261–306.

Distanz der Philosophie keine absolute.<sup>393</sup> Die menschliche Reflexivität erlaube zwar den Kontext der eigenen Praxis bis zu einem gewissen Grad zu transzendieren, sie kann sich von ihm nach Ellacuría jedoch nie vollständig lösen. Erst die Änderung der Praxis eröffne auch für die kritische Reflexion wieder neue Möglichkeiten, so dass sich die Öffnung für die größere Wahrheit der geschichtlichen Realität nicht rein theoretisch, sondern nur in einem zirkulären Prozess zwischen veränderter Praxis, Reflexion und neuerlicher Änderung der Praxis vollziehen könne. Nicht jede Form der Praxis eröffnet der Reflexion dabei dieselben Möglichkeiten, weshalb die Entscheidung für die Verortung in der einen oder anderen Form der Praxis von zentraler Bedeutung und nach Ellacuría de facto auch einer der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale der verschiedenen Philosophien sei. Die Verortung, die nach Ellacuría die größten Potentiale für die kritische Reflexion bietet, ist dieselbe, die sich auch als privilegierter Zugang zur „realen“ Wahrheit erwies: die Verortung in der „befreienden“ Praxis (zu Gunsten)<sup>394</sup> derjenigen, die am meisten unter der jeweils dominanten Ordnung zu leiden haben und von dieser am meisten in ihrer Freiheit beeinträchtigt werden.

## *2. Gründe für die Verortung in der „befreienden“ Praxis*

Ellacuría nennt fünf Gründe für die besondere theoretische Potentialität, die er dieser Verortung in den Orten der höchsten „Negativität“ der Geschichte zuerkennt:

---

<sup>393</sup> Zur sozialen Bedingtheit akademischer Diskurse vgl. insbesondere die Einsichten der im Umkreis feministischer Theorie entwickelten „standpoint epistemology“, z. B.: Sandra Harding (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, New York 2004; dies., *Rethinking Standpoint Epistemology. What Is ‘Strong Objectivity’?* in: Linda Alcoff/Elizabeth Potter (Hg.), *Feminist Epistemologies*, New York 1993, 49–82; aber auch: Karin Knorr-Cetina, *Epistemic Cultures*, Cambridge (Mass.) 1999; Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Frankfurt am Main, 1988; sowie Clemens Sedmak, Eine ‘Option für die Armen’ in den Wissenschaften? in: ders. (Hg.), *Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften*, Freiburg im Breisgau 2005, 13–30.

<sup>394</sup> Ihre höchste Form findet die „befreiende“ Praxis nach Ellacuría dann, wenn die jeweils Unterdrückten selbst Subjekte dieser Praxis werden. Da dies jedoch nicht immer möglich ist, benötigen die Unterdrückten in manchen Fällen Hilfe von außen, die sie in dem Prozess ihrer Subjektwerdung unterstützen. Die Grenze zwischen „Hilfe zur Selbsthilfe“ und Assistentialismus ist freilich im Einzelfall oft nur schwer zu bestimmen.

1. Die Orte der „Negativität“ der Geschichte sind, wie bereits thematisiert wurde<sup>395</sup>, Orte, in denen die Offenheit der geschichtlichen Realität in besonderer Weise blockiert wird. Diese Blockierung aufzubrechen aktualisiert die Dynamik der geschichtlichen Realität und ermöglicht, dass diese mehr und neues von sich gibt und offenbart. Die Dynamik der Realisierung und Offenbarung der Realität ist nun in besonderer Weise auch die Grundlage jeder „theoretischen“ Wahrheit.
2. In den Orten der „Negativität“ zeigt sich, was eine bestimmte geschichtliche Ordnung aus sich ausschließen bzw. unterdrücken und verdrängen muss, um als solche überhaupt bestehen zu können. Die Orte der „Negativität“ repräsentieren in diesem Sinn in gewisser Weise die geschichtliche Ordnung in ihrer Gesamtheit. Ex negativo zeigt sich in ihnen die verdrängte „Wahrheit“ jeder geschichtlichen Ordnung.<sup>396</sup>
3. Die Orte der „Negativität“ haben als Orte der Ohnmacht keine oder nur geringe Möglichkeiten die „Wahrheit“ ihrer Realität und ihrer Perspektive in die herrschenden Diskurse einzuschreiben. Die Armen und Unterdrückten verfügen weder über die finanziellen noch die technischen und institutionellen Mittel, ihrer Sichtweise nachhaltig Gehör zu verschaffen bzw. sie gar anderen aufzudrängen. Die Orte der „Negativität“ sind zwar auch ihrerseits nicht völlig frei von Mythologisierung und Ideologisierung, die manipulative Kraft dieser Ideologisierung ist auf Grund dieser Machtlosigkeit für Ellacuría jedoch geringer als an anderen Orten.
4. Wer der Realität und „Wahrheit“ der Orte der „Negativität“ in der geschichtlichen Ordnung zu ihrem Recht verhelfen will, gerät notwendigerweise in stärkerem Ausmaß in Auseinandersetzung mit den Selbstverständlichkeiten

---

<sup>395</sup> Vgl. die Abschnitte I D) 2. e) 6. und I D) 4. a).

<sup>396</sup> Dieser Aspekt kommt besonders deutlich in Michel Foucaults Konzept der „Heterotopien“ zum Ausdruck. Diese sind für ihn „Gegenorte“, die „außerhalb aller Orte liegen, obwohl sie sich durchaus lokalisieren lassen“ und in denen „all die anderen, realen Orte, die man in der Kultur finden kann, zugleich repräsentiert, in Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden“. (Vgl. Michel Foucault, Von anderen Räumen, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.), Raumtheorie. Grundlagenexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2006, 317–329, 320.) Für eine Untersuchung, inwiefern sich das „gekreuzigte Volk“ Ellacurías als ein heterotoper Ort im Sinne Foucaults interpretieren lässt, der aber auch seinerseits neue Dimensionen in dessen „Heterotopologie“ einzuschreiben vermag vgl. Pittl, The crucified people as place of a heterotopic utopia, in: ders./Prüller-Jagenteufel (Hg.), Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit (in Vorbereitung).

derjenigen (ökonomischen, politischen, kulturellen und diskursiven) Ordnung, die in dem Ausschluss bzw. der Unterdrückung dieser Orte eine wesentliche Grundlage ihres Bestehens hat. Diese Auseinandersetzung ist, wenn sie kritisch geführt wird, ein fruchtbare Prinzip der Deideologisierung des eigenen Standpunkts.<sup>397</sup>

5. Die Verortung an den Orten der „Negativität“ geht für diejenigen, die dies ernsthaft versuchen, in der Regel einher mit einem Verlust an beruflichen Möglichkeiten und sozialem Prestige. Sie eignet sich schlecht für Karrierismus und Opportunismus. Im schlimmsten Fall führt sie zu Verleumdung und Verfolgung. Sich in der „Negativität“ der Geschichte zu verorten, setzt daher die Bereitschaft voraus, seine eigenen Interessen, das Streben nach Anerkennung und Sicherheit ebenso wie die eigenen Existenzängste zurück zu stellen. Eben diese Bereitschaft ist nun aber eine wesentliche Voraussetzung dafür, der

---

<sup>397</sup> In einer Situation extremer Asymmetrie zwischen der dominanten Ordnung und der Perspektive der „Negativität“, wie sie etwa für den lateinamerikanischen Kontexts Ellacurías charakteristisch war, in dem die etablierte Ordnung ihre „Wahrheit“ nicht bloß auf argumentativer Ebene, sondern auch über einen massiven ideologischen Kampf (in den gleichgeschalteten Zeitungen, Radio- und Fernsehkanälen) sowie mit politischer Verfolgung, Entführungen, Gefängnis, Folter und der gezielten Ermordungen von Andersdenkenden verteidigte, verlangt die intellektuelle Auseinandersetzung mit dieser Ordnung freilich nicht nur die Bereitschaft zur Selbstkritik, sondern auch ein hohes Maß an Mut, Disziplin und Selbstbewusstsein. Dass angesichts einer überwältigenden Übermacht gerade auch diejenigen, die unter dieser Macht am meisten zu leiden haben, mit der Zeit dazu tendieren, die Sichtweise ihrer Unterdrücker zu übernehmen, ist ein sowohl auf psychologischer (Stockholm-Syndrom) als auch soziologischer Ebene mittlerweile gut untersuchtes Phänomen. Für den lateinamerikanischen Kontext hat diese Problematik sowie die Folgen, die sich daraus für den Versuch ergeben, die Armen und Unterdrückten wieder zu Subjekten ihrer eigenen Geschichte werden zu lassen, auf sehr hellsichtige Weise bereits Paulo Freire in seiner Pädagogik der Unterdrückten beschrieben. Vgl. Paulo Freire, Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1971, 35–55.

Entscheidend für die Position Ellacurías ist auch, dass die Orte der höchsten „Negativität“ der Geschichte für Ellacuría nicht endgültig fixiert oder identifiziert werden können. Vielmehr muss in jeder geschichtlichen Situation je neu analysiert werden, welche Menschengruppen von der jeweils vorherrschenden Ordnung unterdrückt, exkludiert und zum Schweigen gebracht werden. Orte der „Negativität“ und Ohnmacht können sich im Verlauf der Geschichte auch zu Orten der Macht und Herrschaft entwickeln, die ihrerseits wiederum neue Ausschließungs- und Unterdrückungsmuster hervorbringen. Die Orte der jeweils größten „Negativität“ in der Geschichte zu suchen stellt im Denken Ellacurías mehr ein Erkenntnis und Praxis leitendes Postulat, denn eine endgültig zu realisierende Aufgabe dar.

geschichtlichen Realität mit größerer Offenheit und Wahrhaftigkeit begegnen und sie ungeschminkter in den Blick nehmen zu können.<sup>398</sup>

Auf Grund dieser Punkte ist es für Ellacuría gerechtfertigt, dem Standpunkt einer „befreienden“ Praxis im Ausgang von den Orten der „Negativität“ nicht bloß eine ausgezeichnete ethische Bedeutung zuzuerkennen, sondern auch eine besondere theoretische Fruchtbarkeit:

*Es ist nötig, sich an dem Ort der geschichtlichen Wahrheit und der wahrhaften Befreiung zu situieren, um in der Aufgabe der Befreiung [...] nicht nur effektiv, sondern wahrhaftig zu sein. [...] wir wählen die Perspektive der Freiheit nicht nur auf Grund der ethischen Bedeutung, die ihr als privilegierter Ort der Realität und der Realisierung des Menschen und der Menschheit zukommt, sondern auf Grund ihrer theoretischen Potentialität [...]*<sup>399</sup>

### **3. Die Verwiesenheit der Reflexion auf die „befreiende“ Praxis der sozialen Kräfte**

Aus der Einsicht in die notwendige Einbettung der kritischen Reflexion in die „befreiende“ Praxis ergibt sich in der Philosophie Ellacurías die Anerkennung einer grundlegenden Verwiesenheit kritischen Denkens auf die „befreiende“ Praxis der sozialen Subjekte. Die kritische Reflexion spielt für die Praxis dieser Subjekte zwar ebenfalls eine wichtige Rolle, insofern sie diese vor blindem Aktionismus und fundamentalistischen Formen der Selbstbehauptung bewahrt, sie kritisch begleitet und auch ein Stück weit über sich selbst aufzuklären und zu orientieren vermag, sie kann die Tätigkeit der sozialen Subjekte jedoch nicht ersetzen. Mit Blick auf die philosophische Reflexion schreibt Ellacuría dazu:

*Man soll die Bedeutung der Philosophie [...] für den mentalen Prozess der Personen und sogar der sozialen Segmente, die für den sozialen Wandel wichtig sind, nicht verachten; man soll auch nicht verachten, was die Philosophie zum ideologischen Kampf beitragen kann, der seinerseits ein essentielles Moment der geschichtlichen Praxis ist. Aber weder*

<sup>398</sup> Eine scharfsichtige Analyse der Schwierigkeiten und Herausforderungen, die sich demjenigen stellen, der sein Leben und Denken ganz und dauerhaft auf Seite der Armen und Unterdrückten verorten will, findet sich in: Freire, Die Pädagogik der Unterdrückten, 93–105.

<sup>399</sup> Ellacuría, Función liberadora, 114. Ellacuría ist sich gleichwohl bewusst, dass die von ihm genannten Argumente, die Verortung in der „befreienden“ Praxis nicht erzwingen können. Die eigene Verortung in einer bestimmten geschichtlichen Praxis folgt nach Ellacuría nicht einfach nur einer rationalen Logik, sondern enthält notwendigerweise ein Moment einer existentiellen Entscheidung und damit auch einer gewissen „Willkür“. Dies gilt auch für die Verortung in der „befreienden“ Praxis der bzw. zu Gunsten der Armen und Unterdrückten. Die angeführten Punkte vermögen aber nach Ellacuría zu zeigen, dass es sich bei dieser Verortung zumindest um einen „sehr vernünftigen Akt der Willkür“ handelt. (Vgl. Ellacuría, Función liberadora, 115.)

*die Widerlegung einer Ideologie noch die Konstruktion einer neuen Ideologie sind für sich genommen ausreichend, um eine soziale Ordnung zu verändern, und eine ideologische Veränderung kann zum Vorwand werden, damit es zu keiner realen Veränderung kommt. Wie unabdingbar und dringlich man die ideologische Arbeit, und innerhalb derselben die philosophische Arbeit, auch einschätzt, sie [allein] reicht nicht aus.<sup>400</sup>*

Das entscheidende Moment sozialer Veränderung liegt für Ellacuría in der Praxis der „sozialen Kräfte“<sup>401</sup>. Diese sind die eigentlichen Träger der geschichtlichen Unterdrückungs- wie Befreiungsprozesse sowie die Hauptakteure jedes realen Wandels der sozialen Ordnung. Die sozialen Kräfte, die in einem bestimmten geschichtlichen Kontext am meisten zur Befreiung beitragen können und damit die größte Potentialität für die theoretische Reflexion bergen, sind für Ellacuría diejenigen, „die den größten Widerspruch zu den Kräften darstellen, die hauptverantwortlich für die Beherrschung und die Unterdrückung sind.“<sup>402</sup> Eine Reflexion, die sich (auf kritische Weise) in der Praxis dieser Subjekte verortet, wird auch ihrerseits ihr kritisches und befreiendes Potential zur größten Entfaltung bringen können.

Die Anerkennung dieser grundlegenden Verwiesenheit bedeutet für die Reflexion jedoch keinesfalls die Aufgabe einer kritischen Distanz. Sehr wohl verlangt sie von denen, die sich hauptberuflich um die Kultivierung dieser Reflexivität bemühen, aber eine grundlegende Selbstbescheidung und insbesondere die Aufgabe der (gefährlichen) Illusion, die Intellektuellen wären die eigentlichen Subjekte der Geschichte und die Speerspitze geschichtlichen Fortschritts.<sup>403</sup>

---

<sup>400</sup> Ellacuría, Función liberadora, 114.

<sup>401</sup> Ebd.

<sup>402</sup> Ebd.

<sup>403</sup> Um dieser Gefahr zu entgehen, verlangte Ellacuría auch die „Selbstentleerung“ der Theologie und der Theologen: „Die Theologie und die Theologen sollten [...] [sich in die Armen inkarnieren], um zu dienen, nicht um bedient zu werden, nicht um die Theologie, sondern um die Armen zu retten. Es geht nicht um eine neuerliche Benützung und Ausbeutung der Armen im Sinne einer methodologischen Ressource [...] der Theologie [...]. Es geht um eine Selbstentleerung [...] der Theologie und der Theologen (die sich entäußern, aus sich selbst und aus ihrer Assimilierung an die intellektuellen Milieus, innerhalb derer sie ihre weltliche Anerkennung gewinnen wollen, herausgehen müssen).“ (Ignacio Ellacuría, Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina, in: ders., Escritos teológicos I, 139–162, 155.)

## 5. Das Kreuz als Ort einer „christlichen“ Philosophie

Mit dem Verweis auf die Orte der „Negativität“ ist nach Ellacuría auch das Spezifikum einer „christlichen“ Philosophie benannt. Denn aus christlicher Perspektive sei der Ort des größten Widerspruchs gegen die jeweils herrschenden Macht- und Unterdrückungsstrukturen, von dem soeben die Rede war, nichts anderes als der Ort des Kreuzes. Von ihm aus über das Gesamt der Realität nachzudenken ist für Ellacuría das eigentliche Charakteristikum einer christlichen Philosophie, die sich von anderen Formen, Philosophie zu betreiben, also nicht so sehr durch besondere Inhalte oder eine besondere Methodik, sondern durch einen spezifischen hermeneutischen Ort unterscheidet:

*Wenn die Rede von einer christlichen Philosophie oder einer christlich inspirierten Philosophie Sinn hat, dann weil eine Philosophie, die von den Armen und Unterdrückten ausgeht und sich in den Dienst ihrer umfassenden und einer universalen Befreiung stellt, sich auf autonome Weise auf denselben Weg begibt, den die Arbeit für das Reich Gottes nimmt, die im geschichtlichen Jesus präfiguriert ist.<sup>404</sup>*

Die Verortung der (christlichen) Philosophie im Kreuz bedarf dabei freilich einer klärenden Erläuterung, denn im Unterschied zur Theologie kann sie sich nach Ellacuría im Fall der Philosophie, wenn sie die spezifische Autonomie derselben nicht gefährden will, nicht mit einer thematischen Bezugnahme auf den Kreuzestod Jesu verbinden. Die Verortung im „Kreuz“ bezeichne im Fall der Philosophie nicht die ausdrückliche und reflexive Verortung in der Fülle des christlichen Heilsmysteriums, so wie es sich in seiner größten Dichte im Kreuzestod und der Auferstehung Jesu von Nazareth zeigt, sondern verweise auf einen bestimmten sozialen Ort sowie eine bestimmte soziale Praxis. Als Ort des „Kreuzes“ kommen dieser Ort und diese Praxis erst dadurch in den Blick, dass die Theologie, wie sich im zweiten Teil dieser Arbeit ausdrücklicher zeigen wird, in den Orten der „Negativität“ eben jene Orte erkennt, an denen auch das christliche Heilsmysterium seine dichteste geschichtliche Fortsetzung und, verbunden damit, seine optimalsten Verstehensbedingungen findet.<sup>405</sup> An diesen geschichtlichen Orten nicht bloß die theologische Reflexion, sondern auch die philosophische zu verorten, sei das „Experiment“ einer „christlichen“ Philosophie.

Dieses „Experiment“ ist in der Charakterisierung durch Ellacuría zugleich „rational“ und „irrational“. „Rational“ ist es insofern, als sich, wie gezeigt, nach

---

<sup>404</sup> Ellacuría, Función liberadora, 121.

<sup>405</sup> Vgl. dazu insbesondere den Teil II B) dieser Arbeit.

Ellacuría auch streng philosophische Gründe für die Verortung an den Orten der „Negativität“ der Geschichte anführen lassen. „Irrational“ ist es einerseits auf Grund der „Irrationalität“ die jeder wahrhaft freien Entscheidung zukommt, insofern diese das Moment der eigenen Verantwortung nicht restlos auf ihre „rationalen“ Gründe abschieben kann, sowie andererseits auf Grund des ideologischen Charakters der jeweils vorherrschenden Ordnung, die zur Konstruktion einer „Rationalität“ tendiert, die weitestgehend im Einklang mit dem „Status quo“ steht. Die Verortung in den „Un-“ und „Gegenorten“ der jeweils vorherrschenden Ordnung erscheint vor diesem Hintergrund als zutiefst „irrationale“ Entscheidung.<sup>406</sup>

Für Ellacuría bildet die Erfahrung der tiefgreifenden Verwobenheit selbst der scheinbar theoretischsten Formen der Wissenschaft und Philosophie mit diesen ideologischen Auseinandersetzungen den Anlass, das paulinische Wort von der Torheit des Kreuzes<sup>407</sup> auch auf jede Form von Philosophie zu beziehen, die die „Gekreuzigten“ dieser Erde zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion macht. Die konsequente Verweigerung gegenüber jeder „Wahrheit“ und „Weisheit“, die

*[...] entweder von denen ausgehend erarbeitet worden sind, die aktiv für die Kreuzigung verantwortlich sind, oder von denen her, die an dem ungeheuren Phänomen der geschichtlichen Kreuzigung der Menschheit kein Interesse zeigen<sup>408</sup>,*

muss in einer Welt, die weiterhin gute Gründe für diese Kreuzigung bzw. für die Ignoranz derselben anführt, notwendigerweise als „Verrücktheit“ gelten, bisweilen selbst an Universitäten und philosophischen Fakultäten. Eine Form der Reflexivität zu kultivieren, die weder einem selbst noch der eigenen Gruppe als Werkzeug der Dominanz dienlich ist, ja die Selbstbehauptungsstrategien der eigenen Gruppe sogar noch unterminiert um sich stattdessen auf diejenigen Orte zu richten, die die Alltagserfahrung als überflüssig, minderwertig, bedeutungslos

---

<sup>406</sup> Die „Irrationalität“ der Verortung in den Orten der „Negativität“ entlarvt die scheinbare Rationalität der vorherrschenden Ordnung, indem sie aufdeckt, was von dieser verdeckt und verdrängt werden muss, um als „rational“ erscheinen zu können. In dieser entlarvenden Funktion macht sich in einer eigentümlichen Bewegung der Vekehrung der zutiefst „rationale“ Charakter dieses irrationalen Standpunktes geltend.

<sup>407</sup> Vgl. 1 Kor 1, 18–25.

<sup>408</sup> Ellacuría, Función liberadora, 121.

oder sogar gefährlich ansieht, bleibe auch im zwanzigsten Jahrhundert eine unaustilgbare Provokation des „griechischen und okzidentalnen Wissens“<sup>409</sup>.

---

<sup>409</sup> Ebd., 116. Es ist wohl eine offene Frage, ob nicht *jede* Form von Rationalität, die mit ihren Ansprüchen von Rationalität wirklich ernst macht, notwendigerweise in Konflikt mit den von der dominanten Ordnung jeweils kultivierten, und damit niemals völlig interessefreien, „Rationalitäts“-Formen kommt. Innerhalb der Dominanz dieser „Rationalitätsformen“ erscheint die „authentische“ Philosophie vielleicht immer als „verrückt“. Der komödiantische Gestus Sokrates' ist in diesem Sinn wohl ein wesentliches Merkmal jedes „ernsthaften“ Philosophierens.

## **II Teil: „Geschichte“ und „Kreuz“ in der Theologie Ellacurías**

Der erste Teil dieser Arbeit skizzierte die Grundzüge von Ellacurías Philosophie der geschichtlichen Realität und machte deutlich, wie sich diese in der befreienden Praxis der in einer bestimmten geschichtlichen Situation jeweils am meisten marginalisierten Gruppen in besonderer Weise zu verdichten vermag. Das „Kreuz“ begegnete als der spezifische hermeneutische Ort einer christlichen Philosophie.

Der zweite Teil wendet sich nun der *theologischen* Perspektive Ellacurías auf „Geschichte“ und „Kreuz“ zu, wobei in einem ersten Abschnitt A) Ellacurías Geschichtstheologie im Mittelpunkt der Analysen stehen wird und im zweiten B) sein bekanntes Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“.

### **A) Heilsgeschichte und Heil der Geschichte – die geschichtstheologische Konzeption Ellacurías**

#### **1. Einleitung und Übersicht**

Die philosophische Entfaltung des Begriffs der „geschichtlichen Realität“ zeichnete in scharfen Konturen das Geschichtsverständnis Ellacurías nach. Dieses gilt es in Erinnerung zu behalten, um angemessen die Spezifität zu erfassen, die die Rede von der „Geschichtlichkeit“ des Heils, der „Geschichtswerdung Gottes in seinem Logos“ bzw. der „Transzendierung der Geschichte“ im Denken Ellacurías erhält. Die reichen Differenzierungen des philosophischen Teils sind die Voraussetzung für das angemessene Verständnis dieses zweiten, theologischen Teils.

Die Originalität der Geschichtstheologie Ellacurías erschöpft sich trotz allem nicht darin, sich auf einen umfassend ausgearbeiteten Begriff der „geschichtlichen Realität“ zu beziehen. Wesentliche Akzentsetzungen betreffen auch das Verständnis der Gründung der geschichtlichen Realität in Gott, der Art und Weise, wie sich die göttliche Realität in der Geschichte aktualisiert, sowie insbesondere das Verhältnis von Heils- und Profangeschichte.

Der letzte der genannten Punkte nimmt innerhalb der Geschichtstheologie Ellacurías angesichts des lateinamerikanischen Kontextes, der gleichermaßen von

himmelschreiendem Unrecht und Gewalt wie von einer starken Präsenz des Christentums geprägt ist, eine Schlüsselstellung ein. Er wird von Ellacuría als die fundamentaltheologische Frage der lateinamerikanischen Befreiungstheologie schlechthin<sup>410</sup> identifiziert sowie als eines der „für das Verständnis und die Praxis des Glaubens“ in Lateinamerika „schwierigsten“<sup>411</sup> Probleme. Genau zu überdenken, was „die Heilsgeschichte mit dem Heil der Geschichte“<sup>412</sup> zu tun hat, d. h., in den Worten Ellacurías, welches das Verhältnis ist

*[...] zwischen dem christlichen Heil, dem, was – wie es scheint – formal für die Sendung der Kirche und der Christen als Christen bestimmend ist, und der geschichtlichen Befreiung, dem, was – wie es scheint – formal für Staaten, gesellschaftliche Klassen, Bürger, Menschen als Menschen bestimmend ist [...]<sup>413</sup>*

hatte innerhalb des Kontextes Ellacurías, in dem sich Militärregierungen wie revolutionäre Bewegungen zur Rechtfertigung ihrer Praxis gleichermaßen auf die christliche Botschaft beriefen, darüber hinaus auch eine hohe politische Relevanz. Ellacurías Anspruch, das Verhältnis zwischen Heil und Geschichte grundsätzlich neu zu reflektieren, speist sich aus diesem Hintergrund.

Der besondere Kontext der Geschichtstheologie Ellacurías lässt auch verständlich werden, warum diese (im Unterschied zu vielen europäischen geschichtstheologischen Entwürfen des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich vor allem mit den kritischen Anfragen des Historismus konfrontiert sahen) nicht primär am apologetischen Erweis des historischen Charakters der in der Bibel berichteten Heilsereignisse interessiert ist (also z. B. nicht zuerst nach der Historizität des Exodus, der von Jesus vollbrachten „Zeichen“, des leeren Grabs etc. fragt)<sup>414</sup>, sondern vielmehr an der Bedeutung der allgemeinen

<sup>410</sup> Vgl. dazu: Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 519–521. Dass die Bestimmung des Verhältnisses zwischen „Profan-“ und „Heilsgeschichte“ den eigentlichen Kern der Auseinandersetzungen um die „Theologie der Befreiung“ bildet, haben richtig auch Karl Lehmann und Leo Scheffczyk erkannt. Vgl. dazu insbesondere die in der Einleitung bereits erwähnten Publikationen: Scheffczyk, Das ungelöste Problem der Einheit zwischen Welt- und Heilsgeschichte in der Befreiungstheologie; sowie: Lehmann, Methodisch-hermeneutische Probleme der „Theologie der Befreiung“.

<sup>411</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 313.

<sup>412</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 520.

<sup>413</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 313.

<sup>414</sup> Die Fragen nach der Historizität der biblischen Heilsereignisse sowie nach der Relevanz dieser Historizität für die Gottesrede scheinen auch die hauptsächliche Stoßrichtung der

Menschheitsgeschichte für die Heilsgeschichte. Die leitende Perspektive für Ellacurías Geschichtstheologie ist die Frage, „welche historischen Tatsachen heilsträchtig und welche anderen unheilsträchtig sind, in welchen Tatsachen Gott eher gegenwärtig ist und wie sich diese Gegenwart in ihnen aktualisiert und wirksam wird.“<sup>415</sup> Diese zweite Perspektive lässt sich von der ersten Frage (nach der Historizität der Heilsereignisse) zwar nicht völlig trennen, denn erst der *reale*, geschichtliche Eingang Gottes in die Geschichte in der Inkarnation des Logos in Jesus von Nazareth stiftet für Ellacuría, wie sich später noch ausführlicher zeigen wird, die Bedeutung der allgemeinen Geschichte für die Heilsgeschichte, dennoch ist wohl ein grundsätzlicher Unterschied darin zu sehen, ob der primäre Gestus einer Geschichtstheologie auf die Rückversicherung der eigenen Glaubensgrundlagen oder auf das (christliche) Verstehen der eigenen Zeit zielt. Die grundlegende Achse dieses zweiten, theologischen Teils der Arbeit wird jedenfalls von dem Bestreben einer angemessenen Verhältnisbestimmung zwischen „Profan-“ und Heilsgeschichte bestimmt.

Dieser Teil A) gliedert sich im Folgenden in zwei Abschnitte. Unter Punkt 2. wird zunächst auf die geschichtstheologischen Konzeptionen Karl Rahners und Wolfhart Pannenbergs eingegangen. Dies dient einerseits zur theologiegeschichtlichen Kontextualisierung sowie andererseits zur Schärfung des spezifischen Profils der Geschichtstheologie Ellacurías, der seine Position in enger Auseinandersetzung mit den Entwürfen Rahners und Pannenbergs entwickelt. Die kritische Diskussion der Ansätze von Rahner und Pannenberg wird Aporien (bzw. offene Fragen) ihrer Entwürfe frei legen, vor deren Hintergrund unter Punkt 3. schließlich in systematischer Weise die wesentlichen Linien der Geschichtstheologie Ellacurías rekonstruiert und diskutiert werden.

---

geschichtstheologischen Arbeiten Georg Essens zu bestimmen. Vgl. dazu insbesondere: Georg Essen, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995; sowie: ders., Nochmals: Geschichte und Offenbarung, Hermeneutische Überlegungen zu ungelösten Fragen der Christologie, in: International Yearbook for Tillich Research 6 (2011), 143–162.

<sup>415</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 313.

## 2. Rahner und Pannenberg – zwei „klassische“ Stimmen zum Thema: eine Annäherung

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Heil und Geschichte ist so alt wie die biblischen Texte selbst. Irenäus von Lyon, Eusebius von Caesarea und Augustinus<sup>416</sup> waren drei der ersten christlichen Theologen, die sich die Frage nach dem Verhältnis von Profan- und Heilsgeschichte stellten, wobei vor allem die Gedanken Augustinus' eine beachtliche Wirkung bis ins Mittelalter und die Neuzeit hinein entfalteten. Im Mittelalter finden sich systematische Entwürfe einer Geschichtstheologie bei Thomas von Aquin<sup>417</sup> und Bonaventura<sup>418</sup>. In der Neuzeit erreichten die Entwürfe von Jacques Bénigne Bossuet<sup>419</sup>, John Edwards<sup>420</sup> und Giambattista Vico<sup>421</sup> Wirkmächtigkeit. Erste Entwürfe eines „modernen“ Verständnisses von Heilsgeschichte gehen schließlich zurück auf Vertreter der sogenannten Tübinger Schule, insbesondere auf Sebastian von Drey, Franz Anton Staudenmaier und Johannes Evangelist von Kuhn.<sup>422</sup> Maßgebliche und viel rezipierte Entwürfe im 20. Jahrhundert stammen von Oscar Cullmann<sup>423</sup> und Adolf Darlap<sup>424</sup>. Im Folgenden möchte ich als Hinführung zu den Gedanken Ellacurías skizzenhaft und stellvertretend für die vielen Stimmen zwei der wohl

<sup>416</sup> Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* (= Gegen die Häresien) V. (= *Fontes Christiani*, Bd. 8/5), Freiburg u. a. 2001; Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte* (übersetzt von Philipp Haeuser), München 1981; ders., *De vita Constantini* (= *Fontes Christiani*, Bd. 83) Turnhout 2007; Augustinus, *De civitate Dei* (hg. von Christoph Horn), Berlin 1997.

<sup>417</sup> Vgl. Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

<sup>418</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* [= *Gesammelte Schriften* 2], Freiburg im Breisgau u. a. 2009.

<sup>419</sup> Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1860.

<sup>420</sup> Jonathan Edwards, *A History of the Work of Redemption* (hg. Von John F. Wilson), New Haven/London 1977.

<sup>421</sup> Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (übers. von Vittorio Hösle und Christoph Jermann), 2 Bde., Hamburg 1990.

<sup>422</sup> Vgl.: Peter Hünermann, *Geschichte versus Heilsgeschichte*, in: Josef Meyer zu Schlochtern/Dieter Hattrup (Hg.), *Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte*, Paderborn u. a. 2000, 167–180, 176.

<sup>423</sup> Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1972.

<sup>424</sup> Adolf Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: Johannes Feiner/Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 1, Einsiedeln u. a. 1965, 3–156.

prominentesten Positionen aus dem katholischen bzw. dem protestantischen Kontext des 20. Jahrhunderts zu Wort kommen lassen: Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. Sowohl die Konzeption von Rahner als auch diejenige von Pannenberg stellen nach wie vor zentrale Referenzpunkte der katholischen bzw. der protestantischen Theologie dar.<sup>425</sup> Ihre jeweiligen Positionen zum Thema der „Heilsgeschichte und Weltgeschichte“ zu skizzieren kann daher in besonderer Weise dazu dienen, die Originalität der Position Ellacuría klarer in den Blick zu bekommen. Diese Vorgehensweise legt sich zudem insofern nahe, als die Positionen von Rahner und Pannenberg auch für die Theologie Ellacurías zentrale Referenzpunkte darstellen.<sup>426</sup> Ich werde die Positionen Rahners und Pannenberg im Folgenden jeweils exemplarisch anhand zweier programmatischer Texte diskutieren: „Weltgeschichte und Heilsgeschichte“<sup>427</sup> von Rahner, und „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung“<sup>428</sup> von Pannenberg. An die Darstellung schließt sich jeweils ein Teil mit kritischen Rückfragen an, welche die

<sup>425</sup> Sie sind natürlich nicht die einzigen. Aus jüngerer Zeit wäre z. B. noch die programmatische Skizze von Peter Hünermann zu erwähnen. Vgl. Peter Hünermann, Geschichte versus Heilsgeschichte, in: Josef Meyer zu Schlochtern/Dieter Hattrup (Hg.), Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte, Paderborn u. a. 2000, 167–180.

<sup>426</sup> Insbesondere die Theologie Karl Rahners bildete für Ellacuría zeitlebens einen zentralen Bezugspunkt. Karl Rahner war einer der Professoren Ellacurías während dessen Theologiestudium in Innsbruck 1958–1962. Ellacuría bewahrte bis zu seinem Lebensende einen großen Respekt gegenüber seinem Mitbruder. Die große Nähe zeigt sich auch in einem Aufsatz über „Möglichkeit, Notwendigkeit und Sinn einer lateinamerikanischen Theologie“, mit dem sich Ellacuría an einer Festschrift für Karl Rahner beteiligte. (Vgl. Ignacio Ellacuría, Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana, in: A. Vargas Machuca (Hg.), Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner, Madrid 1975, 325–350.) Für eine erhellende Darstellung der Art und Weise, wie Ellacuría zentrale Topoi der Theologie Rahners in seiner eigenen Theologie aufgreift und weiterentwickelt vgl. den bereits erwähnten Aufsatz von Martin Maier: Karl Rahners Einfluss auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías. Gemäß der Fragestellung dieser Arbeit fokussiere ich mich im Folgenden ausschließlich auf das Feld der Geschichtstheologie bzw., genauer gesagt, das Verhältnis von Heils- und Profangeschichte.

<sup>427</sup> Karl Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln u.a. 1962, 115–135.

<sup>428</sup> Wolfhart Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders. u. a., Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961, 91–114. Ellacuría bezieht sich in seinem Text „Geschichtlichkeit des christlichen Heils“ auf eben diese Texte. Vgl. ebd., 339–340.

Aporien deutlich machen sollen, von denen ausgehend Ellacuría seine geschichtstheologische Perspektive zu entfalten versucht.

### **a) „*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*“: Die Position Karl Rahners**

Rahner entfaltet seine Position zum Verhältnis von Welt- (d. h. Profan-) und Heilsgeschichte in drei Thesen: 1) Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte; 2) Heilsgeschichte ist von Profangeschichte verschieden; 3) Die Heilsgeschichte deutet die Profangeschichte. Jeder der genannten Thesen sei im Folgenden in ihren Grundzügen skizziert.

#### **1. „*Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte*“**

Diese These meint dreierlei. Zunächst verweist sie a) darauf, dass „die Gnade Gottes [...] dem Menschen zuteil [wird] als wirklich schon jetzt gegebene“<sup>429</sup>. Das Heil, das sich in der Geschichte ereignet, ist für Rahner nicht bloß „Vorläufiges, nicht bloß Mittel zum Heil, oder dessen Ersatz“, sondern „dieses Heil selbst, weil Gott selbst in seiner vergebenden und vergöttlichenden Liebe“<sup>430</sup>. Zweitens b) wird damit der Tatsache Rechnung getragen, dass die freie Annahme des göttlichen Heils in „Glaube, Hoffnung und Liebe“ nicht einfach nur „ein esoterisch abgegrenztes Vorkommnis im Dasein des Menschen“ ist, sondern über die „reflexe und soziale Greifbarkeit in Bekenntnis, Kult und Kirche“ hinaus sich im Letzten „am ganzen Material“ vollziehen muss, „das der Freiheit des Menschen vorgegeben ist“<sup>431</sup>. Denn die Freiheit des Menschen sei „immer und notwendig eine Freiheit, die durch die Begegnung mit der Welt, der Mitwelt und Umwelt geschieht“, sie sei immer „transzendentale und kategoriale Freiheit in einem“ und vollziehe sich daher „nicht nur in einem abgegrenzten Bezirk des Heiligen“, sondern auch „in Begegnung mit dem Nächsten, mit der geschichtlichen Aufgabe, mit dem sogenannten Alltag, in und mit dem, was wir Geschichte des Individuums und der Gemeinschaften nennen“<sup>432</sup>. Der Christ ist für Rahner daher

[...] gewiß nicht der so privat um sein Heil Besorgte, daß er sich in einem toten Winkel der Weltgeschichte ansiedeln dürfte, um dort unbekümmert um den Gang der

<sup>429</sup> Rahner, Weltgeschichte, 116.

<sup>430</sup> Ebd.

<sup>431</sup> Ebd.

<sup>432</sup> Ebd., 116–117.

*Weltgeschichte sein Heil besorgen zu können in einer Weltflucht, die letztlich gar nicht möglich ist<sup>433</sup>,*

sondern er ist der Geschichte „verpflichtet, er hat sie zu tun und zu erleiden. Er kann das Ewige nur im Zeitlichen finden“<sup>434</sup>.

Ein dritter Aspekt der oben genannten These liegt c) darin, dass die Heilsgeschichte für Rahner nicht einfach bloß „hinter einer absolut stumm und gleichgültig gegenüber der Heilsgeschichte verlaufenden Profangeschichte als Übergeschichte, Glaubensgeschichte“ verläuft, sondern bereits die Profangeschichte selbst, von sich aus „in Zeichen und Verweisen“ den Menschen „auf die Glaubens- und Heilsfrage aufmerksam mache“<sup>435</sup>. Sie sei

*[...] auf jeden Fall auch in ihrem eigentlichen Bereich beunruhigend, verweisend, aufgebrochen und enthält für den nach dem Heil fragenden, mit der Möglichkeit einer personalen Selbsterschließung rechnenden Menschen Hinweise, ‚Zeichen‘ daraufhin, wo sich dieses Heil in seiner Geschichte ereignet hat, und wo es zu finden ist.<sup>436</sup>*

Diesen drei Aspekten entspricht für Rahner, dass in der biblischen Offenbarung „der heilschaffende Gott“ den Menschen in der Dimension der Geschichte „innerhalb ihrer profanen Dimension“ anruft. So machten die Propheten, die „in gesellschaftlicher Greifbarkeit die inwendig geschehende Gnaden- und Offenbarungsgeschichte interpretieren“, diese „sozial greifbar“<sup>437</sup>, während das Christusereignis die innerweltliche Geschichte schließlich in einer „innerweltlich nicht mehr überbietbaren Weise auf das Heil hin transparent“<sup>438</sup> werden lasse. Als Ergebnis davon habe der „eine Mensch, der als einer und ganzer vor der Heilsentscheidung in seinem geschichtlichen Dasein steht, [...] letztlich nur eine Geschichte“, in der es „keine so abgegrenzten Regionen gibt, daß sie in keiner Weise von der Gnaden- und Glaubensgeschichte [...] mitbestimmt wären (oder umgekehrt)“<sup>439</sup>.

---

<sup>433</sup> Ebd, 133.

<sup>434</sup> Ebd.

<sup>435</sup> Ebd., 117.

<sup>436</sup> Ebd., 117–118.

<sup>437</sup> Ebd., 118.

<sup>438</sup> Ebd.

<sup>439</sup> Ebd.

## 2. „Heilsgeschichte ist von Profangeschichte verschieden“

Während die erste These auf die tiefe Verwobenheit von Heils- und Profangeschichte zielt, unterstreicht die zweite deren bleibende Differenz. Diese liege zum einen a) darin begründet, dass das „vollendete Heil“ „nirgends einfach in der Welt antreffbar“<sup>440</sup> sei, da es im Letzten „kein Moment in der Geschichte, sondern deren Aufhebung, kein Gegenstand des Besitzes oder der Herstellung, sondern des Glaubens, der Hoffnung und des Gebetes“<sup>441</sup> sei. Ein zweiter Grund, den Rahner für die Verschiedenheit von Heils- und Profangeschichte geltend macht, liegt b) darin, dass für ihn „die Profangeschichte im ganzen und allgemeinen keine eindeutige Interpretation auf Heil und Unheil gestattet, das in ihr geschieht“<sup>442</sup>.

Den Grund für diese Unmöglichkeit einer „eindeutigen“ Interpretation sieht Rahner darin, dass über Heil und Unheil nur dort entschieden werde, wo Menschen „in Freiheit sich selbst vollziehen“, der heil- bzw. unheilvolle Charakter dieses Freiheitsvollzugs sich jedoch grundsätzlich einer geschichtlichen Objektivierung entziehe. Dies aus zwei Gründen: Erstens, weil „die in Freiheit ergriffenen und als wirksam angenommenen Motive, die die sittliche und religiöse Qualität der Freiheit bestimmen“, nicht einfach identisch seien mit den „reflex und in begrifflicher Ausdrücklichkeit ergriffenen Motiven“, sich also jede sittliche Reflexion der „Ganzheit des [letztlich entzogen bleibenden] Freiheitsgrundes und seiner Motivation“ nur „asymptotisch und approximativ“<sup>443</sup> annähern könne. Zweitens, weil noch weniger als die „sittliche Reflexion des einzelnen Freiheitssubjekts“ das „Wort“ und die „Gebilde des objektiven Geistes“<sup>444</sup> den heil- oder unheilvollen Charakter der ursprünglichen menschlichen Freiheitstat zum Ausdruck zu bringen vermöchten. Man kann nach Rahner zwar „ahnen, hoffen und fürchten“, jedoch „nicht richten, wenn man die Wirklichkeit der Geschichte, die sich der Reflexion darbietet, sich in Wort und Werk objektiviert und so erst im strengsten Sinn geschichtlich wird, betrachtet“<sup>445</sup>. Die sogenannte

<sup>440</sup> Ebd., 115.

<sup>441</sup> Ebd.

<sup>442</sup> Ebd., 119.

<sup>443</sup> Ebd., 119–120.

<sup>444</sup> Ebd., 120.

<sup>445</sup> Ebd.

„allgemeine“ Heilsgeschichte und die Profangeschichte seien in dieser Hinsicht zwar „koextensiv“<sup>446</sup>, aber nicht einfach ident. Sie verhielten sich wie „ungedeutete“ und „gedeutete“ bzw. wie „ungerichtete“ und „gerichtete“<sup>447</sup> Geschichte. Sie wären „formell, nicht [aber] material voneinander [zu] unterscheiden“<sup>448</sup>.

Anders verhält es sich für Rahner mit dem, was er als „besondere“ Heilsgeschichte bezeichnet, denn diese weise auch einen „materialen“ Unterschied zur Profangeschichte auf, insofern

*[...] Gott durch sein Wort [...] ein ganz bestimmtes Stück dieser profanen, sonst zweideutig seienden Geschichte auf ihren Heils- und Unheilscharakter gedeutet hat und so dieses gedeutete Stück der einen Geschichte von der übrigen Geschichte abhebt und dadurch zur eigentlichen, amtlichen und ausdrücklichen Heilsgeschichte macht.<sup>449</sup>*

In der besonderen Heils- und Offenbarungsgeschichte seien „die Taten Gottes in der allgemeinen Heils- und Offenbarungsgeschichte durch das Wort Gottes eindeutig und sicher objektiviert“ sowie „die absolute, unüberbietbare und unaufhebbare Einheit von Gott und Welt und deren Geschichte in Jesus Christus durch die worthafte Selbstbezeugung Christi geschichtlich manifest“<sup>450</sup> geworden. Diese Deutung der Geschichte durch das Wort Gottes hat, wie Rahner zu bedenken gibt, „selbst nochmals ihre Geschichte“ und war „nicht zu allen Zeiten gleich intensiv und gleich deutlich“<sup>451</sup>. Erst in Jesus Christus sei

*[...] eine absolute und unlösliche Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem erreicht und diese Einheit in der Selbstdarstellung Jesu auch geschichtlich anwesend, so daß diese Heilsgeschichte eindeutig und bleibend abgegrenzt ist von jeder Profangeschichte mit all dem, was aus diesem Christusereignis erfolgt und in seiner Weise an dieser Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit des Christusereignisses und so an seiner Abgesetztheit von der Profangeschichte partizipiert: Kirche, Sakamente, Schrift.<sup>452</sup>*

Diese „abgegrenzte Heilsgeschichte ausdrücklich worthafter, gesellschaftlicher und sakramentaler Art“ ist für Rahner „die Größe, die für alle Menschen aller

<sup>446</sup> Ebd., 121.

<sup>447</sup> Ebd.

<sup>448</sup> Ebd.

<sup>449</sup> Ebd., 125.

<sup>450</sup> Ebd., 126–127.

<sup>451</sup> Ebd.

<sup>452</sup> Ebd.

kommenden Zeiten bestimmt ist“<sup>453</sup>. Sie sei die Größe, die die „ganze allgemeine Heils- und Offenbarungsgeschichte in sich einbringen“ und „durch sich selbst geschichtlich darstellen“<sup>454</sup> wolle. Die besondere Heilsgeschichte strebe somit trotz ihrer Abhebung letztendlich

*[...] zu einer Deckung mit der allgemeinen Heils- und Offenbarungsgeschichte und somit auch zu einer solchen mit der Profangeschichte, wenn sie auch weiß, daß diese beiden Identifizierungen in der Geschichte nie erreicht, sondern erst in deren Aufhebung verwirklicht werden.*<sup>455</sup>

### **3. „Die Heilsgeschichte deutet die Profangeschichte“**

In dem zuletzt Gesagten zeigt sich bereits die „Deutung“ als eine der wesentlichsten Funktionen, die der „besonderen“ Heilsgeschichte gegenüber der Profangeschichte zukommt. Die dritte These entfaltet vier Dimensionen dieser Deutung der Profangeschichte durch die (besondere) Heilgeschichte:

#### **3.1. Die Heilsgeschichte entmythologisiert die Profangeschichte**

Die Profangeschichte ist von der Heilsgeschichte her betrachtet für Rahner die radikal entmythologisierte und entnuminisierte Geschichte. Indem das Christentum die Welt als Geschöpf verstehe, „das von Gott wesenhaft verschieden“ sei, führe es zu einer Sichtweise von Welt und Geschichte, in der diese nicht „Leibhaftigkeit der Götter“, nicht Theogonie, nicht das Weltgericht an sich seien, sondern etwas, was seinen „letzten Grund nicht in sich selbst“ habe und damit „auf das Geheimnis verweis[e]“<sup>456</sup>, das sie selbst nicht sind. Die Heilsgeschichte bleibt für Rahner stumm gegenüber der Profangeschichte, sie lässt das Unkraut unter dem Weizen wachsen, „ohne beides eindeutig unterscheiden zu wollen“<sup>457</sup>. Das Christentum sei deswegen „unzuständig“ gegenüber dem „Staat und der Politik, der Wirtschaft und allen anderen Kultursachgebieten“, denn Gott „läßt die Geschichte sich selber ausgeliefert“ sein bis hin zur „Möglichkeit der [...] tragischen Selbstaufhebung“<sup>458</sup>.

---

<sup>453</sup> Ebd.

<sup>454</sup> Ebd.

<sup>455</sup> Ebd.

<sup>456</sup> Ebd., 130.

<sup>457</sup> Ebd.

<sup>458</sup> Ebd.

Die Heilsgeschichte verschafft sich paradoixerweise für Rahner aber gerade in dieser Stummheit „ihre Voraussetzung“, denn das „Zweideutige“, das „Gott Verbergende“, das, was „dunkel, ungedeutet, unübersehbar, Aufgabe bleibt“, sei eben das „Klima des Glaubens und der Bewährung“<sup>459</sup>. Der Christ sei hinausgeschickt in eine entmythologisierte Welt und aufgefordert, „es darin auszuhalten, sich darin zu bewähren, im Ungedeuteten an den Sinn zu glauben“ und gerade so „Gott als das Heil anzunehmen“<sup>460</sup>.

### **3.2. Die Heilsgeschichte entlarvt den intrinsischen Antagonismus der Profangeschichte**

Die Heilsgeschichte deutet die Weltgeschichte für Rahner, zweitens, als unaufhebbar antagonistische und muss ihr gegenüber daher eine zutiefst skeptische Haltung einnehmen. Der Christ müsse seinen Glauben zwar in der Welt bewähren, doch sei für ihn jede weltliche Aufgabe doch auch eine „im letzten immer wieder scheiternde“<sup>461</sup>. Mitten in der Universalgeschichte stecke die „Vergeblichkeit“<sup>462</sup>. Das Christentum kenne

*[...] keine Geschichte, die aus ihrer inneren Dynamik heraus sich in das Reich Gottes selbst hinein entwickelt, ob man dieses Reich als Reich des aufgeklärten Geistes, der völlig zivilisierten Menschen, der klassenlosen Gesellschaft oder wie immer konzipieren will.*<sup>463</sup>

Mehr noch, die „Formen, unter denen sich der Gegensatz zwischen Mann und Frau, zwischen Gescheit und Dumm, Reich und Arm, Krieg und Frieden, Herrschenden und Untergebenen und allen anderen unausrottbaren Gezweittheiten der Existenz“ abspiele, können für Rahner in der Geschichte zwar „erträglicher“ gemacht werden, im Letzten würden sie jedoch „immer lasten“ und „den Schmerz und die bittere Melancholie des Daseins immer aufs neue erzeugen“<sup>464</sup>. Das Christentum bestreitet für Rahner deshalb, „daß sich die Weltgeschichte auf den ewigen Frieden hin entwickelt“, sondern wisse darum, dass es Krieg immer geben

---

<sup>459</sup> Ebd.

<sup>460</sup> Ebd., 130–131.

<sup>461</sup> Ebd., 131.

<sup>462</sup> Ebd.

<sup>463</sup> Ebd.

<sup>464</sup> Ebd., 131–132.

werde und „daß jeder Fortschritt in der Profangeschichte auch ein Schritt zur Möglichkeit größerer Gefährdungen und tödlicher Abstürze ist“<sup>465</sup>.

### ***3.3. Die Heilsgeschichte depotenziert die Profangeschichte***

Die Weltgeschichte ist für die Deutung des Christentums nach Rahner, drittens, die existentiell depotenzierte: „Von Gott in Christus her ist alle Bedeutsamkeit der Weltgeschichte für uns selbst schon immer überholt“, weder „Leben noch Tod, weder Gegenwärtiges noch Zukunftsperspektiven“ seien daher das „Letzte“ und „endgültig Bedeutsame“<sup>466</sup>. Eine bestimmte Form der Weltflucht „als Relativierung der Bedeutsamkeit der erfahrbaren Geschichte“ gehöre vor diesem Hintergrund „wesentlich zum Christentum“<sup>467</sup>. Sie sei, so Rahner, keine „stoische Ataraxie, noch Feigheit, noch Zynismus“, sondern „Haltung einer großartigen Weltüberlegenheit des Glaubens“, die die Geschichte „als durch Christus überboten“<sup>468</sup> wisse.

### ***3.4. Die Heilsgeschichte deutet die Weltgeschichte christozentrisch***

Zuletzt deutet die Heilsgeschichte, viertens, die Weltgeschichte christozentrisch. Die Welt sei für den Glauben eine Welt, „die dem ewigen Logos, von ihm her und auf ihn hin geschaffen wurde“<sup>469</sup>. Die Geschichte „in ihrer Differenz von Natur und Gnade“, von Heils- und Profangeschichte, sei „umfaßt [...] von Christus und der in ihm geschehenden absoluten Selbstaussage Gottes“<sup>470</sup>. Die Weltgeschichte sei darum aus christlicher Perspektive „ein Stück der Vor- und Nachgeschichte Christi gerade in ihrer Profanität. So wie die Naturgeschichte in ihrer Materialität und ihrer Lebendigkeit der Raum ist, den Gott als Bedingung der Möglichkeit dem endlichen Geist voraussetzt, [...] so ist auch alle Weltgeschichte die Voraussetzung, die Gott der Heilsgeschichte geschaffen hat als Bedingung ihrer Möglichkeit und die sich selbst transzendierte in diese hinein und ist so der Raum und die Vorgeschichte der Geschichte Christi, die die Geschichte Gottes selbst ist [...]“<sup>471</sup>.

<sup>465</sup> Ebd., 132.

<sup>466</sup> Ebd., 133.

<sup>467</sup> Ebd., 134.

<sup>468</sup> Ebd.

<sup>469</sup> Ebd.

<sup>470</sup> Ebd.

<sup>471</sup> Ebd., 134–135.

#### 4. Rückfragen

Rahners Thesen entfalten einen differenzierten, perspektiven- und spannungsreichen (bisweilen sogar widersprüchlichen) Blick auf das Verhältnis von Heils- und Profangeschichte. Die folgenden Anfragen stellen die grundsätzliche Ausrichtung der rahnerschen Perspektive nicht in Frage, sie möchten jedoch auf einige Aporien bzw. Schwierigkeiten aufmerksam machen, die sich bei genauerer Betrachtung der drei Thesen Rahners für die Verhältnisbestimmung von Heils- und Profangeschichte ergeben. Vor dem Hintergrund der im Folgenden diskutierten Fragen werden später Anknüpfungspunkte und Korrekturen der rahnerschen Geschichtstheologie durch die geschichtstheologische Perspektive Ellacuría deutlich hervortreten.

Vorausgeschickt sei, dass die folgenden Fragen ein gemeinsamens Anliegen in der Verteidigung der Würde und Bedeutung der sogenannten „Profangeschichte“ für die Heilsgeschichte haben. Diese sind in der ersten der Thesen Rahners zwar angelegt, erfahren jedoch in der zweiten und dritten These einige schwerwiegende Relativierungen. Die einzelnen Fragen hängen, wie deutlich werden wird, eng miteinander zusammen.

##### 4.1. Rückfrage 1

*Ist es möglich, die innerste Freiheitsentscheidung des Menschen, von der Rahner spricht, in der Weise von ihren konkreten Verleiblichungs- und Vergeschichtlichungsformen abzuheben, dass nur über erstere ein (letztes) sittliches Urteil möglich wäre und letztere in einer unaufhebbaren Zweideutigkeit und Ambiguität verbleiben?*

Rahner selbst weist in seiner zweiten These darauf hin, dass die innerste Freiheitsentscheidung des Menschen keine in einem reinen Inneren isolierte sei, sondern sich notwendigerweise „in Begegnung mit dem Nächsten, mit der geschichtlichen Aufgabe, mit dem sogenannten Alltag [...]“<sup>472</sup> vollziehe. Der konkrete, gleichzeitig transzendentale wie kategoriale, Vollzug der Freiheit ist für Rahner in seiner geschichtlichen Manifestation jedoch hinsichtlich seiner moralischen Qualität in einer nicht aufzulösenden Zweideutigkeit belassen. Rahner ist sicher recht zu geben, dass sich die moralische und heilhafte Qualität der inneren Freiheitstat des Menschen für uns einem *letzten* Urteil entzieht, diese

---

<sup>472</sup> Ebd., 116–117.

Entzogenheit eines letzten Urteils steht bei Rahner allerdings in der Gefahr, sich in eine *völlige* Indifferenz gegenüber der konkreten, leibhaften und geschichtlichen Gestalt dieser Freiheit zu verkehren. Die Alternativen, vor die die zweite These Rahners stellt, scheinen ohne Vermittlung von einem *endgültigen* Urteil in *völlige* Urteilsenthaltung zu kippen. Aus dem allein möglichen „Ahnens, Hoffen und Fürchten“<sup>473</sup> ergeben sich bei Rahner keine weiteren Konsequenzen. Demgegenüber gilt es einzumahnen, dass, wenn hinsichtlich der moralischen und heilshaften Qualität einer Handlung auch keine *letzten* Urteile getroffen werden können, diese Handlung aus einer gläubigen Perspektive dennoch heilsgeschichtlich zu deuten ist. Versteht man die Verleiblichung der „innersten Freiheitsentscheidung“, so wie dies später bei Ellacuría der Fall sein wird, von der Inkarnation her, d. h. als die geschichtliche Fleischwerdung der menschlichen Annahme (bzw. in negativer Gestalt der Zurückweisung der göttlichen Gnade), so werden die konkreten menschlichen Handlungen zu Zeichen des Einbruchs bzw. des Ausschlusses der Gnade.<sup>474</sup> Die Deutung dieser Zeichen muss wohl gewagt werden, wenn man mit dem Hinweis auf eine letzte Unzugänglichkeit der moralischen Qualität der inneren Freiheitsentscheidung nicht einem völligen Indifferentismus das Wort reden und die noble Zurückhaltung des eigenen Urteils in eine subtile Form der Weltflucht verkehren will.

#### **4.2. Rückfrage 2**

*Sind Rahners Thesen nicht durchzogen von einem latenten Heilsindividualismus, der den Blick allein auf die einzelnen Subjekte lenkt, ohne deren kulturelle und geschichtliche Verwobenheit gebührend ernst zu nehmen? Muss neben einem Heil der einzelnen „Seelen“ nicht auch ein Heil der Völker und Kulturen bzw. der Menschheit oder der Geschichte als ganzer in den Blick kommen?*

Noch eine zweite Schwierigkeit ergibt sich aus Rahners Isolierung der moralischen Qualität der individuellen Freiheitsentscheidung von allen Formen ihrer Verleiblichung und Vergeschichtlichung: die ausschließliche Fokussierung auf das Heil des einzelnen Subjekts. Natürlich ist der Grad an Freiheit, Verantwortlichkeit und Subjektivität beim einzelnen Individuum am höchsten,

---

<sup>473</sup> Ebd., 120.

<sup>474</sup> Vgl.: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Erntet man etwa von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen?“ (Mt 7, 16)

ausgehend von den Überlegungen des ersten Teils dieser Arbeit<sup>475</sup> lässt sich aber die Frage stellen, ob nicht auch mit Recht von einer Freiheit, Verantwortlichkeit und Subjektivität der sozialen Subjekte gesprochen werden kann, die sich nicht unmittelbar aus der Summe individueller Freiheitsentscheidungen ableiten lassen. Ist dies der Fall, stellt sich aus theologischer Perspektive die Frage nach der Heilsrelevanz dieser Freiheitsmomente. Wirken neben den einzelnen Individuen nicht auch, wenn auch zweifelsohne auf andere Weise, die verschiedenen sozialen Kollektive in der Geschichte ihr Heil oder Unheil? Und bedarf es neben der Erlösung von ersteren nicht auch einer Erlösung der geschichtlichen Projekte dieser Kollektive bzw. sogar der Menschheit als ganzer?<sup>476</sup>

#### **4.3. Rückfrage 3**

*Führt Rahners Betonung einer letzten „Undeutbarkeit“ der Geschichte nicht in die Nähe eines gefährlichen Indifferentismus gegenüber geschichtlichem Unrecht?*

Dieser Punkt hängt eng mit den Überlegungen der ersten Anfrage zusammen. Die unaufhebbare Zweideutigkeit, die Rahner für die konkrete Gestalt der menschlichen Freiheitsentscheidung geltend macht, kehrt in seinen Thesen auch in Bezug auf die Profangeschichte insgesamt wieder. Diese ist bei Rahner nicht

---

<sup>475</sup> Vgl. insbesondere die Überlegungen des Abschnitts I D) 2. e) 4.

<sup>476</sup> Die soziale Dimension des Heils wiederzuentdecken bedeutet keinesfalls, die individuelle Verantwortung in eine kollektive auflösen zu wollen. Individuelle Freiheit lässt sich nicht restlos unter ein sie umfassendes Kollektiv subsumieren. Dem steht jedoch nicht entgegen, die Freiheit und Verantwortung sozialer Subjekte als Realitäten sui generis anzuerkennen. Rahner selbst spricht in seinem späten Text „Profangeschichte und Heilsgeschichte“ (Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 11–23), der neben einer wesentlich „positiveren“ Einschätzung der Profangeschichte auch in anderen Punkten zum Teil deutlich andere Akzentsetzungen vornimmt als in dem hier analysierten, davon, „daß auch [...] [die] guten überindividuellen Sinnkomplexe [der Geschichte] ihre Endgültigkeit bei Gott und in Gott finden“ und im „ewigen Reich der Endgültigkeit der Freiheit“ neben den einzelnen Individuen auch die „Individualität einzelner überindividueller Kollektivgeschichten der Völker [...] gerettet und erkennbar sein“ muss. (Vgl. ebd., 22) Diesen Gedanken müsste man im Sinne Ellacurías noch um die Frage erweitern, ob nicht auch die Menschheitsgeschichte als ganze in diesem Sinn einer Erlösung und Aufhebung in das Reich Gottes hinein bedürfe. Die soziale und kollektive Dimension des Heils stärker in den Blick zu nehmen, legt sich auf alle Fälle auch von der biblischen Überlieferung her nahe, in der der Adressat des göttlichen Heilshandels primär nicht das einzelne Individuum, sondern das ganze Volk Gottes ist.

nur ungedeutet, sondern sogar schlechthin „undeutbar“<sup>477</sup>. Die Heilsgeschichte „schweige“ über die Profangeschichte, sie lasse ihre Fragen „offen“ und lasse „das Unkraut unter dem Weizen“ wachsen, „ohne beide eindeutig unterscheiden zu wollen“<sup>478</sup>.

Wie bei den leibhaften, sozialen und geschichtlichen Ausgestaltungen der innersten Freiheitsentscheidung des Menschen scheint die Unmöglichkeit „eindeutiger“ Deutungen bei Rahner auch in Bezug auf die Profangeschichte als ganze überzogenerweise in eine *völlige* Deutungsenthaltung zu münden. Man wird Rahners Kritik an dem totalitären Zug, der jeder unmittelbaren Identifizierung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte eigen ist, recht geben müssen, doch auch hier einwenden können, dass dies kein Argument gegen die Notwendigkeit des Versuchs der heilsgeschichtlichen Deutung der Profangeschichte darstellt. Eine solche zu unterlassen, ja sich als Christ sogar als „unzuständig“ für „Staat und [...] Politik, [...] Wirtschaft und alle anderen Kultursachgebiete“<sup>479</sup> zu erklären, scheint einer bedenklichen Indifferenz den Weg zu bahnen, die in gleicher Weise den prophetischen Widerspruch wie das praktische Engagement des christlichen Glaubens unterminiert und damit zur Erhaltung des jeweiligen Status quo indirekt beiträgt.<sup>480</sup>

<sup>477</sup> Rahner, Weltgeschichte 121.

<sup>478</sup> Ebd., 130.

<sup>479</sup> Ebd.

<sup>480</sup> Selbst wenn es die Intention Rahners gewesen sein sollte, mit der Betonung der „Unzuständigkeit“ des Christentums gegenüber Staat, Politik, Wirtschaft und Kultur die Sphäre einer nicht von religiösen Ansprüchen überformten autonomen Säkularität zu bewahren, wird man dem entgegenhalten müssen, dass die bloße Indifferenz, demokratiepolitisch betrachtet, nicht ausreicht, um eine solche Säkularität zu gewährleisten, ja diese sogar mehr bedroht als stützt. Der säkulare Staat kann nur insofern Stabilität gewinnen, als die verschiedenen weltanschaulichen Gruppen, die er umfasst, sich zu ihm nicht bloß in einem Verhältnis der negativen Abgrenzung situieren, sondern aus ihren eigenen Überzeugungen heraus positive Gründe für diese Säkularität generieren. Eine christliche Theologie wäre demnach aufgefordert, eine christliche Theologie der Säkularität zu formulieren, in der die Säkularität des Staates als Forderung (und nicht als Einschränkung) der christlichen Überzeugungen selbst erscheint. Für einen solchen Versuch vgl. die Forschungsarbeiten Marcello Neris rund um das Thema „Religion and Public Square in Europe. Beyond Secularization but within Secularity“; sowie: Knut Wenzel, Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität, in: ders./Michael Sievernich (Hg.), Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt, Freiburg im Breisgau 2013, 330–389.

In aller Deutlichkeit zeigt sich diese Tendenz schließlich in Rahners Aussagen über die „im letzten immer wieder scheiternde“ „weltliche Aufgabe“,<sup>481</sup> die „Vergeblichkeit“ jedes menschlichen Tuns, die Unmöglichkeit der geschichtlichen Aufhebung der Gegensätze zwischen „Mann und Frau, [...] Gescheit und Dumm, Reich und Arm, Krieg und Frieden, Herrschenden und Untergebenen“<sup>482</sup> und den „Krieg, der immer sein wird“<sup>483</sup>. Diese Passagen bewegen sich an einer gefährlichen Schwelle zur Naturalisierung und damit indirekten religiösen Rechtfertigung geschichtlichen Unrechts. Sich ausgehend von dieser resignativen Grundhaltung mit der „großartigen Weltüberlegenheit des Glaubens“, der die Geschichte „als durch Christus überboten“<sup>484</sup> wisse, und zwar selbst dann, wenn diese in einer „tragischen Selbstaufhebung“<sup>485</sup> sich selbst ein Ende setzte, zu trösten, ist eine von Zynismus nur mehr schwer zu unterscheidende Option.<sup>486</sup>

---

<sup>481</sup> Rahner, Weltgeschichte, 131.

<sup>482</sup> Ebd.

<sup>483</sup> Ebd., 132.

<sup>484</sup> Ebd.

<sup>485</sup> Ebd., 130.

<sup>486</sup> Karl Löwith hat diese Position in einem Vortrag am VIII. internationalen Kongress für Religionsgeschichte im April 1955 ins Extrem getrieben: „Alle diese christlichen Denker aus dem 1., 4., 13., 17., 19., und 20. Jahrhundert [gemeint sind Paulus, Augustinus, Thomas, Luther, Pascal und Karl Barth; Anm.] kannten natürlich die Weltgeschichte und ihre Katastrophen so gut wie wir, es ist aber keinem eingefallen, das Heilsgeschehen, an welches sie glaubten, in der sichtbaren Weltgeschichte positiv auslegen zu wollen. Wäre es möglich, das Heilsgeschehen als Weltgeschichte oder auch nur in ihr auszulegen, so würde das gleichkommen der Abschaffung des Unterschieds von göttlichem und menschlichem Willen. Und da ferner das Heilsgeschehen zuerst und zuletzt überhaupt keine weltgeschichtlichen Reiche und Völker betrifft, sondern das Heil einer jeden einzelnen Seele, so ist nicht einzusehen, warum das Christentum nicht positiv indifferent sein könnte gegenüber weltgeschichtlichen Differenzen, selbst gegenüber dem Unterschied von Kultur und Barbarei. Beide offenbaren unter verschiedenen Bedingungen doch dieselbe Natur des Menschen, der am Anfang der Geschichte nicht weniger Mensch war als er es am Ende sein wird. [...] Auch ein Atombombenkrieg (!) kann an diesem Wesen des Menschen nichts ändern [...]. Und nichts steht dem Gedanken entgegen, dass es im Sinn der Vorsehung sein könnte, die Menschen selbst ein solches Gericht über sich selber herbeiführen zu lassen. Es ist in dieser Hinsicht nichts aufschlussreicher als die Geschichte von der Sintflut: als Gott sah, dass der Menschen Bosheit überhand nahm, gereute es ihn, die Menschen geschaffen zu haben und er beschloss, sie allesamt zu vertilgen, bis auf einen einzigen Gottesfürchtigen, Noah und dessen Familie. Was kann diese Geschichte anderes lehren, als dass die Nachfolge im Glauben außer

#### 4.4. Rückfrage 4

*Stellt Rahners mehrfach in Anspruch genommenes Kriterium der „Eindeutigkeit“ in Bezug auf die Beurteilung und Unterscheidung von Heils- und Profangeschichte einen brauchbaren Leitfaden dar?*

Auffällig an der Argumentation Rahners ist die zentrale Stellung, die er, sowohl was die Abgrenzung der moralischen Qualität der „innersten Freiheitsentscheidung“ von deren geschichtlichen Manifestationen als auch was die Unterscheidung zwischen „amtlicher“ Heilsgeschichte und Profangeschichte betrifft, der „Eindeutigkeit“ einräumt. So wie der konkrete Vollzug der menschlichen Freiheitsentscheidung für Rahner in seiner moralischen Qualität deswegen undurchsichtig bleibt, weil er nicht „eindeutig“ beurteilt werden kann, wird auch die Enthaltung von einem Urteil über die Profangeschichte von ihm mit dem Hinweis auf deren fehlende Eindeutigkeit begründet. Die „amtliche“ Heilsgeschichte hat demgegenüber bei Rahner ihr Spezifikum gerade darin, einen bestimmten Bereich der Weltgeschichte „eindeutig und sicher“<sup>487</sup> von der restlichen Geschichte abzusetzen und somit auch die Kirche als „eindeutig (!) abgegrenzte Erscheinung innerhalb der Weltgeschichte“<sup>488</sup> zu begründen. Alles, was nicht Teil an dieser Eindeutigkeit hat, verbleibt für Rahner im Bereich des Opaken und Mehrdeutigen, demgegenüber sich das Christentum „skeptisch“<sup>489</sup> zu verhalten habe.

Der latente, abstufungsfreie Dualismus Rahners zwischen einer Welt „eindeutiger“ Klarheit einerseits und dem Bereich „undeutbarer“ Unübersichtlichkeit andererseits, wurde bereits mehrfach kritisiert. Im Folgenden sei kritisch rückgefragt, ob sich die von Rahner in Anspruch genommene „Eindeutigkeit“ auch nur für den Bereich der „amtlichen“ Heilsgeschichte wirklich in der suggerierten Klarheit geltend machen lasse. Sind nicht die Warnungen der Evangelien vor dem „Antichrist“ und all denen, die zwar „Herr, Herr“ rufen, im Namen Jesu Dämonen austreiben und Wunder vollbringen, aber

---

jedem Verhältnis ist zum Fortgang der Weltgeschichte?“ (Karl Löwith, Christentum und Geschichte, in: *Numen. International Review for the History of Religions* II (1955), 147–155, 155).

<sup>487</sup> Rahner, Weltgeschichte, 127.

<sup>488</sup> Ebd., 129.

<sup>489</sup> Ebd., 131.

nicht den Willen des Vaters tun (vgl. Mt 7,21-23), Hinweise der „amtlichen“ Heilsgeschichte auf die Möglichkeit der Verkehrung und Usurpierung ihrer selbst? Ist nicht das gleichzeitige Wachsenlassen von Weizen und Unkraut weniger auf die Differenz von Heils- und Profangeschichte zu beziehen (wie Rahner dies tut), als ein Bild für die Ambivalenz, die der „amtlichen Heilsgeschichte“ und den Instanzen, die beanspruchen, deren geschichtliche Manifestationen und Fortschreibungen zu sein, selbst eingeschrieben ist? Ist nicht die Kirchengeschichte von der Verklärung politischer Macht über den Umgang mit der jüdischen Tradition bis hin zur Anbiederung an diktatorische Regime immer wieder auch tragisches Zeugnis für eben diese Ambivalenz der „amtlichen“ Heilsgeschichte? Und finden sich nicht umgekehrt außerhalb dieser „amtlichen“ Heilsgeschichte oft Personen und Bewegungen, in denen die Geschichte für das gnadenhafte Heil transparenter zu werden scheint als in vielen geschichtlichen Erscheinungsformen dieser „amtlichen“ Heilsgeschichte? Ist nicht letztlich das Streben nach Eindeutigkeit selbst von einem zweifelhaften Ideal letzter Durchschaubarkeit geleitet, das zumindest im Eschaton seine Realisierung erfahren soll?<sup>490</sup>

Rahner selbst scheint seine eben diskutierten problematischen Aussagen zum Verhältnis von „eindeutiger“ „amtlicher“ Heilsgeschichte und letztlich „undeutbarer“ Profangeschichte zumindest ein Stück weit zu relativieren, wenn er an anderer Stelle davon spricht, dass die Profangeschichte „auf jeden Fall auch in ihrem eigentlichen Bereich beunruhigend, verweisend, aufgebrochen [ist]“ und „Zeichen“ enthalte „für den nach dem Heil fragenden, mit der Möglichkeit einer personalen Selbsterschließung rechnenden Menschen“, „wo sich dieses Heil in seiner Geschichte ereignet hat, und wo es zu finden ist“.<sup>491</sup> An anderer Stelle fügt Rahner dem hinzu, dass die (amtliche) Heilsgeschichte dem „glaubenden und hoffenden Wagnis des geschichtlich existierenden Menschen Interpretationsregeln [für die Deutung der Profangeschichte] an die Hand“<sup>492</sup> gebe. Beide Aussagen

---

<sup>490</sup> Rahners Überlegungen zum Geheimnis Gottes setzten hier deutlich andere Akzente. (Vgl. Marie-Thérés Igrec, Gott Gott und Mensch Mensch sein lassen. Die Rede vom Geheimnis in den Theologien von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer, unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien 2011.)

<sup>491</sup> Rahner, Weltgeschichte, 117–118.

<sup>492</sup> Ebd., 127.

bedürften einer näheren Konkretisierung. Sie weisen jedoch Wege über einen starren Dualismus von „Eindeutigkeit“ und „undeutbarer“ „Ambiguität“ hinaus.

#### **4.5. Rückfrage 5**

*Verkennt Rahners Charakterisierung der Profangeschichte als bloßer Raum der Bewährung sowie als Vor- und Nachgeschichte Christi nicht die wirksame Gegenwart des trinitarischen Gottes, die seit der Schöpfung im Logos die gesamte Geschichte durchzieht? Werden hier nicht „amtliche“ und „allgemeine“ Heilsgeschichte einander zu statisch gegenübergestellt?*

Obwohl Rahner in der ersten These davon spricht, dass das Heil, das sich in der Weltgeschichte ereignet, nicht bloß „Vorläufiges, nicht bloß Mittel zum Heil, oder dessen Ersatz“ ist, sondern „dieses Heil selbst, weil Gott selbst in seiner vergebenden und vergöttlichenden Liebe“<sup>493</sup>, gerät die reale Präsenz dieses Heils in der Weltgeschichte in den folgenden beiden Thesen in den Hintergrund. Die existentiell radikal „depotenzierte“ Weltgeschichte rückt stattdessen als der Raum in den Blick, in dem der Christ es „auszuhalten“ und wo er sich „zu bewahren“ hat<sup>494</sup> sowie als Vor-, Hintergrund- und Nachgeschichte der eigentlich entscheidenden „amtlichen“ Heilsgeschichte. Die seit dem Johannesevangelium<sup>495</sup> in der christlichen Tradition durchgehend bezeugte Gegenwart des göttlichen Logos in der gesamten Schöpfung und Geschichte<sup>496</sup> verschwindet damit tendenziell aus dem Blickfeld.

Rahners Abgrenzung zwischen „amtlicher“ und „allgemeiner“ Heilsgeschichte ist zwar insoweit legitim, als es notwendig scheint, zu betonen, dass Gott in der „Profangeschichte“ auf andere Weise gegenwärtig ist als in der „amtlichen“ Heilsgeschichte. Die größere Explizitheit der Gegenwart Gottes in letzterer muss jedoch nicht zwangsläufig einhergehen mit einer größeren „Dichte“ der Präsenz (was in Rahners Thesen impliziert scheint). Es scheint auch außerhalb der „amtlichen“ Heilsgeschichte Momente einer zwar oft unthematischen, jedoch

<sup>493</sup> Ebd.

<sup>494</sup> Ebd.

<sup>495</sup> Vgl.: Joh 1,3: „Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“

<sup>496</sup> Etwa bereits bei Justin, Irenäus und Clemens von Alexandrien. Vgl.: Jaques Dupuis, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, Innsbruck/Wien 2010, 91–114.

deshalb nicht weniger „dichten“ Gegenwart Gottes in der Geschichte zu geben<sup>497</sup>, während umgekehrt die explizite Berufung auf den christlichen Gott nicht notwendigerweise dessen reale Gegenwart zu garantieren vermag. Rahners Konzeption muss sich wohl die Anfrage gefallen lassen, ob sie der in der Tradition bezeugten realen Gegenwart Gottes in der *gesamten* Menschheitsgeschichte in gebührender Weise Rechnung trägt und die große theologische Würde und Bedeutung, die sich aus dieser realen Präsenz Gottes in der Geschichte ergibt, nicht unterschlägt. In Bezug auf die Unterscheidung von Heils- und Profangeschichte stellt sich die Frage, ob ein Verständnis dieses Unterschieds, das, so wie später bei Ellacuría, beide als Momente eines einzigen dynamischen Offenbarungsprozesses Gottes in der Geschichte auffasst, der zwar verschiedene Dichten und Konzentrationsgrade, aber keine endgültigen Trennlinien kennt, nicht eher einem biblischen Verständnis entspricht, als Rahners Dualität von „undeutbarer“ Weltgeschichte und „eindeutig gedeuteter“ „amtlicher“ Heilsgeschichte.<sup>498</sup>

### **b) „Offenbarung als Geschichte“: Die Position Wolfhart Pannenbergs**

In der geschichtstheologischen Perspektive Wolfhart Pannenbergs tritt das Verhältnis von Geschichte und Erlösung ausgehend von dem Versuch einer Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Geschichte in den Blick. Diese Verhältnisbestimmung entfaltet Pannenberg in dem hier gewählten Text ebenfalls in Form von Thesen, die ich im Folgenden jeweils kurz skizzieren und auf ihre Relevanz für die Frage nach dem Verhältnis von Erlösung und Geschichte befragen möchte. An die Darstellung schließt sich wiederum ein Teil mit

---

<sup>497</sup> Vgl. dazu Mt 25,31-46.

<sup>498</sup> Am Ende der Auseinandersetzung mit Rahner sei darauf hingewiesen, dass der hier diskutierte Text nicht der einzige ist, in dem sich Rahner mit dem Verhältnis von Heilsgeschichte und Profangeschichte auseinandersetzt. Der späte Text „Profangeschichte und Heilsgeschichte“ wurde bereits weiter oben erwähnt. Darüber hinaus ist zumindest auch noch auf Rahners Text „Der dreifaltige Gott als transzender Urgrund der Heilsgeschichte“ (in: Johannes Feiner (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* Bd. 2, Einsiedeln u. a. 1967, 317–347) zu verweisen. Der hier gewählte Text fasst in knapper und systematischer Form wesentliche Punkte der Geschichtstheologie Rahners zusammen, so wie dieser sie zu einer Zeit vertreten hat, als Ellacuría mit ihr konfrontiert war. Für die Hinführung zu und Kontrastierung der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías ist dieser Text daher besonders geeignet, auch wenn mit ihm wohl nicht das letzte Wort über Rahners Geschichtstheologie gesagt ist.

kritischen Rückfragen, die auch hier auf die geschichtstheologische Perspektive Ellacurías vorausverweisen.

