



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

## Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie

(Überlegungen zum hermeneutischen Ort der Theologie der Befreiung am  
Beispiel Ignacio Ellacurías)

Verfasser

**Sebastian Pittl**

angestrebter akademischer Grad

**Magister der Theologie (Mag. theol.)**

Wien, im März 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 012

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Religionspädagogik

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel



*Meinen Eltern Leopoldine und Johann  
und meinen Geschwistern Georg, Valentin, Benedikt und Margareta*



## Inhaltsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| Einleitung und Aufbau der Arbeit .....   | 7   |
| 1. Kontexte.....   | 11  |
| 1.1. Theologie der Befreiung .....   | 13  |
| 1.2. El Salvador .....   | 22  |
| 1.3. biografisch .....   | 27  |
| 2. Theologie ohne Ort? .....   | 31  |
| 2.1. „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“ .....   | 33  |
| 2.2. Kritik Ellacurías am Dokument der Internationalen Theologischen Kommission.....                                       | 40  |
| 2.2.1. Vorbemerkungen .....  | 40  |
| 2.2.2. Objektivität durch Distanzierung .....  | 41  |
| 2.2.3. Heilsgeschichte und Profangeschichte – eine dualistische Unterscheidung?.....                                       | 47  |
| 2.2.4. Reduktionismen .....  | 51  |
| 2.3. Resümee .....   | 56  |
| 3. Die geschichtliche Wirklichkeit .....   | 59  |
| 3.1. Die Ausgangsfrage.....  | 61  |
| 3.2. Die geschichtliche Wirklichkeit als eine, dynamische, nicht universal dialektische, prozessuale und aufstrebende..... | 63  |
| 3.3. Die geschichtliche Wirklichkeit als Praxis .....  | 80  |
| 3.4. Die befreiende Praxis als Ort der Wahrheit .....  | 84  |
| 4. Die Armen.....  | 91  |
| 4.1. Der konkrete Kontext der Frage .....  | 92  |
| 4.2. Wer sind die Armen? .....   | 94  |
| 4.3. In welchem Sinn sind die Armen ein „theologischer Ort“? .....   | 102 |
| 4.4. Der absolute Charakter der Armen innerhalb der Kirche.....  | 110 |
| 4.5. Die Armen, theologischer „und“ politischer Ort.....   | 114 |
| 5. Die Frage nach dem Ort als methodologische Grundfrage der Theologie .....   | 121 |
| 5.1. Die empfindende Intelligenz .....   | 123 |
| 5.1.1. Zur Abgrenzung: Das menschliche Erkennen nach Emerich Coreth .....  | 124 |

|   |     |
|---|-----|
| 5.1.2. Die menschliche Intellektion in der Sicht Ellacurías .....   | 125 |
| 5.2. konstitutive Bedingungen einer kritischen Methode der Theologie .....  | 135 |
| 5.2.1. Die Eigenart des wissenschaftlichen Charakters der Theologie<br>sowie des Bereichs der Wirklichkeit, auf den sie sich richtet..... | 136 |
| 5.2.2. Der soziale Charakter der theologischen Aktivität .....  | 138 |
| 5.2.3. Die geschichtliche, soziale und praktische Zirkularität des<br>theologischen Denkens .....   | 140 |
| 5.2.4. Analyse der theologischen Sprache .....  | 141 |
| 5.3 Die Geschichtlichkeit der Theologie.....  | 144 |
| 5.4 Die Vergeschichtlichung theologischer Begriffe und Konzepte als<br>Methode der Theologie .....  | 147 |
| 6. Ausblick und Schluss .....   | 155 |
| 6.1. Die Kirche der Armen, geschichtliches Sakrament der Befreiung.....   | 155 |
| 6.2. Christliche Utopie und Prophetie, ausgehend von der<br>geschichtlichen Wirklichkeit der Armen Lateinamerikas .....                   | 158 |
| 6.3. Die Frage nach dem Ort und die Auseinandersetzung um die<br>Orthodoxie der Theologie der Befreiung .....                             | 161 |
| 6.4. Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen und ihre Relevanz für<br>eine europäische Theologie .....                                  | 162 |
| Bibliographie.....  | 169 |
| Danksagung.....   | 175 |
| <br><b>Anhang:</b>  |     |
| Abstract (deutsch) .....  | 177 |
| Abstract (español) .....  | 179 |
| Lebenslauf.....   | 181 |

*Theologische Arbeit unterscheidet sich von anderer dadurch – sie könnte aber auch für alle geistige Arbeit darin exemplarisch sein – dass, wer sie tun will, nie mit freiem Rücken von schon erledigten Fragen, von schon erarbeiteten Resultaten, von schon gesicherten Ergebnissen herkommen, dass er heute keineswegs auf gestern schon von ihm gelegten Fundamenten weiterbauen, heute keineswegs von den Zinsen eines gestern angesammelten Kapitals leben kann, sondern darauf angewiesen ist, jeden Tag, ja zu jeder Stunde neu mit dem Anfang anzufangen. [...] Angesichts ihrer radikalen Gefährdung kann es offenbar nicht anders sein: sie ist mächtig genug, um dem Theologen immer wieder den Grund unter den Füßen wegzuziehen, ihn zu nötigen, sich aufs neue nach Grund, auf dem er stehen kann, umzusehen, als ob er solchen noch nie gehabt hätte. [...] Will [...die Theologie...] nicht der Arteriosklerose, der Unfruchtbarkeit, der rechthaberischen Langweiligkeit verfallen, dann darf ihre Arbeit in keinem Schritt Routine sein, in Funktion eines Automatismus geraten.<sup>1</sup>*

## **Einleitung und Aufbau der Arbeit**

Die Theologie, vielleicht im Gegensatz zu anderen Wissenschaften, kann sich ihre Fragen nicht willkürlich aussuchen, so als gäbe es einen vorgegebenen Fragenkatalog, aus dem man nach Belieben eine von den noch offenen Fragen auswählen, bearbeiten und erledigen und die Ergebnisse unter dem entsprechenden Stichwort in das bis hierher bereits gesammelte und erarbeitete „Wissen“ einreihen könnte. Vielmehr drängen sich die Fragen von sich aus der Theologie auf, meistens nicht geordnet, sondern oft ineinander verkeilt und vermittelt über die Konfrontation mit gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Realitäten. Noch oder gerade die konkretesten dieser Herausforderungen und Fragen betreffen oft nicht einfach nur „Inhalte“, sondern rühren an das Selbstverständnis der Theologie selbst, ihre Hermeneutik, ihren Charakter als Wissenschaft, ihren Charakter als Glaubensvollzug. Immer neu muss die Theologie daher in ihrer Arbeit die eigenen Fundamente hinterfragen, ihre Methodik, ihre Sprache und den Ort, von dem aus sie Theologie betreibt.