### *1. These 1*

*„Die Selbstdenkenbarung Gottes hat sich nach den biblischen Zeugnissen nicht direkt, etwa in der Weise einer Theophanie, sondern indirekt, durch Gottes Geschichtstaten, vollzogen.“<sup>499</sup>*

Für das biblische Verständnis ist nach Pannenberg zentral, dass sich Gott nicht unmittelbar, sondern über seine Geschichtstaten offenbart. Dies gelte in gleicher Weise für die Erzählungen des Exodus, die deuteronomistische und prophetische Tradition wie für Apokalyptik, Paulus, das Johannes- und Lukasevangelium und den Hebräerbrief. Der jeweilige Fokus sei dabei freilich einer Veränderung unterworfen. Betrachte die Exoduserzählung vor allem den Auszug aus Ägypten als Offenbarung Jahwes, so verstehe das Deuteronomium bereits den gesamten Zusammenhang des „Auszug-Landnahme-Geschehens“<sup>500</sup> als Selbsterweis Gottes. In den Prophetenbüchern werde dies um die Erwählung des Zions und des davidischen Königshauses erweitert und schließlich auch der staatliche Zusammenbruch und das erhoffte neue Heilshandeln Gottes, in dem sich Gott vor allen Völkern als der Gott Israels erweisen werde, als Offenbarung Gottes verstanden. Die Apokalyptik erwarte den endgültigen Selbsterweis Jahwes im Zusammenhang der Endereignisse, was sich im „apokalyptischen Horizont“<sup>501</sup> der Verkündigung Jesu fortsetze. Paulus erblicke die „Herrlichkeit Gottes“ im Angesicht des gekreuzigten Christus, womit deutlich werde, dass sich die eschatologische Zukunft für ihn in Christus „vorwegereignet“<sup>502</sup> habe. Für Johannes zeige sich die Herrlichkeit Gottes ebenfalls indirekt am Christusgeschehen, das jedoch stärker als bei Paulus als ein „vergangenes“ in den Blick komme<sup>503</sup>. Noch stärker lege das Lukasevangelium den Akzent auf die „abgeschlossene Vergangenheit des Weges Jesu“<sup>504</sup>, während der Hebräerbrief (sowie auch das Johannesevangelium) in einer „eigentümlichen Schwebе

---

<sup>499</sup> Pannenberg, Thesen, 91.

<sup>500</sup> Ebd.

<sup>501</sup> Ebd., 92.

<sup>502</sup> Ebd., 94.

<sup>503</sup> Vgl. ebd., 95.

<sup>504</sup> Ebd.

zwischen Gegenwart und Vergangenheit“ verbleibe, in der das „vergangene Jesusgeschehen“ zwar einerseits den „Ausgangspunkt des Glaubens“ darstelle, andererseits aber durch „gnostische Stilisierung vergegenwärtigt“<sup>505</sup> werde.

Obwohl Pannenberg, wie im letzten Zitat deutlich wird, generell mit einem starken gnostischen Einfluss auf das frühchristliche Offenbarungsverständnis rechnet, liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen frühchristlicher Theologie und Gnosis für ihn in der Indirektheit, d. h. der geschichtlichen Vermitteltheit, der Offenbarung. Diese Vermittlung ist für seine Überlegungen zum Verhältnis von Offenbarung und Geschichte von zentraler Bedeutung.

## 2. *These 2*

*„Die Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt.“<sup>506</sup>*

Die in den biblischen Büchern berichteten Geschichtsereignisse zielen für Pannenberg jeweils auf das Offenbarwerden Gottes. Dieses ist über jene vermittelt und damit wesentlich als „Abschluß des betreffenden Geschichtshandelns“<sup>507</sup> zu verstehen. Der Umfang dessen, was als geschichtliche Offenbarung Gottes verstanden wird, weitet sich dabei, so Pannenberg, sukzessive aus. Während zunächst Einzelereignisse, wie insbesondere der Auszug aus Ägypten, als Offenbarung Gottes verstanden würden, betrachte das deuteronomistische Geschichtswerk bereits die gesamte Ereignisfolge, die von der Verheißung an die Väter bis zur Landnahme reicht, als Offenbarung Gottes. Nach der Erschütterung des staatlichen Zusammenbruchs und den neuen Perspektiven der prophetischen Bücher, in denen der Gott Israels mehr und mehr als der Gott der gesamten Geschichte in den Blick komme, konzipiere die Apokalyptik schließlich zum ersten Mal auf systematische Weise die Heilsgeschichte als Universalgeschichte, in der erst vom Ende alles Geschehens her der Sinn des Gegenwärtigen offenbar werde. In dieser Perspektive könne sich Gott „erst am Ende alles Geschehens [...] als der eine, einzige Gott endgültig offenbar[en]“<sup>508</sup>. Nur „das Ganze des

---

<sup>505</sup> Ebd.

<sup>506</sup> Ebd.

<sup>507</sup> Ebd., 96.

<sup>508</sup> Ebd., 97.

Weltgeschehens“ könne für die Apokalyptik „die Gottheit Jahwes endgültig erweisen“<sup>509</sup>.

Diese Sichtweise bildet nach Pannenberg nicht nur den entscheidenden Hintergrund für die urchristliche Verkündigung, sie liege auch der gesamten abendländischen Geschichtsphilosophie bis hin zu Marx und Hegel als geheime Matrix zu Grunde. Die Relevanz der Geschichte für die Gotteserkenntnis stelle einen wesentlichen Unterschied des biblischen Denkens zum griechischen dar, welches die Realität als einen Kosmos „unveränderlicher Ordnungsstrukturen“ verstanden und gemeint habe, „von der Gesamtheit des jederzeit Gegebenen auf die wahre Gestalt des Göttlichen zurückzuschließen zu können“<sup>510</sup>. Die „biblische Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte“ ist demgegenüber für Pannenberg „umfassender“, da sie das „Zufällige des realen Geschehens“<sup>511</sup> miteinbeziehe. „Die Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte“ sei dem Kosmosgedanken

[...] dann und solange überlegen, wie sie ihn als Teilmoment in sich aufheben und die in ihm ausgedrückte Regelmäßigkeit realer Strukturen und Abläufe aus ihren umfassenderen Voraussetzungen verständlich machen kann<sup>512</sup>: Der aus dem Ganzen der Geschichte indirekt offenbare Gott wäre die überlegene Antwort auch auf die philosophische Gottesfrage.<sup>513</sup>

Eine folgenreiche Konsequenz des biblischen Verständnisses von Offenbarung liegt nach Pannenberg darin, dass man das Offenbarungsgeschehen nicht als etwas dem Wesen Gottes Äußerliches denken könne – sonst wäre die geschichtliche Offenbarung Gottes eben „nicht Offenbarung seines Wesens“<sup>514</sup> – und man dem biblischen Gott daher in einem gewissen Sinn selbst eine Geschichte zuschreiben müsse:

*Zwar ist nicht etwa der ganze Verlauf der Geschichte, sondern erst ihr Ende als Offenbarung Gottes mit seinem Wesen eins, aber insofern das Ende als Vollendung der Geschichte deren Verlauf voraussetzt, gehört sie, die von ihrem Ende her ihre Einheit empfängt, wesentlich zur Gottesoffenbarung hinzu. Das Wesen Gottes, obwohl von Ewigkeit zu Ewigkeit dasselbe, hat in der Zeit eine Geschichte.*<sup>515</sup>

<sup>509</sup> Ebd.

<sup>510</sup> Ebd., 104.

<sup>511</sup> Ebd.

<sup>512</sup> Ellacurías im ersten Teil der Arbeit entfalteter Begriff der „geschichtlichen Realität“ versucht genau diese „Aufhebung“ von Kosmos in Geschichte zu leisten.

<sup>513</sup> Pannenberg, Thesen, 104.

<sup>514</sup> Ebd., 97.

<sup>515</sup> Ebd.

Wenn man die Offenbarung Gottes konsequent vom Ende der Geschichte her denkt, dann ist es für Pannenberg nicht notwendig, die Religionsgeschichte Israels „durch die Behauptung einer an seinen Anfängen stattgehabten übernatürlichen Offenbarung“ vom Rest der Geschichte „künstlich zu isolieren“<sup>516</sup>. Ein solche Abgrenzung des „sakralen Bezirk[s] einer Heilsgeschichte“ sei „unnötig und sogar sinnlos“<sup>517</sup>, denn nicht am Anfang, sondern erst im Lauf der Geschichte, und in aller Deutlichkeit schließlich erst an ihrem Ende, erweise sich der Stammesgott Israels als der „eine, wahre Gott“<sup>518</sup> der gesamten Geschichte.

Das spezifisch christliche Verständnis der Offenbarung ist für Pannenberg freilich gerade dadurch bestimmt, dass es das Eschaton nicht nur am Ende der Geschichte erwartet, sondern gleichzeitig im Geschick Jesu als bereits vorweggenommen sieht. Dieser zentrale Gedanke wird in der vierten These entfaltet.

### 3. *These 3*

*„Im Unterschied zu besonderen Erscheinungen der Gottheit ist die Geschichtsoffenbarung jedem, der Augen hat zu sehen, offen. Sie hat universalen Charakter.“<sup>519</sup>*

Die Offenbarung Gottes in der Geschichte hat für Pannenberg den Charakter einer allen Menschen zugänglichen (und daher universalen) „Tatsache“<sup>520</sup>. Sie sei kein „geheimes, mysterienhaftes Geschehen“<sup>521</sup>, zu dem man nur über ein „gnostisches Geheimwissen“ Zugang erlangen könne oder für dessen Wahrnehmung der Mensch zumindest einer „zusätzlichen Vervollkommnung [...] seiner normalen Erkenntnisausstattung“<sup>522</sup> bedürfe, sondern etwas, das „vor aller Augen“ geschieht und sich „einem jeden aufdräng[t]“<sup>523</sup>. Gott erweise eine Gottheit in der Geschichte „vor allen Völkern“<sup>524</sup>, seine Sprache sei die „Sprache der Tatsachen“<sup>525</sup>. Die Wahrnehmung der Wahrheit der Offenbarung ist auf Grund

<sup>516</sup> Ebd.

<sup>517</sup> Ebd., 98.

<sup>518</sup> Ebd.

<sup>519</sup> Ebd., 98.

<sup>520</sup> Ebd., 100.

<sup>521</sup> Ebd., 98.

<sup>522</sup> Ebd., 99.

<sup>523</sup> Ebd.

<sup>524</sup> Ebd.

<sup>525</sup> Ebd., 100.

ihrer Offensichtlichkeit daher für Pannenberg die „natürliche, von der Sache her einzige mögliche Folge“<sup>526</sup>, so dass die Theologie keinen Anlass habe, „dem Standpunkt der Verblendung das Prädikat und die Würde der allgemeinen vernünftigen Wahrheit zuzubilligen“<sup>527</sup>, die man zum Glauben in einen diametralen Gegensatz bringen könnte.

Dass die Offenbarung nichts Übernatürliches ist, bedeutet für Pannenberg jedoch nicht, „daß dem Menschen hier nur bestätigt würde, was er kraft seiner Vernunft auch sonst schon weiß“<sup>528</sup>. Die Geschichte Israels bis zur Auferweckung Christi sei eine Folge „sehr besonderer Begebenheiten“, wobei das Besondere in den geschichtlichen Ereignissen und „nicht in der Haltung“ liege, mit der der Mensch diesen Ereignissen begegne. Letzteren müsse daher „nichts hinzugefügt [...] werden, das in den Ereignissen etwas anderes sehen ließe als was aus ihnen selbst erhoben werden kann“<sup>529</sup>.

Pannenberg gesteht zu, dass die Gott offenbarenden Ereignisse der Geschichte natürlich niemals „bruta facta“, sondern stets „in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Kontext zu sehen“<sup>530</sup> seien, der Glaube gründe jedoch durch jede „besondere Gestalt des Geschichtswissens“<sup>531</sup> und durch jedes besondere „Bild vom Geschehen“ hindurch im Letzten stets im „Geschehen selbst“<sup>532</sup>. „Nur das Wissen von Gottes Offenbarung, wenn es auch noch so verworren oder noch so sehr vom Zweifel überschattet ist“<sup>533</sup> könne Grund eines Glaubens sein, der sich nicht aus einer „verzweifelte[n] Haltung des Festhaltens“<sup>534</sup>, sondern aus der „unbefangene[n] Wahrnehmung“<sup>535</sup> der Ereignisse speist.

---

<sup>526</sup> Ebd., 99.

<sup>527</sup> Ebd., 100.

<sup>528</sup> Ebd.

<sup>529</sup> Ebd.

<sup>530</sup> Ebd., 101.

<sup>531</sup> Ebd.

<sup>532</sup> Ebd., 102.

<sup>533</sup> Ebd.

<sup>534</sup> Ebd., Fußnote 15.

<sup>535</sup> Ebd., 101.

#### 4. These 4

*„Die universale Offenbarung der Gottheit Gottes ist noch nicht in der Geschichte Israels, sondern erst im Geschick Jesu von Nazareth verwirklicht, insofern darin das Ende alles Geschehens vorweg ereignet ist.“<sup>536</sup>*

Während „der geschichtliche Selbsterweis Jahwes durch seine Taten, sooft er auch als endgültig angesehen wurde“ in Israel für Pannenberg im Letzten doch immer nur „provisorischen Charakter“ behalten habe und durch „neue Ereignisse“, durch „neues Geschichtshandeln“ Gottes „immer wieder überholt“ worden sei, sei im Geschick Jesu Christi das „Ende nicht nur [wie in der Apokalyptik] im voraus erschaut, sondern im voraus ereignet worden“<sup>537</sup>. Dies ist für Pannenberg der entscheidende Angelpunkt eines christlichen Offenbarungs- und Geschichtsverständnisses, das im Konkreten wesentlich davon abhängt, wie man dieses Sich-vorweg-Ereignen des Eschatons im Geschick Jesu Christi näher hin versteht. Pannenberg nennt dazu einige zentrale Aspekte:

a) Gott sei nur und gerade in dem Maß am Geschick Jesu offenbar, als in diesem die Vollendung der Geschichte in die Geschichte selbst eingetreten sei. Im eschatologischen Charakter des Christusereignisses liege begründet, „daß es keinen weiteren Selbsterweis Gottes über dieses Geschehen hinaus geben“<sup>538</sup> werde. Zwar wirke, wie Pannenberg festhält, Gott „auch das Geschehen post Christum“, aber er erweise sich darin „nicht mehr in grundsätzlich neuer Weise, sondern nur noch als der, als der er im Geschick Jesu Christi schon offenbar ist“<sup>539</sup>. Das bedeute nicht, dass in der Geschichte nichts Neues mehr zu geschehen vermöge, denn erst die besonderen Anlässe der Geschichte machten auf manchen, bisher noch nicht entdeckten „im Christusgeschehen enthaltenen Zug“<sup>540</sup> aufmerksam. Es sei gerade auch ein häufiges Versagen der Kirche, „die noch ausstehende Zukunft des eschatologischen Lebens und die dadurch bedingte Vorläufigkeit aller christlichen Lebensformen in dieser Welt nicht ernst genug zu nehmen“<sup>541</sup>.

---

<sup>536</sup> Ebd., 103.

<sup>537</sup> Ebd., 103–104.

<sup>538</sup> Ebd., 105.

<sup>539</sup> Ebd., 106.

<sup>540</sup> Ebd.

<sup>541</sup> Ebd.

b) Die Vorwegnahme des Endes der universalen Geschichte im Geschick Christi begründet nach Pannenberg, zweitens, auch den universalen Charakter dieses Geschicks. Die Überschreitung des im engeren Sinn jüdischen Kontextes durch die beginnende Heidenmission sei folgerichtiger Ausdruck der Einsicht in diese Universalität. Weil in Christus das Ende der gesamten Menschheitsgeschichte vorweggenommen sei, müsse sich dieses Ereignis

*[...] nicht nur [in] der philosophischen Reflexion, sondern vor allem auch [in] der alltäglichen Wirklichkeitserfahrung jeder Zeit (auf die sich ja auch die philosophische Formalisierung des Wirklichkeitsbegriffs jeweils bezieht) immer wieder bewähren.<sup>542</sup>*

c) Die eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist, drittens, für Pannenberg ungeachtet ihres Tatsachencharakters (vgl. dazu das in der dritten These Gesagte) die Offenbarung eines „verborgene[n] Gottes“<sup>543</sup>.

*Man kann zwar wissen, daß die Auferweckung des Gekreuzigten der eschatologische Selbsterweis Gottes ist, [...] aber niemand kann überschauen und ausschöpfen, was im einzelnen in diesem Selbsterweis Gottes enthalten ist.<sup>544</sup>*

Das „dort und damals“ an Jesus Geschehene sei „für uns“ noch „unausdenkbare Zukunft“<sup>545</sup>. Das Wissen um den Selbsterweis Gottes in der Geschichte sei alles andere als ein „rationalistisches Bescheidwissen“<sup>546</sup>.

d) Da sich das „offenbarende Geschehen“<sup>547</sup> nicht vom offenbarten Wesen Gottes trennen lasse, müsse, viertens, daran festgehalten werden, dass Gott im Geschick Jesu offenbar sei als der dreieinige Gott. Die Trinitätslehre müsse von der Offenbarung her verstanden werden. Sie sei in ihrem Kern zu verstehen als Ausdruck eines sich in Geschichte offenbarenden Gottes.

## 5. These 5

*„Das Christusgeschehen offenbart nicht als isoliertes Ereignis die Gottheit des Gottes Israels, sondern nur, sofern es Glied der Geschichte Gottes mit Israel ist.“<sup>548</sup>*

---

<sup>542</sup> Ebd., 104, Fußnote 17.

<sup>543</sup> Ebd., 105.

<sup>544</sup> Ebd.

<sup>545</sup> Ebd.

<sup>546</sup> Ebd.

<sup>547</sup> Ebd.

<sup>548</sup> Ebd., 107.

Obwohl für Pannenberg klar ist, dass erst im „Geschick Jesu“ sich das Eschaton „vorweg ereignet“, ist dieses Geschick für ihn doch nicht als isoliertes Einzelereignis verstehbar, sondern nur insofern es in die umfassendere „Geschichte Gottes mit Israel“ eingebettet ist. Erst vor dem Hintergrund der „prophetisch-apokalyptischen Traditionen“<sup>549</sup> sei die Bedeutung der Auferstehung Jesu als das Hereinbrechen des Eschatons in die Geschichte begreifbar gewesen. Die Verkündigung der Auferstehung Christi sei in der Heidenmission daher konsequenterweise mit der Verkündigung des bevorstehenden Endes und der Totenuferstehung verknüpft gewesen – ohne diesen Hintergrund wäre sie die Verkündigung eines bloßen Mirakels geblieben.

### *6. These 6*

*„In der Ausbildung außerjüdischer Offenbarungsvorstellungen in den heidenchristlichen Kirchen kommt die Universalität des eschatologischen Selbsterweises Gottes im Geschick Jesu zum Ausdruck.“<sup>550</sup>*

Wo in der Heidenmission der prophetisch-apokalyptische Hintergrund des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu nicht unmittelbar verständlich gewesen sei, habe das frühe Christentum, so Pannenberg, Anleihen an gnostischen Offenbarungsvorstellungen genommen. Die Übersetzung und Konfrontation der christlichen Erlösungsbotschaft in bzw. mit anderen Erlösungsvorstellungen als den jüdischen sei ein Ausdruck der sich immer stärker herausbildenden Überzeugung der frühen Christen vom universalen Charakter des Erlösungsgeschehens in Christus und insofern konsequent und legitim.

Sie sei jedoch nur dadurch möglich gewesen, dass auch die gnostischen Voraussetzungen einer grundlegenden Transformation unterzogen wurden. Insbesondere die Zentralität der konkreten Geschichtstaten Gottes hätte dabei in die gnostische Sprache eingeschrieben werden müssen, was unter anderem die Ersetzung der gnostischen Vorstellung einer „direkten [...] Offenbarung“<sup>551</sup> durch das „biblisch-geschichtliche Verständnis“ einer „indirekten Offenbarung“<sup>552</sup> über das Wirken Gottes in der Geschichte, und insbesondere im Geschick Jesu,

---

<sup>549</sup> Ebd.

<sup>550</sup> Ebd., 109.

<sup>551</sup> Ebd., 110.

<sup>552</sup> Ebd.

verlangt habe. Selbst die Inkarnationstheologie, „die zweifellos im gnostischen Offenbarungsgedanken eine ihrer Wurzeln“ habe, könne nach Pannenberg

*[...] nicht selbständige Basis des theologischen Denkens sein, sondern ist als Interpretament des geschichtlichen Selbsterweises Gottes im Geschick Jesu – in seinem irdischen Wirken, seinem Kreuz und entscheidend in seiner Auferstehung – zu verstehen.<sup>553</sup>*

Sie sei ein „letztes Resumé der Offenbarungsgeschichte des Gottes Israels“<sup>554</sup>.

## 7. These 7

*„Das Wort bezieht sich auf Offenbarung als Vorhersage, als Weisung und als Bericht.“<sup>555</sup>*

Die letzte These Pannenbergs gibt eine Verhältnisbestimmung der Offenbarung Gottes in geschichtlichen Ereignissen und dem prophezeienden, weisenden und verkündigenden Wort. Pannenberg macht deutlich, dass jedes Wort der biblischen Botschaft auf die offenbarende Geschichte bezogen sei und in dieser ihre eigentliche Grundlage habe. Zwar seien jeder „konkrete Vollzug der Offenbarungsgeschichte“ immer schon eingebettet in die Überlieferungsgeschichte und selbst Naturereignisse ohne die „Überlieferungen und Erwartungen“ dieser Geschichte nicht verstehbar<sup>556</sup>, umgekehrt ließe sich das biblische Wort in seinen drei wesentlichsten Dimensionen als „Verheißung“, „Weisung“ und „Kerygma“ aber nur von der Offenbarungsgeschichte her verstehen. So sei noch nicht die Verheißung als solche, sondern erst das „Aufrichten“ des prophetischen Wortes durch Jahwe<sup>557</sup> als Offenbarung zu verstehen. „Gesetz und Gebot folgen aus dem göttlichen Selbsterweis“<sup>558</sup> und sind für Pannenberg nur von diesem her als Offenbarung zu verstehen. Das Kerygma schließlich sei „selbst ein Moment im Vollzug des Offenbarungsgeschehens“, das „ausschließlich von seinem Inhalt her zu verstehen“ ist, also „von dem Geschehen, das es berichtet und expliziert“<sup>559</sup>. „Auch die Verkündigung der Kirche hat daher nicht den Charakter einer besonderen Wortoffenbarung“,

---

<sup>553</sup> Ebd., 111.

<sup>554</sup> Ebd.

<sup>555</sup> Ebd., 112.

<sup>556</sup> Ebd.

<sup>557</sup> Ebd.

<sup>558</sup> Ebd., 113.

<sup>559</sup> Ebd.

sondern sei wesentlich „Bericht von der offenbarenden Geschichte und Explikation der in dieser Geschichte implizierten Sprache der Tatsachen“<sup>560</sup>.

### **8. Rückfragen**

Pannenberg gelingt es durch seine Konzeption, das schillernde Verhältnis zwischen Heils- und Profangeschichte, das bei Rahner begegnet, aufzulösen. Die Stärken seines Entwurfs liegen darin, dass er a) vermeidet, „den sakralen Bezirk einer Heilsgeschichte“<sup>561</sup> von der übrigen Geschichte abzugrenzen; b) den universalen Charakter des Heilshandelns Gottes deutlich herausarbeitet; c) die Geschichtlichkeit der sich vor allem im konkreten Geschick Israels und Jesu Christi manifestierenden Offenbarung ernst nimmt; sowie d) den geschichtlichen Charakter der Offenbarung als dem Wesen Gottes selbst zugehörig versteht.<sup>562</sup>

Auch an die Position Pannenbergs lassen sich allerdings einige kritische Rückfragen richten.

#### **8.1. Rückfrage 1**

*Zielt die Geschichte Gottes mit Israel und Jesus im Letzten auf „Offenbarung“ oder geht es in dieser nicht primär um Erlösung und Befreiung?*

Pannenberg weist in seinen Thesen wiederholt darauf hin, dass Gott sich nicht einfach in der prophetischen Rede oder durch innere Eingebung, sondern primär durch die „Sprache der Tatsachen“<sup>563</sup> offenbare. Diese Offenbarung ist für Pannenberg vermittelt über offensichtliche, jedem Menschen unmittelbar zugängliche geschichtliche Ereignisse. Trotz dieser Betonung der geschichtlichen Faktizität gegenüber dem „bloßen Wort“ scheinen Pannenbergs Thesen im Letzten jedoch auf ein mehr oder weniger theoretisches „Wissen“ um Gott

---

<sup>560</sup> Ebd., 114.

<sup>561</sup> Ebd., 98.

<sup>562</sup> Pannenberg selbst setzt in einem späteren Text seinen geschichtstheologischen Entwurf in Beziehung zu den Thesen Rahners, die im vorigen Abschnitt diskutiert wurden. Ausdrücklich würdigt Pannenberg dabei verschiedene Aspekte der rahnerschen Geschichtstheologie und bezeichnet auch deren Unterscheidung zwischen einer Heilsgeschichte im weiteren und einer solchen im engeren Sinn als „einleuchtend“. Pannenberg kritisiert an der Position Rahners jedoch, dass sich die „Ausdrücklichkeit des Heilsinns der Geschichte [...] nicht vorweg und prinzipiell durch eine übernatürliche Offenbarungsautorität auf Israel und das Christentum eingrenzen“ lasse. Vgl. Wolfhart Pannenberg, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), Geschichte – Ereignis – Erzählung, München 1973, 309–323.

<sup>563</sup> Vgl. Pannenberg, Thesen, 100 u. 114.

zuzulaufen. Dieses Wissen, das sich aus der geschichtlichen Offenbarung Gottes speist und selbst zum Grund eines Glaubens wird, der mehr ist als „blinde Vertrauensseligkeit“<sup>564</sup>, ist zwar zu unterscheiden von einem „rationalistischen Bescheidwissen“<sup>565</sup>, es bleibt jedoch zu fragen, ob Pannenberg nicht gerade dadurch, dass er die geschichtliche Offenbarung auf eine – wenn auch noch so besondere – Form des *Wissens* zielen lässt, nicht gerade dasjenige Moment wieder verliert, das er durch seine Verteidigung der geschichtlichen Faktizität des Offenbarungsgeschehens zunächst betont: nämlich die konkrete „Fleischlichkeit“ bzw. „Materialität“ dieses Geschehens. Man kann an die Position Pannenbergs wohl die Frage stellen, ob Gottes Offenbarung in der Geschichte im Letzten (wie bei Pannenberg zumindest der Tendenz nach angelegt) darauf zielt, dem Menschen (wenn auch über Vermittlung der Geschichte) zu zeigen, wer bzw. wie Gott ist, oder ob das Ziel der Offenbarung in Geschichte nicht zuallererst darin liegt, dem Menschen auf sinnliche Weise zu begegnen und zu erlösen. Natürlich lassen sich diese beiden Aspekte – Offenbarung Gottes und Erlösung des Menschen – in der biblischen Tradition nicht voneinander trennen. Die Benennung des biblischen Gottes kommt, wie das Buch Exodus zeigt („Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“<sup>566</sup>), nicht ohne Referenz auf die von diesem Gott gewirkten geschichtlichen Befreiungserfahrungen aus, wie auch umgekehrt die Befreiungserfahrungen Israels nicht thematisiert werden können, ohne (zumindest implizit) auch darüber sprechen zu müssen, wer und wie der Gott Israels ist. Dennoch scheint der Schwerpunkt in den biblischen Schriften mehr auf der Erlösung als auf der Offenbarung eines „Wissens“ über Gott zu liegen.<sup>567</sup>

---

<sup>564</sup> Ebd., 101.

<sup>565</sup> Ebd., 105.

<sup>566</sup> Ex 20,2.

<sup>567</sup> So ist das grundlegende Motiv der „Begegnung“ Gottes mit Mose im brennenden Dornbusch, in deren Rahmen Gott seinen Namen offenbart, nicht diese Namensoffenbarung an sich, sondern das Erbarmen Gottes mit dem israelitischen Volk angesichts seines Elends in Ägypten: „Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter.“ (Ex 3,7–8) Die Offenbarung des Gottesnamens, die selbst mit einer Bezugnahme auf die geschichtlichen Erfahrungen der „Väter“ Abraham, Isaak und Jakob beginnt,

Die Thesen Pannenbergs kehren dadurch, dass sie den Begriff der Offenbarung sowie das Glauben begründende Wissen um diese Offenbarung in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit stellen, diese Gewichtung um. Das konkrete, leibhaftige und geschichtliche Handeln Gottes wird dadurch zuletzt wieder aufgehoben in ein tendenziell geschichtsenthobenes Wissen, dessen Beziehung zur christlichen Praxis in den Thesen Pannenbergs nicht mehr ausreichend in den Blick zu kommen vermag. Die Wahrheit der Gottesrede scheint, entgegen dem biblischen Zeugnis<sup>568</sup>, auch ohne Praxis der Nachfolge zu haben.

### **8.2. Rückfrage 2**

*In welcher Beziehung steht die Geschichte nach dem vorweggenommenen Ende in Christus zum Christusereignis?*

Pannenberg besteht darauf, dass in Christus „das Ende allen Geschehen vorweg ereignet ist“ und es somit „keinen weiteren Selbsterweis Gottes über dieses Geschehen hinaus geben wird“<sup>569</sup>, er macht zugleich aber auch deutlich, dass dies nicht bedeutet, dass in der Geschichte nichts Neues mehr zu geschehen vermöge. Der genaue Status der Geschichte zwischen dem Christusereignis und dem Eschaton bleibt in seinen Thesen jedoch merkwürdig offen. Rückzufragen wäre, ob und wie ausgehend von den Thesen Pannenbergs in der Geschichte nach Christus noch Entscheidendes zu geschehen möglich ist und wie sich das Verhältnis zwischen Christusereignis und dieser Geschichte nach Christus näher hin artikuliert. Ist diese Geschichte nur die Geschichte der Annahme bzw. Zurückweisung der definitiven Offenbarung in Christus oder setzt sich dieses Ereignis nicht vielmehr selbst nochmals in die Geschichte hinein fort? Zeugt nicht die Rede des Paulus von dem, was an den Leiden Christi (in der Geschichte) noch ergänzt werden müsse (Kol 1,24) von einem gewissen Überschuss des Christusmysteriums über das Ereignis „Jesus von Nazareth“ hinaus? Steht nicht

---

steht im Dienst der Heilsverheißung Gottes. Der Name Gottes ist wie eine verheißungsvolle Chiffre dafür, dass Gott sich Israel *in* und *durch* seine Geschichte als der heilbringende Gott zu erkennen geben wird.

<sup>568</sup> Vgl. dazu etwa die Formulierungen des ersten Johannesbriefes: „Wenn wir seine Gebote halten, erkennen wir, dass wir ihn erkannt haben. Wer sagt: Ich habe ihn erkannt!, aber seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner und die Wahrheit ist nicht in ihm. [...] Wer nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe.“ (1 Joh 1,3-4; 4,8)

<sup>569</sup> Pannenberg, Thesen, 105.

die Wahrheit des Christusmysteriums in der Geschichte „nach“ Jesus von Nazareth noch auf dem Spiel? Verlangt sie nicht in konstitutiver Weise nach ihrer praktischen Bezeugung um wirklich im vollen Sinn „wahr“ werden zu können?

### **8.3. Rückfrage 3**

*Wie lässt sich angesichts des Leides und der ideologischen Instrumentalisierung des Gottesgedankens glaubhaft davon reden, dass die Geschichte die Geschichte der Offenbarung Gottes ist? Ist die menschliche Geschichte nicht ebenso sehr auch die Geschichte der Verdunkelung und Perversion Gottes wie die Geschichte seiner Offenbarung?*

Für Pannenberg besteht ein entscheidender Durchbruch des biblischen Denkens in dem Gedanken, dass nur „das Ganze des Weltgeschehens [...] die Gottheit Jahwes endgültig erweisen“<sup>570</sup> kann. Dabei rückt – zumindest in der Form, wie dieser Gedanke in den hier diskutierten Thesen Pannenberg zur Lehre von der Offenbarung formuliert ist<sup>571</sup> – aus dem Blickfeld, dass die faktische Geschichte bisweilen nicht nur Offenbarung, sondern auch Verdunkelung und sogar Perversion Gottes ist. Der jüdisch-christliche Gott scheint sich oft geradezu nur im Gegensatz und Protest gegen die sich faktisch allzu oft durchsetzende „Geschichte der Sieger“<sup>572</sup> als Gott des Lebens und der Freiheit zu offenbaren. Natürlich muss sich auch der Widersand gegen diese Geschichte der Sieger, wenn er nicht zur bloßen Vertröstung werden will, historisch konkretisieren, und somit auch selbst in die Leibhaftigkeit der Geschichte eingehen. An Pannenberg bleibt jedoch die Rückfrage zu richten, ob er nicht auf zu ungebrochene und unmittelbare Weise von der Offenbarung Gottes in der Geschichte spricht und damit (ungewollt) die tiefe Ambivalenz und Gewalttätigkeit derselben verschleiert. Christus ist wohl nur insofern als die vorweggenommene Offenbarung des Endes der Geschichte thematisierbar, als er zugleich damit auch als Widerspruch und Protest gegen die faktisch oft von Gewalt durchzogene Geschichte erscheint. Aus der Perspektive

---

<sup>570</sup> Ebd.

<sup>571</sup> Zu einer ausführlicheren Beschäftigung Pannenbergs mit der Thematik der Theodizee vgl.: Wolfhart Pannenberg, Schöpfungsglaube und Theodizee, in: ders., Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 189–202.

<sup>572</sup> Vgl. dazu die siebte von Walter Benjamins Thesen über den Begriff der Geschichte: Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Werke Bd. I/2, Frankfurt am Main 1991, 690–708.

Ellacurías ließe sich vorwegnehmend hinzufügen, dass sich Gott nicht einfach in der Geschichte an sich, sondern vor allem an ihrer Unterseite offenbart, dort, wo Ungerechtigkeit und Gewalt durchbrochen und Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe, wenn auch auf noch so fragmenthafte, Weise realisiert werden. Diese Konkretisierung einzumahnen scheint nötig, um das in der Geschichte faktisch geschehende Unrecht nicht theologisch zu legitimieren, indem man es in einen umfassenderen Prozess der Selbstoffenbarung Gottes aufhebt.

#### **8.4. Rückfrage 4**

*Lässt sich die nach Pannenberg „allen Augen“ unmittelbar zugängliche „Tatsächlichkeit“ der ergangenen Offenbarung von der Interpretation und praktischen Bezeugung derselben trennen?*

Pannenbergs Betonung, dass die Offenbarung Gottes kein mysterienhaftes Geschehen, sondern eine allen Menschen zugängliche (und daher universale) „Tatsache“<sup>573</sup> sei, verteidigt zweifellos zu Recht die konkrete Leibhaftigkeit dieser Offenbarung gegen ihre Auflösung in bloße Information, Sinn oder Bedeutung. Pannenberg weiß dabei darum, dass die offenbarenden Ereignisse der Geschichte niemals „bruta facta“, sondern stets „in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Kontext zu sehen sind“<sup>574</sup>, dennoch ist wohl zu fragen, ob er die Momente der historischen Faktizität, der Interpretation und der praktischen Bezeugung der Offenbarung in seiner Betonung der „Tatsächlichkeit“ nicht zu stark voneinander trennt. Steht die Reduktion der Offenbarung auf bloßen Sinn in der Gefahr, die Materialität und den geschichtlichen Charakter der Offenbarung Gottes zu verlieren, so ist umgekehrt eine zu unmittelbare Betonung der „Faktizität“ derselben gefährdet, in tendenziell fundamentalistische Wahrheitsansprüche zu verfallen und die Verantwortung für die kreative interpretatorische Fortschreibung und Übersetzung der christlichen Offenbarung in neue Epochen und Kulturen sowie deren praktische Bezeugung zu neutralisieren. Der Bezug zur menschlichen Interpretation und Praxis verwandelt die Offenbarung nicht in ein rein subjektives oder irrationales Geschehen, die ihr zugeschriebene „Objektivität“ ist jedoch zweifelsohne nicht im Sinn der modernen Naturwissenschaft zu verstehen.<sup>575</sup> Sie

---

<sup>573</sup> Pannenberg, Thesen, 100.

<sup>574</sup> Ebd., 101.

<sup>575</sup> Die Vorstellung einer von dem Akt der menschlichen „Beobachtung“ völlig ablösbaren „objektiven“ Welt ist spätestens durch die Ergebnisse der Quantenphysik freilich auch im Bereich

gründet vielmehr in einem konkreten Realen, das die leibhaftige Präsenz, die interpretierende Deutung und die praktische Bezeugung als zwar unterschiedene, aber zugleich in konstitutiver Weise aufeinander verwiesene Momente in sich enthält und nur so „wahr“ ist. Pannenberg selbst spricht davon, dass man das Offenbarungsgeschehen nicht als etwas dem Wesen Gottes Äußerliches denken könne<sup>576</sup>, dies gilt es konsequenterweise auf die Rezeptions- und Bezeugungsgeschichte hin auszudehnen: Diese ist der Offenbarung Gottes nicht äußerlich, sondern wesentliches Moment derselben, wobei der letzte Grund dafür nicht in irgendeiner abstrakten Notwendigkeit liegt, sondern darin, dass Gott selbst sich in Freiheit in die Geschichte der Interpretation und praktischen Bezeugung seiner Offenbarung hinein auslegt und diese Geschichte mit seinem Geist begleitet.

### **8.5. Rückfrage 5**

*Verdeckt Pannenbergs Bemühen, die (universale) Vernünftigkeit der christlichen Botschaft aufzuzeigen, nicht die wesentliche „Skandalosität“ derselben?*

Pannenberg ist bemüht, die Annahme der christlichen Botschaft als „natürliche, von der Sache her einzig mögliche Folge“<sup>577</sup> darzustellen und polemisiert gegen die Versuchung, „dem Standpunkt der Verblendung [gemeint ist die Nichtanerkennung der christlichen Botschaft; Anm.] das Prädikat und die Würde der allgemeinen vernünftigen Wahrheit zuzubilligen“<sup>578</sup>. Das Anliegen gegen jede Form eines sektiererischen Rückzugs oder subjektiven Irrationalismus die Universalität und Vernünftigkeit der christlichen Botschaft aufzuzeigen, ist zu würdigen, es stellt sich jedoch die Frage, ob Pannenberg dadurch nicht das gnadenhafte Moment des Glaubens so wie den „skandalösen“ Charakter der christlichen Botschaft zu sehr in den Hintergrund drängt. Man wird gegen Pannenberg einwenden können, dass die göttliche Offenbarung selbst dort, wo sie leibhaftige Realität gewinnt und geschichtliche „Tatsachen“ im Sinne Pannenbergs schafft, immer noch als höchst widervernünftige „Verrücktheit“ interpretierbar ist (oder vielleicht sogar bleiben muss). Die Charakterisierung der

der Naturwissenschaften äußert fraglich geworden. (Vgl. dazu etwa: Anton Zeilinger, Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik, München 2003)

<sup>576</sup> Vgl. Pannenberg, Thesen, 97.

<sup>577</sup> Ebd., 99.

<sup>578</sup> Ebd., 100.

Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus als „Torheit“ und „empörendes Ärgernis“ für „Juden“ und Heiden durch Paulus (1 Kor 1,23) ist diesbezüglich ein ernst zu nehmender Hinweis. Selbst oder sogar gerade die beeindruckendsten geschichtlichen Zeugnisse christlichen Glaubens (wie z. B. von Óscar Romero, Martin Luther King und zahlreicher anderer Heiliger) verschließen sich in ihrer Radikalität einem „nüchternen Realismus“ nicht einer Interpretation im Sinne des religiösen Wahnsinns. Sie sind kraftvolle Zeichen, niemals aber eindeutiger, „zwingender“ Erweis. Der letzte Grund dafür scheint darin zu liegen, dass dem Christentum eine gewisse „Verrücktheit“ wesentlich zu sein scheint, die sich jeder weltlichen Logik letztlich sperrt. „Es ist [an weltlichen Maßstäben gemessen; Anm.] verrückt, so gastfreudlich zu sein, wie es der Samariter ist“<sup>579</sup>. Es scheint „verrückt“ so zu leben, wie es die Bergpredigt verlangt. Die Bedeutung des Narren in der frühen Kirche<sup>580</sup> kann hellsichtig machen für die Gefahr die darin liegt, wenn der Erweis der „Vernünftigkeit“ des Glaubens zum wichtigsten Ziel der Theologie wird. Christlicher Glaube ist ohne ein gewisses komödiantisches bzw. „skandalöses“ oder „töriches“ Moment nicht denkbar. In Ellacurías Geschichtstheologie wird sich das skandalöse Moment christlicher Verkündigung in dem „verrückten“ Versuch zeigen, mit den „gekreuzigten“ Armen ausgerechnet die Personengruppe als Subjekte der Heils- und Weltgeschichte in den Blick zu nehmen, die auf den ersten Blick am allerwenigsten in der Lage zu sein scheinen, diese Rolle einzunehmen. In Pannenbergs Thesen bleibt das „skandalöse“ Moment des Christentums ausgeklammert.<sup>581</sup>

---

<sup>579</sup> Ivan Illich, In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München 2006, 83.

<sup>580</sup> Eines der frühesten Zeugnisse für die Bedeutung der Narrheit im Christentum findet sich in der „Historia lausiacae“ des Palladios von Helenopolis (vgl. Cuthbert Butler, Text and Studies, Bd. VI/2, Cambridge 1904, 98–100). Insbesondere in der Tradition der östlichen Kirchen hat sich das Bewusstsein von der Bedeutung der Narrheit für die Nachfolge lange Zeit lebendig erhalten. Zur Bedeutung der Figur des Narren im Christentum vgl. ebenfalls: Illich, In den Flüssen nördlich der Zukunft, 71–83; sowie: Michel de Certeau, Die mystische Fabel, Berlin 2010, 54–80.

<sup>581</sup> Ellacuría macht die hier angesprochene Verrücktheit auch für die „christliche“ Philosophie geltend. Vgl. dazu die Überlegungen im Abschnitt I D) 5. Dass die Verrücktheit, von der hier die Rede ist, keineswegs gleichbedeutend mit einem antiintellektualistischen Irrationalismus ist, wurde an der angegebenen Stelle ebenfalls deutlich.

### 3. Die geschichtstheologische Perspektive Ellacurías

Die folgenden Abschnitte entwickeln in systematischer Weise die geschichtstheologische Perspektive Ellacurías. Dazu werden, nach einigen Hinweisen zur Textgrundlage der folgenden Analysen (3.1.), zunächst die geschichtliche Realität Lateinamerikas und die Glaubenserfahrung der lateinamerikanischen Christ(inn)en als Ausgangspunkt der Geschichtstheologie Ellacurías thematisiert (3.2.). Daran schließen sich eine Analyse der „Hindernisse“ für ein Verständnis der Geschichtlichkeit der christlichen Erlösung (3.3.) sowie eine Untersuchung von Ellacurías Deutung der Heilsgeschichte in den biblischen Schriften (3.4.) an. Ein fünfter Abschnitt entwickelt schließlich die wesentlichen systematisch-theologischen Grundlinien von Ellacurías Geschichtstheologie (3.5.). Ein sechster fragt im Anschluss daran nach der notwendigen Konkretisierung von Heil und Sünde in geschichtlichen Strukturen (3.6.) und ein siebter nach den geschichtlichen Vermittlungsinstanzen derselben (3.7.). Ein achter Abschnitt zeigt mit Blick auf die europäische Theologie die Möglichkeit auf, die Geschichtstheologie Ellacurías als „säkulare“ Theologie zu interpretieren (3.8.). Ein neunter nimmt Schwierigkeiten in den Blick, die sich aus der Behauptung der Geschichtlichkeit des Heils ergeben (3.9.), und ein zehnter fragt zuletzt nach dem Verhältnis von Christentum und Macht (3.10.).

#### **3.1. Textgrundlage**

Die „Geschichtlichkeit des christlichen Heils“ wird in nahezu allen theologischen Texten Ellacurías mehr oder weniger explizit thematisiert. Es gibt jedoch drei Texte, in denen Ellacuría sein Verständnis der Geschichtlichkeit des christlichen Heils in besonders ausdrücklicher und systematischer Form entfaltet. Für die Darstellung in den folgenden Abschnitten werde ich mich vor allem auf diese Texte beziehen: „Historia de la salvación y salvación en la historia“ (1973); „Historicidad de la salvación cristiana“ (1984) und „Historia de la salvación“ (1987, postume Veröffentlichung: 1993)<sup>582</sup>. Die drei Texte stammen aus

---

<sup>582</sup> „Historia de la salvación y salvación en la historia“ war Teil des von Ellacuría 1973 veröffentlichten Buches: Teología Política (vgl. Ignacio Ellacuría, Teología Política, San Salvador 1973, 1–10); „Historicidad de la salvación cristiana“ wurde 1984 in der Revista Latinoamericana de Teología publiziert (Revista Latinoamericana de Teología 1 (1984), 5–45), eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Geschichtlichkeit des christlichen Heils“ liegt vor in: Ellacuría/Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis I, 313–360; „Historia de la salvación“ blieb zu

unterschiedlichen Phasen von Ellacurías Denken und setzten jeweils unterschiedliche Akzente. In ihrer Zusammenschau ergibt sich ein Überblick über die Entwicklung des Themas in Ellacurías Theologie. Für notwendige nähere Erläuterungen einzelner Aspekte werde ich, wie auch bereits in den anderen Teilen dieser Arbeit, auch auf andere Texte zurückgreifen.

### **3.2. Die geschichtliche Realität und Wahrnehmung der lateinamerikanischen Christ(inn)en als Ausgangspunkt**

Der hermeneutische Ausgangspunkt der geschichtstheologischen Überlegungen Ellacurías ist (wie auch bereits bei seinen philosophischen Texten zur geschichtlichen Realität) die Realität Lateinamerikas und dabei insbesondere der Leidenden und Marginalisierten dieses Kontinents. Aus theologischer Perspektive gewinnt dieser Ort jedoch eine noch stärkere Dignität als sie philosophisch begründbar wäre<sup>583</sup>, ist er doch, wie Ellacuría erinnert, einerseits der Ort, dem

Lebzeiten Ellacurías unveröffentlicht. Der Text erschien erstmals 1993 in: Revista Latinoamericana de Teología 28 (1993), 3–25). „Historia de la salvación y salvación en la historia“ sowie „Historia de la salvación“ werden im Folgenden nach den „Escritos teológicos“ zitiert, „Historicidad de la salvación cristiana“ nach der deutschen Übersetzung in „Mysterium Libertionis“.

<sup>583</sup> Vgl. den Abschnitt I D) 5 dieser Arbeit. Der berühmte Text von Marx, der dem Proletariat eine ähnliche Dignität zuerkennt, wie sie die Armen in der christlichen Tradition innehaben, scheint sich – ohne sich dessen bewusst zu sein – im Letzten selbst aus der messianischen Tradition des Judentums und Christentums zu speisen: „Wo also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation? Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besonderes Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besonderes Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“ (Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: ders., Die Frühschriften, Stuttgart 1964, 207–224, 222–223.) Die paulinischen Bezüge dieses Textes hat unter anderen Giorgio Agamben herausgearbeitet (vgl. Giorgio Agamben, Die Zeit, die bleibt, Frankfurt am Main 2006, 40–44). Zu einer allgemeinen Untersuchung der theologischen

Jesus selbst ausdrücklich seine erlösende Gegenwart zugesagt habt<sup>584</sup> und bringt sich andererseits im Bewusstsein der verarmten christlichen Bevölkerungsmehrheiten in besonderer Weise der *sensus fidei* des Volkes Gottes zum Ausdruck, den es theologisch ernst zu nehmen gilt.

Die Wahl der Armen Lateinamerikas als eines hermeneutischen Ortes ist für Ellacuría nicht exklusiv. Sie schließt nicht aus, dass sich an anderen Orten andere Aspekte der Offenbarung zeigen und andere Erfahrungen der Menschen mit Gott machen lassen. Für die Theologie in Lateinamerika sei die Verortung in den Armen jedoch sowohl notwendig, um a) die Botschaft des Evangeliums für einen Kontext zu erschließen, der sich nicht einfach in blinder Übernahme der Formulierungen und Interpretationsmuster anderer Kontexte (insbesondere der europäischen Theologie) verstehen lasse, als auch um b) grundlegende Intuitionen der biblischen Botschaft (und hierbei vor allem die Voraussetzung der Armut für die Erkenntnis Gottes) auf kreative Weise zu reaktualisieren und aus der Vergessenheit zu befreien, in der sie in der kirchlichen Überlieferung bisweilen geraten sind.

In Bezug auf das Verhältnis von Geschichte und Heil lassen sich, wie Ellacuría festhält, drei wesentliche Grunderfahrungen der gläubigen Armen Lateinamerikas benennen, die es in ihrer theologischen Bedeutung zu erschließen gilt: a) die Erfahrung der realen Einheit der Geschichte; b) der „Skandal“ des Fortbestands von Unrecht, Leid und Unterdrückung in einer „christlichen“ Gesellschaft; c) die geschichtlich wirkmächtige Hoffnung, dass die Unterdrückung aufhören und stattdessen das Heil in der Geschichte Wirklichkeit werden möge. Alle drei Erfahrungen sind für Ellacuría in seiner Zeit kollektiv geteilte Erfahrungen des gläubigen Volkes, die sich in verschiedenen Formen (Volksfrömmigkeit, Volkskultur und Volkskunst, soziale Protestbewegungen etc.) unmittelbar zum Ausdruck brächten und von den Bischofsversammlungen des

Metaphorik in den Schriften von Marx vgl. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella 1993.

<sup>584</sup> Daran hat zuletzt der ebenfalls in der (argentinischen) Tradition der Theologie der Befreiung stehende Papst Franziskus in seinem apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* erinnert: „Aus diesem Grund wünsche ich mir eine arme Kirche für die Armen. Sie haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidei*, sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen.“ (Vgl. Papst Franziskus, Apostolische Konstitution *Evangelii Gaudium*, 24. November 2013, 198.)

lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla auch lehramtlich anerkannt worden seien. Sie bilden auch den Ausgangspunkt der geschichtstheologischen Reflexionen Ellacurías, die sich selbst nicht als „Belehrung“, sondern als hermeneutische Erschließung sowie klärende Differenzierung der im gläubigen „Volk“ bereits angelegten Intuitionen verstehen.<sup>585</sup> Ihr letzte Perspektive ist die befreiendes Praxis der verarmten Bevölkerungsmehrheiten:

*[Wir wollen mit den Überlegungen zum Verhältnis von Heils- und Profangeschichte nicht einfach] eine Beunruhigung besänftigen, wie sie aus einem theoretischen Paradox entstehen mag, [...] sondern...] einen für das Verständnis des Glaubens und für die Wirksamkeit der christlichen Praxis fundamentalen Punkt [...] klären, insbesondere im Kontext der Situation der Dritten Welt [...].<sup>586</sup>*

*[Es geht nicht um eine] begriffliche, sondern eine reale Frage, zu deren theoretischer Lösung es zwar der Begriffe bedarf, die aber eben in erster und letzter Instanz keine rein theoretische Frage ist. [...] Es geht [...] primär um ein Problem der Praxis, der Praxis von Christen, die als Christen an den Kämpfen des Volkes um seine Befreiung teilnehmen wollen.<sup>587</sup>*

Um der hermeneutischen und praktischen Orientierung der Theologie Ellacurías gerecht zu werden, möchte auch ich die Darstellung von Ellacurías geschichtstheologischer Perspektive zunächst mit einer Analyse der drei eben genannten Aspekte der religiösen Erfahrung der verarmten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas beginnen, so wie sie in den Texten Ellacurías selbst in den Blick kommen.

### a) *Die Erfahrung der Einheit der Geschichte*

Ellacuría betont, dass die meisten lateinamerikanischen Christ(inn)en die Geschichte unmittelbar als Einheit erfahren würden. Sie kümmerten sich nicht

<sup>585</sup> Dieses hermeneutische Anliegen ist innerhalb der Tradition der Theologie der Befreiung in der argentinischen „Theologie des Volkes“ am stärksten verfolgt worden. Vgl. dazu insbesondere die Arbeiten von Juan Carlos Scannone und Rodolfo Kusch, in denen sich ein beeindruckendes, jahrzehntelanges Bemühen um die hermeneutische Erschließung und „wissenschaftliche“ Übersetzung der verschiedenen Formen von „Volkskultur“ zum Ausdruck bringt. (Vgl. dazu exemplarisch: Juan Carlos Scannone, Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika, Düsseldorf 1992; sowie: Rodolfo Kusch, Indigenous and popular thinking in América, Durham 2010.)

<sup>586</sup> Ellauría, Geschichtlichkeit, 313.

<sup>587</sup> Ebd., 316.

oder nur wenig um die in der Theologie diskutierten Differenzen von „natürlich“ und „übernatürlich“ bzw. von „Heils-“ und „Profangeschichte“, sondern erlebten vielmehr die gesamte Realität, die Natur gleichermaßen wie ihr persönliches Leben, die Politik, die Gesellschaft und die Geschichte als von einer göttlichen Realität bestimmt. Dies schließe nicht aus, dass sie die Gegenwart Gottes in manchen Ereignissen unmittelbarer erfahren würden als in anderen, und manche geschichtlichen Ereignisse sogar als ausdrücklich dem Willen Gottes widersprechend verstanden:

*Der gläubige Lateinamerikaner aus den populären Schichten kennt nicht und behauptet schon gar nicht reflex so etwas wie ein [...] natürliches oder übernatürliches Eingreifen Gottes. [...] Es mag schon sein, daß er Dinge schätzt, die Gott mehr oder weniger fern sind oder in denen Gott weniger gegenwärtig ist, aber sicher nicht eine schneidende Teilung zwischen dem Werk der Gnade und dem Werk der Natur, zwischen dem Übernatürlichen und dem Natürlichen. Er wird beispielsweise annehmen, daß Gott in den Sakramenten in einer sozusagen religiöseren Form gegenwärtig wird, aber er wird deshalb nicht erkennen, daß derselbe Gott der Sakamente in seinem Lebensgeschick und im Gang der geschichtlichen Ereignisse gegenwärtig wird. Vielmehr bleibt für ihn all das eingeschlossen in die Kategorie des Willens Gottes: Manchmal wird er fatalistisch denken, dies oder jenes sei geschehen, weil es so der Wille Gottes gewesen sei; andere Male wird er ganz klar sehen, daß diese oder jene Tat gegen den Willen Gottes ist, und dies nicht nur oder hauptsächliche auf dem Gebiet des personalen Handelns, sondern im Lauf der geschichtlichen Ereignisse.<sup>588</sup>*

Diese Erfahrung birgt für Ellacuría, bei allen problematischen Auswüchsen, die die Artikulation derselben im Einzelnen (etwa im Sinn eines Pantheismus oder Monismus) erfahren mag, eine tiefe Wahrheit, die gegen die vor allem in der westlichen Welt vorherrschenden Tendenzen zur Verbannung des Religiösen in den Bereichen einer subjektiven Privatheit kritisch geltend gemacht werden kann. Ihre Wurzel liegt in der Überzeugung, dass sowohl Politik als auch Ökonomie, Kunst und Kultur, der Bereich des Öffentlichen nicht weniger als der des Privaten, Natur und Geist in das Drama eines einzigen göttlichen Heilshandelns hineingenommen sind. Weil es nur einen einzigen Gott, eine einzige Schöpfung und ein einziges Eschaton gibt, könne auch die Geschichte nur eine einzige sein:

*[Die Erfahrung der Einheit ist] eine originäre Erfahrung des Glaubenden [...], der alles als eine Einheit sieht, in die er selbst hineingetaucht ist und die er achten muß. Diese Einheit gründet sich auf die tiefe Überzeugung, daß es einen einzigen Gott und Vater,*

---

<sup>588</sup> Ebd., 344.

*eine einzige Schöpfung, einen einzigen Erlöser, ein einziges Reich Gottes und eine einzige Eschatologie, eine einzige Welt und eine einzige Menschheit gibt.*<sup>589</sup>

Ich werde später ausführlicher auf die Gefahren zu sprechen kommen, die sich sowohl aus den Tendenzen zum Rückzug aus dieser „einen Geschichte Gottes“<sup>590</sup> in eine abgetrennte religiöse Sondergeschichte als auch aus einer theokratischen Fehlinterpretation dieser Einheit der Geschichte ergeben.<sup>591</sup>

---

<sup>589</sup> Ebd., 342.

<sup>590</sup> Vgl. dazu den Abschnitt 3.10.

<sup>591</sup> Der begriffliche Gehalt der Trennungen „natürlich – übernatürlich“, „profan/säkular – religiös“ scheint in der europäischen Geschichte eng mit den jahrhundertelangen Auseinandersetzungen um die politische und sakrale Macht zwischen Kirche und „weltlicher Macht“ bzw. Staat zusammenzuhängen, die vom Investiturstreit über den westfälischen Frieden bis hin zu den verschiedenen Prozessen der Säkularisierung nach der französischen Revolution reichen. Die Konstituierung eines weltanschaulich neutralen Staates und die damit einhergehende Beschneidung der Macht der Kirchen bilden den politischen Hintergrund, vor dem die theologischen Auseinandersetzungen nach dem rechten Verhältnis zwischen Heils- und Profangeschichte in der Neuzeit ihre Bedeutung und politische Brisanz erhalten. Will man diese Errungenschaft nicht aufgeben, gleichzeitig aber auch nicht auf eine umfassende theologische Deutung der Geschichte verzichten bzw. in dualistische Konzeptionen zurückfallen, scheint eine *theologische* Begründung der Säkularität unverzichtbar. Ansätze einer solchen findet man bereits bei Dietrich Bonhoeffer (vgl. Klaus Bartl, Theologie und Säkularität, Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularisierten Welt, Frankfurt am Main u. a. 1990), interessante Perspektiven auf die Thematik bieten Marcello Neri und Knut Wenzel (vgl. die entsprechenden Hinweise unter II A) 2. a) 4.3.). Fast gänzlich unbeachtet in den theologischen Diskussionen um die Theologie der Befreiung ist, dass auch diese, insofern sie eine politische Dimension des Glaubens entfaltet, die nicht theokratischen Modellen verfällt, implizite Ansätze zu einer Theologie der Säkularität enthält, die auch für die westliche Welt fruchtbar gemacht werden könnten. Explizit angedeutet ist eine solche Theologie der Säkularität nicht zuletzt bei Ellacuría selbst. Vgl. dazu den Abschnitt 3.9. dieses Teils der Arbeit. Paradoxerweise kooperierten gerade diejenigen (Bischöfe und Theologen), die der Theologie der Befreiung eine „Politisierung des Glaubens“ vorwarfen, häufig eng mit den jeweiligen politischen Machthabern (vgl. dazu etwa nur die legitimierende Rolle, die kirchliche Kreise in nahezu allen lateinamerikanischen Militärdiktaturen während der 70er- und 80er-Jahre einnahmen). Dieser (scheinbare) Widerspruch scheint die Unmöglichkeit einer absoluten Trennung von Kirche und Politik aufzuzeigen. Die entscheidende Frage ist wohl nicht die, ob die Kirche politisch sein solle oder nicht, sondern lediglich *auf welche Weise* sie ihre politische Dimension wahrnimmt. Vgl. dazu auch Andrew Prevot, What sort of political theology? Ignacio Ellacuría's Prophetic, Utopian, and Martyrial Faith, in: Sebastian Pittl/Gunter Prüller-Jagenteufel (Hg.), Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit. Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías, Göttingen 2015 (in Vorbereitung).

*b) Der Skandal des Unrechts in einer „christlichen“ Welt*

Die zweite Grunderfahrung der gläubigen und verarmten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas, die Ellacuría aufgreift, besteht in dem Skandal, den das fortbestehende Unrecht in Ländern, die sich selbst als „christlich“ verstehen, hervorruft. Dieser Skandal ist, wie Ellacuría deutlich macht, für die armen Gläubigen ein doppelter. Einerseits sei es für das Empfinden der einfachen Gläubigen skandalös, ausgerechnet von ihren „christlichen“ Mitbrüdern unterdrückt und ausgebeutet zu werden, während gleichzeitig gewisse atheistische (bzw. einem atheistischen Marxismus nahestehende<sup>592</sup>) Gruppen ein heroisches Zeugnis selbstlosen Einsatzes zugunsten der Befreiung der Armen geben würden. Andererseits – und dieser Punkt wiegt für Ellacuría noch schwerer – scheine das fortbestehende Unrecht die Erlösungsbotschaft der Bibel Lügen zu strafen bzw. auf eine bloß innerliche oder rein jenseitige Erlösung zu reduzieren, die als solche nur schwer dem marxistischen Verdacht entkomme, Opium des Volkes zu sein.

Bei genauerer Betrachtung ist es, wie Ellacuría hellsichtig bemerkt, freilich der Glaube selbst, der die Wahrnehmung dieser Skandalosität speise, denn erst vor dem Hintergrund der verkündeten Erlösung durch Jesus Christus und der darin begründeten universalen Gotteskindschaft aller Menschen gewinne die Tatsache des fortbestehenden Unrechts für die Armen seine eigentliche Dramatik. Erst die Erfahrung der göttlichen Gnade verleihe einen Blick für die Abgründigkeit der Sünde. Der christliche Protest gegen das Unrecht erfahre vor dem Hintergrund der biblischen Heilsusage eine Zuspitzung, die auch die auf der Verteidigung einer

---

<sup>592</sup> Der Marxismus in Lateinamerika und sein Verhältnis zum Christentum sind äußerst komplexe Phänomene. Ist er in gewissen „orthodoxen“ Gruppen zwar zweifellos mit einer atheistischen Weltanschauung verbunden, so gab und gibt es in Lateinamerika auch zahlreiche marxistisch inspirierte Gruppierungen mit durchaus großer Offenheit für das Christentum. Bekannt ist etwa die Aussage von Che Guevara: „...sobald die Christen es wagen, ein umfassendes revolutionäres Zeugnis abzulegen, wird die lateinamerikanische Revolution unbesiegbar sein. Denn bisher haben die Christen erlaubt, dass ihre Lehre durch die Reaktionäre instrumentalisiert wird.“ (zitiert in der Schlusserklärung des Ersten Lateinamerikanischen Treffen der Christen für den Sozialismus, Artikel 73; veröffentlicht in: Los Cristianos y la Revolución, Santiago 1972, 222). Für eine differenzierte Darstellung des Verhältnisses der Theologie der Befreiung zum Marxismus vgl. Enrique Dussel, Theologie der Befreiung und Marxismus, in: Mysterium Liberationis, Bd. 1, 99–130; sowie: Ignacio Ellacuría, Teología de la liberación y marxismo, in: Escritos teológicos I, 461–498.

menschlichen Natur beruhende Revolte etwa Camus<sup>593</sup> noch einmal übersteigt, indem er die theologische Tiefenstruktur dieses Unrechts sichtbar werden lässt:

*[...] für die gläubigen Unterdrückten Lateinamerikas ist die Ungerechtigkeit, ist alles, was zum Tod und zur Leugnung der Würde der Kinder Gottes führt, nicht bloß ein geschichtlicher Effekt und auch nicht eine Gesetzesübertretung; all das ist förmlich Sünde, weil es förmlich mit Gott zu tun hat. Der Tod des Armen ist der Tod Gottes, die fortgesetzte Kreuzigung des Sohnes Gottes. Die Sünde ist die Negation Gottes [...]. Die Wahrnehmung einer Welt, die durch Ehrgeiz, Haß, Herrschaft in Sünde gehalten wird, ist durch den Glauben und die christliche Gesinnung der schlichen Gläubigen gespeist.<sup>594</sup>*

### c) Die geschichtlich wirkmächtige Hoffnung auf Veränderung

Die dritte Erfahrung der lateinamerikanischen Christ(inn)en, die in Ellacurías Theologie zentrale Bedeutung einnimmt, ist die geschichtlich wirkmächtige Hoffnung der Armen, die Dinge mögen nicht so bleiben, wie sie sind, sondern der geschichtlichen Realisierung des Reiches Gottes weichen. Diese Hoffnung, die sich auf zahlreichen Wegen zum Ausdruck bringe – in der Volksreligiosität ebenso wie der Organisation von Basisbewegungen, in der bildlichen Kunst genauso wie in der Literatur oder der Musik –, ist für Ellacuría ein spezifisches Kennzeichen der Armen Lateinamerikas. Ausbeutung, Unterdrückung und

---

<sup>593</sup> „Die Analyse der Revolte führt mindestens zum Verdacht, daß es, wie die Griechen dachten, im Gegensatz zu den Postulaten des heutigen Denkens eine menschliche Natur gibt. Weshalb revoltieren, wenn es nicht an sich etwas Dauerndes zu bewahren gibt. Für jegliche Existenz erhebt sich der Sklave, wenn er urteilt, daß durch einen bestimmten Befehl ihm etwas abgesprochen ist, was ihm nicht allein gehört, sondern allen Menschen gemein ist, in dem allen Menschen, auch seinen Unterdrückern und Beleidigern, eine Gemeinschaft bereitet ist.“ (Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1969, 16.) Camus selbst hat den revolutionären Kern des Christentums übrigens klar erkannt: „Ich weiß, es kann wohl sein, dass das Christentum nein sagt. [...], dass es beharrlich weiter Kompromisse schließt oder seine Verurteilungen in das dunkle Gewand der Enzyklika kleidet. Es kann sein, dass es sich darauf versteift, sich endgültig die Tugend der Auflehnung und der Empörung entreißen zu lassen, die ihm vor langer Zeit eigen war. Dann werden die Christen leben und das Christentum wird sterben.“ (zitiert nach: Albert Camus, *Der Ruf nach klarer Sprache. Der Ungläubige und die Christen*, in: Quart Nr. 3 (2010), 27). Ebenso haben Walter Benjamin und Ernst Bloch die prophetisch-revolutionären Elemente des Judentums bzw. Christentums hervorgehoben. (Vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte (= Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 19)*, Berlin 2010; sowie: Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt 1968.)

<sup>594</sup> Ellacuría, *Geschichtlichkeit*, 345–346.

Gewalt, Hunger und Krieg gebe es auch an zahlreichen anderen Orten insbesondere der sogenannten „Dritten“ Welt, der Protest gegen diese Situation und die Hoffnung auf reale Veränderungen seien aber kaum anderswo so stark verwurzelt wie in Lateinamerika. Der lateinamerikanische Kontinent sei daher ein ausgezeichneter Ort für die Entfaltung eines prophetisch-utopischen Widerstands:

*Es gibt [...] einige geschichtliche Orte, die dem Auftreten prophetischer Utopiker und utopischer Propheten günstiger sind als andere. Man sagt, in alt gewordenen Kulturen sei kein Ort für Prophetentum und Utopie, sondern nur für Pragmatismus und Egoismus, fürzählbare Resultate, für wissenschaftliche Kosten-Nutzen-Rechnungen, bestenfalls für Institutionalisierung, Legalisierung und Ritualisierung des alles erneuernden Geistes. Ob diese Situation nun vermeidbar ist oder nicht – es bleiben Orten, an denen die Hoffnung nicht bloß das zynische Ergebnis pragmatischen Kalküls ist, sondern erwächst aus Hoffen und Erhoffen gegen jede dogmatische Meinung, die dem Entwurf und dem kämpferischen Einsatz die Zukunft nimmt. Einer dieser Orte ist Lateinamerika [...].<sup>595</sup>*

Aus theologischer Perspektive kann man, so Ellacuría, der greifbaren Sehnsucht und Hoffnung der Armen auf reale Veränderung nicht mit einer letztendlich zynischen Gleichgültigkeit oder Skepsis etwa gegenüber der „Realisierbarkeit“ oder „Vernünftigkeit“ dieser Hoffnung begegnen. Jedes utopische Denken bedürfe, wenn es nicht in einen fiktiven Irrealismus abgleiten wolle, natürlich der kritischen Reflexion auf die realen Bedingungen, unter denen es sich Bahn zu brechen vermöge, die Tatsache selbst aber, dass die armen Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas ihrer Situation nicht mehr mit einem resignierten Fatalismus, sondern in Hoffnung und Zuversicht begegneten, müsse als Zeichen des Reichen Gottes, das danach dränge, geschichtliche Realität zu gewinnen, ernst genommen werden:

*In den Herzen der Mehrheit der Bevölkerung begegnet man der Sehnsucht und der Utopie, dass die Dinge sich zum Besseren wandeln mögen. [...] Diese Sehnsucht, diese Hoffnung, dieser Protest gegen die Ungerechtigkeit und die Sünde, dieses Handanlegen sind, unter anderen, ein klares Zeichen dafür, dass das Heil in die Geschichte einbrechen will.<sup>596</sup>*

Verbunden mit der Sehnsucht nach Veränderung und Befreiung diagnostiziert Ellacuría in der christlichen Bevölkerung Lateinamerikas seiner Zeit ein Erwachen für die besondere Rolle der Armen in der Heilsgeschichte. Die Armen würden zunehmend begreifen lernen, dass ihre Situation nicht Ausdruck eines zu

---

<sup>595</sup> Ignacio Ellacuría, Utopie und Prophetie, in: ders./Jon Sobrino, Mysterium Liberationis, Bd. 1, 383–431, 383.

<sup>596</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 619–620.

erduldenden göttlichen Willens, sondern dem Heilsplan Gottes diametral entgegengesetzt sei. Sie würden zu erkennen beginnen, dass Gott die grundlegende Veränderung dieser Situation wolle und außerdem ihnen selbst eine besondere Rolle in diesem befreienden Prozess zugeschrieben habe. Daraus speise sich ein neues Selbstbewusstsein, Hoffnung und Engagement sowie nicht zuletzt auch ein Auftrag an die institutionalisierte Kirche, die von den Armen selbst dazu herausgefordert werde, ihre historische Allianz mit der lateinamerikanischen Oligarchie zu beenden und sich in den Dienst der Realisierung des Reiches Gottes ausgehend von den Armen zu stellen:

*[...] es geht nicht allein um die Existenz der Armen und um das Bewußtsein, das sie in der Heilsgeschichte gewonnen haben [...], es geht vielmehr um ihr Verlangen, die Kirche möge zuerst einmal dem Willen Jesu entsprechen und sodann aktiv daran mitarbeiten, daß sich die Verheißung des Reiches Gottes ganz allmählich in etwas geschichtlich Feststellbares umsetze.<sup>597</sup>*

### **3.3. Hindernisse für ein Verständnis des geschichtlichen Charakters der christlichen Erlösung – Ellacurías Kritik an der Dominanz eines statischen Identitätsdenkens in der Theologiegeschichte**

Die eben beschriebenen Aspekte der Religiosität der verarmten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas entsprechen für Ellacuría, wie sich später noch ausführlicher zeigen wird, grundlegenden biblischen Intuitionen. Dennoch seien sie von einem großen Teil der theologischen Tradition kaum in ihrer Bedeutung anerkannt, geschweige denn zu einem strukturierenden Prinzip derselben geworden. Die Gründe dafür seien komplex, hingen aber wesentlich mit der Dominanz eines ungeschichtlichen statischen Identitätsdenkens in der Theologiegeschichte zusammen. Dieses habe zum häufig anzutreffenden, wenn auch selten explizit eingestanden Vorurteil der Un- bzw. Übergeschichtlichkeit des christlichen Heils geführt – mit negativen Konsequenzen für die christliche Praxis, die Verkündigung, die Pastoral und die Glaubwürdigkeit des Christentums. Die Entwicklung eines neuen Verständnisses des Verhältnisses von Geschichte und Heil, das den eben beschriebenen Aspekten der Volksreligiosität gerecht zu werden vermag, verlangt für Ellacuría nach einer Auseinandersetzung mit diesem statischen Identitätsdenken. Im Folgenden sei die Kritik Ellacurías an einem solchen Denken in den Blick genommen.

---

<sup>597</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 350.

Das von Ellacuría kritisierte Identitätsdenken ist für ihn durch eine doppelte Reduktion bestimmt: a) der Reduktion der Natur auf eine leblose, sich selbst gleichbleibende Substanz; sowie b) der Reduktion der Dynamik der menschlichen Biografie und Geschichte auf bloße Oberflächenphänomene einer statischen Natur. Das Kernproblem eines solchen Denkens liege in der Dominanz des Identitätsprinzips über dem Prinzip des Widerspruchs<sup>598</sup>:

*Die Wurzel des Vorurteils [von der Geschichtsenthebenheit der christlichen Erlösung] liegt, [...] um es in hegelischen Begriffen auszudrücken, in der Vorherrschaft des Identitätsprinzips gegenüber dem Prinzip des Widerspruchs. [...] Auf diesem Weg gelangt man zu einer naturalistisch-substanzialistischen Interpretation des Menschen und der sozialen Realitäten. Man betrachtet den Menschen als einen Teil des Kosmos, als ein natürliches Seiendes, wenn auch als ein besonderes. [...] Das Sein besteht [in dieser Perspektive] im Natur-Sein, und Natur-Sein heißt Mit-sich-selbst-identisch-Sein, allen akzidentellen und vorübergehenden Veränderungen zum Trotz. Im Grunde passiert [in der Geschichte] nichts, und wenn etwas passiert, dann immer dasselbe. Man begeht somit eine doppelte Reduktion: eine statische Interpretation der Natur und eine naturalistische Interpretation des Menschen.*<sup>599</sup>

Der inhärente Reduktionismus einer solchen Auffassungsweise lasse sich auch dadurch nicht mehr ausgleichen, dass man dieser abstrakten menschlichen „Natur“ die Dimensionen des Sozialen und Geschichtlichen nachträglich wieder einzuschreiben versuche. „Im besten Fall“ verrenke man dadurch die „Einheit Mensch-Welt-Geschichte“ zur „Abstraktion ,Mensch in einer geschichtlichen Welt“<sup>600</sup>. „Welt“ und „Geschichte“ blieben dabei jedoch „extrinsische Anhängsel eines Menschen, der bereits von sich her ist, was er ist“<sup>601</sup>. Die „strukturelle“<sup>602</sup> Verwobenheit des geschichtlichen Menschen in die geschichtliche Welt“ sowie der „wesentliche Dynamismus, der dieser Verwobenheit eigen ist“<sup>603</sup> gingen dabei verloren.<sup>604</sup>

---

<sup>598</sup> Vgl. dazu auch den ersten, philosophischen Teil dieser Arbeit. Der Begriff der „Realität“ bei Zubiri sowie der Begriff der „geschichtlichen Realität“ bei Ellacuría zielen eben auf die (philosophische) Überwindung eines solchen statischen Substanzdenkens.

<sup>599</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 527.

<sup>600</sup> Ebd.

<sup>601</sup> Ebd., 527.

<sup>602</sup> Zum Begriff der „Struktur“ vgl. den Abschnitt I C) 2. d).

<sup>603</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 528.

<sup>604</sup> Diese Kritik richtet sich bei Ellacuría auch an bestimmte existentialistische Philosophien und Anthropologien, in denen die Geschichtlichkeit zwar als wesentliches Existential des Menschen

Ähnlich wie es den Menschen von der Welt und der Geschichte trenne, konstruiert ein statisches Identitätsdenken für Ellacuría auch die göttliche und die menschliche Realität als zwei einander wesentlich äußerliche Pole einer im Prinzip dualistisch verstandenen Wirklichkeit, wodurch „Mensch und Gott einander äußerlich gemacht und das Werden Gottes im Menschen – und zwar in der Geschichte und nicht in der Natur [...] – negiert“<sup>605</sup> würden.

Die Frage nach der Geschichtlichkeit der Erlösung gerate damit in eine „Sackgasse“<sup>606</sup>, denn

*[...] zwei Realitäten, die einander wesentlich äußerlich und gleichzeitig in sich selbst verschlossen sind [...] können nicht in derselben Erlösung übereinkommen. Das Verhältnis zwischen Heilsgeschichte und dem Heil in der Geschichte ist damit bestenfalls ein äußerliches.*<sup>607</sup>

Die Verkennung der theologischen Dignität der Geschichte habe aus dem Heilsgeschehen in Geschichte darüber hinaus, so Ellacuría, eine „ontische, fast gänzlich dinghafte Frage“<sup>608</sup> gemacht, denn unfähig, mit den begrifflichen Kategorien des kritisierten Identitätsdenkens „dem metaphysischen Status der geschichtlichen Realität gerecht zu werden“, sei es der dogmatischen Theologie kaum möglich gewesen, das Heilshandeln Gottes „anders als in dinghaften Kategorien, in der Rede von Substanzen und Akzidenzien, Hauptwirkursachen und Instrumentalursachen, Materie und Form“<sup>609</sup> zum Ausdruck zu bringen. „Der Widerhall dieses ganzen Geschehens im menschlichen Bewusstsein, in den im strengen Sinn personalen Vollzügen des Menschen und im Lauf der Geschichte“<sup>610</sup> sei für die Theologie daher lange Zeit „etwas Akzidentelles“ gewesen, „von dem nicht einmal notwendig war, dass es überhaupt existierte“<sup>611</sup>.

anerkannt, im Letzen aber oft doch wiederum nur von einem isolierten Individuum her gedacht wird und nicht in letzter Radikalität in die Konstitution dieses Individiums eingeht.

<sup>605</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 528.

<sup>606</sup> Ebd.

<sup>607</sup> Ebd.

<sup>608</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 599.

<sup>609</sup> Ebd.

<sup>610</sup> Ebd.

<sup>611</sup> Ebd. Die „anthropologische Wende“ in der Theologie des 20. Jahrhunderts, für die in paradigmatischer Weise die Theologie Karl Rahners steht (vgl. Peter Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg 1970), bedeutet diesbezüglich einen Paradigmenwechsel, insbesondere was die ersten

In besonderer Deutlichkeit zeigt sich diese Tendenz für Ellacuría an der Interpretation des geschichtlichen Lebens Jesu. Die Theologie habe sehr bald von der „metaphysischen und theologischen Bedeutung“<sup>612</sup> dieses Lebens abgesehen und stattdessen den Akzent in übertriebener Weise auf das gelegt,

*[...] was außerhalb der Geschichte liegt bzw. was zumindest so interpretiert wurde, als würde es außerhalb der Geschichte liegen. Damit wurde [...] die geschichtliche, die personale und soziale Biographie Jesu ihrer realen Dichte sowie ihrer heilvollen Bedeutung beraubt und Fragen wie diejenige nach der metaphysischen Konstitution seiner Person, seinen beiden Naturen, der hypostatischen Union etc. erlangten das ganze Gewicht. Nicht, dass sie keines hätten. [Aber] man ersetze dadurch das Geschichtliche durch das Natürliche und das Existentielle durch das Essenzielle. Im Glauben daran, dass das Entscheidende in irgendeiner ontischen Transformation bestehe, die nur schwer zu überprüfen ist und deren geschichtliche Auswirkungen etwas völlig Zufälliges sind, verlor die Vergeschichtlichung und Aktualisierung des Lebens Jesu in der persönlichen Biographie und im Leben der Kirche jede entscheidende Bedeutung.<sup>613</sup>*

Das Ergebnis sei die „Zerstörung der freien und spontanen Kommunikation zwischen der Offenbarung und der Geschichte der Menschen“ sowie die „Verarmung der Fülle der Offenbarung“<sup>614</sup>.

Die eben geschilderte Tendenz verbindet sich in der Theologiegeschichte für Ellacuría als weiteres wesentliches Element eines statischen Identitätsdenkens mit einem geschichtslosen begrifflichen Universalismus. Dieser setze in blinder

beiden der genannten Dimensionen, den „Widerhall“ des Heilsgeschehens im „menschlichen Bewusstsein“ sowie in den „personalen Vollzügen“ betrifft. Neben der bereits thematisierten Geschichtstheologie Wolfhart Pannenbergs hat insbesondere die neue politische Theologie schließlich die Geschichte als entscheidenden Ort der Offenbarung und des göttlichen Heilshandels wiederentdeckt. Ellacurías geschichtstheologische Perspektive zeigt interessante Parallelen zum Geschichtsdenken der neuen politischen Theologie, setzt in manchem jedoch auch deutlich andere Akzente. (Vgl. dazu: Sebastian Pittl, Von den Opfern der Geschichte her sprechen. Überlegungen zu möglichen Begegnungsfeldern zwischen Politischer Theologie und Theologie der Befreiung, in: Kurt Appel/Johann Baptist Metz/Jan-Heiner Tück (Hg.), Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie, Wien 2012, 191–210.) Die Kritik Ellacurías an vielen theologischen Neuansätzen seiner Zeit richtet sich darauf, dass diese zwar meist die Geschichtlichkeit des Menschen, der Realität und der Offenbarung zwar formal anerkennen, jedoch nicht in der notwendigen Radikalität durchbuchstabieren und zum tatsächlichen Ausgangspunkt der theologischen Reflexion machen.

<sup>612</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 601.

<sup>613</sup> Ebd.

<sup>614</sup> Ebd., 599.