Das alles lässt sich dem Zitat von Karl Barth entnehmen, das wir dieser Arbeit vorangestellt haben. Es ist aber auch, und in einer vielleicht noch radikaleren Form, eine grundlegende Einsicht der Theologie der Befreiung, die sich in ihrem

---

<sup>1</sup> Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich <sup>2</sup>1962, 181-183.

Kampf für die Befreiung der Armen zunehmend dazu gezwungen sah, auch über die Grundlagen, bzw. vielleicht besser noch: die Grundfragen des christlichen Glaubens und der Theologie neu nachzudenken. Der Frage nach dem Ort des Glaubens und der Theologie kommt dabei in den befreiungstheologischen Diskursen eine besondere Bedeutung zu. Sie bildet ein wesentliches Moment in der Herausbildung einer spezifisch befreiungstheologischen Hermeneutik und Methodik, und der große Stellenwert, den man ihr in der befreiungstheologischen Arbeit zumisst, stellt vielleicht eines der unterscheidendsten Merkmale im Vergleich mit anderen theologischen Traditionen dar. In der vorliegenden Arbeit wollen wir uns mit der Frage nach dem Ort der Theologie im Denken Ignacio Ellacurías beschäftigen, eines sowohl auf Grund seiner Biographie wie auch auf Grund seines konsequenten, scharfsichtigen und kreativen Denkens besonders herausfordernden Vertreters der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Die Antwort auf die Frage nach dem angemessensten Ort der Theologie wird uns in seinem Denken in der geschichtlichen *Befreiungspraxis* der gläubigen Armen begegnen, von der aus sich die Wahrheit der *geschichtlichen Wirklichkeit* in besonderer Dichte und Klarheit offenbart. Ziel dieser Arbeit soll es sein, die Überlegungen Ellacurías zu den Armen, zu deren Befreiungspraxis sowie zur geschichtlichen Wirklichkeit in ihren Grundzügen darzulegen, sie in den Kontext der Auseinandersetzungen um den hermeneutischen Ort der Theologie der Befreiung zu stellen und ihre Relevanz für eine selbstkritische Auseinandersetzung der Theologie mit ihren jeweiligen hermeneutischen und methodischen Vorentscheidungen aufzuzeigen. Die geschichtliche Befreiungspraxis der Armen soll dabei als ein theologischer Ort in den Blick kommen, der sich in besonderer Weise jedem Versuch der begrifflichen Abstrahierung und Ideologisierung zu widersetzen vermag und deswegen das Potenzial in sich birgt, zur kritischen Anfrage auch jener Theologien zu werden, die sich in anderen Kontexten als denen der Theologie der Befreiung verorten bzw. der Frage nach der Verortung der Theologie nur sekundäre Relevanz zugestehen. Die nähere Auseinandersetzung mit dem *locus theologicus*, den die geschichtliche Wirklichkeit der Armen und ihrer befreienden Praxis darstellt, kann deswegen auch fruchtbarer Anstoß für eine europäische Theologie sein, sich ganz im Sinne des Zitats von Karl Barth wieder neu und in vertiefter Weise mit ihrer eigenen Verortung sowie mit dem Einfluss, den diese auf ihre Diskurs- und

Begriffswelt, ihr Verständnis als Wissenschaft und ihre gesellschaftliche Relevanz und Kritikfähigkeit ausübt, auseinanderzusetzen.

Der Aufbau der Arbeit gliedert sich folgendermaßen: Im ersten Kapitel soll der „Ort“ vorgestellt werden, in dem Ellacurías eigene theologische Arbeit wurzelt. Drei Kontexte, die uns für das Verständnis der folgenden Kapitel als wesentlich erscheinen, werden dabei näher zur Sprache kommen: 1) die Tradition der Theologie der Befreiung; 2) die geschichtliche Situation El Salvadors zu Lebzeiten Ellacurías; 3) die Biographie Ellacurías, in Hinblick auf die für sein Denken prägendsten Begegnungen und Ereignisse.

In einem zweiten Kapitel wollen wir an einem konkreten Beispiel paradigmatisch die Auseinandersetzung Ellacurías mit den Formen von Theologie darstellen, die die Bedeutung der Frage nach dem Ort der Theologie für die Relevanz und die Wahrheit theologischer Aussagen leugnen bzw. im besten Fall als sekundär erachten. Als Folie wird uns dabei Ellacurías kritische Diskussion des Dokuments „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“ der Internationalen Theologischen Kommission aus dem Jahr 1976 dienen, die zentrale Kritikpunkte an einer „ortlosen“ Theologie formuliert. Ziel des Kapitels ist, die universalen Ansprüche einer ort- und geschichtslosen Theologie als ideologiegefährdet zu problematisieren und die Frage nach dem Ort der Theologie als konstitutiv für jede theologische Hermeneutik und Methodik zu erweisen.

Die Kapitel drei und vier stellen die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als den Ort vor, an dem sich für Ellacuría sowohl die innerweltliche Wirklichkeit als auch die Wirklichkeit Gottes in ihrer größten Dichte und Wahrheit zeigen und der deshalb auch als der angemessenste und fruchtbarste Ort für die theologische Arbeit gelten kann. Das dritte Kapitel wird dazu zunächst die geschichtliche Realität in ihren Grundstrukturen als dynamische, nicht universal dialektische, aufstrebende und prozessuale Einheit beschreiben, die ihre größte Dichte und Offenheit auf gewisse Weise in der befreienden Praxis derjenigen zeigt, die die jeweils größten Opfer der Unrechts- und Unterdrückungsstrukturen einer bestimmten geschichtlichen Situation sind. Im vierten Kapitel wollen wir im Anschluss daran den Begriff der Armen daraufhin untersuchen, auf welche Subjekte er verweist, in welchem Sinn diese Subjekte in ihrer Lebensrealität einen locus theologicus darstellen, inwieweit diesem locus theologicus innerhalb der

Kirche ein gewisser absoluter Charakter zukommt und inwiefern sich die theologische Bedeutung der Armen mit ihrer politischen Bedeutung verschränkt.