Ignoranz gegenüber der geschichtlichen Herkünftigkeit der verschiedenen Sprachspiele begriffliche Universalität gleich mit Geschichtsenthebenheit und beanspruche in unkritischer Weise den unmittelbaren begrifflichen Zugriff auf ewig gültige Wahrheiten. Der Anspruch von Universalität ist für Ellacuría für die begriffliche Sprache zwar nicht aufgebar, jedoch nicht durch die Abstraktion von den verschiedenen geschichtlichen Kontexten zu erreichen, sondern nur über die kritische Verortung *in denselben*. Eine unkritische „ungeschichtliche begriffliche Universalität“ müsse von einer „vergeschichtlichten“<sup>615</sup> begrifflichen Universalität unterschieden werden:

*Es gibt eine ungeschichtliche begriffliche Universalität und eine geschichtliche oder [...] eine vergeschichtlichte begriffliche Universalität. Jene mag eher theoretisch und universal scheinen; doch dem ist nicht so, weil sie in sich eine Geschichtlichkeit verbirgt, die in eben dieser Verborgenheit verzerrend wirksam wird, und weil sie nicht von der universalen Dimension weiß, die der angemessen begrifflich gefassten geschichtlichen Realität eigen ist. Wenn man nicht kritisch reflektiert, aus welcher bestimmten geschichtlichen Praxis die Konzeptualisierungen stammen und zu welcher Praxis sie hinführen, dann kann es sein, daß man einer Geschichte dient, die der Begriff vielleicht gerade leugnet.*<sup>616</sup>

Die Lösung der Begriffe von der geschichtlichen Praxis, in die sie jeweils (bewusster oder unbewusster Weise) eingebettet sind, führt für Ellacuría zu einer Fetischisierung des Begriffs. Der Begriff trete an die Stelle der Wirklichkeit und ersetze die konkrete geschichtliche Realität durch die Realität einer geschichtslosen Begrifflichkeit. Demgegenüber gelte es jedoch daran zu erinnern, dass die Frage nach dem Verhältnis von Heil und Geschichte „nicht primär eine Sache der Verknüpfung zweier abstrakter Begriffe, deren einer sich auf das Handeln Gottes und deren anderer sich aufs Handeln des Menschen bezöge“,<sup>617</sup> sei:

*Wenn man von den Begriffen und der mehr oder weniger expliziten Voraussetzung ausgeht, daß hinreichend unterschiedenen Begriffen auch unterschiedliche Realitäten entsprechen, bringt man sich unnötig in Schwierigkeiten. [...] nach langwieriger intellektueller Ausarbeitung im Laufe von Jahrhunderten ist man zur begrifflichen Trennung dessen gelangt, was der biographischen und der geschichtlichen Erfahrung noch als geeint gilt; diese begriffliche Trennung wurde immer mehr als evident*

---

<sup>615</sup> Zur Bedeutung des Begriffs der „Vergeschichtlichung“ im Denken Ellacurías vgl. den Abschnitt I D) 3. d) 2.

<sup>616</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 316.

<sup>617</sup> Ebd.

*angesehen und ist zum Ausgangspunkt für den Rückgang auf eine Realität geworden, die nicht zuerst an sich, sondern mittels der dem Begriff zugeschriebenen ‚Wahrheit‘ erblickt wird. Wird der Begriff von der realen historischen Praxis getrennt und ideologisch in Dienst genommen von Instanzen, die nicht reflex[iv] kritisierten Interessen institutionellen Raum bieten, dann wird das Problem nicht nur nicht gelöst, sondern auch noch verschleiert. Und das letztere nicht so sehr, weil der Begriff abstrakt, sondern weil er geschichtslos ist.<sup>618</sup>*

### **3.4. Das Verhältnis von Geschichte und Heil in den biblischen Schriften – eine Rückvergewisserung**

Weiter oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass die von Ellacuría analysierten Aspekte der lateinamerikanischen Volksreligiosität zentralen Grundintuitionen der biblischen Schriften entsprechen. Um diese Entsprechung sichtbar zu machen, analysiert Ellacuría, ausgehend vom Kontext der verarmten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas, in exemplarischer Weise ausgewählte biblische Texte auf das ihnen zu Grunde liegende Verständnis des Verhältnisses von Geschichte und Heil. Der darin zu Tage tretende Befund bildet die Grundlage für Ellacurías systematisch-theologische Entfaltung dieser Verhältnisbestimmung, die im nächsten Abschnitt in den Blick kommen wird. Die biblische Rückvergewisserung ist für die geschichtstheologische Perspektive Ellacurías von entscheidender Bedeutung, um zeigen zu können, dass die Wahrnehmung der Geschichtlichkeit der christlichen Erlösung in der lateinamerikanischen Volksreligiosität der biblischen Tradition nichts ihr Äußerliches hinzufügt, sondern im letzten von dieser selbst eröffnet und getragen ist. Mehr denn um eine Neuentdeckung handelt es sich bei ihr um eine kreative Fortschreibung und Aktualisierung derselben.

Ellacuría analysiert das Verhältnis von Geschichte und Heil in der Bibel an Hand je eines Beispiels aus dem Alten und dem Neuen Testament: dem Buch Exodus sowie dem Johannesevangelium, wobei die Interpretation der Figur des Mose bzw. der Inszenierung Jesu als des neuen Mose bei Ellacuría die verbindende Achse zwischen den beiden Texten bildet. Dem Exodus als einem „klassischen“ Referenzpunkt befreiungstheologischer Exegese wird dadurch von Ellacuría mit dem Johannesevangelium bewusst ein Text gegenübergestellt, der für gewöhnlich (in einer etwas oberflächlichen Lektüre) als nur wenig interessiert an der politischen und geschichtlichen Dimension des Glaubens gilt bzw. bisweilen

---

<sup>618</sup> Ebd.

sogar als Gegenbeispiel gegenüber den vermeintlichen Engführungen und Reduktionismen eines befreiungstheologischen Umgangs mit der Bibel mit seiner starken Betonung eben dieser Dimensionen ins Feld geführt wird. Eine umfassende Untersuchung des Verhältnisses von Geschichte und Heil in den biblischen Schriften müsste natürlich auch noch andere Stimmen des biblischen Kanons einbeziehen (insbesondere etwa auch die in den Thesen Pannenbergs mit Bezug auf das Verhältnis von Geschichte und Offenbarung in den Blick kommenden Traditionen). Die von Ellacuría gewählten Beispiele sind jedoch zentral genug, um ihnen mit Recht ein gewisses repräsentatives Gewicht für die gesamte Bibel zusprechen zu können.<sup>619</sup>

### *3.4.1. Moses, der Exodus und die alttestamentliche „Transzendenz in Geschichte“*

Die Erzählung des Exodus stellt zweifellos den Kern der jüdischen Schrift dar und bildet gemeinsam mit den übrigen Schriften der Thora neben den Evangelien einen zweiten Brennpunkt auch der christlichen Bibel.<sup>620</sup> Die Art und Weise, wie in ihr das Verhältnis von Geschichte und Heil thematisiert wird, ist daher für jede biblische Theologie von besonderem Interesse. Im Folgenden sei die geschichtstheologische Perspektive der Exoduserzählung, unter Systematisierung der diesbezüglichen Überlegungen Ellacurías, in folgenden Hinsichten thematisiert: A) die geschichtliche Unterdrückungserfahrung eines „Volkes“ als Ausgangspunkt des Heilshandelns Gottes; B) die Bedeutung der geschichtlichen Form der Exoduserzählung; C) der geschichtliche Charakter des erfahrenen Heils; D) die bleibende Bedeutung der geschichtstheologischen Perspektive des Exodus für die christliche Bibel.

---

<sup>619</sup> Für eine Einführung und einen Überblick über die neuere exegetische Forschung zur Figur Mose sowie zum Exodus vgl. Otto Eckart (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000; ders., *Mose. Geschichte und Legende*, München 2006; Georg Fischer/Dominik Markl, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 2009; Carol L. Meyers, *Exodus*, Cambridge 2005; Douglas K. Stuart, *Exodus*, Nashville 2009.

<sup>620</sup> Das Bild der christlichen Schrift als einer Ellipse, die in der Thora und den Evangelien ihre zwei Brennpunkte findet, verdanke ich Georg Braulik.

**a) Die geschichtliche Unterdrückungserfahrung eines Volkes als Ausgangspunkt**

Das Buch Exodus kommt für Ellacuría mit der religiösen Erfahrung der verarmten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas seiner Zeit darin überein, dass in beiden Fällen eine kollektive geschichtliche Unterdrückungserfahrung, d. h. „die Unterdrückung eines bestimmten Volkes“<sup>621</sup> den Ausgangspunkt darstellt. Während sich diese Unterdrückung im Kontext Ellacurías in einer massiven Ungleichverteilung des Bodens und anderer Ressourcen sowie polizeilicher und militärischer Repression zeigt, ist sie im Buch Exodus durch die trostlose Perspektive einer versklavten Existenz in einem fremden Land und das Trauma der Ermordung aller israelitischen Knaben durch den Pharao gekennzeichnet. „Ausgangspunkt“ ist die Unterdrückung im Buch Exodus dabei in mehrerer Hinsicht: a) als hermeneutischer Ausgangspunkt der Erzählung als des Ringens um eine heilsgeschichtliche Perspektive für die Unterdrückten; b) als Ausgangspunkt des geschichtlichen Heilshandels Gottes, der sich des Schreis seiner Kinder erbarmt; sowie c) als Ausgangspunkt der Konstitution eines heilsgeschichtlichen „Wir“, das sich erst im und durch den Befreiungsprozess als „Volk Gottes“ herausbildet. Alle drei Dimensionen stehen in der Exoduserzählung in einem konstitutiven Zusammenhang. Ohne den Kontext der geschichtlichen Unterdrückungserfahrung sind, so die Stoßrichtung Ellacurías, weder Form noch Inhalt, weder Anspruch noch Verheißung der Erzählung adäquat verstehbar.<sup>622</sup>

**b) Die Bedeutung der geschichtlichen Form der Exodus-Erzählung**

Wesentliche Bedeutung misst Ellacuría der geschichtlichen Form der Exoduserzählung bei, die Offenbarung und Heilshandeln Gottes als *geschichtliche* Ereignisse in den Blick nehmen. Es ist für Ellacuría dabei weniger von Bedeutung, ob die erzählten Ereignisse sich historisch tatsächlich in der berichteten Weise ereignet haben, als vielmehr, dass die biblischen Autoren und

---

<sup>621</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 325.

<sup>622</sup> Vgl. dazu in eindrücklicher Deutlichkeit zuletzt auch Jan Assmann: „Die Versklavung der Kinder Israels und ihre Leiden in Ägypten ist ein Thema von enormer Bedeutung und Strahlkraft in jüdischer, christlicher sowie islamischer Tradition. Ohne diesen Leidensdruck kein Exodus, ohne den Exodus keine neue Welt, in der sich das Verhältnis von Gott und Welt, Gott und Menschheit, Mensch und Gesellschaft bis hin zu Vergangenheit und Zukunft von Grund auf verändert hat.“ (Jan Assmann, Exodus. Die Revolution der alten Welt, München 2015, 124.)

Redaktoren sich anscheinend dazu veranlasst sahen, das Handeln Gottes als geschichtliche Ereignisse *darzustellen*. Dies gilt es für Ellacuría ernst zu nehmen. Die Exoduserzählung signalisiere damit, dass sie im Unterschied zu den Schriften vieler anderer religiöser Traditionen keine mythische Erzählung, kein fabelhafter Ausdruck existentieller Erfahrungen, sondern im strengen Sinn *geschichtliche* Erzählung eines Gottes, der *in und durch* die Geschichte handelt, sein wolle<sup>623</sup>:

[...] der biblische Text [...] stellt Jahwe nicht als orientalische Gottheit dar, die archetypische Gesten vollzieht, sondern als Person, die unablässig in der Geschichte handelt und durch die Geschehnisse ihren Willen kundtut.<sup>624</sup>

Eine „rationalistische“ oder bloß „psychosoziale“<sup>625</sup> Interpretation des Textes, die die geschichtliche *Form* desselben als zufälligen Ausdruck einer Wahrheit, die genauso gut auch anders gesagt hätte werden können, versteht, greift daher für Ellacuría ebenso zu kurz<sup>626</sup> wie der klassisch apologetische Versuch, die geschichtliche „Faktizität“ der Heilsereignisse vorwiegend als (eine dem *Gehalt* der christlichen Erlösung im Prinzip äußerliche) Demonstration der allumfassenden göttlichen Macht zu verstehen. Die Zeichen und Wunder, von denen der Exodusbericht erzählt, zielen für Ellacuría nicht primär auf einen Beweis oder die Rechtfertigung des Glaubens, sondern verfolgten vielmehr ein praktisches Ziel, nämlich „[...] das geschichtliche Handeln des Volkes selbst zu stützen, des Volkes, das gerufen war, sich aus der Unterdrückung ins Gelobte Land aufzumachen“.<sup>627</sup> Die Geschichte sei in der Bibel nicht bloß die Bühne, auf der sich ein im Letzten übernatürliches Geschehen zum Ausdruck bringe, sondern

---

<sup>623</sup> Zum Unterschied von mythischem und geschichtlichem Denken vgl. Mircea Eliade, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt am Main 1984.

<sup>624</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 322.

<sup>625</sup> Ebd.

<sup>626</sup> Damit ist für Ellacuría freilich nicht das Recht bestritten, die Exoduserzählung *auch* allegorisch, tiefenpsychologisch etc. zu interpretieren. Diese Interpretationsformen dürfen sich jedoch nicht exklusiv setzen und müssen für ein integrales Verständnis des biblischen Textes zumindest in irgendeiner Form auf dessen geschichtlichen Gehalt rückbezogen werden. Die „entmythologisierende“ Interpretation der biblischen Texte in der Tradition Rudolf Bultmanns muss aus der Perspektive Ellacuría trotz ihrer zu würdigenden Absicht, das Wesentliche des Christentums in einer sich immer stärker säkularisierten Welt in neuer, nicht mythologischer Weise auszusagen, in dieser Hinsicht wohl als defizitär betrachtet werden.

<sup>627</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 322.

„Gottesbeweis, weil sie in sich selbst Gotteserweis ist“<sup>628</sup>. Die geschichtliche Form der Exoduserzählung lasse deutlich werden, dass zuletzt „nur in der Geschichte [...] Gott in seinem Verhältnis zum Menschen und der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott erfaßt“ werden könne.<sup>629</sup> Die Geschichte zeige sich als „ergiebigster Ort der Gegenwart und Selbstgabe Gottes“<sup>630</sup> und komme als der „privilegierte Ort der Offenbarung und der Erlösung“<sup>631</sup> in den Blick.

### **c) Der geschichtliche Charakter des erfahrenen Heils**

Was unter der Geschichtlichkeit des Heils im Exodusgeschehen gemeint ist, lässt sich nach Ellacuría in dreierlei Hinsicht ausbuchstabieren. Es verweise α) auf die konstitutiv soziale und politische Dimension die dem Heilsgeschehen im Buch Exodus eigen ist; bringe β) die intrinsische Einheit von göttlichem Handeln und geschichtlichem Handeln des Menschen zum Ausdruck; und unterstreiche γ) die „theologale“ Bedeutung der „Profangeschichte“ gegenüber der Reduktion des Heilsgeschehens auf eine ausschließlich kultische Veranstaltung.

#### **a) Die soziale und politische Dimension des Heilsgeschehens**

Das Buch Exodus schildert die Erfahrung des Heilshandeln Gottes nach Ellacuría wesentlich als eine kollektive Erfahrung. Gott offenbare sich im Exodusgeschehen nicht primär einem einzelnen religiösen „Genie“, sondern *ganz* Israel. Die Offenbarung Gottes an Mose stehe von Beginn an wesentlich in der Dynamik der sie übergreifenden Offenbarung Gottes an sein auserwähltes Volk. Erst von dieser her erhält sie ihre Bedeutung und ihr Ziel. Die Offenbarung Gottes ist dabei zutiefst mit der konkreten sozialen und politischen Gestalt dieses Volkes verknüpft. Nur im Wechselspiel von gesellschaftlichen Transformationsprozessen und religiöser Interpretation derselben werde schrittweise deutlich, wer und wie der Gott Israels ist und wer und wie Israel selbst ist. Die soziale und politische Befreiung bilde dabei den Ausgangspunkt, von dem ausgehend sich der Blick schließlich auch für die transzendenten Dimensionen des Heils öffne:

*Die Offenbarung und das Heil Gottes gewinnen Fleisch in der Geschichte eines Volkes mit konkreten politischen Problemen. Ausgehend von einer politischen Erfahrung gelangt man zu einer religiösen Erfahrung. Von der Offenbarung Jahwes erwartet man, dass sie*

---

<sup>628</sup> Ebd., 322.

<sup>629</sup> Ebd..

<sup>630</sup> Ebd., 331.

<sup>631</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 602.

*die Herausforderungen des Volkes als öffentliche Totalität deutet und gegebenenfalls löst. Man gehörte zum auserwählten Volk, und in der Zugehörigkeit zu diesem Volk, das das Gesamtobjekt des Heils darstellt, konnte jedes Mitglied dieses Volkes sein Heil erwarten, die Erlösung seines Hier und Jetzt; ausgehend von dieser Erlösung des Hier und Jetzt lernt es [d. h. Israel; Anm.] allmählich von einer größeren Erlösung.<sup>632</sup>*

*[...] die geschichtliche Offenbarung wurde auf geschichtliche Weise [...] als Interpretation der eigenen geschichtlichen Realität erreicht. [...] [Israel machte] eine tiefe Erfahrung Gottes als des Erlösers im Ausgang von der sozialpolitischen Situation eines ganzen Volkes, das in einer neuen sozialpolitischen Form seine neue Interpretation Gottes, und damit seiner selbst, zu realisieren versuchte.<sup>633</sup>*

*[...] das Grund- und Gründungsgeschehen [Israels] kommt aus Geschichte und ereignet sich in Geschichte, nicht in Distanz zum gesellschaftlich-politischen Prozeß, sondern in ihm wurzelnd und immer neu erlebt.<sup>634</sup>*

### **β) Die Einheit von Handeln Gottes und geschichtlicher Praxis des Menschen**

Theophanie und „Theopraxis“, Kult und sozialpolitische Praxis, greifen in diesem Prozess nach Ellacuría für Israel auf untrennbare Weise ineinander. Die Frage, was in der Exoduserzählung „profan“ und was „sakral“, was religiöse und was politische Handlung, was der Anteil Gottes und was der Anteil Mose an der Befreiung sei, müsse in diesem Kontext als das eigentliche Thema verfehlend zurückgewiesen werden. Sie verdanke sich der Rückprojektion moderner Kategorien und Unterscheidungen, die die eigentliche Sinnspitze der Erzählung unterläuft. In dieser nämlich erlaube

*[...] die Frage, ob es Jahwe oder Mose war, der das Volk aus Ägypten herausgeführt hat, weder die vereinfachende Antwort [...], es sei Mose gewesen (die rationalistische oder naturalistische Deutung), noch die ebenso simplifizierende Auskunft, es sei Jahwe gewesen (die supranaturalistische Deutung). Jahwe hat das Volk nicht ohne Mose, und Mose hat es nicht ohne Jahwe herausgeführt.<sup>635</sup>*

Das Handeln Jahwes tritt für Ellacuría im Buch Exodus offensichtlicher Weise nicht in Konkurrenz zum Handeln Mose und des Volkes, sondern zeige sich vielmehr

*[...] als das transzendentale Moment [...] einer einzigen Heilspraxis, als jenes Moment, das die Grenzen menschlichen Handelns durchbricht und/oder den tiefen Sinn dieses*

<sup>632</sup> Ebd.

<sup>633</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 531.

<sup>634</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 325.

<sup>635</sup> Ebd., 327.

*Handelns bergend einholt. Damit wird Gott nicht auf die Geschichte reduziert, vielmehr die Geschichte zu Gott erhoben [...]]<sup>636</sup>*

Drei Momente scheinen an dieser Aussage entscheidend: 1) Jahwe handelt nicht parallel zum Menschen, sondern *innerhalb* der menschlichen Praxis, allerdings so, dass er dabei die immanente Geschlossenheit dieser Praxis aufbricht und diese für das jenseits ihrer selbst öffnet. 2) Jahwe öffnet die menschliche Praxis für einen tieferen Sinn, der ihr nicht aus sich selbst heraus zukommen kann, sondern nur in dieser Offenheit über sich selbst hinaus erwächst. 3) Diese Durchdringung von Handeln Gottes und geschichtlicher Praxis des Menschen ist keine unzulässige Rückbindung Gottes an die Geschichte, sondern umgekehrt die gnadenhafte Erhebung der Geschichte zu Gott. Der Herabstieg Gottes in die Geschichte durchdringt diese in ihrem Innersten und erhebt sie gerade *als* Geschichte zu sich selbst. Transzendierung bedeutet hier nicht Überwindung des Geschichtlichen, sondern dessen radikale Öffnung. Dies ist freilich nur aus der Perspektive des Glaubens wahrnehmbar:

*Was für nichtgläubige Augen das Handeln eines religiösen Führers, das ist in den Augen der Glaubenden das Handeln Gottes; die Glaubenden entdecken lediglich die souveräne Transzendenz, die sich im geschichtlichen Geschehen gegenwärtig setzt.*<sup>637</sup>

Die Offenbarung des Gottesnamens und die gesellschaftlich-politische Befreiungspraxis Israels im Buch Exodus sind aus dieser Perspektive nicht zwei voneinander getrennte oder gar miteinander konkurrierende Elemente, sondern potenzieren sich in einem zirkulären Prozess gegenseitig: Je mehr sich die Befreiung Israels konkretisiert, desto mehr erkennt Israel, wer sein Gott ist; je tiefer es Gott erkennt, desto mehr Kraft und Orientierung gewinnt es umgekehrt für seine geschichtliche, soziale und politische Praxis.

### **γ) Das Verhältnis von befreiender Praxis und Kult**

Die geschichtliche Praxis ist damit für Israel alles andere als ein „profaner“ Ort. Sie ist Begegnung mit Gott selbst, insofern dieser sich in ihr aus freien Stücken gegenwärtig setzt. Kult und Praxis stehen daher einander ebenso wenig entgegen wie Offenbarung und Praxis. Sie sind zwei Momente ein und desselben befreiend-erlösenden Prozesses. Im Kult werde die befreiende Erfahrung liturgisch vergegenwärtigt, auf ihren transzendenten Sinn hin geöffnet und gefeiert,

---

<sup>636</sup> Ebd.

<sup>637</sup> Ebd., 328.

keinesfalls jedoch ersetzt oder relativiert. Genauso wie der Kult die befreiende Praxis deute, wachse umgekehrt dem Kult seine eigentliche Bedeutung erst von der geschichtlichen Praxis Israels her zu. Gegen Hans Urs von Balthasar<sup>638</sup> hält Ellacuría daher fest, dass

*[...] nicht der Kult [...] [es ist], der der Befreiung aus Ägypten ihre Bedeutung gibt, sondern diese letztere ist es, die dem Kult seinen spezifischen Sinn verleiht, dem Kult, der in der Feier die ausdrücklichen Konsequenzen aus der erlebten geschichtlichen Erfahrung, der geschichtlichen Praxis zieht. Der Kult des Sinai ist deshalb wahrer Kult, weil er Kult eines Volkes ist, das in einer Praxis der Befreiung dem Befreiergott begegnet, und keineswegs an sich selbst schon wahr und zureichend.<sup>639</sup>*

Ein Kult, der sich nicht von der befreienden, Gott in der Geschichte vergegenwärtigenden Praxis her versteht, verrät sich nach Ellacuría selbst. Er werde zur ideologischen Veranstaltung, zum entfremdenden „Opium“ und einem geschichtsvergessenen Ästhetizismus.

#### ***d) Die bleibende Bedeutung der geschichtstheologischen Perspektive des Exodus für die christliche Bibel***

Gegen eine Relativierung des eben entfalteten Verständnisses der Geschichtlichkeit des Heils im Buch Exodus von seiner angeblichen Überholung im Neuen Testament her<sup>640</sup> betont Ellacuría seine bleibende Bedeutung und

<sup>638</sup> Hans Urs von Balthasar relativiert die theologische Dignität der „profanen“ geschichtlichen Praxis Israels, wenn er betont, dass die Befreiung aus Ägypten primär auf „ein mehr als politisches Heil im Sinaibund und dem darin mitgesetzten Kult“ ziele und der Auszug aus Ägypten vor allem deswegen nötig gewesen sei, um Israel die freie Ausübung dieses Kultes zu ermöglichen. (Vgl. Hans Urs von Balthasar, Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie, in: Karl Lehmann (Hg.), Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977, 155–171, 160.) Auch für Ellacuría reduziert sich die biblische Befreiung nicht auf ein rein politisches Geschehen, es ist mit diesem aber unauflöslich verbunden. Das kultische Geschehen als Relativierung des Bereiches des Politischen und Sozialen zu verstehen, pervertiert für Ellacuría zuletzt den christlichen Kult selbst.

<sup>639</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 330.

<sup>640</sup> Vgl. dazu ebenfalls den oben zitierten Beitrag von Hans Urs von Balthasar, in dem dies offensichtlich angelegt ist: „Der Monismus Religion-Politik, der für Israel konstitutiv ist, ist für die Kirche von jeher in all seinen Formen [...] verderblich gewesen und bleibt es. [...] der alte Kult wird überstiegen in einen zugleich mystischen (in der Eucharistie das Mitgeopfertwerden der Kirche und ihrer Glieder mit Christus) und existentiellen Kult (alltäglicher Weltdienst als liturgischer Vollzug). [...] Die alttestamentliche Verschränkung von Religion und Politik wird damit in der Kirche zugunsten einer Diastase überholt.“ (Balthasar, Heilsgeschichtliche Überlegungen, 162 u. 163.)

Gültigkeit auch für das Christentum. Das neutestamentliche Verständnis des Heils könne nicht als Korrektur oder Überwindung der Einsicht in die Geschichtlichkeit göttlichen Heilshandelns im Exodus verstanden werden, sondern nur als dessen Fortschreibung und Aktualisierung. Die Möglichkeit einer solchen Aktualisierung sei in der Offenheit der alttestamentlichen Schriften selbst angelegt<sup>641</sup>:

*Die geschichtliche Dimension des Alten Testaments zu vergessen oder geringzuachten heißt, die Offenbarung Gottes zu verstümmeln und auch der neutestamentlichen Geschichtstranszendenz einen Teil ihres Gehaltes zu rauben. [...] Die [...] geschichtliche Transzendenz [des Alten Testaments] ist offen für spätere Erfahrungen von Geschichtstranszendenz, derart, daß sie sich in diesen, wenn auch verändert, durchhält und ihnen Eigendynamik verleiht.*<sup>642</sup>

Nicht in der Verabschiedung, sondern nur in der aktualisierenden *kreativen* (d. h. geistgeleiteten) Relecture der alttestamentlichen Schriften zeige sich die Neuheit des Christusereignisses, das seinerseits wiederum überhaupt nur im Horizont der alttestamentlichen Schriften in seiner letzten Bedeutung in den Blick kommen könne und somit wesenhaft auf diese verwiesen bleibe.

### ***3.4.2. Jesus als der neue Moses im Johannesevangelium: die neutestamentliche „Transzendenz in Geschichte“***

Ungeachtet dieser Verwiesenheit auf die alttestamentlichen Schriften stellt Ellacuría fest, dass das Neue Testament in Bezug auf die Frage nach der Geschichtlichkeit des Heils „einen ganz eigenen Charakter“ aufweise, in dem sich, aus christlicher Perspektive, ein „qualitativ neuer[r] Schritt eines

---

<sup>641</sup> Vgl. dazu etwa die bekannten Verse des Buches Levitikus sowie des Deuteronomiums: „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören. Der Herr wird ihn als Erfüllung von allem erstehen lassen, worum du am Horeb, am Tag der Versammlung, den Herrn, deinen Gott, gebeten hast, als du sagtest: Ich kann die donnernde Stimme des Herrn, meines Gottes, nicht noch einmal hören und dieses große Feuer nicht noch einmal sehen, ohne dass ich sterbe. Damals sagte der Herr zu mir: Was sie von dir verlangen, ist recht. Einen Propheten wie dich will ich ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen. Ich will ihm meine Worte in den Mund legen und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auffrage.“ (Lev 18,15–18); „Damals sagte der Herr zu mir: Was sie von dir verlangen, ist recht. Einen Propheten wie dich will ich ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen. Ich will ihm meine Worte in den Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auffrage“ (Dtn 18,17–18).

<sup>642</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 332.

heilsgeschichtlichen Prozesses“<sup>643</sup> zeige. Dieser Schritt sei kein „Bruch“ mit dem Früheren, jedoch eine neuartige „Konkretisierung und Realisierung“, die dasjenige, was in den alttestamentlichen Schriften noch auf etwas „unbestimmte“ Art enthalten sei „durch das Erscheinen der höchsten Form geschichtlicher Transzendenz in Jesus“ „in neuem Maßstab“ überbiete und „in einer gewissen Endgültigkeit“<sup>644</sup> fixiere. Die Heilsgeschichte trete dadurch in eine neue und definitive Etappe ein.

Die Gleichzeitigkeit von bleibender Verwiesenheit auf und „Überbietung“ des Alten Testaments durch das Neue exemplifiziert Ellacuría an der Interpretation Jesu als des neuen Moses im Johannesevangelium.<sup>645</sup>

Dass das geschichtliche Heilshandeln Gottes in und durch Mose für das Johannesevangelium einen zentralen Referenzpunkt darstellt, zeigt sich für Ellacuría bereits an der Anordnung der ersten drei „Zeichen“, die deutlich die Intention des Johannesevangeliums erkennen lasse, Jesu als neuen Moses zu legitimieren. Wie Gott im Buch Exodus Moses die Macht verleiht, drei „Wunder“ zu tun, um seine Mission vor den Israeliten zu beglaubigen, so werde auch die Mission Jesus durch drei „Zeichenhandlungen“ beglaubigt: eine Parallelie, die deswegen besonders augenscheinlich ist, weil in den synoptischen Evangelien die „Wunder“ stets als Folge des Glaubens erscheinen, nicht jedoch wie im Buch Exodus und im Johannesevangelium als etwas, was diesem vorausgeht. Auch das Zeugnis des Philippus gegenüber Natanael: „Wir haben den gefunden, über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben: Jesus aus Nazareth, den Sohn Josefs“ (Joh 1,45), sowie das spätere Bekenntnis Natanaels: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel“ (Joh 1,49) enthalten nach Ellacuría eindeutige Bezüge auf Moses. Der eminent geschichtliche Charakter des

<sup>643</sup> Ebd.

<sup>644</sup> Ebd.

<sup>645</sup> Ellacuría bezieht sich für seine Interpretation des Johannesevangeliums vor allem auf: Marie-Emile Boismard/Arnaud Lamouille, *L'évangile de Jean*, Paris 1977. Für eine Einführung sowie einen Überblick über den jüngeren Stand der exegetischen Forschung zum Johannesevangelium vgl. Johannes Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg im Breisgau u. a. 2013; Joachim Gnilka, *Johannesevangelium*, Würzburg <sup>7</sup>2009; Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005; Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium*, 2 Bde. (=Ekkehard W. Stegemann (Hg.), *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4*), Stuttgart <sup>2</sup>2004/<sup>2</sup>2007. Die neuereexegetischeForschung scheint die im Folgenden dargestellten Überlegungen Ellacurias ebenfalls zu stützen bzw. ihnen zumindest nicht zu widersprechen.

Heilshandelns Gottes in Jesus zeige sich im Johannesevangelium darin, dass so wie die Praxis Mose auch die Praxis Jesu auf ein zugleich religiöses wie geschichtliches Befreiungsbedürfnis antworte und zur Konstitution eines (neuen bzw. erneuerten) Volkes Gottes führe, das ebenfalls eine zugleich geschichtliche wie religiöse Entität darstelle. Ellacuría weist darauf hin, dass ohne diesen „klaren Bezug zu historischen und politischen Realitäten“<sup>646</sup> Jesus im Angesicht der sowohl bei Juden als auch bei Samaritanern verbreiteten Erwartungshaltungen an den Messias gar nicht als solcher in den Blick hätte kommen können. Die alttestamentliche „Erfahrung der Einheit von Heil und Geschichte“ wonach Gott „durch einen historischen Gesandten und durch historische Taten“<sup>647</sup> rettet, behalte somit im Johannesevangelium „seine volle Geltung, auch wenn die historischen Umstände und das Entwicklungsstadium der Offenbarung zu unterschiedlichen Konkretionen führen“<sup>648</sup>.

Die unterschiedlichen Konkretionsformen, die nach Ellacuría zweifellos einen Unterschied zwischen der neu- und der alttestamentlichen „Transzendenz in Geschichte“ markieren, ergeben sich für Ellacuría vor allem aus der Erfahrung des Scheiterns einer unmittelbaren historischen und politischen Verwirklichung des Reiches Gottes und einer davon ausgehenden vertieften Reflexion auf das Verhältnis von „Erlösung“ und politischer Macht. Die Erlösung, wie sie im Neuen Testament in den Blick komme, lasse eine große Skepsis gegenüber allen Formen „weltlicher“ Macht sowie des Versuchs, das Heil im Namen Gottes „von oben“ durchzusetzen, erkennen und optiere stattdessen für die Durchdringung der Geschichte „von unten“:

[...] einer der fundamentalen Unterschiede [zwischen einer bedeutenden Traditionslinie des Alten Testaments und dem Neuen Testament; Anm.] besteht darin, daß sich die befreiende Gegenwart Gottes nicht mehr als Theokratie ausformt, sondern als eine Kraft ohne politische Macht; dies wiederum verändert die geschichtliche Realität vom Volk her, gegen die Mächte, die sich als theokratisch und folglich idolatrisch erweisen, insofern sie im Namen Gottes zu herrschen beanspruchen.<sup>649</sup>

Die Skepsis gegenüber einem theokratischen Verständnis des geschichtlichen Charakters des Heils habe im Johannesevangelium trotz der thematisierten

<sup>646</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 334.

<sup>647</sup> Ebd.

<sup>648</sup> Ebd., 336.

<sup>649</sup> Ebd., 337.

Inszenierung Jesu als eines neuen Moses schließlich sogar zu einer Gegenüberstellung der beiden Figuren geführt, die sich auf paradigmatische Weise im Prolog des Evangeliums zum Ausdruck bringe:

*Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus. Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht<sup>650</sup>*

Damit sei klar markiert, dass aus der Sicht des Johannesevangeliums die „Befreiung und geschichtliche Präsenz des Heils“ „andere Praxiswege“<sup>651</sup> einschlagen müsse als die des Moses im Buch Exodus. Der „konstitutive Bezug zum Geschichtlichen“<sup>652</sup> sei damit aber nicht preis gegeben. Die Geschichte sei, insbesondere in den späteren redaktionellen Schichten des Johannesevangeliums, zwar

*[...] fast ganz verschwunden, um sich in rein theologale, d. h. höchste religiöse Realität zu verwandeln. Damit ist sie aber nicht geleugnet. Die Geschichte muß vielmehr im neuen Äon mit einem anderen als dem alten Geist erlebt werden. Und man kann in der Liebe eine noch stärkere Forderung des Einsatzes für die anderen und eines geschichtlichen Engagements sehen, weil die Liebe Gottes eine Liebe totaler Hingabe bis zum Tode ist“<sup>653</sup>*

Betrachte man das Johannesevangelium als ganzes, so könne man in Bezug auf die Art und Weise, wie es sich zur geschichtlichen Soteriologie der Exoduserzählung verhält, Folgendes festhalten:

*Daß das Geschichtliche transzendentaliert wird, ändert [...] nichts daran, daß die erste Ebene die geschichtliche ist und sich für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf Geschehnisse und Beweise stützt, ohne die jener Transzentalisierung die Grundlage und bis zu einem gewissen Grade auch der Inhalt fehlen würde. Die entschiedene Historisierung, die das Johannesevangelium der gesamten Polemik Jesu mit den religiopolitischen Führern des Judentums, ‚den Juden‘, und vor allem seiner Verurteilung und seinem Tod am Kreuz angedeihen läßt, beweist, daß jene Transzentalisierung keine Flucht aus der geschichtlichen Realität ist, sondern eine andere Weise, sich mit ihr auseinanderzusetzen, nicht minder effektiv und polemisch als eine Konfrontation im Zeichen politischer Macht. Daß die Passionsberichte [...] auf das politische-religiöse Gemisch in den Anklagen gegen Jesus eingehen, zeigt, daß seine Ankläger dazu neigten, das Religiöse als unlöslich mit dem Politischen verbunden zu deuten [...]. Es beweist [...] daß Präsenz, Worte und Handeln Jesu keinen solchen Bruch der religiös-politischen*

---

<sup>650</sup> Joh 1,16–18.

<sup>651</sup> Ebd.

<sup>652</sup> Ebd.

<sup>653</sup> Ebd., 334.

*Tradition darstellten, daß man ihn nicht mehr als einen gefährlichen Rivalen hätte ansehen müssen. Diesen Bruch so zu interpretieren, als hätte Jesus das Heil radikal von der Geschichte trennen wollen und als hätten die Juden gerade darin eine Leugnung ihrer Grundtradition und eine Bedrohung für eine aus religiösen Gründen aufrechterhaltene Macht gesehen, das wäre eine Deutung, die über das hinaus schösse, was die heiligen Texte mitteilen wollen [...].<sup>654</sup>*

### **3.5. Die Einheit von Heilsgeschichte und dem Heil der Geschichte: Systematisch-theologische Entfaltung**

Zeigen sich in der eben skizzierten Interpretation ausgewählter biblischer Texte durch Ellacuría bereits deutlich erste Konturen seiner geschichtstheologischen Perspektive, so werden diese im Folgenden in systematischer Weise entwickelt. Als Ausgangspunkt und Zentrum der geschichtlichen Soteriologie Ellacurías rückt dabei zunächst sein Verständnis der kenotischen Inkarnation Gottes in Jesus Christus in den Mittelpunkt (3.5.1.). Im Ausgang von diesem entwickelt Ellacuría eine trinitätstheologische Interpretation der Geschichte, die auch die Naturgeschichte als Moment der Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in der Welt begreift, jede dualistische Trennung von Heils- und Profangeschichte zu überwinden trachtet, und die entscheidende Differenz der Geschichte stattdessen als diejenige zwischen Sünde und Gnade begreift (3.5.2.).

#### **3.5.1. Die kenotische Inkarnation Gottes in Jesus Christus als eröffnender Grund, höchster Ausdruck und zentraler Maßstab der Geschichtlichkeit des christlichen Heils**

Die Inkarnation Gottes in Jesus Christus bildet den Mittelpunkt von Ellacurías Geschichtstheologie. In ihr erreiche die alttestamentliche Heilsgeschichte ihre größte Dichte, Fülle und Ausdrücklichkeit. In ihr fasse sich das gesamte Heilshandeln Gottes in der Geschichte der Menschheit auf unüberbietbare Weise zusammen und finde in gewissem Sinn seinen endgültigen Abschluss. Die Inkarnation Gottes in Jesus sei zentrales Kriterium und letztgültiger Maßstab jedes christlichen Glaubens und Handelns in der Geschichte. Ausschließlich im „Gottmenschen“ Jesus Christus sei es möglich, zu erkennen, wer und wie Gott ist und wie Gott in der Geschichte handelt. Folgende Aspekte der Inkarnation erfahren in der Geschichtstheologie Ellacurías dabei eine besondere

---

<sup>654</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 336–337.

Akzentuierung: a) der kenotische Charakter der Inkarnation; b) die sich in der Inkarnation zeigende geschichtliche Singularität des Universalen und Absoluten; c) die Inkarnation als Eröffnung, höchster Ausdruck und zentrales Kriterium der Einheit der Menschheitsgeschichte sowie der Menschheitsgeschichte mit Gott; d) die bleibende Gegenwart des inkarnierten Logos in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Armen und Leidenden; e) das geschichtliche Leben und Sterben Jesu als Explikation des Wesens und Sinns der Inkarnation.

### **a) Der kenotische Charakter der Inkarnation**

Die Bedeutung, die Ellacuría dem kenotischen Charakter der Inkarnation beimisst, wurde bereits im ersten Teil dieser Arbeit deutlich, als darauf verwiesen wurde, dass Ellacuría die christliche

*[...] Behauptung eines Gottes, der sich demütigt und Mensch wird, der bis zu einem gewissen Punkt seine eigene göttliche Form verneint und Mensch wird, um die in der Sünde verlorene Menschheit zurückzugewinnen, der sich mit ihr begraben lässt und stirbt, um mit der ganzen Menschheit in den Schoß der Gottheit zurückzukehren<sup>655</sup>,*

als eine der wesentlichsten Inspirationsquellen des dialektischen Denkens betrachtet.<sup>656</sup> Die Kenosis Gottes ist für Ellacuría Resultat einer sich selbst preis gebenden Liebe, die sich in unverfügbarer Freiheit an das andere ihrer selbst verschenkt, ja sich diesem sogar bis zum Punkt der eigenen Selbstnegation ausliefert, um es gerade durch diese Dynamik einer die Grenzen jeder „weltlichen“ Logik sprengenden Gratuität zu „erlösen“. Die „Identität“ Gottes zeigt sich in dieser Bewegung als eine über die Negation ihrer selbst vermittelte. Gott bleibt in dieser Bewegung für Ellacuría „Herr“ der Geschichte, aber gerade dadurch, dass er sich dabei zugleich zum Sklaven der Menschen macht<sup>657</sup> und damit jedes Missverständnis seiner „Herrschaft“ im Sinne „weltlicher“ Macht negiert. Die „Selbstnegation“ Gottes in der Inkarnation des Logos zeichnet für Ellacuría den Weg vor, in dem sich die Transzendenz Gottes in die Geschichte einzuschreiben sucht. Diese Bewegung findet in der Selbstverleugnung Jesu am Kreuz ihren geschichtlichen Höhepunkt. Christliche Existenz ist dazu aufgerufen,

---

<sup>655</sup> Ellacuría, El objeto, 82.

<sup>656</sup> Vgl. den Abschnitt I D) 2. c) 2.

<sup>657</sup> Vgl. Phil 2,6–8.

sich in der Nachfolge Jesus in diese Bewegung der Selbstentäußerung und Selbsthingabe einzuschreiben.<sup>658</sup>

### **b) Die geschichtliche Singularität des Universalen und Absoluten**

Ein zweiter wesentlicher Aspekt der Inkarnation ist für Ellacuría die darin sich zeigende geschichtliche Singularität des Universalen und Absoluten. Ellacuría knüpft an das theologiegeschichtliche Motiv des „concretum universale“ an, wenn er darauf hinweist, dass sich in Jesus Christus geschichtliche Singularität und absolute Universalität in unmittelbarer Weise durchdringen, ohne sich dadurch wechselseitig zu negieren.<sup>659</sup> Stärker als die Tradition betont Ellacuría jedoch den geschichtlichen Charakter dieser Durchdringung. Das Ereignis Jesus Christus ist für ihn einerseits ein zutiefst geschichtliches Ereignis, gleichzeitig jedoch auch Grund, Ziel und Jenseits der Geschichte, wobei sich diese beiden Pole in der Person Jesu nicht in abstrakter Weise gegenüberstehen bzw. eine abstrakte Meta-Einheit bilden, sondern sich vielmehr im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu die Transzendierung der Geschichte selbst *auf geschichtliche Weise* auslegt.<sup>660</sup>

---

<sup>658</sup> Ellacuría zitiert diesbezüglich häufig Lk 9,23–24 sowie Joh 12,24–25. Zum wesentlich „exzentrischen“ Charakter christlicher Existenz, der sich aus dieser Bewegung der Selbstentäußerung ergibt, vgl. die Überlegungen in dem Aufsatz: Deibl/Pittl, Ellacuría und die Exzentrizität des Christentums.

<sup>659</sup> In der Inkarnation findet das für die gesamte Bibel charakteristische Prinzip des „pars pro toto“ seinen Höhepunkt und stärksten Ausdruck. Von der patristischen Literatur bis in die Gegenwart hat die christliche Philosophie um ein angemessenes Verständnis dieser die Kategorien der hellenistischen ebenso wie die der aufklärerischen Philosophie sprengenden geschichtlichen Singularität des Universalen gerungen. Vgl. dazu etwa das berühmte Diktum von Lessing: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ (Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: ders., Sämtliche Schriften (hg. von Karl Lachmann/Franz Muncker) XIII, Stuttgart 1897, 1–8 u. 5.) Einen Überblick über die Entwicklung des Motivs des „Universale concretum“ in der christlichen Theologie bietet: Werner Löser, „Universale concretum“ als Grundgesetz der oeconomia revelationis, in: Max Seckler u.a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Tübingen und Basel <sup>2</sup>2000, 83–93. Bekanntheit hat der Begriff vor allem über die Werke Hans Urs von Balthasars erreicht. Vgl. insbesondere: Hans Urs von Balthasar, Das Ganze im Fragment, Einsiedeln 1963; sowie: ders., Theologie der Geschichte, Einsiedeln <sup>4</sup>1959.

<sup>660</sup> Das Anliegen Ellacurías die Lehre von den zwei Naturen Christi des Konzils von Chalcedon geschichtlich zu dynamisieren, um sie so vor dem Missverständnis eines statischen Nebeneinanders zweier in eine bloß abstrakte Einheit gefasster Entitäten zu schützen, ist hier klar erkennbar. Für eine genauere Untersuchung von Ellacurías Verständnis der christlichen

Die geschichtliche Singularität des Lebens Jesu gewinnt für Ellacuría in dieser Bewegung gerade auch in seinen trivialen Momenten ein höchst transzendenten Bedeutung. Nicht nur die Botschaft Jesu oder die Annahme einer (geschichtslos verstandenen) menschlichen Natur durch den göttlichen Logos dürften daher den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit bilden, auch nicht bloß einzelne, isolierte Episoden des Lebens Jesu, denen man im Vergleich zum Rest seines Lebens eine besondere Heilsbedeutung zuschreibt (etwa der Kreuzestod, die „Wunder“, die Sendung der Zwölf, etc.), sondern das gesamte Leben Jesu in all seinen sozialen und politischen Verstrickungen, seiner leibhaften Bedürftigkeit und der scheinbaren Banalität der Alltagsvollzüge müssen als konkreter Ort des Einbruchs des schlechthin Absoluten in der Geschichte ernst genommen werden. Der heilvolle Charakter der Gegenwart Gottes in Jesus ist für Ellacuría nicht von geringerer oder anderer Qualität, wenn er schläft und lacht, der hungernden Menge zu essen gibt, die Händler aus dem Tempel vertreibt oder das eucharistische Mahl einsetzt.<sup>661</sup> Die Fleischwerdung Gottes in einem konkreten Leben konstituiert, wie später noch ausführlicher zum Thema werden wird<sup>662</sup>, nach Ellacuría gerade die alltägliche elementare leibhafte Bedürftigkeit des individuellen Menschen als einen besonderen Ort der Gottesbegegnung.<sup>663</sup>

Transzendenz als einer Transzendenz, die sich von der Geschichte nicht löst, sondern gerade in deren Transzendierung noch tiefer in diese hinein verweist, vgl. 3.5.2. f).

<sup>661</sup> Vgl. Ellacuría, Geschichtlichkeit, 344.

<sup>662</sup> Vgl. den Abschnitt 3.6.1.

<sup>663</sup> Obwohl in der Theologie des 20. Jahrhunderts eine abstrakte, (im schlechten Sinn) metaphysische Interpretation der Inkarnation, die die geschichtliche Dynamik derselben jahrhundertelang in den Hintergrund gedrängt hatte, schrittweise überwunden wurde, geht die Anerkennung der transzendenten Bedeutung geschichtlicher Singularität nach Ellacuría in vielen theologischen Entwürfen nach wie vor nicht weit genug. Immer noch würde die theologische Würde singulärer Situationen, die sich nach Ellacuría aus der Inkarnation des Logos in einem singulären geschichtlichen Leben ergibt, verkannt, indem das Singuläre nicht in seiner irreduziblen (und gerade in dieser Irreduzibilität von allgemeiner Bedeutung seienden) Eigenart in den Blick genommen werde, sondern bloß als Anwendungsfall abstrakter Prinzipien. Das Urteil der Internationalen Theologischen Kommission, die in einem Dokument über die Theologie der Befreiung gegen diese festhält, dass es gemäß der biblischen Botschaft nicht so sehr darauf ankomme, „worin jeweils die Not bestehe“, von der Gott erlöse, als vielmehr darauf, „dass nur Gott selbst Heil und Rettung bringen kann“ (Vgl. Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil, Schlussdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom, in: Karl Lehmann (Hg.), Theologie der

**c) Die Inkarnation als Eröffnung, höchster Ausdruck und zentrales Kriterium der Einheit der Menschheitsgeschichte sowie der Menschheitsgeschichte mit Gott**

Ein dritter Aspekt der Inkarnation, den Ellacuría betont, besteht darin, dass sie für ihn sowohl tiefster Grund als auch höchster Ausdruck sowie zentrales Kriterium der Einheit der Menschheitsgeschichte wie der Geschichte mit Gott ist.

Bereits die Entwicklung des religiösen Bewusstseins Israels vom Monolatrismus zum Monotheismus spiegelt die zunehmende Erkenntnis einer in Gott gründenden Einheit der gesamten Menschheitsgeschichte wider. Im aufbrechenden Bewusstsein der ersten Christen und Christinnen, dass die ganze Schöpfung und die ganze Geschichte in das Erlösungsdrama von Inkarnation, Leben, Leiden und Sterben des göttlichen Logos einbezogen und der Logos, in dem die Welt erschaffen wurde, letztlich kein anderer sei, als der, der sich in Jesus von Nazareth inkarniert hat, gewinnt diese Einheit schließlich ihre größte Ausdrücklichkeit, Dichte, Dringlichkeit:

*[Die] Berufung auf den trinitarischen Gott als Anfang und Ende der Erlösung und auf Jesus Christus als den Mittler derselben begründet [...] die Einheit der Geschichte.<sup>664</sup>*

*[...] derselbe Logos, durch den alle Dinge gemacht wurden und der das Leben der Welt ist, ist derjenige, der sich selbst von Beginn an hingegeben und im geschichtlichen Jesus - und nicht in einer ungeschichtlichen Kreatur - inkarniert hat. Eben diese Kontinuität [...] des Logos der Schöpfung mit Jesus Christus ist der beste Beweis [...] dafür, dass die Geschichte, die vom Logos angetrieben wird und die Erlösung, in der der Geist Christi atmet, eine strukturelle Einheit bilden, die es erlaubt, von einer einzigen Geschichte des Heils zu sprechen.<sup>665</sup>*

Doch nicht nur die Einheit der Menschheitsgeschichte, auch die Einheit der Geschichte mit Gott findet in der Inkarnation ihren tiefsten Grund wie höchsten Ausdruck. In Jesus Christus bindet sich Gott nach Ellacuría in definitiver Weise an die Geschichte und konstituiert letztere damit in unüberbietbarer Weise als privilegierten Ort der Gottesbegegnung. Die Realität des Gottmenschen Jesus Christus ist für Ellacuría gleichermaßen Eröffnung, Symbol wie

---

Befreiung, Einsiedeln 1977, 174–195, 181.), ist nach Ellacuría ein signifikantes Beispiel für diese Tendenz, den spezifischen Eigenwert einer konkreten Situation einer im schlechten Sinn allgemeinen, geschichtsenthobenen „Wahrheit“ zu opfern.

<sup>664</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 622.

<sup>665</sup> Ebd., 626. Wie sich von dieser Sichtweise her eine trinitätstheologische Deutung der Heilsgeschichte entwickeln lässt, wird sich im folgenden Abschnitt zeigen.

vorweggenommene Realisierung der Einheit der Geschichte mit Gott. Gerade insofern ist sie auch ihr bleibender Maßstab:

*Die doppelte, menschliche und göttliche Natur Jesu, die in der grundlegenden Einheit einer sie umgreifenden Realität vereint ist, bietet [für die Geschichte] ein Interpretationsmodell an. Wenn das Essen, Schlafen, Spazieren etc. Jesu formal Heilscharakter haben, dann haben auch die sogenannten profanen Realitäten in der strukturellen Einheit der Geschichte heilvolle Bedeutung.<sup>666</sup>*

*In Jesus, wahren Menschen und wahren Gott, realisiert sich, wie der christliche Glaube festhält, Einheit am besten. An ihm lässt sie sich auch am besten darlegen.<sup>667</sup>*

#### **d) Die bleibende Gegenwart des inkarnierten Logos in der Geschichte insbesondere der Armen und Leidenden**

Die Präsenz des inkarnierten Logos verschwindet für Ellacuría mit Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu nicht, sondern setzt sich, wenn auch in einer transformierten, so deswegen nicht weniger realen Weise in der Geschichte fort. Diese Fortsetzung steht dabei in einer unauflöslichen Dialektik von Abgeschlossenheit und Offenheit der Offenbarung. Insofern das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu singuläre Ereignisse sind, in denen sich Gott in einer geschichtlich nicht mehr überholbaren Weise gegenwärtig setzt, erreicht die Heilsgeschichte in Jesus Christus ihren definitiven Abschluss. Insofern der inkarnierte Logos als lebendiges Wort in der Geschichte weiterhin *real* präsent bleibt – in dem Wort der Liturgie, der kirchlichen Tradition, der Eucharistie, insbesondere jedoch in den Nackten, Kranken, Hungernden, Dürstenden, Fremden und Gefangenen<sup>668</sup> –, kann man nach Ellacuría jedoch sagen, dass „die Offenbarung in unserer Geschichte weiterhin statt hat“<sup>669</sup>.

---

<sup>666</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 623.

<sup>667</sup> Ellacuría, Heilsgeschichte, 318–319.

<sup>668</sup> Vgl. Mt 25,31–46. In den Armen und Leidenden bleibt für Ellacuría der in Jesus von Nazareth fleischgewordene Logos in der Geschichte in leibhafter Weise berührbar. Vgl. auch ganz ähnlich die Rede Papst Franziskus' während des Besuchs des Flüchtlingszentrums „Astalli“ am 10. September 2013,

URL:

[http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130910\\_centro-astalli.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html) (letzter Aufruf: 01.09.2015): „Liebe Ordensmänner und Ordensfrauen, die leeren Klöster braucht die Kirche nicht, um sie in Hotels zu verwandeln und Geld zu verdienen. Die leeren Klöster gehören nicht euch, sie sind für das Fleisch Christi, das die Flüchtlinge sind.“

<sup>669</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 530.

In jedem geschichtlichen Kontext aktualisiert sich die Offenbarung für Ellacuría auf je neue Weise, so dass trotz der Endgültigkeit der Offenbarung „Raum für vieles“ bleibe, „was wir mit Hilfe des Geistes, den uns der auferstandene Christus gesandt hat, noch entdecken, unterscheiden und realisieren können.“<sup>670</sup> Erst wenn die Botschaft des Evangeliums tatsächlich durch alle kulturellen Kontexte der Menschheitsgeschichte hindurchgegangen sei, alle kulturellen Ausdrucksformen an- und wieder abgelegt habe und die Menschheitsgeschichte an ein Ende gekommen sei, werde man davon sprechen können, dass sich der Reichtum der Offenbarung erschöpft habe. Bis zum Ende dieser Geschichte – welches freilich kein verrechenbares Datum, sondern uns ebenfalls entzogen ist –, müsse jede letztgültige Deutung derselben offen bleiben. Die geschichtliche Realität als konkrete und ganze bleibe bis dahin der Ort, „zu dem der Christ und der Theologe zurückkehren müssen, um die Offenbarung in ihrer Ganzheit und Objektivität zu vernehmen“<sup>671</sup>.

#### **e) Das geschichtliche Leben und Sterben Jesu als Explikation des Wesens und Sinns der Inkarnation**

Wesen und Sinn der Inkarnation des göttlichen Logos legen sich für Ellacuría im konkreten Leben und Sterben Jesu aus. Jede christliche Rede von der Inkarnation des göttlichen Logos ist auf diese konkrete geschichtliche Existenz als ihres letzten Maßstabs zurückverwiesen. Löst sie sich davon ab, wird sie zu einer abstrakten Spekulation, die gerade den realgeschichtlichen Charakter dieser Inkarnation verrät:

*[...] um mit Sicherheit darüber reden zu können, wer erlöst wird und wovon erlöst wird, welches die Kriterien und die Wege des Heils sind, hat der Vater [...] den Sohn als Vermittler der Erlösung durch seinen lebenspendenden Geist gesandt.*<sup>672</sup>

*Die Botschaft Jesu, der die Offenbarung des Alten Testaments und andere Formen der Offenbarung vorausgegangen waren und die sich durch die Sendung seines eigenen Geistes im Gegenüber zu den sich widersetzen geschichtlichen Ereignissen fortsetzt, bezeugt in aller Klarheit viele der Dinge, die nicht hingenommen werden dürfen. Genauso bezeugt sie die Grundlinien einer Utopie, die [je neu] vergeschichtlicht werden muss. Sie zeigt auch einen Ort und eine Kriterium an: die bevorzugte Option für die*

---

<sup>670</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 332.

<sup>671</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación de la historia, 530.

<sup>672</sup> Ellarucía, Historia de la salvación, 610.

*Armen, deren angemessene Anwendung die Gegenwart des Heils in der Geschichte orientieren und stärken kann.<sup>673</sup>*

*Das Beispiel Jesu ist das entscheidende Leitbild dafür, wie das Heil in der Geschichte wirkt.<sup>674</sup>*

### **3.5.2. Ellacurías trinitätstheologische Geschichtstheologie – systematische Entfaltung der Grundlinien**

Aus der Zentralität der kenotischen Inkarnation des Logos in Jesus Christus für ein christliches Welt- und Geschichtsverständnis ergibt sich für Ellacuría die Notwendigkeit, sowohl Schöpfung als auch Geschichte streng trinitarisch zu interpretieren.<sup>675</sup> In den geschichtstheologischen Texten Ellacurías finden sich in verschiedenen Anläufen Ansätze einer solchen trinitarischen Geschichtstheologie.<sup>676</sup> Diese lassen sich in einer Zusammenschau der Texte systematisieren. In den folgenden Abschnitten a) bis m) seien die wesentlichen Grundlinien derselben entfaltet.<sup>677</sup>

#### **a) Schöpfung und Geschichte als Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens**

Ein entscheidender Punkt einer umfassenden Geschichtstheologie liegt für Ellacuría im theologischen Verständnis der Schöpfung bzw. der Natur. Dies aus zwei Gründen: Einerseits a) weil eine „idealistische Konzeption der Geschichte“, die die im philosophischen Teil dieser Arbeit entfalteten Dimensionen des Natürlichen und Materiellen, des Sozialen und Personalen aus der Geschichte ausschließt, zwangsläufig auch „zu einer spiritualistischen Konzeption der Heilsgeschichte“ führe, „wodurch diese in ihrem Wesen verstümmelt und, was

---

<sup>673</sup> Ebd., 617.

<sup>674</sup> Ebd., 612.

<sup>675</sup> Ellacuría weist darauf hin, dass eine solche trinitarische Interpretation von Schöpfung und Geschichte bereits im johanneischen Motiv der Schöpfung der Welt in und durch den Logos (vgl. Joh 1,1–3) angelegt sei. Bei Justin, Irenäus und Clemens von Alexandrien finden sich schließlich bereits Ansätze zu einer systematischen Entfaltung dieser trinitarischen Perspektive. Vgl. Dazu: Jacques Dupuis, „Der kosmische Christus bei den frühen Kirchenvätern“, in: ders., Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, Innsbruck/Wien 2010, 91–132.

<sup>676</sup> Implizit ist diese trinitarische Grundstruktur als leitende Matrix in allen geschichtstheologischen Überlegungen Ellacurías mehr oder weniger deutlich präsent. Besonders deutlich wird sie in den drei hier behandelten Texten entfaltet.

<sup>677</sup> Die folgende Darstellung hat primär rekonstruktiven Charakter. Für eine gleichermaßen kreative wie systematische Weiterentwicklung der trinitarischen Geschichtstheologie Ellacurías vgl. Antonio González, Trinidad y liberación, San Salvador 1994.

noch schlimmer ist, dem Bereich ihrer Wirkens, der die Geschichte in ihrer konkreten Realität, mit ihren Voraussetzungen und Folgen, ist, entheben“<sup>678</sup> werde. Andererseits b) weil nur durch die adäquate Reflexion auf die spezifische Form der Präsenz der göttlichen Gnade in der Natur, die spannungsvolle Dynamik zwischen „Natur“ und „Gnade“, d. h. zwischen „natürlicher Gnade“ und „geschichtlicher Gnade“ sowie „natürlicher Offenbarung“ und „geschichtlicher Offenbarung“ in angemessener Weise in den Blick zu kommen vermöge. Nur wenn gezeigt werden kann, dass die Natur bereits von sich aus auf konstitutive Weise auf die Präsentwerdung Gottes in der Geschichte der Menschen ausgerichtet ist, kann nach Ellacuría jede Form des Dualismus (zwischen Natur und Geschichte, Person und Gesellschaft, Natur und Gnade) in der Theologie nachhaltig überwunden werden.

Entsprechend dieser integralen Perspektive interpretiert Ellacuría den gesamten Schöpfungsprozess von der Erschaffung der unbelebten Materie bis hin zum Auftreten der Geschichte als „frei gewollte Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens selbst *ad extra*“<sup>679</sup>. Schöpfung ist für Ellacuría in Abgrenzung zu anderen wirkmächtigen Konzeptionen in der theologischen Tradition nicht das Ergebnis einer „idealistischen Exemplarursächlichkeit“, sondern einer „Handlung der Kommunikation und Selbstgabe des göttlichen Lebens“<sup>680</sup>, also eines dialogischen, gnadenhaften und kenotischen Prozesses, der sich bis zur eschatologischen Vollendung der Welt fortsetze.<sup>681</sup> Diese göttliche

---

<sup>678</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 606.

<sup>679</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 346.

<sup>680</sup> Ebd.

<sup>681</sup> Vgl. dazu zuletzt auch die Ausführungen von Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato Sí*: „Für die Christen führt der Glaube an den einen Gott, der trinitarische Communio ist, zu dem Gedanken, dass die gesamte Wirklichkeit in ihrem Innern eine eigentlich trinitarische Prägung besitzt. Der heilige Bonaventura ging so weit zu sagen, dass der Mensch vor der Sünde entdecken konnte, wie jedes Geschöpf ‚bezeugt, dass Gott dreifaltig ist‘. [...] Der heilige Franziskaner lehrt uns, dass jedes Geschöpf eine typisch trinitarische Struktur in sich trägt, die so real ist, dass sie spontan betrachtet werden könnte, wenn der Blick des Menschen nicht begrenzt, getrübt und schwach wäre. So weist er uns auf die Herausforderung hin, zu versuchen, die Wirklichkeit unter trinitarischem Gesichtspunkt zu entschlüsseln.“ (Papst Franziskus, Enzyklika „Laudato Sí. Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ (=Verlautbarungen des Heiligen Stuhls 202, Bonn 2015), 24. Mai 2015, 239.) Die Bedeutung einer trinitarischen Interpretation der Natur für die ökologische Frage wird in der Enzyklika in aller Klarheit deutlich. Schließt man die Natur aus dem Bereich der

Gestaltwerdung und Selbstmitteilung ist dabei für Ellacuría kein homogenes Ereignis, sondern kenne „Grade und Grenzen“<sup>682</sup>, welche eben die Natur der Dinge konstituieren. Jedes Ding sei entsprechend seinen Grenzen „eine begrenzte Form des Gottseins“<sup>683</sup>. Dies ist für Ellacuría nicht im pantheistischen Sinn zu verstehen, denn Gott mache sich in seiner Schöpfung nicht im Sinn der Emanation seiner göttlichen Natur gegenwärtig, sondern so, dass er die Dinge trotz seiner lebendigen Gegenwart in ihnen zugleich auch als wesentlich von sich verschiedenen konstituiere: Die Dinge seien göttlich, jedoch auf kreatürliche Weise.<sup>684</sup> Im Prozess der natürlichen Evolution und schließlich der Geschichte gewinnt die Präsenz des trinitarischen Lebens für Ellacuría immer größere Dichte und Ausdrücklichkeit. Im Gottmenschen Jesus von Nazareth erreiche sie ihren definitiven Höhepunkt, von dem aus sie „letztlich auf die ‚Rückkehr‘ der gesamten Schöpfung zu ihrem Ursprung“<sup>685</sup> ziele.<sup>686</sup>

trinitarischen Kommunikation Gottes mit seiner Welt aus, ist der Schritt zum Verständnis der Natur als bloßes „Material“ nicht mehr weit. Ihre spirituelle Dimension geht damit verloren. Eine theologische Interpretation der Natur, die die Würde derselben (wie in dem oben behandelten Text Rahners) über ihre Funktion als „Bedingung der Möglichkeit“ der Heilsgeschichte (vgl. II A) 2. a) 3.4.) zu begründen trachtet, die Natur jedoch nicht als Ausdruck der Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in der Welt selbst in den Blick zu bekommt, greift diesbezüglich zu kurz.

<sup>682</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 346.

<sup>683</sup> Ebd. Vgl. dazu auch die ebenfalls in *Laudato Si* (234) zitierte Formulierung Johannes' vom Kreuz, wonach alles Gute, das es in den Dingen und Erfahrungen der Welt gebe, „auf unendlich vorzügliche Weise in Gott ist, oder, besser gesagt, jedes dieser großen Dinge, die genannt werden, ist Gott“. (Johannes vom Kreuz, Cántico espiritual; Geistlicher Gesang B XIV–XV (hg. von Ulrich Dobhan), Freiburg im Breisgau 1997, 5.)

<sup>684</sup> Vgl. dazu: Antonio González, Trinidad y liberación, 138, Anmerkung 89. Genauer ausgeführt ist dieser Gedanke bei: Zubiri, El hombre y Dios, 353.

<sup>685</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 346. Dass Ellacuría den Begriff der „Rückkehr“ hier unter Anführungszeichen setzt, zeigt an, dass diese Rückkehr für ihn nicht den regressiven Traum einer Rücknahme der Differenz von Gott und Welt in einen unterschiedslosen Anfang meint, sondern auf eine offene Zukunft zielt, in der Gott und Geschichte in ein neues, eschatologisches Verhältnis zueinander treten. Dieses liegt jenseits einer geschichtlich zu erreichenden Zukunft, macht sich in der Geschichte jedoch dadurch geltend, dass sie diese über jeden rein innerweltlichen Horizont immer weiter hinaustreibt.

<sup>686</sup> Die trinitarische Interpretation der Schöpfung und Geschichte durch Ellacuría und Zubiri erinnert in vielem an die Konzeption Friedrich Wilhelm Josef Schellings. Vgl. Friedrich W. J. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 7, Stuttgart 1860. Für eine eingehende Interpretation derselben vgl. Vicki Müller-Lüneschloß, Über das Verhältnis von

**b) Das trinitarische Verständnis der Natur und die darin begründete Möglichkeit einer „natürlichen“ Offenbarung**

Diese trinitarische Perspektive erlaubt eine theologische höchst interessante Interpretation der Naturgeschichte. Sie erkennt zwar an, dass die Schöpfung erst auf der Ebene der Geschichte zur Annahme der Offenbarung Gottes im strengen Sinn fähig wird, beharrt jedoch gleichzeitig darauf, dass die Schöpfung bereits von ihren materiellen Ursprüngen an auf diese ausdrückliche Annahme hinstrebt und, wenn auch noch nicht in der qualitativen Weise der Geschichte, so doch durch eine fortschreitende Präsenz des trinitarischen Gottes in ihr gekennzeichnet ist.<sup>687</sup> Eben diese Präsenz des trinitarischen Gottes in der Natur, die sich für den Menschen nach Ellacuría nicht nur in ihrer theoretischen Betrachtung, sondern vor allem im praktischen Umgang mit ihr erschließt, begründet die Möglichkeit einer „natürlichen“ Offenbarung:

*Gewiss sind die Existenz einer Intelligenz und eines Willens, eines Erfassens der Realität und eines Entscheidens, das sich auf diese Realität stützt, die grundlegende Voraussetzung der Offenbarung im strengen Sinn und des ihr antwortenden Glaubens. Da Gott gewollt hat, dass die Schöpfung in ihrer raum-zeitlichen Entfaltung evolutiv [...] ist, verdanken sich die Existenz und die Natur dieser Intelligenz und dieses Willens [jedoch; Anm.] einem natürlichen Prozess, der formal evolutiv ist und von den natürlichen Kräften der Evolution bestimmt wird. Die [so entstandene] menschliche Intelligenz vermag in der Realität, die sie umgibt und insbesondere in der Realität, die der Mensch ist, etwas zu sehen, was ihr Gott manifestiert.*<sup>688</sup>

*Der Mensch tritt auf, wenn die Natur, die wir hier nun als materielle Natur verstehen, in einem qualitativen Sinn alles von sich gegeben hat. Indem er mit dieser Natur theoretisch*

Natur und Geisterwelt: ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F. W. J. Schellings "Stuttgarter Privatvorlesungen" (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim - Niederer - Schelling der Jahre 1809/1810, Stuttgart 2012. Eine genauere Analyse der Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Konzeption Schellings und derjenigen Ellacurías kann hier nicht geleistet werden.

<sup>687</sup> Als wesentlichen Bezugspunkt einer solchen theologischen Interpretation der Naturgeschichte darf man wohl die Schriften des Mitbruders Ellacurías: Pierre Teilhard de Chardin vermuten. (Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München 1959; sowie: ders., Die Entstehung des Menschen, München 1961.) Explizite Bezüge auf das Werk Teilhard de Chardins sind in den Schriften Ellacurías zwar selten, man kann jedoch auf Grund der zeitlichen Nähe wie auch der zahlreichen motivlichen Bezüge davon ausgehen, dass Ellacuría mit den Schriften de Chardins vertraut war.

<sup>688</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 602.

*und praktisch umgeht und sich selbst als Realität erfährt, verfügt der Mensch im Prinzip über alles, was nötig ist, um das zu erkennen, was Gott von sich offenbaren hat wollen.*<sup>689</sup> Darin, dass sich der Gehalt der „natürlichen“ Offenbarung nur einer geschichtlichen Realität wie dem Menschen zu zeigen vermag, wird deutlich, dass freilich „auch das, was man eine natürliche Offenbarung Gottes nennt, im strengen Sinn eine Geschichte hat“<sup>690</sup>, weil

*[...] die nie vollständige Erfassung dessen, was die Natur ist, einen Prozess, eine Differenzierung von Standpunkten, eine größere Befähigung [span.: *capacitación*] der menschlichen Gaben [span.: *dotes*] [z. B. durch die Entwicklung neuer wissenschaftlicher, aber auch künstlerischer Möglichkeiten; Anm.: SP], die Multiplizierung und Strukturierung von Möglichkeiten<sup>691</sup> im strengen Sinn [...] ]<sup>692</sup>* impliziert. Auf Grund der Geschichtlichkeit auch der natürlichen Offenbarung sei es sogar möglich, dass in bestimmten geschichtlichen Situationen

*[...] bestimmte Dimensionen der Realität aus dem Blick geraten, dass [...] Interessen die angemessene und volle Befähigung dieser Realität verhindern, bis zu dem Punkt, dass [...] der Mensch und die Menschheit Möglichkeiten der Erkenntnis und Realisierung zerstören und damit [...] nicht einmal fähig sind, wesentliche Aspekte der Realität und vor allem dessen, was Gott von sich in dieser Realität manifestieren will, zu entdecken.*<sup>693</sup>

### **c) Die trinitarische Interpretation der Geschichte und die darin gründende Möglichkeit einer „geschichtlichen“ Offenbarung**

Trotz dieses eminent geschichtlichen Charakters auch der „natürlichen“ Offenbarung, hält Ellacuría an einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen „natürlicher“ und „geschichtlicher“ Offenbarung bzw. – noch genauer gesagt – einer „natürlichen“ und „geschichtlichen“ Gestaltwerdung des trinitarischen Gottes in der Welt fest.

Letztere überbietet erstere für Ellacuría in der gleichen Weise wie die geschichtliche Realität die natürliche Realität überbietet: Indem die Realität im

<sup>689</sup> Ebd., 602–603.

<sup>690</sup> Ebd., 603. Im philosophischen Teil dieser Arbeit zeigte sich ebenfalls, dass es keinen „reinen“ Zugang zur Natur gibt, da diese immer schon geschichtlich überformt ist. Die geschichtliche Realität muss deswegen nicht bloß als Endpunkt des Prozesses der Realisierung der Realität betrachtet werden, sondern gleichzeitig damit auch als der einzige mögliche Ausgangspunkt jedes Zugangs zur „Natur“. Vgl. dazu den Abschnitt I D) 2. e) 2.

<sup>691</sup> Zur Bedeutung der Begriffe „Fähigkeit“ [span.: *capacidad*] und „Möglichkeit“ [span.: *posibilidad*] in der Philosophie Zubiris und Ellacurías vgl. das im Abschnitt I D) 2. e) 3. Gesagte.

<sup>692</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 603.

<sup>693</sup> Ebd.

Übergang von der Natur zur Geschichte „mehr“ Realität wird, indem sie „offener“ und „dichter“ wird,<sup>694</sup> bietet sie auch der Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in der Welt neue Möglichkeiten. Die Gültigkeit und der Reichtum der „natürlichen“ Offenbarung werden dadurch nicht annuliert, sondern zugleich bewahrt, transformiert und überschritten.<sup>695</sup> Gott verschenkt sich je nach dem Grad der Entwicklung der Natur und der Geschichte auf je unterschiedliche Weise an diese. Die Kommunikation Gottes mit seiner Schöpfung gewinnt im evolutiven und geschichtlichen Prozess zunehmend an Intensität:

*[...] die Geschichte [...] ist von Anfang an der von Gott bevorzugte Ort für seine umfassende [...] Kommunikation, und zwar so, dass in ihr die Erhebung [zu Gott; Anm.] nicht nur potentiell gegeben, sondern [real] in Gang gesetzt ist, wenn auch auf eine [...] Weise, die [...] der Höhe der Zeiten folgt. Dem, dass die Selbstgabe Gottes an die Geschichte frei und graduell ist, steht nicht entgegen, dass diese Selbstgabe bereits von Beginn an wirkmächtig [in der Welt; Anm.] gegeben war, und zwar in dem Maß, in dem es die organische und psychische Entwicklung einer unmittelbar aus dem Fortschritt des tierischen Reiches hervorgegangen Menschheit erlaubte.<sup>696</sup>*

---

<sup>694</sup> Vgl. dazu das in Abschnitt I D) 2. d) Gesagte.

<sup>695</sup> Das Bewusstsein um die ausgezeichnete Bedeutung der Geschichte als des privilegierten Ortes der Offenbarung und Gestaltwerdung Gottes sieht Ellacuría wesentlich in der biblischen Tradition durchbrechen. Schon viel früher als Hegel habe „die alt- und neutestamentliche Offenbarung für ausgemacht erklärt, daß sich in der Geschichte weniger die Fülle des Seins und der Wirklichkeit als vielmehr die Wahrheit und Gabe Gottes ereignet“<sup>695</sup> und Jahwe somit weniger als ein Gott der Natur denn vielmehr als ein Gott der Geschichte zu begreifen sei. Dies sei keinesfalls selbstverständlich gewesen, sei es doch vielen „anderen Völkern“ besser erschienen, „sich Gott über die Natur zu nähern – sie birgt ja Dimensionen des Majestätischen, Unergründlichen, das sich dem Menschen entzieht – oder, als anderes Extrem, auf dem Wege der subjektiven oder intersubjektiven inneren Erfahrung.“ (Ellacuría, Geschichtlichkeit, 317.) Ellacuría schätzt diese Wege keinesfalls gering und verweist sogar mit Nachdruck auf den Reichtum des „Wissens“ über das Göttliche, der sich über den Jahrtausende langen Umgang des Menschen mit der Natur „in den menschlichen Traditionen, die [letztendlich; Anm.] eine einzige Tradition bilden, deren Subjekt das menschliche Phylum als solches ist [...], akkumuliert“<sup>695</sup> habe. Dennoch hält er daran fest, dass sich „die gnadenhafte Freiheit Gottes jedoch dort [am stärksten] manifestiert und die Menschheit bereichert [...], wo sie sich auf eine im strengen Sinn geschichtliche Art und Weise bestimmten Personen - den Propheten jedweder Art - und ganzen Völkern, mit denen sie verschiedene Bundesschlüsse eingegangen ist, mitteilt.“ (Ellacuría, Historia de la salvación, 605.)

<sup>696</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 625–626.

**d) Die Offenheit der Geschichte als Ausdruck und Voraussetzung der Erfahrung der Offenheit Gottes**

Wesentlichstes Unterscheidungsmerkmal der Geschichte gegenüber der Natur ist für Ellacuría ihre qualitativ neue Form der Offenheit<sup>697</sup>. Aus theologischer Perspektive ist diese Offenheit nach Ellacuría einerseits Ausdruck einer größeren Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in der Welt (die Zunahme an Offenheit und Freiheit in Schöpfung und Geschichte ist für Ellacuría eines der zentralsten Kriterien für die Zunahme der göttlichen Präsenz in ihnen), gleichzeitig jedoch auch Voraussetzung, um neue und tiefere Dimensionen Gottes *erfahren* zu können. Gott wird in der Geschichte nicht mehr bloß als Prinzip natürlicher Prozesse, sondern als Prinzip von Personalität sowie als Prinzip sozialer und geschichtlicher Befreiungsprozesse erfahren, die deswegen ihrerseits, wenn auch nicht in unmittelbarer, sondern nur „vermittelter Weise“ als „physischer Beweis“ des trinitarischen Lebens gelten können:

*Der Mensch als formal offenes Wesen und die Geschichte in ihrer wesentlichen Offenheit sind die Größen, in denen die Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens mehr und mehr sich realisieren kann, wenn auch immer in offener, aber begrenzter, in begrenzter, aber offener Form. Darin würde also der theologale Charakter aller Dinge und speziell der theologale Charakter des Menschen und der Geschichte bestehen. Nicht allein daß Gott nach Präsenz, Essenz und Potenz entsprechend ihrer jeweiligen Eigenheit in allen Dingen wäre; es wären auch alle Dinge, jedes nach seiner Weise, gemäß dem trinitarischen Leben gestaltet und wesentlich auf es bezogen. Die theologale Dimension der geschaffenen Welt [...] beruhte auf dieser Präsenz des trinitarischen Lebens, das allen Dingen innerlich ist, aber zumal im Menschen als real und als Prinzip von Personalität wahrgenommen werden kann. Von dieser theologalen Dimension gibt es strikte Erfahrung, und durch sie gibt es strikte personale, soziale und geschichtliche Erfahrung Gottes. Es mag Abstufungen und verschiedene Weisen dieser Erfahrung geben, aber wenn sie echte Erfahrung der realen theologalen Dimension des Menschen, der Gesellschaft, der Geschichte und, in anderen Maßen, der rein materiellen Dinge ist, dann ist sie Erfahrung, physischer Beweis des trinitarischen Lebens, wenn auch vermittelt, verleiblicht und vergeschichtlicht.*<sup>698</sup>

Ellacuría umreißt die qualitative Neuheit dieser *geschichtlichen* Erfahrung Gottes gegenüber einer „natürlichen“ in dreierlei Hinsicht, die allerdings in seiner

---

<sup>697</sup> Zur besonderen metaphysischen Dichte und Offenheit der menschlichen Person und Geschichte vgl. auch den Abschnitt I D) 2. e) 4.

<sup>698</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit 346–347.

Theologie unterschiedlich deutlich ausgearbeitet sind. Zum einen charakterisiert er die geschichtliche Erfahrung Gottes als „Teilnahme“ am trinitarischen Leben:

*Sowohl auf Grund der metaphysischen Dichte der geschichtlichen Realität als auch auf Grund ihrer wesentlichen Offenheit stellt die biografische und soziale Geschichte den besten ([weil; Anm.: SP] metaphysisch dichtesten) und den einzigen ([weil alleine im formal Sinne; Anm.: SP] offenen) Ort einer Offenbarung und eines Heils dar, die im zweifachen Sinn gnadenhaften Charakter haben, weil sie den Menschen und der Menschheit erlauben am trinitarischen Leben Gottes selbst teilzunehmen.<sup>699</sup>*

Zweitens erlaubt es die geschichtliche Offenbarung nach Ellacuría dem Menschen (im Unterschied zur Natur), das trinitarische Leben zu „leben“:

*Man kann behaupten, dass in jedem schöpferischen Akt eine Manifestation des trinitarischen göttlichen Lebens selbst ad extra statt hat, aber nicht jedes Geschöpf kann dieses trinitarische Leben leben. Dies ist nur dem Menschen möglich, und es ist ihm nur auf geschichtliche Weise möglich.<sup>700</sup>*

Drittens – und dieser Aspekt ist im Denken Ellacurías am ausführlichsten entfaltet – öffnet die Geschichte für eine Erfahrung Gottes als eines „offenen“<sup>701</sup>,

<sup>699</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 605.