Im fünften Kapitel wollen wir schließlich der methodologischen Relevanz der Frage nach dem Ort der Theologie nachgehen. Dazu sollen zunächst einige Überlegungen Ellacurías zur Natur und zur grundlegenden Geschichtlichkeit der allgemein menschlichen sowie im Besonderen der theologischen Erkenntnis dargestellt werden, in denen sich die unhintergehbare Verschränkung von noetischen, ethischen und praktischen Momenten im konkreten theologischen Erkenntnisprozess und damit auch aus erkenntnistheoretischer Perspektive die Notwendigkeit einer angemessenen Verortung des theologischen Denkens zeigt. Im Anschluss daran wollen wir Ellacurías „Programm“ einer Vergeschichtlichung theologischer Begriffe ausgehend von der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen als eine methodische Konkretisierung der grundlegenden Option der Theologie für diesen privilegierten theologischen Ort vorstellen. Die Vergeschichtlichung der theologischen Begriffe in Bezug auf die jeweils Ärmsten einer bestimmten geschichtlichen Situation soll dabei als ein Versuch deutlich werden, den theologischen Begriffen und Konzepten durch die konsequente Rückbindung an ihre jeweiligen Entstehungs- und Rezeptionskontexte eine Universalität und Wahrheit zurückzugeben, die sich nicht durch die Abstraktion von den jeweiligen geschichtlichen Kontexten, sondern nur über die Vermittlung dieser bestimmt.

Als Abschluss der Arbeit wollen wir schließlich an Hand zweier konkreter Beispiele aus dem umfassenden theologischen Werk Ellacurías ausblickhaft die ekklesiologische und soteriologische Relevanz einer konsequenten Verortung des Glaubens und der Theologie in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen aufzeigen und uns zuletzt der Frage widmen, welche Bedeutung den Überlegungen Ellacurías zum hermeneutischen Ort der Theologie einerseits für die Diskussionen um die Relevanz und die Orthodoxie der Theologie der Befreiung sowie andererseits für eine europäische Theologie angesichts der sozialen, politischen und kulturellen Herausforderungen der heutigen Zeit zukommen kann.

*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. Darum lade ich den Leser und die Leserin noch einmal ein, dass sie diese so lesen, wie man die Evangelien, die Ostererzählungen liest, die zugleich Aufruf und gute Nachricht sind.<sup>2</sup>*

## 1. Kontexte

Ignacio Ellacuría hat in seinem Leben konsequent um die je größtmögliche Kontextualisierung und Konkretisierung seines Denkens gerungen. Diese Kontextualisierung und Konkretisierung hat er selbst nie als Regionalisierung oder als Gegensatz zu einer Beschäftigung mit dem Allgemeinen und Grundlegenden verstanden, sondern - gerade im Gegenteil - als konstitutives Element jedes wirklich universalen Denkens. Das konkrete Denken ist für Ellacuría dabei nicht deswegen universal, weil es für sich selbst diesen Anspruch erhebt, sondern weil die konkrete Wirklichkeit, auf die es trifft und die das Denken erst konstituiert, beide Momente – Universalität und Partikularität – untrennbar in sich verschränkt und vermittelt. Die bewusst *lateinamerikanische Theologie* Ellacurias ist insofern also wirklich lateinamerikanische *Theologie* (und nicht etwa bloß eine Form von Pastoral oder Ethik, die bereits fertig gegebene Wahrheiten bloß zu übersetzen oder zu inkulturieren hätte, ohne dass dabei der „Inhalt“ dieser Wahrheiten verändert würde) als sie über eine Wirklichkeit nachzudenken versucht, die nur in dieser dialektischen Spannung von Partikularität und Universalität angemessen verstanden und gelebt werden kann. Dass dabei jedoch die verschiedenen Kontexte nicht einfach gleichwertig

---

<sup>2</sup> Jon Sobrino, Vorwort zu: Ellacuría, Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*, Luzern 1995, XIII.

nebeneinander gestellt werden können – so als ob die bloße Rückbindung an den eigenen Kontext allein schon ausreichen würde, um die Universalität und Wahrheit theologischer Aussagen zu garantieren -, sondern dass es unter ihnen solche gibt, an denen sich die Wirklichkeit und ihre Wahrheit in größerer Dichte und Universalität zeigen als an anderen, stellt eine weitere zentrale These im Denken Ellacurías dar, die uns später noch näher beschäftigen wird. Hier möchten wir diese Überlegungen zunächst zum Ausgangspunkt nehmen, das theologische Denken Ellacurías selbst in seine Kontexte zu stellen.

Als erster wesentlicher Bezugspunkt soll dabei die Tradition der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung vorgestellt werden. Mit ihr teilt Ellacuría nicht nur zentrale Motive und Anliegen sondern vor allem auch denselben geschichtlichen, sozialen und kirchlichen Kontext. Die Theologie der Befreiung bildet den entscheidenden Referenzpunkt für die Entwicklung von Ellacurías eigener Theologie, und ihre Weiterentwicklung und Konsolidierung stellen den letzten Fluchtpunkt von Ellacurías Suche nach einer angemessenen theologischen Hermeneutik und Methodik dar. Die theologischen Überlegungen Ellacurías bewusst vor dem Hintergrund dieser theologischen Tradition zu lesen, soll uns helfen, sie angemessener in ihrem konkreten Anspruch zu verstehen.

Der zweite Kontext, den wir für diese Arbeit als wesentlich erachten, ist die geschichtliche Situation El Salvadors zu Lebzeiten Ellacurías. Die Bedeutung, die die sozialgeschichtlichen und politischen Realitäten dieses Landes für das Denken Ellacurías hatten, lässt sich unter anderem an der großen Zahl von Kommentaren und Artikeln erkennen, die Ellacuría während seines Lebens zu konkreten Ereignissen und Problemen des Landes verfasste.<sup>3</sup> Die gesellschaftliche und politische Einmischung war dabei für Ellacuría nicht etwas der theologischen Reflexion Äußerliches, sondern hermeneutische Voraussetzung und wesentliches Moment des Vollzugs dieser Reflexion in einem. Der kurze Überblick über die wesentlichsten Entwicklungen und Ereignisse der Geschichte El Salvadors, mit speziellem Fokus auf die Verhältnisse zu Lebzeiten Ellacurías, soll uns daher einerseits dazu dienen, die theologischen Überlegungen Ellacurías, die in den folgenden Kapiteln dargestellt werden, deutlicher auch in ihrer politik- und

---

<sup>3</sup> Die von der UCA herausgegebenen, gesammelten politischen Schriften Ellacurías umfassen auf mehr als 1800 Seiten so unterschiedliche Themen wie den Bürgerkrieg, die Versuche zur Durchsetzung einer Agrarreform, den Krieg mit Honduras oder das Verhältnis El Salvadors zu den USA. (Ignacio Ellacuría, *Escritos políticos I-III*, San Salvador, 1991)

gesellschaftskritischen Relevanz hervortreten zu lassen, andererseits soll die geschichtliche Realität eines Landes und einer Zeit deutlich werden, die Ellacuría für eine der dichtesten, und damit theologisch und philosophisch fruchtbarsten gehalten hat.