<sup>700</sup> Ebd. Leider hat Ellacuría diesen interessanten Aspekt des „Lebens des trinitarischen Lebens“ selbst nicht weiter entfaltet. Es wäre wünschenswert, in den Schriften Ellacurías Näheres über die Strukturen und Dynamismen dieses „Lebens der Trinität“ zu erfahren. Allgemein gesprochen kann man davon ausgehen, dass Ellacuría insbesondere in Formen „befreiender Praxis“ die Dynamik des trinitarischen Lebens selbst in der Geschichte Gestalt gewinnen sieht. Eine menschliche Praxis, die sich für diese Dynamik öffnet und von ihr in Besitz nehmen lässt, ist in dieser Perspektive insbesondere dann, wenn sie in dieser Dynamik auch reflexiv das Wirken des trinitarischen christlichen Gottes erkennt, gleichbedeutend mit dem „Leben der Trinität“. Für die theologische Reflexion ergibt sich daraus die Herausforderung, einerseits die trinitarische Struktur der singulären geschichtlichen Befreiungserfahrungen herauszuarbeiten und andererseits zu zeigen, dass sich unser „Wissen“ von der immanenten Trinität allein diesen geschichtlichen Befreiungserfahrungen, die ihren Ursprung und letzten Maßstab in der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth, dessen geschichtliche Aktualisierung sie sind, haben, verdankt. In den geschichtlichen Befreiungserfahrungen, im konkreten Zusammenspiel von göttlicher Gnade und (praktischer) Antwort des Menschen stößt der/die Glaubende schrittweise auf einen Gott, dessen trinitarische Struktur zugleich der innerste Grund und die innerste Dynamik dieser Befreiungserfahrungen ist als auch etwas, was diese auf eine unverfügbare, geschichtlich nie restlos einzulösende Zukunft hin übersteigt und offen hält. Auf der Linie der trinitätstheologischen Perspektive Ellacurías liegt der bereits erwähnte Entwurf von Antonio González „Trinidad y liberación“ (San Salvador 1994).

<sup>701</sup> Zum Zusammenhang zwischen „Trinität“ und „Offenheit“ Gottes vgl. (wenn auch mit etwas anderen Akzentsetzungen als Ellacuría) zuletzt auch: Kurt Appel, Trinität und Offenheit Gottes,

überraschenden und stets „neuen“ Gott. In der „natürlichen Offenbarung“ kommen diese Aspekte notwendigerweise zu kurz: Die Natur könne zwar, so Ellacuría, „immer noch weiter zurück bis zu ihren Ursprüngen und immer tieferdringend in ihren Elementen erforscht werden“, als Natur aber sei sie immer schon „gegeben“ und auch ihre Entwicklung liege „grundsätzlich fest“<sup>702</sup>. „Prädeterminierte Prozesse“ könnten nun etwas „Neues“ nur insofern mitteilen, „als derjenige, der sie erfasst, seine Fähigkeiten, sie zu erfassen, erneuert, nicht jedoch in dem Sinn, dass der Prozess selbst eine radikale, nicht dem Zufall, sondern einer willentlichen Entscheidung entsprungene Neuheit erlauben würde.“<sup>703</sup> Gott vermöge innerhalb der Natur nur in den Blick zu kommen als „Antriebskraft des natürlichen Kreislaufs, als Paradigma des Immergleichen, das zwar ein Danach, aber keine offene Zukunft kennt, und in diesem Sinne als Anstoß und vielleicht auch als Ende oder Ziel einer notwendigen Entwicklung.“<sup>704</sup> Die „Reichweite von Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes“ seien damit „absolut eingeengt.“<sup>705</sup> Dies ändere sich im Bereich der Geschichte grundlegend. Denn die geschichtlichen Prozesse seien nicht „prädeterminiert“, sondern eröffneten „den Bereich eines im strengen Sinn Neuen und zusammen damit die reale Möglichkeit, dass ein im strengen Sinn Neues mitgeteilt werden kann“<sup>706</sup>. Damit könne sich auch Gott nicht nur in einer neuen Weise, sondern als das „Neue“ schlechthin in der Welt präsent machen:

*Mit der Geschichte [...] bleibt einerseits offen, was die Menschheit und mit ihr die gesamte Wirklichkeit herzugeben vermögen, und andererseits bleibt die reale Möglichkeit bestehen, daß sich zeigt, was Gott für den Menschen und der Mensch für Gott ist. In der Geschichte kann Gott nicht, wie in der Natur, ein für allemal gegeben sein [...]; in der Geschichte ist mit der Möglichkeit einer permanenten Offenbarung und Selbstmitteilung nicht nur auf Seiten des Empfängers, sondern, radikaler noch, von Seiten des Gebenden zu rechnen.*<sup>707</sup>

---

in: Heinrich Schmidinger/Klaus Virtbauer (Hg.), *Glauben denken – Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016 (in Vorbereitung).

<sup>702</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 324.

<sup>703</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 603.

<sup>704</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 323.

<sup>705</sup> Ebd., 324.

<sup>706</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 603.

<sup>707</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 324.

*Wenn Gott in der Geschichte nicht als Herr der Geschichte verstanden würde, das heißt als Gott, der in der Geschichte handelt, dann wäre er nicht im Vollsinne verstanden als jener Gott, der in einem reich und frei, geheimnisvoll und nahe, ärgernis- und hoffnungsstiftend ist [...].<sup>708</sup>*

Das Durchbrechen der für die Natur charakteristischen „ewigen Wiederkehr des Gleichen“<sup>709</sup> und die damit verbundene Öffnung für die Zukünftigkeit der göttlichen Freiheit sind für Ellacuría eines der wesentlichsten Charakteristika eines biblischen Geschichtsverständnisses und folglich auch Maßstab für die zunehmende Präsenz des biblischen Gottes in der Welt. Je offener und freier<sup>710</sup> die Welt bzw. die Geschichte werden, desto klarer und dichter vermöge sich das trinitarische Leben in ihnen abzubilden. Es ist offensichtlich, dass die Zukünftigkeit Gottes in dieser Perspektive keine verträumte Jenseitigkeit ist, sondern sich trotz der Unmöglichkeit, sie in einer bestimmten Gegenwart vollkommen zu re-präsent-tieren, in der Geschichte projektiv wirksam macht, indem sie diese aus ihrer immanenten Selbstbezüglichkeit befreit und über jedes jeweils Erreichte und Erfahrene immer weiter hinaustreibt:

*Das Moment der Zukunft – die nicht bloß jenseitig ist, sondern im Spiel Verheißung-Hoffnung, Handeln Gottes-Antwort des Menschen projektiv wirksam wird – macht die geschichtliche Offenbarung Gottes als solche erst möglich und nimmt die Menschen in die Pflicht, sich zu öffnen, sich nicht in einer bereits gegebenen Erfahrung oder in den engen Grenzen ihrer Endlichkeit zu verschließen. Gott ist der Deus semper novus, der immer Neue. So hat man sich den Deus semper maior, den stets größeren Gott, eben auch vorzustellen.<sup>711</sup>*

Das Einbrechen des „immer neuen Gottes“ in die Geschichte nimmt dabei den Charakter der „Unterbrechung“ des „Gewohnten“, „Bisherigen“ und „Selben“ an. Umgekehrt sind gerade die geschichtlichen Momente, in denen die Geschichte

<sup>708</sup> Ebd., 323.

<sup>709</sup> Vgl. zu diesem Motiv: Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (=Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 4), Münschen u. a. 1980. Streng genommen ist in der Philosophie Ellacurías freilich auch die Natur nicht als zyklische Wiederkehr des immer Gleichen zu verstehen. Bereits die Natur ist, wie im ersten Teil dieser Arbeit deutlich wurde, in einem transzontalen Sinn offen für ihre eigene Überschreitung. Ohne diese Offenheit der Natur wäre die Entstehung der Geschichte gar nicht denkbar.

<sup>710</sup> Bisher war nur von „Offenheit“ die Rede. Im Raum der Geschichte aktualisiert sich diese Offenheit, die sich, wie gesehen, nach Ellacuría bereits auf der Ebene der elementaren Materie findet, primär als (personale und soziale) Freiheit.

<sup>711</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 324.

gleichsam mit sich selbst bricht, um sich für eine neue, aus dem Bisherigen nicht ableitbare Zukunft zu öffnen, Momente, in denen die Zukünftigkeit Gottes in besonderer Weise erfahren zu werden vermag. So wie nach Ellacuría einerseits nämlich Gott selbst in unableitbarer Freiheit dort gegenwärtig wird, wo er gegenwärtig werden will und dabei menschliche Erwartungshaltungen auf teils skandalöse Weise durchbricht und überbietet, so wird andererseits die transzendenten göttliche Realität gerade in den geschichtlichen Ereignissen erfahrbar, in denen sich das Neue und Unerwartete Durchbruch verschafft. Beispielhaft zeigt sich dies für Ellacuría in der Exodus-Erzählung:

*Im speziellen Fall des Exodus ereignet sich punktuell geschichtlich Neues nicht aus Notwendigkeit, sondern dank dem freien Eingreifen Gottes, das ein bestimmtes Volk in einer bestimmten Zeit und an bestimmten Orten als solches erfährt. Auf diesem Weg schafft sich die Offenbarung von Jahwes transzender Macht Bahn: Die Unberechenbarkeit der geschichtlichen Erfahrung wird als eine Offenbarung der transzendenten Macht Jahwes gefeiert, einer Macht, die die Geschichte verändert und die im geschichtlichen Wandel ebensowohl die Kontingenz wie die Hoffnung des Menschen sichtbar werden lässt.<sup>712</sup>*

*[...] Mose ruft [...] Jahwe und sein Handeln nicht zur Hilfe, damit sich das Gleiche wiederhole, sondern damit der Prozeß durchbrochen werde. Und gerade in diesem Durchbrechen des Prozesses wird in der Geschichte etwas präsent, was mehr ist als die Geschichte. [...] Geschichte ist somit im Vollsinne der Ort der Transzendenz, aber einer Transzendenz, die nicht mechanisch auftritt, sondern nur erscheint, wenn sie Geschichte wird und erneuernd einbricht in den herrschenden Prozeß.<sup>713</sup>*

Eben die Zukünftigkeit Gottes entzieht die Rede von der Gegenwart des trinitarischen Gottes in Schöpfung und Geschichte auch der Gefahr zur insgeheimen Legitimation bestehender Unterdrückungs- und Unrechtsverhältnisse zu werden. Sie gibt Raum für die angesichts der Erfahrung von Unrecht, Unterdrückung und Verfolgung aufbrechende Hoffnung, dass sich Gott noch anders und mehr offenbaren möge als bisher. Nur wenn die Offenbarung Gottes

<sup>712</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 322.

<sup>713</sup> Ebd., 323–324. Ausgehend von einer umfassenden geschichtstheologischen Perspektive nähert sich Ellacuría mit der Bestimmung der Offenbarung Gottes als des „Durchbrechens“ des „herrschenden Prozesses“, wenn auch mit etwas anderen Akzentsetzungen, dem bekannten Diktum von Johann Baptist Metz an, wonach die kürzeste Definition von Religion „Unterbrechung“ sei. Vgl. Johann Baptist Metz, Der Kampf um die verlorene Zeit – Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik, in: ders., Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 85–94, 86.

offen bleibt für eine noch nicht abgegoltene Zukunft, ja sich gerade im Offenhalten der Geschichte für dieses noch ausstehende Heil zeigt, kann sie als die Offenbarung des biblischen Gottes gelten:

*[...] Die Geschichte [ist] das Feld des Neuen, der Kreativität [...], aber ein Feld, auf dem Gott sich nur ‚mehr‘ offenbaren kann, insofern es tatsächlich ‚mehr‘ Geschichte gibt, das heißt, eine größere und bessere Geschichte, als sie bis zum jeweiligen Augenblick war.<sup>714</sup>*

**e) Das Verhältnis von Natur und Gnade bzw. „natürlicher“ und „übernatürlicher“ Offenbarung**

Aus den eben dargestellten Überlegungen zur „natürlichen“ und „geschichtlichen“ Offenbarung bzw. Gestaltwerdung Gottes ergeben sich neue Perspektiven auf das Verhältnis von „Natur“ und „Gnade“ bzw. „natürlicher“ und „übernatürlicher“ Offenbarung. Was die christliche Tradition traditioneller Weise mit dem Begriff des „Übernatürlichen“ bezeichnet, ist für Ellacuría eigentlich nicht so sehr als eine Transzendierung der Natur zu denken – denn bereits die Geschichte sei eine Transzendierung der Natur und in diesem Sinn, wenn auch in einer ausschließlich „metaphysischen“ Bedeutung, „übernatürlich“ – , sondern viel mehr als eine

---

<sup>714</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 324. Obwohl für Ellacuría (wie bereits in seiner Interpretation des Exodusgeschehens deutlich wurde) das Erreichen einer neuen, „größeren“ und „besseren“ geschichtlichen Zukunft (bzw. zumindest der Einsatz dafür) die Voraussetzung ist, auch eine neue und „größere“ Erfahrung des Göttlichen zu machen, erschöpft sich die Zukünftigkeit Gottes nicht in der Eröffnung neuer innerweltlicher Horizonte. Inbesondere die Ungerechtigkeit, die den Toten der Vergangenheit widerfahren ist, lässt sich durch keine innerweltliche Zukunft abgelten. Die Zukünftigkeit Gottes kann für diese Toten nur auf Grund ihres eschatologischen Charakters heilvoll sein. (Zur Analyse dieses in der Theologie Ellacurias möglicherweise unterbelichteten Aspekts vgl. Pittl, Von den Opfern der Geschichte her sprechen. Überlegungen zu möglichen Begegnungsfeldern zwischen Politischer Theologie und Theologie der Befreiung, in: Appel/ Metz/ Tück (Hg.), Dem Leiden ein Gedächtnis geben, Wien 2012.) Ellacuría besteht jedoch darauf, dass auch diese eschatologische Zukünftigkeit Gottes nur innerhalb und ausgehend von einer geschichtlichen Praxis, die sich für die Überwindung der Widersprüche der Gegenwart wirkmächtig engagiert, glaubhaft verkündet werden kann. Die eschatologische Zukünftigkeit Gottes macht sich als menschlicher Verfügungsgewalt bleibend entzogene genau dort geltend, wo die menschliche Praxis „gleichsam mit sich selbst [bricht] und [...] sich für etwas [öffnet], was sie ganz und gar übersteigt.“<sup>714</sup> (Ellacuría, Geschichtlichkeit, 325.) Außerhalb dieser Praxis vermag sie nicht adäquat in den Blick zu kommen. Zur näheren Artikulation dieser Transzendenz „innerhalb“ und „durch“ die geschichtliche Praxis „hindurch“ vgl. die Überlegungen des Abschnitts g).

Transzendierung der Geschichte. Ellacuría plädiert daher dafür, das leicht im Sinne zweier einander statisch gegenüberstehender Pole misszuverstehende<sup>715</sup> Begriffspaar „natürlich“ – „übernatürlich“ durch die Begriffe „Heil in der Geschichte“ (bzw. „Heil der Geschichte“) [span.: salvación en la historia] und „Heilsgeschichte“ [span.: historia de la salvación] zu ersetzen.<sup>716</sup> Die Fassung des mit der Gegenüberstellung von „natürlich“ und „übernatürlich“ angezeigten Problems in diesen „geschichtlichen Begriffen“ ist für Ellacuría aus einem zweifachen Grund „viel tiefer“<sup>717</sup> als seine Formulierung innerhalb des Paradigmas der „Natur“: Es sei a) „in einem radikalen Sinn metaphysischer“<sup>718</sup>, wird also nach Ellacuría der Realität besser gerecht; und b) „aktueller“<sup>719</sup>, d. h. es entspreche besser den spezifischen Herausforderungen der eigenen geschichtlichen Epoche. „Heilsgeschichte“ würde darüber hinaus

*[...] in einem viel biblischeren und christlicheren Sinn das zum Ausdruck bringen, was die klassische Theologie als übernatürlich bezeichnet hat, und „Heil in der Geschichte“ würde auf viel „aktuellere“ Weise das benennen, was sie unter den Begriff „Natur“ fasste.*<sup>720</sup>

Der Terminus „Heilsgeschichte“ entspricht in dieser Gegenüberstellung bei Ellacuría im Wesentlichen dem, was Rahner als die „ausdrückliche“ oder „amtliche“ Heilsgeschichte bezeichnet. Der Terminus „Heil in der Geschichte“ steht bei Ellacuría demgegenüber für das nicht explizite und ausdrücklich als solches erkannte Wirken Gottes in der Geschichte. Zwei Dimensionen an dieser begrifflichen Gegenüberstellung sind besonders bemerkenswert: zum einen die klare soteriologische Zuspitzung, die Ellacuría dem „klassischen“ Problem des Verhältnisses von „übernatürlich“ und „natürlich“ gibt, indem er nicht deren „Wesen“, sondern den unterschiedlichen Modus der Präsenz des „Heils“ in ihnen zum Vergleichspunkt macht<sup>721</sup>; zweitens die wohl bewusste, im spanischen

<sup>715</sup> Vgl. dazu das in Abschnitt 3.3. in Bezug auf die Kritik Ellacurías an einem „statischen Identitätsdenken“ Gesagte.

<sup>716</sup> Vgl. dazu auch den programmatischen Titel des hier bereits mehrfach zitierten Aufsatzes „Historia de la salvación y salvación en la historia“.

<sup>717</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 520.

<sup>718</sup> Ebd.

<sup>719</sup> Ebd.

<sup>720</sup> Ebd.

<sup>721</sup> Natürlich haben auch die „traditionellen“ Verhältnisbestimmungen von „Gnade“ und „Natur“, „Heils-“ und „Profangeschichte“ etc. einen soteriologischen Kern. Dieser kommt jedoch in der

Original noch deutlicher zum Ausdruck kommende, Doppeldeutigkeit des Begriffs „Heil in der Geschichte“. Der Terminus „Heil in der Geschichte“ lässt zum einen an reale biographische, soziale und politische Befreiungserfahrungen denken, widersetzt sich aber gerade dadurch, dass er für diese eben nicht den in der Theologie der Befreiung geläufigen Begriff „Befreiung“ [span.: liberación], sondern den soteriologisch aufgeladenen Begriff des „Heils“ verwendet, bereits terminologisch der Versuchung, die zu behandelnde Problematik auf ein Verhältnis zwischen einer angeblich „rein“ immanenten Befreiungspraxis und einem transzendent-jenseitigen Heil abzuspannen.<sup>722</sup> „Natur“ bzw. „Heil in der Geschichte“ oder „Befreiung in der Geschichte“ ist für Ellacuría nie einfach Gegensatz zur ausdrücklichen Heilsgeschichte bzw. zur „Gnade“, sondern selbst ein bestimmter, wenn auch von anderen, ausdrücklicheren Formen sorgfältig zu unterscheidender Modus der heilshaften Präsenz Gottes in der Welt. Der spezifische Modus der Transzendenz in der Geschichte wird weiter unten noch ausführlicher in den Blick kommen.

---

begrifflichen Fassung, die Ellacuría dieser Fragestellung gibt, in weit größerer Explizitheit zum Ausdruck.

<sup>722</sup> Dies ist freilich auch in der übrigen befreiungstheologischen Tradition nicht der Fall. „Befreiung“ wird dort zwar einerseits für die „innerweltliche“ „Befreiung“ verwendet, verweist jedoch dabei stets auf eine darüber nochmals hinausgehende „integrale“ Befreiung, der in konstitutiver Weise ein unaufhebbar eschatologischer Charakter eignet. Der Begriff der „Befreiung“ zielt in der Theologie der Befreiung nicht darauf, den Begriff der „Erlösung“ zu ersetzen bzw. zu „horizontalisieren“, sondern darauf, die in der Verwendung des Begriffs der „Erlösung“ in Kirche und Theologie im Verlauf der Jahrhunderte bisweilen in den Hintergrund geratene geschichtliche Dimension des göttlichen Heilshandels wieder stärker zu betonen. Vgl. dazu: Juan Luis Segundo, Freiheit und Befreiung, in: Ellacuría/Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, 361–381. Für einen Analyse der Verwendung des Terminus „Befreiung“ in der Theologie Ellacurías vgl. Vivian Reyes, Der Begriff der Befreiung bei Ignacio Ellacuría. Eine befreiungstheologische Stimme aus Lateinamerika (Diplomarbeit), Universität Wien 2014. Für das Werk Gustavo Gutierrez' hat Franz Gmainer-Pranzl den Vorwurf des Reduktionismus christlicher Erlösung auf „innerweltliche“ Befreiung widerlegt. Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, Die Rückseite der Geschichte. Eine phänomenologische Explikation der befreiungstheologischen Perspektive im Werk von Gustavo Gutiérrez, in: Gunter Prüller-Jagenteufel u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, Aachen 2010, 21–62.

### *f) Die „eine Geschichte Gottes“ als Überwindung der Dualität von Heils- und Profangeschichte*

Die trinitarische Interpretation der Geschichte Ellacurías eröffnet eine Perspektive, in der der Unterschied zwischen Profan- und Heilsgeschichte in eine einzige Geschichte der freien Selbstmitteilung und Gestaltwerdung Gottes in seiner Schöpfung zurückgenommen ist. Was die klassische Theologie als „Natur“ und „Gnade“ bezeichnet, ist in dieser Sichtweise, wie bereits deutlich wurde, kein starrer Gegensatz, sondern Ausdruck eines einzigen Prozesses, in dem sich die Gnade dem Menschen auf geschichtliche Weise und in unterschiedlichen Modi und Graden mitteilt. Gott ist in dieser Perspektive konsequenterweise nicht nur in der Heilsgeschichte im engeren Sinn präsent, sondern auch – und zwar nicht notwendigerweise in weniger großer Intensität – in der sogenannten Profangeschichte. Was sich unterscheidet, ist lediglich die *Art und Weise* seiner Präsenz, die im ersten Fall thematischer, im zweiten Fall unthematischer, jedoch in beiden Fällen *reale* Präsenz Gottes in der Geschichte ist. Die Trennung von Heils- und Profangeschichte verliert in dieser Hinsicht ihre Bedeutung:

*Es gibt nur eine Geschichte, die aus dem liebe- und heilvollen Willen des einzig wahren Gottes, der der trinitarische Gott ist [...], hervorgeht. [...] die Trennung zwischen einer Profan- und einer Heilsgeschichte muss daher, ungeachtet der zahlreichen Unterscheidungen, die es innerhalb derselben Offenbarungs- und Heilsgeschichte zu treffen gilt, aufgegeben werden.<sup>723</sup>*

Statt von Heils- und Profangeschichte wäre es nach Ellacuría besser, von der „einen Geschichte Gottes“<sup>724</sup> zu sprechen. Innerhalb derselben habe das, was man klassischerweise als Heilsgeschichte bezeichnet, zwar „axiologische Priorität, insofern in [dieser ausdrücklichen Heilsgeschichte; Anm: SP] die Selbstmitteilung Gottes aufs vornehmste in der Gestalt Jesu und in der Aufgipfelung des Offenbarungswortes geschieht“<sup>725</sup> und die „menschliche und geschichtliche Biografie Jesu von Nazareth“ aus christlicher Perspektive als das „Maximum der geschichtlichen Kommunikation Gottes“<sup>726</sup> betrachtet werden müsse. Dabei dürfe jedoch nicht vergessen werden, dass a) die Kommunikation Gottes in Jesus in der Geschichte kein isoliertes Geschehen sei, sondern „reale und interpretatorische

<sup>723</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 622.

<sup>724</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 340.

<sup>725</sup> Ebd., 343.

<sup>726</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 605.

Vorläufer sowie Nachfolger“ gehabt habe und ebenso von den jüdischen (und vermittelt über diese auch von vielen anderen menschheitlichen) Traditionen lebe wie sie sich nach dem Tod und der Auferstehung Jesu in eine Vielheit von Traditionen anderer Völker und Personen fortsetze<sup>727</sup>; b) sich die „Heilsgeschichte“ auch in ihrer engeren Bedeutung „nicht auf das sakramentale, kultische oder im engeren Sinn religiöse Leben reduzieren“<sup>728</sup> lasse, sondern wie das Beispiel Israels deutlich zeige, auch ganz bestimmte soziale und politische Dimensionen besitze; und c) auch „an scheinbar sehr profanen Orten wie dem der Armen und Verarmten dieser Welt eine besondere Heilspräsenz und -intervention Jesu selbst als des fundamentalen Mittlers der Geschichte Gottes gegeben ist“<sup>729</sup>. Es müsse daher daran festgehalten werden, dass sich „die Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit [...] nicht nur im beschränkten Bereich einer restriktiv verstandenen Heilsgeschichte, sondern im Gesamtraum der Geschichte“<sup>730</sup> vollziehe, wenngleich die Art und Weise der Präsenz Gottes in „Heils- und Profangeschichte“ auch unterschiedlich sei: „[...] alles Geschichtliche hat mit Gott zu tun“<sup>731</sup>.

Um die grundlegende Einheit von Heils- und Profangeschichte begrifflich zu artikulieren, greift Ellacuría auf Zubiris Konzept der „Struktur“ zurück.<sup>732</sup> Ausgehend vom Verständnis der Einheit zwischen Heils- und Profangeschichte nicht als „substanzialer“ Einheit, sondern als „struktureller“ Einheit, d. h. als einer Einheit, die, so Ellacuría, nicht „hinter“ oder „jenseits“ der Elemente liegt, die sie umfasst, sondern sich überhaupt erst im Ausgang von der Differenz heterogener und sich gleichzeitig wechselseitig in ihrem Innersten zutiefst bestimmender Momente auf dynamische Weise konstituiert<sup>733</sup>, sei es möglich sowohl die tiefe Einheit als auch Unterschiedenheit von Heils- und Profangeschichte zu wahren und sowohl eine dualistische als auch eine monistische Interpretation der „einen Geschichte Gottes“ zu vermeiden:

---

<sup>727</sup> Vgl. ebd.

<sup>728</sup> Ebd., Geschichtlichkeit, 340.

<sup>729</sup> Ebd., 343.

<sup>730</sup> Ebd.

<sup>731</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 625.

<sup>732</sup> Vgl. I C) 2. d).

<sup>733</sup> Vgl. dazu ebenfalls die in I C) 2. d) ausgeführten Gedanken.

[...] die Einheit der geschichtlichen Realität ist strukturell und nicht substantiell. Sie setzt vielfache unterschiedene Elemente voraus. Im Gegenüber zu einer monistischen Konzeption der Geschichte, die ihre Einheit als einen sich differenzierenden Prozess einer einzigen Substanz versteht, und im Unterschied zu einem dualistischen Verständnis, das die die wesenhafte Einheit der Geschichte leugnet und höchstens einen gewissen Parallelismus zwischen heilhaften und profanen Ereignissen gelten lässt, gilt es, die Geschichte als strukturelle Einheit zu begreifen, in der die qualitative Verschiedenheit der Elemente in die strukturelle Einheit ihrer tiefsten Realität aufgehoben ist. Ausgehend von dieser Sichtweise ist es möglich, ohne Trennung die Einheit der Geschichte sowie die Unterschiedenheit ihrer verschiedenen Elemente zu bewahren.<sup>734</sup>

Aus dem Gesagten wird deutlich, dass Ellacurías Rede von der „einen Geschichte Gottes“ nicht darauf zielt, jedwede Differenz zwischen Heils- und Profangeschichte durch ihre Absorbierung in eine beide umfassende übergreifende Geschichte Gottes mit den Menschen zu annullieren. Im Gegenteil, sein Konzept der „strukturellen Einheit“ will gerade ihre Differenzen bewahren, wenn auch nicht in einer dualistischen Gegenüberstellung, sondern indem zugleich mit ihren Unterschieden auch ihre tiefe Verwiesenheit aufeinander sichtbar gemacht wird. Diese Verwiesenheit artikuliert sich bei Ellacuría in einer sehr präzisen Weise und weist Heils- und Profangeschichte jeweils unterschiedliche Aufgaben und Dimensionen zu:

*Daß sich die Heilsgeschichte und die Weltgeschichte im Gefüge der von uns so genannten Geschichte Gottes strukturieren, impliziert nicht, daß eine Dualität zwischen jenen beiden anzunehmen wäre, die unter die Einheit dieser subsumiert wäre, denn diese ist nichts als die strukturelle Einheit der beiden anderen: Die Weltgeschichte muß die Heilsgeschichte in vielfältiger Weise bestimmen, und die Heilsgeschichte muß in vielfältiger Weise die Weltgeschichte bestimmen, einmal akzeptiert, daß sich in beiden die Geschichte Gottes abspielt. So stellt die Weltgeschichte, sachgemäß analysiert und beurteilt - hier liegt die Bedeutsamkeit [...] der sozioanalytischen Vermittlung [...] - , der Heilsgeschichte die ihr jeweils entsprechende Aufgabe, sich zum Teil, wenn auch von ihrem Spezifikum her, gemäß diesem fundamentalen Erfordernis ihrer Sendung zu gestalten. Doch zugleich weist die Offenbarungsgeschichte, sachgemäß interpretiert – und hier liegt die Bedeutsamkeit [...] der hermeneutischen Vermittlung [...] - , der Weltgeschichte die Richtung gemäß dem Erfordernis der Geschichte Gottes, die sich ihrerseits auf verschiedene Weise in den Daten der Offenbarung, in den Zeichen der Zeit und auch in den Grundbedingungen der materiellen Natur manifestiert.<sup>735</sup>*

---

<sup>734</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 622.

<sup>735</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 343.

Die für die Tradition der Theologie der Befreiung zentrale Bedeutung der sozioanalytischen wie der hermeneutischen Vermittlung ergibt sich hier in organischer Weise aus dem differenzierten Verständnis der „einen Geschichte Gottes“.

Ellacurías Verständnis der Geschichte als der „einen Geschichte Gottes“ mit den Menschen versucht somit nicht – dies sei angemerkt wider einen gegen die Theologie der Befreiung häufig geltend gemachten Vorwurf, sie würde die moderne Errungenschaft einer aus theonomer Fremdbestimmung befreiten säkularen Welt nicht beachten und in ein „vormodernes“ mythologisches Denken zurückfallen, in dem eine religiöse Matrix Politik, Ethik und Kultur restlos bestimmt - die Autonomie der „Welt“ und der „Vernunft“ gegenüber dem Glauben zu untergraben<sup>736</sup>, wie es auch nicht umgekehrt die spezifische Eigenart des Glaubens gegenüber der weltlichen Vernunft preisgeben will. Es geht Ellacuría nicht um eine reduktionistische Einebnung von notwendigen Differenzierungen, sondern um die Überwindung von für die christliche Praxis gefährlichen Dualismen durch die Betonung der strukturellen und mehrdimensionalen Einheit von „Heils- und Profangeschichte“:

*Hier waltet keine Reduzierung dessen, was Geschichte Gottes ist auf das, was christliche Heilsgeschichte in ihrem eng geführten Sinn ist, und auch keine Reduzierung dessen, was Geschichte Gottes ist, auf das, was Geschichte der politischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen und sonstigen Ereignisse ist, vielmehr der Versuch vom Glauben und von der Wirkkraft des Glaubens aus inmitten der Welt, die ihre eigene Autonomie besitzt, wie jene die ihre haben, die Geschichte Gottes zu bauen, in welcher auf verschiedene Weise und in verschiedener realer Dichte das Handeln Christi und das Handeln der Menschen, das Gebot des Glaubens und das Gebot der Vernunft zusammenfließen.<sup>737</sup>*

Diese Differenzierungen beachtend kann man darauf hinweisen, dass die „Heilsgeschichte“ im engeren Sinn für Ellacuría ihre spezifische Charakteristik trotz ihrer relativen Autonomie erst von ihrem Bezug zu der ihr übergeordneten „einen Geschichte Gottes“ gewinnt. Sie hat keinen Zweck in sich selbst, sondern ordnet sich für Ellacuría gemäß dem biblischen Bild vom alles durchdringenden Sauerteig (Mt 13,33) „dieser größeren Geschichte Gottes ein“<sup>738</sup>. Sich nur dem „Religiösen“ am Reich Gottes zu widmen, würde für Ellacuría darauf hinauslaufen, „die Geschichte Gottes zu verraten und das Feld der Geschichte den

---

<sup>736</sup> Vgl. dazu noch ausführlicher den Abschnitt 3.8.

<sup>737</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 342.

<sup>738</sup> Ebd., 341.

Feinden Gottes zu überlassen“<sup>739</sup>. Die „eine Geschichte“ als Ort des Heilshandelns Gottes wäre damit preisgegeben.

### **g) Das christliche Verständnis der Transzendenz**

Aus dem eben Gesagten wird deutlich, dass die Transzendenz des christlichen Gottes in der Geschichte nicht innerhalb des Schemas „Präsenz-Abwesenheit“ zu denken ist, sondern grundlegend von der Freiheit Gottes her verstanden werden muss. Die Transzendenz Gottes drückt für Ellacuría nicht so sehr sein Jenseits-von-der-Welt-Sein aus, sie bezieht sich also nicht auf das, „was außerhalb oder jenseits des unmittelbar als real Erfassbaren liegt, so daß das Transzendentale immer das Verschiedene und Getrennte ist, sei es in der Zeit, sei es im Raum, sei es im Sein“<sup>740</sup>, sondern meint vielmehr den gnadenhaften, d. h. den freien und ungeschuldeten, überraschenden, weder notwendigen noch verrechenbaren Charakter der Gegenwart Gottes in ihr:

*[...] in der Geschichte ist [...] Transzendenz mehr im Verhältnis Notwendigkeit-Freiheit als in der Relation Abwesenheit-Anwesenheit zu sehen. Gott ist unter anderem deshalb transzendent, nicht weil er abwesend ist, sondern weil er aus freien Stücken gegenwärtig wird, bald so, bald anders, in freier und souveräner Wahl, bald mit dieser, bald mit jener Intensität, ganz nach seinem Willen zur Selbstmitteilung.<sup>741</sup>*

Der gnadenhafte Charakter der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung drückt sich auf den Ebenen der Natur und der Geschichte auf unterschiedliche Weise aus. Er kennt unterschiedliche Formen und Intensitäten, wobei es für die Geschichte charakteristisch sei, dass sie

*[...] in sich selbst bereits die grundlegende Möglichkeit der Erlösung [enthalte], weil Gott es so gewollt hat. Nur Möglichkeit deshalb, weil es von der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen abhängt, ob sie tatsächlich erlöst wird. Die Geschichte ist in sich selbst Manifestation und [...] offene Gegenwart Gottes und kann dies solange [...] sein, bis sie sich in das Reich Gottes verwandelt [...].<sup>742</sup>*

Was hier zunächst als bloße „Möglichkeit“ der Erlösung benannt ist, aktualisiert und konkretisiert sich im Verlauf der geschichtlichen Ereignisse, in denen freies Handeln Gottes und freie Antwort des Menschen auf konstitutive Weise ineinander greifen, immer weiter. Ihre größte Ausdrücklichkeit erreicht die

---

<sup>739</sup> Ebd., 342.

<sup>740</sup> Ebd., 317–318.

<sup>741</sup> Ebd., 318.

<sup>742</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 609.

gnadenhafte Gegenwart des trinitarischen Gottes schließlich innerhalb des Bereichs der Heilsgeschichte im engeren Sinn. Was bisher auf bloß unthematische Weise bzw. als bloße Möglichkeitsform vorhanden war, wird in ihr auf explizite Weise ergriffen. Sinn und Reichweite der christlichen Erlösung kommen in ihr in ausdrücklicher Form zu Bewusstsein.

Die größere Ausdrücklichkeit, die die freie Gegenwart des trinitarischen Gottes in der „amtlichen“ Heilsgeschichte findet, bedeutet für Ellacuría jedoch nicht, dass sich diese von den unthematischeren Formen der gnadenhaften Präsenz Gottes in der Welt lösen könnte. Im Gegenteil, diese bleibt sowohl als ermöglicher Grund als auch als letzter Horizont der „amtlichen“ Heilsgeschichte in dieser wirkmächtig präsent. Die verschiedenen Formen der freien göttlichen Präsenz in Natur, Geschichte und konkreten geschichtlichen Ereignissen der Heilsgeschichte im engeren Sinn offenbaren den Prozess der Kommunikation und Gestaltwerdung des göttlichen trinitarischen Lebens in der Welt als ein zutiefst spannungsvolles und dynamisches Geschehen, das in allen seinen Dimensionen auf vielfältige Weise auf die liebevolle, jede geschichtliche Erscheinungsform ihrer selbst in überraschender Weise je neu transzendierende göttliche Freiheit verwiesen bleibt:

*[...] die Geschichte ist von Gott erwählt worden, die Hebamme des Heils zu sein. Bereits in dieser Erwählung ist sie auf radikale Weise für die Mission, zu der sie berufen ist, erhöht worden. [...] Das in [Hervorhebung: SP] der Geschichte [konkret; Anm.] erschienene Heil wirkt zurück auf die Geschichte selbst, die bereits durch ihre ursprüngliche Erhöhung vorbereitet ist, aber ohne diese explizite Präsenz des Heils, [...] zumindest nicht auf explizite Weise die Reichweite und den Sinn des Heils kennen würde. In diesem Sinn gibt es eine doppelte Abhängigkeit der Geschichte vom Heil: Die Geschichte wäre [einerseits] nicht von sich aus heilvoll, wenn dies nicht der Plan und Wille Gottes wäre. [Andererseits] konstituiert sich die Geschichte [...] [nur durch] das geschichtliche Erscheinen des Heils in ihr, [d. h. durch] die Vergeschichtlichung des Heils, als Heilsgeschichte.<sup>743</sup>*

---

<sup>743</sup> Ebd., 627. Weiter oben wurde bereits auf die naheliegende Möglichkeit verwiesen, in der Struktur dieser Spannung zwischen einer bereits von Beginn an durch Gott erhöhten und durch diese Erhöhung in „übernatürlicher“ Weise auf das definitive Erscheinen des Heils „vorbereiteten“ Geschichte und dem schließlich konkreten und ausdrücklichen Erscheinen dieses Heils in der Geschichte, die Transformation der rahnerschen Figur des „übersinnlichen Existentials“ zu erkennen. Die Geschichte ist für Ellacuría nie „reine“ Geschichte, sondern in unthematischer Weise auf das Erscheinen des expliziten Heils in der Geschichte ausgerichtet und in diesem Sinn bereits „erhöht“. Die explizite Offenbarung tritt somit nicht von außen in die Geschichte ein,

Dadurch dass Ellacuría, in deutlicher Analogie zu Rahners Konzept des „übersinnlichen Existentials“, die Geschichte von Grund auf als von Gott „erhöhte“ Geschichte begreift, vermag er plausibel zu erklären, wie sich die christliche Transzendenz trotz ihres Ursprung in einer unableitbaren göttlichen Freiheit der Geschichte nicht von „außen“ als das ihr Fremde einschreibt, sondern so, dass die Geschichte gerade in ihrer Transzendierung noch tiefer in ihr eigenes Wesen hineinversetzt wird:

*[Die christliche Transzendenz ist] [...] etwas, was transzendierte in; und nicht [...] etwas, was transzendierte aus; [...] etwas, was zugleich vorantreibt und zurückhält. In dieser Vorstellung heißtt, sich geschichtlich – und das meint personal – nach Gott auszustrecken nicht, das Menschliche, die reale Geschichte preiszugeben, sondern zu seinen Wurzeln vorzustoßen, es heißtt, daß das, was schon wirklich gegenwärtig war, noch dichter und wirksamer gegenwärtig wird. Gott kann man von der Geschichte abheben, nicht aber die Geschichte von Gott.*<sup>744</sup>

Die Geschichte muss daher für Ellacuría nicht auf extrinsische Weise, also quasi von außen, verändert, überwunden oder außer Kraft gesetzt werden, um Platz für die Präsenz Gottes in der Welt zu schaffen, sondern kann selbst

*[...] das Heil hervorbringen, wenn es [...] so von Gott gewollt wird. [...] Dies nicht auf eine Weise, die der Geschichte selbst äußerlich wäre, sondern so, dass sie selbst, in ihrer eigenen Struktur und ohne ihre strukturellen Elemente zu verändern oder ihr geschichtliches Aussehen zu verlieren, in ihrem Schoß das Heil entstehen ließe.*<sup>745</sup>

Die Geschichte ist für Ellacuría gerade in ihrer konkreten Gestalt *als* Geschichte, d. h. als eine Geschichte, „die weder Urgeschichte noch Übergeschichte“ ist, sondern eine *reale* Geschichte, „die ebenso sehr die Geschichtlichkeit der personalen Existzenzen wie die reale Geschichte der empirischen Ereignisse umgreift“<sup>746</sup>, „offen für Gott“<sup>747</sup>. Sie ist „gerade in ihrem empirischen Charakter transzendent“<sup>748</sup>, so dass innerhalb der „im strengen Sinn geschichtlichen Prozesse“ etwas „im strengen Sinn Neues mitgeteilt werden kann, ohne dass dies etwas diesen Prozessen äußerlich Hinzugefügtes wäre.“<sup>749</sup>

sondern so, dass sie damit zugleich auch als der eigentliche Ursprung, die antreibende Dynamik und die Erfüllung der Offenheit der Menschheitsgeschichte als solcher erscheint.

<sup>744</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 318.

<sup>745</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 627.

<sup>746</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 360.

<sup>747</sup> Ebd.

<sup>748</sup> Ebd.

<sup>749</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 603.

Das Heil zeigt sich damit in der Theologie Ellacurías als einer Art Aufspreizung der Geschichte, die – ohne das Wesen der Geschichte zu zerstören – das unableitbar gnadenhafte Moment der Erlösung, das in ihr bereits angelegt ist, in immer größerer Deutlichkeit in sie einzuschreiben und gerade dadurch immer deutlicher auch über sie hinaus zu verweisen vermag. Christliche Transzendenz führt in diesem Sinn in die Geschichte eine „Differenz“ ein, „ohne daß wir deshalb eine Dualität annehmen müßten“, und bringt gleichzeitig eine „Einheit“ zum Ausdruck, „ohne daß deshalb von strikter Identität zu reden wäre“<sup>750</sup>.

#### ***h) Der Zeichencharakter der Geschichte***

Weiter oben wurde darauf hingewiesen, dass sich bestimmte geschichtliche Erfahrungen nach Ellacuría als „physischer Beweis“ des trinitarischen Lebens

---

<sup>750</sup> Vgl. Ellacuría, Geschichtlichkeit, 317. Ellacurías weiter oben skizzierte Versuch, die Einheit von Heils- und Profangeschichte als „strukturelle“ Einheit zu denken, zielt eben darauf, eine solche „Differenz ohne Dualität“ und „Einheit ohne Identität“ begrifflich fassbar zu machen. Es ist offensichtlich, dass in dieser Perspektive, Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen nicht in einen Gegensatz geraten, sondern erste letztere geradezu potenziert, indem sie sie zugleich ermöglicht, über sich hinaus treibt und überbietet. Bereits Rahner hatte darauf aufmerksam gemacht, dass göttliche und menschliche Freiheit nicht als Gegensatz gedacht werden dürfen, sondern einander entsprechen. Vgl. dazu Rahners Aufsätze in: ders., Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg im Breisgau 1968. Ellacuría denkt diese Enstprechung von göttlicher und menschlicher Freiheit streng geschichtlich. Seine Perspektive bietet dementsprechend auch Ansätze um die „Gestaltwerdung“ Gottes in seiner Welt auf eine Weise zu denken, die in den letzten Jahren in der deutschsprachigen Theologie geführten Debatten um das „Handeln Gottes“ wohl aus gewissen Engführungen herauszuführen vermöchte. (Vgl. dazu exemplarisch: Reinhold Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Wien u. a. 2008; Christoph Böttigheimer, Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft, Freiburg u. a. 2013; Roman Siebenrock/Christoph J. Amor (Hg.), Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte, Freiburg u. a. 2014; Klaus von Stosch (Hg.), Handeln Gottes – Antwort des Menschen, Paderborn 2014.) Da der transzendenten Charakter der Geschichte für Ellacuría in Gottes unableitbarer Freiheit gründet, ist auch deutlich, dass die Betonung der radikalen Geschichtlichkeit der christlichen Erlösung im Denken Ellacuría Gott nicht in *notwendiger* Weise an die Geschichte bindet. Die „Bindung“ Gottes an die Geschichte, die sich in der Heilsgeschichte in immer größerer Deutlichkeit zeigt und in der kenotischen Inkarnation in Jesus Christus ihren deutlichsten Ausdruck findet, ist keine „notwendige“, sondern eine frei geschenkte.

begreifen lassen.<sup>751</sup> Diese zunächst überraschende Wendung ist im Folgenden näher in den Blick zu nehmen.

Ellacurías Rede von „physischen Beweisen“ (besser wäre vielleicht die deutsche Übersetzung als „physischen Erweisen“) Gottes ist nicht in einem unmittelbaren Sinn zu verstehen, z. B. in der Weise wie eine bestimmte Form apologetischer Theologie die Wunder als unmittelbaren Beweis göttlicher Allmacht verstand. Gottes Heilshandeln und Offenbarung sind für Ellacuría trotz ihres geschichtlichen, in bestimmter Hinsicht sogar „empirischen“ Charakters, vielmehr immer schon vermittelt. Sie haben wesentlich *Zeichencharakter*. Um denselben adäquat in den Blick zu bekommen, ist auf Ellacurías „Theologie der Zeichen“ einzugehen<sup>752</sup>:

Das „grundlegendste“ Zeichen<sup>753</sup> des geschichtlichen Heilshandelns Gottes in der Geschichte ist für Ellacuría die geschichtliche Person Jesus von Nazareth. Nachfolge Christi ist geschichtliche Bezeichnung dieses grundlegenden Zeichens. Als zeichenhafte Praxis partizipiert sie dabei einerseits an der grundlegenden Bedeutungsoffenheit, die dem grundlegenden Zeichen Jesus von Nazareth innenwohnt, gleichzeitig ist sie aber alles andere als beliebig. Dies deswegen, weil die Materialität des Zeichens Jesu, d. h. seine konkrete geschichtliche Biographie, für Ellacuría nicht einfach nur „Träger“ einer von ihr prinzipiell unabhängigen und ihr übergeordneten Bedeutung ist, sondern selbst ein wesentliches Moment

<sup>751</sup> Vgl. den Abschnitt d).

<sup>752</sup> Durch die Betonung des „Zeichen“-Charakters der göttlichen Offenbarung in der Geschichte unterscheidet sich Ellacurías Rede vom „physischen Beweis“ Gottes von Pannenbergs Betonung der „eindeutigen“, „Tatsächlichkeit“ und „Faktizität“ der Offenbarung. Für eine nähere Entfaltung von Ellacurías „Theologie der Zeichen“ vgl. Thomas Fornet-Ponse, Eine Theologie der Zeichen und die Zivilisation der Armut, in: Pittl/Prüller-Jagenteufel (Hg.), Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit (in Vorbereitung).

<sup>753</sup> Ellacuría verwendet, ohne dabei näher zu differenzieren, in seinen Texten sowohl den Begriff „Zeichen“ wie auch die Begriffe „Symbol“ und „Sakrament“, um sich auf die menschliche „Natur“ Jesu von Nazareth zu beziehen. Eine sorgfältige Unterscheidung zwischen diesen Begriffen wäre sicher notwendig, für die Entwicklung der folgenden Gedanken, ist dies hier zunächst jedoch nicht erforderlich. Das Verständnis Jesu als des grundlegendsten Zeichens des Heilshandelns Gottes durch Ellacuría steht zweifellos in der Tradition der nachkonziliaren Sakramententheologie, in der Jesus von Nazareht immer deutlicher als das „Ursakrament“ göttlichen Heils in den Blick kam. Vgl. Franz-Josef Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 188–225.

des „Inhalts“ dieses Zeichens darstellt: Bezeichnendes und Bezeichnetes lassen sich trotz aller nötigen Differenzierungen im Ereignis Jesu nicht voneinander trennen. Das „Zeichen“ Jesus ist in konstitutiver Weise „Einheit des Bezeichnenden (des historischen Fakts in seinem Bezug zum Heilsgehalt) und des Bezeichneten (des Heilsgehaltes, der im historischen Fakt präsent ist)“<sup>754</sup>. Die geschichtliche Biographie Jesu muss daher gerade in ihrer Leibhaftigkeit als das entscheidende Kriterium jeder Form christlicher Nachfolge gelten. Dies ist für Ellacuría zumindest ein zentraler Gedanke jeder „politischen Theologie“:

*Gott hat sich in der Geschichte nicht unmittelbar, sondern über das Zeichen offenbart, das die geschichtliche Menschheit darstellt. Es gibt keinen Zugang zu Gott, der nicht über dieses Zeichen der Geschichte führen würde. Man muss die christliche Behauptung, dass es keine Kommunikation mit Gott Vater gibt, außer über das Zeichen, das die Menschheit Jesu darstellt, zu einer transzendenten und universalen Kategorie erheben. Dies ist eine der Aufgaben einer politischen Theologie.*<sup>755</sup>

Für den christlichen Glauben ergibt sich aus der Betonung dieser Leibhaftigkeit die Forderung,

*[...] theoretisch nach einer Praxis zu suchen und diese [...] zu realisieren, die die Welt und die Gesellschaft [leibhaftig; Anm.: SP] verändert. Diese Veränderung ist das konstitutive Zeichen außerhalb welchen sich das transzendentale Heil des Menschen nicht gegenwärtig machen kann.*<sup>756</sup>

*Das geschichtliche Heil, die immer stärkere Verwirklichung des Gottesreiches in der Geschichte, ist das konstitutive – und nicht bloß manifestative – Zeichen der vergöttlichten und heilschaffenden Gegenwart des in die Menschheit inkarnierten Gottes. Sie ist Zeichen, weil nicht schon Gott selbst, jedoch konstitutives Zeichen als die geschichtliche Gestaltwerdung des Heils, als die eigentliche Stätte seiner Verwirklichung und Bewahrheitung.*<sup>757</sup>

Zwei Aspekte sind an diesen Formulierungen besonders interessant: Einerseits der Begriff des „konstitutiven Zeichens“, der sich, ohne das Zeichen mit der „bezeichneten“ Realität“ einfach zu identifizieren, dagegen sperrt, dieses Zeichen

<sup>754</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 336. Ein wesentlicher Bezugspunkt dieser Überlegungen ist bei Ellacuría die (katholische) Sakramententheologie, in der sich das Wissen um die Einheit von Materialität und Bedeutung der „Zeichen“ auf paradigmatische Weise zum Ausdruck bringt („Werkzeug“ und „Zeichen“ des Heils).

<sup>755</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 533.

<sup>756</sup> Ebd.

<sup>757</sup> Ignacio Ellacuría, Die Funktion der Wirtschaftstheorien in der theologisch-theoretischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus, in: Concilium 125 (1977), 339–343, 339.

als einen im Prinzip austauschbaren Träger zu verstehen, der etwas „manifestiert“, was mit im selbst im Grunde nichts zu tun hat. Andererseits die praktische Wendung, die Ellacuría dem Zusammenspiel von „Zeichen“ und „Bezeichnetem“ gibt, indem er als den primären Ort dieses Zusammenspiels keine substantivierten Realitäten, sondern die in der Nachfolge Jesu wurzelnde befreiende christliche Praxis identifiziert.

### *i) Die Einheit von Theophanie und Theopraxis*

Noch stärker als das bisher Gesagte machen diese Überlegungen zur befreienden Praxis als eines „konstitutiven Zeichens“ deutlich, dass sich göttliches und menschliches Handeln für Ellacuría innerhalb der „einen Geschichte Gottes“ nicht voneinander trennen lassen. Weder ist Gottes Handeln ein supranaturalistisches Durchbrechen von Naturgesetzen, das der menschlichen Praxis von außen entgegentritt, noch gibt es ein menschliches Handeln, das nicht immer schon (positiv oder negativ) auf die Gegenwart Gottes bezogen wäre. Gott handelt für Ellacuría *im Menschen* und der Mensch *in Gott*, wobei sich der transzendenten Aspekt in diesem Zusammenspiel wie bereits angesprochen in der Öffnung des menschlichen Handelns aus seiner innerweltlichen Selbstbezüglichkeit zeigt:

*Gerade die [...] Einheit einer einzigen Geschichte Gottes in den Menschen und der Menschen in Gott verbietet es, zu einem der beiden abstrakten Extreme seine Zuflucht zu nehmen: ‚Gott allein‘ oder ‚der Mensch allein‘; doch genauso wenig erlaubt sie, sich auf die additive Dualität Gottes und des Menschen zu versteifen; vielmehr behauptet sie die duale Einheit Gottes im Menschen und des Menschen in Gott. Dieses in hat unterschiedliche Funktion und unterschiedliche Dichte, je nachdem, ob es um ein Handeln Gottes im Menschen oder um ein Handeln des Menschen in Gott geht, immer aber ist es dasselbe in. Und daher handelt es sich [bei der befreienden christlichen Praxis; Anm.] nicht um rein politische, rein geschichtliche, rein ethische Praxis, sondern um eine transzendenten geschichtliche Praxis, die den Gott sichtbar werden lässt, der sich im Geschehen der Geschichte gegenwärtig setzt.<sup>758</sup>*

Weil Gott sich aus freiem Willen an die Geschichte der Menschen bindet und sich auf geheimnishaft und unableitbare Weise dort „gegenwärtig setzt“, wo die menschliche Praxis ihn „sichtbar werden lässt“, liegt die Verantwortung für die Vergegenwärtigung des trinitarischen Lebens in der Geschichte wesentlich auch an der Praxis der Menschen, ohne dass dies bedeuten würde, Gott an die Geschichte rückzubinden. Die Theologie muss daher für Ellacuría

---

<sup>758</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 330.

[...] darauf bestehen, dass die Geschichte Ort der Offenbarung Gottes ist, und dass die Offenbarung heute darin besteht, so zu handeln, dass sich Gott in der Geschichte offenbart.<sup>759</sup>

Offenbarung, das Erscheinen oder Sich-Zeigen Gottes (Theophanie) und das „Tun“ oder „Realisieren“ Gottes (Theopraxis) sind aus dieser Perspektive für Ellacuría nicht voneinander trennbar. Sie bedingen sich gegenseitig in einem zirkulären Prozess, in dem der Praxis nach Ellacuría zwar eine gewisse Vorgängigkeit zukommt, die Vollendung dieser Praxis jedoch nur dann erreicht ist, wenn sie auch tatsächlich zu einem neuen Offenbarwerden Gottes führt, das seinerseits wiederum die Praxis orientiert und gestaltet:

*Was man [...] beobachten kann, ist daß es in einer einzigen Geschichte Handlungen für Gott und das Volk und Handlungen gegen das Volk und Gott gibt, daß es geschichtliche Heilspraxis und geschichtliche Unheilspraxis gibt, daß es geschichtliche Befreiungspraxis und geschichtliche Unterdrückungspraxis gibt, Heil, Erlösung und Befreiung hier zuerst und zunächst als volle, greifbare materielle, gesellschaftlich-politische Erlösung und Befreiung verstanden und erst sekundär als privilegierter Ort der Offenbarung Gottes – wobei aber dieses zweite Moment keinesfalls ein bloß mechanischer Reflex jenes ersten ist, sondern etwas, was die Überbietung des geschichtlichen Handelns durch ein besonderes, aber innerweltliches Eingreifen Gottes erfordert hat.<sup>760</sup>*

*Erst in der Theophanie vollendet sich die Theopraxis und zeigt sich die Fülle der Geschichte, die Fülle Gottes in der Geschichte. Und von dieser immer wieder erneuerten Theophanie her kann sich das gestalten, was die geschichtliche Praxis von Heil und Erlösung sein soll.<sup>761</sup>*

Ellacuría weist darauf hin, dass die Präsenz Gottes im Handeln des Menschen dabei auf zweierlei Weise gegeben sein kann:

*[...] virtuell, wenn es, trotz großer Nähe zu einer Heils- und Erlösungspraxis, nicht gelingt, Gott, den in solcher Praxis Gegenwärtigen und sie im letzten Ermöglichen, zu erkennen und ausdrücklich zu benennen; und eher formell explizit, wenn im Rahmen ebendieser Praxis Gott gefunden und erkannt wird, so daß diese (An-)Erkenntnis das Handeln selbst aufklärt, kritisiert und beseelt.<sup>762</sup>*

---

<sup>759</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 533. Vor dem Hintergrund der Geschichtsphilosophie Ellacurías, in der die „Praxis“ auch als Ort der höchsten Manifestation der „geschichtlichen Realität“ begriffen wird, gewinnt diese Aussage besondere Brisanz. Insofern die Praxis der Ort ist, an dem sich in besonderer Weise die Wahrheit der geschichtlichen Realität offenbart (vgl. I D) 4.), ist sie auch der Ort, an dem sich in besonderer Weise die Wahrheit Gottes gegenwärtig zu setzen vermag.

<sup>760</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 328.

<sup>761</sup> Ebd., 329.

<sup>762</sup> Ebd., 330.

Die explizite Erkenntnis und Bezeugung der Gegenwart Gottes ist für Ellacuría – dies gilt es gegen den Vorwurf der Vernachlässigung der „theophanen“ Dimension der befreienden Praxis festzuhalten - kein bloßer Zusatz, sondern etwas, was die Praxis kritisch hinterfragt, sie stärkt, auf Gott hin transparent werden lässt und ihre heilvollen Möglichkeiten potenziert. Die größere Klarheit der ausdrücklich christlichen Praxis schließt jedoch weder aus, dass nicht jeder, der „Herr, Herr“ ruft, in das Himmelreich eingeht<sup>763</sup>, noch dass auch in weniger expliziten Formen befreiender Praxis eine reale Präsenz des trinitarischen Gottes gegeben sein kann.

### **j) Das Subjekt der Heilsgeschichte**

Ausgehend von dieser Perspektive entfaltet Ellacuría umfassende Überlegungen zur Frage, wer denn als das eigentliche Subjekt der Heilsgeschichte<sup>764</sup> gelten müsse.

#### **a) Das „passive“ und das „aktive“ Subjekt der Heilsgeschichte**

Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Ellacuría grundsätzlich zwischen einem „passiven“ und einem „aktiven“ Subjekt der Heilsgeschichte.

---

<sup>763</sup> Vgl. Mt 7,21–23.

<sup>764</sup> Um Missverständnissen vorzubeugen, sei gleich zu Beginn dieses Abschnitts darauf hingewiesen, dass Ellacuría den Begriff der „Heilsgeschichte“ in seinen Texten nicht in einem einheitlichen Sinn verwendet. In der unter Punkt e) dargestellten Unterscheidung Ellacurías zwischen „Heilsgeschichte“ und dem „Heil in der Geschichte“ wird der Terminus „Heilsgeschichte“ in einem engeren Sinn verwendet, der sich, wenn auch mit etwas anderen Akzentsetzungen, im Wesentlichen mit Rahners Begriff der „amtlichen Heilsgeschichte“ deckt. Hier und im Folgenden ist „Heilsgeschichte“ in einer weiten Bedeutung verwendet, die in etwa Rahners „allgemeiner Heilsgeschichte“, also jener Heilsgeschichte, die Rahner als zur Profangeschichte „koextensiv“ denkt, entspricht. Die unterschiedliche Verwendung des Begriffs „Heilsgeschichte“ ergibt sich aus dem zeitlichen Abstand sowie den unterschiedlichen Fragestellungen der hier herangezogenen Texte. Die Untersuchungen dieses Abschnitts werden jedenfalls darauf hinauslaufen, dass sowohl die Subjekte der „Heilsgeschichte“ als auch die Subjekte der „Profangeschichte“ als Subjekte innerhalb der „einen Geschichte Gottes“ betrachtet werden müssen, sie daher zwar formal, aber nicht material unterschieden werden können. Ellacurías im Folgenden vorgestellte Überlegungen zum Subjekt der Heilsgeschichte fügen sich damit nahtlos in die weiter oben entfaltete Perspektive der notwendigen Rücknahme des Unterschieds zwischen „Heils- und Profangeschichte“ in ein differenziertes Verständnis der „einen Geschichte Gottes“ ein.

Das „passives“, d. h. das zu erlösende Subjekt der Heilsgeschichte ist für Ellacuría die Menschheit als ganze sowie, in einem gewissen Sinn, die gesamte Schöpfung: „Alles muss erlöst werden, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise.“<sup>765</sup>

Das „aktive“, d. h. das erlösende Subjekt der Heilgeschichte im eigentlichsten Sinn sind demgegenüber Gott und sein Mittler par excellence Jesus Christus: „Gott ist Anfang und Ende der Erlösung des Menschen und hat dieselbe der Menschheit auf endgültige Weise in Inkarnation, Leben, Tod und Auferstehung seines Sohnes anbieten wollen.“<sup>766</sup>

Da Gott jedoch nach Ellacuría, wie eben deutlich wurde, nicht abseits des menschlichen Handelns handelt, sondern sich aus freien Stücken *im* Handeln des Menschen gegenwärtig setzt, wenn dieses sich auch seinerseits in Überschreitung seiner selbst auf Gott hin öffnet, schließt die Behauptung Gottes und seines alleinigen Mittlers Christus als der eigentlichsten Subjekte der Heilsgeschichte nicht nur nicht aus, sondern ermöglicht recht verstanden erst, in einem bestimmten abgeleiteten (!) Sinn auch von einzelnen Individuen, bestimmten Gruppen bzw. der Menschheit als ganzer als aktiven Subjekten der Heilsgeschichte zu sprechen. So wie sich im philosophischen Teil dieser Arbeit die Menschheit als ganze als das eigentliche Subjekt der Geschichte zeigte, ist für Ellacuría in theologischer Hinsicht „die Menschheit“ auch das eigentliche Subjekt der Heilsgeschichte, wobei dabei zunächst noch nicht gesagt ist, dass die Menschheit tatsächlich zur Realisierung des Heils in der Geschichte beiträgt, sondern lediglich als das Subjekt in den Blick kommt, das in besonderer Weise in der Lage ist, das Heil in der Geschichte wirklich werden zu lassen oder zu verwirken:

*[Das Heil ereignet sich] nicht nur in diesem oder jenem einzelnen Individuum, nicht einmal in der Totalität der einzelnen Individuen, sondern auch in dieser besonderen Form, die die Geschichte darstellt, weshalb die Geschichte selbst, und nicht bloß die Individuen in ihr, zum Heil berufen ist. Das Subjekt dieser Geschichte ist die Menschheit als ganze, die menschliche Spezies in ihrer ganzen Breite, ihrer Komplexität und ihrer Einheit. Dieses einheitliche, und nicht nur kollektive, Subjekt ist der Träger der im transzendenalen Sinn offenen Geschichte [...].*<sup>767</sup>

---

<sup>765</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 621.

<sup>766</sup> Ebd.

<sup>767</sup> Ebd., 604.

In der Menschheit als ganzer das eigentliche Subjekt der Heilsgeschichte zu sehen, schließt desweiteren auch nicht aus, sondern ein, dass auch die einzelnen Individuen sowie auf ihre jeweils eigene Weise auch verschiedene andere Kollektive in einem realen Sinn als Subjekte der Heilsgeschichte betrachtet werden können. Zwar erreichen die Dichte und Offenheit der Realität – und damit verbunden auch die Möglichkeit der Gestaltwerdung des trinitarischen Gottes in der Geschichte – für Ellacuría, wie gesehen, erst in der geschichtlichen Realität als ganzer ihr Maximum, „die Menschheit“ als das „Kollektivsubjekt“ dieser Geschichte dürfe, so Ellacuría, jedoch „nicht verwechselt werden mit einem Subjekt, das die Subjektivität der Subjekte, die es umgreift, annuliert, um sich in das einzige reale Subjekt zu verwandeln.“<sup>768</sup>

---

<sup>768</sup> Ellacuría, *El sujeto de la historia*, 326. In Erinnerung gerufen sei hier, dass je „größer“ die verschiedenen Kollektivsubjekte in der Geschichte sind, desto kleiner nach Ellacuría in der Regel der Grad an Subjektivität ist, der ihnen zukommt. Im einzelnen Individuum ist der Grad an Subjektivität am höchsten, seine Möglichkeiten, auf die Geschichte einzuwirken sind dafür jedoch am geringsten. Dem Subjekt „Menschheit“ kommt zweifelsfrei ein geringerer Grad an Subjektivität zu, sein Einfluss auf die Geschichte ist dafür umso größer. Ebenfalls hingewiesen sei an dieser Stelle darauf, dass „die Menschheit“ nach Ellacuría erst „seit kurzem“ tatsächlich als *ein* Subjekt betrachtet werden könne. Erst in den letzten Jahrzehnten, so Ellacuría Mitte der 80er-Jahre, seien die Geschichten der verschiedenen Völker und Nationen zu *einer* Geschichte zusammengewachsen, der sich nun kaum mehr jemand entziehen könnte: „Bis vor kurzem hat es keine einheitliche universale Geschichte gegeben, auf die sich [...] ein einheitliches Subjekt der Geschichte beziehen hätte können. Es hat nicht nur kein einheitliches politisches Imperium gegeben, das die ganze Menschheit umspannt hätte, es gab nicht einmal eine strukturelle Einheit der Gleichzeitigkeit [span.: co-etaneidad] zwischen den verschiedenen menschlichen Gruppen. Was es gab, waren partikuläre Geschichten, von denen einige sich so weit ausgedehnt haben, dass sie den Anspruch erhoben haben, eine einheitliche universale Geschichte zu sein. Es scheint nicht, als ob es heute [noch; Anm.] eine partikulare Geschichte geben könnte, die nicht von der allgemeinen geschichtlichen Matrix bestimmt wäre. Aber das ist erst seit sehr kurzer Zeit auf effektive Weise der Fall.“ (Ellacuría, *El sujeto de la historia*, 324.) Tatächlich ist sich Ellacuría bewusst, dass sich im Agieren „der Menschheit“ als ganzer in den seltensten Fällen so etwas wie „Subjektivität“ erkennen lasse. Die Rede von der Menschheit als *einem* Subjekt scheint bei Ellacuría genauer betrachtet, oft weniger deskriptiven Charakter zu haben als vielmehr der Hoffnungsperspektive zu entstammen, die Menschheit möge sich angesichts des autodestruktiven Verhaltens, das aus dem Kampf verschiedener Völker, Nationen und Gruppen um die geschichtliche Vorherrschaft resultiert, auf ihre Einheit besinnen und zu einer Praxis finden, die tatsächlich dem Wohl aller dient. Nur wenn dies gelingt, wenn sich die Menschheit also tatsächlich zumindest ansatzweise in bestimmten Situationen als ein einheitlich zu agierendes Subjekt zu

Vor dem Hintergrund der entsprechenden Ausführungen des ersten Teils dieser Arbeit ist auch klar, dass das Subjekt „Menschheit“ für Ellacuría trotz seiner realen Einheit ein höchst widersprüchliches ist, das mannigfache, einander bisweilen sogar diametral entgegengesetzte Formen der Praxis in sich vereint. In Bezug auf die Frage nach dem Subjekt der Heilsgeschichte wird daher weiter unten noch näher zu präzisieren sein, welche Individuen und Gruppen innerhalb des einen Subjekts „Menschheit“ am meisten zu dessen Öffnung und somit zur Realisierung des Heils in der Geschichte beitragen und welche eben diesen Prozess blockieren.

Davor sei jedoch zunächst noch auf eine weitere notwendige Differenzierung eingegangen: diejenige zwischen dem Subjekt der „Heilsgeschichte“ und dem Subjekt der „Geschichte“.

### **b) Das Subjekt der Heilsgeschichte als Subjekt der Geschichte?**

Auf Grund der fundamentalen Einheit der „einen Geschichte Gottes“, die sowohl Heils- als auch Profangeschichte umfasst, können das Subjekt der „Geschichte“ und das „Subjekt der Heilsgeschichte“ (im weiten Sinne) für Ellacuría bloß in formaler Hinsicht unterschieden werden.<sup>769</sup> Das Subjekt bzw. *die* Subjekte der Geschichte sind nach Ellacuría immer dann Subjekte des Heils, wenn sich über ihr Handeln die Geschichte auf das Jenseits ihrer selbst öffnet und sie auf diese Weise das trinitarische göttliche Leben in der Geschichte Gestalt gewinnen lassen. Sie sind Subjekte des Unheils, wenn durch ihr Handeln die Geschichte in sich selbst

konstituieren vermag, scheint eine Bewältigung globaler Probleme wie der Umweltzerstörung, der Klimaerwärmung etc. realistisch. Dass diese Vision nichts mit der totalitären Phantasie einer alles bestimmenden, über alles verfügenden uniformen geschichtlichen Zentralinstanz zu tun hat, sondern sich die Menschheit als Subjekt für Ellacuría nur im Ausgang von und in bleibender Verwiesenheit auf die heterogene Pluralität menschlicher Kulturen, Kollektive und Individuen zu konstituieren vermag, zu deren jeweils eigener „Subjektivität“ sie nicht in Konkurrenz tritt, sondern deren Ausübung sie bestenfalls ermöglicht und unterstützt, wurde bereits im ersten Teil dieser Arbeit erwähnt. (Für einen nähere Ausführung des Verhältnisses von „Subjekt der Geschichte“ und „Subjekt der Heilsgeschichte“ im Denken Ellacurías vgl. Sebastian Pittl, The Crucified People as a Historical Subject? Contemporary Relevance of Two Concepts of Ignacio Ellacuría's Philosophy and Theology, in: Ashley/Burke/Cardenal (Hg.), A Grammar of Justice, 241–254.)

<sup>769</sup> Die Feststellung Rahners, dass Heils- und Profangeschichte „koextensiv“ seien und sich nicht in materieller, sondern bloß formaler Hinsicht unterschieden, wird hier von Ellacuría in transformierter Weise aufgegriffen.

verschlossen und die Gegenwart Gottes in ihr verdunkelt wird. Heilsgeschichte und Profangeschichte bleiben in dieser Hinsicht aufeinander verwiesen:

*Wenn diese Unterscheidung [zwischen einem Subjekt der Geschichte und einem Subjekt des Heilsgeschichte] [...] der strukturellen Einheit der Geschichte [...] gerecht werden will, dann müssen die heilvollen Elemente auf die geschichtlichen und die geschichtlichen auf die heilvollen bezogen sein, genauso wie auch das Subjekt der Geschichte und das Subjekt des Heils. Daraus ergibt sich, dass [...] das bzw. die Subjekte der Geschichte wahrhaft Subjekte des Heils sind, wenn und insofern sie eine Geschichte des Heils und nicht eine Geschichte der Verdammung anführen, während das bzw. die Subjekte des Heils wahrhafte Subjekte der Geschichte sind [wenn sie diese; Anm. SP] [...] auf dem Weg des Heils [...] vorantreiben und orientieren.<sup>770</sup>*

*[...] innerhalb der strukturellen Einheit der Heilsgeschichte setzt die Arbeit auf dem Feld des Geschichtlichen einen inneren Bezug zur Erlösung voraus und die Arbeit an der Erlösung einen inneren Bezug zur Geschichte [...].<sup>771</sup>*

Ungeachtet dieser fundamentalen Einheit des Subjekts der Profan- und des Subjekts der Heilsgeschichte, die man nach Ellacuría nicht aufheben kann, ohne das Spezifikum der weiter oben entfalteten christlichen „Transzendenz in Geschichte“ zu zerstören, ist eine *formale* Unterscheidung zwischen „Aktionen und Subjekten“<sup>772</sup>, die mehr auf das göttliche Heil (d. h. auf den heilvollen Aspekt der *Heilsgeschichte*) ausgerichtet sind, und solchen, die mehr auf das Geschichtliche (d. h. auf den geschichtlichen Aspekt der *Heilsgeschichte*) zielen, für Ellacuría sinnvoll. Erstere würden nach Ellacuría mehr den transzendenten Aspekt der Heilsgeschichte betonen, der sich, wie bereits ausführlich dargestellt wurde, selbst freilich wiederum nur auf geschichtliche Weise zum Ausdruck bringen lässt. Zweitere fokussierten auf den geschichtlichen Charakter der Heilsgeschichte, der sich bei näherer Betrachtung jedoch seinerseits in seinem tiefsten Grunde als offen für und begründet zeige von etwas, was jenseits seiner selbst liege:

*Es gibt [...] Subjekte, die mehr auf den heilvollen Charakter der Geschichte spezialisiert sind, und andere, die mehr auf den geschichtlichen Charakter des Heiles fokussieren. Jene nennt man für gewöhnlich „religiös“ und diese „laikal“. Diese Unterscheidung hat [freilich] mehr funktionalen als strukturellen Charakter [...].<sup>773</sup>*

---

<sup>770</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 622–623.

<sup>771</sup> Ebd., 625.

<sup>772</sup> Ebd., 623.

<sup>773</sup> Ebd., 625.

Unter den geschichtlichen Subjekten, die ihre Aufmerksamkeit mehr auf den transzendenten Aspekt des Heils legen, kommt nach Ellacuría der Kirche eine besondere Rolle zu, denn diese stelle unter den verschiedenen geschichtlichen Subjekten dasjenige dar, in dem das Heilshandeln Gottes und seines Sohnes auf expliziteste Weise in der Geschichte zum Ausdruck komme. Dies anzuerkennen bedeutet nach Ellacuría jedoch nicht, zu leugnen, dass

*[...] nicht alles in der Kirche heilvoll ist und die Fülle des Heils nicht eingeschränkt ist auf die Grenzen dessen, was die sichtbare Kirche ist, [...] [sondern ganz im Gegenteil] viele Handlungen der Kirche sowie viele Mitglieder dieser kollektiven Subjekts, das die Kirche ist, zur Verdammung [der Geschichte; Anm.] geführt haben und [immer noch] führen.*<sup>774</sup>

Umgekehrt gibt es für Ellacuría auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche, wenn auch zumeist in weniger expliziter Weise, „aktive Subjekte des Heils und vielfache heilvolle Handlungen“<sup>775</sup>:

*[...] oft ist der Nächste, derjenige, der am meisten liebt und den barmherzigen Gott der Liebe am meisten gegenwärtig werden lässt, nicht der Priester oder der Schriftgelehrte, ja nicht einmal der Jude, sondern der Samaritaner [...]. Die heiligende und wirkmächtige Gnade vermittelt sich nicht in exklusiver Weise, wenn auch sehr wohl in einem formalen Sinn, über die Kanäle der sichtbaren Kirche oder nur über die Sakramente.*<sup>776</sup>

Noch komplexer als die Bestimmung des Subjekts, das in formaler Hinsicht auf die Realisierung der transzendenten Dimension der Heilsgeschichte hingewiesen ist, ist für Ellacuría die Identifizierung des Subjekts, das formal betrachtet am meisten zur Realisierung der geschichtlichen Dimension des Heils beiträgt.

So mögen etwa, wie Ellacuría festhält, viele politische, kulturelle und soziale Bewegungen für einen oberflächlichen Blick zunächst als nicht mit dem Heilsplan Gottes vereinbar erscheinen, „weil sie sich vielleicht in Opposition zu bestimmten Formen der institutionellen Kirche befinden“,<sup>777</sup> obwohl in Wahrheit

*[...] diese Bewegungen vielleicht viel [mehr] für die geschichtliche Verwirklichung des Reiches und sogar für die zumindest ansanghafte Befreiung der Ärmsten tun als bestimmte Sektoren der Kirche in dieser fundamentalen Frage der Erlösung zu Stande bringen [...].*<sup>778</sup>

---

<sup>774</sup> Ebd., 623.

<sup>775</sup> Ebd.

<sup>776</sup> Ebd.

<sup>777</sup> Ebd., 624.

<sup>778</sup> Ebd., 624–625.

Auf Grund der strukturellen Einheit der einen Geschichte Gottes könne auch für die Beurteilung des in formaler Hinsicht rein geschichtlichen bzw. „profanen“ Aspekts der Heilsgeschichte, d. h. für die verschiedenen sozialen, ökonomischen, politischen etc. Projekte zuletzt nur die Offenbarung Gottes in Christus das entscheidende Kriterium der Beurteilung sein. Ellacuría weist darauf hin, dass aus dem Christusereignis zwar nicht *unmittelbar* ableitbar sei, wie die Geschichte gestaltet werden soll und sich somit jeder fundamentalistische Rückbezug auf die Offenbarung verbietet, sehr wohl aber würden sich aus der Offenbarung einige Grundkriterien gewinnen lassen, um zu beurteilen, welche geschichtlichen Befreiungsprojekte mit der christlichen Erlösungsbotschaft kompatibel seien und welche nicht. So sei es z. B. offensichtlich, dass ein geschichtliches Projekt, das die Unfreiheit und Ungerechtigkeit in der Geschichte vermehre oder auch nur stabilisiere, nicht beanspruchen könne, im Einklang mit der christlichen Heilsbotschaft zu stehen:

*Es gibt in der Geschichte Elemente, die dem [christlichen; Anm.] Heil widersprechen und deswegen nicht akzeptiert werden können. Umgekehrt ist es nicht so. Denn im Heil ist nichts, und es kann auch nichts als heilvoll gelten, was die Geschichte auf ihrem Weg zur Fülle [...] [und] Freiheit beschädigt [...].<sup>779</sup>*

Jede Praxis, die zu einem Zuwachs der menschlichen Freiheit in der Geschichte führt und die Geschichte für die Möglichkeit einer je größeren Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in ihr offen hält, trägt nach Ellacuría, auch wenn sie noch so weit von einem expliziten Verständnis ihrer selbst als „christlich“ entfernt sein mag, zur fortgesetzten Realisierung des Heils in der Geschichte bei:

---

<sup>779</sup> Ebd., 625. Während der erste Satz des angeführten Zitats die christliche Heilsbotschaft als Kriterium für die Beurteilung geschichtlicher Realitäten und Praxisformen heraushebt, verweist der zweite Satz auf ein indirektes Kriterium für die Beurteilung der geschichtlichen Interpretations- und Praxisformen des christlichen Heils selbst. Jede Form christlicher Praxis, die der „Fülle“ und „Freiheit“ der Geschichte entgegensteht, muss als unangemessen zurückgewiesen werden. Beachtenswert ist, dass Ellacuría in der Betonung, dass geschichtliche Freiheit und christliches Heil einander prinzipiell nicht widersprechen können, die Betonung der Widerspruchsfreiheit zwischen Glaube und Vernunft des Ersten Vatikanischen Konzils soteriologisch transformiert: „Wenn nun auch der Glaube über der Vernunft steht, so kann doch zwischen Glaube und Vernunft niemals ein wirklicher Widerspruch bestehen. Hat doch derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben daran eingießt, der Menschenseele auch das Licht der Vernunft gegeben. Gott aber kann sich doch nicht selbst verneinen, noch kann je eine Wahrheit der andern widerstreiten.“ (Dei Filius 25.)

*Diejenigen, die [...] in der Geschichte dieser Richtung der wachsenden Gabe Gottes an die Menschen als Prinzip der Vergöttlichung folgen, erlösen – unabhängig davon, ob ihnen dies bewusst ist oder nicht –, nicht nur die Geschichte, sondern ermöglichen eine [je] größere Gabe Gottes in der Geschichte; diejenigen, die sich dieser Richtung widersetzen, machen nicht nur eine andere, neutrale oder profane Geschichte abseits der Heilsgeschichte, sondern sie versuchen innerhalb derselben Heilsgeschichte den Kräften des Bösen und der Sünde zur Vorherrschaft über die Kräfte des Bösen und der Gnade zu verhelfen.<sup>780</sup>*

### **k) Die eine Geschichte Gottes als Geschichte der Gnade und Geschichte der Sünde**

Die eben angeführten Überlegungen machen deutlich, dass, obwohl die Praxis der Menschheit als ganzer genommen für Ellacuría potentiell der Ort der höchsten Offenbarung und der reichhaltigsten Gestaltwerdung des trinitarischen Gottes in der Geschichte ist, de facto nicht jeder Aspekt dieser Praxis Gott tatsächlich zu vergegenwärtigen vermag. „[...] nicht jeder [geschichtliche; Anm.: SP] Inhalt ist für die Offenbarung, die Gott von sich hat geben wollen, von gleicher Eignung“<sup>781</sup>. Es sind nach Ellacuría vor allem die in sich selbst verschlossenen Handlungen<sup>782</sup> des Menschen, „die die Geschichte in Sünde und Unheil stürzen“, während das offene Handeln des Menschen „Gnade und Heil in ihr zur Geltung kommen lässt.“<sup>783</sup> Im zweiten Fall wird die Geschichte auf Gott hin transparent, im ersten Fall bleibt sie in sich selbst gekehrt, ihr Transzendenzbezug geht verloren oder wird pervertiert.<sup>784</sup>

Der grundlegende Gegensatz in der Geschichte besteht für Ellacuría daher nicht zwischen „profan“ und „sakral“, „natürlich“ und „übernatürlich“, „Welt“ und „Kirche“, sondern zwischen dieser Vergegenwärtigung der „Gnade“ und ihrer Verkehrung oder Negation in der „Sünde“. Die Geschichte ist in ihrer

<sup>780</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 626.

<sup>781</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 328.

<sup>782</sup> Ellacuría transformiert in seiner Wendung von den „in sich selbst verschlossenen Handlungen des Menschen“ auf interessante Weise das auf Augustinus zurückgehende Motiv des „homo incurvatus in se“.

<sup>783</sup> Ellacuría, 331.