Zuletzt wollen wir in diesem ersten Kapitel den biographischen Hintergründen Ellacurias Raum geben. Dass diese gerade bei einem Menschen wie Ellacuría, bei dem sich Denken und Handeln in beeindruckender Weise gegenseitig durchdrungen haben, auch theologisch relevant sind, drückt sich im Vorwort Jon Sobrinos aus, das wir diesem Kapitel vorangestellt haben, und das dieser kurz nach der Ermordung Ellacurias für einen Sammelband, den die beiden ursprünglich gemeinsam herausgeben wollten, verfasst hat. Wir wollen bei der biografischen Darstellung vor allem jene Ereignisse und Bekanntschaften im Leben Ellacurias zur Sprache bringen, die in Hinblick auf die Fragestellung dieser Arbeit sein Denken besonders geprägt haben.

## **1.1. Theologie der Befreiung**

### **1.1.1. Sozio-historische Hintergründe**

Den größeren Zusammenhang für die Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung bildet eine jahrhundertelange Geschichte von Unterdrückung und Gewalt, die wir paradigmatisch am Beispiel El Salvadors später noch näher kennen lernen werden.<sup>4</sup> Gewalt, Krieg und Unterdrückung gab es bereits unter der präkolumbianischen Bevölkerung Amerikas. Doch die Eroberung<sup>5</sup> des Kontinents durch die europäischen Conquistadores im 15. und 16. Jahrhundert stellt sowohl was das Ausmaß an Gewalt, das mit ihr einherging, als auch was ihre immer noch wirkmächtigen Folgen für die indigenen Völker Lateinamerikas wie für die Entwicklung Europas betrifft, einen so bedeutenden Einschnitt in der Geschichte des Kontinents dar, dass wir unsere Darstellung der

---

<sup>4</sup> Für diesen Teil der Arbeit 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. Enrique Dussel, Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika, Fribourg 1989. Enrique Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz, 1988. Raúl Fornet-Betancourt, Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt/Main 1987, 11-17.

<sup>5</sup> Eroberung ist angesichts der geschichtlichen Ereignisse, zu der es in Folge der Fahrt des Kolumbus 1492 kam der passendere Ausdruck als Entdeckung, der die Gewalttätigkeit dieser Ereignisse verschleiert. In der Folge werden wir auch das spanische Lehnwort Conquista verwenden, um das Charakteristische der Eroberung der indigenen Kulturen Lateinamerikas gegenüber anderen „Eroberungen“ zu betonen.

Unterdrückungsgeschichte Lateinamerikas mit ihr beginnen wollen. Das Ausmaß der Folgen dieses Ereignisses lässt sich dramatisch an der Tatsache erkennen, dass sich zum Beispiel allein in Mexiko die Zahl der indigenen Bevölkerung im Verlauf und als Folge der Conquista von ca. 17 Millionen im Jahr 1532 auf 1 Million im Jahr 1608 reduzierte.<sup>6</sup> Ähnliche Bevölkerungsentwicklungen kann man auch für andere Teile Lateinamerikas festmachen.<sup>7</sup> Grund für diese dramatische Bevölkerungsreduktion waren neben direkter Tötung aus Europa eingeschleppte Krankheiten sowie vor allem die katastrophalen Auswirkungen, die die Zerstörung der indigenen Kulturen und die gewaltvolle Versklavung der Indígenas<sup>8</sup> im Bergbau sowie im Encomiendasystem<sup>9</sup> hatten. Am Beginn der Begegnung zwischen europäischen und indigenen Kulturen Amerikas, zwischen Christentum und indigenen Traditionen stand damit ein bis dahin beispielloser Genozid, der nicht nur verheerende Folgen für die indigenen Kulturen Lateinamerikas hatte, sondern auch konstitutiv für die Entwicklung der europäischen Moderne und des Aufstiegs Europas zum Zentrum des ersten „Weltsystems“ war.<sup>10</sup> Die Conquista stellt so ein wesentliches Moment für die Ausbildung eines noch immer wirkmächtigen Eurozentrismus dar, welcher die europäische Kultur in all ihren Formen zu einer universalgültigen Menschheitskultur stilisiert, der gegenüber alle anderen Kulturen bloß defiziente Kulturformen darstellen.<sup>11</sup> In den folgenden Jahrhunderten nach der Conquista kam es zu einer weiteren Entfaltung der Abhängigkeitsstrukturen, die in dieser grundgelegt wurden. Die Bevölkerung und Länder Lateinamerikas bildeten dabei den ausgebeuteten und unterdrückten Rand eines merkantilistischen und später

<sup>6</sup> S. Cook W. Borah, *The Indian population of Central Mexico, 1531-1610*, Berkeley 1960, 48. Hier zitiert nach: Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en America Latina I/1, Introduccion general a la historia de la Iglesia den America Latina*, Salamanca 1983, 225.

<sup>7</sup> Vgl. etwa die Zahlen für Peru, aufgelistet ebenfalls in: Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en America Latina I/1, Introduccion*, 226-227.

<sup>8</sup> Mit dem ebenfalls aus dem Spanischen entnommenen Lehnwort Indígenas bezeichnen wir die direkten Nachkommen der präkolumbianischen Bevölkerung im Unterschied zu den Kreolen und den Mestizen.

<sup>9</sup> Im Encomiendasystem wurden den Conquistadores für die Bewirtschaftung des eroberten und aufgeteilten Landes Indígenas als rechtlose Arbeitskräfte zugeteilt. Die Conquistadores hatten die volle Verfügungsgewalt über die Ländereien und die Indígenas. Dieses versklavende System bildete die wirtschaftliche Grundlage der neu eroberten Kolonien. (Ebenhoch, *Das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“* als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie, Frankfurt/Main 2008, 30.)

<sup>10</sup> Zur Relevanz der Conquista für die Ausbildung der europäischen Moderne und Vorherrschaft vgl: Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/Main 1985; Enrique Dussel, *Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie*.

<sup>11</sup> Dieser geschichtliche Kontext stellt einen wesentlichen Hintergrund dar, will man die Auseinandersetzungen um die Legitimität und Relevanz einer genuin lateinamerikanischen Theologie in all ihren Dimensionen angemessen verstehen.

monetaristischen Systems, dessen Zentrum zunächst in Spanien und dann in Holland und England lag. Mit dem Niedergang der spanischen und portugiesischen Weltreiche wurde nach und nach zwar die politische Unabhängigkeit erkämpft, andererseits geriet Lateinamerika zusehends unter eine neue Form von Herrschaft über den Aufbau des „Weltmarktes“ seitens der USA. Nach dem zweiten Weltkrieg und dem erfolgreichen Wiederaufbau Europas breitete sich auch in Lateinamerika Optimismus aus, die eigene Situation, die man nun als Unterentwicklung interpretierte, mit Hilfe der Industrienationen verbessern zu können. Die Bestrebungen für die „Entwicklung“ führten in der Folge jedoch zu noch größerer Ausbeutung der Rohstoffe durch die reichen Nationen, zu Inflation, einer Vergrößerung der Armut und einer intensivierten Abhängigkeit von den Industriestaaten. Aus diesen Widersprüchen der „Entwicklungsdoktrin“<sup>12</sup> und unter dem Eindruck der kubanischen Revolution von 1959 entwickelte sich in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften in den 60er-Jahren schließlich die Dependenztheorie als ein neues Paradigma zur Interpretation der Situation Lateinamerikas. Die Dependenztheorie brach mit den Entwicklungstheorien, insofern sie die Gründe für die Misere Lateinamerikas nicht in einem Entwicklungsrückstand sah, sondern in der strukturellen Abhängigkeit von den Industriestaaten, die auf Kosten der Länder der „dritten Welt“ ihren eigenen Reichtum finanzierten. Eine Verbesserung der realen Lebensumstände der Bevölkerung Lateinamerikas ist nach diesem neuen Paradigma nur durch die Lösung aus dieser Abhängigkeit zu erreichen. Die Entwicklung der Dependenztheorie stellte eine bedeutende Zäsur für die lateinamerikanische Geistesgeschichte dar. Auf ihrem Hintergrund entwickelte sich ein weit verzweigter Befreiungsdiskurs (Literatur, Sozialwissenschaften, Theater, Pädagogik, Philosophie), der versuchte, die Realität Lateinamerikas unter dem Horizont des Begriffspaares Unterdrückung – Befreiung zu interpretieren und zu transformieren. Die Theologie der Befreiung ordnet sich als eine der wirkmächtigsten Strömungen in diesen größeren Kontext ein.

### **1.1.2. Theologie-geschichtliche Hintergründe**

In einem strenger theologiegeschichtlichen Sinn lassen sich die Anfänge der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung soweit zurückverfolgen wie die

---

<sup>12</sup> Dussel, Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie, 13.

Geschichte des Christentums auf diesem Kontinent.<sup>13</sup> So interpretiert der argentinische Philosoph, Theologe und Historiker Enrique Dussel den „prophetischen“ Widerstand einiger christlicher Missionare gegen die Eroberung und Unterwerfung der Indígenas als eine „erste Theologie der Befreiung“.<sup>14</sup> Unter diesen Befreiungstheologen der ersten Stunde kommt Bartolomé de las Casas besondere wirkungsgeschichtliche Bedeutung zu. Ursprünglich selbst Gutsherr und Besitzer mehrerer Indígenas, schenkte er diesen 1514 die Freiheit und wandte sich fortan radikal gegen die Conquista und die Versklavung der Indígenas. Las Casas bestritt energisch die theologischen und philosophischen Rechtfertigungen, die von vielen spanischen Gelehrten für die Unterwerfung der indigenen Völker vorgebracht wurden<sup>15</sup>, entfaltete große Wirksamkeit als Verfasser zahlreicher Schriften gegen die Conquista und verteidigte die Rechte der Indígenas vor dem spanischen Hof und verschiedenen Räten. Explizit sprach er in seiner Theologie von einer *Befreiung*<sup>16</sup> der Indígenas. Sein Leben und theologisches Schaffen kann somit in vielerlei Hinsicht als paradigmatisch für eine Theologie der Befreiung angesehen werden.

In den folgenden Jahrhunderten bildete die Position Las Casas unter den spanischen Missionaren und Theologen freilich eine Ausnahme. In der Mehrzahl stellten diese sich hinter die spanischen (und portugiesischen) Herrschaftsansprüche, die sie theologisch legitimierten. Ein umfassender Paradigmenwechsel zu Gunsten einer Theologie der Befreiung ereignete sich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Neben der längeren Vorgeschichte, die bis zu Las Casas zurückreicht, spielten für diesen Paradigmenwechsel auch viele Faktoren der jüngeren lateinamerikanischen Kirchengeschichte eine Rolle<sup>17</sup>, entscheidend waren jedoch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), sowie in der Folge die Zweite Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) in Medellín. Medellín stellt zweifellos eine bedeutende Wende in der lateinamerikanischen Kirchengeschichte dar. Die

---

<sup>13</sup> Für das Folgende vgl. Dussel, *Prophetie und Kritik*, sowie: Enrique Dussel, *Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika* (1959-1989), in: Riolando Azzi u. a. (Hg.), *Theologiegeschichte der Dritten Welt Lateinamerika*, Gütersloh 1993, 268-363.

<sup>14</sup> Dussel, *Prophetie und Kritik*, 28.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. die Thesen von Juan Ginés de Sepúlveda (Dussel, *Prophetie und Kritik*, 31-32).

<sup>16</sup> Fray Bartolomé de las Casas, *Obras Escogidas V*, Madrid 1958, 539.