<sup>784</sup> In philosophischer Hinsicht wurde der Widerspruch zwischen „offenen“ und „in sich selbst verschlossenen“ Handlungen als Widerspruch zwischen „Realisierung“ und „Kontra-Realisierung“ charakterisiert. (vgl. I D) 3. c) 1.–5.) Hier gewinnt dieser Gegensatz nun eine darüber hinaus führende theologische Qualifikation.

Tiefenstruktur für Ellacuría das dramatische Ringen zwischen diesen beiden Bewegungen:

*Der Geschichte eignet die grundlegende doppelte Möglichkeit eine Geschichte zu sein, die entweder von der Sünde oder von der Gnade beherrscht wird. Das sowohl im Sein jeder einzelnen Person wie im kollektiven Verhalten und der institutionellen Strukturen der verschiedenen sozialen Kollektive.<sup>785</sup>*

Der Gegensatz zwischen Geschichte der Gnade und Geschichte der Sünde ist bei näherer Betrachtung für Ellacuría freilich nicht als (manichäischer) Dualismus zu verstehen, denn die Sünde hat nach Ellacuría keinen Selbststand, sondern kann nur von der Gnade her – als ihre Privation, Negation oder Perversion – verstanden werden:

*Man kann die Geschichte in eine Sünder- und eine Gnadengeschichte einteilen, doch gerade diese Unterscheidung setzt die reale Einheit der Geschichte sowie die reale und unauflösliche Einheit Gottes und des Menschen in ihr voraus; sie setzt ferner voraus, daß Sünde und Gnade in engster Beziehung stehen, so daß die eine jeweils von der anderen her definiert werden kann.<sup>786</sup>*

Dies wird klarer verständlich, wenn man Ellacurías Verständnis von Gnade und Sünde aus der Perspektive der oben dargestellten trinitätstheologischen Perspektive betrachtet:

Gnade und Sünde sind für Ellacuría, wie bereits deutlich wurde, in ihrem Kern als Öffnung bzw. Verschließung der Welt für das sich in Freiheit verschenkende trinitarische Leben zu verstehen. Die Gnade ereignet sich dort, wo die Menschen die Geschichte für die je größere Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens, und d. h. zugleich auf die geschichtliche Manifestation einer je größeren, immanent jedoch nie letztgültig einholbaren Freiheit hin, offenhalten. Sünde ist demgegenüber der freie und deswegen schuldhafte Verschluss dieser geschichtlichen Offenheit durch die Verabsolutierung eines Endlichen. Im ersten Fall wird nach Ellacuría „(göttliches) Leben“<sup>787</sup> geschenkt, im zweiten wird es verdunkelt. Die Verabsolutierung des Endlichen beruht für Ellacuría dabei auf einem wahren Kern, insofern sie als Anerkennung der Gegenwart des trinitarischen Lebens in den endlichen Dingen verstanden werden kann. Da sie diese (graduelle und begrenzte) Gegenwart des trinitarischen Gottes in den Dingen jedoch verabsolutiert und zu einem Letzten macht, versperrt sie den Weg

---

<sup>785</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 610.

<sup>786</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 318. Vgl. dazu auch den folgenden Abschnitt: 3.5.2. e).

<sup>787</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 344.

für die je größere Manifestation des trinitarischen Lebens. Sie zerstört damit die Offenheit der Geschichte und negiert die unverfügbar bleibende Dynamik der ihre jeweiligen geschichtlichen Manifestationsformen stets neu überbietenden Transzendenz Gottes:

*Alles Geschaffene ist eine begrenzte Form des Gottseins, und konkret der Mensch ist ein kleiner Gott, weil er ein relatives Absolutes, ein gewordenes Absolutes ist. Diese begrenzte Form des Gottseins ist im Prinzip offen. Diese Offenheit ist dynamisch zu sehen, doch diese offene Dynamik ist nichts anderes als die zunehmende Präsenz der göttlichen Realität im Geschaffenen. Wenn diese Dynamik nur deshalb begrenzt ist, weil sie auf einem bestimmten kreatürlichen Niveau nicht mehr hergegeben hat, dann ist noch nicht von Sünde zu sprechen, sondern nur von mangelnder Präsenz des Göttlichen, auch wenn dieser Mangel sich nur an dichteren und weniger defizienten Formen von Präsenz messen lässt. Doch wenn diese Dynamik nicht mehr in der natürlichen Entwicklung ihre Begrenzung findet, sondern im geschichtlichen Prozeß – sei er personal oder sozial – durch Negation aus freien Stücken, die durch die Verabsolutierung des Endlichen die Dynamik des trinitarischen Lebens behindert, ja sogar explizit negiert, auch wenn sie sie nicht zerstören kann – dann haben wir es formal mit der Sünde zu tun.<sup>788</sup>*

*In der Sünde gibt es, so paradox das scheinen mag, eine Affirmation Gottes, insofern sich der Sünder auf ein Gut bezieht, das Präsenz Gottes ist; aber es gibt vor allem eine Negation dieser Affirmation, weil als volle und endgültige Präsenz Gottes etwas gesetzt wird, was nur teilweise und vorübergehende Präsenz ist, und weil damit ein ‚Mehr‘, eben die geschichtliche Präsenz des Transzendenten, negiert wird.<sup>789</sup>*

Die Negation Gottes durch die Sünde hat für Ellacuría zwei verschiedene Dimensionen. Einerseits blockiert sie den Prozess der gnadenhaften Selbstgabe des trinitarischen Lebens in der Geschichte, indem sie sich für den Prozess der fortwährenden Überbietung jedes jeweils erreichten Stadiums sperrt, andererseits negiert sie das Göttliche auch aktiv, indem sie ein Endliches, d. h. ein „relatives Absolutes“ an die Stelle des „absoluten Absoluten“ setzt. Letzteres ist in seinem Grunde weniger Verneinung der göttlichen Gegenwart in der Geschichte als dessen Verkehrung, seine Perversion. Diese Verkehrung hat ihre Grundlage und ihren Ausgangspunkt paradoyer Weise in etwas, was eine reale, wenn auch begrenzte Manifestation des trinitarischen Lebens darstellt. Sie ist ohne die „theologale“ Dimension der Realität nicht denkbar. Die Manifestation des göttlichen Lebens in den Dingen der Welt wird von der Sünde jedoch ihrer

---

<sup>788</sup> Ebd., 347.

<sup>789</sup> Ebd.

Offenheit beraubt und dadurch in ihr Gegenteil verkehrt. Sie hat weniger mit „Atheismus“ zu tun, denn mit „Idolatrie“<sup>790</sup>:

[...] Diese Zuschreibung und Verabsolutierung [...] sind [...] nur möglich von der Präsenz des Göttlichen, von der theologalen Dimension [der Realität] her. Mehr als von Atheismus muß man also von Idolatrie sprechen, von absoluter Verabsolutierung dessen, was nur relativ absolut ist. Damit verwandelt sich die Gnade in Sünde.<sup>791</sup>

Macht, Reichtum, nationale Sicherheit und individuelle Freiheit, um hier nur vier Beispiele zu erwähnen, gegen die sich die Idolatriekritik Ellacurías besonders häufig richtet, sind in dieser Perspektive folglich nicht als etwas Böses an sich zu betrachten, sondern verkehren sich erst dadurch in Sünde, dass sie verabsolutiert

---

<sup>790</sup> Die Theologie der Befreiung hat ihren Kampf für den „Gott des Lebens“ im Gegensatz zur westlichen Theologie nicht so sehr im Gegenüber zum Atheismus als vielmehr in der Auseinandersetzung mit der Verehrung „todbringender Götzen“, geführt. (Vgl. z. B.: Jon Sobrino, Sterben muss, wer an Götzen röhrt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Freiburg 1990; sowie den berühmten Pastoralbrief Óscar Romeros „Misión de la iglesia en medio de la crisis del país“, in: Jon Sobrino/Ignacio Martín-Baró/Rodolfo Cardenal (Hg.), La voz de los sin voz, San Salvador 123–172.) Dies ist in der Interpretation der westlichen Theologie bisweilen einem „vormodernen“, von mythologischen Weltbildern durchsetzten Kontext zugerechnet und den spezifischen Herausforderungen, denen eine „westliche“ Theologie zu antworten habe (moderne Wissenschaften, Säkularisierung, Atheismus etc.), gegenübergestellt worden. Die eben skizzierten Überlegungen Ellacurías scheinen eine trinitätstheologische Grundlage zu bieten, auf Grund derer sowohl die Idolatrie als auch der moderne Atheismus sowie deren innerer Zusammenhang in ihrer Tiefenstruktur und ihrer inneren Dynamik christlich interpretiert werden können. Mit Blick auf westliche Gesellschaften stellt sich aus dieser Perspektive die Frage, inwiefern die Theologie neben der ausdrücklichen Leugnung Gottes (etwa in Form eines szientistischen Positivismus oder in den sogenannten neueren Atheismen) nicht auch noch stärker die zwar weniger ausdrückliche, aber mindestens ebenso effektive Leugnung des christlichen Gottes in den Blick nehmen müsste, die in der Verabsolutierung von Endlichem, also z. B. Macht, Sicherheit, individueller Freiheit statthat. Nicht alles, was sich Atheismus nennt, steht dem christlichen Glauben antithetisch gegenüber. Ideologiekritische Formen des Atheismus, die sich gegen die Verabsolutierung weltlicher Macht (z. B. auch durch deren religiöse Legitimierung) einsetzen, können bisweilen sogar dazu beitragen, die Offenheit der oben beschriebenen Dynamik der Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in der Geschichte zu bewahren. Umgekehrt kann die „perverse“, religiös gestützte Verabsolutierung eines Endlichen die Präsenz des Göttlichen in der Geschichte verunstalten und der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft damit mehr Schaden zufügen als viele Formen eines ausdrücklichen Atheismus. Zu einem äußerst interessanten Versuch der Interpretation bestimmter Züge der Moderne als „Perversion“ des Evangeliums vgl. Ivan Illich, In den Flüssen nördlich der Zukunft, München 2006.

<sup>791</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 348.

werden, sich den höheren Werten etwa der Solidarität, der Demut und des Frei-Seins für Gott entgegensezten und die Dynamik der fortgesetzten Präsentierung Gottes in der Geschichte verschließen. Ellacuría schreibt dazu:

*Es ist ein Leichtes, im Reichtum und in der Macht Aspekte zu sehen, die mit der Präsenz Gottes zu tun haben, und es ist ebenso klar, daß ihre Verabsolutierung sie zu Götzen macht, denen alle anderen menschlichen Möglichkeiten geopfert werden. Im individuellen Ich und in seiner Freiheit gibt es ebenfalls eine Präsenz von etwas, was ganz direkt mit dem Gott zu tun hat, der in der Geschichte gegenwärtig wird und handelt, doch die Verabsolutierung des Ich und seiner Freiheit bis hin zu ihrer Vergötzung bewirkt, daß die Gnade als Sünde präsent wird. Auch in den institutionellen Apparaten und in den objektiven Realisierungen ist die Potenz Gottes gegeben, die eine menschlichere und offenere Geschichte durch Strukturen, Institutionen und Körperschaften erreicht, welche den Menschen für die andren und für sich selbst, für sich selbst und für das, was mehr ist als er selbst, immer offener machen; ihre idolatrische Verabsolutierung aber macht aus dem Endlichen ein positives Hindernis für das und eine Negation dessen, was stets größer ist als irgendeine objektive Realisierung und als jedwede subjektive Prätention.<sup>792</sup>*

Die Perversion der göttlichen Gnade durch die Verabsolutierung eines Endlichen schafft Gott - dies ist für die Theologie Ellacurías ein zentraler Punkt, der in dieser Arbeit noch ausführlicher thematisiert werden wird - freilich nicht aus der Welt. Sie verzerrt sein Antlitz und „kreuzigt ihn“:

*[Wir sind auch] im Zustand der Sünde inmitten der Heilsgeschichte: Die Sünde bringt Gott nicht zum Verschwinden – sie kreuzigt ihn. Das scheint dasselbe zu sein, aber in Wirklichkeit ist es abgrundtief verschieden.<sup>793</sup>*

Die „abgründige“ Verschiedenheit, die Ellacuría zwischen dem bloßen Verschwinden Gottes und seiner Kreuzigung feststellt, liegt darin, dass letztere darauf verweist, dass die göttliche Gnade auch als entstellte, als vom Menschen

---

<sup>792</sup> Ebd. Auch hier sei auf eine interessante religionstheologische Perspektive hingewiesen, die sich aus diesen Überlegungen Ellacurías gewinnen lässt: Die Anerkennung von Aspekten, „die mit der Präsenz Gottes zu tun haben“, im Reichtum und der Macht eröffnet eine Perspektive für die Interpretation von religiösen Systemen, die eben diese in ihren Mittelpunkt stellen. Der Fehler des vor allem in vielen pentekostalen Bewegungen populären „gospel of wealth“, das den Erwerb von Reichtum in den Mittelpunkt der religiösen Aufmerksamkeit rückt, liegt in dieser Perspektive nicht so sehr darin, im Reichtum Momente des Göttlichen zu entdecken, sondern sich gegen höhere Manifestation des trinitarischen Gottes zu sperren. Die christliche Armut ist in der Perspektive Ellacurías nicht einfach das Gegenteil des Reichtums und der Macht, sie ist deren überbietende Aufhebung, insofern sie als in der Nachfolge bewusst gewählte in der Freiheit von materieller Abhängigkeit eine höhere Manifestation der Freiheit des trinitarischen Lebens darstellt als sie im Reichtum und der Macht zum Ausdruck kommt.

<sup>793</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 318.

abgelehnte und in ihr Gegenteil verkehrte, in der Geschichte weiterhin präsent bleibt. Gott gibt die Geschichte in seiner Ablehnung nicht auf, er zieht sich nicht aus ihr zurück, verändert aber die Weise seiner Gegenwart. Die Gegenwart des gekreuzigten Gottes offenbart, wie sich im Abschnitt über das „gekreuzigte Volk“ noch deutlicher zeigen wird, dabei sowohl die letzte Abgründigkeit der Sünde wie die tiefe Treue Gottes, die sich ihrer grundlosen Negation in einem ebenso grundlosen Akt der Gnade noch einmal frei gegenüber stellt.<sup>794</sup> Der trinitarische Gott zeigt sich im Moment seiner Kreuzigung als die freie „Negation der Negation“<sup>795</sup> der Sünde und damit als das Leben, das paradoixerweise gerade durch die Vermittlung über seinen Tod zur Quelle neuer Freiheit und Lebendigkeit führt.

Die eben entfaltete Perspektive befreit das Verständnis der Sünde aus einer moralistischen oder legalistischen Engführung. Ebenso überschreitet es eine rein individuelle Perspektive. Sünde ist in ihrem Kern keine Gesetzesübertretung oder moralische Verfehlung der einzelnen Person, sondern Pervertierung der göttlichen Gegenwart in der Geschichte durch das freie Handeln des Menschen. Gnade reduziert sich demgegenüber nicht bloß auf Versöhnung und Wiedergutmachung, sondern ist vielmehr zu verstehen als das ungeschuldete Sich-Verschenken Gottes bzw. die überbietende „Negation der Negation“ Gottes in der Geschichte. Die

<sup>794</sup> Die von Ellacuría angedeutete Entsprechung, die zwischen der „Ungeschuldetheit“ des Bösen und der Sünde und der Ungeschuldetheit der Gnade besteht, hat sehr schön Juan Carlos Scannone herausgearbeitet: „Außerdem stellt das Unverschuldete des ungerechten Leidens die ‚Gratuität‘ und ‚Grundlosigkeit‘ der ungerechten Freiheit bloß. Trotzdem ist diese Gratuität des Bösen nichts anderes als das *mangelhafte und verdorbene* Angesicht der Gratuität des Guten. Denn, wie es Augustin schon sah, das Böse ist kein Ding; noch dazu ist es nicht nur Mangel und Entbehrung des Gehörigen, sondern – wie es später Kant und Schelling auslegten – es ist die Verkehrung einer Beziehung. Ich füge hinzu: Es ist die Perversion der Liebe (als Beziehung gegenseitiger Schenkung). Diese verkehrt und verdirtb sich zur bloßen Selbstbeziehung der Selbstgenügsamkeit, zu der Zurückweisung jeder Öffnung für den Anderen, zu der Unterdrückung und dem Ausschluß der Anderen.“ (Juan Carlos Scannone, Gott von den Opfern her gesehen. Ein Beitrag zu einem neuen Denken, in: Markus Enders/Holger Zaborowski (Hg.), Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen, Freiburg im Breisgau 2004, 367–378, 371.) Kreuz und Auferstehung Christi treiben diese Gratuität gewissermaßen in der nochmaligen Verkehrung der Verkehrung der sich frei verschenkenden Liebe Gottes auf den Höhepunkt.

<sup>795</sup> Zur spezifischen Bedeutung, die dieser ursprünglich hegelianische Terminus in der Theologie und Philosophie Ellacurías annimmt vgl. I D) 2. c) 2.

Geschichte erfährt in dieser Perspektive eine radikale Aufwertung. In jedem ihrer Momente steht das Heil selbst auf dem Spiel:

*[Die Kommunikation und Gabe des trinitarischen Lebens] können von den einzelnen Menschen oder den Völkern und ihren Institutionen zurückgewiesen werden. Aber die Geschichte und das Geschichtliche hören deswegen nicht auf, etwas Übernatürliches zu sein. Denn die Zurückweisung der göttlichen Gnade ist nicht einfach ein moralisches Vergehen, sondern Sünde im strengen Sinn. In jedem geschichtlichen Ereignis steht das Heil auf dem Spiel [...].*<sup>796</sup>

### I) Zum Verhältnis von Erlösung und Vergöttlichung

Obwohl die Präsenz der Sünde in der Welt sowie deren Überwindung zentrale Motive sowohl der biblischen Schriften als auch der christlichen Tradition sind, und für Ellacuría die erste sichtbare Manifestation des Heils in der Geschichte zweifellos „die Überwindung der Sünde ist“<sup>797</sup>, geht die Geschichte Gottes mit den Menschen für Ellacuría nicht darin auf, Erlösung von der Sünde zu sein.

Die Verheibung eines „neuen Menschen“ und einer „neuen Erde“<sup>798</sup> ziele nicht nur auf die Befreiung von der Sünde, sondern zuletzt auf die „Vergöttlichung“ (theosis) des Menschen sowie die Rekapitulation der Schöpfung und der Geschichte in Gott, damit dieser schließlich „alles in allem“<sup>799</sup> sei. Die christliche Umkehr ziele daher nicht nur auf die

*[...] Abwesenheit und Negation der Sünde, sondern [auf die] überfließende Gnade [...]. Dies nicht auf abstrakte oder rein intentionale, sondern auf eine konkrete und materielle Art und Weise<sup>800</sup> [...],*

die innerhalb der Geschichte, die „anfanghafte Vergöttlichung, die bereits jetzt in jedem der Geschöpfe statthat“<sup>801</sup> zu ihrer Vollendung zu bringen versuche.

Angesichts der Sünde zeigt sich die Vergöttlichung des Menschen, der Schöpfung und der Geschichte zwar zwangsläufig immer auch als Widerspruch zur und Überwindung der Sünde. Da die Sünde selbst jedoch keine notwendige, sondern eine contingente Realität sei, die ihren dramatischen Charakter gerade in dieser Nicht-Notwendigkeit gewinne, sei auch die Erlösung von der Sünde nicht als konstitutives Moment des göttlichen Heilsplans zu betrachten, sondern als die

---

<sup>796</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 628.

<sup>797</sup> Ebd., 610.

<sup>798</sup> Off 21,1.

<sup>799</sup> 1 Kor 15,28.

<sup>800</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 613.

<sup>801</sup> Ebd., 621.

freie Antwort Gottes auf die ebenso freie Abkehr des Menschen von der göttlichen Gnade. Die Erlösung von der Sünde bilde somit nicht den letzten Kern der Heilsgeschichte. Sie finde ihre „wahrhafte ontologische Grundlage“<sup>802</sup> im Willen Gottes, die gesamte Schöpfung in der Evolution und der Geschichte zu sich zu erheben. Dies nicht in einer abstrakten Art und Weise, sondern ebenfalls in und durch die Geschichte hindurch, denn

*[...] die Erlösung des sozialen Menschen in der Geschichte ist der wahre Weg, auf dem Gott [...] den Menschen in einem definitiven Sinn vergöttlicht [...] und die Erlösung des Menschen in der Geschichte ist die einzige Form, in der die Heilsgeschichte ihr Ziel erreicht.*<sup>803</sup>

Das Heil ereignet sich in dieser Perspektive nicht „hinter“ oder jenseits der Geschichte, sondern als „die immer größere Gegenwart Gottes im menschlichen Leben und in der menschlichen Geschichte.“<sup>804</sup>

Im Hintergrund dieser Überlegungen ist die Position Xavier Zubiris zu erkennen, der im Aufgreifen der vor allem in den östlichen Kirchen bewahrten Tradition der Θεωσις (theosis) das Christentum nicht so sehr als „Erlösungsreligion“, denn als eine Religion der Gottformung [span.: deiformación] begreift:

*Meiner Ansicht nach ist das das Wesen des Christentums. Bevor es eine Erlösungsreligion ist (was heute so oft wiederholt wird als wäre es etwas Selbstverständliches) und um überhaupt eine Erlösungsreligion sein zu können, ist das Christentum eine Religion der Gottformung [des Menschen und der Schöpfung].*<sup>805</sup>

Die für die Theologie der Befreiung so zentrale Kategorie der Befreiung findet nach Ellacuría in dieser Bewegung der „Gottformung“ ihre letzte Grundlage.

### **m) Geschichte als „Ort des Volkes“**

Ein Aspekt des Geschichtsdenkens Ellacurías, der in unseren bisherigen Überlegungen zwar immer wieder angeklungen, jedoch noch nicht ausdrücklich genug benannt wurde, besteht darin, dass mit Geschichtlichkeit für Ellacuría immer auch Sozialität gemeint ist. Geschichte ist für Ellacuría wesentlich der „Ort des Volkes“<sup>806</sup>, im Letzten der Ort der Menschheit als ganzer.

---

<sup>802</sup> González, Trinidad y liberación, 128.

<sup>803</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 533.

<sup>804</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 622.

<sup>805</sup> Zubiri, El hombre y Dios, 381. Vgl. Auch: Trinidad León Matín, La gracia en Xavier Zubiri. De la autodonación de Dios a la deificación del ser humano. Aproximación a la teología de la gracia en los escritos teológicos de Xavier Zubiri, Rom 1998.

<sup>806</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 324.

Bereits im ersten Teil dieser Arbeit ist Ellacurías Kritik an einem individualistischen und ungeschichtlichen Verständnis der menschlichen Realität deutlich geworden. Gegenüber einer Verkürzung der geschichtlichen Realität auf die menschliche Person wurde gezeigt, dass für Ellacuría nur ein kollektives Subjekt dem Reichtum der geschichtlichen Realität gerecht zu werden vermag.<sup>807</sup> Nur die Menschheit als ganze kann als das Subjekt der Geschichte gelten und nur die Menschheit als ganze vermag sich für die Manifestation eines Gottes zu öffnen, der primär nicht ein Gott der subjektiven Innerlichkeit, sondern ein Gott der Geschichte ist.

Ellacuría weist darauf hin, dass die Behauptung einer kollektiven Größe als des primären Adressaten göttlichen Heilshandelns eine Entsprechung sowohl in der lateinamerikanischen Volksreligiosität als auch in der biblischen Tradition habe. Auch die biblische Erlösung sei nicht auf die Erlösung eines einzelnen Individuums zu reduzieren, sondern wesentlich Erlösung eines ganzen Volkes. So sei etwa die „Erfahrung Moses auf dem heiligen Berg“ im Buch Exodus

*[...] nicht die Erfahrung eines einsamen Einzelnen, der sich in innerem Erleben der Gottheit gegenüber sieht und diese Erfahrung alsbald weitergibt, damit jeder sie innerlich und individuell nachvollziehen kann<sup>808</sup>,*

sondern im Gegenteil immer schon auf die Realität des ganzen Volkes ausgerichtet. Das primäre Anliegen Moses bestehe nicht darin,

*[...] etwas für Gott, sondern etwas für das Volk zu tun; was er für das Volk tut und was das Volk selbst tut, wird dann allerdings unter der Perspektive Gottes betrachtet. Mose ist selbst Teil eines Handelns des Volkes [...]*<sup>809</sup>

Die Gotteserfahrung Moses „ordnet sich dem heilsgeschichtlichen Handeln des Volkes unter“<sup>810</sup>. Unter Rückgriff auf eine Studie von Martin Noth<sup>811</sup> hält Ellacuría fest, dass im Buch Exodus in aller Klarheit Israel „als kollektive Größe“<sup>812</sup> als das von Gott erwählte Subjekt in den Blick komme. Nur in der „Vollgestalt des Volkes“ vermöge sich der

---

<sup>807</sup> Vgl. I D) 2. e) 4.

<sup>808</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 325.

<sup>809</sup> Ebd.

<sup>810</sup> Ebd.

<sup>811</sup> Vgl. Martin Noth, Das zweite Buch Mose, Göttingen 1968.

<sup>812</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 325.

[...] wahre Gott zu manifestieren, der sich nicht in der einsamen Subjektivität der großen Heroen verschanzt, sondern im Leiden, Kämpfen und Hoffen der popularen Mehrheiten gegenwärtig wird.<sup>813</sup>

Das Neue Testament setzt in dieser Hinsicht, wie Ellacuría anerkennt, etwas anderer Akzente, ohne dadurch aber die Grundidee, dass Gott primär ein Gott des ganzen Volkes und erst danach auch ein Gott der einzelnen Gläubigen ist, aufzugeben:

[...] das Reich Gottes als das den Menschen verheiße konkrete Heil wird nicht primär jedem Individuum für sich angeboten, sondern vielmehr dem Volk. Nur durch die Zugehörigkeit zu diesem von Gott erwählten und konstituierten Volk erlangt man das Heil.<sup>814</sup>

Man kann nach Ellacuría zwar nicht leugnen, „dass das Christentum – als Kultur – das Problem der Humanisierung und der Erlösung auf den Weg der Individualisierung und Verinnerlichung zu lösen“ versucht habe. Dies sei, so Ellacuría, „eine Dimension der Moderne, die nicht geringgeschätzt werden kann und die in der Botschaft des Alten und des Neuen Testaments ihren Rückhalt findet“<sup>815</sup>. Aber auch wenn man die Herausbildung moderner Subjektivität grundsätzlich positiv bewerte, gelte es

[...] daran festzuhalten, dass das Heil von Gott einem Volk dargeboten wird und dazu, dass sich ein Volk konstituiert.<sup>816</sup> [...] Der Weg eines übersteigerten Individualismus und einer übertriebenen Subjektivität führt zur Negation des gemeinschaftlichen und sich verströmenden [...] trinitarischen Gottes.<sup>817</sup>

Das Festhalten an der sozialen bzw. kollektiven Dimension Erlösung ist daher für Ellacuría kein archaisch-mythologisches Überbleibsel einer Zeit vor der Entdeckung der Individualität des Menschen, sondern wesentliches Moment eines

<sup>813</sup> Ebd. Der Begriff der „populären Mehrheiten“ macht die Parallele sichtbar, die Ellacuría zwischen der religiösen Erfahrung Israels im Buch Exodus und der religiösen Erfahrung der verarmten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas seiner Zeit sieht.

<sup>814</sup> Ignacio Ellacuría, Iglesia como pueblo de Dios, in: Escritos teológicos II, San Salvador 2000, 317–342, 326.

<sup>815</sup> Ebd.

<sup>816</sup> Vgl. dazu auch die Formulierung der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium“, in der das „Volk Gottes“ zur ekclesiologischen Leitkategorie erhoben wird: „Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll.“ (LG 9) Ellacuría war über Karl Rahner mit den ekclesiologischen Diskussionen im Vorfeld und während des Zweiten Vatikanischen Konzils gut vertraut.

<sup>817</sup> Ellacuría, Iglesia como pueblo de Dios, 326.

integralen Verständnisses von Erlösung.<sup>818</sup> Es meint keinen totalitären Kollektivismus, sondern zielt auf die konkrete Realität des Menschen, der sich nur als leibhaftiges Mitglied einer Gesellschaft überhaupt erst als Individuum und Subjekt konstituieren könne und deswegen selbst dann, wenn er sich in seinem individuellen Lebensentwurf in größtmögliche Distanz zu dieser Gesellschaft setzte, auf diese unhintergehbar verwiesen bleibe.

### **3.6. Die Geschichtlichkeit des Heils als Prinzip seiner Konkretisierung**

Die eben entfaltete trinitarische Interpretation der Geschichte hat die Geschichte als den ausgezeichneten Ort für Gottes Offenbarung deutlich werden lassen. Diese Geschichtlichkeit anzuerkennen ist nach Ellacuría aus zwei Gründen von “unschätzbarer Bedeutung für die christliche Theologie und Praxis”<sup>819</sup>. Einerseits weil die Erlösung als geschichtliche zu behaupten dazu zwingt, anzuerkennen, dass sie “je nach Zeit und Ort” unterschiedlich und daher “intrinsisch situational” ist<sup>820</sup>, andererseits, weil mit der geschichtlichen Realität als dem Ort des Heils darauf verwiesen ist, dass sich dieses nicht in abstrakten Sonderbezirken (etwa einer weltenthobenen Seele oder einem sakralen Sonderbereich), sondern in der “umfassenden und konkreten Realität”<sup>821</sup> des Menschen realisieren muss.

In der Geschichtlichkeit der christlichen Erlösung liegt somit gleichermaßen ihre konstitutive Kontextualität begründet wie ihr integraler (Individuum und

<sup>818</sup> Vgl. dazu auch José Comblin, *The people of God*, Maryknoll 2004.

<sup>819</sup> Ellacuría, *Historia de la salvación y salvación en la historia*, 529.

<sup>820</sup> Ebd., 527.

<sup>821</sup> Ebd., 530. Die Geschichtstheologie Ellacurías hat insofern große Nähe zu Bonhoeffers Kritik an einem Denken in zwei Räumen: „Es ist eine Verleugnung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, ‚christlich‘ sein zu wollen ohne ‚weltlich‘ zu sein, oder weltlich sein [zu] wollen, ohne die Welt in Christus zu sehen und zu erkennen. Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christuswirklichkeit*, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind. [...] Es gibt keinen Rückzugsort des Christen von der Welt, weder äußerlich noch in der Sphäre der Innerlichkeit. Jeder Versuch der Welt auszuweichen muß früher oder später mit einem sündigen Verfall an die Welt bezahlt werden.“ (Dietrich Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, in: ders., *Ethik*, München 1992, 31–61, 43–44 u. 47.) Zu den Ähnlichkeiten zwischen Ellacuría und Bonhoeffer vgl. auch Gunter Prüller-Jagenteufel, *A poor church in service of “the world”. The Utopian Dimension in Dietrich Bonhoeffer’s Ecclesiology*, in: Pittl/Prüller-Jagenteufel (Hg.), *Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit* (in Vorbereitung).

Gesellschaft, Politik, Ökonomie, Kultur und Religion gleichermaßen umfassender) und praktischer Charakter. Weil das christliche Heil gleichzeitig universal und geschichtlich ist, streut es sich aus in alle Kulturen und Zeiten, weil es geschichtlich ist, umfasst es den ganzen Menschen in all seinen Dimensionen, ist es praktisch zu realisieren und zu verantworten.

Die Geschichtlichkeit von Heil und Sünde zu behaupten, verlangt für Ellacuría daher sowohl danach, ihre jeweiligen konkreten geschichtlichen Manifestationen zu untersuchen, als auch danach, ihre jeweiligen Objektivationen in den Blick zu nehmen. Von Heil und Sünde lasse sich nicht in allgemeiner Weise reden, sondern nur mit Blick auf ihre jeweiligen geschichtlichen Erscheinungsformen und die ganze Komplexität ihrer realen Gegebenheit, die sowohl die Ebene der individuellen Subjektivität aber auch die ganze Sphäre der Objektivationen menschlicher Praxis in ökonomischen, sozialen, politischen, kulturellen, religiösen Strukturen umfasse. Man müsse sich stets neu „mit aller Strenge fragen, welches heute die Sünde der Welt ist oder in welchen Formen sich heute die Sünde der Welt darstellt“<sup>822</sup> sowie man ebenso auch nach den konkreten Erscheinungsweisen des Heils fragen müsse:

*Eine geschichtliche Konzeption von Heil und Erlösung kann sich nicht in abstrakten Theorien über das ergehen, was Heil und Erlösung sei. Abgesehen davon, daß solch abstraktes Theoretisieren selbst, allem Anschein zum Trotz, geschichtlich bedingt ist und in seiner Abstraktheit dem realen Sinn von Erlösung möglicherweise widerspricht, ist es nicht möglich, von Erlösung anders zu reden als von konkreten Situationen aus. Erlösung ist immer Erlösung von jemandem und damit auch von etwas. Und zwar in einem Maße, daß man die Charakteristika des Erlösers immer nur von den Charakteristika des zu Erlösenden her in den Blick bekommt.<sup>823</sup>*

---

<sup>822</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 348–349.

<sup>823</sup> Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: ders./Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis, Bd. 2, Luzern 1996, 761–787, 762. Diese Feststellung wendet sich direkt gegen das bereits erwähnte Dokument „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“ der Internationale Theologische Kommission über die Theologie der Befreiung, in dem es mit Blick auf das biblische Zeugnis heißt: „Worin jeweils die Not besteht, ist offensichtlich nicht so entscheidend, wichtiger ist die Erfahrung, daß nur Gott selbst Heil und Rettung bringen kann. Man kann nicht über diese befreiende Dimension im Blick auf das Wohl der Menschen sprechen, ohne zugleich die volle theologische Begründung zur Geltung zu bringen: Jahwe ist es, der die Veränderungen schafft, und nicht der Mensch“ (vgl. Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil, Schlussdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom, in: Lehmann (Hg.), Theologie

Ausgehend von seinem eigenen geschichtlichen Kontext war für Ellacuría klar, dass sich

*[...] die Sünde der Welt heute schneidend in dem äußert, was man die ungerechte Armut nennen könnte. Armut und Ungerechtigkeit erweisen sich heute als die große Negation von Gottes Willen und als Zerstörung der ersehnten Gegenwart Gottes unter den Menschen. [...] Die Armen und die ungerecht über sie verhängte Armut, die sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen, die dieser Realität zugrunde liegen, die komplizierten Verästelungen, wie Hunger, Krankheit, Gefängnis, Folter, Mord – Größen, die die alt- und neutestamentliche Transzendenz in Geschichte sehr ernst nimmt – [...] all dies ist Negation des Gottesreiches, und an eine ernsthafte Verkündigung dieses Gottesreiches ist nicht zu denken, wenn man jenen Verhältnissen den Rücken zukehrt oder den Mantel des Schweigens über sie breitet.<sup>824</sup>*

In diesem Zitat wird zweierlei deutlich: A) die zentrale Bedeutung der konkreten leibhaften Verwundung und Zerstörung als Maßstab der Unterscheidung zwischen Sünde und Heil; B) die Komplexität der Strukturen, die für diese Verwundung und Zerstörung verantwortlich sind. Im Folgenden seien beide Dimensionen näher in den Blick genommen.

### 3.6.1. Konkretisierung als Verleiblichung

Mit der Erwähnung von „Hunger, Krankheit, Gefängnis, Folter, Mord“ verweist Ellacuría auf die Verwundung und Zerstörung leibhafter Körper, um die geschichtlichen Manifestationen der Sünde als der „Zerstörung der ersehnten Gegenwart Gottes unter den Menschen“ in seinem geschichtlichen Kontext zu bestimmen. Dies ist freilich nicht nur den speziellen Bedingungen dieses spezifischen Kontextes geschuldet – so als ob die Betonung der Leiblichkeit sich lediglich den kontingenten Erfordernissen eines Umfelds verdankte, dass diese Leibhaftigkeit in besonderer Weise bedroht –, sondern auch der hohen Würde, die

---

der Befreiung, 174–195, 181). Ellacuría hält dem entgegen, dass es gute Gründe gebe, davon auszugehen, „daß der alttestamentliche Mensch die Dinge nicht so sah. Für ihn wie für den unterdrückten Menschen im Lateinamerika von heute ist das, worin die Not besteht, fundamental, denn Gott würde nicht als Befreier des Volkes erscheinen – für das jüdische Volk ein Glaubensartikel! –, wenn es nicht zu dieser geschichtlichen Heilserfahrung gekommen wäre“. (Ellacuría, Geschichtlichkeit, 331.) Darüber hinaus könne man auch nicht sagen, „Heil und Rettung würden von Gott allein erwartet, wenn Mose und das Volk eine so wichtige Rolle bei der Befreiung spielen; daher ist die Aussage, Gott, und nicht der Mensch, sei es, der die Veränderungen schafft, förmlich falsch; sie entstellt den christlichen Glauben und leistet denen Vorschub, die sehr wohl Veränderungen wollen, aber im Sinn von Herrschaft und Sünde.“ (ebd.)

<sup>824</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 349.

der leibhaften Existenz nach Ellacuría als Ort der Gottesbegegnung zukommt. Was sich unter den Bedingungen des geschichtlichen Kontextes Lateinamerikas seiner Zeit in besonderer Dringlichkeit zeigt, hat für Ellacuría universale Bedeutung: Das Heil manifestiert sich in der Geschichte für Ellacuría zuallererst nicht im Mitteilen von „Bedeutung“ und „Sinn“, in „spirituellen“ Erfahrung oder der Liturgie, sondern als Geschenk des leibhaften Lebens, d. h. in der leibhaften Realität des Menschen.<sup>825</sup> Sünde als Negation der göttlichen Gnade ist für Ellacuría primär als Zerstörung leibhafter Körper zu begreifen.

Aus der Würdigung der leibhaften Köper als primärer Ort der Gottesbegegnung bzw. als primärer Ort göttlichen Heilshandelns speist sich bei Ellacuría eine Sensibilität, die die Gegenwart Christi gerade in der *materiellen* Bedürftigkeit des menschlichen Lebens wahrzunehmen versteht. Dies bedeutet, wie Ellacuría deutlich macht, keinesfalls eine unangemessene „Naturalisierung“ oder „Banalisierung“ des göttlichen Heilsgeschehens, denn erstens seien die menschlichen Bedürfnisse „in ihrer ganzen Bandbreite der geschichtliche Weg [...], auf dem man zur (An-)Erkenntnis dieses Geschenks [des göttlichen Heils] gelangen kann“<sup>826</sup>, zweitens müsse vom Gedanken der Inkarnation her ernst genommen werden, dass sich in den Bedürfnissen – vor allem der Leidenden – zuletzt Christus selbst gegenwärtig setze:

[...] die Bedürfnisse [lassen sich] als der im Leiden der Menschen fleischgewordene Schrei Gottes selbst verstehen, als die unverwechselbare Stimme Gottes selbst, der in seinen Geschöpfen, genauer: in seinen Kindern, seufzt.<sup>827</sup>

Dass diese Affirmation und Negation Gottes mit den menschlichen Grundbedürfnissen zu tun hat, und zwar nicht nur in dem allgemeinen Sinn der Gegenwart Gottes in seinen Geschöpfen, sondern in dem viel spezifischeren der angenommenen oder negierten Gegenwart Jesu selbst in Personen und Realitäten, die rein natürlich zu sein scheinen, wird offenkundig in der symbolischen Formulierung, in die Jesus selbst das definitive Wort über die Menschen und die Welt im Endgericht fasst (Mt 25,31-46).<sup>828</sup>

---

<sup>825</sup> Hier begegnet in einer theologischen Figur abermals das Prinzip der „Realität“ gegenüber dem Sinn, der im Ausgang von der Philosophie Zubiris ein Grundmotiv des ersten Teils dieser Arbeit war.

<sup>826</sup> Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, 762.

<sup>827</sup> Ebd. Zum Motiv des Schreis der Leidenden als eines Ortes der besonderen Nähe Gottes vgl. aus einer etwas anderen Perspektive auch: Johann Reikerstorfer, Thesen zu einer anamnetischen Christologie, in: Kurt Appel/Johann Baptist Metz/Jan-Heiner Tück (Hg.), Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie, Göttingen 2012, 15–25, 21–22.

<sup>828</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 611.

Bereits weiter oben<sup>829</sup> wurde darauf hingewiesen, dass ein entscheidendes Moment der Inkarnation für Ellacuría darin besteht, die konkrete Materialität und Fleischlichkeit als privilegierten Ort der Gottesbegegnung auszuzeichnen. Die Materialität der Begegnung von Gott und Mensch in Jesus Christus ist nicht einfach eine äußere Form für einen Inhalt, der an sich auch auf ungeschichtliche Art denkbar wäre, sondern stellt, nach Ellacuría das grundlegende „Zeichen“ dar, außerhalb dessen sich Gott dem Menschen nicht in seiner Fülle präsent zu werden vermag, weil Gott selbst diese Materialität als den ausgezeichneten Ort seiner Selbstoffenbarung und seines heilvollen Handelns in der Geschichte gewählt hat.<sup>830</sup>

Der Verweis auf die konkrete leibhaftige Bedürftigkeit des Menschen als Ort der Gottesbegegnung ist daher nicht in einem positivistischen Sinn zu verstehen. Einerseits gilt es nämlich im Sinne der Philosophie der (geschichtlichen) Realität Zubiris und Ellacurías gegen einen szientistischen Reduktionismus darauf hinzuweisen, dass der menschliche Körper gerade in seiner konkreten Leibhaftigkeit nicht einfach als ein positiv gegebenes Objekt verstanden werden kann, sondern die transzendentale Offenheit, die der Realität als solcher eignet, auf spezifische Weise aktualisiert und in einer Modulation der Dynamik des „Von-Sich-Gebens“, die der Realität *als* Realität eigen ist, auf seine eigene Überschreitung verweist.<sup>831</sup> Andererseits muss darauf verwiesen werden, dass auch die Gegenwart Gottes im Menschen trotz ihres „real“ leibhaften Charakters sich einer unmittelbaren Identifikation entzieht und gerade in ihrer konkreten geschichtlichen Ausgestaltung eine stets auch entzogene bleibt.<sup>832</sup>

---

<sup>829</sup> Vgl. den Abschnitt 3.5.1.

<sup>830</sup> Vgl. den Abschnitt 3.5.2. g)

<sup>831</sup> Inwiefern sich das Verständnis der Realität auch in ihrem materiellen Charakter bei Zubiri und Ellacuría einem platten Positivismus entzieht, ist im ersten Teil dieser Arbeit hinreichend deutlich geworden. Vgl. dazu das dort in Bezug auf die Begriffe der Realität, der Wahrheit, der Transzentalität, der Dynamik der Realität etc. Entfaltete. Dass der menschliche Körper nicht einfach als „Objekt“ betrachtet werden kann, hat auf etwas andere, aber nicht weniger differenzierte und eindrückliche Weise auch der französische Philosoph Merleau-Ponty gezeigt. (Vgl. Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1974.)

<sup>832</sup> Kurt Appel hat darauf hingewiesen, dass der menschliche Körper nur in der Verschränktheit von „Präsenzen und Absenzen“ „präsent“ werden könne, was sich in besonderer Deutlichkeit im Körper Jesu zeige und in diesem die Möglichkeit einer spezifischen Deutung der Präsenz Gottes in seinem Sohn ermöglicht: „Jeder Körper steht immer in einem Spielraum zwischen Präsenzen und

Eine wesentliche Konsequenz, die sich aus der Ernstnahme der hohe Würde, die Ellacuría der konkreten leibhaften Bedürftigkeit der Armen als Ort der Gottesbegegnung zuerkennt, ergibt, besteht darin, dass sie ein abstraktes Reden über menschliche Freiheit und Selbstverwirklichung (das speziell im lateinamerikanischen Kontext zur Zeit Ellacurías unter dem Leitbegriff der „Demokratisierung“ immer wieder den ideologischen Hintergrund für die Missachtung fundamentaler menschlicher Grundbedürfnisse bildete) ebenso verbietet wie geschichtslose Diskurse über Gnade, Erlösung und Sünde (die ebenfalls häufig die Legitimation dafür abgeben, konkreten Erfahrungen von Unrecht, Leid und Tod ihre Schärfe zu nehmen und die Strukturen, die dazu führen, aufrecht zu erhalten). Die konkrete Verbesserung bzw. Verschlechterung der leibhaften Situation der Armen wird in der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías zum fundamentalen Maßstab für die Beurteilung sozialer und politischer Reformen und kirchlicher Praxis. Nicht aus den ideologischen Programmen der Parteien oder Regierungen an sich noch aus dem Wortlaut kirchlicher Verkündigung lässt sich für Ellacuría deren Wert und geschichtliche Wahrheit ablesen, sondern nur aus einer genauen Analyse der Veränderungen der konkreten Lebensbedingungen der verarmten Bevölkerungsmehrheiten, die durch die soziale, politische und kirchliche Praxis, in der diese Programme bzw. diese Verkündigung eingebettet sind und die sie legitimieren und orientieren, angestoßen werden. Hierin zeigt sich der hohe ideologiekritische Gehalt, der in der Ernstnahme der leibhaften Bedürftigkeit der Leidenden als privilegierten Ortes der Gottesbegegnung liegt.

---

Absenzen; in jedem Gestus und jeder Bewegung weist der Körper über seine unmittelbare Präsenz hinaus, was etwa im Tanz auf besondere Weise zum Ausdruck kommt. Auch das Körperorgan schlechthin, die Haut, ist reiner Durchgang, gerade in der Begrenzung des Körpers dessen Zur-Welt-Sein und Offenheit. Der entscheidende Punkt besteht darin, dass Jesu Körper am Kreuz in der Ausgesetztheit auf sein Anderes verweist, dass die Immanenz des leidenden Körpers zur Signatur Gottes wird. Theologisch könnte man darauf hinweisen, dass Jesus gerade nicht eine unmittelbare pagane Inkarnation des Göttlichen darstellt, sondern in der Transparenz und Offenheit des empfindsamen Körpers Verweis auf Gott als das Andere seiner und nur in dieser Verweisstruktur Wohnstatt des ‚Vaters‘ IST.“ (Kurt Appel, Trinität und Offenheit Gottes, in: Heinrich Schmidinger/Klaus Virtbauer (Hg.), Glauben denken – Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016 (in Vorbereitung).)

### **3.6.2. Konkretisierung als Verobjektivierung**

Die Rede von den „komplizierten Verästelungen“ im obigen Zitat macht deutlich, dass die Aufforderung zu einer *konkreten* Betrachtung der Sünde nicht das Gegenteil von einer „struktureller Betrachtung“ meint, sondern auf Grund der „Dialektik des Konkreten“<sup>833</sup> zu einer genauen Analyse der komplexen Vieldimensionalität zwingt, in der sich Heil und Sünde konkret jeweils manifestieren. Vor allem dem Phänomen der „Objektivierung“ von Sünde und Heil in politischen, ökonomischen, sozialen, religiösen, kulturellen, sprachlichen u. a. Strukturen, die die Handlungen der individuellen Subjekte konfigurieren, ist nach Ellacuría im Sinne einer „konkreten“ Analyse der Sünde besondere Beachtung zu schenken:

*Es gibt gesellschaftliche und geschichtliche Strukturen, die Objektivation der Macht der Sünde sind und noch dazu diese Macht gegen die Menschen, gegen das Leben der Menschen befördern, und es gibt geschichtliche und gesellschaftliche Strukturen, die Objektivation der Gnade sind und darüber hinaus diese Macht zugunsten des Lebens der Menschen befördern; jene konstituieren die strukturelle Sünde, diese die strukturelle Gnade.*<sup>834</sup>

Mit dem Begriff der „strukturellen Sünde“ nimmt Ellacuría einen Schlüsselbegriff der befreiungstheologischen Tradition auf, der in den Dokumenten von Medellín und Puebla vorbereitet und schließlich auch von Papst Johannes Paul II<sup>835</sup> übernommen wurde, und ergänzt ihn um den komplementären Begriff der „strukturellen Gnade“, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass trotz der Neuheit dieser Begriffe die damit bezeichnete Sache eine „grundlegende Offenbarungstatsache sowohl im Alten wie im Neuen Testament“<sup>836</sup> darstelle und auch in der kirchlichen Tradition gut bezeugt sei.<sup>837</sup>

---

<sup>833</sup> Vgl. dazu bereits: Karel Kosík, Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, Frankfurt am Main 1967.

<sup>834</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 345.

<sup>835</sup> Vgl. etwa: Papst Johannes Paul II, Sollicitudo rei socialis 36, 37, 46.

<sup>836</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 611.

<sup>837</sup> In einer ähnlichen Weise hat Óscar Romero in seinem zweiten Hirtenbrief aus dem Jahr 1977 in einer Formulierung, die nach José Ignacio González Faus die „vielleicht beste Definition der strukturellen Sünde“ darstellt, auf die Verankerung dieses Konzepts in der kirchlichen Tradition hingewiesen: „Die Kirche hat eigentlich während aller Jahrhunderte das Sündenbewußtsein wachgehalten. Sicherlich hat sie dabei vor allem auf die Sünde des Individuums hingewiesen; sie hat aber auch Klage geführt gegen jene Sünde, die die Beziehungen zwischen den Menschen, vor allem im Bereich der Familie, pervertiert. Sie ist jedoch immer wieder darauf zurückgekommen,

Der Begriff der „strukturellen Sünde“<sup>838</sup> bzw. „Gnade“ betont in den Texten Ellacurías zweierlei: a) die prägende Macht der gesellschaftlichen Strukturen (Familie, Ökonomie, Politik, Recht, Bildung, Kunst und Kultur etc.), denen der einzelne Mensch bis zu einem gewissen Grad ausgeliefert ist, sowohl im Sinne der Zerstörung seiner Menschlichkeit als auch im Sinne der Humanisierung:

*Es ist eine leicht feststellbare Tatsache, bis zu welchem Punkte die Konfiguration des menschlichen Lebens von der sozialen Struktur abhängt, in der es sich entfaltet. Diese wird für ihn nie neutral sein, sondern entweder Prinzip der Humanisierung oder der Dehumanisierung, Prinzip des Lebens oder des Todes, Prinzip der Sünde oder der Gnade sein*<sup>839</sup>;

b) die konkrete und umfassende Realität des Menschen und der Geschichte, die eine vieldimensionale und komplexe ist und unterschiedliche Formen und Grade der Subjektivität und Verantwortlichkeit kennt, von der Subjektivität und Verantwortlichkeit des Individuums bis hin zur Subjektivität und Verantwortlichkeit von Gruppen, Völkern oder der Menschheit als ganzer.<sup>840</sup>

#### **a) Die prägende Macht objektiver Strukturen**

Die Macht der strukturellen Sünde zeigt sich für Ellacuría in ihrer Fähigkeit, die Subjektivität der Individuen zu korrumpern, sie gewissermaßen in ihren Dienst zu nehmen, um ihre eigene perverse Wirklichkeit als eine die gesamte Gesellschaft konfigurierende Kraft zu perpetuieren. Die Strukturen sündigen

das in Erinnerung zu rufen, was ihr seit ihren Anfängen als etwas Grundsätzliches erschien: die soziale Sünde, d. h. die Auskristallisierung von individuellen Egoismen in dauerhaften Strukturen, die diese Sünde aufrechterhalten und den großen Massen ihre Gewalt zu spüren geben.“ (Vgl. José Ignacio González Faus, Sünde, in: *Mysterium Liberationis*, Bd. 2, 725–740, 732.) Dass das Konzept der „strukturellen Sünde“ sowohl bei Óscar Romero als auch bei Ellacuría (und vielen anderen Vertretern und Vertreterinnen der Theologie der Befreiung) eine solch zentrale Rolle spielt, hängt zweifellos mit der Wucht der geteilten Erfahrung des Scheiterns wohlgemeinter individueller Aktionen angesichts der sich über zum Teil über Jahrhunderte hinweg perpetuierenden unterdrückerischen ökonomischen und politischen Strukturen zusammen.

<sup>838</sup> Zur Bezeichnung des strukturellen und sozialen Charakters der Sünde verwendet Ellacuría an anderen Stellen zum Teil auch den Begriff des „Gemeinbösen“ [span.: mal común]. Dieser ist als Gegenbegriff am Terminus „Gemeinwohl“ [span.: bien común] gebildet. Für eine Analyse der philosophischen Implikationen dieses Begriffs vgl. Héctor Samour, *El concepto del „mal común“ y la crítica de la civilización del capital*, in: Tamayo/Alvarenga, Ignacio Ellacuría, 104–121.

<sup>839</sup> Ellacuría, *Historia de la salvación*, 613.

<sup>840</sup> Vgl. dazu das in Abschnitt I D) 3. c) 2. über die Pluralität der Formen und Subjekte geschichtlicher Praxis Gesagte.

dabei zwar nicht im strengen Sinn selbst, sie manifestieren und aktualisieren jedoch die Macht der Sünde. Sie sind eine sündhafte Realität sui generis, weshalb es nach Ellacuría erforderlich ist, zwischen „natürlicher“, „individueller“ und „geschichtlich-struktureller“ Sünde zu unterscheiden:

*Neben einer natürlichen (Erb-)Sünde<sup>841</sup> und einer (individuellen) persönlichen Sünde machen die Verkündigung des Reiches und die Schwierigkeit, es der Welt einzustiften, deutlich, daß es eine Sünde der Welt gibt, die grundlegend geschichtlich und strukturell, kommunitär und objektiv, die das Ergebnis und zugleich die Ursache vieler persönlicher und kollektiver Sünden ist und sich selbst als permanente Negation des Gottesreichs fortzeugt und verfestigt. Nicht die Strukturen ständig, wie manche Leute den Befreiungstheologen in den Mund legen, sondern die Strukturen manifestieren und aktualisieren die Macht der Sünde, und in diesem Sinn führen sie zur Sünde und erschweren den Menschen im Übermaß, jenes Leben zu führen, das ihnen als Kindern Gottes gemäß wäre. Diese absolut reale Sündenmacht ist an sich Sünde und Frucht der Sünde – man denke nur an die traditionellen Erklärungen der Erbsünde –, aber außerdem führt sie zur Sünde, indem sie die Dynamik des Reiches Gottes unter den Menschen, die Gegenwart des lebenspendenden Geistes unter den Mächten und Gewalten des Todes behindert. So gewinnt das Böse der Welt eine transzendenten Dimension, ohne sich deshalb von der ihm eigenen Immanenz zu lösen. Die Zerstörung der Natur ist nicht nur ein ökologisches Problem, das das Leben und die Lebensqualität bedroht,<sup>842</sup> sondern ein theologisches Problem, in dem sich die Sündhaftigkeit des Menschen manifestiert und die Ehre Gottes verschleiert wird. Die Zerstörung menschlichen Lebens oder seine Verarmung ist keinesfalls nur ein rein moralisches Problem, sondern auch, ohne Wenn und Aber, ein theologisches Problem, das Problem der tätig wirkenden Sünde und das Problem des verneinten Lebens in der menschlichen Existenz.<sup>843</sup>*

---

<sup>841</sup> Ellacuría unterscheidet (wie Zubiri) zwischen natürlicher Sünde [span.: pecado natural] bzw. Erbsünde [span.: pecado original], individueller Sünder [span.: pecado individual] und geschichtlicher Sünde [span.: pecado histórico]. Letztere ist weitgehend ident mit dem, was in der Theologie der Befreiung (und manchmal, wie in den oben angeführten Zitaten, auch von Ellacuría selbst) mit dem Begriff der „strukturellen Sünde“ [span.: pecado estructural] bezeichnet wird. Die Analyse der Struktur der geschichtlichen Sünde bildet das Hauptaugenmerk von Ellacurías Texten zur „Sünde“. Was genau er unter „natürlicher“ bzw. „Erbsünde“ versteht und wie sich dies von der „geschichtlichen Sünde“ unterscheidet, bleibt in seinen Schriften unbestimmt. Für die Bestimmung des Begriffs der „geschichtlichen Sünde“ im Werk Zubiris vgl. Xavier Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, Madrid 1963, 394.

<sup>842</sup> Es verdient besondere Erwähnung, dass Ellacuría weltweit zu den ersten Theologen zählt, die der Frage der Ökologie ausdrückliche theologische Aufmerksamkeit schenken.

<sup>843</sup> Ignacio Ellacuría, Aporte de la teología de la liberación a la religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo, in: ders., Escritos teológicos II, 193–232, 204–205. Hier zitiert (mit einigen Ergänzungen und einer kleinen Korrektur) nach: Jon Sobrino, Die

Es lohnt, zwei Aspekte des soeben angeführten Zitates gesondert zu betonen: 1) Erst von der Verkündigung des Reiches Gottes und dem Versuch, es in die Welt einzuschreiben, her wird die Sünde nach Ellacuría auch in ihrer strukturellen und geschichtlichen Dimension sowie in ihrer dämonischen Macht erkennbar; 2) Sünde ist auch in ihrer strukturellen und geschichtlichen Dimension nie bloß ein moralisches Problem, sondern auf die Negation der Gegenwart Gottes bzw. seines Geistes in der Geschichte bezogen. Genauso wie die Gnade ist auch die Sünde eine gleichzeitig transzendenten wie immanente, personale wie strukturelle und objektive Realität.

### **b) Objektivierung als Konkretisierung**

Der zweite oben betonte Aspekt des Begriffs der „strukturellen Sünde“, seine integrale Dimension, lenkt den Blick auf die vielfältigen „Objektivierungen“ der Gnade und der Sünde im menschlichen Handeln, in den gesellschaftlichen Institutionen sowie im individuellen und „sozialen Körper“<sup>844</sup>. Heil und Sünde, Erlösung und die Negation der Erlösung, Schöpfung und Neuschöpfung spielen sich zuletzt immer in der Geschichte als ganzer ab. Erst in ihr gewinnen sie ihre volle Konkretion:

*Der neue Mensch ist der bekehrte und verwandelte Mensch; bekehrt und verwandelt allerdings nicht nur im Inneren seines Herzens, nicht nur durch die Wiedergewinnung eines Herzens aus Fleisch an Stelle eines Herzens aus Stein, sondern bekehrt und verwandelt in der Gesamtheit seines Handelns, sowohl in der Beziehung zu den anderen als auch in seinen dauerhaften Objektivierungen.<sup>845</sup>*

zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: ders./Ignacio Ellacuría, *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, 461–504, 467–468.

<sup>844</sup> Der Begriff des „sozialen Körpers“ macht deutlich, dass der zentrale Stellenwert, den Ellacuría dem leibhaften Körper als Ort der Gottesbegegnung einräumt, nicht notwendigerweise auf eine Individualisierung derselben hinausläuft. Im Gegenteil: Der menschliche Körper ist für Ellacuría in konstitutiver Weise ein sozialer Körper. Die Sozialität ist dem individuellen Körper leibhaftig eingeschrieben. Sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch betrachtet bildet sich der individuelle Körper nur am, mit und im Gegenüber zu dem leibhaften Körper der gesamten menschlichen Gattung. Die physische Einheit der menschlichen Gattung ist für Ellacuría (und Zubiri) auch die Grundlage der Soziabilität des Menschen. Nur weil die menschliche Gattung einen realen physischen Körper bildet, ist so etwas wie ein „Gesellschaftsvertrag“ überhaupt erst denkbar. Eine Betrachtung der Gesellschaft, die diese physische Grundlage und die darin eingeschriebenen biologischen Dynamiken des Sozialen außer Acht lässt, steht nach Ellacuría (und Zubiri) in der Gefahr, abstrakt und fiktiv zu werden.

<sup>845</sup> Ellacuría, *Historia de la salvación*, 612.

Es ist nach Ellacuría naiv, zu behaupten, die Verwandlung der Erde müsse sich auf die innere Bekehrung der einzelnen Individuen beschränken und von dort ausgehend schließlich in die gesamte Welt ausstrahlen<sup>846</sup>, denn „Welt“ und „Mensch“, objektivierte Subjektivität und subjektivierte Objektivität bedingen sich gegenseitig. Die Kultivierung der Innerlichkeit und die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, sondern sind zwei nicht voneinander zu trennende Momente ein und desselben Bekehrungsprozesses:

*Es gibt keinen Menschen ohne Erde; es gibt keinen neuen Menschen ohne eine neue Erde. Erde heißt hier für uns die Gesamtheit der sozialen und geschichtlichen Welt, in der der Mensch lebt. Man kann sagen, dass der neue Mensch die Welt neu machen wird; aber ebenso lässt sich sagen, dass die neue und gute Erde neue und gute Menschen hervorbringen wird.*<sup>847</sup>

*[...] man kann nicht von einer neuen Erde und einem neuen Menschen sprechen, wenn die ökonomischen und politischen Systeme sowohl in sich Ergebnis der Sünde, der Gier nach Reichtum, Macht und Herrschaft sind als auch die Objektivierung dieses Bösen darstellen und sowohl das Leben der Unterdrücker als auch der Unterdrückten konfigurieren.*<sup>848</sup>

*Nur der Mensch und die Menschheit können [...] zunächst erhöht und dann erfüllt und verwandelt werden durch das, was man die vergöttlichende Kommunikation des trinitarischen Gottes nennen könnte. Aber diese Vergöttlichung muss nicht nur auf das menschliche Leben und Handeln, sowie auf deren geschichtliche Objektivierungen zurückfließen, sondern ihre Gegenwart [...] in denselben ist das zumindest indirekte Kriterium dieser Vergöttlichung. [...] Die guten Bäume bringen keine schlechten Früchte hervor.*<sup>849</sup>

<sup>846</sup> Vgl. die Formulierung des Dokuments über die Theologie der Befreiung der Internationalen Theologischen Kommission, in dem darauf hingewiesen wird, dass sich der befreiende Gott nicht im „lauten Sturm der Revolution“ in die Welt einschreibe, sondern dass er durch seine Gnade „den Geist und das Herz der Menschen [befähige], damit diese ihr Gewissen schärfen und aus lebendigem Glauben eine gerechtere Welt aufbauen“. (Vgl. Zum Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil, 186.) Der Fokus des Dokuments liegt auf der „Bekehrung der Herzen“. Die Veränderung der Geschichte würde sich dann gleichsam von selbst vollziehen.

<sup>847</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 613.

<sup>848</sup> Ebd., 615.

<sup>849</sup> Ebd., 617. Vgl. auch Mt 7,16–20: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Erntet man etwa von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen? Jeder gute Baum bringt gute Früchte hervor, ein schlechter Baum aber schlechte. Ein guter Baum kann keine schlechten Früchte hervorbringen und ein schlechter Baum keine guten. Jeder Baum, der keine guten Früchte hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen. An ihren Früchten also werdet ihr sie erkennen.“ Die Rede von einem „indirekten Kriterium“ mahnt zur Vorsicht gegenüber einer *unmittelbaren*

Auch in den Objektivierungen menschlichen Handelns greifen dabei Handeln des Menschen und Handeln Gottes ineinander. Die geschichtlichen Werke sind somit nicht bloß Objektivation des „Guten“ oder des „Bösen“, sondern Ermöglichung und Ausdruck bzw. Negation der Gestaltwerdung der göttlichen Gnade in der Geschichte:

*Alle geschichtlichen Werke sind, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, Objektivierung der Gnade, in der göttliches Geschenk und menschliches Handeln in Übereinstimmung kommen, oder Objektivierung der Sünde, in der das menschliche Handeln vom Bösen, das es objektiviert, überwältigt wird und [...] das Angebot der Gnade zurückweist.<sup>850</sup>*

Betrachtet man die Objektivierungen menschlichen Handelns, die etwa in Form eines bestimmten Wirtschaftssystems den ganzen Globus umgreifen, so ist nach Ellacuría klar, dass das Subjekt der Heilsgeschichte im Letzten nur die Menschheit als ganze sein kann, denn

*[...] die Menschheit als ganze ist Trägerin der im transzendentalen Sinn offenen Geschichte, dies jedoch nicht jenseits der geschichtlichen Werke, denn diese stellen die Objektivation des Ja oder des Nein zur göttlichen Kommunikation dar.<sup>851</sup>*

Das jüngste Gericht ist folglich für Ellacuría nicht nur als Gericht über die Individuen zu begreifen, sondern als Gericht über die „Nationen“ und „Völker“<sup>852</sup>, in einem gewissen Sinn auch über die Menschheit als ganze. Damit ist die individuelle Verantwortung keinesfalls aufgelöst bzw. einem naiven Verständnis von kollektiver Schuld das Wort geredet, sehr wohl aber die geschichtliche Verflochtenheit individuellen Handelns ernst genommen. Die Feststellung des philosophischen Teils dieser Arbeit, dass das Subjekt menschlicher Praxis im Letzten nur die Menschheit als ganze sein könne, begegnet hier in einer theologischen Figur wieder.<sup>853</sup>

---

Identifizierung von geschichtlichen Objektivationen des Heils und Gott selbst. Die hier dargestellte Perspektive Ellacurías vermag vielleicht auch interessante neue Perspektiven für die kontroverstheologisch viel diskutierte Frage nach dem Zusammenhang von „Gnade“, „Glaube“ und „Werken“ zu eröffnen.

<sup>850</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 604–605.

<sup>851</sup> Ebd., 604.

<sup>852</sup> Vgl. ebd., 611.

<sup>853</sup> Die im ersten Teil gemachten Differenzierungen zwischen „individuellen“ und „kollektiven“ Subjekten sowie die dort gegebenen Hinweise auf die Komplexität und Widersprüchlichkeit „kollektiver“ Formen menschlicher Praxis müssen hier nicht wiederholt werden.

### **3.7. Die geschichtliche Vermittlung des Heils**

Die Einsicht in die notwendige Verobjektivierung des Heils in den sozialen, politischen, religiösen, ökonomischen und kulturellen „Strukturen“, um den Menschen in seiner konkreten Realität zu erreichen, stellt nach Ellacuría vor die Frage nach den angemessenen Wegen der geschichtlichen „Vermittlung“<sup>854</sup> des Heils. Laut Ellacuría lassen sich, grob gesprochen, drei Felder ausmachen, in denen sich das christliche Heil einschreiben muss, um in der Geschichte wirkmächtig präsent werden zu können: a) Kultur; b) Ökonomie und Politik; c) die „sozialen Kräfte“. Jedem dieser Bereiche möchte ich mich im Folgenden jeweils kurz zuwenden. Manches von dem, was Ellacuría in Bezug auf Kultur und Ökonomie vorbringt, wiederholt innerhalb der Theologie der Befreiung allgemein akzeptiertes „Gemeingut“. Originell sind jedoch die Gründung dieser „Vermittlungen“ in einer trinitarischen Interpretation der Geschichte sowie bestimmte Akzentsetzungen, die Ellacuría vornimmt.

#### **3.7.1. Kultur**

Wenn Ellacuría von der Vermittlung des christlichen Heils über die „Kultur“ spricht, so liegt dem kein systematisch ausgearbeiteter Kulturbegriff zu Grunde.<sup>855</sup> Ellacuría bezieht sich mit dem Begriff in allgemeiner Weise auf die Gesamtheit der symbolischen Ordnungen des menschlichen Lebens. Im Gegensatz zu der vor

<sup>854</sup> Ellacuría selbst verwendet den Begriff der Vermittlung [span.: mediación]. Es gilt jedoch das mit diesem Begriff möglicherweise transportierte Missverständnis auszuräumen, als handle es sich bei dieser Vermittlung bloß um die geschichtliche Mitteilung von etwas, was dem Menschen prinzipiell auch unabhängig von dieser Vermittlung „an sich“ zugänglich wäre, so dass man im Vergleich der jeweiligen Vermittlungen mit dem An-sich-Seienden, das vermittelt wird, zwischen weniger und besser gelungenen Formen der Vermittlung unterscheiden könnte. Die geschichtlichen Vermittlungen des Heils sind für Ellacuría nicht in diesem Sinne zu verstehen. Es gibt für den Menschen nach Ellacuría, wie gesehen, keinen unmittelbaren Zugang zum Heil. Nur über dessen geschichtliche Vermittlung wird dem Menschen überhaupt erst erahnbar, was und wie dieses Heil zu verstehen und wie es zu realisieren ist.

<sup>855</sup> In anderen Zusammenhängen bestimmt Ellacuría Kultur als die „reale, aktive, rationale und wissenschaftliche Kultivierung der sozialen Realität“ (Vgl. Ignacio Ellacuría, Universidad y política, in: ders., Escritos universitarios 169–202, 187.) Der hier verwendete Kulturbegriff ist demgegenüber, wie sich im Folgenden mit dem Hinweis auf die interpretativen und spielerischen Momente der Kultur zeigen wird, jedoch zugleich weiter und unbestimmter. Er bezieht sich in allgemeiner Weise auf die Gesamtheit symbolischer Ordnungen des menschlichen Lebens und der Gesellschaft. Für die hier interessierende Fragestellung reicht diese allgemeine Bestimmung aus.

allem in Folge der Dialektischen Theologie aufgekommenen Unterscheidung zwischen Glaube und Religion bzw. Glaube und Kultur<sup>856</sup> betont Ellacuría, dass es so etwas wie einen „reinen“ Glauben nicht gebe und dessen kulturelle Vermittlung nicht nur ein nicht zu vermeidendes Übel, sondern wesentlicher Bestandteil der Offenbarung selbst sei:

*Der universale Heilswille Gottes hat die Menschen sowohl auf der Linie der Offenbarung als auch auf der Linie ihrer Heiligung [...] über Vermittlung der Kulturen, die nicht nur religiöse und moralische, sondern auch interpretative und spielerische Momente enthalten, erreicht. Diese Behauptung lässt sich relativieren, aber nicht negieren, wenn wir den universalen Heilswillen Gottes und seine universale Vaterschaft anerkennen und uns die hervorragendsten Leistungen jeder Kultur vor Augen halten.*<sup>857</sup>

*Der Glaube hat sich immer in einem kulturellen Gewand gezeigt und hat gleichzeitig versucht, die Kulturen zu verändern.*<sup>858</sup>

Ausgehend von dem oben dargestellten Verständnis der Schöpfung und der Geschichte als eines universalen Prozesses der fortgesetzten Gestaltwerdung des

<sup>856</sup> Der Beitrag von Hans Urs von Balthasar, in dem von Kardinal Lehmann und der Internationalen Theologischen Kommission über die Theologie der Befreiung herausgegebenen Band geht in eben diese Richtung. In seinen Überlegungen zur Methode der Theologie heißt es, „der sich auslegende Gott hat Macht genug, sich der Menschheit aller Zeiten verständlich zu machen, d. h. seine eigene Hermeneutik vorzutragen“. Der Glaubende habe „primär ein Hörer des Wortes zu sein, das er ausreden lassen soll, ohne mit seinen Vorverständnissen dazwischenzufahren. [...] Auslegungsschemata der menschlichen Existenz im Ganzen [...] stehen oft im Dienst einer nicht- oder antichristlichen Ideologie und sind dann mit doppelter Vorsicht auf ihre ‚Neutralität‘ und damit Brauchbarkeit für christliche Weltdeutung zu prüfen, kann doch das Vorurteil eines solchen Filters oder Rasters die Selbstauslegung Gottes in Christo bis zur Unkenntlichkeit verzerren.“ (Hans Urs von Balthasar, Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie, 159.) Der in dieser Sichtweise enthaltene Anspruch, die Offenbarung Gottes bei entsprechender Offenheit in einer von jedem Vorverständnis unverfälschten Reinheit empfangen zu können, ist aus der in dieser Arbeit entfalteten Perspektive der Geschichtlichkeit des christlichen Heils wohl nicht nur als unrealistisch, sondern selbst als höchst ideologianfällig zu kritisieren. Der „Glaubende“ kann das Wort gar nicht anders als ausgehend von seinen „Vorverständnissen“ erfahren. Was zu kritisieren ist, sind die Absolutsetzung eines bestimmten Horizonts, die Weigerung einer beständigen kritischen Selbstüberprüfung und Selbstrelativierung sowie die fehlende Offenheit für andere Sichtweisen, die sich aus anderen Kontexten ergeben, nicht jedoch das Verwurzelte in bestimmten „Vorverständnissen“ an sich. Der Anspruch, die Offenbarung in absoluter Reinheit vernehmen zu können, droht unmittelbar in die unkritische Absolutsetzung des jeweils eigenen Standpunktes umzuschlagen.

<sup>857</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 614.

<sup>858</sup> Ebd.

trinitarischen Lebens ist es ein Leichtes, die kulturpessimistische Engführung der göttlichen Offenbarung auf den eng umgrenzten Bezirk einer exklusiven Heilsgeschichte zu überwinden und Perspektiven für den Dialog des Christentums mit anderen Religionen und Kulturen bzw. mit der Kultur im Allgemeinen zu eröffnen. Im Kontext Ellacurías war dies insofern von entscheidender Relevanz, als sich in den Basisgemeinden sehr schnell zeigte, dass eine Emanzipation der unterdrückten Bevölkerungsmehrheiten ohne die Ernstnahme von deren kultureller und religiöser Ausdrucksweise nicht möglich ist, sondern nur zu weiteren Formen der Entfremdung führt. Befreiung bzw. Emanzipation im umfassenden Sinn scheint nicht möglich zu sein ohne die Möglichkeit, eine eigene unverwechselbare Sicht auf die Welt zu entwickeln und diese auch zu artikulieren.<sup>859</sup>

Die Betonung der Bedeutung der menschlichen Kultur(en) als Ort der Offenbarung und der Realisierung des göttlichen Heilswillens bedeutet jedoch keinesfalls, in eine naive oder unkritische Haltung denselben gegenüber zu verfallen. Die symbolischen Ordnungen der Menschheit sind für Ellacuría keinesfalls nur neutraler Ausdruck, sondern gleichermaßen durchtränkt von Gewalt und Sünde wie von Gnade und Heil. Die Inkarnation der christlichen Botschaft in die verschiedenen Kulturen kann daher nur in einem zirkulären Prozess geschehen, in dem die christliche Botschaft einerseits angereichert wird

---

<sup>859</sup> Vgl. dazu den Text von Ellacuría „Notas teológicas sobre religiosidad popular“, in: ders., *Escritos teológicos II*, 487–498. In der frühen Phase der Entwicklung der Theologie der Befreiung, die vor allem auf die ökonomische und weniger die kulturelle Unterdrückung fokussiert war, wurde dieser Aspekt bisweilen noch nicht in aller Deutlichkeit gesehen. Besonderen Stellenwert hat die Wertschätzung der religiösen und kulturellen Ausdrucksweise der „Armen“ in der argentinischen Tradition der Befreiungstheologie erfahren. Vgl. dazu etwa: Juan Carlos Scannone, *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf 1992. Die Einsicht in den hohen theologischen Stellenwert der menschlichen Kulturen findet sich auch in den späten Schriften Rahners, etwa in dem weiter oben bereits angeführten Text: „Profangeschichte und Heilsgeschichte“ (Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 11–23.). Rahner weist darin darauf hin, „daß auch [...] [die] guten überindividuellen Sinnkomplexe [der Geschichte] ihrer Endgültigkeit bei Gott und in Gott finden“ und im „ewigen Reich der Endgültigkeit der Freiheit“ neben den einzelnen Individuen auch die „Individualität einzelner überindividueller Kollektivgeschichten der Völker [...] gerettet und erkennbar sein“ muss. (Vgl. ebd., 22.) Explizit thematisiert hat die Frage nach der Bedeutung der menschlichen Kulturen und Religionen im göttlichen Heilsplan Jaques Dupuis in seinem Werk „Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“ (Innsbruck/Wien 2010).

und geschichtliche Leiblichkeit und Wirkmächtigkeit gewinnt, jedoch auch als Infragestellung und Kritik all dessen erscheint, was in den jeweiligen Kulturen an Gewalt und Sündhaftem, die Gegenwart Gottes in der Schöpfung Verdunkelndem enthalten ist. Jede kulturelle Inkarnation des Christentums eröffnet einerseits neue Facetten und Möglichkeiten der Offenbarung und des Heilshandelns Gottes, auf Grund der konstitutiven Beschränktheit jeder Kultur ist jedoch im Auge zu behalten, dass gleichzeitig damit jedoch fast immer auch wesentliche Elemente derselben in den Hintergrund geraten bzw. verdunkelt oder verzerrt werden:

*Jeder Glaube wird über eine bestimmte Kultur transportiert, und diese Kultur lässt den Glauben einerseits gegenwärtig werden und verleiht ihm Wirkmächtigkeit, andererseits begrenzt und verdunkelt sie ihn auch.<sup>860</sup>*

Ist das Verhältnis zwischen Glaube und Kultur daher immer ein spannungsvolles, so ist gleichzeitig damit für Ellacuría offenkundig, dass das christliche Heil auf Grund seines integralen Charakters gar nicht anders kann, als sich immer wieder neu in diese spannungsvollen Inkulturationsprozesse hineinzugeben. Die christliche Erlösung kann sich wegen ihres geschichtlichen Charakters nur dann realisieren, wenn sie die Gesamtheit der symbolischen Ordnungen durchdränkt, in deren Gewebe sich die Menschen überhaupt erst als Menschen zu verstehen und zu artikulieren lernen, denn

*[...] ohne die Erlösung der Kultur ist die Erneuerung der Erde und des Menschen nur sehr schwer möglich. [...] Die Erlösung des Menschen ereignet sich über die Erlösung der Kulturen.<sup>861</sup>*

Der Heilswille und das Heilshandeln Gottes müssen daher in den verschiedenen Kulturen „gegenwärtig und sichtbar“<sup>862</sup> werden, nicht nur zur Läuterung und Erneuerung dieser Kulturen, sondern gerade auch um des Glaubens selbst willen, der in seinem Reichtum und seiner universellen Bedeutung erst dann sichtbar wird, wenn er sich in die Vielzahl der Kulturen und menschlichen Lebensformen ausgestreut hat:

---

<sup>860</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 615. In Bezug auf das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen stellt Ellacuría fest, dass auch „andere Religionen Wege des Heils darstellen, wenn sie auch [manchmal; Anm. SP] Wege der Verdammung sein können. Das objektive Unterscheidungskriterium ist diesbezüglich, nach seiner Ankunft, die geschichtliche Existenz und das Wort Jesu.“ (Ebd., 624.)

<sup>861</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 614 u. 615.

<sup>862</sup> Ebd., 615.

*Im konkreten Fall des christlichen Glaubens, der absolut universal zu sein beansprucht, [muss gesagt werden, dass er] erst dann, wenn er jede einzelne Kultur der Erde an- und wieder ausgezogen haben wird, seine volle heilvolle Universalität gezeigt haben wird. Nur auf diese Weise wird er die Kulturen, und mit ihnen den sich selbst deutenden, Werte und Orientierung gebenden [Interpretations-]Rahmen jedes Volkes und der Menschheit als ganzer, erlösen können.<sup>863</sup>*

Die Hinweise Ellacurías auf die bleibende Vielzahl der Kulturen sowie auf die konstitutive Bedeutung der Pluralität der Perspektiven und Erfahrungen für die Entfaltung des vollen Reichtums des Evangeliums weisen darauf hin, dass die Forderung der Durchdringung der gesamten Menschheitsgeschichte durch die Botschaft des Evangeliums nicht im Sinne der Errichtung einer christlichen Monokultur missverstanden werden darf. Im Gegenteil, die Theologie Ellacurías zeigt nicht nur eine hohe Wertschätzung für die Vielzahl der menschlichen Erfahrungen (auch vor und außerhalb des Christentums) mit Gott, sie eröffnet mit dem Hinweis, dass auch das europäische Christentum nur eine mögliche kulturelle Ausformung desselben sei, die neben ihres unbestreitbaren Reichtums auch ihre spezifischen Grenzen und Schranken habe, auch den Blick für die Relativität der europäischen bzw. griechisch-lateinisch-germanischen Form des Christentums, die während der letzten Jahrhunderte im Westen bisweilen zum einzig gültigen Maßstab christlichen Lebens erhoben wurde. Die Notwendigkeit einer fortgesetzten Inkulturation des Christentums wird vor diesem Hintergrund klar ersichtlich, nicht nur zur Befruchtung der „anderen“ Kulturen, sondern gerade auch, um den Glauben aus der irreführenden und absoluten Identifizierung mit einer bestimmten kulturellen Form zu befreien:

*Deswegen braucht es eine Inkulturation des Glaubens. Diese Inkulturation bereichert, reinigt und erneuert nicht nur die Kulturen, sie bereichert, reinigt und erneuert auch den Glauben selbst.<sup>864</sup>*

### 3.7.2. Ökonomie und Politik

Ein zweites wesentliches Feld, über das sich nach Ellacuría das Heil in die Geschichte „vermittelt“, sind die „ökonomischen und soziopolitischen

---

<sup>863</sup> Ebd.

<sup>864</sup> Ebd., 614-615. In Bezug auf die komplexen Fragen nach den Herausforderungen der „Inkulturation“ des Christentums stellt José Comblín sehr scharfsichtige Überlegungen an. Vgl. José Comblin, „The People within Other Peoples“, in: ders., People of God, Maryknoll 2004, 142–163.