<sup>17</sup> So etwa die Gründung der Katholischen Aktion in allen Ländern Lateinamerikas ab den 30er-Jahren und die Gründung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), der eine Vernetzung auch der theologischen Fakultäten, der Ordensgemeinschaften und der katholischen Aktion auf lateinamerikanischer Ebene folgte.

lateinamerikanischen Bischöfe versuchten auf dieser Regionalsynode, die vom zweiten Vatikanum eröffneten Wege (Wertschätzung der heiligen Schrift, Wahrnehmen der Zeichen der Zeit, Kirche als Volk Gottes, Überwindung der Dichotomie „natürlich – übernatürlich“ vom Inkarnationsverständnis her) für die Realität Lateinamerikas umzusetzen und lösten so die lateinamerikanische Kirche von ihrer Europaabhängigkeit und öffneten damit die Wege für eine eigenständige lateinamerikanische theologischen Reflexion und Praxis. Die zentralen Themen waren in Medellín dementsprechend geprägt durch die Geschichte und Realität des Kontinents: -) die Armen und die Gerechtigkeit; -) die Liebe zu den Brüdern und Schwestern in einer Situation institutionalisierter Gewalt; -) die Einheit der Gemeinde und die politische Dimension des Glaubens.<sup>18</sup> Die lange und intensive Vorbereitung auf Medellín, die Richtlinien der Generalkonferenz und die anschließenden Untersuchungen fanden ihren theologischen Kristallisationspunkt in dem Buch von Gustavo Gutiérrez „Theologie der Befreiung“<sup>19</sup>, in dem sich deutlich das Programm dieser Theologie ausdrückt:

*Wer von Theologie der Befreiung spricht, hat eine Antwort auf die Frage zu suchen: „Welche Beziehung besteht zwischen der Erlösung und dem historischen Prozess der Befreiung des Menschen?“<sup>20</sup>*

„Die Arbeit von Gutiérrez hat paradigmatischen Charakter für das Verständnis und die Beurteilung der Theologie der Befreiung und ihre Unterscheidung von anderen theologischen Reflexionstypen“<sup>21</sup>, fand großes theologisches und pastorales Echo und entfaltete eine beträchtliche Wirkungsgeschichte, die zum wichtigen Anstoß für die weitere Entwicklung der lateinamerikanischen theologischen Arbeit wurde.

In den Jahren nach Medellín und der Veröffentlichung des Buches von Gutiérrez entwickelte und vertiefte sich die befreiungstheologische Reflexion<sup>22</sup>, und die Anzahl der Basisgemeinden nahm zu. Auf der anderen Seite wurde aber auch der inner- und außerkirchliche Widerstand gegen die Theologie der Befreiung stärker. Die Außenpolitik der USA sah in der Theologie der Befreiung

<sup>18</sup> Roberto Oliveros, Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Ignacio Ellauría, Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*, Luzern 1995, 17.

<sup>19</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima 1971.

<sup>20</sup> Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz-München 1985, 44.

<sup>21</sup> Oliveros, *Geschichte der Theologie der Befreiung*, 19.

<sup>22</sup> Wichtige Marksteine sind das Treffen von lateinamerikanischen und europäischen TheologInnen von El Escorial 1972, das Treffen mit nordamerikanischen TheologInnen in Detroit 1975 sowie der Beginn der Zusammenarbeit der „TheologInnen der Dritten Welt“ (EATWOT) mit dem Treffen von Daressalam 1976.

eine Bedrohung ihrer sicherheitspolitischen Interessen<sup>23</sup> und zahlreiche Vertreter der kirchlichen Hierarchie qualifizierten sie als eine heterodoxe Interpretation des Glaubens. Die dritte Generalkonferenz des CELAM in Puebla 1979 brachte zwar eine Bestätigung des von Medellín eingeschlagenen Weges, in der Folge nahm der Widerstand jedoch noch weiter zu. Zahlreiche Priester, Ordensleute und Laien fanden auf Grund ihres Engagements für eine Befreiung des unterdrückten und verarmten Großteils der Bevölkerung Lateinamerikas Verfolgung und Tod, wobei das Martyrium des Erzbischofs von El Salvador Oscar Romero exemplarisch für das Schicksal vieler ChristInnen stehen kann. Der innerkirchliche Widerstand gipfelte in Behinderungen und Verurteilungen von Theologen wie Gustavo Gutiérrez oder Leonardo Boff sowie in der Veröffentlichung der „Instruktion über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“<sup>24</sup> 1984, die massive Anschuldigungen gegen die Theologie der Befreiung erhebt.

Diese Infragestellung der Theologie der Befreiung in den 80er-Jahren führte bei den TheologInnen der Befreiung einerseits zu einer Systematisierung des bisher Erreichten sowie andererseits zu einer Vertiefung der Reflexion über die Grundlagen ihrer Theologie. Als Beispiel für diesen Prozess kann man auf das von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino herausgegebene, systematische Werk *Mysterium Liberationis*<sup>25</sup> verweisen, wie auf das 1985 begonnene Projekt einer 52 Titel umfassenden Reihe zur Theologie der Befreiung, das die führenden Autoren und die fundamentalen Themen umfassen sollte.<sup>26</sup> Viele der theologischen Schriften Ellacurias lassen sich in diesen Prozess einordnen, insofern sie gegen die Bestreitung ihrer Legitimität versuchen, die hermeneutischen, methodischen und philosophischen Grundlagen der Theologie der Befreiung herauszuarbeiten.

In den letzten beiden Jahrzehnten entspannte sich das Verhältnis von Theologie der Befreiung und kirchlichem Lehramt und die Theologie der Befreiung erfuhr weltweite und disziplinenübergreifende Rezeption. Obwohl manche in letzter Zeit bereits vom Tod der Theologie der Befreiung gesprochen haben, und trotz neu aufgeflammter Diskussionen über ihre Orthodoxie und ihren

<sup>23</sup> Vgl. den sogenannten „Rockefeller-Report“ aus dem Jahr 1969 oder das „Santa-Fe-Papier“ von 1980, die beide die Gefährdung der Interessen der USA durch die Theologie der Befreiung festhalten.

<sup>24</sup> Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ vom 6. August 1984, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57, Bonn o.J.

<sup>25</sup> Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*, Luzern 1995.

<sup>26</sup> Dieses Projekt konnte durch verschiedene Repressionen und Konflikte nicht zum Abschluss gebracht werden. In Deutschland konnten unter dem Titel „Bibliothek der Theologie der Befreiung“ im Patmos Verlag, Düsseldorf, immerhin 16 Bände des Projektes realisiert werden.