Systeme“<sup>865</sup>. Das zentrale Kriterium für die christliche Beurteilung dieser Systeme liegt für Ellacuría darin, in wie weit dieselben die Erfüllung der grundlegenden menschlichen Bedürfnissen garantieren. Die Erfüllung der grundlegenden menschlichen Bedürfnisse ist für Ellacuía, wie bereits deutlich wurde<sup>866</sup>, „nicht nur ein rein soziales oder politisches, sondern ein im strengen Sinn theologales Problem, das mit dem göttlichen Heilswillen und der Errichtung des Reiches Gottes unter den Menschen zusammenhängt“<sup>867</sup>.

Keines der beiden ökonomischen Leitmodelle, die zur Lebenszeit Ellacurías um die Vorherrschaft in der modernen Welt rangen, weder das kapitalistische noch das sozialistische, konnten für Ellacuría gemessen an diesem Kriterium als angemessene Vermittlungsform des Heils in der Geschichte gelten. Bestenfalls seien sie „Etappen eines Prozesses, die auf dem Weg zu einer höheren Form der Menschheit [...] überwunden werden müssen.“<sup>868</sup>

Ellacuría war realistisch genug, um trotz der offensichtlichen Fehler und Perversionen, die sich in der geschichtlichen Realisierung dieser beider ökonomischen Modelle zeigten, nicht einem fiktiven „dritten Weg“ das Wort zu reden, sondern auf die notwendige radikale Veränderung der beiden Modelle zu drängen, die ihm in seinem geschichtlichen Kontext auf absehbare Zeit die einzigen beiden realistischen Möglichkeiten zu sein schienen, eine ökonomische Ordnung aufrechtzuerhalten. Auf Grund der spezifischen Erfahrungen Lateinamerikas mit dem kapitalistischen Modell neigt sich Ellacuría dabei angesichts der beiden angezeigten Möglichkeiten – der Etablierung eines grundlegend reformierten kapitalistischen Modells oder der Etablierung eines grundlegend reformierten sozialistischen Modells – Zweitern zu, ohne dies jedoch vorschnell als Lösungsweg für die gesamte Welt zu proklamieren:

---

<sup>865</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 615.

<sup>866</sup> Vgl. den Abschnitt 3.6.1.

<sup>867</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 615.

<sup>868</sup> Ebd., 616. Ellacuría war sich der Problematik bewusst, die darin liegt, von *dem* kapitalistischen bzw. *dem* sozialistischen Modell zu sprechen. Die konkreten Weisen, wie diese „Modelle“ in den unterschiedlichen Staaten zu realisieren versucht wurden, sind nicht nur sehr plural, sondern näher betrachtet auch sehr ambivalent und vereinigen bisweilen höchst unterschiedliche, teils auch widersprüchliche Elemente. Dennoch hielt Ellacuría es für sinnvoll an der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen einem „kapitalistischen“ und einem „sozialistischen“ Wirtschaftsmodell festzuhalten.

*Es kann nicht darum gehen, auf ökonomischem Gebiet einen christlichen „dritten Weg“ zwischen Liberalismus und Kollektivismus und auf politischem Feld einen ebensolchen zwischen liberaler Demokratie und Sozialdemokratie vorzuschlagen. Einen solche „dritten Weg“ gibt es nicht einmal als ideale Lösung in den jüngsten Äußerungen der Kirche (vgl. SRS 41). In dieser historischen Phase kann es, sowohl auf ökonomischem wie auf politischem Gebiet, nur verschiedene Formen des einen oder des anderen Weges geben; dabei können die einen in bezug auf eine bestimmte Realität besser sein als die anderen. Es wäre ein leichtes, zu zeigen, daß manche sozialistische politische Formen besser sind als kapitalistische politische Formen und daß umgekehrt manche kapitalistische Formen mehr taugen als andere sozialistische Formen. Diese Differenzierung ist durchaus interessant und kann zur Öffnung der beiden Systeme füreinander beitragen; in der Praxis kommen sie so einander näher, ungeachtet ihrer fundamentalen Differenzen. Insbesondere sind die jüngeren Versuche von Interesse, den Sozialismus zu demokratisieren; sie haben allerdings kaum eine Entsprechung in einer höchst notwendigen Sozialisierung der Demokratien, vielleicht weil die am weitesten fortgeschrittenen sie schon irgendwie durchgemacht haben.<sup>869</sup>*

Im politischen Bereich liegt das zentrale Kriterium einer fortschreitenden Realisierung des Reiches Gottes für Ellacuría in der Achtung der Menschenrechte. Ohne die Respektierung derselben sei es „nicht möglich, vom Heil in der Geschichte und der Heilgeschichte zu sprechen“<sup>870</sup>.

---

<sup>869</sup> Ignacio Ellacuría, Utopie und Prophetie, in: *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, 383–432, 423. Eine genauere Untersuchung von Ellacurías Verständnisses des Verhältnisses zwischen Christentum und Marxismus ist nicht Thema dieser Arbeit. Es sei daher bei diesen allgemeinen Hinweisen belassen. Für einen nähere Auseinandersetzung Ellacurías mit dem Marxismus vgl. insbesondere: Ignacio Ellacuría, *Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo*, in: *Escritos teológicos I*, 303–312; ders., *Teología de la liberación y marxismo*, in: ebd., 461–498; ders., *Marxismo y cristianismo*, in: ebd., 499–508; ders., *¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?*, in: ebd., 509–518. Für eine allgemeine Darstellung des Verhältnisses der Theologie der Befreiung zum Marxismus vgl. Enrique Dussel, *Theologie der Befreiung und Marxismus*, in: *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, 99–130. Unter den im Vergleich zu den 70er- und 80er-Jahren weitgehend veränderten politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen können zeitgenössische theologische Diskussionen heute nicht einfach bruchlos an die diesbezüglichen Diskurse der Theologie der Befreiung anschließen. Das Apostolische Schreiben „Evangelii Gaudium“ Papst Franziskus` stellt ein interessantes Beispiel für eine zeitgenössische Kritik eines bestimmten (in den letzten Jahren global dominat gewordenen) ökonomischen Systems aus dem Geist des Evangeliums dar.

<sup>870</sup> Ellacuría, *Historia de la salvación*, 615.

### 3.7.3. Die „sozialen Kräfte“

Größere Aufmerksamkeit als der Politik im engeren Sinn schenkt Ellacuría in Bezug auf die „Vermittlung“ des Heils den sogenannten „sozialen Kräften“. Ellacuría bezeichnet mit diesem Terminus die „Zivilgesellschaft“<sup>871</sup> im weitesten Sinn, insofern diese in Form von „Volksbewegungen“ [span.: movimientos populares], Nichtregierungsorganisationen, Gewerkschaften, Verbänden Menschenrechtsgruppen etc. ein Mindestmaß an Organisation aufweist, um sich als aktiv handelndes Subjekt in den geschichtlichen Prozess einbringen zu können, ohne sich dabei in eine politische Kraft im engeren Sinn zu verwandeln. Dieses weite Feld der Zivilgesellschaft ist für die Verwandlung der Geschichte für Ellacuría von entscheidender Bedeutung, denn

*[...] die Geschichte kann man weder auf die Politik noch auf die Ökonomie reduzieren. Es gibt nicht einmal einen Grund, weshalb man der Meinung sein müsste, dass das Politische und das Ökonomische alles andere beherrscht oder determiniert, wie Althusser meint, zumindest was die Heilsgeschichte betrifft. [...] Wenn man von sozialen Akteuren spricht, muss man auch an alle denken, die Kultur im weitesten Sinn des Wortes machen. Auch in all diesen Akteuren und sozialen Kräften muss das Heil wirksam werden.<sup>872</sup>*

Der Versuch, das Heil ausschließlich über die Veränderung von politischen und ökonomischen Strukturen in die Geschichte einzuschreiben, läuft nach Ellacuría sogar Gefahr, wesentliche Dimensionen derselben außer Acht zu lassen und einer tendenziell elitären, technokratischen Perspektive zu verfallen, die glaubt, das Heil „von oben“ organisieren zu können. Obwohl die Transformation politischer und ökonomischer Strukturen zweifellos von großer Bedeutung ist, reiche diese

<sup>871</sup> Ellacuría selbst verwendet den Begriff der „Zivilgesellschaft“ kaum, vermutlich deshalb, weil der Begriff vor allem an eine bestimmte abgrenzbare Sphäre „westlicher“ Gesellschaften denken lässt. Das Feld der „sozialen Kräfte“ ist für Ellacuría das „Soziale“ im weiten Sinn soweit es von Politik, Staat und Ökonomie (zumindest wenn man diese in einem engen Sinn versteht) unterschieden werden kann. Insofern der Begriff der „Zivilgesellschaft“ genau auf diese Unterscheidung zielt, kann er, wie ich meine, wenn man die entsprechenden Differenzen nicht aus den Augen verliert, auch für den Bereich der „sozialen Kräfte“ verwendet werden, die Ellacuría in den lateinamerikanischen Gesellschaften seiner Zeit identifiziert. Ich selbst werde in der folgenden Analyse auf den Begriff der „Zivilgesellschaft“ häufig zurückgreifen. Damit wird vielleicht auch deutlich, dass Ellacurias Überlegungen in Bezug auf die Unterscheidung zwischen einem „politischen“ Engagement der Christen und Christinnen innerhalb des engen Bereichs der (Partei-)Politik und einem solchen innerhalb der „Zivilgesellschaft“, in entsprechender Weise auch auf den westlichen Kontext übertragen werden können.

<sup>872</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 615.

allein noch nicht aus. Mehr noch, wenn diese Transformation nicht von einer starken zivilgesellschaftlichen Bewegung getragen und begleitet werde, schlage sie, wie Ellacuría unter deutlichem Bezug auf bestimmte Ausprägungsformen des Kommunismus seiner Zeit schreibt, in die Gefahr um, neue entfremdende Herrschaftsverhältnisse zu produzieren, in denen eine kleine Klasse von „Erleuchteten“ beansprucht, die breiten Volksmassen zu ihrem eigenen Heil, wenn nötig auch gegen deren Willen, zu lenken.

Das „politische“ und soziale Engagement des Christentums ist für Ellacuría demgegenüber vornehmlich auf der zivilgesellschaftlichen Ebene angesiedelt. Es zielt nicht auf die Eroberung institutioneller politischer Macht, sondern vielmehr darauf, über die Stärkung der Zivilgesellschaft diese zu orientieren, zu kritisieren und zu korrigieren. Mehr noch als die Aktivität seiner Politiker oder Unternehmer sei das Erwachen der Zivilgesellschaft ein Gradmesser dafür, in wie weit ein bestimmtes Volk bzw. eine bestimmte Gemeinschaft tatsächlich Subjekt seiner eigenen Geschichte sei. Die *Praxis* einer Gesellschaft sei in erster Linie Praxis der verschiedenen sozialen Akteure und nicht Praxis der jeweiligen politischen Machthaber. Letztere könnten dadurch, dass sie selbst alles zu bestimmen und leiten trachten, die wahre Praxis der Gesellschaft sogar zerstören. Die Veränderung der Geschichte über die Stärkung der „sozialen Kräfte“ scheint, wie Ellacuría zu bedenken gibt, auf den ersten Blick zwar langwieriger und weniger effektiv als der unmittelbare Zugriff auf die zentralen institutionalisierten politischen, ökonomischen und militärischen Entscheidungspositionen. Längerfristig sei er jedoch der aussichtsreichere Weg, um zu einer tatsächlichen Humanisierung beizutragen, die sowohl den verschiedenen Völkern und Gemeinschaften als auch den einzelnen Individuen erlaube, Subjekte ihrer Geschichte zu werden<sup>873</sup> und, damit verbunden, auch zu einer größeren Gestaltwerdung des trinitarischen Gottes in der Geschichte beizutragen.<sup>874</sup>

---

<sup>873</sup> Die entscheidende Bedeutung, die Ellacuría für die Strukturierung der geschichtlichen Realität der „Zivilgesellschaft“ zumisst, steht in großer Nähe zu entsprechenden Überlegungen Antonio Gramscis (vgl. Antonio Gramsci, Gefängnishefte (hg. von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug), 10 Bde., Hamburg 1991–2002, insbesondere Bd. 4.). Ellacuría war, wie einzelne Hinweise belegen, mit den Schriften Gramscis zumindest teilweise vertraut. Inwieweit seine Überlegungen zu den „sozialen Kräften“ von Gramscis beeinflusst sind, lässt sich jedoch nicht näher feststellen.

<sup>874</sup> Die Fokussierung des „politischen“ Engagements des christlichen Glaubens auf den Bereich der Zivilgesellschaft eröffnet einen interessanten Mittelweg zwischen einer Position, die eine

Es ist wichtig, festzuhalten, dass, wenn Ellacuría von der politischen Dimension des christlichen Glaubens spricht, er vornehmlich diese zivilgesellschaftliche Ebene im Blick hat.<sup>875</sup>

Im Folgenden sei auf drei Aspekte von Ellacurías Überlegungen zu den „sozialen Kräften“ als Vermittlungsinstanz des Heils noch näher eingegangen: Erstens a) soll klar gemacht werden, inwiefern die über die sozialen Kräfte vermittelte geschichtliche Subjektwerdung des Menschen nach Ellacuría als heilsgeschichtliches Kriterium gelten kann; zweitens b) soll nachgezeichnet werden, wie innerhalb dieses Prozesses der Subjektwerdung der „Armen“ nochmals eine besondere Bedeutung zukommt; und drittens c) wird auf das Verhältnis zwischen explizit christlichen Formen geschichtlicher Praxis und der Praxis anderer sozialer Akteure eingegangen werden.

### ***a) Subjektwerdung als heilsgeschichtliches Kriterium***

Unabdingbare Voraussetzung dafür, dass das Heil in den sozialen Kräften geschichtlich wirksam werden kann, ist, dass diese sich tatsächlich als geschichtliche Subjekte konstituieren. Diese Subjektwerdung, die nicht in Konkurrenz zur Subjektwerdung der Individuen steht, sondern ganz im Gegenteil

---

wirkmächtige Veränderung der Geschichte allein über die direkte Ausübung politischer und ökonomischer Macht für möglich hält, und einer, die diese Veränderung ausschließlich über die „Bekehrung der Herzen“ zu erreichen sucht. Das Christentum kann nach Ellacuría eine reale politische Wirkmächtigkeit entfalten, ohne Parteipolitik im engeren Sinn zu betreiben, aber auch ohne sich deswegen auf die Ebene einer subjektiven Innerlichkeit zurückzuziehen. Dass es in bestimmten Extremsituationen (etwa im Fall von totalitären Regimen) aus christlicher Perspektive nötig scheinen mag, auch auf einen unmittelbaren Umsturz der politischen Ordnung hinzuarbeiten, ist dadurch nicht ausgeschlossen.

<sup>875</sup> Dies gilt im Übrigen für den Großteil der verschiedenen Befreiungstheologien. Das „politische“ Engagement der verschiedenen christlichen Basisbewegungen in Lateinamerika umfasste nur in Ausnahmefällen ein parteipolitisches Engagement im engeren Sinn, ihr primäres Betätigungsfeld war die „Zivilgesellschaft“. In der Kritik, die den Befreiungstheologien eine unrechtmäßige Politisierung des Glaubens vorwirft, wird dies zumeist übersehen. Der Versuch direkter Einflussnahme auf politische Machthaber ist bezeichnenderweise eher bei „konservativen“ kirchlichen Gruppen anzutreffen, bei denen der Dialog mit zivilgesellschaftlichen Akteuren dafür meist völlig ausfällt. Was sich hinter dem scheinbaren Gegensatz zwischen einer „politischen“ und einer „unpolitischen“ Kirche verbirgt, ist meist tatsächlich der Gegensatz zweier unterschiedlicher Modelle, auf die Politik Einfluss zu nehmen: im ersten Fall über die Zivilgesellschaft „von unten“, im zweiten über verschiedene Arrangements mit den jeweiligen politischen Machthabern „von oben“.

letztere unterstützt und oft überhaupt erst ermöglicht, ist für Ellacuría selbst ein ausgezeichnetes Zeichen der Gegenwart des Heils in der Geschichte und somit neben der bereits erwähnten „Offenheit“ und „Freiheit“ ein drittes wesentliches Kriterium für die Gestaltwerdung des trinitarischen göttlichen Lebens in der Welt – freilich nur unter der Voraussetzung, dass die so gewonnene Subjektivität tatsächlich zur Verbesserung der Lebenssituation der Menschen, zu mehr Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit beiträgt und nicht in neue Unterdrückung und Ausgrenzung umschlägt. Die Gewinnung von Subjektivität und die tiefgreifende Durchformung dieser Subjektivität durch den Geist des Evangeliums, d. h. seine „Bekehrung“, sind nach Ellacuría zwei gleichermaßen unverzichtbare Voraussetzungen dafür, dass das Heil geschichtlich real zu werden vermag:

*Dass die Menschen der Geschichte restlos oder nahezu restlos [d. h. ohne jede eigene Handlungsmöglichkeit, Anm.] ausgeliefert sind [span.: estar sujeto-a la historia] ist ein Zeichen dafür, wie weit diese Geschichte noch davon entfernt ist, ein Reich der Freiheit und der liebvollen Gabe zu sein. Aber auch, wenn sie sich in ein aktives Subjekt der Geschichte [span.: sujeto de la historia] zu verwandeln vermögen, bedeutet dies noch nicht, dass das Heil bereits gegenwärtig wäre. Denn ohne die Transformation dieses Subjekts kann weiterhin das Böse an Stelle der Gnade herrschen.<sup>876</sup>*

Neben der notwendigen „Transformation“ der geschichtlichen Subjekte ist für Ellacuría angesichts der Pluralität und Heterogenität dieser Subjekte für die Realisierung des Heils in der Geschichte jedoch auch noch eine zweite Frage von entscheidender Bedeutung, nämlich diejenige, „welche Kollektivität [innerhalb des Kollektivsubjekts der „Menschheit“; Anm.: SP] in welchen Umständen am besten zur Erlösung der Geschichte beitragen kann“<sup>877</sup>.

---

<sup>876</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 615. Die Bedeutung, die Ellacuría der „Transformation“ der geschichtlich handelnden Subjekte einräumt, zeigt, dass sein Hinweis auf die Notwendigkeit struktureller Veränderungen, die Bedeutung der „Bekehrung“ der handelnden (individuellen und sozialen) Subjekte nicht unterschlägt.

<sup>877</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 615. Aus theologischer Perspektive taucht hier somit in einer gewissen Variante die Frage auf, die aus philosophischer Perspektive bereits am Ende des ersten Teils dieser Arbeit begegnet ist. Dort wurde nach dem Ort gesucht, der „innerhalb der widersprüchlichen und konfliktreichen geschichtlichen Realität [...] den geeignetsten Ausgangspunkt dar[stellt], um die Wahrheit der Realität in ihrer größtmöglichen Dichte und Totalität zu Gesicht zu bekommen“ (vgl. I D) 3. e)), hier wird nun in analoger Weise gefragt, welches Subjekt innerhalb der widersprüchlichen und konfliktreichen Praxis der „Menschheit“, den geeignetsten Ausgangspunkt darstellt, um das christliche Heil in der Geschichte in seiner

**b) Die Subjektwerdung der Armen als privilegierter Weg der geschichtlichen Vermittlung des Heils**

Zu bestimmen, „welche Kultur, welches ökonomische und politische System und welches Kollektiv“ zu einem bestimmten Zeitpunkt „die besten Vermittler des Heils“<sup>878</sup> sind, ist nach Ellacuría eine nie mit restloser Gültigkeit zu beantwortende Frage, sondern muss in jeder geschichtlichen Epoche und in jedem geschichtlichen Kontext je neu bestimmt werden. Die Offenbarungsgeschichte, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht, bietet, wie weiter oben deutlich wurde<sup>879</sup>, nach Ellacuría jedoch zumindest einige grundlegende Kriterien dafür, welche Vermittlungsinstanzen für die Realisierung des Heils in der Geschichte besser geeignet sind und welche weniger. Eines der zentralsten Kriterien für eine *christliche* Realisierung des Heils in der Geschichte ist nach Ellacuría dabei die „Option für die Armen“. Für die Frage, welche sozialen Kollektive am geeigneten sind, das christliche Heil in der Geschichte zu realisieren, ergibt sich daraus die Antwort, dass dies primär diejenigen sind, die nicht nur zur Verteidigung und Befreiung der Armen beitragen, sondern in denen die Armen selbst zu Subjekten ihrer eigenen Geschichte zu werden vermögen.<sup>880</sup>

Im Kontext der Gesellschaften Lateinamerikas zur Zeit Ellacurías, in denen de facto keine bzw. eine nur sehr kleine Mittelschicht existierte<sup>881</sup>, ist die „Zivilgesellschaft“, von der vorhin die Rede war, ohnehin nahezu gleichbedeutend mit den verarmten Bevölkerungsmehrheiten, die einer kleinen Elite, die Parteien, Unternehmen, Militär und Medien gleichermaßen dominiert, gegenüberstehen. Die Basisbewegungen dieser Zivilgesellschaft, in denen sich die Hoffnung und das Bestreben der Armen artikulieren, eine Geschichte, die sie ihrer Würde beraubt nicht mehr länger bloß passiv zu erdulden, sondern selbst zu

größtmöglichen Fülle präsent werden zu lassen. Mit dieser Fragestellung wird auch die weiter oben erhobene Forderung nach einer näheren Präzisierung des Subjekts der Heilsgeschichte wieder aufgegriffen.

<sup>878</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 617.

<sup>879</sup> Vgl. 3.5.1. c)

<sup>880</sup> Für eine eingehende Untersuchung des Motivs der „Subjektwerdung des Armen“ innerhalb der Befreiungstheologie vgl. Bernhard Bleyer, Subjektwerdung der Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie, Regensburg 2009.

<sup>881</sup> In gewisser Weise gilt das auch heute noch. In manchen Ländern Lateinamerikas konnte sich in den letzten Jahren zwar eine signifikante Mittelschicht etablieren. Nach wie vor ist Lateinamerika jedoch der Kontinent, in dem die Gegensätze zwischen Reich und Arm am größten sind.

Subjekten ihrer Transformation zu werden, stellen für Ellacuría den ausgezeichneten Ort eines geschichtlichen Wirksamwerdens des Christentums „von unten“ dar.<sup>882</sup>

Im ersten Teil wurde gezeigt, inwiefern die „befreiende Praxis“ im Dienst an der Subjektwerdung der Armen in besonderer Weise als Ort der „realen“ und „theoretischen“ Wahrheit der Realität gelten kann.<sup>883</sup> Aus theologischer Perspektive ist dieser Ort der vorzügliche Ort der Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in der Geschichte. Die Armen sind, wenn sie sich in reale Subjekte der Geschichte verwandeln, für Ellacuría dabei nicht nur Subjekte ihrer eigenen Befreiung, sondern zuletzt (zumindest potentiell) auch Subjekte der Befreiung der gesamten Menschheit, da sich ihre Praxis gegen Strukturen wendet, die, insofern sie unterdrückerisch sind, auch diejenigen enthumanisieren, die auf den ersten Blick von ihnen zu profitieren scheinen. Die Armen sind die Träger der Hoffnung auf eine neue und bessere Zukunft sowie auf eine größere und deutlichere Präsenz Gottes in der Geschichte, weil ihre Praxis genau dort ansetzt, wo sich die Geschichte in sich selbst verschließt und die Gestaltwerdung Gottes blockiert.

Ellacuría betont, dass der Prozess der Subjektwerdung der Armen dabei stets auf das Kreuz verwiesen bleibt. Basisbewegungen, die ihren Bezug zu den konkreten, leibhaften Armen und ihren Leidensgeschichten verlieren und sich als

<sup>882</sup> In dieselbe Richtung verweist auch die Ansprache, die Papst Franziskus am 28. Oktober 2014 beim ersten weltweiten Treffen von Volksbewegungen gehalten hatte, das auf Einladung des Vatikans in Rom stattfand: „Diese Begegnung der Volksbewegungen ist ein Zeichen, ein wichtiges Zeichen: Ihr seid gekommen, um vor Gott, vor der Kirche, vor den Völkern, Zeugnis abzulegen für eine Realität, die man oft mit dem Mantel des Schweigens bedeckt. Die Armen erfahren die Ungerechtigkeit nicht nur am eigenen Leib, sie bekämpfen sie auch! Sie geben sich nicht mit illusorischen Versprechungen, Ausreden oder Alibis zufrieden. Sie verlassen sich nicht auf die Hilfe der NGOs, auf Hilfspläne oder Lösungen, die nie kommen oder die – sollten sie doch kommen – letztendlich nur in eine Richtung gehen: zu betäuben oder zu kontrollieren. Das ist ziemlich gefährlich. Ihr hört, dass die Armen nicht mehr warten, dass sie ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen wollen; sie organisieren sich, sie lernen, arbeiten, sie fordern – ja praktizieren – jene so besondere Solidarität, die leidende Menschen zusammenschweißt – arme Menschen –, und die unsere Zivilisation zu vergessen haben scheint, bzw. nur allzu gern vergessen möchte.“ (URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco\\_20141028\\_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html); letzter Aufruf: 30.09.2015)

<sup>883</sup> Vgl. die Abschnitte I D) 4. a) und b).

Institutionen verselbständigen – eine Gefahr, die umso größer zu werden scheint, je erfolgreicher diese Bewegungen werden –, laufen Gefahr, sich entgegen ihrer ursprünglichen Intention selbst inpressive und autoritäre Systeme zu verwandeln. Die bleibende Nähe zu den Armen und ihrem Kreuz bilde ein kritisches Korrektiv gegenüber diesen Tendenzen. Es bewahre die Basisbewegungen davor, ideologisch und zu werden und hält sie offen für Selbstkritik und Veränderung.

### **c) Das Verhältnis christlicher Praxis zu den sozialen Bewegungen**

Im Anschluss an das soeben Gesagte ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis „christlicher Praxis“ zu anderen Formen befreiender Praxis, insbesondere in der Vielzahl nicht explizit christlicher sozialer Bewegungen. Die bisherigen Überlegungen aufgreifend, zusammenfassend und in Bezug auf diesen Aspekt fortführend, lassen sich drei grundsätzliche Überlegungen dazu formulieren:

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass das Christentum für Ellacuría dazu aufgerufen ist, in jeder authentischen, um die Würde und die Freiheit des Menschen bemühten Praxis eine Form der Gegenwart des trinitarischen Lebens in der Geschichte wiederzuerkennen. Die verschiedenen Formen befreiender Praxis mögen sich ihrer Beziehung zum von Jesus verkündeten Reich Gottes zwar in der Mehrheit der Fälle nicht ausdrücklich bewusst sein und dieses auch nicht als den Motivationsgrund ihres Handelns benennen, aus christlicher Perspektive könne man jedoch nicht umhin, in jedem wahrhaft befreienden Handeln die Gegenwart des befreienden Gottes der biblischen Botschaft anzuerkennen. Umgekehrt sie kritische Wachsamkeit gegenüber jeder Form der Praxis verlangt, die sich zwar christlich nennt, jedoch der Praxis Jesu widerspreche.

Zweitens gilt es nach Ellacuría ernst zu nehmen, dass die ausdrücklich christliche bzw. kirchliche Praxis alleine nicht alles leisten könne oder auch solle, was zur umfassenden Befreiung des Menschen nötig sei.<sup>884</sup> Die Christen und die Kirche seien daher dazu aufgefordert, jede Form der Praxis, die der umfassenden Befreiung des Menschen dient, so gut sie können zu fördern, gleich welchem weltanschaulichen Hintergrund diese zunächst entspringen mag. Wo nötige Aufgaben von keinem anderen gesellschaftlichen Akteur wahrgenommen werden,

---

<sup>884</sup> Was Ellacuría hier mit Blick auf die lateinamerikanischen Gesellschaften seiner Zeit feststellt, gilt umso mehr für die säkularen, weltanschaulich zunehmend pluralen Gesellschaften Europas der Gegenwart.

kann bzw. muss die Kirche nach Ellacuría auch selbst die Initiative ergreifen, wie sie dies in der Vergangenheit etwa über die Gründung von Krankenhäusern, Pflegeeinrichtungen, Obdachloseneinrichtungen, Bildungsinstitutionen etc. auch getan hat. Sobald sich zeige, dass andere Einrichtungen oder Bewegungen bestimmte Aufgaben besser erledigen können als die Kirche, sollte sie jedoch nicht zwanghaft Parallelstrukturen aufrechterhalten, sondern ihre Energien vielmehr auf andere blinde Flecken der Gesellschaft richten, insbesondere was den Umgang mit den jeweils Schwächsten und Ärmsten betrifft.

Drittens gilt es im Sinne Ellacurías festzuhalten, dass obwohl die christliche Erlösungsbotschaft zur Konkretion in sozialem und politischem Engagement drängt, sie niemals mit einem bestimmten geschichtlichen Befreiungsprojekt restlos identifiziert werden darf. Der bleibend transzendenten Charakter der Erlösungsbotschaft dürfe zwar, wie betont wurde, nicht zur Distanzierung von konkreten geschichtlichen Aufgaben führen, er zeige jedoch an, dass umfassende Erlösung in der Geschichte immer nur fragmenthaft und vorläufig realisiert werden kann. Es ist in diesem Sinn Aufgabe der Kirche und der Christen und Christinnen zu allen geschichtlichen Befreiungsbewegungen bei aller notwendigen Unterstützung auch immer wieder kritische Distanz einzunehmen sowie Kritik an ideologischen Vereinnahmungen und Totalitätsansprüchen zu üben, genauso wie sie sich auch selbst von anderen Bewegungen immer wieder kritisch auf ihren eigenen ideologischen Gehalt hin hinterfragen lassen müssen.

Besondere Achtsamkeit verlange in dieser Hinsicht die Gefahr einer falsch verstandenen Anwaltschaft, die in ihrem Bestreben, die Armen zu befreien, sich schließlich selbst an deren Stelle setze und die Entmündigung der Armen somit auf einer anderen Ebene fortschreibe. Die Perspektive der zum Schweigen gebrachten einzunehmen verlange nicht nur, stellvertretend für diejenigen zu sprechen, die sich selbst nicht artikulieren können, es beinhaltet vor allem auch, die Armen und Ausgeschlossenen dabei zu unterstützen, ihre eigene Sicht auf die Welt zu entwickeln und diese auch selbst zum Ausdruck zu bringen. Gerade die Schwachen und Armen bräuchten in diesem Prozess Unterstützung und Begleitung, nie jedoch dürfe diese Begleitung zum Ersatz für die Stimme der Armen selbst werden.

Bei der Realisierung dieses Anspruchs gelte es, sich vor naiven Kurzschlüssen zu hüten, denn natürlich sei auch die Welt der Armen nicht frei von Sünde, sondern

selbst durchzogen von Rivalität, Gewalt und Ausschluss. Das grundsätzliche Anliegen der Subjektwerdung der Armen dürfe allerdings nicht verraten werden. Die totalitären Auswüchse kommunistischer Regime seien nur ein Beispiel für die Gefährlichkeit, die darin stecke, wenn der langwierige und komplizierte Prozess der Subjektwerdung der Ausgeschlossenen durch das stellvertretende Agieren einer auserwählten Elite ersetzt werde. Die Christ(inn)en und die Kirche können in dieser Hinsicht eine mahnende Funktion gegenüber der Selbstgerechtigkeit einnehmen, zu der jede Form der institutionalisierten politischen Organisation neige. Selbst seien sie dazu aufgefordert, nicht nur eine Kirche *für* die Armen zu bilden, sondern vor allem eine Kirche *der* Armen, d. h. eine Kirche, in der die Armen nicht nur Objekt der Barmherzigkeit, sondern „das Hauptsubjekt und das Prinzip der inneren Strukturierung“<sup>885</sup> sind.

### **3.8. Geschichtliche Soteriologie als säkulare Theologie – Ein möglicher Brückenschlag nach Europa?**

In Ellacurías frühen geschichtstheologischen Texten, die noch stärker als die späteren Schriften die Auseinandersetzung mit einem europäischen Kontext erkennen lassen, entfaltet Ellacuría sein Verständnis der Geschichtlichkeit des christlichen Heils explizit vor dem Hintergrund einer sich zunehmend säkularisierenden Welt. Obwohl auch diese Überlegungen im Werk Ellacurías nur fragmenthaft geblieben sind, möchte ich im Folgenden näher auf diese eingehen. Dies lohnt nicht zuletzt deshalb, weil sie für eine *europäische* Rezeption und Fortführung der Geschichtstheologie Ellacurías interessante Anknüpfungspunkte bereitstellen. Vorangestellt sei der folgenden Darstellung ein Hinweis, warum Ellacuría die in frühen Schriften zu findenden Ansätze zu einer „säkularen“ Theologie in seinem späteren Werk nicht weiter entwickelt hat.

#### **3.8.1. Gründe für den Abbruch von Ellacurías Projekt einer „säkularen“ Theologie in den späten Schriften**

Als Hauptgrund für die fehlende Ausarbeitung einer ursprünglich itendierten „säkularen“ Theologie dürfen wohl Ellacurías Erfahrungen mit der Volksreligiosität in Mittelamerika vermutet werden, die Ellacuría zunehmend dazu geführt haben, diese nicht mehr bloß als Ausdruck eines mythologischen „vormodernen“ bzw. (marxistisch gelesen) entfremdenden und daher kritisch zu

---

<sup>885</sup> Ignacio Ellacuría, La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, in: ders., Escritos Teológicos II, 453–486, 478.

überwindenden Bewusstseins zu verstehen, sondern als eine durchaus auch reflexive Form insbesondere der verarmten Bevölkerungsschichten, in der globalisierten Moderne ihre Würde zu behaupten.<sup>886</sup> Gerade in den späten Schriften Ellacurías stößt man auf eine verstärkte Hinwendung zur und Wertschätzung der vielfältigen symbolischen religiösen Ausdruckswelt der „Armen“.<sup>887</sup> In der kritischen Förderung derselben sah Ellacuría nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Überwindung der kulturellen Entfremdung, die von einer unkritischen Assimilierung an „westliche“ Lebensformen ausgeht, sondern auch eine unverzichtbare Ressource für soziale und politische Befreiungsprozesse. Aufgrund der starken Präsenz religiöser Symbole im Alltagsleben der verarmten

---

<sup>886</sup> Auch der 2010 verstorbene mexikanische Philosoph Bolívar Echeverría plädiert in einer Analyse der Figur des „Mestizen“ dafür, die „barocke“ Volksreligiosität als eine spezifisch moderne Weise zu verstehen, die es den Bewohnerinnen und Bewohnern Lateinamerikas erlaubt habe, sich nach der Eroberung des Kontinents durch Spanien und Portugal in einer sich zunehmend globalisierenden Welt zu behaupten. (Vgl. Bolívar Echeverría, Moderne in Lateinamerika, in: Hans Schelkshorn/Jameleddine Ben Abdeljelil (Hg.), *Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*, Weilerswist 2012, 109–126.) Die Beurteilung der lateinamerikanischen Religiosität, Kultur, aber auch Ökonomie und Politik als „vormodern“ ist ein in europäischen Diskursen weit verbreitetes Klischee. Es ignoriert die Debatten, die in Lateinamerika seit der Conquista über die angemessene Interpretation der nun global gewordenen bzw. zunehmend global zu werden beginnenden Welt einsetzen sowie die unauflösliche Verflochtenheit der Entwicklung der Moderne in Europa mit den sozio-politischen und kulturellen Entwicklungen in den europäischen Kolonien. Die Lebenswelten der Menschen in den meisten Ländern Lateinamerikas, die viel ungeschützter und in viel größerer Wucht von den Auswirkungen der globalen Ökonomie, von globalen Migrationsströmen, Klimawandel etc. getroffen werden als die sogenannten „westlichen“ Länder, sind heute darüber hinaus bisweilen „postmoderner“ als diejenigen vieler Menschen im „Westen“, der sich durch verschiedene ökonomische, politische, soziale und nicht zuletzt auch militärische Instrumente von dem gewaltigen Sog dieser Prozesse mit ihren sozialen, kulturellen und politischen Folgewirkungen zumindest partiell abzugrenzen vermag. Was jeweils als „modern“ bzw. „postmodern“ einzustufen ist, ist natürlich eine Frage der jeweiligen Bestimmung dieser Kategorien. Eine geschichtsphilosophische oder geschichtstheologische Position, die den „Westen“ an der Spitze einer Entwicklung sieht, die früher oder später alle anderen Länder und Kulturen in mehr oder weniger gleicher Weise auch durchlaufen müssten, scheint heute jedenfalls nur mehr um den Preis der Ignoranz der aktuellen soziopolitischen und kulturellen Entwicklungen in der Mehrzahl der heutigen Staaten weiter aufrecht zu erhalten.

<sup>887</sup> Vgl. dazu insbesondere: Ignacio Ellacuría, *Notas teológicas sobre religiosidad popular*, in: ders., *Escritos teológicos II*, 487–498.

Bevölkerungsmehrheiten sah Ellacuría eine Theologie der Befreiung, die unmittelbar an diese Symbolik anknüpfen konnte, auch in einem politischen Sinn als weit wirkmächtiger und einflussreicher an als eine (säkulare) „Philosophie der Befreiung“. Zumindest für den lateinamerikanischen Kontext identifizierte Ellacuría die Entwicklung einer Theologie der Befreiung daher als die dringlichere Aufgabe.

Begrifflich spiegelt sich die Reorientierung Ellacurías an der religiösen symbolischen Welt der Armen darin wieder, dass er für die Bezeichnung seines eigenen theologischen Programms in späteren Schriften statt des früher verwendeten Terminus „politische Theologie“<sup>888</sup> den Terminus „Theologie des Reiches Gottes“ gebraucht. Die religiös-metaphorische Begrifflichkeit gewinnt damit bei Ellacuría wieder zunehmend Priorität gegenüber einer „säkularen“ Sprache.

Für die Rezeption der Theologie Ellacurías in Europa scheint es fruchtbare, diesen Weg in gewisser Weise in die entgegengesetzte Richtung zu gehen und die Überlegungen Ellacurías zur notwendigen „Säkularisierung“ der Theologie wieder stärker in den Vordergrund zu rücken. Zwar ist in den letzten Jahrzehnten auch im „säkularen“ Europa eine gewisse „Wiederkehr“<sup>889</sup> der Religion, und damit verbunden eine weltanschauliche Pluralisierung, bemerkt worden, Säkularität bleibt jedoch für die Theologie in Europa ein unhintergebarer Horizont ihrer Reflexionsarbeit.

---

<sup>888</sup> Etwa in: Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 521. Die als Buch veröffentlichte Aufsatzsammlung, in der dieser Beitrag erstmals erschien, trägt die Bezeichnung „Politische Theologie“ [span.: Teología política] sogar im Titel (vgl. Ignacio Ellacuría, Teología política, San Salvador 1973). In „Die Geschichtlichkeit des christlichen Heils“ heißt es in Bezug auf die Theologie der Befreiung hingegen: „Ihre besondere Bedeutsamkeit gründet nicht darauf, daß die ‚Theologie der Befreiung‘ eine ‚Theologie des Politischen‘ wäre. [...] Die Theologie der Befreiung ist nicht als eine Theologie des Politischen zu verstehen, sondern als Theologie des Reiches Gottes [...]. Die Theologie der Befreiung behandelt in Wirklichkeit primär alles, was mit dem Reich Gottes zusammenhängt, nur daß sie jeden einzelnen ihrer Gegenstände und alle zusammen, auch die erhabensten und anscheinend von der Geschichte losgelösten, so in den Blick nimmt, daß ihre befreiende Dimension niemals in Vergessenheit gerät, ja oftmals besonders hervorgehoben wird.“ (Ellacuría, Geschichtlichkeit, 315.)

<sup>889</sup> Für eine Interpretation dieser „Wiederkehr“ der Religion im Gespräch mit Gianni Vattimo vgl. Helmut Jakob Deibl, Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo, Göttingen 2013.

### **3.8.2. Säkularisierung als unhintergehbare Voraussetzung jeder heutigen Theologie**

In den frühen geschichtstheologischen Texten Ellacurías erscheint Säkularisierung als unhintergebarer Ausgangspunkt jeder heutigen Theologie.<sup>890</sup> Säkularisierung, die von Ellacuría als die Emanzipation der Welt aus einer alles umfassenden und bestimmenden religiösen Super-Matrix sowie als zunehmende Übernahme von politischer und sozialer Verantwortung durch den Menschen selbst verstanden wird, ist für Ellacuría (wie bereits für Bonhoeffer<sup>891</sup>) nichts dem Christentum Äußerliches, sondern entspringt letztendlich dem Christentum selbst. Sie sei Zeichen und inneres Moment der Ankunft der christlichen Erlösung in der Welt, da die Ernsthaltung von Welt und Geschichte zuletzt in der Inkarnation selbst begründet liege. Die zunehmende Säkularisierung der Welt müsse daher nicht nur als ein nicht zu änderndes Schicksal ertragen, sondern vom Christentum sogar selbst aktiv befördert werden. Sie sei in der heutigen Zeit Zeichen und Weg des göttlichen Heils, das sich in der Geschichte präsent zu machen suche:

*Diese [immer] größere Wertschätzung [der Welt] ist dem Christentum nicht nur geboten, sie muss als geschichtliches Zeichen der christlichen Erlösung weiter vorangetrieben werden.*<sup>892</sup>

---

<sup>890</sup> Dies gilt in erster Linie für die Theologie in Europa, jedoch nicht ausschließlich. Wenn sich auch die klassische Säkularisierungsthese in der Linie Max Webers nicht zu erfüllen scheint (vgl. dazu u. a.: Peter L. Berger u. a. (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C. 1999; sowie: ders., *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*, Münster 2013) so ist doch unbestreitbar, dass es auch in Ländern des „globalen Südens“ neben komplexen Transformationsprozessen in den religiösen Traditionen selbst auch verstärkt zu Säkularisierungsentwicklungen, insbesonders in den großen Städten, kommt. Die theologische Auseinandersetzung mit der „Säkularisierung“ scheint daher auch für diese Kontexte zunehmend von Bedeutung, wenn auch die jeweilige Eigentümlichkeit ihrer Entwicklung im Sinne des weiter oben Gesagten ernst genommen werden muss.

<sup>891</sup> Vgl. dazu: Klaus Bartl, *Theologie und Säkularität. Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularisierten Welt*, Frankfurt am Main u. a. 1990. Ellacuría bezieht sich in seinen Überlegungen zu einem säkulararen Christentum nicht direkt auf Dietrich Bonhoeffer. Er war jedoch mit einem Teil der Schriften Bonhoeffers vertraut und hat sich für deren Übersetzung ins Spanische eingesetzt. Von einem gewissen Einfluss der diesbezüglichen Überlegungen Bonhoeffers auf das Denken Ellacurías darf also ausgegangen werden.

<sup>892</sup> Ellacuría, *Historia de la salvación y salvación en la historia*, 521.

### ***3.8.3. Säkularisierung als integrale Antwort auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen***

Untrennbar verbunden mit der Säkularisierung ist für Ellacuría die notwendige Politisierung des Menschen sowie der Übergang von einem „naturhaften“ zu einem „geschichtlichen“ Verständnis von Mensch und Gesellschaft<sup>893</sup>. Das gesteigerte Bewusstsein des Menschen als eines die Geschichte aktiv gestaltenden Subjekts ist dabei für Ellacuría weniger Ausdruck sündhafter Hybris, denn des ehrenhaften „Versuchs der Erlösung des Menschen aus der katastrophalen Situation der Menschheit“<sup>894</sup>. Die Säkularisierung nehme den Skandal des Unrechts und der Lüge nicht länger bloß passiv hin, sondern mache sich daran, ihn aktiv zu überwinden. „Im besten Fall“ könne sie als Aktualisierung des urchristlichen Anspruchs verstanden werden, nicht bloß welt- und geschichtslose „Seelen“, sondern „die Menschen in ihrer allerkonkretesten geschichtlichen Realität zu erlösen“<sup>895</sup>. Die Verbindung zu dem weiter oben entfalteten integralen Anspruch der Geschichtstheologie Ellacurías ist hier mehr als deutlich.

### ***3.8.4. Die Einheit von politischer Erfahrung und Gotteserfahrung***

Mit dem Gelingen bzw. Scheitern dieser „welthaften“ Erlösung steht für Ellacuría zuletzt auch die Möglichkeit einer neuen Erfahrung Gottes auf dem Spiel, denn so wie bereits im Alten Testament die Offenbarung Jahwes untrennbar mit der Erfahrung einer sozialen und politischen Befreiungserfahrung verbunden gewesen sei, könne auch die „säkularisierte Welt“ nur „in einer neuen politischen Erfahrung eine [neue; Anm.: SP] Erfahrung des erlösenden Gottes machen“<sup>896</sup>. Daran, ob das Christentum und die christlichen Kirchen auf ihre spezifische Weise (d. h. ohne sich in unmittelbare politische Akteure zu verwandeln, aber auch ohne sich aus dem Feld des Politischen in eine fiktive Parallelwelt zurückzuziehen) tatsächlich zu Impulsgebern solcher befreiender politischer Erfahrungen zu werden vermögen, entscheidet sich für Ellacuría die Glaubwürdigkeit des Christentums in einer säkularen Welt.<sup>897</sup>

---

<sup>893</sup> Vgl. ebd.

<sup>894</sup> Ebd.

<sup>895</sup> Ebd., 527.

<sup>896</sup> Ebd., 532.

<sup>897</sup> Diese Forderung einer gewissen „empirischen Verifizierbarkeit“ des christlichen Glaubens in der Geschichte als Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft in einer säkularen Welt lenkt, wie ich meine, zu Recht den Blick darauf, dass der bloße Aufweis der

### **3.8.5. Die Notwendigkeit einer „weltlichen“ Reformulierung des Christentums**

Um in einer zur Mündigkeit erwachten Welt verständlich zu bleiben, müssen das Christentum und die Theologie für Ellacuría auch ihr religiöses Kleid ablegen und jede theologische Formulierung „weltlich“ reformulieren, denn

*[...] nur ein Glaube und eine Theologie, die die Welt von heute, und insbesondere die Situation des Volkes, dessen theologische Bedeutung ernsthaft durchdacht werden muss, radikal ernst nehmen, werden ihrerseits ernst genommen werden können, oder überhaupt nur von Interesse sein.*<sup>898</sup>

*[...] nur ein säkularer Glaube, der im vollen Sinn Glaube und im vollen Sinn säkular ist, und daher auch nur eine Theologie mit eben diesen Charakteristika können heute als akzeptabel gelten.*<sup>899</sup>

### **3.9. „Schwierigkeiten“, die sich aus der Behauptung der geschichtlichen Realität als des bevorzugten Ortes göttlichen Heilshandelns ergeben**

Ellacuría versucht durch seine trinitarische Interpretation der Geschichte sowohl die Dichotomien der traditionellen Explikation des göttlichen Heilshandelns im Paradigma der Natur (innerhalb des Begriffspaars „natürlich“ – „übernatürlich“) als auch die Aporien bisheriger geschichtstheologischer Entwürfe (in paradigmatischer Weise insbesondere derjenigen von Rahner und Pannenberg) zu überwinden. Gleichwohl stößt auch seine eigene Position auf einige Schwierigkeiten, die Ellacuría auch selbtkritisch benennt und von denen im Folgenden die wichtigsten zur Sprache kommen sollen: 1) die Endlichkeit der geschichtlichen Realität; 2) die Pluralität der Formen göttlichen Heilshandelns; 3) die Möglichkeit der Pervertierung der Geschichte. Alle drei genannten Punkte stellen die Position Ellacurías nicht grundlegend in Frage. Sie stellen jedoch Herausforderungen dar, die es ernsthaft zu bedenken gilt.

„Vernünftigkeit“ dieser Botschaft, um den sich die europäische Theologie vor allem seit der Aufklärung im Dialog mit moderner Philosophie und Naturwissenschaft bemüht, allein für die Glaubwürdigkeit dieser Botschaft nicht ausreicht. Der Dialog mit den verschiedenen Wissenschaften ist für eine redliche Theologie insbesondere in säkularen Kontexten zwar unverzichtbar, Glaubwürdigkeit wird sie auch in diesen jedoch nur dann gewinnen können, wenn es ihr in der Tat gelingt, befreiende Formen christlicher Praxis, die sich auch in realen emanzipatorischen Prozessen der Gesellschaft zur Geltung bringen, anzustoßen, zu begleiten und kritisch zu orientieren.

<sup>898</sup> Ellacuría, Historia de la salvación y salvación en la historia, 523.

<sup>899</sup> Ebd., 526.

### 3.9.1. Die Endlichkeit der geschichtlichen Realität

Die erste Schwierigkeit, auf die man stößt, wenn man die geschichtliche Realität als bevorzugten Ort der Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes annimmt, ist ihre konstitutive Endlichkeit. Die Gestaltwerdung des „absoluten göttlichen Mysteriums“ in einer „endlichen und prozessualen“<sup>900</sup> Realität zu denken, stellt, wie Ellacuría selbst zu bedenken gibt, vor Herausforderungen. Dies deswegen, weil zwar einerseits die ganze Schöpfung in den Prozess der „Vergöttlichung“<sup>901</sup> miteinbezogen sei, man andererseits jedoch auf Grund der Endlichkeit und Begrenztheit der geschichtlichen Realität an der „grundätzlichen Unerfassbarkeit [...] der absoluten Realität Gottes, der für den Menschen [...] das Mysterium schlechthin ist“<sup>902</sup>, festhalten müsse. Diese „grundätzliche Unerfassbarkeit“ betrifft für Ellacuría zwei Ebenen. Zum einen kann die geschichtliche Realität in ihrer physischen Struktur niemals das trinitarische Leben restlos in sich aufnehmen – die Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in der Schöpfung und der Geschichte ist immer nur eine begrenzte –; zum anderen ist die göttliche Realität auch durch ein „Wissen“ niemals restlos erfassbar.

Zur Unerfassbarkeit Gottes gesellt sich darüber hinaus seine souveräne Freiheit, die sich in unvorhersehbarer Weise dort und auf solche Weise gegenwärtig setzt, wo und wie sie sich gegenwärtig setzen will. Auf Grund der Souveränität der göttlichen Freiheit kann die Präsenz Gottes für Ellacuría weder vorausgesehen noch verdient werden. Sie ist reine Gabe, die selbst im Augenblick ihres Sich-Verschenkens entzogen bleibt und daher niemals in einen verwaltbaren Besitzstand verwandelt werden kann. Keine menschliche Person, kein Volk und kein geschichtlicher Augenblick können daher – und wäre die Präsenz Gottes in ihnen auch noch so groß – beanspruchen, das Geheimnis Gottes *restlos* zu erfassen oder auch nur an das Maximum des menschlich möglichen Maßes dieses Erfassens zu gelangen:

*Zur geheimnisvollen Unendlichkeit der göttlichen Realität muss man die göttliche Freiheit in der Kommunikation des Geheimnisses hinzufügen. Wann und in welchem Maß sich das göttliche Geheimnis den Menschen mitteilen will, ist etwas, was für die menschliche Vernunft völlig unvorhersehbar und für das menschliche Handeln und Sich-Verhalten nicht verdienbar ist. Auf Grund dieser Unendlichkeit und dieser absoluten*

---

<sup>900</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 606.

<sup>901</sup> Vgl. den Abschnitt 3.5.2. k)

<sup>902</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 606–607.

*Freiheit kann kein geschichtlicher Moment für sich die Möglichkeit beanspruchen, das Geheimnis restlos zu erfassen [...].<sup>903</sup>*

Dass sich die Gestaltwerdung und Offenbarung Gottes in der Geschichte als offene und geheimnishaft zeigt, ist bei Ellacuría nicht bloß einer vorläufigen, eschatologisch zu überwindenden Endlichkeit des Menschen und der Geschichte geschuldet, sondern reicht tief in das Wesen des trinitarischen Gottes selbst hinein. So weist Ellacuría etwa darauf hin, dass selbst Jesus als dem fleischgewordenen Logos das göttliche Geheimnis nicht restlos transparent werde<sup>904</sup> und auch die eschatologische Vollendung des Menschen und der Geschichte nicht zu einer „Lüftung“ des Schleiers des göttlichen Geheimnisses führen, sondern dieses nochmal als wesenhaft unergründliches bestätigen werde:

*[...] Selbst wenn sich am Ende der Geschichte im jüngsten Gericht die Vollendung des Menschen und die Erfüllung der göttlichen Selbstmitteilung ereignet haben wird, wird die absolute Geheimnishaftigkeit Gottes unerschöpflich bleiben [...].<sup>905</sup>*

Diese Überlegungen Ellacurías sind aus zwei Gründen interessant: Erstens, weil sie im Ausgang von der Endlichkeit und Begrenztheit der geschichtlichen Realität zu einer Bestimmung Gottes als des auf Grund seiner Unergründlichkeit und souveränen Freiheit gerade auch in seiner Gegenwart bleibend entzogenen Geheimnisses führen, die sich bei näherer Betrachtung als im Wesen Gottes selbst wurzelnd zeigt.<sup>906</sup>

---

<sup>903</sup> Ebd., 607.

<sup>904</sup> Ellacuría zitiert diesbezüglich Lk 2,52: „Jesus aber wuchs heran und seine Weisheit nahm zu und er fand Gefallen bei Gott und den Menschen.“; sowie Mt 24,36: „Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater.“

<sup>905</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 607. Ellacuría greift hier deutlich Karl Rahners Überlegungen zum „Geheimnis“ auf. Vgl. dazu die bereits erwähnte Dissertation von Igrec („Gott Gott und Mensch Mensch sein lassen“, Universität Wien 2011).

<sup>906</sup> Dass die Nichttransparenz Gott Vaters für seinen Sohn nicht mit der Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Natur zusammenhängt – so als ob die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos einen alles durchdringenden göttlichen Blick trüben würde –, sondern tief in das Wesen der trinitarischen Gottheit selbst hineinreicht, scheint in der Theologie, in der das Erbe der aristotelischen Gottesvorstellung als νόησις νοήσεως (noesis noeseos), einem sich selbst denkenden Denken, dem jede Alterität oder Selbstentzogenheit fremd zu sein scheint, fortwirkt, bisher nicht ausreichend berücksichtigt. Vgl. dazu auch noch die Überlegungen Hansjürgen Verweyens zum Begriff des Bildes, in denen in der Spur Fichtes der „Rest von Eigensein“, der „unbewältigte stoffliche Rest“, der jedes „objektiv gegebenen Bild“ charakterisiert, als etwas

Zweitens, weil die Betonung einer göttlichen Geheimnishaftigkeit, die auch durch die Offenbarung Gottes in seinem Sohn sowie die mit der Wiederkehr dieses Sohnes verbundene eschatologische Vollendung nicht aufgelöst werden kann, in einem bemerkenswerten Spannungsverhältnis zu Ellacurías Betonung der leibhaften Konkretheit der christlichen Erlösung steht. Die Verbindung dieser geschichtlichen Konkretheit einerseits mit der bleibenden Entzogenheit des göttlichen Geheimnisses andererseits lässt nochmals deutlicher werden, dass Ellacurías Insistieren auf der „empirischen Verifikation“ der christlichen Erlösungsbotschaft nichts mit der Behauptung einer fundamentalistischen Unmittelbarkeit zu tun hat. Christliche Praxis hat es für Ellacuría mit dem Göttlichen in der Geschichte zu tun, allerdings so, dass ihm dieses trotz seiner konkreten Manifestation in Materie, Natur, Person und Gesellschaft, bleibend entzogen ist und sich jedem unmittelbaren Hantieren und Verwalten versperrt. Christliche Praxis ist in diesem Sinn konkreter, leibhafter Umgang mit dem Geheimnis, sinnliche Berührung des bleibend Entzogenen. Das geschichtliche Engagement der Christen und Christinnen steht daher in der paradoxen Spannung sich zum einen in konkreten materiellen Projekten und Initiativen manifestieren zu müssen, gleichzeitig aber keine derselben endgültig mit dem Göttlichen an sich identifizieren zu dürfen. Es öffnet sich hier die Tür für notwendige Selbst- und Ideologiekritik, für eine dialogische und offene Interpretation der „Zeichen der Zeit“ sowie für eine praktische Bezeugung des Evangeliums, die sich stets neu an den geschichtlichen Kontexten, in die sie sich einschreibt, zu bewähren hat.

### *3.9.2. Pluralität der geschichtlichen Formen göttlichen Heilshandels*

Die Betonung der radikalen Geschichtlichkeit des christlichen Heils stellt gemeinsam mit dem Festhalten an der Einheit von Profan- und Heilsgeschichte sowie der Einheit der Menschheitsgeschichte vor die Frage, wie die Pluralität der

begriffen wird, was dem „wahren Begriff des Bildes“ entgegensteht und daher überwunden werden muss, anstatt die Differenz in der Ähnlichkeit, die sich in diesem „Eigensein“ des Bildes zum Ausdruck bringt, als konstitutives Wesensmerkmal zu begreifen, das das Bild überhaupt erst zum Bild werden lässt, indem es dieses vor einem differenzlosen Aufgehen in die Identität des „Originals“ bewahrt. (Vgl. Hansjürgen Verwegen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg <sup>3</sup>2000, 157–158.) Nicht selten verbindet sich die Vorstellung eines sich selbst transparenten Gottes mit der Vorstellung des jüngsten Gerichtes als der Herstellung restloser Transparenz. Für ein anderes theologisches Denken vgl. den weiter oben bereits zitierten Aufsatz von Appel „Trinität und Offenheit Gottes“.

Geschichte aus christlicher Perspektive zu interpretieren ist. Die Frage gewinnt besondere Brisanz, wenn man sich die schier unüberschaubare Vielzahl an Kulturen, Sprachen, symbolischen Ausdrucks- wie praktischen Handlungsformen vor Augen hält, in denen sich die „eine Menschheitsgeschichte“ sowie die Geschichte der Kommunikation des trinitarischen Lebens mit der Menschheit ausbuchstabiert. Diese Pluralität ist sowohl eine „horizontale“ wie eine „vertikale“, umfasst sie ja nicht bloß die Vielzahl der gegenwärtig existierenden Kulturen, sondern auch alle vergangenen, seit dem Auftauchen der Geschichte aus der Evolution bis hin zum unabsehbaren Ende dieser Geschichte. Nimmt man die Universalität des göttlichen Heilswillens ernst, so lässt sich aus der Geschichtlichkeit des christlichen Heils nur eine das einzelne Bewusstsein notwendig überfordernde Pluralität an Formen göttlichen Heilshandelns in der Geschichte folgern.

Nicht alle kulturellen Ausformungen der Menschheitsgeschichte sind dabei, wie bereits deutlich wurde für Ellacuría gleichwertig, gibt es doch neben solchen, die die Geschichte auf die Gegenwart des trinitarischen Lebens hin transparent werden lassen auch solche, die diese Präsenz verdecken oder sogar zerstören. Die Unterscheidung zwischen Praxisformen, die den trinitarischen Gott in der Geschichte präsent werden lassen, und solchen, die ihn verdecken, ist auf Grund der Pluralität der Geschichte im Einzelnen jedoch äußerst schwierig zu treffen:

*[...] die Pluralität und Unterschiedenheit der Geschichten während mehr als vier Millionen Jahren des Bestehens der Menschheit machen es höchst schwierig, zu unterscheiden welche Dinge [Gott] verdecken oder [den Zugang zu ihm; Anm. SP] erschweren. Die Geschichte hat ein Alter und viele ihrer Jahre sind [...] für die Begegnung mit Gott de facto geeigneter als andere. Es gibt primitive, vielversprechende und reife Formen [der Begegnung mit Gott]. Es kann archaische, moderne und postmoderne Formen geben. Es gibt Formen, die fast unveränderlich scheinen und zu anderen Zeiten welche, die sich in einem beschleunigten Übergang befinden. Der universale Heilswille Gottes manifestiert und gibt sich in den unterschiedlichen Momenten der Geschichte sowie in den unterschiedlichen Völkern nicht in derselben Form.<sup>907</sup>*

Um angesichts dieses Pluralismus weder in einen willkürlichen Relativismus zu verfallen, noch der durch ihn gestellten Herausforderung dadurch zu entfliehen, dass man eine bestimmte kulturelle Form menschlichen Lebens zur einzig wahrhaft gültigen und damit zum Maßstab der gesamten Geschichte erklärt, ist ein

---

<sup>907</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 607.

Prozess sorgfältiger Unterscheidung voneinander, der für Ellacuría nur ausgehend von einem ernsthaften Dialog, dem Abbau von Vorurteilen sowie dem Aufgeben von unkritischen Universalitätsansprüchen möglich ist. Ein solcher Prozess verlangt nach Ellacuría, wenn er kein Oberflächenphänomen bleiben soll, tiefgreifende Lernprozesse, die das Teilen des Alltags voraussetzen und sich manchmal nur über mehrere Generationen hinweg ereignen.<sup>908</sup>

Auf jeden Fall ist bei der theologischen Beurteilung der verschiedenen Kulturen und menschlichen Verhaltensformen für Ellacuría von naiven Identifikationen und schematischen Gegenüberstellungen Abstand zu nehmen und Offenheit für die unverfügbare Gegenwart des trinitarischen Gottes einzufordern, der sich vor allem auch in den biblischen Schriften nicht selten gerade an den Orten zeigt, an denen er von den Menschen am wenigsten erwartet wird:

*[...] dieser Heilswille kann sich dort zeigen, wo man ihn am wenigsten erwartet, bis zu dem Punkt, dass ein Heide zum vorübergehenden von Gott gesandten Messias zu werden vermag, um sein Volk zu retten (Jes 48, 12-19)<sup>909</sup> oder die Feinde des Volkes zu bestrafen. Es ist daher nicht einfach, schon gar nicht vor Christus, aber auch nicht nach ihm, zu beurteilen, wer die von Gott Gesandten sind, um denen Leben zu schenken, die es bedürfen, und wer die falschen Propheten sind, die zwar ständig „Herr, Herr“ sagen, jedoch nicht von Gott akzeptiert und auch nicht Botschafter seines Wortes und seines Lebens sind. Dies ist umso schwieriger, wenn man nicht [...] das, was die Natur zu geben vermag, dem, was die Gnade schenkt, gegenüberstellt. Der komplexe Weg, den die Geschichte nimmt, erlaubt es nicht die Ereignisse mit einem universalen Maßstab zu beurteilen [...].<sup>910</sup>*

Der volle Reichtum der Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes wird sich für Ellacuría jedenfalls erst dann zeigen, wenn der fleischgewordene Logos durch alle Kulturen hindurchgegangen sein wird.<sup>911</sup>

---

<sup>908</sup> Vgl. dazu die scharfsichtigen Analysen von José Comblin in: ders., *People of God*, Maryknoll 2004, 142–163. Aus dem eben Gesagten wird deutlich, wie sich aus der Geschichtstheologie Ellacurías konsequenter Weise die Notwendigkeit einer interkulturellen und interreligiösen Theologie ergibt.

<sup>909</sup> Die von Ellacuría hier angeführte Stelle aus Jesaja bezieht sich auf den Perserkönig Kyros, der im Buch Jesaja als der von Gott mit der Rettung Israels Beauftragter erscheint. In diesem Sinn schreibt Ellacuría Kyros eine „vorübergehende“ messianische Funktion zu.

<sup>910</sup> Ellacuría, *Historia de la salvación*, 608.

<sup>911</sup> Vgl. dazu nochmal das weiter oben bereits angeführte Zitat: „Im konkreten Fall des christlichen Glaubens, der absolut universal zu sein beansprucht, [muss gesagt werden, dass er] erst dann, wenn er jede einzelne Kultur der Erde an- und wieder ausgezogen haben wird, seine volle heilvolle

### **3.9.3. Sünde und Perversion der Geschichte – Die Erfahrung des (scheinbaren) Scheiterns der Heilsgeschichte**

Die vielleicht größte Herausforderung für die Behauptung der Geschichtlichkeit des christlichen Heils besteht in der Erfahrung des scheinbaren Scheiterns der Heilsgeschichte.<sup>912</sup> Ellacuría fasst die Skandalosität dieser Erfahrung, die uns bereits unter Punkt 3.2. b) begegnet ist, vor dem Hintergrund seines eigenen geschichtlichen Kontextes folgendermaßen zusammen:

*Die extreme Armut, in der mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung lebt, die andauernden Kriege, die brutale Ungleichheit zwischen den Mitgliedern derselben menschlichen Familie, die hunderttausenden Opfer der Repression sogar durch Regierungen, die sich als westlich und christlich verstehen, die Zivilisation des Terrors als grundlegendes Mittel um die totale Zerstörung des menschlichen Lebens zu verhindern<sup>913</sup>, der moralische Verfall, die Idolatrie der Macht, des Geldes, des Vergnügens, des Egoismus und die kriegerische Entzweiung zwischen Völkern, Kulturen und Nationen... Das alles scheint darauf hinzuweisen, dass das Böse über dem Guten herrscht oder dass man zumindest nicht von einer Erlösung der Geschichte und kaum von einer Erlösung in der Geschichte sprechen kann. Die Gegenwart und Wirkmächtigkeit von Jesu Werk scheinen reduziert auf ein kleines Stück Sauerteig, das unfähig ist, die mehr vom Bösen als vom Guten durchsetzte Masse [des Teigs] zu transformieren.<sup>914</sup>*

Das unveränderte Fortbestehen von Sünde und Tod in der menschlichen Geschichte scheint bisweilen zu beweisen, dass es keinen Grund gibt, die Geschichte tatsächlich „in ein Vor und ein Nach der Geburt [Jesu] zu unterteilen“<sup>915</sup>. Es stellt vor die Frage, wie ernst man den geschichtlichen

Universalität gezeigt haben wird. Nur auf diese Weise wird er die Kulturen, und mit ihnen den sich selbst deutenden, Werte und Orientierung gebenden [Interpretations-]Rahmen jedes Volkes und der Menschheit als ganzer, erlösen können.“ (Ellacuría, Historia de la salvación, 615.)

<sup>912</sup> Es ist ein Leichtes, in dieser Formulierung eine Variante der klassischen Theodizeefrage zu erkennen. Die Form, in der Ellacuría diese Frage aufwirft, betont unmissverständlich ihre praktische Dimension. Sie verunmöglicht eine bloß theoretische Beschäftigung mit dem Problem der Theodizee, indem sie die Frage nach dem noch ausständigen Heil explizit als Beunruhigung einer menschlichen Praxis ob der Erfahrung der Ohnmacht, das göttliche Heil in der Geschichte in der notwendigen Weise präsent werden zu lassen, in den Blick bringt. Zur Frage, inwiefern göttliches Heilshandeln und menschliche Befreiungspraxis für Ellacuría ineinander greifen vgl. den Abschnitt 3.5.2. h)

<sup>913</sup> Es ist anzunehmen, dass sich Ellacuría hierbei auf die Guerillabewegungen Lateinamerikas seiner Zeit bezieht, die die brutale Unterdrückung und Verfolgung durch die Militärregierungen mit terroristischen Anschlägen zu bekämpfen versuchten.

<sup>914</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 618.

<sup>915</sup> Ebd., 617.

Charakter der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu tatsächlich nehmen könne bzw. ob dieser nicht bereits von Jesus selbst oder zumindest der Urgemeinde korrigiert werden musste:

*Scheiterte Jesus während seines irdischen Lebens mit der Verkündigung und der Realisierung des Reichen Gottes? Zwang ihn die Erfahrung seines Scheiterns dazu, die Realisierung dieses Reichen auf eine weniger geschichtliche Art und Weise zu verstehen? War es [daher für ihn] notwendig, auf eine nahe bevorstehende Parusie zu verweisen, die in einer triumphalen Wiederkunft das Scheitern seines ersten Kommens in die Welt in Demut korrigieren würde? War es notwendig, die Erlösung auf ungeschichtliche Weise zu denken, als etwas, was sich nur in der subjektiven Innerlichkeit und vor allem in einer Existenz nach der Geschichte ereignen könne? Ist die Geschichte nur der Ort der Erprobung der Menschen, die in ihr ihr ewiges Schicksal besiegen, das sich jenseits von Zeit und Raum an einem Ort abspielt, an dem allein sich das Heil in seiner Fülle gibt? Wird sich das von Jesus verkündete Reich Gottes nur jenseits der Geschichte vollends realisieren, so dass den Menschen das Heil [zwar] in der Geschichte angeboten wird, dieses jedoch nicht der Geschichte selbst versprochen ist?*<sup>916</sup>

### a) Die Relativierung des geschichtlichen Anspruchs als Ausweg?

Die eben genannten Fragen Ellacurías benennen drei Tendenzen der Relativierung des geschichtlichen Anspruchs des christlichen Heils, die sich als Reaktion auf die Erfahrung des Scheiterns in der Geschichte des Christentums immer wieder feststellen lassen: a) Ein rein subjektives oder bloß jenseitiges Verständnis der christlichen Erlösung entkleidet dieselbe ihres geschichtlichen Charakters. Sie immunisiert sich damit zwar in gewisser Weise gegen die Erfahrung des geschichtlichen Scheiterns, muss sich aber zweifellos die Kritik gefallen lassen, einerseits einem nur schwer zu rechtfertigenden Verständnis von Subjektivität anzuhängen, dem jedes Moment einer objektiven Vermittlung fehlt, sowie andererseits in geschichtlichen Konfliktsituationen eine verträstende, Unrecht und Gewalt letztendlich stabilisierende Funktion einzunehmen. b) Ein Verständnis von christlicher Erlösung, das seine Hoffnung vor allem auf die „triumphale Wiederkunft“ Christi richtet, kann ebenfalls als Versuch verstanden werden, die Frustration, die sich aus der scheinbaren Ohnmacht einer „Ankunft in Demut“ ergibt, eschatologisch zu korrigieren. Sie läuft jedoch, wenn sie jeden Anspruch aufgibt, dem auferstandenen Christus zumindest anfangs bereit in der Geschichte begegnen zu können, Gefahr, die eigentliche Sinnspitze dieser Inkarnation in Schwachheit zu unterlaufen, insofern sie das Heil nicht von diesem

---

<sup>916</sup> Ebd., 618–619.

Ereignis selbst, sondern von einer neuerlichen Verbindung Christi mit einer theokratisch missverstandenen Form von Macht erwartet. Die „Erwählung des Schwachen“<sup>917</sup> erscheint in dieser Perspektive als bloß vorübergehende Episode, die durch die Restitution der Macht und Herrlichkeit der zweiten göttlichen Person in der Parusie schließlich überwunden und relativiert wird.<sup>918</sup> c) Eng mit den soeben genannten Aspekten hängt die Tendenz zusammen, die Geschichte bloß als Raum der „Bewährung“ zu verstehen. Entscheidend ist in dieser Perspektive nicht, was aus der Geschichte im Ganzen wird, sondern nur, wie sich das einzelne Individuum darin verhält. Diese Position, die auch in Rahners „Weltgeschichte und Heilsgeschichte“ anklingt, vermag die entscheidende Bedeutung des individuell zu verantwortenden Handelns auch innerhalb einer scheinbar ihrem Untergang entgegensteuernden Geschichte einsichtig zu machen, bedenklich an ihr sind jedoch die radikale Entwertung der theologischen Würde der Geschichte als Ort der Gottesbegegnung sowie der tendenziell sich daraus speisende Heilsindividualismus. Kann das christliche Individuum sich ernsthaft damit zufrieden geben, sein Heil zu gewinnen, wenn gleichzeitig der Rest der Geschichte etwa in einem atomaren Krieg oder durch die Zerstörung der ökologischen Grundlagen menschlichen Lebens zu Grunde geht?<sup>919</sup> Ist Letzteres nicht nur bloß das Versagen in einer Situation der Erprobung, sondern mehr noch, wie Ellacuría deutlich macht, die Negation und Verdunkelung der Präsenz Gottes in der Geschichte selbst?

---

<sup>917</sup> 1 Kor 1,27.

<sup>918</sup> Natürlich ist die eschatologische Perspektive, in der Gott dem Sohn, wie es im ersten Korintherbrief heißt, alles zu Füßen legt, bis schließlich auch der Sohn sich dem unterwirft, „der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem“ (1 Kor 15,28), ein zentrales Moment des christlichen Glaubens. Diese Form der endzeitlichen „Herrschaft“, die von Paulus ausdrücklich nach der Vernichtung „jeder Macht, Gewalt und Kraft“ (1 Kor 15,24) angesetzt wird, darf aber wohl nicht im Sinne irdischer Herrschaft missverstanden werden, so als ob Gott die Macht der Welt nur dadurch „vernichten“ könnte, dass er als potenzierte Version derselben auftritt. Eine solche Wahrnehmung hintergeht die große Herausforderung, die in der überraschenden Offenbarung Gottes in der „schwachen“ Gestalt Jesu von Nazareth liegt. Sie verkennt die darin gründende radikale und bleibende Infragestellung „weltlicher“ Macht als möglichen Weg der Offenbarung des Göttlichen.

<sup>919</sup> Vgl. dazu das Zitat von Karl Löwith, das in II A) 2. a) 4.4. angeführt wurde.

### **b) Ellacurías Deutung der Erfahrung des Scheiterns**

Ellacuría widersetzt sich in seiner Geschichtstheologie den drei genannten Tendenzen, indem er eine differenzierte Antwort auf die Erfahrung des scheinbaren Scheiterns der geschichtlichen Realisierung des Heils zu geben versucht. In einer ersten Hinsicht α) verweist er auf den Lernprozess, der durch das Scheitern bestimmter Formen der geschichtlichen Realisierung des Heils in Gang gesetzt worden sei und Israel und die Kirche zu einem tieferen Verständnis des Charakters des göttlichen Heils geführt hätte. Zweitens β) versucht er, die Frage nach der scheinbaren Ohnmacht des göttlichen Heils an den Menschen rückzuwenden und herauszustellen, dass das Ausbleiben der Erfüllung der göttlichen Verheißung oft weniger an der Ohnmacht dieser Verheißung denn am mangelnden Vermögen des Menschen, ihr zu entsprechen, liegt. Beide Perspektiven stellen erste Versuche einer geschichtstheologischen Deutung des scheinbaren Scheiterns des göttlichen Heilsplans in der Geschichte dar, bringen die Dramatik dieses drohenden Scheiterns jedoch noch nicht in seiner letzten Abgründigkeit in den Blick. Dies geschieht erst γ) in einer apokalyptischen sowie δ) einer kreuzestheologischen Interpretation desselben.

#### **a) Das Scheitern als heilsgeschichtlicher Lernprozess**

In einer ersten Lesart des Scheiterns bestimmter Formen der geschichtlichen Realisierung des Heils weist Ellacuría darauf hin, dass dieses Scheitern durchaus auch eine „positive“ heilsgeschichtliche Funktion gehabt habe, insofern es zum Motor eines Lernprozesses geworden sei, in dem Israel, wenn auch auf zum Teil sehr schmerhafte Art und Weise immer tiefer verstehen gelernt habe, wer und wie sein Gott ist:

*Das ‚neue‘ Volk Israel konstituiert sich schon im Alten Testament immer neu als Rest, dem die ergangene Verheißung gilt, aber auch zugleich als Keim der Verheißung, die sich noch erfüllen soll. [...] Es konstituiert sich durch die Erfahrung eines politischen Scheiterns, das die göttliche Verheißung in eine anderer Perspektive rückt: Das geschichtliche Scheitern bei der Verwirklichung politischer Macht und der Durchsetzung von Israels Macht wie auch bei der Schaffung neuer Beziehungen unter den Menschen und der Menschen mit Gott führt zu einer neuen Deutung der göttlichen Verheißung.<sup>920</sup>*

Es sind nach Ellacuría vor allem zwei entscheidende Einsichten, die über das Scheitern einer unmittelbar „politischen“ Durchsetzung des Heils erreicht werden: einerseits die definitive Überwindung eines theokratischen Modells, andererseits

---

<sup>920</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 338.

das Aufbrechen eines ethnischen Partikularismus hin zu einem universalen Verständnis des Heils:

*[...] das historische Erlösungsschema des Alten Testaments, das [...] doch auch theokratisch und von der politischen Macht aus funktionierte, [öffnet sich] auf ein neues historisches Schema hin, in dem sich die Beziehung zwischen Heiligkeit und Wohl der Welt vollendet und konkretisiert, in dem aber auch die Heilsvermittlung von oben, durch die Veranstaltungen der Herren dieser Welt, verschwinden muß.*<sup>921</sup>

*[...] der ethnische Partikularismus Israels [öffnet sich] auf einen Universalismus hin [...], der [...] insofern eine große Neuheit darstellt, als nun nicht mehr allein Israel erlöst und Erlöser ist, sondern die ganze Welt erlöst sein wird, während sich eine neue Erlösergestalt abzeichnet, die in erster historischer Instanz Jesus ist, aber danach sich wird, verlängern müssen in der Vervielfachung von Orten und Zeiten.*<sup>922</sup>

Im Neuen Testament folge aus der Erfahrung des Scheiterns der Verkündigung und geschichtlichen Realisierung des Reiches Gottes nach Ellacuría sowohl bei Jesus selbst als auch bei den ersten Christen und Christinnen eine stärkere Akzentuierung von dessen transzendentem, erst eschatologisch endgültig einzulösendem Gehalt:

*Die geschichtliche Erfahrung Jesu und die Erfahrung der Christen und Christinnen, die dem Projekt Jesu folgten, führen zu dem Schluss, dass die Erlösung, auch wenn sie bereits anfangs präsent ist, noch nicht in ihrer ganzen Fülle greifbar ist. Nicht einmal in der Gesamtheit des Lebens Jesu vor seinem Tod zeigt sich die Fülle der Erlösung. Man muss bis zu seiner Auferstehung und Erhöhung warten, um im vollen Sinn von Erlösung sprechen zu können. [...] Die Sicherheit des ewigen Lebens für die Erwählten, in dem sich die größte mögliche Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf ereignen wird, ist das zentrale Element der Erlösung. Die Erlösung im eigentlichen Sinn geschieht jenseits der Geschichte, nach der Auferstehung des gesamten Menschen. Dies ist nur aus gläubiger Perspektive haltbar, aber es muss auch in den Momenten des [persönlichen] Lebens und der Geschichte festgehalten werden, die am meisten der Verdammung ausgeliefert zu sein*

---

<sup>921</sup> Ebd.

<sup>922</sup> Ebd. Natürlich eignet auch der Geschichte Gottes mit Israel von Anfang an eine universale Dimension. Der Bund Gottes mit Israel ist, wie insbesondere Erich Zenger und Norbert Lohfink deutlich herausgearbeitet haben, durch den neuen Bund in Christus auch nicht aufgehoben oder in seiner Gültigkeit relativiert. Mit seiner Ausrichtung auf die Welt der Völker und der beginnenden Heidenmission ist die universale Dimension in zweiterem jedoch expliziter. (Vgl. Erich Zenger, Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel - Kirche, in: ders. (Hg.), *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (=Quaestiones Disputatae 146)*, Freiburg 1993, 13–49; sowie: Norbert Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch*, Freiburg 1989.)

*scheinen und in denen es aussieht, als ob Gott seine Erwählten und vor allem seinen eigenen Sohn, verlassen hätte und die ganze Geschichte von den Mächten des Bösen beherrscht zu sein scheint.<sup>923</sup>*

Diese Aussagen Ellacurías mögen vor dem Hintergrund des bisher Gesagten überraschen, sie zeigen jedoch deutlich, dass die Geschichtstheologie Ellacurías weder das Christusereignis auf den vorösterlichen Jesus noch die christliche Erlösung auf etwas rein innerweltlich Einzulösendes reduziert.<sup>924</sup> Dass die Erlösung einen unaufgebar transzendenten Charakter hat und deswegen den Horizont jeder innerweltlich zu erwartenden Zukunft übersteigt, bedeutet bei Ellacuría, wie sich insbesondere in den Überlegungen zum angemessenen Verständnis der christlichen Transzendenz gezeigt hat, jedoch nicht, dass sie etwas ist, was man von der Geschichte vollkommen ablösen könnte. Im Gegenteil: der transzendenten Charakter der Erlösung muss sich ungeachtet seiner bleibenden Unverfügbarkeit leibhaftig „in der Geschichte gegenwärtig machen. Das geschichtliche Scheitern der Erlösung beweist nicht ihre geschichtliche Unwirksamkeit.“<sup>925</sup>

### **β) Das Scheitern als Rückfrage an die christliche Praxis**

Ellacuría versucht die Erfahrung des scheinbaren Scheiterns des göttlichen Heilsplans in einer zweiten Lesart auch als Rückfrage an die geschichtliche Praxis des Menschen – und zwar insbesondere derjenigen Personen, die das göttliche Heilshandeln für gewöhnlich am stärksten für sich in Anspruch nehmen – zu lesen. „Dass sich das Heil in der Geschichte noch nicht in einer gewissen zufriedenstellenden Fülle zeigt“, ist in diesem Sinn für Ellacuría weniger ein „definitiver Beweis seines Scheiterns“<sup>926</sup> als vielmehr

*[...] Beweis dafür, dass die Menschen, insbesondere diejenigen, die am meisten dazu berufen sind, dieses Heil zu verkünden und zu vergeschichtlichen, ihre Mission zum Teil*

<sup>923</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 619. Der Bezug auf die biografischen und geschichtlichen Momente, „die am meisten der Verdammung ausgeliefert zu sein scheinen“, bezeichnet bei Ellacuría den hermeneutischen Ort, an dem die Rede von der „Sicherheit des ewigen Lebens für die Erwählten“ ihre hoffnungsstiftende und die befreiende Praxis vor dem Verfall in einen resignierten Fatalismus bewahrende Wirkung zu entfalten vermag. Löst man diese Aussage von diesem hermeneutischen Ort ab, wird sie schnell missverständlich oder abstrakt.