Stellenwert innerhalb der katholischen Kirche nach der Notifikation über ein Werk Jon Sobrinos 2007, kann die Theologie der Befreiung in den letzten Jahren auf eine lebendige Entwicklung verweisen, die sich in der Eröffnung vieler neuer Fragehorizonte spiegelt. So zeichnen sich nach dem spanischen Theologen Juan-José Tamayo<sup>27</sup> für die Zukunft folgende Erweiterungen im grundlegenden Paradigma der Theologie der Befreiung ab: -) Theologie der Befreiung aus feministischer Perspektive; -) Theologie der Befreiung in Auseinandersetzung mit der neoliberalen Ideologie; -) Theologie der Befreiung aus ökologischer Perspektive; -) indigene Theologie der Befreiung; -) afro-amerikanische Theologie der Befreiung; -) campesine Theologie der Befreiung; -) interkulturelle und interreligiöse Theologie der Befreiung.

### 1.1.3. Theologische Arbeitsfelder

Bei der Darstellung der zentralen theologischen Arbeitsfelder der Theologie der Befreiung können wir wieder auf Bartolomé des Las Casas zurückblicken, in dessen Bekehrungsprozess vom spanischen Missionar, der selber Indígenas als Sklaven besaß, zum entschiedenen Kritiker der Conquista sich ansatzweise bereits alle wichtigen Grundmotive der Theologie der Befreiung zeigen:

*Der Kleriker Bartolomé...lief auch sehr beschäftigt und betriebsam auf seinen Gütern umher, wie die anderen. Er schickte die ihm zugeteilten Indios in die Bergwerke, um dort Gold herauszuholen, ließ sie Land roden und säen und nutzen sie aus, wie er nur konnte...Als Pfingsten nahte,...begann er zur Vorbereitung einer Predigt, über einige Stellen der Schrift für sich nachzudenken,...und die erste und wichtigste Stelle war die aus dem Buch Ecclesiasticus 34: ‚Wenn man opfert vom Unrechten, ist dies eine befleckte Gabe. Opfer der Bösen sind nicht wohlgefällig... Wer ein Opfer darbringt aus dem Gut der Armen, ist wie jemand, der den Sohn vor den Augen des Vaters schlachtet...‘ Er fing an, über das Elend und die Sklaverei, unter denen diese Leute [die Indios] zu leiden hatten, nachzudenken.<sup>28</sup>*

Dieser Text aus der *Historia de las Indias* zeigt, wie Las Casas in der Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift (1) beginnt, die Unterdrückung und Versklavung der Indios als Sünde gegen Gott zu begreifen (2), was ihn in weiterer Folge zur Eröffnung eines theologisch-politischen Diskurses für die Befreiung (3)

<sup>27</sup> Juan-José Tamayo, *Cambios en el nuevo paradigma de la teología de la liberación*, 2007 (im Rahmen einer Vorlesung an der Universidad Carlos III in Madrid ausgeteilter Text).

<sup>28</sup> Fray Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas II*, Madrid 1958, 356. Hier zitiert nach: Dussel, *Prophetie und Kritik*, 30.

der Indios führen wird, der die Veränderung des unterdrückerischen wirtschaftlichen Systems als eine wesentliche Forderung des christlichen Glaubens (4) verlangt.

Wir wollen im Folgenden jedes dieser vier Elemente in ihrer Bedeutung für den befreiungstheologischen Diskurs näher entfalten:

(1) Die heilige Schrift, die am Anfang der Bekehrung Las Casas` steht, wieder in den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens zu stellen, war ein zentrales Anliegen des zweiten vatikanischen Konzils. In Lateinamerika geschah dies in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in bahnbrechender Weise in den Basisgemeinden, wo sich eine Form der Auslegung entwickelte, die sich sowohl von der historisch-kritischen Interpretation (durch die wissenschaftliche Exegese) als auch von der liturgisch-institutionellen Interpretation (durch das Lehramt) unterscheidet: die gemeinschaftliche Bibelauslegung. Bei dieser Art der Auslegung wird die Bibel gemeinsam gelesen und mit dem Glaubensverständnis des Volkes<sup>29</sup>, das somit selbst zur auslegenden Instanz des Wortes Gottes wird, in Beziehung gesetzt. Das unterscheidende Merkmal dieser Art der Auslegung im Vergleich zu anderen Arten der Auslegung liegt im Interpretationsgegenstand: das Volk Gottes in seiner konkreten sozialen, kulturellen, ökonomischen, politischen und religiösen Wirklichkeit. Diese Bibelauslegung bildete und bildet, sowohl geschichtlich betrachtet als auch aus befreiungstheologischer Sicht, einen entscheidenden Grund für die Konstitution der Basisgemeinden und das konkrete kirchliche, soziale und politische Engagement, das aus ihnen hervorgeht. Das religiöse Leben in den Basisgemeinden ist seinerseits der zentrale, wenn auch nicht ausschließliche, kirchliche Ort, aus dem die Theologie der Befreiung hervorgeht.

(2) Aus dem untrennbaren Zusammenspiel von heiliger Schrift und Glaubenssinn des Volkes (der immer auch über eine konkrete Tradition vermittelt ist) speist sich das, was man das grundlegende spirituelle Moment der Theologie der Befreiung nennen könnte: die Erfahrung Gottes in der Welt der Armen (im Fall Las Casas: in der Welt der unterdrückten Indios). Diese Erfahrung Gottes in den Armen ist weder die Erfahrung eines Jenseitigen, das mit der Welt nichts zu tun hätte, noch die Erfahrung einer reinen Innerlichkeit, sondern die Erfahrung

---

<sup>29</sup> Das spanische Wort für Volk „pueblo“ leidet nicht unter den völkischen Konnotationen des entsprechenden deutschen Wortes, die uns dem Gebrauch dieses Wortes für gewöhnlich mit Misstrauen begegnen lassen. Pueblo versteht sich in der streng hierarchischen und geteilten lateinamerikanischen Gesellschaft als Gegenbegriff zu den gesellschaftlichen Eliten. Vgl. zu einer näheren Auseinandersetzung mit dem Begriff „pueblo“: Ebenhoch, Theologumenon 23-25.

einer geschichtlichen Offenbarung Gottes, die ihre größte Dichte und Klarheit im gläubigen Kampf der Armen um ihre Befreiung zeigt. Die Theologie der Befreiung ist deswegen nicht eine soziale oder politische Reflexion, wenn sie sich den Armen zuwendet, sondern primär eine theologische, insofern sie von einer konkreten Erfahrung Gottes im Leben dieser Armen ausgeht, über diese nachdenkt und schließlich daraus Konsequenzen für ihren Diskurs zu ziehen versucht.