<sup>924</sup> So zwei gängige Vorwürfe gegen die verschiedenen Befreiungstheologien.

<sup>925</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 619.

<sup>926</sup> Ebd., 620.

*verfehlt haben. Innerhalb des Bundes liegt der Fehler nicht beim göttlichen (Heils-)Versprechen, sondern im Beitrag der Menschen.<sup>927</sup>*

Die Klage an Gott über seine uneingelösten Verheißen ist für Ellacuría daher stets auch als Anklage der Taubheit und Ignoranz der Menschen gegenüber den Erfordernissen der Heilsgeschichte. Sie ist Aufforderung zur Umkehr sowie zur Erneuerung der Bereitschaft, auf Gottes Wort zu hören.

### **γ) Das Scheitern als Ausdruck der apokalyptischen Macht des Bösen**

In einer tieferen Hinsicht zeigt sich das „Scheitern“ des Versuchs der Realisierung des Heils in der Geschichte für Ellacuría jedoch auch als Ausdruck der Vorherrschaft des Bösen und der Sünde, die die zunehmende Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in ihr blockieren und pervertieren:

*Die Kräfte und Dynamismen der Geschichte sowie die in der Geschichte handelnden Akteure können die Selbstmitteilung Gottes verfinstern und entstellen. Die Geschichte, die dazu berufen ist, Reich Gottes zu sein, kann sich zu bestimmten Zeiten und Orten in das Reich des Bösen und der Sünde verwandeln; Die Geschichte, die dazu berufen ist, Feld der Befreiung und Freiheit zu sein, kann sich in ein Feld der Unterdrückung und Sklaverei verkehren. Die Finsternis kann das Licht zwar nicht völlig auslöschen, es jedoch soweit verdunkeln, dass es schwierig wird, den Weg zu finden; die Kräfte des Todes können für Momente [...] die Kräfte des Lebens überwältigen [...]. Unter diesen Umständen unterliegt das Selbstverständnis der Geschichte gigantischen Ideologisierungen, die der Offenbarung und Entbergung der Wahrheit diametral gegenüber stehen, und zwar deshalb, weil man [...] in einen Götzendienst verfallen ist, der das Relative verabsolutiert und das Absolute relativiert.<sup>928</sup>*

Auf Grund der Macht der Sünde und des Bösen manifestiert sich die Gnade in der Geschichte für Ellacuría nicht als eine solche unübersehbare und eindeutige Tatsache, dass – wie Pannenberg meint – der Glaube die „natürliche, von der Sache her einzige mögliche Folge“<sup>929</sup> ist. Im Gegenteil, die Perversion der Sünde lässt bisweilen sogar das, was Negation Gottes ist, als seine machtvollste Manifestation erscheinen:

*[...] wir stehen in der Geschichte als endzeitlicher Prüfung in der das, was kein Wunder ist, sich als Wunder ausgibt, wo das, was nicht Offenbarung ist, Offenbarung, und das, was nicht göttliche Selbstmitteilung ist, eine solche zu sein beanspruchen und wo vor allem derjenige, der nicht Messias ist, diese Funktion für sich geraubt zu haben scheint. Umgekehrt können das wahre Wunder, die authentische Offenbarung, die tiefste göttliche*

<sup>927</sup> Ebd., 620.

<sup>928</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 608.

<sup>929</sup> Pannenberg, Thesen, 99.

*Selbstmitteilung und die reichste Vergeschichtlichung des Messianismus abgelehnt werden, ohne dass der Großteil der Menschen, inklusive der sogenannten Gläubigen, dies wahrnehmen. Die Geschichte, die der privilegierte Ort der Offenbarung und Verherrlichung Gottes ist, ist ebenso der Ort seiner Verdunkelung und der Verirrung.<sup>930</sup>*

Darin, dass die Geschichte nicht bloß als Ort der Bewährung, sondern als Ort der Gestaltwerdung bzw. Verdunkelung des trinitarischen Gottes in der Geschichte in den Blick genommen wird, offenbart sich nach Ellacuría deren apokalyptischer Charakter. Die gesamte Schöpfung und Geschichte sind durch die Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Christi in den endzeitlichen Kampf zwischen Gnade und Sünde, von dem die Offenbarung des Johannes spricht<sup>931</sup>, hineingenommen. Dies bedeutet für Ellacuría nicht, dass Geschichte und Endzeit unmittelbar in eins fallen. Genauso wenig können sie allerdings (etwa im Sinne eines chronologischen Nacheinanders) sauber voneinander getrennt werden. Das eschatologische Ende macht sich vielmehr bereits in der Geschichte selbst präsent und verleiht ihr damit besondere Dringlichkeit und Bedeutung:

*Die letzten Tage haben bereits begonnen, denn es gibt in den geschichtlichen Prozessen keine unüberbrückbaren Brüche; die Antizipation der [definitiven; Anm.] Prüfung ist für jeden Menschen und für jede Generation eine permanente [...].<sup>932</sup>*

Ellacuría selbst glaubte sich während des salvadorianischen Bürgerkriegs in einer geschichtlichen Epoche und an einem geschichtlichen Ort, der in besonderer Weise diese Perversion der Geschichte und der Verdunkelung Gottes zu erleiden hat.<sup>933</sup> Die Anspielungen auf den zweiten Thessalonicher Brief<sup>934</sup> sowie die

<sup>930</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 608.

<sup>931</sup> Vgl. Off 12,7–9.

<sup>932</sup> Ellacuría, Historia de la salvación, 609. Die Form, in der Ellacuría das Ineinander von Apokalyptik und Geschichte zum Ausdruck bringt, erinnert stark an diesbezügliche Überlegungen von Walter Benjamin, Johann Baptist Metz und zuletzt Giorgio Agamben. (Vgl. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Werke Bd. I/2, Frankfurt am Main 1991, 690–708; Johann Baptist Metz, Der Kampf um die verlorene Zeit – Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik, in: ders., Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 85–94; sowie: Giorgio Agamben, Kirche und Reich, Berlin 2012.) Es scheint sich hierbei weniger um direkte Beeinflussungen zu handeln, denn um Berührungspunkte, die sich aus dem gemeinsamen Bemühen, im Ausgang von der jüdisch-christlichen Tradition die eigene geschichtliche Realität zu lesen, ergeben.

<sup>933</sup>

<sup>934</sup> „Brüder, wir schreiben euch über die Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, und unsere Vereinigung mit ihm und bitten euch: Lasst euch nicht so schnell aus der Fassung bringen und in Schrecken jagen, wenn in einem prophetischen Wort oder einer Rede oder in einem Brief, der

Offenbarung des Johannes lassen sich in dem eben zitierten Text leicht auf die falschen Heilsversprechungen der „Demokratisierung“, „nationalen Sicherheit“, „Entwicklung“ und des „Kampfes gegen den atheistischen Kommunismus“ beziehen, die mit Unterstützung von Teilen der kirchlichen Hierarchie die Diskurse der offiziellen Medien bestimmten und ökonomische Ausbeutung wie staatlichen Terror, Folter und Mord gleichermaßen legitimierten. In den Formulierungen vom „wahren Wunder“, der „authentischen Offenbarung“, der „tiefen göttlichen Selbstmitteilung“ sowie der „reichsten Vergeschichtlichung des Messianismus“, die „vom Großteil der Menschen, inklusive der sogenannten Gläubigen“ abgelehnt würden, kann man einen Hinweis auf das christliche Leben in den Basisgemeinden sehen, die trotz grausamster Unterdrückung und Verfolgung für Ellacuría in beeindruckender Weise Zeugnis für die Botschaft des Evangeliums ablegten und eine reiche Tradition an Märtyrern und Märtyrerinnen hervorbrachten, ohne dafür die gebührende Anerkennung der Weltöffentlichkeit zu erfahren, sondern im Gegenteil, gerade auf Grund ihres christlichen Engagements sogar innerhalb der eigenen Kirche als „kommunistische“ oder „terroristische“ Bedrohung verbrämt wurden.

### **8) Das Scheitern als Teil des Mysteriums des Kreuzes**

Das Schicksal dieser Basisgemeinden zeigt für Ellacuría in aller Deutlichkeit, dass der Prozess der Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in der Geschichte keine

angeblich von uns stammt, behauptet wird, der Tag des Herrn sei schon da. Lasst euch durch niemand und auf keine Weise täuschen! Denn zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzwidrigkeit erscheinen, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt. Erinnert ihr euch nicht, dass ich euch dies schon gesagt habe, als ich bei euch war? Ihr wisst auch, was ihn jetzt noch zurückhält, damit er erst zur festgesetzten Zeit offenbar wird. Denn die geheime Macht der Gesetzwidrigkeit ist schon am Werk; nur muss erst der beseitigt werden, der sie bis jetzt noch zurückhält. Dann wird der gesetzwidrige Mensch allen sichtbar werden. Jesus, der Herr, wird ihn durch den Hauch seines Mundes töten und durch seine Ankunft und Erscheinung vernichten. Der Gesetzwidrige aber wird, wenn er kommt, die Kraft des Satans haben. Er wird mit großer Macht auftreten und trügerische Zeichen und Wunder tun. Er wird alle, die verloren gehen, betrügen und zur Ungerechtigkeit verführen; sie gehen verloren, weil sie sich der Liebe zur Wahrheit verschlossen haben, durch die sie gerettet werden sollten. Darum lässt Gott sie der Macht des Irrtums verfallen, sodass sie der Lüge glauben; denn alle müssen gerichtet werden, die nicht der Wahrheit geglaubt, sondern die Ungerechtigkeit geliebt haben.“ (2 Thess 2,1-12.)

Geschichte des Triumphs, sondern ein Weg des Kreuzes ist, in dem sich die Macht des göttlichen Heils nur in der Form der „Ohnmacht“ des Kreuzes, d. h. über den kenotischen Weg der Selbstnegation, des Leides und des Todes in die Geschichte einzuschreiben vermag. Dass die *unmittelbare* Realisierung des Heils in der Geschichte scheitert, bedeutet nach Ellacuría somit nicht, den Anspruch auf die Durchdringung der Geschichte mit dem göttlichen Heil aufzugeben. Es zeigt lediglich an, dass diese Durchdringung nicht von „oben“ im Zeichen weltlicher „Macht“ gelingen kann, sondern von „unten“ im Zeichen des Verzichts und der „Ohnmacht“ zu erfolgen hat. Dass diese scheinbare „Ohnmacht“ paradoxe Weise bisweilen zu einer auch in einem geschichtlichen Sinn wirkmächtigen Kraft zu werden vermag, zeigt sich für Ellacuría ebenfalls am Beispiel der christlichen Basisgemeinden und Basisbewegungen seiner Zeit. In ihnen aktualisiert sich nach Ellacuría auf geschichtliche Weise die biblische Verheißung, die das Schwache und Verachtete (Paulus) als bevorzugtes Einfallstor göttlichen Heilshandelns benennt. Diese Verheißung kann nach Ellacuría nicht bloß behauptet oder in den Bereich der individuellen Subjektivität oder ein von der Geschichte getrenntes Jenseits ausgelagert werden. Sie muss sich zumindest ansatzweise in der Geschichte auch tatsächlich realisieren, um glaubhaft verkündet werden zu können. In der konkreten geschichtlichen Realität Jesu Christi geschieht dies für Ellacuría in absoluter Verdichtung. Die Praxis der Basisgemeinden, in denen die Armen, wenn auch auf noch so framgenthafte Weise, beginnen, Subjekte ihrer eigenen Geschichte zu werden, ist für Ellacuría eine Form, in der sich diese Realität Christi geschichtlich fortschreibt und aktualisiert. Die heilvolle Präsenz Gottes in ihnen inmitten all des Leidens und Scheiterns wahrzunehmen, erschließt sich freilich nicht unmittelbar, sondern nur für den, der bereit ist, sich auch selbst diese Perspektive des Kreuzes zu eigen zu machen. Sie ist nur sichtbar aus der Perspektive einer „Hoffnung wider alle Hoffnung“<sup>935</sup>.

### **3.10. Das Verhältnis des Christentums zur Macht**

Der folgende Abschnitt möchte nochmals näher auf einen Aspekt eingehen, der mit dem zuletzt Gesagten auf innigste Weise zusammenhängt und auch bereits mehrfach angeklungen ist, jedoch noch nicht explizit genug entfaltet wurde: die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur „Macht“. Reduziert man den

---

<sup>935</sup> Vgl. Röm 4,18.

Anspruch des Christentums, die gesamte Geschichte wirkmächtig zu durchdringen nicht vorschnell auf gewisse „Sonderbezirke“, stellt sich diese Frage mit besonderer Brisanz, umso mehr angesichts der jüngeren fundamentalistischen politischen „Theologien“ vor allem (aber nicht nur<sup>936</sup>) islamischer Provenienz, die umfassende politische Herrschaftsansprüche explizit unter Rückgriff auf geschichtstheologische Denkfiguren zu begründen suchen, die auf den ersten Blick den geschichtstheologischen Überlegungen Ellacurías nicht unähnlich zu sein scheinen.<sup>937</sup> Man mag diese Erscheinungsformen des Religiösen als Perversion beurteilen, insbesondere die drei großen abrahamitischen Religionen müssen sich aber wohl die Frage stellen lassen, inwiefern ihre expliziten oder impliziten Geschichtstheologien solchen religiös-politischen Fundamentalismen Anknüpfungspunkte bieten. Der religiöse Anspruch, die Geschichte in ihrer Totalität zu durchformen, schlägt leicht in Formen theokratischen Totalitarismus' um. Es ist daher nach einer Form der Realisierung des Heils in der Geschichte zu suchen, die, ohne ihren umfassenden Anspruch aufzugeben, nicht danach strebt, sich die Geschichte zu unterwerfen.

In der jüdisch-christlichen Tradition lassen sich nach Ellacuría drei Modelle des Verhältnisses des göttlichen Heils zur weltlichen Macht idealtypisch unterscheiden: a) das theokratische Modell; b) das Modell der Absonderung von der Welt; sowie c) die Verwandlung der Geschichte von „unten“, wobei sich ein gewisser Lernprozess zeige, der vom ersten Modell über das zweite bis zum dritten führt. Alle drei Modelle seien im Folgenden kurz skizziert, um schließlich deutlich werden zu lassen, wie sich das Verhältnis von göttlichem Heil und weltlicher Macht in der Geschichtstheologie Ellacurías gestaltet.

---

<sup>936</sup> Man denke nur an die religiösen Motive, mit denen etwa George Bush jr. seinen militärisch geführten Kampf gegen die „Achse des Bösen“ begründete. Religiöse Argumentationsmuster, die die Anwendung militärischer Gewalt legitimieren, finden sich ferner auch im Buddhismus und Hinduismus sowie nahezu allen religiösen Denominationen.

<sup>937</sup> Alan Davies weist in seiner Studie „The crucified nation. A motif in modern nationalism“ (Brighton 2010) etwa auf die nationalistischen Interpretationen christlicher Kreuzestheologie bei Adam Mickiewicz in Polen, Victor Hugo in Frankreich, Patrick Pearse in Irland und bei deutschen Lutheranern im ersten Weltkrieg hin. Für den Hinweis auf die Studie danke ich Hans Joachim Sander.

### **a) Erlösung durch die Macht von oben – das theokratische Modell**

Das theokratische Modell stellt für Ellacuría einen ersten Versuch dar, das Heil Israels zu realisieren. Beispiele dieses Modells seien Moses<sup>938</sup>, die Richter, die israelitischen Könige und die Makkabäer. Im theokratischen Modell bringt sich für Ellacuría die tiefe Wahrheit zum Ausdruck, dass Gott „geschichtliche Erlösung, geschichtliches Heil, ein integrales Heil, das die Menschen und Völker insgesamt angeht und nicht bloß spirituell oder überzeitlich ist“<sup>939</sup>, will. Sein großer Fehler bestehe jedoch darin, dass in diesem Modell geglaubt werde,

*[...] das Heil müsse von der Macht kommen, sei sie kriegerisch, wirtschaftlich, politisch, religiös, ja selbst mirakulös, von einer Macht, die nach Art der Mächte dieser Welt gebildet ist [...].*<sup>940</sup>

Heil werde in dieser Sichtweise zu etwas, was „von oben“ initiiert und durchgesetzt werden kann. Die Macht Gottes werde nach dem Modell der Macht dieser Welt verstanden, was in sich die Gefahr berge, in eine Vergötzung von letzterer umzuschlagen.<sup>941</sup>

### **b) Erlösung durch Absonderung – das „esoterische“ Modell**

Ein zweites Modell trachtet danach, das Heil in der radikalen Absonderung von jeder „weltlichen“ Macht zu finden. Diese Bewegung resultiert in der Deutung Ellacurías aus der Erfahrung des Scheiterns des theokratischen Modells, das die Anhänger des zweiten Modells nicht bloß als unzureichend sondern schlechtweg als Irrweg begriffen hätten. Das Heil könne in dieser Sichtweise nur dadurch

<sup>938</sup> Für diesen gilt dies nicht in jederlei Hinsicht, sondern nur in manchen Aspekten seines Handelns.

<sup>939</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 352.

<sup>940</sup> Ebd.

<sup>941</sup> Dieses Modell wurzelt zumindest teilweise in den biblischen Schriften selbst. Daran, dass die Thora als das Zentrum der jüdischen Bibel, jedoch *vor* der Landnahme abbricht, lässt sich jedoch bereits innerhalb der alttestamentlichen Schriften ein großer Vorbehalt gegenüber einer theokratischen Verwirklichung des Heils erkennen. Die im Folgenden geschilderte Landnahme durch Josua wird dadurch relativiert. Sie stellt *einen* Versuch dar, der Thora in der Geschichte zu entsprechen. Keinesfalls muss sie aber als die einzige mögliche oder auch nur die höchste Form der Realisierung der Thora betrachtet werden. Die nachfolgenden Schriften des Tanach können als alternative und korrigierende Möglichkeiten der Interpretation der Thora gelesen werden. Ich verdanke diese Lesart Georg Braulik.

erlangt werden, dass man die Welt sich selbst überlasse und sich aus ihr radikal zurückziehe.

Auch dieses Modell enthält für Ellacuría eine grundlegende Wahrheit: dass nämlich das göttliche Heil „die Strukturen und Möglichkeiten des strikt Politischen [überbietet], und das Politische, so nötig es sei, [...] niemals die integrale Erlösung bringen [können], deren der Mensch bedürfe“<sup>942</sup>.

Das Problematische dieses Modells liegt nach Ellacuría jedoch in der Annahme,

*[...] daß das Heil nicht geschichtlich, in den realen Situationen der Menschen, gegenwärtig und wirksam zu sein braucht, damit die Verhältnisse ganz allmählich dahingehend verändert werden, daß die reale, wenn auch noch nicht endgültige Präsenz des Reiches Gottes näher rückt.*<sup>943</sup>

Verwirklicht sieht Ellacuría dieses Modell in all den religiösen Gruppen und Personen, „die das Heil allein in einer anderen Welt erwarten und es in der hiesigen auf rein innerliche oder moralische Dimensionen reduzieren“<sup>944</sup>. Der Welt würde dadurch eine solche Autonomie zugeschrieben, dass die Vertreter und Vertreterinnen dieses Modells sie zuletzt, wie Ellacuría etwas polemisch formuliert,

*[...] von Gott trennen und [...] den Herren über ihnen überlassen, solange nur diese Herren den Reichtum und die Macht der sich Gottsucher Nennenden nicht beschneiden.*<sup>945</sup>

### c) Erlösung von „unten“ – Das Modell des Sauerteigs

Das dritte Modell denkt die Macht des göttlichen Heils nach Ellacuría radikal von der überraschenden und skandalösen Weise her, wie sie sich in Jesus Christus zeigt. In Jesus Christus werde die göttliche Heilmacht als eine deutlich, „die wirklich in der Geschichte arbeitet und deren Veränderung will“, jedoch „eine ganz besondere Art hat, dies zu tun, weil sie sich weder spiritualistisch aus der Geschichte zurückzieht noch Formen einer theokratischen Macht annimmt, die so leicht in vergötzte Macht umschlägt.“<sup>946</sup>

In einer Form christlicher Praxis, die diesem Beispiel Jesu nachfolgt, werden nach Ellacuría die gültigen Grundintuitionen der beiden anderen Modelle bewahrt und

<sup>942</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 352.

<sup>943</sup> Ebd., 352–353.

<sup>944</sup> Ebd., 353.

<sup>945</sup> Ebd.

<sup>946</sup> Ebd.

deren Gefahren überwunden, denn weder führt der Anspruch, die gesamte menschliche Geschichte zu durchdringen, in der Figur Jesu Christi zur theokratischen Unterwerfung dieser Geschichte, noch die kompromisslose Verweigerung gegenüber jeder Kollaboration mit den „Mächten dieser Welt“ zu dem Rückzug aus ihr. In Christus verbindet sich vielmehr die tiefste Verbundenheit mit der Geschichte mit einem Akt radikaler „Abkehr“ von allem, was in dieser Geschichte „heilig“ und „wertvoll“ scheint, sowie die „Transzendierung“ der Welt in ihm verbunden ist mit einem noch tieferen Eintauchen in diese.<sup>947</sup>

Stärkster Ausdruck dieser kompromisslos „ohnmächtigen“ Weise, das Heil in die Geschichte einzuschreiben, ist für Ellacuría der zentrale Stellenwert, der in den Evangelien den „Armen“ eingeräumt wird. So wie der göttliche Logos nicht in triumphalistischer Weise in der Geschichte erscheine, sondern sich zum „Sklaven“ der Menschen mache, um das Heil in der Geschichte zu realisieren,<sup>948</sup> setze sich auch nach Tod und Auferstehung Jesu, des „verworfenen Ecksteins“<sup>949</sup>, der göttliche Heilsplan bevorzugt über die Ränder, d. h. die Marginalisierten und Ausgeschlossenen, Verachteten und Schwachen, fort. Ihnen sei in besonderer Weise die macht- und heilvolle Gegenwart Christi verheißen, worin sich nach Ellacuría zeige, dass Gott das Heil der Geschichte nicht irgendwie, sondern als „Gott in den Armen“, d. h. als Gott, der „in wirklichen Armen, die wirklich auf die Geschichte einwirken, wenn sie in ihrem materiellen Armsein die vollkommene Seligkeit als Gabe Gottes erlangen“<sup>950</sup>, präsent wird.

Diese Perspektive sperrt sich gegen ein herkömmliches Verständnis von Macht. Indem Gottes Macht in den Armen wirksam werden will, schreibe sie sich genau dem Ort ein, der am weitesten entfernt scheine von jeder Form „weltlicher“ Macht, sei diese militärisch, ökonomisch, sozial, kulturell oder religiös bestimmt. Das Wirken der göttlichen Macht in der Geschichte ist daher für Ellacuría nur zu begreifen als ein „Bruch mit dem, was die Welt unter ‚Herrlichkeit Gottes‘ verstand“<sup>951</sup>. Sie wendet sich ab von der Verklärung dessen, was in der Welt „groß und mächtig“ ist, um stattdessen eine scheinbar ohnmächtige Macht zu

<sup>947</sup> Vgl. 3.5.2. f)

<sup>948</sup> Vgl. Phil 2,7.

<sup>949</sup> Vgl. Mk 12,10.

<sup>950</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 353.

<sup>951</sup> Ebd., 354.

verkündern, die jedoch gerade dadurch, dass sie sich außerhalb der „vergötterten“ Mächte der „Welt“ situiere, diese radikal in Frage zu stellen, ihre Selbstverabsolutierung aufzubrechen und auf diese Weise die Offenheit der Welt für das, was größer ist als alles, was im Zeichen weltlicher Macht gedacht und realisiert werden kann<sup>952</sup>, zurückzugewinnen vermag. Das deutlichste Zeichen dieser „Macht ohne Macht“ sei das Kreuz. Das Kreuz als höchste Form göttlicher Macht zu behaupten, bedeutet für Ellacuría nicht, andere Formen der Macht (physisch, ökonomisch, sozial, psychologisch, aber auch z. B. die Majestät der Natur) zu verteufeln. Diese seien, wie weiter oben bereits angesprochen wurde, nicht „an sich“ schlecht, sondern könnten im Gegenteil sogar als Formen betrachtet werden, in denen sich wesentliche Aspekte der göttlichen Macht in der Geschichte manifestieren. „Böse“ werden diese „relativen“ Manifestationsformen göttlicher Macht in der Geschichte nach Ellacuría erst dann, wenn sie sich „verabsolutieren“ und damit die Dynamik des sich selbst verschenkenden göttlichen Heils blockieren. Eine christliche Weltwahrnehmung richtet sich somit nicht *direkt* gegen Erscheinungsformen von Stärke und „weltlicher“ Macht. Sie ist in diesem Sinn nicht Ausdruck des „Ressentiments“ der Schwachen und zu kurz Gekommenen gegenüber den Starken<sup>953</sup>, sondern Ergebnis einer radikalen Blickumkehr, die alle Formen „weltlicher“ Stärke und Macht ausgehend von der höchsten Form göttlicher Macht in den Blick nimmt, wie sie sich im Kreuz Jesu Christi zeigt.<sup>954</sup>

Auf Grund dieser „skandalösen“ Überbietung „weltlicher“ Macht durch die „ohnmächtige“ Macht des Kreuzes eignet dem christlichen Heil eine höchst subversive Komponente<sup>955</sup> gegenüber jeder Form der Verbindung von politischer und sakraler Macht, egal ob in theokratischer Form oder im säkularen Gewand<sup>956</sup>:

<sup>952</sup> So ließe sich die Formulierung des „ontologischen Gottesbeweises“ Anselms von Canterbury im Sinne Ellacurías wohl geschichtlich-soteriologische wenden.

<sup>953</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Leipzig 1887.

<sup>954</sup> Vgl. für diesen notwendigen Perspektivenwechsel, der sich auch als ein ästhetischer vollzieht: Kurt Appel/Sebastian Pittl, Das Konzil am Grab. Das Grabmal Pauls VI. und der „Pakt der Katakomben“ als Verständnishilfen für den ästhetischen Perspektivenwechsel des Konzils, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2012, 303–316.

<sup>955</sup> Vgl. dazu etwa die Arbeiten Gianni Vattimos. Jakob Deibl hat dessen „pensiero debole“ in einer auch von Vattimo selbst als treffend beurteilten Formulierung als „subversive Kontinuität der

*Diese ‚Herrlichkeit‘, die schon in der Grandiosität der Natur als Macht der göttlichen Majestät aufscheint, haben die Menschen in verschiedene geschichtliche Größen hineinverlegt: in die menschliche Weisheit, das theokratische Wunder, das religiöse Gesetz, den Reichtum und die Macht der kirchlichen Institution. Aber alle diese Wege haben bewiesen, daß sie nicht Offenheit für die Transzendenz sind, wie sie sich uns in Jesus offenbart, sondern allsogleich umschlagen in die Absolutsetzung von Endlichem und folglich in die Negation Gottes als Sünde und Ablehnung der Gnade. Jesus dagegen hat verworfen, was in den Augen der Menschen groß ist, und hat als Sakrament Gottes aufgenommen, was den Mächtigen dieser Welt als verachtenswert gilt. Solche bewunderte Größe und verächtliche Kleinheit können sich geschichtlich verschieden ausprägen, immer aber weisen sie eine geschichtliche Konstante auf: die Privilegierung des Reichen und Mächtigen, die Beherrschung und Ausbeutung dessen, der nichts besitzt als Armut und Schwäche. Gegenüber den falschen Wegen der christlichen Geschichtstranszendenz*

---

Schwächung“ charakterisiert. Vgl. Jakob Deibl, Menschwerdung und Schwächung, Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo, Göttingen 2013.

<sup>956</sup> Auch viele auf den ersten Blick säkulare Institutionen scheinen ihre „Götter“, Tabus, heiligen Gesetze und sakralen Räume zu haben, wenn diese auch nicht explizit als solche benannt werden. Für eine Untersuchung des Fortwirkens des Sakralen im modernen Kapitalismus vgl. etwa: Giorgio Agamben, Lob der Profanierung, in: ders., Profanierungen, Frankfurt am Main 2005, 70–91. Agamben knüpft hier an Überlegungen Max Webers und Walter Benjamins an, die ebenfalls die verborgenen religiösen Dimensionen des Kapitalismus zu explizieren suchen: Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, München 2006; Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: ders., Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main 1985, 100–102. Zur Kritik des Marktes als „Götzen“ in der befreiungstheologischen Tradition vgl. auch Hugo Assmann u. a., Götze Markt, Düsseldorf 1992. Auch der Vordenker des Neoliberalismus, Friedrich August von Hayek, nimmt bei der Begründung seines ökonomischen Ansatzes ausdrücklich Anleihen bei religiösen Figuren, indem er dem „Markt“ quasi-göttliche Eigenschaften zuspricht: „[Der Markt bezieht sich] im buchstäblichen Sinn [...] auf das, was weit über unser Verständnis, unsere Wünsche und Zielvorstellungen sowie unsere Sinneswahrnehmungen hinausgeht, und auf das, was Wissen enthält und schafft, das kein einzelnes Gehirn und keine einzelne Organisation besitzen und erfinden kann [...]. Deutlich zeigt es sich in der religiösen Bedeutung des Wortes, wie wir das etwa im Vaterunser sehen, indem eine Bitte lautet: „Dein Wille (d. h. nicht der meine) geschehe, wie im Himmel und auf Erden“ oder in der Evangeliumsstelle, in der es heißt: „Nicht ihr habt mich auserwählt, sondern ich habe euch auserwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt“ (Joh. 15,16).“ (Friedrich August von Hayek, Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus, Tübingen 1996, 76.) Für eine Analyse der religiösen Begründungsfiguren im Denken Hayeks vgl. Walter Ötsch, Die neoliberale Utopie als Ende aller Utopien, in: Pittl/Prüller-Jagenteufel (Hg.), Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit (in Vorbereitung).

*ist vorderhand der Weg der Bestreitung einzuschlagen, der Bestreitung der falschen Wege zu Gott, der falschen Götter und der falschen Messianismen. Fördern muß man dagegen die wahren christlichen Wege Gottes. Und diese sind, im Gegensatz zu den genannten: der christliche Glaube entgegen der Weisheit der Welt, die Macht des Gekreuzigten entgegen dem theokratischen Wunder, Gnade und Liebe entgegen dem religiösen Gesetz, Armut und Dienst entgegen Reichtum und Macht.<sup>957</sup>*

Die Macht des Kreuzes steht sowohl für die Negation eines heilsgeschichtlichen Triumphalismus als auch für den exzentrischen Charakter des Christentums, das sich – wie im jesuanischen Gleichnis vom alles durchdringenden Sauerteig<sup>958</sup> – nur über die Selbstverleugnung und die radikale Hingabe als heilvoll in die Geschichte einzuschreiben vermag. Sie meint keinen Rückzug aus der Geschichte, sondern zielt auf eine wirkmächtige Transformation der Geschichte „von unten“ „im Zeichen der Ohnmacht“. Damit diese glaubhaft verkündet werden kann, reicht es nicht, die geschichtliche Wirkmächtigkeit dieser Transformation bloß zu behaupten, sie muss zumindest ansatzweise in der Geschichte auch „verifiziert“ werden können.

## B) Das gekreuzigte Volk

So wie Überlegungen zum „Kreuz“ den Abschluss des ersten, philosophischen Teils dieser Arbeit bildeten, endet auch dieser theologische Teil mit Gedanken zum Kreuz. Er tut dies, indem er zahlreiche Motive des vorangegangen Kapitels, die sich dem Kreuz bereits auf vielfache Weise theologisch annäherten, aufgreift und sie auf Ellacurías bekanntestes Theologumenon, die Rede vom „gekreuzigten Volk“, bezieht. Einiges von dem, was bereits gesagt wurde, erfährt im Folgenden eine Bündelung und Weiterentwicklung. Ziel ist dabei, den geschichtlichen Ort näher zu entfalten, an dem sich die Gestaltwerdung Gottes in ihrer größten Dichte und Kraft ereignet. Dieser Ort ist, um das Ergebnis dieses Kapitels hier bereits zusammenfassend vorweg zu nehmen dort, wo die, die die jeweils größten Opfer der „Negativität“ der geschichtlichen Realität sind, ihre Opferrolle nicht einfach in fatalistischer Weise hinnehmen, sondern die besondere Gegenwart des gekreuzigten Christus in ihnen erkennen und davon ausgehend zum aktiven Subjekt ihrer eigenen Befreiung, und gemeinsam damit der Befreiung der gesamten Geschichte, werden.

---

<sup>957</sup> Ellacuría, Geschichtlichkeit, 354.

<sup>958</sup> Vgl. Mt 13,33.

Ellacuría verwendete den Begriff des „gekreuzigten Volkes“ in seinen theologischen Schriften erstmals zu einer Zeit als auch der damalige Erzbischof von San Salvador, Óscar Arnulfo Romero, in seinen Predigten vom „gekreuzigten Volk“ zu sprechen begann.<sup>959</sup> Es ist unklar, wer von beiden den Begriff zuerst prägte. Beide standen in den letzten Lebensjahren Romeros in engem Austausch miteinander und versuchten, sich auf ihre je eigene Weise als Christen der gesellschaftlichen Realität ihres Landes zu stellen. Ich werde mich im Folgenden ausschließlich auf die Texte Ellacurías beziehen, aber es soll zumindest erwähnt sein, dass Ellacurías Theologie des gekreuzigten Volkes ohne den tiefen Einfluss des Beispiels Romeros wohl nicht die Form gefunden hätte, in der sie heute vorliegt.

Zur Entfaltung des Begriffs des „gekreuzigten Volkes“ im Denken Ellacurías wird in diesem Kapitel, nach einer Vorbemerkung zur theologischen Relevanz des Begriffes „Volk“, zunächst an Hand eines kurzen Aufsatzes Ellacurías herauszuarbeiten versucht, inwiefern das gekreuzigte Volk als das „grundlegendste Zeichen der Zeiten“ betrachtet werden kann. In einem zweiten Schritt soll Ellacurías programmatischer Artikel „Das gekreuzigte Volk. Versuch einer geschichtlichen Soteriologie“ untersucht werden, der die wesentlichen Aspekte der Realität des gekreuzigten Volkes systematisch zu entfalten sucht. Bei der Darstellung und Interpretation der Überlegungen Ellacuría werden, wie auch in den anderen Kapiteln, an erforderlicher Stelle auch andere Texte Ellacurías einbezogen werden.

### 1. Die Gekreuzigten als Volk?

In dieser Arbeit wurde wiederholt Ellacurías Kritik an einem individualistischen und ungeschichtlichen Verständnis der menschlichen Realität deutlich. Gegenüber einer Verkürzung der geschichtlichen Realität auf die menschliche Person hatte Ellacuría gezeigt, dass nur ein kollektives Subjekt dem Reichtum der geschichtlichen Realität gerecht zu werden vermag. Nur die Menschheit als ganze

---

<sup>959</sup> Ellacuría veröffentlichte seinen Artikel „El pueblo crucificado: Ensayo de soteriología histórica“, in dem der den Begriff des „gekreuzigten Volkes“ systematisch entfaltete, im Zuge der Vorbereitungen auf die Dritte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1978. Óscar Romero verwendete den Begriff des „gekreuzigten Volkes“ erstmals in seiner Palmsonntagspredigt desselben Jahres. (Vgl. Ebenhoch, Das Theogumenon des „gekreuzigten Volkes“, 57 u. 88.)

kann als das Subjekt der Geschichte gelten und nur die Menschheit als ganze vermag sich für die Manifestation eines Gottes zu öffnen, der primär nicht ein Gott der subjektiven Innerlichkeit, sondern ein Gott der Geschichte ist. Diese Überlegungen haben, wie ebenfalls bereits deutlich geworden ist, eine Entsprechung in der biblischen Tradition, die nicht einzelne Personen, sondern das Volk Israel als den Hauptadressaten von Gottes Offenbarung und Heilshandeln nennt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat hieran angeknüpft. Das „Volk Gottes“ bildet die zentrale ekklesiologische Metapher der Konzilstexte.<sup>960</sup> Ellacurías Thematisierung des gekreuzigten Volkes steht in dieser Linie. Der Begriff „Volk“ ist daher im Folgenden weniger als eine soziologische denn als eine theologische Größe zu verstehen, wenngleich, wie im Verlaufe dieser Arbeit bereits deutlich wurde, Ellacuría auch aus philosophischen Gründen „kollektiven“ sozialen Größen einen gewissen Vorrang in Bezug auf ihre „Realitätshaltigkeit“ gegenüber den einzelnen Individuen einräumt und auf Grund seines Verständnisses einer geschichtlichen Transzendenz auch keine absolute Trennung zwischen theologischen und soziologischen Begriffen akzeptieren kann. Für den weiteren Fortgang dieses Kapitels können die Fragen, ob der Begriff „Volk“ auch eine sinnvolle soziologische Größe darstellt und wenn ja, in welchem Verhältnis das „Volk Gottes“ zu den „Völkern der Erde“ steht<sup>961</sup>, vorläufig hintan gestellt werden.

## 2. Das gekreuzigte Volk als das grundlegendste Zeichen der Zeit

In dem Text: „Das Zeichen der Zeit erkennen“ (span.: Discernir el signo de los tiempos)<sup>962</sup> spricht Ellacuría, zunächst noch ohne näher auszuführen, was er unter diesem Begriff genauerhin versteht, vom gekreuzigten Volk als dem grundlegendsten Zeichen der Zeit. Ellacuría nimmt damit das bekannte

<sup>960</sup> Vgl. dazu bspw. *Lumen Gentium* 9: „Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll.“ Für die Bedeutung der Metapher des „Volkes Gottes“ in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. Eva-Maria Faber, Volk Gottes, in: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg im Breisgau u. a. 2013, 168–185.

<sup>961</sup> Für eine erhellende Analyse dieser Fragen vgl. die entsprechenden Kapitel von José Comblin, *The people of God*, Maryknoll 2004.

<sup>962</sup> Ignacio Ellacuría, Discernir „el signo“ de los tiempos, in: ders., *Escritos teológicos II*, 133–135.

Theologumenon des Zweiten Vatikanischen Konzils auf<sup>963</sup> und differenziert es weiter, indem er zwischen natürlichen und geschichtlichen Zeichen unterscheidet und betont, dass nur letztere wirklich als Zeichen der Zeit gelten können:

*Den Toten, den Dinge und der Natur kommt kaum Neuheit zu, oder anders gesagt, ihre Neuheit ist [...] eine langsame und [...] prädeterminierte Neuheit. Sie stellen, wenn man so will, ein permanentes natürliches Zeichen dar, aber kein Zeichen der Zeit. Es ist in den Dingen, die geschehen, in der Geschichte, wo sich der Gott der Lebenden und der Gott des Neuen als Herr der Geschichte [...] präsent macht.*<sup>964</sup>

In diesen Sätzen spiegelt sich sowohl Ellacurías „Theologie der Zeichen“<sup>965</sup> wider als auch die theologische Höherbewertung der geschichtlichen Realität gegenüber der bloß natürlichen. Nur die Geschichte, und nicht die Natur, kann in ihrer Neuheit und Dynamik als angemessener Ort für die Manifestation des lebendigen Gottes der biblischen Tradition in seiner höchsten Form gelten. Doch auch innerhalb der Geschichte gilt es für Ellacuría weiter zu differenzieren. Nicht alle Zeichen sind gleich bedeutsam und zu jeder Zeit gibt es für Ellacuría eines, das grundlegender sei als die anderen und in dessen Licht daher alle übrigen gedeutet werden müssen:

*[...] unter den vielen Zeichen, wie sie sich zu jeder Zeit finden, manche aufsehenerregend und andere kaum wahrnehmbar, gibt es immer eines das das grundlegende ist und in dessen Licht alle anderen unterschieden und interpretiert werden müssen. Dieses Zeichen ist immer das auf geschichtliche Weise gekreuzigte Volk [...]*<sup>966</sup>

Das gekreuzigte Volk stellt für Ellacuría in seiner sich über die Zeiten wandelnden Gestalt die geschichtliche Verlängerung und Konkretisierung des Kreuzes Christi als des christlichen Zeichens schlechthin dar. Das gekreuzigte Volk bewahrt das Kreuz Christi nach Ellacuría davor, zu einem abstraktes geschichtsenthobenes Symbol zu erstarren, indem es dieses in den unterschiedlichen geschichtlichen Kontexten je neu aktualisiert. Es muss daher als der unhintergehbare hermeneutische Bezugspunkt jeder wahrhaft christlichen Interpretation der geschichtlichen Realität gelten, da eine solche ja nur dann

---

<sup>963</sup> Vgl. Gaudium et Spes 4: „Zur Erfüllung [...] ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ Eine sehr interessante Diskussion des Begriffs „Zeichen der Zeit“ aus der Perspektive der Theologie der Befreiung bietet: José Comblin, Die Zeichen der Zeit, in: Concilium (31) 2005, 412–424.

<sup>964</sup> Ellacuría, Discernir, 133–134.

<sup>965</sup> Vgl. II A) 3.5.2. g)

<sup>966</sup> Ellacuría, Discernir, 134.

beanspruchen kann, wirklich christlich zu sein, wenn sie im Zeichen dieses Kreuzes erfolgt.

Ellacuría sieht die Zeichenhaftigkeit des gekreuzigten Volkes durch drei Merkmale bestimmt: Seine Zeichenhaftigkeit ist für ihn a) durch das Leben und die Praxis Jesu konstituiert. Weil sich Gott in Jesus primär den Armen und Leidenden zugewandt hat und selbst am Kreuz gestorben ist, ist auch jedes christliche Sprechen und Handeln auf unhintergehbar Weise auf das Kreuz als zentralen Bezugspunkt verwiesen.<sup>967</sup> Das christliche Kreuz ist b) ein „opakes und mehrdeutiges“<sup>968</sup> Zeichen. Seine Heilsbedeutung wird daher, wie Ellacuría bemerkt, weder von „den Gelehrten der Welt noch von den Schriftgelehrten und Pharisäern, den Leviten, Priestern und Päpsten anerkannt“<sup>969</sup>. Das gekreuzigte Volk werde uns zwar täglich im Fernsehen und im Radio vorgeführt,

*[...] aber in Wirklichkeit hat es keine Publizität. Man kennt es nicht. Man macht alles, um es zu verstecken, damit es nicht unsere westliche, bürgerliche Ruhe stört. Man zeigt es uns, damit wir unsere süßen Krokodilstränen vergießen, oder höchstens damit sich die Spannung in einem gelegentlichen Protest auf der Straße entlädt. Ist unser Gewissen durch die fromme [...] Klage und das fromme Mitleid beruhigt, kehren wir sofort zu dem zurück, was uns wirklich beschäftigt: der Anstieg des Ölpreises [...] und das Spiel in der Lotterie des Lebens, um zu sehen, ob uns der Hauptpreis der Macht, des Geldes, der Herrschaft, des Erfolgs und der Unterhaltung zufällt.*<sup>970</sup>

Es ist für Ellacuría deswegen eine der primären Aufgaben der Kirche, das gekreuzigte Volk wieder in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu rücken, ja daran zu arbeiten, dass es zum Zentrum des politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Lebens wird. In den Gekreuzigten müsse die Kirche die „wahre Menschheit“<sup>971</sup> erkennen und der Welt als solche verkünden. Alle, die sich zu Christus als ihren Heiland bekennen, müsse sie dazu bewegen

<sup>967</sup> Jede Theologie oder christliche Verkündigung, die die Dimension des Kreuzes nicht ernst nimmt bzw. spiritualisiert, gerät nach Ellacuría in die Gefahr der Schwärmerei. Sie steht in der Gefahr, ihre Widerständigkeit zu verlieren, bestehende Ungerechtigkeiten und Leid zu überspielen und in eine religiöse Verklärung des status quo zu degenerieren. Die zuletzt vor allem in Ländern der sogenannten „Dritten Welt“ rasch wachsende Bewegung des „prosperity gospel“ scheint ein markantes Beispiel dafür zu sein.

<sup>968</sup> Ellacuría, Discernir, 134.

<sup>969</sup> Ebd.

<sup>970</sup> Ebd., 134–135.

<sup>971</sup> Ebd., 135.

[...] von diesen blutigen geschichtlichen Realitäten über die Passion und den Tod Jesu und sein durch die Lanze der Macht, der Unterdrückung und der Repression geöffnetes Herz zu meditieren. Vielleicht geht auf diese Weise aus diesem offenen Herz eine neue Menschheit hervor, und vielleicht wird so eine neue, strahlendere Kirche mit weniger Flecken und Falten, mit größerem prophetischem Impetus und größerer Ähnlichkeit zu Jesus geboren, der wegen unserer Sünden gestorben ist und von den Atheisten und Mördern, die es zu jeder Zeit gibt, ermordet wurde.<sup>972</sup>

Zuletzt ist das gekreuzigte Volk für Ellacuría c) dadurch ausgezeichnet, dass es durch die Mächtigen der Welt verfolgt wird. Das gekreuzigte Volk werde, wie Ellacuría mit Blick auf seinen gegenwärtigen Kontext schreibt, von den Machthabenden als „subversiv, als Unruhestifter, Samariter oder Kommunist“<sup>973</sup> beschimpft. Die Ursache seiner Kreuzigung werde verschleiert und die Verantwortung für sein Leiden bestritten. Jedem Versuch, die Gekreuzigten als Heilszeichen sichtbar werden zu lassen, werde mit Unterdrückung, Verfolgung und Gewalt begegnet. Diese Entsprechung zum Schicksal Jesu, der, wie Ellacuría betont, ebenfalls als Provokateur und Unruhestifter hingerichtet wurde, ist für Ellacuría unter den Umständen einer von Sünde und Tod geprägten Geschichte notwendig und geradezu Ausweis der Authentizität des christlichen Glaubens. In der Verfolgung entfaltet sich die heilvolle Realität des Kreuzes an ihrem Gipfel als eine martyriale Größe<sup>974</sup>, die gerade in der Hingabe des eigenen Lebens für die

<sup>972</sup> Ebd.

<sup>973</sup> Ebd., 134.

<sup>974</sup> Die Kirchengeschichte Lateinamerikas ist vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt von der Realität des Martyriums. Zahlreiche Priester, Ordensleute, Katechisten und Gläubige wurden für ihren Einsatz für die Realisierung des Reiches Gottes verfolgt und ermordet, wobei der Erzbischof von San Salvador Óscar Romero nur das berühmteste Beispiel darstellt. Das martyriale Zeugnis der lateinamerikanischen Kirche ist sicher ihr eindrucksvollster Wesenzug, Ausdruck der erlittenen Gewalt und Zeichen der Hoffnung in einem. Ein angemessenes Verständnis der lateinamerikanischen Theologie und Kirche ist, wie bereits das in der Einleitung dieser Arbeit angeführte Zitat von Jon Sobrino deutlich machte („Das Leben und der Tod in Lateinamerika ersetzen die theologische Reflexion nicht, aber ohne sie kann diese weder wachsen noch korrekt verstanden werden als lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Darum mögen mir der Leser und die Leserin erlauben, daß ich sie eindringlich bitte, die lateinamerikanischen Märtyrer und die österliche Wirklichkeit, die sie ausdrücken, intensiv zu vergegenwärtigen. Diese österliche Realität – Nacht der Tötung und Licht des Martyriums, Kreuz des Todes und Auferstehung des Lebens – ist der wahre „Sitz im Leben“ und auch – es sei hier hinzugefügt, weil es in anderen Theologien gewöhnlich ignoriert wird – „der Sitz im Tode“ der Befreiungstheologie; sie ist der radikalste hermeneutische Ort für das Verständnis der folgenden Seiten.“), ohne diese

anderen, den Sieg des Lebens und der Gerechtigkeit über alle Ausdrucksformen von Sünde, Tod und Gesetz bezeuge.

### 3. Die Realität des gekreuzigten Volkes und die Kreuzigung Jesu

In seinem erstmals 1978 erschienenen Text „Das gekreuzigte Volk. Versuch einer geschichtlichen Soteriologie“<sup>975</sup> findet sich die systematischste Entfaltung des „gekreuzigten Volkes“ durch Ellacuría. Den Ausgang nimmt Ellacuría auch hier bei der Konstatierung einer von den Christinnen und Christen Lateinamerikas unmittelbar wahrgenommenen Realität, nämlich „der Existenz eines großen Teiles der Menschheit, die [...] durch geschichtliche und persönliche Unterdrückung im wörtlichen und geschichtlichen Sinn gekreuzigt ist“<sup>976</sup>. Die „Faktizität“ dieser Realität ist natürlich keine positivistische, für den gläubigen Blick stellt sie jedoch eine deswegen nicht weniger „reale“ geschichtliche Wahrheit dar, die in ihrer Skandalosität sowohl jeden einzelnen Christen als auch die Theologie und die Kirche als ganze unvermeidbar vor die Frage nach ihrer soteriologischen Bedeutung stellt<sup>977</sup>.

zentrale Dimension nicht möglich. Franz Gmainer-Pranzl hat die Ansätze einer „Theologie des Martyriums“ im Denken Ellacurías heraus gearbeitet in: ders., Das gekreuzigte Volk. Ansätze einer Theologie des Martyriums bei Ignacio Ellacuría SJ, in: Józef Niewiadomski/Roman Siebenrock (Hg.), Helden – Opfer – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung, Innsbruck 2011, 321–329.

<sup>975</sup> Ignacio Ellacuría, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*, in: ders., *Escritos teológicos II*, 137–170. Eine deutsche Version des Textes in einer Übersetzung von Michael Laube ist veröffentlicht in: *Mysterium Liberationis*, Bd. 2, 823–850. Da ich die Übersetzung Laubes in den folgenden Zitaten zum Teil leicht verändert habe, zitiere ich im Folgenden nach dem spanischen Original.

<sup>976</sup> Ellacuría, *El pueblo crucificado*, 137.

<sup>977</sup> In wie weit das Verständnis von Wahrheit Ellacurías über ein positivistisches hinausreicht, wurde im ersten Teil dieser Arbeit deutlich. Zum Verhältnis von „positivistischer Faktizität“ und in konstitutiver Weise mit einem Moment von „Negativität“ verbundenen „Realität“ bei Ellacuría vgl. Luis Alvarenga, *Una teoría crítica para El Salvaodor. Negatividad, historización y praxis liberadora en Ignacio Ellacuría*, in: ders./Tamayo (Hg.), *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica*, 75–101. Dieser Aufsatz ist auch insofern erwähnenswert, als er die bei Ellacuría häufig synonym verwendeten Begriffe „Negation“ und „Negativität“ deutlich unterscheidet und so zwei unterschiedliche Ebenen von „Negativität“ im Denken Ellacurías herauszuarbeiten vermag: a) „Negativität“ als konstitutives Moment jeder Realität, in dem Sinne, dass jede Realität auf Grund der ihr inhärenten Dynamik stets zugleich auch mehr und anderes ist als ihre unmittelbare

*Was bedeutet die Tatsache dieser geschichtlichen Realität, die der unterdrückte Großteil der Menschheit darstellt, für und in der Heilsgeschichte? Kann man ihn als geschichtlich erlöst betrachten, wenn er weiterhin die Sünden der Welt trägt? Kann man ihn gerade deswegen als den Erlöser der Welt betrachten, weil er die Sünden der Welt trägt? Welche Beziehung hat er zur Kirche als dem Sakrament der Erlösung?*<sup>978</sup>

In diesen Fragen zeigt sich, dass die Realität des gekreuzigten Volkes für Ellacuría nicht ein Thema unter anderen ist, sondern in das Herz zentraler christologischer und ekklesiologischer Fragen führt. Die Grundproblematik, die in diesen Fragen steckt, ist dabei diejenige, die auch im Zentrum dieses zweiten Teils der Arbeit steht: die angemessene Artikulation des Verhältnisses von Heil und Geschichte.

Bei der Beantwortung dieser Frage gilt es für Ellacuría, wie gezeigt wurde, zwei Extrempositionen zu vermeiden: sowohl die völlige Trennung von Christusereignis und Geschichte als auch deren restlose Identifikation. Löst man die Offenbarung und das Erlösungshandeln Christi von der geschichtlichen Realität, verflüchtigen sie sich zu einem abstrakten, esoterischen oder innerlichen Geschehen, dem de facto keine bzw. eine bloß kompensatorische, oder im schlimmsten Fall sogar eine Unrecht und Ausbeutung legitimierende Bedeutung für die reale Welt zukommt. Setzt man sie umgekehrt mit der geschichtlichen Realität gleich, drohen sie, ihre transzendenten Bedeutung einzubüßen bzw. zur Sakralisierung politischer Strukturen oder Bewegungen zu führen. Der christlichen Erlösungsbotschaft die Treue zu halten fordert daher nach einer „Vergeschichtlichung“ derselben in dem doppelten Sinn wie er im ersten Teil dieser Arbeit<sup>979</sup> entfaltet wurde.

Ellacuría entscheidet sich aus Gründen, die bereits im letzten Kapitel genannt wurden, dafür, die „Vergeschichtlichung“ der christlichen Botschaft vom erlösenden Kreuzestod und der Auferstehung Christi ausgehend von dem Kontext durchzuführen, der ihm biografisch zum Schicksal wurde: die „gekreuzigten Völker“ Lateinamerikas bzw. Mittelamerikas. Die „Vergeschichtlichung“ des wissenschaftlich arbeitenden Theologen ist dabei freilich kein bei einem fiktiven

---

„Gegebenheit“; sowie b) „Negation“ im Sinne der „Kontra-Realisierung“ als Blockade und Zerstörung der Realität in ihrem Prozess des Von-Sich-Gebens. Dass Ellacuría selbst diese beiden Ebenen nicht klar genug auseinanderhält, führt in der Rezeption seines Denken zu zum Teil beträchtlichen Missverständnissen.

<sup>978</sup> Ellacuría, El pueblo crucificado, 137–138.

<sup>979</sup> Vgl. I D) 3. d) 2.

Nullpunkt beginnender Akt, sondern Reflexion einer ihr nochmals vorausliegenden „Vergeschichtlichung“ der christlichen Erlösungsbotschaft in der Alltagspraxis der Gläubigen El Salvadors, auf die sie in grundlegender Weise verwiesen bleibt.

Ellacuría bringt ausgehend von dieser Alltagspraxis sowie gemäß des weiter oben beschriebenen, für den Prozess der Vergeschichtlichung konstitutiven Zirkels die Kreuzigung des gekreuzigten Volkes in Beziehung zum Leiden und Sterben Christi, um einen tieferen Blick sowohl für das eine als auch für das andere zu gewinnen.<sup>980</sup> Dadurch ergeben sich Perspektiven auf die (geschichtliche und transzendentale) Bedeutung des Kreuzes in der Heilsgeschichte, die zwar nicht beanspruchen, diese Realität in letztgültiger Weise zum Ausdruck zu bringen – und somit durchaus für Perspektiven, die sich aus anderen geschichtlichen Kontexten ergeben, offen bleiben<sup>981</sup> –, jedoch sehr wohl Aspekte derselben

---

<sup>980</sup> Die Zirkularität der „Vergeschichtlichung“ der christlichen Erlösungsbotschaft ist dabei zu unterscheiden vom hermeneutischen Zirkel im Sinne Heideggers oder Gadamers. In seinem Text „Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano“ (*Escritos teológicos I*, 187–218) formuliert Ellacuría einige erkenntnistheoretische Überlegungen, die deutlich machen, dass es Ellacuría nicht nur um eine „theoretische“, sondern um eine „reale, geschichtliche und soziale Zirkularität“ geht. So heißt es dort: „Die grundlegende Zirkularität, die sich auch im menschlichen Erkennen findet [...], ist nicht die zwischen einem theoretischen Horizont und theoretischen Inhalten, die sich ausgehend von diesem Horizont verstehen und ihn teils rekonfigurieren, sondern diejenige zwischen einem geschichtlich-praktischen Horizont und strukturellen geschichtlich-sozialen Realitäten, die aus diesem Horizont hervorgehen und ihn [umgekehrt; Anm.] auch rekonfigurieren [...]. Es gibt keine reine Zirkularität zwischen einem theoretischen Horizont und dem Verständnis des Sinns von etwas Bestimmten. Die Zirkularität ist physisch. Sie ist physisch am Beginn jedes Verständnisses und jeder Aktivität und sie ist physisch in der Bewegung, durch die sich die konkreten Bestimmungen konstituieren.“ (ebd., 215) Die Interpretation des Kreuzestodes Jesu ausgehend von der Realität des „gekreuzigten Volkes“ setzt diese „physische“ Verortung in demselben voraus.

Die Geschichtlichkeit der Zirkularität des Erkenntnisvorgangs bringt sich bei Ellacuría auch darin zum Ausdruck, dass sich die Entscheidung für das gekreuzigte Volk als eines privilegierten hermeneutischen Ortes durch die geschichtliche Erfahrung rechtfertigen lassen muss. Dies ist nur dadurch möglich, dass sich zeigt, dass die Realität des gekreuzigten Volkes tatsächlich „durch das, was der [biblische; Anm.] Text sagt, erleuchtet wird und [umgekehrt] der Text durch die Realität dieses geschichtlichen Adressaten bereichert und aktualisiert wird.“ (Vgl. Ellacuría, *El Pueblo crucificado*, 157.) Die Geschichte zeigt sich auch in dieser Hinsicht als „Kriterium der Wahrheit“.

<sup>981</sup> Im vorigen Abschnitt ist deutlich geworden, dass das „gekreuzigte Volk“ für Ellacuría zu jeder Zeit das grundlegendste „Zeichen der Zeit“ darstellt. Unter den mannigfachen Kontexten, in denen

freilegen, die in ein produktives und kritisches Gespräch mit anderen theologischen Traditionen gebracht zu werden vermögen. Im Folgenden seien die wesentlichsten dieser Aspekte überblicksmäßig skizziert. Diese betreffen (4.) die Bedeutung des Kreuzes in der Heilsgeschichte und (5.) die „Geschichtlichkeit“ des Kreuzes.

#### 4. Die Bedeutung des Kreuzes in der Heilsgeschichte

Ein erster Punkt betrifft die Bedeutung des Kreuzes in der Heilsgeschichte: Welche Bedeutung hat es, dass dem Kreuz in der Heilsgeschichte eine solch zentrale Stellung zuzukommen scheint? Welchen Stellenwert hat das Kreuz in der Heilsökonomie? Ist das Kreuz für die Erlösung der Menschheit *notwendig*?

Aus der Perspektive der Erfahrungen Lateinamerikas zeigt sich für Ellacuría sowohl die Unfruchtbarkeit einer Interpretation des Kreuzes in exklusiv spirituellen, existentialen oder moralischen Kategorien als auch der Zynismus einer Theologie, die die Realität des Kreuzes aus ihrer Reflexion verbannt. Es sei ebenso gefährlich auf der Grundlage des Kreuzestodes Jesu eine lebensfeindliche Spiritualität der Selbstverneinung und der Leidensverklärung zu begründen wie im Zeichen einer leid-unsensiblen Schöpfungs- oder Gnadentheologie die real gemachten Erfahrungen von Leid und Tod zu relativieren. Die Realität Lateinamerikas dränge vielmehr zu einem geschichtlichen Verständnis des Kreuzes, das um die Radikalität des Bruches wisse, der angesichts der sündhaften

Menschen dem gekreuzigten und auferstandenen Christus begegneten, kommt den Orten des „Kreuzes“ daher stets eine besondere Vorrangstellung zu. Die Orte des Kreuzes können ihrerseits jedoch mannigfache Formen annehmen, die auch zu mannigfachen Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft führen. Die geschichtlichen Orte des „gekreuzigten Volkes“ wie die geschichtlichen Formen seiner Kreuzigung sind für Ellacuría plural und einer permanenten Transformation unterworfen. Weder ist das „gekreuzigte Volk“ daher einfach gleichzusetzen mit dem „Proletariat“ noch ist die ökonomische Unterdrückung die einzige Form der Kreuzigung. Papst Franziskus, der selbst in der Tradition der argentinischen Befreiungstheologie steht, hat in seinem Apostolischen Schreiben *Evangeli Gaudium* auf sehr gelungene Weise auf diese Transformation der Unterdrückungs- bzw. Ausschließungsstrukturen hingewiesen, indem er den in der Theologie der Befreiung traditionsreichen Begriff der „Ausbeutung“ durch den des „Ausschlusses“ ergänzt: „Es geht nicht mehr einfach um das Phänomen der Ausbeutung und der Unterdrückung, sondern um etwas Neues: Mit der Ausschließung ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht ‚Ausgebeutete‘, sondern Müll, ‚Abfall‘.“ (*Evangeli Gaudium* 53.)

Strukturen, die die geschichtliche Realität prägen, notwendig ist. Das Kreuz ist für Ellacuría daher weniger eine metaphysische als eine geschichtliche Wahrheit, die langsam entdeckt, dass die Erlösung angesichts der geschichtlichen Vorherrschaft der Sünde nur über den Weg des Leidens und des Sterbens möglich ist:

*Es geht daher nicht um eine spirituell verstandene masochistische Sühne, sondern um das Entdecken einer geschichtlichen Realität. Es geht [...] nicht um Trauer und Abtötung, sondern um einen Bruch und um Engagement.<sup>982</sup>*

Die Auferstehung Jesu bedeute keine Verabschiedung dieser Wahrheit des Kreuzes, denn sie bleibe auf diese verwiesen und erhalte von ihr überhaupt erst ihren Sinn:

*Es ist der Gekreuzigte, der aufersteht, weil er gekreuzigt wurde; da ihm das Leben wegen seiner Verkündigung des Reiches Gottes entrissen wurde, wird ihm nun ein neues Leben zurückgegeben. Darin erfüllt sich das Reich Gottes. Die Auferstehung verweist so auf die Passion, die Passion wiederum auf das Leben Jesu als des Verkündigers des Reiches.<sup>983</sup>*

Die Verortung in der geschichtlichen Realität des gekreuzigten Volkes kann nach Ellacuría helfen, diese Dimension des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu wieder stärker in den Mittelpunkt zu rücken. Sie verleiht den Passionserzählungen der Evangelien geschichtliche Konkretion und Plausibilität und vermag umgekehrt gerade dadurch auch neues Licht auf die Realität des gekreuzigten Volkes zu werfen:

*Der Tod Jesu offenbart, warum die wirkmächtige Verkündigung der Erlösung auf den Widerstand der Welt prallt, warum das Reich Gottes mit dem Reich der Sünde im Kampf liegt. Das zeigt sich sowohl im Tod des Propheten, des Gesandten Gottes, als auch im Tod und in der Vernichtung der Menschheit durch diejenigen, die sich selbst zu den über sie herrschenden Göttern machen. Während eine spiritualistische Betrachtung der Passion dazu führt, dem geschichtlichen Engagement auszuweichen, das zu Verfolgung und Tod führt, verpflichtet ein geschichtliches Engagement an der Seite des gekreuzigten Volkes dazu, den Blick auf den theologischen Sinn dieses Engagements zu richten und sich so auf die erlösende Passion Jesu rückzubeziehen. Die geschichtliche Betrachtung des Todes Jesu hilft bei der Betrachtung des Todes des unterdrückten Volkes, und diese wiederum verweist auf jene.<sup>984</sup>*

Jede christliche Theologie, die sich der Verkündigung und Realisierung des Reiches Gottes in der Nachfolge Jesu verpflichtet weiß, und gleichzeitig innerhalb

<sup>982</sup> Ellacuría, *El pueblo crucificado*, 146. Zu einer genaueren Analyse der Bedeutung des Todes Jesu vergleiche auch den Artikel Ellacurías „¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?“, in: ders., *Escritos teológicos II*, 67–88.

<sup>983</sup> Ellacuría, *El pueblo crucificado*, 146.

<sup>984</sup> Ebd.

eines von Sünde geprägten Kontextes situiert ist, ist in diesem Sinn für Ellacuría notwendigerweise eine Kreuzestheologie.

### 5. Die Geschichtlichkeit des Kreuzes

Mehrfach wurde in dem bisher Gesagten bereits der geschichtliche Charakter angesprochen, der für Ellacuría der Realität des Kreuzes zukommt. Dies lässt sich in den Texten Ellacurías zumindest in dreierlei Hinsicht ausdifferenzieren a) in Bezug auf die Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu, b) in Bezug auf die Ursachen der Kreuzigung, und c) in Bezug auf die Frage, wo sich das Leben und Sterben Christi in der Geschichte fortsetzt.

a) Die Frage nach der Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu bezieht sich auf ein zentrales Motiv der Evangelien und der christlichen Überlieferung, wonach der Tod Jesu in gewisser Weise notwendig gewesen sei.<sup>985</sup> Diese Notwendigkeit ist für Ellacuría nur dann richtig verstanden, wenn sie als *geschichtliche* Notwendigkeit betrachtet wird. Diese unterscheide sich wesentlich von einer metaphysischen Notwendigkeit, die die Bedeutung der menschlichen Freiheit für das Leiden und Sterben Jesu negiere und in diesem Geschehen stattdessen die Erfüllung eines kosmischen Gesetzes bzw. in der Tradition Anselms die notwendige Versöhnung eines beleidigten Gottes durch den Opfertod seines Sohne sieht.<sup>986</sup> Ein exklusives Verständnis des Todes Jesu als „Sühne“ tendiere dazu, die konkrete geschichtliche Verantwortung der Henker Jesu und des gekreuzigten Volkes zu verschleieren. Sie hemme den Widerstand und den Protest gegen das geschichtliche Unrecht, indem sie es als gottgewolltes Schicksal interpretiere bzw. als gerecht Strafe interpretiere und gerate somit in gefährliche Nähe zu Marx’ Diktum der Religion als „Opium des Volkes“. Die Rede von der geschichtlichen Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu betone demgegenüber, dass dieser Tod nur innerhalb einer bestimmten, von sündigen Strukturen geprägten

---

<sup>985</sup> Vgl. Lk 24, 26: „Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?“

<sup>986</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*: lateinisch und deutsch (hg. und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt), Darmstadt<sup>5</sup>1993. Obwohl sich Ellacuría in seiner Kreuzestheologie von Anselm merklich distanziert, ist in der Perspektive seiner Geschichtstheologie nicht ausgeschlossen, dass den Anselmschen Überlegungen für dessen spezifischen geschichtlichen Kontext eine erschließende Kraft zukam, die wesentliche Aspekte dieses Geschehens für seine Zeitgenossen freizulegen vermochte.

geschichtlichen Situation notwendig sei, und fordere dadurch dazu auf, die Ursachen und Verantwortlichkeiten für die Kreuzigung Jesu sowie für die Kreuzigung der Völker je neu ans Tageslicht zu bringen:

*Die geschichtliche Notwendigkeit [...] erfordert es, die zwingenden Ursachen für das, was geschieht, zu betonen. [...] Der Durchgang durch den Tod zur Herrlichkeit ist nur notwendig unter der Voraussetzung der Sünde, einer Sünde, die sich des menschlichen Herzens bemächtigt, die aber vor allem eine geschichtliche Sünde ist, die kollektiv über die Welt und über die Völker herrscht.<sup>987</sup>*

Wie in diesem Zitat deutlich wird, entspricht der geschichtlichen Notwendigkeit der Kreuzigung im Verständnis Ellacuría eine geschichtlich verstandene Sünde. Der Hinweis auf die Geschichtlichkeit der Sünde macht deutlich, dass auch diese im Letzten weder als ein über den Menschen verhängtes Fatum zu verstehen ist (dies käme einer Naturalisierung der Sünde gleich) noch in einem rein individualistischen Sinn als ein Sich-Verfehlen des einzelnen Subjekts. Die Komplexität des Verhältnisses zwischen der personalen und der geschichtlichen Realität begegnet hier wieder. Die geschichtliche Sünde ist für Ellacuría eine „kollektive Realität“, die die Verantwortung des Einzelnen nicht aufhebt, sie aber in einem gewissen Sinn gleichzeitig übersteigt und konkretisiert. Sie entfaltet sich in sündigen Strukturen, die die Macht des Todes in der Geschichte objektivieren und das Leben und Handeln des Einzelnen noch vor jeder individuellen Entscheidung in eine bestimmte, lebenszerstörerische Richtung drängen.<sup>988</sup> Das Leiden und der Tod derjenigen, die sich dieser tödlichen Tendenz entgegenstellen, scheinen unter diesen Umständen geradezu vorprogrammiert, das heißt eben geschichtlich notwendig zu sein:

*[...] wenn das Reich Gottes und das Reich der Sünde entgegengesetzte Realitäten sind, die als ihre Protagonisten Menschen aus Fleisch und Blut haben, von denen die einen die Macht der unterdrückerischen Herrschaft in Händen halten und die anderen nichts anderes als die Macht ihres Wortes und ihres Lebens, das sie für die Erlösung der vielen hingeben, dann kann es nicht anders sein als dass die ersten diese Macht gegen die zweiten einsetzen.<sup>989</sup>*

---

<sup>987</sup> Ellacuría, El pueblo crucificado, 148. Eine Reflexion darüber, wie sich die „geschichtliche Sünde“ zur „Erbsünde“ verhält, bleibt bei Ellacuría aus.

<sup>988</sup> Ellacuría prägte in diesem Zusammenhang auch den Begriff des „Gemeinbösen“ (span.: mal común) im Unterschied zum Gemeinwohl (span.: bien común). Für Analyse des Konzeptes des „Gemeinbösen“ und seiner Implikationen vgl. den bereits erwähnten Aufsatz von Héctor Samour „El concepto del ‚mal común‘ y la crítica de la civilización del capital“ (Tamayo/Alvarenga (Hg.), Ignacio Ellacuría. Utopíe y Teoría crítica, 104–121.)

<sup>989</sup> Ellacuría, El pueblo crucificado, 147.

b) Der Blick auf die geschichtliche Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu macht nach Ellacuría deutlich, dass sich die Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht abstrakt unter Absehung von dem konkreten geschichtlichen Kontext verstehen lässt, in dem er sich ereignete. Der Tod Jesu sei nur verständlich als Resultat seiner konkreten geschichtlichen Biografie, d. h. vor dem Hintergrund des Konflikts mit den politischen und religiösen Autoritäten, in den Jesus auf Grund seiner Verkündigung und seines Handelns zu Gunsten der Armen, Kranken und Schwachen zunehmend geriet. Für den Tod Jesu ließen sich daher ebenso konkrete geschichtliche Gründe nennen wie für die fortdauernde Kreuzigung des gekreuzigten Volkes in unseren Tagen. Die Nennung der ersten fördere die Aufdeckung und Analyse der letzteren. Es ist für Ellacuría ein wichtiges Verdienst der Befreiungstheologie, im Anschluss an die Ergebnisse moderner Bibelforschung gegenüber einer reduktionistischen Verkürzung der Heilsbedeutung Jesu auf sein Sterben und Auferstehen, die bleibende Verwiesenheit derselben auf die Reich-Gottes-Verkündigung und die Heilspraxis Jesu wieder in den Mittelpunkt gerückt und zum zentralen Maßstab authentischer Nachfolge gemacht zu haben.<sup>990</sup> Die Betonung der Reich Gottes-Verkündigung Jesu bedeute dabei keineswegs, die Realität des Kreuzes zu negieren, sehr wohl aber verweise es darauf, dass das Kreuz nicht als Realität „in sich selbst“ gesucht und verstanden werden könne, sondern nur als Konsequenz eines radikalen Lebens im Dienst an den anderen:

*Daher dürfen auch diejenigen, die ihm nachfolgen, das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit nicht primär auf den Tod als Opfer legen, sondern auf das, was das Leben Jesu bedeutet. Das Leben Jesu zu leben ist nur dann wirklich authentisch, wenn es zu denselben Konsequenzen führt, wie bei Jesus selbst.*<sup>991</sup>

c) In einer dritten Hinsicht verweist die „Geschichtlichkeit des Kreuzes“ für Ellacuría auf die bleibende Präsenz des Kreuzes Christi in der Geschichte. Trotz

<sup>990</sup> Die Wiederentdeckung der Bedeutung der Reich Gottes-Verkündigung Jesu ist ein Merkmal sämtlicher Christologien in der Tradition der Theologie der Befreiung. Vgl. insbesondere: Leonardo Boff, Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986; Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Mainz 1998. In den Schriften Ellacurías lässt sich dies vor allem an folgenden Aufsätzen ablesen: Carácter político de la misión del Jesús, in: ders., Escritos teológicos II, 13–31; Dimensión política del mesianismo de Jesús, in: ebd., 33–66; ¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?, in: ebd., 67–88; La fe pascual en la resurrección de Jesús, in: ebd., 89–93; Escatología e historia, in: ebd., 95–124.

<sup>991</sup> Ellacuría, El pueblo crucificado, 151.

der Betonung der Einmaligkeit und geschichtlichen Faktizität des Lebens und Sterbens Christi, ist diese lebendige Gegenwart in der kirchlichen Tradition auf mannigfache Weise bezeugt. Die Weise und der Ort dieser Gegenwart werden dabei freilich bisweilen sehr unterschiedlich interpretiert. Ellacuría versucht traditionelle Engführungen der Frage nach den Orten und Weisen der Gegenwart des Gekreuzigten, die dazu neigen, diese einfach mit seiner sakramentalen Gegenwart oder der Kirche als solcher in eins zu setzen, aufzubrechen und geht dabei auch noch über die Öffnung, die diesbezüglich bereits das Zweite Vatikanische Konzil vollzogen hatte, hinaus:

*Gewiss sind Leben und Tod Jesu in einem gewissen Sinn „ein für allemal“ geschehen, denn es handelt sich bei ihnen ja nicht einfach um etwas rein Fiktives, das dieselbe Bedeutung hätte wie irgendein anderer Tod unter ähnlichen Umständen, sondern um etwas, was die definitive Gegenwart Gottes unter den Menschen voraussetzt. Aber dieses Leben und dieser Tod dauern eben auf der Erde und nicht nur im Himmel an: Die Einzigartigkeit Jesu besteht nicht in seiner Trennung von der Menschheit, sondern in der Definitivität seiner Person und seiner heilvollen Allgegenwart. All die Bedeutung seines Charakters, Haupt eines Leibes zu sein, sowie der Sendung seines Geistes, durch den sein Werk fortdauern wird, verweisen auf diesen geschichtlichen Fluss seines irdischen Lebens. Seine Kontinuität ist nicht rein mystisch und sakramental, sowenig wie sein Handeln auf Erden rein mystisch und sakramental war. Anders gesagt: Nicht der Kult, nicht einmal die Eucharistiefeier, ist das Totum der Gegenwart und der Kontinuität Jesu. Erforderlich ist vielmehr die geschichtliche Kontinuität, die weiterhin das realisiert, was Jesus realisiert hat, und die es so realisiert, wie er es realisiert hat. Sowohl im Handeln Jesu wie auch in seiner persönlichen Biografie muss man eine transgeschichtliche Dimension anerkennen. Doch diese transgeschichtliche Dimension ist nur dann real, wenn sie wirklich trans-geschichtlich ist, das heißt, wenn sie die Geschichte durchquert. Man muss sich daher die Frage stellen, wer in der Geschichte das realisiert, was Jesu Leben und Tod war.<sup>992</sup>*

Die zuletzt gestellte Frage des eben zitierten Abschnitts verweist neben der Betonung der Notwendigkeit, die Sendung Christi in der Geschichte fortführen und zu aktualisieren (durch eine Aktualisierung, die, wie in den Überlegungen zur christlichen Transzendenz deutlich wurde, zuletzt nur als Aktualisierung Christi in der Geschichte selbst verstanden werden kann) auch auf ein klares Beurteilungskriterium dafür, wer für diese Fortführung und Aktualisierung am ehesten in Frage kommt: die Christusförmigkeit in Leben und Tod. Vor dem Hintergrund seines geschichtlichen Kontextes sieht Ellacuría diese

---

<sup>992</sup> Ebd., 152.

Christusförmigkeit in besonderer Weise unter den Leidenden und Armen Lateinamerikas gegeben:

*Wer sich im Glauben mit der Sünde und der Erlösung der Welt auseinandersetzt, muss einfach die geschichtliche Feststellung machen, dass die Menschheit in dieser konkreten Gestalt des gekreuzigten Volkes gekreuzigt ist. Und wer im Glauben die herzzerreißende Existenz dieses gekreuzigten Volkes in den Blick nimmt, muss sich fragen, was sie an Sünde und Erlösungsbedürftigkeit in sich enthält. [...] Was der christliche Glaube der geschichtlichen Feststellung, dass es ein unterdrücktes Volk gibt, hinzuzufügen hat, ist die Ahnung, dieses Volk sei nicht nur der Hauptadressat des Ringens um Heil und Erlösung, sondern auch, gerade in seiner Kreuzigungssituation, Prinzip von Heil und Erlösung für die ganze Welt.<sup>993</sup>*

Letzteres – die Verkündigung des gekreuzigten Volkes nicht nur als eine erlösungsbedürftige, sondern als erlösungsbringend – aktualisiert für Ellacuría das ursprüngliche „Skandalon“, das in der christlichen Verkündigung eines Gekreuzigten als des Heilsbringers der Welt begründet liegt und gewinnt damit deren eigentliche Spitze zurück:

*Die Erlösung von der Kreuzigung Jesu oder von derjenigen des Volkes her zur Sprache zu bringen stellt denselben Skandal und dieselbe Verrücktheit dar [...]. Christlich gesehen ist es heute nicht mehr skandalös, zu sagen, dass das Leben aus dem geschichtlichen Tod Jesu erwächst, ungeachtet des Skandals, den es für jene bedeuten musste, die diesen Tod erlebten und ihn zu verkünden hatten. Wir müssen aber gerade Skandal und Verrücktheit zurückgewinnen, wenn wir die geschichtliche Wahrheit der Passion Jesu nicht verfälschen wollen. [...] Es ist [...] skandalös, die Notleidenden und Unterdrückten als geschichtliches Heil der Welt zu verkünden. Es ist skandalös für viele Gläubige, die zwar die Verkündigung, der Tod Jesu bringe der Welt das Leben, nicht mehr für anstößig halten, aber weder theoretisch noch gar praktisch akzeptieren können, dass dieser Tod, der Leben bringt, sich heute real in den Unterdrückten der Menschheit vollzieht. Skandalös ist jene Vorstellung aber auch für jene, die die geschichtliche Befreiung der Menschheit verfolgen. Es ist nämlich ein Leichtes, die Unterdrückten und Notleidenden als die Erlösungs- und Befreiungsbedürftigen anzusehen, nicht dagegen, in ihnen die Erlöser und Befreier zu erblicken.<sup>994</sup>*

Die Verkündigung des gekreuzigten Volkes als „Prinzips von Heil und Erlösung“ ist, wie dieses Zitat deutlich werden lässt, alles andere als die Substitution Christi

---

<sup>993</sup> Ebd., 153 u. 154.

<sup>994</sup> Ebd., 140–141.

durch eine andere Größe.<sup>995</sup> Das „gekreuzigte Volk“ tritt bei Ellacuría nicht an die Stelle des Kreuzestodes Christi, sondern wird verstanden als dessen Aktualisierung und Vergeschichtlichung. Das gekreuzigte Volk kann auf Grund seiner leidvollen Situation und insbesondere dann, wenn ihm selbst seine Nähe zum gekreuzigten Christus bewusst wird und es diese Gegenwart in konkrete geschichtliche Befreiungsprojekte zu übersetzen beginnt, als das in privilegierter Weise dazu berufene Subjekt betrachtet werden, das Erlösungswerk Christi fortzuführen und das, „was an den Leiden Christi noch fehlt, zu ergänzen“<sup>996</sup>.

## 6. Die Kreuzigung Jesu und die Kreuzigung des Volkes im Licht der Gottesknechtslieder Jesajas

Um näher deutlich zu machen, inwiefern im gekreuzigten Volk die Kreuzigung Jesu ihre geschichtliche Fortsetzung findet, rekurriert Ellacuría auf die Gottesknechtslieder des Buches Jesaja. Diese dienen ihm dazu, sowohl Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu als auch des gekreuzigten Volkes sowie die innere Beziehung, die zwischen diesen beiden Größen besteht, zu erschließen.

Es lohnt, die Analogie hervorzuheben, die Ellacuría zwischen der Interpretation des gekreuzigten Volkes durch den Kreuzestod Jesu einerseits und der Interpretation eben dieses Kreuzestodes durch die Gottesknechtslieder Jesajas durch die Urgemeinde andererseits herstellt. So wie die theologische Bedeutung des gekreuzigten Volkes nur unter Rückgriff auf den Kreuzestod Jesu in den Blick kommen könne, habe auch dieser verstörende Tod von den Jüngern Jesu durch die Bezugnahme auf die Gottesknechtslieder Jesajas einen neuen theologischen Sinn erfahren. Tod Jesu und das Leiden des gekreuzigten Volk werden somit beide als gleichermaßen überraschende wie verstörende Realitäten deutlich, deren Bedeutung nicht unmittelbar vorliegt, sondern unter Rückgriff auf die Tradition in einem vielschichtigen Interpretationsprozess erst in kreativer Weise erschlossen werden muss.

---

<sup>995</sup> Der Vorwurf, die Vertreter/innen der Theologie der Befreiung würden die Heilsbedeutung Christi durch die Armen ersetzen war (und ist) ein häufiger Einwand, der gegen diese Tradition in polemischer Weise geltend gemacht wurde (und wird).

<sup>996</sup> Vgl. Kol 1,24.

### **6.1. Der Gottesknecht vom gekreuzigten Volk aus betrachtet**

Liest man die Gottesknechtslieder Jesajas ausgehend von der geschichtlichen Realität des gekreuzigten Volkes und mit Blick darauf, was sie für dessen Interpretation zu sagen haben, so stößt man nach Ellacuría auf folgende Aspekte:

- 1) Die Gottesknechtslieder setzen die Geschichte als zentralen Ort der Offenbarung Gottes voraus. Dies wird deutlich an Jesajas geschichtlich-theologischer Interpretation des Siegs des Perserkönigs Kyros über Babylonien, aber auch in den mannigfachen Bezugnahmen auf die Heilsgeschichte Israels seit den Erztern.
- 2) Der Gottesknecht ist von Gott erwählt, um das Recht einzusetzen und Gerechtigkeit vor allem für die Unterdrückten zu bringen. Diese Mission überschreitet dabei den spezifisch jüdischen Kontext und richtet sich auch auf die Nationen und „Inseln“:

*Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht. [...] ja, er bringt wirklich das Recht. Er wird nicht müde und bricht nicht zusammen, bis er auf der Erde das Recht begründet hat. Auf sein Gesetz warten die Inseln. (Jes 42,1–2.4)*

- 3) Die von Gott intendierte Gerechtigkeit konkretisiert sich als Befreiung der Unterdrückten, Blinden und Gefangenen. Sie zielt auf konkrete geschichtliche Realitäten, ist aber mehr als nur ein „politisches“ Geschehen:

*Ich, der Herr, habe dich aus Gerechtigkeit gerufen, ich fasse dich an der Hand. Ich habe dich geschaffen und dazu bestimmt, der Bund für mein Volk und das Licht für die Völker zu sein: blinde Augen zu öffnen, Gefangene aus dem Kerker zu holen und alle, die im Dunkel sitzen, aus ihrer Haft zu befreien. (Jes 42,6–7)*

- 4) Die Erwählung des Gottesknechtes hat den Zweck, eine neue Erde und ein neues Volk zu schaffen. Das Volk wird durch den Gottesknecht aus Armut, Unterdrückung und Finsternis herausgelangen in einen neuen Zustand von Überfluss, Freiheit und Licht:

*So spricht der Herr: Zur Zeit der Gnade will ich dich erhören, am Tag der Rettung dir helfen. Ich habe dich geschaffen und dazu bestimmt, der Bund zu sein für das Volk, aufzuhelfen dem Land und das verödete Erbe neu zu verteilen, den Gefangenen zu sagen: Kommt heraus!, und denen, die in der Finsternis sind: Kommt ans Licht! (Jes 49,8–9)*

- 5) Gott erwählt mit dem Gottesknecht eine Gestalt, die von den Mächtigen verachtet wird, kraftlos erscheint und unfähig, der Gerechtigkeit zur Herrschaft über die Welt zu verhelfen:

*So spricht der Herr, der Befreier Israels, sein Heiliger, zu dem tief verachteten Mann, dem Abscheu der Leute, dem Knecht der Tyrannen: Könige werden es sehen und sich erheben, Fürsten werfen sich nieder, um des Herrn willen, der treu ist, um des Heiligen Israels willen, der dich erwählt hat. (Jes 49,7)*

- 6) Der Gottesknecht erfüllt seine Mission in beinahe unerträglicher Passivität. Im Vertrauen auf Gott trägt er die ihm auferlegten Leiden, ohne sich aktiv zu widersetzen:

*Ich hielt meinen Rücken denen hin, die mich schlugen, und denen, die mir den Bart ausrissen, meine Wangen. Mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmähungen und Speichel. Doch Gott, der Herr, wird mir helfen; darum werde ich nicht in Schande enden. Deshalb mache ich mein Gesicht hart wie einen Kiesel; ich weiß, dass ich nicht in Schande gerate. (Jes 50,6–7)*

- 7) Der Gottesknecht ist ein „Schmerzensmann“, leidgewohnt, wehr- und rechtlos dem Tod ausgeliefert, geringgeschätzt und verachtet. Sein Geschick kümmert niemanden:

*Vor seinen Augen wuchs er auf wie ein junger Spross, wie ein Wurzeltrieb aus trockenem Boden. Er hatte keine schöne und edle Gestalt, sodass wir ihn anschauen mochten. Er sah nicht so aus, dass wir Gefallen fanden an ihm. Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht. (Jes 53,2–3)*

- 8) Der Gottesknecht wird nicht als Erlöser angesehen, sondern im Gegenteil sogar als ein von Gott Verurteilter und Gestrafter.<sup>997</sup>

- 9) Der Gottesknecht wird in einer perversen Verkehrung der Realität selbst als schuldig betrachtet. Er gilt als Sünder und selbst verantwortlich für seine Situation. Deswegen wird er bei den Ruchlosen und Verbrechern bestattet.<sup>998</sup>

- 10) Der gläubige Blick erkennt, dass der Gottesknecht nicht auf Grund seiner eigenen Sünden leidet, sondern auf Grund der Sünden der anderen. Er sieht, dass er die Sünden seines Volkes trägt und an ihnen stirbt:

*Aber er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt. (Jes 53,4–5)*

- 11) Der Gottesknecht akzeptiert sein Schicksal, dass ihn die Sünden anderer zum Tod führen. Er nimmt die Sünden der andern bewusst auf sich und macht gerade dadurch „die Vielen gerecht“. Sein Tod wird dadurch zum Sühneopfer:

<sup>997</sup> „Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt.“ (Jes 53,4)

<sup>998</sup> „Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab, bei den Verbrechern seine Ruhestätte.“ (Jes 53,9)

*Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab. [...] Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich. (Jes 53,10–11)*

- 12) Der Gottesknecht stirbt zwar an den Sünden, die er auf sich nimmt, aber zuletzt triumphiert er. Er wird „Nachkommen sehen“, „lange leben“, „das Licht erblicken“ und „sich an Erkenntnis sättigen“.<sup>999</sup>
- 13) Gott selbst wird als derjenige genannt, der die Schuld des Volkes auf den Gottesknecht lädt. Gott akzeptiert den unschuldigen Tod des Gottesknechtes und spricht so einer absoluten geschichtlichen Ungerechtigkeit Erlösungswert zu:

*Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg. Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns alle. (Jes 53,5–6)*

Ellacuría gibt zu bedenken, dass dieser Aspekt der am schwierigsten zu akzeptierende der Gottesknechtslieder sei, scheint er doch einer zynischen Rechtfertigung des Leidens und Sterbens Unschuldiger nahe zu kommen. Um dieser problematischen Deutung zu entgehen, interpretiert Ellacuría die Stelle als Versuch des Autors (bzw. der Autoren) der Gottesknechtslieder gerade dadurch, dass Gott die letzte Verantwortung für das Leiden und Sterben des Knechtes zugeschrieben wird, die Absurdität und scheinbare Sinnlosigkeit dieses ungerechten Todes noch einmal umzukehren:

*Gerade weil [der Verfasser der Gottesknechtslieder] denjenigen als mit den Sünden und den Konsequenzen der Sünde beladen sieht, der sie nicht begangen hat, wagt er es - eben auf Grund der Ungerechtigkeit der Situation - das, was geschieht, Gott zuzuschreiben. Gott kann nicht anders als diesem Akt absoluter geschichtlicher Ungerechtigkeit einen im vollen Sinn heilvollen Wert zuzuschreiben. Und er kann dies deswegen, weil der Knecht selbst sein Schicksal akzeptiert, durch sein Leid, diejenigen zu erlösen, die die Urheber desselben sind.<sup>1000</sup>*

Gott erscheint in dieser Perspektive nicht als jemand, der von sich aus nach einem Sühneopfer verlangt denn vielmehr als Instanz, die einem ansonsten absurd und sinnlos bleibenden Tod nochmals einen heilvolle Zukunft zu eröffnen vermag.

- 14) Die prophetische und universale Ausrichtung der Gottesknechtslieder verbietet eine eindeutige geschichtliche Identifikation des leidenden Gottesknechts. Jede und jeder, der die in den vier Liedern beschriebenen

---

<sup>999</sup> Ebd.

<sup>1000</sup> Ellacuría, El pueblo crucificado, 162–163.

Charakteristika erfüllt, kann - so Ellacuría - zum Gottesknecht werden, sowohl einzelne Personen als auch soziale Gruppen und Völker:

*Leidender Gottesknecht wird jeder sein, der die in den Liedern beschriebene Mission erfüllt und leidender Gottesknecht schlechthin wird derjenige sein, der diese Mission in ihrer größten Fülle erfüllt. Oder besser gesagt: Leidender Gottesknecht wird jeder sein, der ungerechterweise wegen der Sünden der Menschen gekreuzigt wird, denn alle Gekreuzigten formen eine große Einheit, eine einzige Realität, wenn auch eine Realität mit Kopf und Gliedern, die in der Einheit der Sühne unterschiedliche Funktionen erfüllen.<sup>1001</sup>*

Trotz der zentralen Bedeutung, die das Leid in den Gottesknechtsliedern einnimmt, darf, wie Ellacuría zuletzt festhält, nicht vergessen werden, dass ihr zentraler Fokus nicht der Tod des Knechtes, sondern die Hoffnung auf dessen Triumph, die Rekonstituierung seines Volkes sowie die Aufrichtung des Rechts und der Gerechtigkeit unter den Völkern ist.

## **6.2. Das Leben und Sterben Jesu vom Gottesknecht her gesehen**

Wie bereits erwähnt bildeten die Gottesknechtslieder einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte für die Interpretation des Lebens und Sterbens Jesu durch die frühe Kirche. Zwar sei es, wie Ellacuría mit Blick auf die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschungen festhält, unwahrscheinlich, dass der historische Jesus sich selbst mit dem Gottesknecht Jesajas identifiziert habe, dennoch habe sein Schicksal genügend Anknüpfungspunkte geboten, um von der frühen Kirche in diesem Sinn interpretiert zu werden. Wie der Gottesknecht sei auch Jesus durch die geschichtliche Sünde anderer gestorben, habe als Gescheiterter und sogar Sünder gegolten, sei als ein Verbrecher hingerichtet worden und habe sein Leben freiwillig zur Überwindung der Sünde der Welt gegeben. Die Interpretation Jesu als leidender Knecht JHWHS sei, wie Ellacuría festhält, möglich gewesen auf der Grundlage seines Lebens, das vom Beginn seines öffentlichen Wirkens durch ein restloses Sich-hingeben-für-Andere geprägt war:

*Die Anerkennung des Erlösungswertes des Todes Jesu nach der Auferstehung war ermöglicht durch die Erinnerung an die Proexistenz Jesu, die sich auf feierliche Weise in den Gesten des letzten Abendmahls zum Ausdruck brachte und im Licht der Schriften, [und hierbei] vor allem [der Lieder; Anm.] des Gottesknechtes, neu betrachtet wurde. Man erkannte, dass dieser Tod notwendig gewesen war, dass er im Einklang mit den Schriften stand, dass er*

---

<sup>1001</sup> Ebd., 163.

*einen Erlösungswert für diejenigen besaß, die ihm folgten, und dass dieser Erlösungswert sich auf die Sünden der Vielen ausdehnen ließ.*<sup>1002</sup>

Trotz der augenscheinlichen Parallelen zwischen der Mission des Gottesknechts und dem Schicksal Jesu bleibt jedoch, wie Ellacuría vor allem mit Blick auf den Schrei der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz<sup>1003</sup> festhält, der sühnenhafte Charakter des Leidens in den Gottesknechtsliedern deutlicher als in der Passion Jesu. Zumindest Jesus selbst scheint seine Passion weniger als Sühne, denn als restlose Hingabe an seine Mission der Verkündigung und Realisierung des Reichen Gottes betrachtet zu haben. Die Passion Jesu setzt insofern, so sehr sie durch die Überlieferung des leidenden Gottesknechtes auch erleuchtet zu werden vermag, auch etwas andere Akzente als diese. Sie stellt eine Aktualisierung der Überlieferung des leidenden Gottesknechtes dar, die diese auch ihrerseits reinterpretiert und in einem neuen heilsgeschichtlichen Äon fortschreibt.

### **6.3. Das gekreuzigte Volk als die geschichtliche Fortsetzung des Gottesknechtes Jesus**

Wie am Beispiel Jesu deutlich wurde, ist es nicht erforderlich, ein explizites Bewusstsein davon zu haben, der leidende Gottesknecht zu sein, um dennoch wesentliche Grundzüge der Figur des Gottesknechtes verkörpern zu können. Auch in Bezug auf das gekreuzigte Volk ist es daher nach Ellacuría nicht nötig, nach einem solchen expliziten Bewusstsein zu suchen. Stattdessen reiche es aus,

*[...] zu zeigen, dass das gekreuzigte Volk auf objektive Weise einige wesentliche Merkmale des leidenden Gottesknechtes vereint, um anzunehmen, dass es, wenn es auch aktuell nicht der leidende Gottesknecht in seiner ganzen Fülle ist, so doch den angemessensten geschichtlichen Ort für seine Realisierung darstellt.*<sup>1004</sup>

Der Verweis darauf, dass Jesus selbst den leidenden Gottesknecht in seiner größtmöglichen Fülle repräsentiere und es daher in der Geschichte keine weitere Verkörperung des Gottesknechtes geben könne, ist nach Ellacuría, sobald man die Notwendigkeit einer geschichtlichen Fortführung und Aktualisierung des Erlösungshandelns Jesu einsieht, ebenfalls kein Einwand gegen die Interpretation des gekreuzigten Volkes als Knecht JHWHS. Im Gegenteil, der Hinweis auf Jesus

---

<sup>1002</sup> Ebd., 165. Die Beschreibung des Wesens Christi als „Sein für Andere“ findet sich an prominenter Stelle auch bei Dietrich Bonhoeffer. Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1998, 560.

<sup>1003</sup> Vgl. Mk 15,34.

<sup>1004</sup> Ellacuría, El pueblo crucificado, 166.

als den Gottesknecht schlechthin zeige vielmehr die innige Verbindung zwischen der biblischen Überlieferung des leidenden Gottesknechts und dem Leiden und Sterben Jesu an, von der her es möglich werde, Unterscheidungskriterien für die Frage zu gewinnen, wer heute den „geschichtlichen Leib Christi“<sup>1005</sup> darstelle und somit als Führer seines erlösenden Handelns gelten könne.

Das wichtigste Kriterium um als geschichtliche Verkörperung des Gottesknechtes Jesu gelten zu können, besteht dabei, wie Ellacuría betont, darin, von Gott selbst als der geschichtliche Leib seines Sohnes angenommen zu werden. Diese Erwählung lasse sich zwar nicht unmittelbar „beweisen“, zeige sich aber indirekt darin, dass der beanspruchte geschichtliche Leib Christi wesentliche Charakteristika des Gottesknechtes Jesu widerspiegeln müsse. So müsse, wer als geschichtlicher Leib Christ gelten wolle, wie Jesus auf Grund der geschichtlichen Sünden der Welt gekreuzigt werden, er müsse wie er zum Abschaum der Menschheit werden, eine in hohem Maß universale Größe darstellen, die der Universalität seiner Sendung für die gesamte Menschheit entspricht, er dürfe nicht auf Grund eigener Sünden, sondern auf Grund der Sünden der anderen leiden, müsse als Erlöser der Welt zurückgewiesen und im Gegenteil gerade als das betrachtet werden, was es zu vermeiden und zu fürchten gilt, und es müsse ein gewisser Zusammenhang zwischen seinem Leiden und der Realisierung des Reiches Gottes bestehen. Diese Kriterien sind für Ellacuría hinreichend deutlich, um Unterscheidungen zu treffen und geschichtliche Konkretisierungen zuzulassen:

*[...] die erste Welt, die reichen und unterdrückerischen Klassen und diejenigen, die der Unterdrückung dienen, wenn sie in diesem Dienst auch leiden mögen, befinden sich nicht auf dieser Linie, sehr wohl aber die dritte Welt, die unterdrückten Klassen und diejenigen, die für Gerechtigkeit und Befreiung kämpfen. Die dritte Welt, die unterdrückten Klassen, diejenigen, die für Gerechtigkeit kämpfen, stehen, insofern sie dritte Welt, unterdrückte Klasse und Kämpfer für Gerechtigkeit sind, in der Linie des leidenden Gottesknechts, auch wenn nicht alles, was sie machen, notwendigerweise in dieser Linie geschieht.<sup>1006</sup>*

---

<sup>1005</sup> Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliche Befreiungssakrament, 764. Ellacuría greift mit dem Begriff des „geschichtlichen Leibes Christi“ die ekklesiologische Metapher des „Corpus Christi Mysticum“, die vor allem in der Enzyklika Papst Pius XIII. *Mystici Corporis Christi* als ekklesiologische Leitmetapher fungiert, auf, gibt ihr jedoch eine andere Wendung. Ausdrücklich weist Ellacuría darauf hin, dass man „in dem Ausdruck ‚geschichtlicher Leib‘ keine Gegenposition zum klassischeren ‚mystischen Leib‘ erblicken“ dürfe. (Vgl. ebd., 765.)

<sup>1006</sup> Ellacuría, El pueblo crucificado, 168.

Aus der Perspektive der Gottesknechtlieder Jesajas sowie einer sozial aufmerksamen Lektüre der Evangelien ergibt sich für Ellacuría eine Interpretation des Großteils der verarmten Weltbevölkerung seiner Zeit im Sinn des leidenden Gottesknechts. Von der „Dritten Welt“ und den „unterdrückten Klassen“ als dem gekreuzigten Volk und dem geschichtlichen Leib Jesu zu sprechen, ist, wie Ellacuría auch selbst betont, zweifelsohne eine Provokation, liegt aber im Grunde auf der Linie der Identifikation des Menschenohnes mit den Hungernden, Dürstenden, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen in Mt 25, 31-46. Es sei Jesus selbst, der sich an dieser Stelle in einer eigenartigen Dialektik einerseits mit den Armen identifiziert und andererseits zugleich als deren Helfer und Retter offenbart. Der Rahmen dieser Identifikation sei der eines universalen Weltgerichts, wodurch die Begegnung mit den Leidenden als entscheidendes Kriterium des definitiven Heils bzw. der definitiven Verdammnis sichtbar werde. Trotz der notwendigen Konkretisierungen warnt Ellacuría jedoch auch vor *absoluten* Identifizierungen des gekreuzigten Volkes und macht deutlich, dass die Frage, wer in einer bestimmten geschichtlichen Situation jeweils als das gekreuzigte Volk und somit als der geschichtliche Leib Christi gelten könne, nie a priori zu beantworten sei:

*[...] man kann nicht ein für alle mal sagen, wer das kollektive Subjekt ist, das das Erlösungshandeln Jesu in größter Fülle vorantreibt.<sup>1007</sup>*

Es ist für Ellacuría sogar einer der Grundzüge des gekreuzigten Volkes auf Grund seines transzendenten Charakters in einer wesensmäßigen Unbestimmtheit zu verbleiben. Auf Grund seines geschichtlichen Charakters müsse es sich notwendigerweise in den Strukturen der geschichtlichen Realität, und das heißt auch in einem sozialen und politischen Sinn verobjektivieren, auf Grund seiner Transzendenz überschreite es diese Objektivierungen jedoch auch stets und gehe niemals restlos in ihnen auf:

*Natürlich muss die der geschichtlichen Mission des Gottesknechtes verheiße Erlösung eine geschichtliche Objektivierung erfahren, und diese geschichtliche Objektivierung muss durch eine Organisation erreicht werden, die, wenn sie in einem integralen Sinn befreidend sein soll, in innigster Verbindung mit dem gekreuzigten Volk stehen muss. Aber der Aspekt, durch den das gekreuzigte Volk [...] der Welt in der Fortsetzung des Handelns Jesu das Heil bringt, ist zu unterscheiden von jenem anderen Aspekt, durch den sie dieses Heil geschichtlich-politisch realisiert. Anders gesagt: Das gekreuzigte Volk überschreitet jede geschichtliche*

---

<sup>1007</sup> Ebd., 167.

*Konkretisierung, die es sich mit Blick auf seine geschichtliche Erlösung selbst geben kann. [...] Das gekreuzigte Volk ist [...] von einer gewissen Unbestimmtheit, insofern es sich, zumindest formell, nicht mit einer bestimmten geschichtlichen Gruppierung, zumindest nicht mit allen Konkretionen einer geschichtlichen Gruppierung, identifizieren lässt [...].<sup>1008</sup>*

Was sich in dieser Unterscheidung zwischen dem „Aspekt, durch den das gekreuzigte Volk [...] der Welt [...] das Heil bringt“ und den konkreten geschichtlich-politischen Organisationsformen zeigt, ist eine gewisse Selbstentzogenheit dieses Volkes. Die Präsenz Christi kommt ihm zu, insofern sich dieser bevorzugt in den denen gegenwärtigen setzt, die in der Geschichte der Figur des Gottesknechtes JHWH am meisten ähneln. Diese Präsenz ist jedoch nicht unmittelbar zur (sakralen) Legitimation eines bestimmten geschichtlich-politischen Programms in Anspruch zu nehmen. Jede konkrete Praxis des „gekreuzigten Volkes“ bzw. derjenigen, die es in seiner größten Ausdrücklichkeit zu verkörpern trachten, steht immer auch in der Gefahr, die eigene Berufung zu verraten. Sie bleibt ein Wagnis, das sich in der Spannung zwischen Anspruch und Entsprechung je neu vergeschichtlichen muss, sich verfehlen kann und deswegen auch für je neue Formen der Konkretisierung offen bleiben muss.

Genauso wenig wie mit einer bestimmten sozialen Organisation ist das gekreuzigte Volk Ellacurías einfach ident mit der Kirche, wenn es für die Konstitution der Kirche auch von zentraler Bedeutung ist:

*Nicht alles, was sich Kirche nennt, ist einfach mit dem gekreuzigten Volk oder dem leidenden Gottesknecht gleich zu setzen, auch wenn das gekreuzigte Volk, wenn man es recht versteht, als der lebendigste Teil der Kirche betrachtet werden kann, weil es eben die Passion und den Tod Jesu fortsetzt. [...]<sup>1009</sup>*

Von daher ergibt sich, wie Ellacuría es in einem anderen Text formuliert, ein gewisser ekklesiologischer „Vorbehalt“ gegenüber einer bruchlosen Gleichsetzung der „offiziellen Kirche“ mit dem geschichtlichen Leib Christi.<sup>1010</sup> Natürlich sei es der Kirche verheißen, die Gegenwart Christi in der Geschichte widerzuspiegeln. Aber in einem noch grundlegenderen Sinn sei Christus im gekreuzigten Volk gegenwärtig, weshalb auch die Kirche nur dann wahrhaft die Kirche Jesu sein könne, wenn sie sich von diesem Volk her verstehet:

---

<sup>1008</sup> Ebd., 168.

<sup>1009</sup> Ebd., 167.

<sup>1010</sup> Vgl. Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliches Erlösungssakrament, 764 ff.

*Die Kirche als Fortsetzung des Werkes Jesu - seines Lebens, seines Todes und seiner Auferstehung – muss sich in einem fundamentalen Sinn als Kirche des gekreuzigten Volkes verstehen, denn nur so wird sie Heilssakrament sein.<sup>1011</sup>*

#### **6.4. Das „gekreuzigte Volk“ als Subjekt der Geschichte?**

Abschließend möchte ich eine Frage thematisieren, in der sich die geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Überlegungen Ellacurías wie in einem Brennpunkt bündeln: Kann das gekreuzigte Volk Ellacurías als Subjekt der Geschichte gelten? Bereits weiter oben wurde deutlich, dass Ellacuría in einer gewissen Weise von der Menschheit als ganzer als dem Subjekt der Geschichte spricht. Dennoch zeigt er sich bisweilen skeptisch, ob dieses Subjekt in der derzeitigen geschichtlichen Situation tatsächlich als ein Subjekt im Sinne der Emanzipation der gesamten Menschheit zu handeln in der Lage ist. Vielmehr betont er dafür die Möglichkeit von geschichtlichen Personen und Gruppen, sich als Subjekte den Herausforderungen der *einen* Menschheitsgeschichte zu stellen und sie gemäß eines ethischen „*Du sollst*“ zu verändern.<sup>1012</sup> Die Spannung, die sich zwischen den philosophischen Überlegungen Ellacurías zum Subjekt der Geschichte und seinen theologischen Gedanken zum gekreuzigten Volk auftut, besteht darin, dass dieses ein Subjekt darstellt, das auf Grund seiner Marginalisierung am allerwenigsten in der Lage zu sein scheint, die Geschichte zu beeinflussen. Wie fügt sich diese Machtlosigkeit des gekreuzigten Volkes in die

---

<sup>1011</sup> Ellacuría, *El pueblo crucificado.*, 170. In ähnlicher Weise fasste Papst Paul VI die Beziehung zwischen der „offiziellen“ Kirche und dem in den Armen gegenwärtigen Christus, als er in einer Predigt an hunderttausende Landarbeiter in San José de Mosquera sagte: „Geliebte Söhne, Ihr seid Christus für uns. Wir, denen die ungeheure Aufgabe zugefallen ist, sein Stellvertreter im Lehramt der durch ihn geoffenbarten Wahrheit und im pastoralen Dienst der ganzen katholischen Kirche zu sein, wollen den auferstandenen und leidenden Christus in Euch entdecken. Wir sind nicht gekommen, um Eure untergebenen Beifallsrufe, die immer angenehm und bewegend sind, zu empfangen, sondern um in Euren Personen den Herrn zu verehren, um uns also vor Euch zu verneigen und Euch zu sagen, dass wir jene Liebe, die der auferstande Christus von Petrus, dessen bescheidener und letzter Nachfolger wir sind, dreimal verlangt hat, ihm in Euch, gerade in Euch erweisen.“ Vgl. Papst Paul VI., *Ad quamplurimos Columbianos agri cultores v. C. “campesinos”*, undique in Camp v. „S. José de Mosquera“ coadunatos, in: *AAS* 60 (1968) 619–123, 620. Eine ausführliche Kommentierung dieser Predigt bietet: Bernhard Bleyer, *Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968)*, in: *Stimmen der Zeit* 11 (2008) 734–746.

<sup>1012</sup> Vgl. Ellacuría, *El sujeto de la historia*, 324–326.

so realistischen Überlegungen Ellacurías zum Subjekt der Geschichte ein? Ist es bloß eine christliche Glaubensperspektive, die sich eine kontrafaktische Gegenwelt zur realen Geschichte imaginiert, in der nicht die Mächtigen, sondern die Kleinen und Marginalisierten das Geschehen bestimmen? Ist die Perspektive Ellacurías rein eschatologisch zu verstehen? Eine solche Interpretation verbietet sich durch die von Ellacuría immer wieder betonte Geschichtlichkeit des Glaubens und des gekreuzigten Volkes. Eine Transzendenz, die sich nicht auf irgendeine Weise in der Geschichte bemerkbar macht, ist für Ellacuría nicht christlich, sondern tatsächlich eine reine Fiktion, die als Flucht vor der Wirklichkeit zu verstehen ist. Das gekreuzigte Volk kann also nur dann reales Subjekt der Heilsgeschichte sein, wenn sich dies auf irgendeine Weise auch tatsächlich in der realen Geschichte der Menschheit bemerkbar macht.

Tatsächlich hat die Anerkennung der geschichtlichen Bedeutung des gekreuzigten Volkes für Ellacuría unaufgebarbar mit einer christlichen Glaubenserfahrung zu tun. Diese verbleibt aber nicht in einer bloßen Jenseitigkeit oder einer geschichtslosen Innerlichkeit, sondern drängt tatsächlich zu einer wirkmächtigen befreienden Praxis, die nicht nur die Befreiung der Armen, sondern die Befreiung der ganzen Menschheit anzielt. Die Erfahrung des gekreuzigten Volkes als des Subjekts der Heilsgeschichte (und Subjekt der Heilsgeschichte ist es, wie bereits deutlich wurde, genau insofern, als sich in ihm Christus selbst vergegenwärtigt) ist der eigentliche Kern, von dem ausgehend sich das konstituiert, was für Ellacuría die Kirche der Armen ist, aber auch andere Gruppierungen (Gewerkschaften, Parteien, NGOs,...), die die Befreiung der Armen zu ihrem Ziel haben. Diese Gruppierungen sind geschichtlich wirkmächtige Subjekte. Ihre besondere Bedeutung liegt darin, dass sie ausgehend vom Ort der größten „Negativität“ der Geschichte handeln. Die Befreiung, die sie anzielen, ist daher größer und universaler als die Praxis jeder anderen Gruppierung, die sich für die Interessen irgendeines anderen Segments der Gesellschaft einsetzt. In diesem Sinn haben sie innerhalb der (Heils-)Geschichte eine besondere Bedeutung. Der transzendenten Charakter des gekreuzigten Volkes verbietet jedoch, wie ebenfalls bereits deutlich wurde, seine vollständige Identifizierung mit einer bestimmten organisierten Kirche oder Partei. Es ist in diesem Sinn niemals voll repräsentierbar und mahnt daher zur Vorsicht gegenüber der Identifizierung irgendeines definierbaren

Subjekts *der* Geschichte. Hierin liegt der eminent kritische Charakter von Ellacurías gekreuzigtem Volk gegenüber jeder starken Geschichtsphilosophie.

Das gekreuzigte Volk ist, so ließe sich zusammenfassend sagen, die Größe, die einerseits zu einer wirkmächtigen Veränderung der Geschichte im Dienste der Unterdrückten und Marginalisierten drängt und gleichzeitig jede fixierende Festlegung eines Subjekts *der* Geschichte radikal in Frage stellt. Es ist somit so etwas wie der notwendig entzogen bleibende Kern jedes real handelnden Subjekts einer befreienden geschichtlichen Praxis.

Ellacurías geschichtstheologische Perspektive im Ausgang vom „gekreuzigten Volk“ stellt ein wichtiges Korrektiv gegenüber den Ideologisierungen einer, heute im Alltagsbewusstsein vieler Menschen verbreiteten Idee der Geschichte als eines unaufhaltbaren Fortschritts dar, die ausgehend vom Handeln der Mächtigen, die Schattenseiten der Geschichte zu verdecken droht. Der einzige Gradmesser für den Fortschritt in der Geschichte ist für Ellacuría die Freiheit der jeweils Ärmsten und Unterdrücktesten.

Die Betonung des transzendenten Charakters des gekreuzigten Volkes stellt darüber hinaus eine radikale Anfrage an Konzeptionen dar, die das Subjekt dieses geschichtlichen Befreiungsprozesses dingfest zu machen suchen (man denke etwa an die Identifikation des Proletariats bzw. der das Proletariat repräsentierenden Kommunistischen Partei mit dem Subjekt der Befreiung der Menschheit in manchen marxistischen Theorien). Gerade eine religiöse Tradition wie die Rede vom gekreuzigten Volk kann somit ein wichtiges Korrektiv geschichtlicher Befreiungsbewegungen sein, das diese vor gefährlichen Ideologisierungen und Totalitarismen bewahrt.

Hierin liegt vielleicht generell ein möglicher Beitrag des Christentums zu einer neuen Weltgesellschaft: einerseits eine wirkmächtige geschichtliche Befreiungskraft im Dienst der Armen und Unterdrückten anzustoßen und andererseits diese geschichtliche Befreiungspraxis durch den Hinweis auf ihren unverfügablen transzendenten Charakter vor ideologischen und fundamentalistischen Verkürzungen zu schützen.

## Nachwort

Diese Arbeit versuchte, durch die systematische Rekonstruktion der Geschichtstheologie Ellacurías einen Beitrag zur fundamentaltheologischen Grundlegung der Theologie der Befreiung zu leisten.

Dazu wurde im ersten Teil dieser Arbeit Ellacurías Begriff der „geschichtlichen Realität“ entfaltet und nachgezeichnet, inwiefern dieser als das eigentliche „Letztobjekt“ der Philosophie gelten kann. Die geschichtliche Realität zeigte sich auf ihrem Höhepunkt als geschichtliche Praxis, die ihrerseits ihre größte Dichte in einer an den Orten geschichtlicher „Negativität“ verwurzelten „befreienden Praxis“ erreicht. Die „befreiende“ Praxis wurde deutlich als der Ort an dem die „Wahrheit“ der Realität auf dem Spiel steht.

Der zweite Teil der Arbeit entfaltete davon ausgehend die wesentlichen Dimensionen von Ellacurías Geschichtstheologie. Der Prozess der Realisierung der Realität zeigte sich dabei als ein Prozess der Gestaltwerdung des trinitarischen Lebens in der Geschichte, die ihrer stärkste Präsenz in einer für das jenseits ihrer selbst offenen geschichtlichen Praxis erreicht. Sünde wurde interpretiert als die Blockade und Perversion dieses Prozesses durch die absolute Absolutsetzung eines bloß „relativ“ Absoluten. Ausgehend von dieser Perspektive zeigte sich, dass die Trennung von Profan- und Heilsgeschichte zurückgenommen werden muss in ein umfassendes Verständnis der „einen Geschichte Gottes mit den Menschen“, die zwar unterschiedliche Grade der Dichte und unterschiedliche Formen der Explizitheit von Gottes Präsenz kennt, jedoch keine absoluten Brüche. Es wurde skizziert, wie diese Betonung der Einheit der Geschichte die falschen Alternativen einer theokratischen Vereinnahmung der Geschichte einerseits und eines esoterischen Rückzugs in sakrale Sonderbezirke andererseits überwindet. Die Universalität und geschichtliche Wirksamkeit der Erlösung durch Christus wurde betont, jedoch auch darauf hingewiesen, dass sich diese nicht im Zeichen „weltlicher Macht“, sondern ausgehend von den Rändern vollzieht, im Zeichen der „Ohnmacht“, an den Orten der „Negativität“ der Geschichte. Das Spezifikum christlicher Transzendenz wurde charakterisiert in Form einer Transzendenz, die die Geschichte in einer paradoxen Bewegung transzendiert, ohne sich von ihr

abzustoßen, sondern gerade indem sie durch diese Transzendierung noch tiefer in sie hineinführt.

Ausgehend von diesen Überlegungen wurde schließlich Ellacurías Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“ analysiert. Es wurden dessen wesentlichen Merkmale charakterisiert und dargestellt, inwiefern das „gekreuzigte Volk“ als die Größe gelten kann, in der sich die erlösende Präsenz Christ in der Geschichte in ihrer größten Dichte fortsetzt. Das „gekreuzigte Volk“ wurde dabei deutlich als eine zugleich geschichtliche und transzendenten Größe, deren befreiend-erlösende Mission einerseits nach geschichtlichen Konkretisierungen verlangt, in diesen gleichzeitig aber nicht aufgeht. Das „gekreuzigte Volk“ ist in diesem Sinn trotz seines geschichtlichen Charakters nie restlos repräsentierbar.

Diese Arbeit beschränkte sich darauf, die wesentliche geschichtstheologische Achse im Denken Ellacurías zu rekonstruieren. Ausgehend von dieser entfalten sich Ellacurías Ekklesiologie, seine prophetische Utopie, seine Überlegungen zu Spiritualität, Liturgie, Ethik und Moraltheologie.<sup>1013</sup> Diese Verästelungen nachzuzeichnen und vor allem auch produktiv weiterzudenken, ist eine Aufgabe für die Zukunft, zu der diese Arbeit den Weg freilegen wollte.<sup>1014</sup> Sie versuchte zu zeigen, dass es innerhalb der Theologie der Befreiung ernst zu nehmende fundamentaltheologische Grundlagenarbeit gibt und wollte deutlich machen, warum die weitere Beschäftigung mit dem Denken Ellacurías sowie der Versuch, seine Theologie auf kritische und produktive Weise weiterzudenken auch für die europäische Theologie bereichernd sein kann. Die Gründe dafür wurden bereits in der Einleitung genannt. Der Durchgang durch die Arbeit hat hoffentlich deutlich werden lassen, dass damit nicht zu viel versprochen wurde.

---

<sup>1013</sup> Vgl. dazu die entsprechenden Kapitel in den vier Bänden der „Escritos teológicos“.

<sup>1014</sup> In meinen zu Beginn erwähnten Aufsätzen, die parallel zu dieser Arbeit entstanden sind, habe ich versucht, für einzelne Aspekte weiterführende Perspektiven zu eröffnen. Darüber hinaus sind für den deutschen Sprachraum die ebenfalls bereits erwähnten Arbeiten Thomas Fornet-Ponses zu nennen. Im englischen Sprachraum versuchen insbesondere Michael Lee, Kevin Burke und Robert Lasalle-Klein eine kreative Fortschreibung der Theologie Ellacurías. Vgl. dazu die Angaben im Literaturverzeichnis.

## Bibliographie

### Kirchliche Dokumente:

*Ad Gentes*, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, II. Vatikanisches Konzil, 1965.

*Dei Filius*, I Vatikanisches Konzil, 1870.

*Evangelii Gaudium*, Apostolische Konstitution von Papst Franziskus, 24. November 2013.

*Gaudium et Spes*, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, II. Vatikanisches Konzil, 1965.

*Libertatis conscientia*, Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und Befreiung, 1986.

*Libertatis nuntius*, Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, 1984.

*Laudato Sí*, Enzyklika von Papst Franziskus „Über die Sorge für das gemeinsame Haus, 24. Mai 2015.

*Lumen Gentium*, Dogmatische Konstitution über die Kirche, II. Vatikanisches Konzil, 1964.

*Mystici Corporis Christi*, Enzyklika von Papst Pius XII, 29. Juni 1943.

*Sollicitudo rei socialis*, Enzyklika von Papst Johannes Paul II, 30. Dezember 1987.

*Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil*, Schlussdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission 1976 in Rom, in: Karl Lehmann (Hg.), Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977, 174-195.

### Schriften Xavier Zubiris:

Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 2007.

Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, Madrid 2006.

Xavier Zubiri, *Escritos menores 1953-1983*, Madrid 2006.

Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid <sup>3</sup>2006.

Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid <sup>7</sup>2011.

Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid 2008.

- Xavier Zubiri, Inteligencia y razón, Madrid 2008.
- Xavier Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, <sup>13</sup>2007.
- Xavier Zubiri, Primeros escritos (1921-1926), Madrid <sup>2</sup>1999.
- Xavier Zubiri, Sobre el hombre, Madrid 1986.
- Xavier Zubiri, Sobre la esencia, Madrid 1962.
- Xavier Zubiri, Vom Wesen (= Sobre la esencia), München 1968.

### **Schriften Ignacio Ellacurías:**

Ignacio Ellacuría, Cursos universitarios, (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 31), San Salvador 2009.

Ignacio Ellacuría, Escritos filosóficos I - III (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 13 - 16), San Salvador 1996 - 2001.

Ignacio Ellacuría, Escritos políticos I - III (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 25 - 27), San Salvador 1991.

Ignacio Ellacuría, Escritos teológicos I – IV (Colección Teología Latinoamericana 25 - 28), San Salvador 2000 – 2002.

Ignacio Ellacuría, Escritos universitarios, San Salvador 1999.

Ignacio Ellacuría, Filosofía de la realidad histórica (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 7), San Salvador 1990.

Ignacio Ellacuría, Freedom made flesh. The mission of Christ and his church, Maryknoll 1976.

Ignacio Ellacuría, La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri, Universidad Complutense de Madrid 1965 (unveröffentlichte Dissertation).

Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, 2 Bde., Madrid 1994.

### **Deutsche Übersetzungen:**

Ignacio Ellacuría, Das Reich Gottes und die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt, in: Concilium 18/12 (1982), 773–778.

Ignacio Ellacuría, Die Funktion der Wirtschaftstheorien in der theologisch-theoretischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus, in: Concilium 13/5 (1977), 339–343.

Ignacio Ellacuría, Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (= deutsche Übersetzung ausgewählter Schriften aus den „Escritos teológicos“), Freiburg im Breisgau 2011.

Ignacio Ellacuría, Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt, in: Concilium 24/1 (1988), 47–53.

Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bd., Luzern 1995–1996 (darin enthaltene Texte von Ellacuría: „Geschichtlichkeit des christlichen Heils“ 313–360; „Utopie und Prophetie“ 383–431; „Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament“ 761–787; „Das gekreuzigte Volk“ 823–850).

Ignacio Ellacuría, Philosophie der geschichtlichen Realität (= Philosophie der geschichtlichen Realität), Aachen 2010.

### **Sonstige Literatur:**

Giorgio Agamben, Die Zeit, die bleibt, Frankfurt am Main 2006.

Giorgio Agamben, Kirche und Reich, Berlin 2012.

Girogio Agamben, Profanierungen, Frankfurt am Main 2005.

Emil Angehrn, Ursprungsmythos und Geschichtsdenken, in: Herta Nagl-Docekal (Hg.), Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten, Frankfurt am Main 1996, 305-332.

Anselm von Canterbury, Cur Deus homo: lateinisch und deutsch (hg. und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt), Darmstadt<sup>5</sup> 1993.

Kurt Appel/Sebastian Pittl, Das Konzil am Grab. Das Grabmal Pauls VI. und der „Pakt der Katakomben“ als Verständnishilfen für den ästhetischen Perspektivenwechsel des Konzils, in: Tück, J.-H.; (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Freiburg-Basel-Wien 2012, 303-316.

Kurt Appel, Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant, Frankfurt am Main 2003.

Kurt Appel, Trinität und Offenheit Gottes, in: Heinrich Schmidinger/Klaus Virtbauer (Hg.), Glauben denken – Zur philosophischen Durchdringung der Gottheide im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016 (in Vorbereitung).

Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate 1 (übersetzt von Edith Stein), Freiburg im Breisgau u. a. 2008.

- Francisco Aquino Júnior, Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría, Regensburg 2014.
- Aristoteles, Metaphysik (übersetzt und kommentiert von Hans Günter Zekl), Würzburg 2003.
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (übersetzt von Ursula Wolf), Reinbek 2006.
- James Matthew Ashley u. a. (Hg.), A grammar of justice. The legacy of Ignacio Ellacuría, Maryknoll 2014.
- Hugo Assmann u. a., Götze Markt, Düsseldorf 1992.
- Jan Assmann, Exodus. Die Revolution der alten Welt, München 2015.
- Augustinus, De civitate Dei, (hg. von Christoph Horn) Berlin 1997.
- John Langshaw Austin, How to do things with words, Cambridge (Mass.) 1962.
- Carlos Baciero, Conceptuación metafísica del ‚de suyo‘, in: Xavier Zubiri u. a. (Hg.), Realitas II 1974-1975, Madrid 1976, 313-350.
- Hans Urs von Balthasar, Das Ganze im Fragment, Einsiedeln 1963.
- Hans Urs von Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln<sup>4</sup> 1959.
- Klaus Bartl, Theologie und Säkularität, Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularisierten Welt, Frankfurt am Main u. a. 1990.
- Nancy E. Bedford, Jesus Christus und das gekreuzigte Volk. Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino, Aachen 1995.
- Daniel M. Bell, Liberation Theology after the end of history. The refusal to cease suffering, London/New York 2001.
- Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: ders., Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main 1985, 100-102.
- Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Werke Bd. I/2, Frankfurt am Main 1991, 690-708.
- Peter L. Berger, Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie, Münster 2013.
- Peter L. Berger u. a. (Hg.), The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington D.C. 1999.
- Reinhold Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?. Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Wien u. a.<sup>2</sup> 2008.
- Johannes Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg im Breisgau u. a. 2013.

- Bernhard Bleyer, Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968), in: Stimmen der Zeit 11 (2008) 734-746.
- Bernhard Bleyer, Subjektwerdung der Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie, Regensburg 2009.
- Clodovis Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz 1983.
- Leonardo Boff, Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986.
- Dietrich Bonhoeffer, Ethik, Gütersloh 1992.
- Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, Gütersloh <sup>2</sup>2005.
- Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1998.
- Jacques Bénigne Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Paris 1860.
- Christoph Böttigheimer, Wie handelt Gott in der Welt?. Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft, Freiburg im Breisgau 2013.
- Ernst Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt 1968.
- Marie-Emile Boismard, Arnaud Lamouille, L'évangile de Jean, Paris 1977.
- Pierre Bourdieu, Homo academicus, Frankfurt am Main, 1988.
- Kevin F. Burke, The Ground Beneath the Cross. The Theology of Ignacio Ellacuría, Washington 2000.
- Kevin F. Burke, Robert Lassalle-Klein (Hgg.), Love That Produces Hope. The Thought of Ignacio Ellacuría, Minnesota 2006.
- Albert Camus, Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1969.
- Albert Camus, Der Ruf nach klarer Sprache. Der Ungläubige und die Christen, in: Quart Nr. 3 (2010), 27.
- Rodolfo Cardenal, Manual de historia de Centroamérica, San Salvador 2003.
- Paulo Fernando Carneiro de Andrade, Die Option für die Armen und das Lehramt. Katholische Soziallehre vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis Aparecida, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 51/3 (2015), 292–301.
- José Joaquín Castellón Martín, Ellacuría y la Filosofía de la Praxis, Huelva 2003.
- Michel de Certeau, Die mystische Fabel, Berlin 2010.
- José Comblin, Die Zeichen der Zeit, in: Concilium (31) 2005, 412-424.

- José Comblin, *The people of God*, Maryknoll 2004.
- Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1972.
- Adolf Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: Johannes Feiner/Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis*, Bd 1, Einsiedeln u. a., 1965, 3-156.
- Alan Davies, *The crucified nation. A motif in modern nationalism*, Brighton 2010.
- Helmut Jakob Deibl/Sebastian Pittl, *Ignacio Ellacuría und die Exzentrizität des Christentums. Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform*, in: *Theologie und Philosophie* 90/3 (2015), 336–365.
- Helmut Jakob Deibl, *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, Göttingen 2013.
- Jacques Derrida, *Die unbedingte Universität*, in: Johanna-Charlotte Horst u. a. (Hg.), *Was ist Universität? Texte und Positionen zu einer Idee*, Zürich 2010, 187-196.
- Jaques Dupuis, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, Innsbruck/Wien 2010.
- Enrique Dussel, *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Freiburg 1985.
- Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella 1993.
- Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Berlin 1989.
- Enrique Dussel, *Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1, Mainz 1997.
- Markus Ebenhoch, *Das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“ als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie*, Frankfurt/Main 2008.
- Bolívar Echeverría, *Moderne in Lateinamerika*, in: Hans Schelkshorn/Jameleddine Ben Abdeljelil (Hg.), *Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*, Weilerswist 2012, 109–126.
- Otto Eckart (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000.
- Ott Eckart, *Mose. Geschichte und Legende*, München 2006.

- Jonathan Edwards, *A History of the Work of Redemption.* (hg. Von John F. Wilson) New Haven und London 1977.
- Peter Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz,* Freiburg 1970.
- Jean Marc Éla, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie,* Freiburg im Breisgau u. a. 2003.
- Mircea Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr,* Frankfurt am Main 1984.
- Georg Essen, *Geschichte und Offenbarung, Hermeneutische Überlegungen zu ungelösten Fragen der Christologie,* in: *International Yearbook for Tillich Research* 6 (2011), 143-162.
- Georg Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit,* Mainz 1995.
- Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini* (= *Fontes Christiani.* Bd. 83) Turnhout 2007.
- Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte* (übersetzt von Philipp Haeuser), München<sup>2</sup>1981.
- Eva-Maria Faber, *Volk Gottes,* in: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute,* Freiburg im Breisgau u. a. 2013, 168–185.
- Joachim Fest, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters,* Berlin 1991.
- Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,* Stuttgart 1965.
- Georg Fischer/Dominik Markl, *Das Buch Exodus,* Stuttgart 2009.
- Raúl Fornet-Betancourt, *Philosophie und Theologie der Befreiung,* Frankfurt/Main 1987.
- Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft,* 3 Bd., Mainz 1997.
- Thomas Fornet-Ponse, Ellacuría Beascochea, Ignacio, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,* XXVIII Band, Nordhausen 2007, 558-575.
- Thomas Fornet-Ponse, *Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens,* Aachen 2013.

- Thomas Fornet-Ponse, Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2008.
- Thomas Fornet-Ponse, Metaphysik und Politik – Oder warum Philosophie politisch und befreiend ist. Zum Philosophieverständnis Ignacio Ellacurías, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 58 (2011), 86–106.
- Thomas Fornet-Ponse, Xavier Zubiri interkulturell gelesen, Nordhausen 2010.
- Michel Foucault, Von anderen Räumen, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2006, 317–329.
- Thomas B. Fowler, Kausalität und Erklärung der Welt bei Meixner und Zubiri, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 7 (2001), 18–32.
- Victor Flores García, El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría, Mexiko 1997.
- Papst Franziskus, Ansprache während des Besuches des Flüchtlingszentrums „Astalli“ in Rom, 10. September 2013; URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/document/s/papa-francesco\\_20130910\\_centro-astalli.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/document/s/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html) (letzter Aufruf: 01.09.2015)
- Paulo Freire, Die Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1971.
- Gerhard Gamm, Postmoderne und Vernunftkritik, in: ders., Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert, Darmstadt 2009, 294–308.
- ders., Das gekreuzigte Volk. Ansätze einer Theologie des Martyriums bei Ignacio Ellacuría SJ, in: Józef Niewiadomski/Roman Siebenrock (Hg.), Helden – Opfer – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung, Innsbruck 2011, 321–329.
- Franz Gmainer-Pranzl, Die Rückseite der Geschichte. Eine phänomenologische Explikation der befreigungstheologischen Perspektive im Werk von Gustao Gutiérrez, in: Gunter Prüller-Jagenteufel u. a. (Hg.), Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven, Aachen 2010, 21–62.
- Franz Gmainer-Pranzl, Mission als Polylog. Anstöße aus der Perspektive interkulturellen Philosophierens, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 99/1–2 (2016), 130–133.
- Joachim Gnilka, Johannesevangelium, Würzburg <sup>7</sup>2009.

- Antonio González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, Madrid 1997.
- Antonio González, Introducción a la práctica de la filosofía, San Salvador 1987.
- Antonio González, Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis, Bogotá 2014.
- Antonio González, Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental, Santander 1999.
- Antonio González, Trinidad y liberación, San Salvador 1994.
- Diego Gracia, Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, Bareclona 1986.
- Antonio Gramsci, Gefängnishefte (hg. von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug), 10 Bde., Hamburg 1991–2002.
- Gustavo Gutiérrez/Gerhard Ludwig Müller, An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung, Augsburg 2004.
- Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, Mainz-München 1985 .
- Gustavo Gutiérrez, Teología de la Liberación, Lima 1971.
- Klaus Hagedorn, El Salvador – etwas mehr als ein Steckbrief, in: Klaus Hagedorn (Hg.) Anpassung oder Widerstand – Wie konform wollen wir sein?: Oscar A. Romero und dem gekreuzigten Volk von El Salvador zum Gedenken, Oldenburg 1991, 31-35.
- Bernd Haidacher, Intelligenz und Sinne. Xavier Zubiri und seine Grundlegung der Wissenschaftstheorie, Saarbrücken 2013.
- Sandra Harding, Rethinking Standpoint Epistemology. What Is ‘Strong Objectivity’? in: Linda Alcoff/Elizabeth Potter (Hg.), Feminist Epistemologies, New York 1993, 49-82.
- Sandra Harding (Hg.), The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies, New York 2004.
- Friedrich August von Hayek, Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus, Tübingen 1996.
- Martin Heidegger, Brief über den „Humanismus“, in: ders., Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, 145–194.
- Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen <sup>19</sup>2006.
- Martin Heidegger, Zeit und Sein, in: ders., Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 1–25.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt 1970.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. I, Frankfurt 1986.

- Josef Heinzl, Der Geschichtsbegriff in Ignacio Ellacurías „Philosophie der geschichtlichen Realität“ (Diplomarbeit), Universität Wien 2010.
- Ivo Höllhuber, Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich, München, Basel 1967.
- Peter Hünermann, Geschichte versus Heilsgeschichte, in: Josef Meyer zu Schlochtern, Dieter Hattrup (Hg.), Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte, Paderborn u. a. 2000, 167–180,
- Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, Bd 2. (=Husseriana XIX/1), Den Haag 1984.
- Marie-Thérés Igrec, Gott Gott und Mensch Mensch sein lassen. Die Rede vom Geheimnis in den Theologien von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer, (Dissertation), Universität Wien 2011.
- Ivan Illich, In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München 2006.
- Fernando Inciarte, Reorientierung an der Physis aus Unbehagen am Logos, in: Philosophische Rundschau 14 (1967), 220–240.
- Irenäus von Lyon, Adversus haereses (=Gegen die Häresien) V. (=Fontes Christiani, Bd. 8/5), Freiburg u.a. 2001.
- Christoph Jamme/Helmut Schneider (Hg.), Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1988.
- Papst Johannes Paul II, Schreiben an die brasilianische Bischofskonferenz, 9. April 1986. (URL: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19860409\\_conf-episcopale-brasile.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html); letzter Aufruf: 30.09.2015)
- Johannes vom Kreuz, Cántico espiritual; Geistlicher Gesang B XIV–XV (hg. von Ulrich Dobhan), Freiburg im Breisgau 1997.
- Werner Jüroen, Kenntnis und Bewertung fremder Sprachen bei den antiken Griechen I. Zum Sprachbewußtsein und zum ethnischen Bewußtsein im frühgriechischen Epos, in: Philologus – Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption 133/1 (1989), 169–176.

- Friedrich Kambartel, Zur Rede vom Subjekt in der Geschichte, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Geschichte - Ereignis - Erzählung*, München 1973, 477–478.
- Karin Knorr-Cetina, *Epistemic Cultures*, Cambridge (Mass.) 1999.
- Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Geschichte - Ereignis - Erzählung*, München 1973.
- Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979.
- Karel Kosík, *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, Frankfurt am Main 1967.
- Rodolfo Kusch, *Indigenous and popular thinking in América*, Durham 2010.
- María Fernanda Lacilla Ramas, *La respectividad en Zubiri* (Dissertation), Universidad Complutense (Madrid) 1989.
- Robert Lasalle-Klein, *Blood and Ink. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, and the Jesuit martyrs* oft he University of Central America, Maryknoll 2014.
- Michael E. Lee, *Bearing the Weight of Salvation. The Soteriology of Ignacio Ellacuría*, New York 2009.
- Karl Lehman (Hg.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977.
- Trinidad León Matín, *La gracia en Xavier Zubiri. De la autodonación de Dios a la deificación del ser humano. Aproximación a la teología de la gracia en los escritos teológicos de Xavier Zubiri*, Rom 1998.
- Gotthold Ephraim Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders., *Sämtliche Schriften* (hg. von Karl Lachmann/Franz Muncker) XIII, Stuttgart 1897, 1-8.
- Norbert Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch*, Freiburg 1989.
- Werner Löser, „*Universale concretum*“ als Grundgesetz der oeconomia revelationis, in: Max Seckler u.a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, Tübingen und Basel <sup>2</sup>2000, 83-93.
- Karl Löwith, *Christentum und Geschichte*, in: *Numen. International Review for the History of Religions*, II (1955), 147-155.
- Martin Maier, Karl Rahners Einfluss auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126/1–2 (2004), 83–109.

- Martin Maier, Theologie des Gekreuzigten Volkes: Der Entwurf einer Theologie der Befreiung von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino (Dissertation), Universität Innsbruck 1992.
- Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt am Main 1973.
- Germán Marquínez Argote, „Realidad“, historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri, in: Cuadernos Salamantinos de Filosofía 33 (2006) 145-180-
- Julio Martín Castillo, Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri, Rom 1997.
- Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, Marx-Engels-Werke Bd. 3, Berlin 1962.
- Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: ders., Die Frühschriften, Stuttgart 1964, 207–224.
- Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1974.
- Johann Baptist Metz, Der Kampf um die verlorene Zeit – Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik, in: ders., Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 85–94.
- Johann Baptist Metz/Johann Reikerstorfer, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg u. a. 2006.
- Carol L. Meyers, Exodus, Cambridge 2005.
- John Milbank/Catherine Pickstock/Graham Ward, Radical Orthodoxy. A new theology, London/New York 1999.
- John Milbank, Theology and social theory. Beyond secular reason, Oxford 2011.
- Diego Molina García, Realidad y Ser. Una lectura comparada de Zubiri y Heidegger, in: Thémata. Revista de Filosofía 36 (2006), 153-169.
- Fernando Montero Moliner, Esencia y Respectividad según Xavier Zubiri, in: Xavier Zubiri u. a., Realitas I, Madrid 1974, 437–455.
- Gerhard Ludwig Müller, Armut. Die Herausforderung für den Glauben, München 2014.
- Vicki Müller-Lüneschloß, Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt: ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F. W. J.

- Schellings "Stuttgarter Privatvorlesungen" (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim - Niederer - Schelling der Jahre 1809/1810, Stuttgart 2012.
- Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (=Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 4), Münschen u. a. 1980.
- Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Leipzig 1887.
- Franz-Josef Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik II, Düsseldorf 1992, 188–225.
- Martin Noth, Das zweite Buch Mose, Göttingen 1968.
- Palladios von Helenopolis, Historia lausiaca, in: Cuthbert Butler, Text and Studies, Bd. VI/2, Cambridge 1904, 98-100.
- Wolfhart Pannenberg, Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), Geschichte - Ereignis - Erzählung, München 1973, 478–490.
- Wolfhart Pannenberg, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961.
- Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991.
- Wolfhart Pannenberg, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), Geschichte – Ereignis – Erzählung, München 1973, 309–323.
- Papst Paul VI, Ad quamplurimos Columbianos agri cultores, Predigt im Rahmen eins Gottesdienstes in San José de Mosquera, in: Acta Apostolicae Sedis 60 (1968), 619–623.
- Platon, Phaidon (hg. von Barbara Zehnpfennig), Hamburg 1991.
- María Pilar Aquino/Kevin Burke/Robert Lassalle-Klein (Hg.), Love that produces hope. The thought of Ignacio Ellacuría, Collegeville 2006.
- Antonio Pintor Ramos, Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, Salamanca 1994.
- Jorge Alvarado Pisani, Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983), in: Antonio Gonzalez (Hg.), Voluntad de Vida: Ensayos Filosóficos, Seminario Zubiri-Ellacuría I, Managua 1993.
- Sebastian Pittl, Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie. Überlegungen zum hermeneutischen Ort der Theologie der Befreiung am Beispiel Ignacio Ellacurias (Diplomarbeit), Universität Wien 2010.
- Sebastian Pittl, Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort des prophetisch-utopischen Entwurfs einer globalen Zivilisation der Armut in der

- Theologie Ignacio Ellacurías, in: Franz Helm/ Gunter Prüller-Jagenteufel/Hans Schelkshorn (Hg.), *Götzendämmerung. Die Zivilisationskrise und ihre Opfer*, Aachen 2013, 129–137.
- Sebastian Pittl, Er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave. Zu einer Spiritualität der Hingabe im Anschluss an Ignacio Ellacuría, in: *Geist und Leben* 472 (2014), 289–303.
- Sebastian Pittl, Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Option für die Armen im Anschluss an Ignacio Ellacuría und Xavier Zubiri, in: Blanc, J.; Brinkschmidt, M.; Krauß, C.; Reichert, W.; (Hg.), *armgemacht-ausgebeutet-ausgegrenzt? Die “Option für die Armen” und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik*, Münster 2014, 53–72.
- Sebastian Pittl, Mirar la realidad a los ojos. Reflexiones sobre la espiritualidad cristiana a partir de Ignacio Ellacuría, in: *Iglesia Viva* 259 (2014), 35–54.
- Sebastian Pittl, The contextualization of scientific discourses as inevitable moment of a transformative praxis in the thinking of Ignacio Ellacuría, in: Elisabeth Kapferer/Andreas Koch/Clemens Sedmak (Hg.), *The Logics of Change. Poverty, Place, Identity and Social Transformation Mechanisms*, Newcastle 2012, 318–333.
- Sebastian Pittl, The Crucified People as a Historical Subject? Contemporary Relevance of Two Concepts of Ignacio Ellacuría’s Philosophy and Theology, in: Ashley, J.M; Burke, K.F.; Cardenal, R.; (Hg.), *A Grammar of Justice. The Legacy of Ignacio Ellacuría*, Maryknoll 2014, 241–254.
- Sebastian Pittl/Gunter Prüller-Jagenteufel, G.; (Hg.), *Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit. Perspektiven utopischen Denkens* 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías, Göttingen 2015 (in Vorbereitung).
- Sebastian Pittl, Von den Opfern der Geschichte her sprechen. Überlegungen zu möglichen Begegnungsfeldern zwischen Politischer Theologie und Theologie der Befreiung, in: Appel, K.; Metz J. B.; Tück, J.-H.; (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*, Wien 2012, 191–210.
- Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1951.
- Gunter Prüller-Jagenteufel, A poor church in service of “the world”. The Utopian Dimension in Dietrich Bonhoeffer’s Ecclesiology, in: Sebastian Pittl/Gunter

- Prüller-Jagenteufel (Hg.), Unterwegs zu einer neuen Zivilisation geteilter Genügsamkeit (in Vorbereitung).
- Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzender Urgrund der Heilsgeschichte, in: Johannes Feiner (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik Bd. 2, Einsiedeln u. a. 1967, 317–347.
- Karl Rahner, „Existential, übernatürlich“, in: Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage), Bd. 3, Sp. 1301.
- Karl Rahner, Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg im Breisgau 1968.
- Karl Rahner, Profangeschichte und Heilsgeschichte, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 11-23.
- Karl Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln u.a. 1962, 115-135.
- Joseph Ratzinger, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras [= Gesammelte Schriften 2], Freiburg im Breisgau u. a. 2009.
- Johann Reikerstorfer, Thesen zu einer anamnetischen Christologie, in: Kurt Appel/Johann Baptist Mez/Jan-Heiner Tück (Hg.), Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie, Göttingen 2012, 15–25.
- Johann Reikerstorfer, Über die „Klage“ in der Christologie, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 16 (2001), 269–287.
- Vivian Reyes, Der Begriff der Befreiung bei Ignacio Ellacuría. Eine befreiungstheologische Stimme aus Lateinamerika (Diplomarbeit), Universität Wien 2014.
- Carlos José Rodríguez Pérez, La verdad como actualización de la realidad en el pensamiento de Xavier Zubiri, Santiago de los Caballeros 2014.
- Óscar Arnulfo Romero, Misión de la iglesia en medio de la crisis del país, in: Jon Sobrino, Ignacio Martín-Baró, Rodolfo Cardenal (Hg.), La voz de los sin voz, San Salvador 1980, 123-172.
- Héctor Samour, Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, San Salvador 2002.
- José Manuel San Baldomero Ucar, La etimología de verdad como esbozo posibilitante de la filosofía de Xavier Zubiri, in: Revista de Investigación e Información Filosófica 59/223 (2003), 53–96.

- Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1979.
- Juan Carlos Scannone, Gott von den Opfern her gesehen. Ein Beitrag zu einem neuen Denken, in: Markus Enders/Holger Zaborowski, (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, 371.
- Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990.
- Juan Carlos Scannone, Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika, Düsseldorf 1992.
- Leo Scheffczyk, Das ungelöste Problem der Einheit zwischen Welt- und Heilsgeschichte in der Befreiungstheologie, in: Remigius Bäumer, Alma von Stockhausen (Hg.), *Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik?* Frankfurt am Main u. a. 1990, 349–369.
- Friedrich W. J. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Stuttgart 1860.
- Hans Schelkshorn, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne, Weilerswist 2009.
- Walter Schmidt, Option für die Armen? Erkenntnistheoretische, sozialwissenschaftliche und sozialethische Überlegungen zur Armutsbekämpfung, München 2005.
- Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.
- Clemens Sedmak, Eine ‘Option für die Armen’ in den Wissenschaften? in: ders. (Hg.), *Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften*, Freiburg im Breisgau 2005, 13-30.
- Roman Siebenrock/Christoph J. Amor (Hg.), Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte, Freiburg im Breisgau u. a. 2014.
- Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998.
- Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008.
- Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. „Bajar de la cruz al pueblo crucificado“, San Salvador 2001.
- Jon Sobrino, Sterben muss, wer an Götzen röhrt: Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg 1991.
- José Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid 1999.

- Juan Luis Segundo, De la sociedad a la teología, Buenos Aires 1970.
- Klaus von Stosch (Hg.), Handeln Gottes – Antwort des Menschen, Paderborn 2014.
- Douglas K. Stuart, Exodus, Nashville 2009.
- Juan José Tamayo/Luis Alvarenga (Hg.), Ignacio Ellacuría. Utopía y Teoría Crítica, Valencia 2014.
- Juan José Tamayo, La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso, Valencia 2009.
- Pierre Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München 1959.
- Pierre Teilhard de Chardin, Die Entstehung des Menschen, München 1961.
- Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005.
- Andrés Torres Queiruga, Zubiri-Amor Ruibal, in: Indice de Artes y Letras 175–176 (1963), 14–15.
- Antonio Vargas Machuca (Hg.), Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner, Madrid 1975.
- Hansjürgen Verwegen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg<sup>3</sup>2000.
- Giambattista Vico, Liber metaphysicus. De antiquissima Italorum sapientia, Napoli 1710 [photomechanischer Nachdruck], (hg. von Stephan Otto und Helmut Viechtbauer), München 1979.
- Giambattista Vico, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker (übers. von Vittorio Hösle und Christoph Jermann), 2 Bde., Hamburg 1990.
- Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, München 2006.
- Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, 2 Bde. (=Ekkehard W. Stegemann (Hg.), Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4), Stuttgart<sup>2</sup>2004/<sup>2</sup>2007.
- Knut Wenzel, Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität, in: ders./Michael Sievernich (Hg.), Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt, Freiburg im Breisgau 2013, 330–389.

Hans Widmer, Das Strukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodells nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21 (1974), 67-138.

Theresa Whitfield, Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador, Philadelphia 1994.

Anton Zeilinger, Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik, München 2003.

Erich Zenger, Die Bundestheologie - ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel - Kirche, in: ders. (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (Quaestiones Disputatae 146), Freiburg 1993, 13-49.

Die biblischen Zitate entstammen allesamt der Einheitsübersetzung.

## **Abstract (deutsch)**

Die vorgelegte Arbeit zielt auf eine systematische Rekonstruktion der grundlegenden geschichtstheologischen Perspektive des spanisch-salvadorianischen Philosophen und Theologen Ignacio Ellacuría (SJ) als Beitrag zu einer fundamentaltheologischen Fundierung des Projekts einer Theologie der Befreiung.

Sie geht dazu in zwei Schritten vor: In einem ersten Teil gewinnt sie aus einer Analyse des umfangreichen philosophischen Textkorpus Ellacurías die wesentlichen Dimensionen und Strukturmerkmale der „geschichtlichen Realität“ als der sowohl ontologischen als auch geschichtsphilosophischen Zentralkategorie Ellacurías. Ein zweiter Teil entwickelt davon ausgehend Ellacurías Perspektiven auf das Verhältnis von „geschichtlicher Realität“ und „Erlösung“, wobei der Fokus auf der angemessenen Artikulation des Verhältnisses von Profan- und Heilsgeschichte liegt. Die Klärung dieses Verhältnisses wird als die fundamentaltheologische Grundfrage der Theologie der Befreiung identifiziert.

Die philosophische Grundlage von Ellacurías Begriff der „geschichtlichen Realität“ bildet die Philosophie Xavier Zubiris. Zur Gewinnung des Begriffs der „geschichtlichen Realität“ entfaltet das erste Kapitel der Arbeit daher zunächst die Grundzüge von Zubiris Verständnis der „Realität“. Wesentliche behandelte Aspekte sind dabei das Verhältnis von „Realität und Wahrheit“, der transzendentale Charakter der Realität sowie Zubiris Verständnis der Realität als „Struktur“. Das Kapitel zeichnet nach, wie Zubiri mit dem Begriff der „Realität“, in Fortschreibung und Überbietung der philosophischen Phänomenologie in der Tradition Husserls und Heideggers, eine philosophischen Kategorie zu entwickeln sucht, die die klassischen Dualismen der neuzeitlichen Philosophietradition (Natur–Geist, Sinnlichkeit–Vernunft, Subjekt–Objekt, Individuum–Gesellschaft) überwindet.

Ein zweites Kapitel skizziert, wie Ellacuría ausgehend von einer „Dynamisierung“ des Realitätsbegriffs Zubiris seinen Begriff der „geschichtlichen Realität“ gewinnt. Es analysiert die grundlegenden Strukturmerkmale desselben und zeichnet nach, wie sich Ellacuría schrittweise einem Verständnis der „geschichtlichen Realität“ als „Praxis“ annähert. Ausgehend von einer Analyse der unterschiedlichen Definitionen von „Praxis“ im Werk Ellacurías wird

dargestellt, inwiefern eine für ihre eigene Selbstüberschreitung offene „befreiende Praxis“ als der Ort betrachtet werden muss, an dem sich die „Wahrheit“ der Realität in besonderer Dichte zeigt. „Befreiende Praxis“ wird dadurch als eine nicht nur ethische, sondern auch als zentrale ontologische Kategorie deutlich.

Der zweite Teil der Arbeit skizziert die Konsequenzen, die sich aus dem Begriff der „geschichtlichen Realität“ für die Verhältnisbestimmung von Heils- und Profangeschichte ergeben und entwickelt daran anschließend in Auseinandersetzung mit zwei paradigmatischen Positionen moderner europäischer Geschichtstheologie (Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg) die weiteren systematischen Grundlinien der Geschichtstheologie Ellacurías. Das erste Kapitel dieses Teils lässt die Christologie Ellacurías als grundlegende Matrix seiner Geschichtstheologie deutlich werden und entfaltet diese unter folgenden Aspekten: christologische Interpretation von Natur und Geschichte, die spezifischen Charakteristika eines christlichen Verständnisses von Transzendenz, das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie, die „Objektivierung“ von Heil und Sünde in geschichtlichen Strukturen, das Verhältnis von „Theophanie“ und „Theopraxis“, die Frage nach dem „Subjekt der Heilsgeschichte“ und seinem Verhältnis zum „Subjekt der Profangeschichte“, das Verhältnis von Christentum und (politischer) Macht und der „Zeichencharakter“ der Geschichte.

Das letzte Kapitel untersucht vor dem Hintergrund dieser geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“. Es entfaltet die wesentlichen Merkmale desselben und bestimmt den theologisch-systematischen Ort, der ihm innerhalb der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías zukommt. Das Kapitel macht deutlich, warum Anspruch, Legitimität, Bedeutung und Grenze des Theologumenons vom „gekreuzigten Volk“ nur unter Berücksichtigung dieser umfassenden Perspektive angemessen beurteilt werden können und entkräftet bzw. relativiert damit Einwände, die in den letzten Jahren auch im deutschen Sprachraum gegen die Rede vom „gekreuzigten Volk“ geltend gemacht wurden.

Den Abschluss der Arbeit bilden Überlegungen zur gegenwärtigen Relevanz der geschichtstheologischen Perspektive Ellacurías.

## **Abstract (english)**

The presented thesis aims at a systematic reconstruction of the fundamental theological-historical perspective of the Spanish-Salvadorian philosopher and theologian Ignacio Ellacuría (SJ). It thereby hopes to contribute to the fundamental-theological foundation of liberation theology.

The thesis proceeds in two steps: A first part analysis the extensive philosophical oeuvre of Ellacuría to identify the essential dimensions and structural characteristics of Ellacuría's concept of "historical reality", which is the central category of both the ontology and the philosophy of history of Ellacuría. Against the background of this analysis a second part develops Ellacuría's perspectives on the relationship between "historical reality" and "salvation". The main focus of this part lies on articulating adequately the relationship between profane history and history of salvation. The clarification of this relationship is regarded as the fundamental theological question of liberation theology par excellence.

Ellacuría develops his concept of "historical reality" based on the philosophy of Xavier Zubiri. Therefore the first chapter starts with an investigation of Zubiri's understanding of "reality". Central aspects of this investigation concern the relationship between "reality" and "truth", the transcendental character of reality and Zubiri's understanding of reality as "structure". The chapter demonstrates how Zubiri's "philosophy of reality", starting from the perspective of philosophical phenomenology in the tradition of Husserl and Heidegger, tries to develop a category able to overcome the characteristic dichotomies of modern occidental philosophy (nature-spirit, sensuality-reason, subject-object, individual-society).

A second chapter analyzes how Ellacuría transforms Zubiri's concept of reality to develop the concept of "historical reality". It outlines the essential dimensions and structural characteristics of "historical reality" and shows how Ellacuría understands "historical reality" as the "dynamic totality of reality" which reaches its highest ontological density in human praxis. The chapter analyzes the different definitions of "praxis" given by Ellacuría and demonstrates why for Ellacuría an "open" "liberating" praxis has to be considered the place, in which the "truth" of reality finds its highest expression. In this way it makes clear why "liberating" praxis is for Ellacuría not only of ethical but also of ontological relevance.

The second part of the thesis sketches the consequences, which derive from Ellacurías understanding of “historical reality” for the question of the relationship between profane history and salvation history. In dialogue with two paradigmatic positions of modern European theologies of history (Karl Rahner and Wolfhart Pannenberg) it develops the further characteristics of Ellacurías theology of history. The first chapter identifies Ellacurías Christology as the main matrix of his theological-historical perspective and develops it in the following respects: Christological interpretation of nature and history, the specific characteristics of a Christian understanding of transcendence, the relationship between history and eschatology, the “objectification” of sin and salvation in historical structures, the relationship between “theophany” and “theopraxis”, the “subject” of salvation history and its relationship to the “subject” of profane history, the relationship between Christendom and (political) power, history understood as “sign”.

In the context of this encompassing historical-theological perspective the last chapter investigates Ellacurías famous theologumenon of the “crucified people”. It analyzes its essential characteristics and determines its systematic-theological position within Ellacurías theology of history. The chapter shows how the specific theological pretensions, the legitimation, the meaning and the limits of this theologumenon can not be properly understood without this broader context and how from the historical-theological perspective of Ellacuría many of the objections which have been made against this theologumenon in the last years can be refuted or at least relativized.

At the end of the thesis some reflections about the actual relevance of Ellacurías theology of history are made.

## Dank

Diese Arbeit wäre ohne die Unterstützung vieler nicht geschrieben worden. Ihnen allen möchte ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen.

Meinen Eltern Leopoldine und Johann Pittl danke ich dafür, dass sie mir eine sorgenfreie Kindheit und Jugend und schließlich das Studium in Wien ermöglicht haben, sowie dafür, dass sie mir in vielem ein Vorbild geworden sind.

Kurt Appel, der diese Arbeit betreut hat, danke ich für die vielfältige Förderung und die Freiheit, die ich als Assistent am Wiener Fachbereich für Theologische Grundlagenforschung genießen durfte. Er hat nicht nur meinen theologischen Werdegang maßgeblich geprägt und unterstützt, sondern als Leiter des Fachbereichs ein Klima gastlicher Begegnung geschaffen, in dem ich viele Horizonterweiterungen und eine freundschaftliche Form gemeinsamen Diskutierens und Denkens erfahren durfte.

Schon seit meiner Schulzeit verbindet mich die Freundschaft mit Jakob Deibl. Ihm gilt mein Dank für das stets offene Ohr sowie für sein Interesse an meiner Arbeit. Ich verdanke ihm viele Fragen. Seine Präsenz hat wesentlich dazu beigetragen, dass die Universität Wien in den letzten Jahren für mich auch ein Stück Heimat war.

Rita Perintfalvi, Gunter Prüller-Jagenteufel und Hans Schelkshorn danke ich dafür, dass sie mir in den letzten Jahren eine „Universität innerhalb der Universität“ waren. Die Zusammenarbeit mit ihnen hat mir viel Motivation, Inspiration und Freude geschenkt. Diese Arbeit verdankt ihnen vieles.

Dankbar bin ich auch der Wiener Kath.-Theologischen Fakultät, an der ich von vielen vieles gelernt habe und von vielen Seiten Unterstützung und Ermunterung erfahren durfte. Ganz besonders erwähnen möchte ich in diesem Sinn Claudia Bernal-Diaz, Rudolf Langthaler, Andrea Lehner-Hartmann und Sigrid Müller.

Dem „befreiungstheologischen Lesekreis“ gilt mein Dank für die jahrelang geteilte Frage-, Lese- und Diskutiergemeinschaft, die in manchem auch zu einer Lebensgemeinschaft geworden ist, von der ich mich getragen gefühlt habe. Besonders danken möchte ich dafür Mattia Coser, Jakob Frühmann, Josef Heinzl, Emmanuel Huemer und Edith Speiser.

Bernd Haidacher danke ich für viele Gespräche über Ellacuría und Zubiri und sein unbestechliches Urteil.

Von Vivian Reyes habe ich nicht nur viele Anregungen für meine Arbeit erfahren. Ihre Leidenschaft für Lateinamerika und „Befreiung“ haben mich auch für meine eigene Arbeit neu angespornt.

Den Mitgliedern des theologischen Forscher(innen)-Kreises zu Ellacuría bin ich dankbar für die schöne Erfahrung, über verschiedene Kontinente und Generationen hinweg Theologie aus derselben Betroffenheit heraus betreiben zu können. Die Erfahrung freundschaftlichen gemeinsamen Denkens durfte ich auch mit ihnen machen.

Martha Zechmeister und ihrer Hausgemeinschaft in San Salvador danke ich für ihre warmherzige Gastfreundschaft und die Bereitschaft, mich für einige Wochen Anteil an ihrem Leben in San Salvador haben zu lassen. Ich bin Martha Zechmeister auch dankbar für wertvolle Anregungen, ihr Interesse, die Ermutigung und Unterstützung für diese Arbeit, vor allem aber für ihr Beispiel.

Martin Maier gebührt mein Dank dafür, das Erbe Ellacurías sowie das Leid, aber auch die Freude und die Kraft der Armen Lateinamerikas in Europa wach zu halten. Seine Unterstützung habe ich immer dann erfahren, wenn es notwendig war.

Anna Bachofner, Jakob Frühmann, Josef Heinzl, Macus Jurk, Melanie Novak, David Novakovits, Simone Pesendorfer, Margareta Pittl und Christoph Tröbinger danke ich neben ihrer Freundschaft für das Korrekturlesen dieser Arbeit.

Markus Luber danke ich für die Geduld und Unterstützung beim Abschluss einer Arbeit, die eigentlich schon viel früher fertig werden sollen. Meinen neuen Kolleginnen und Kollegen bin ich dankbar für die freundliche Aufnahme am IWM und die Ermunterung und Begleitung auf den „letzten Metern“.

Kathrin und Jorge Gallegos Sanchez danke ich für ihre Gastfreundschaft Fremden gegenüber, die auch mir zuteil wurde. Jorge danke ich auch für die Konsequenz, mit der er das Anliegen einer „armen Kirche für die Armen“ theoretisch und praktisch verfolgt.

Katharina Zehetner schließlich danke ich für „toutes les autres choses“.

## Lebenslauf

Persönliche Daten:

Vorname: Sebastian

Nachname: Pittl

Geburtsdatum: 09.03.1984

Geburtsort: Melk

Schulausbildung:

09/1990 – 06/1994: Volksschule Emmersdorf

09/1994 – 06/1998: Hauptschule Emmersdorf

09/1998 – 06/2002: Oberstufenrealgymnasium Melk

Studienverlauf:

09/2003 - 06/2006: Studium der Kirchenmusik (C) am Konservatorium der Diözese St. Pölten

10/2003 - 06/2010: Studium der Katholischen Religionspädagogik sowie der Katholischen Fachtheologie an der Universität Wien sowie der Universidad Pontífica de Comillas in Madrid

10/2010 - : Doktoratsstudium der Katholischen Theologie an der Universität Wien

Wissenschaftliche Tätigkeiten:

11/2011 - 01/2015: Assistent (prae doc) am Institut für Systematische Theologie (Fachbereich Theologische Grundlagenforschung) der Universität Wien

01/2015 - : wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Weltkirche und Mission an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/Main (Forschungsschwerpunkt: Interkulturelle Theologie)