Ein weiteres Charakteristikum der Theologie der Befreiung besteht darin, dass sie es für ein umfassendes theologisches Verständnis des Befreiungskampfes der Armen als nötig erachtet, die Lebenswirklichkeit dieser Armen auch in ihren strukturellen Momenten zu erfassen. Der Diskurs der Theologie der Befreiung weitet sich demnach auf entscheidende strukturelle Ebenen der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen aus, ohne deswegen aufzuhören, ein theologischer Diskurs zu sein. Die zwei wichtigsten strukturellen Ebenen dieses befreiungstheologischen Diskurses sind Politik und Wirtschaft:

(3) Die Wahrnehmung der Unterdrückung und Eroberung der Indios als Sünde gegen Gott brachte Las Casas nicht nur die Konfrontation mit einzelnen Konquistadoren, sondern führte ihn auf der Suche nach den Ursprüngen dieser Gewalt schließlich bis zu den Wurzeln des sich bereits abzeichnenden europäischen Imperialismus an den spanischen Königshof. In entsprechender Weise betrachtet die Theologie der Befreiung des 20. Jahrhunderts die Entlarvung, Kritik und Beseitigung der strukturellen politischen Zusammenhänge, die für die Unterdrückung des größten Teils der lateinamerikanischen Bevölkerung verantwortlich waren (und immer noch sind) als wesentlichen Bestandteil ihrer theologischen Arbeit. Der Einsatz für eine umfassende Erlösung verbindet sich in der Theologie der Befreiung angesichts der politischen Realitäten und Abhängigkeiten Lateinamerikas mit konkreten politischen Optionen, die aber immer davon Abstand nehmen, Kirche in ihrer institutionellen Gestalt als politischen Machtfaktor zu identifizieren. Die Sensibilität für die komplexen Wechselbeziehungen zwischen Politik und Glaube (bzw. Theologie) ist eines der charakteristischsten Kennzeichen aller Theologien der Befreiung.

(4) Neben der Politik ist die Wirtschaft das zweite strukturelle Feld, auf dem sich die Eigenheit, Radikalität und Kreativität der Theologie der Befreiung in besonderer Weise zeigt. Schon bald erkannte man die ökonomischen Strukturen

als einen entscheidenden (vielleicht sogar den entscheidendsten) Faktor für die Konstituierung der konkreten Lebensrealität der Menschen und damit auch als entscheidenden Faktor für die Konstitution struktureller Armut und Unterdrückung. Bei Las Casas zeigt sich dieses Bewusstsein ansatzweise in seiner Kritik des versklavenden Encomiendasystems, das die wirtschaftliche Grundlage der neu eroberten spanischen Kolonien bildete. Die Theologie der Befreiung im 20. Jahrhundert offenbart dieselbe Sensibilität in ihrer intensiven Auseinandersetzung mit den in Lateinamerika vorherrschenden Spielarten eines kapitalistischen Wirtschaftssystems und in der unverzichtbaren Rolle, die sie den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften als hermeneutische Vermittlung im theologischen Erkenntnisprozess zukommen lässt.

In der Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat sich, wie wir mit dem Verweis auf die Arbeit von Tamayo gesehen haben, der Horizont der Theologie der Befreiung um viele wesentliche Perspektiven und Themenfelder erweitert. Die vier Bereiche, die wir gerade vorgestellt haben, konstituieren aber die „klassischen“ Hauptarbeitsfelder der Theologie der Befreiung, aus denen auch die späteren Entwicklungen hervorgegangen sind, und die auch nach wie vor die Entwicklung der Theologie der Befreiung vorantreiben.

## 1.2. El Salvador

Was wir in Bezug auf die entscheidende Bedeutung der Conquista für die Geschichte Lateinamerikas insgesamt festgestellt haben, gilt in vielleicht noch dramatischerer Weise für die Geschichte El Salvadors.<sup>30</sup> Hier führte die Eroberung unter der Führung Pedro de Alvarados ab 1524 dazu, dass sich die indigene Bevölkerung El Salvadors bis Ende des 16. Jahrhunderts von einer

---

<sup>30</sup> Vgl. für den folgenden Überblick: Roger Peltzer, El Salvador: Krieg ohne Ende, in: Jon Sobrino, Sterben muss, wer an Götzen rührt. 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: 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. Fornet-Ponse, Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2008, 85-89; Kevin F. Burke, The Ground Beneath the Cross, Washington 2000, 15-20; Ebenhoch, Theologumenon, 27-35; CIA-The World Fact Book: El Salvador: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/es.html> (Stand 25.02.2009); die „Human Development Reports“ der UNO über El Salvador von 1999, 2001, 2003, 2005, 2008 (Download in spanischer Sprache möglich verfügbar auf: [http://hdr.undp.org/xmlsearch/reportSearch?y=\\* &c=n%3AEL+SALVADOR&t=\\* &k=&orderby=year](http://hdr.undp.org/xmlsearch/reportSearch?y=* &c=n%3AEL+SALVADOR&t=* &k=&orderby=year) (Stand: 25.02.2009), Auszüge einiger Daten des Human Development Report der Vereinten Nationen 2007/2008 für El Salvador, die auch in diese Abschnitt der Arbeit Eingang gefunden haben, finden sich auch auf: [http://hdrstats.undp.org/countries/data\\_sheets/cty\\_ds\\_SLV.html](http://hdrstats.undp.org/countries/data_sheets/cty_ds_SLV.html) (Stand: 25.02.2009).

halben Million auf 10.000 reduzierte. Wie in vielen ehemaligen Kolonien<sup>31</sup> wirkt auch in El Salvador das streng hierarchische Gesellschaftsmodell der spanischen Kolonialzeit mit dem typischen Encomiendasystem bis in die Gegenwart nach, so dass die politischen und ökonomischen Entscheidungen fast bis in die Gegenwart nahezu ausschließlich in der Hand einer kleinen, weißen Elite, den Nachkommen der spanischen Eroberer, lagen. Die Geschichte El Salvadors kann in dieser Hinsicht als paradigmatisch für die Geschichte auch vieler anderer ehemaliger Kolonien gelten. Nach der Unabhängigkeitserklärung der mittelamerikanischen Staaten gegenüber dem spanischen Königreich am 15. September 1821 war El Salvador zunächst Teil der Zentralamerikanischen Föderation, löste sich aber schon bald aus diesem Verband und konstituierte sich 1841 als freie, unabhängige und souveräne Nation. Die politischen Umbrüche änderten jedoch nur wenig an der realen Unterdrückungssituation des Großteils der Bevölkerung. Im Gegenteil: vor allem die Situation der Indígenas verschlimmerte sich mit der Ausweitung des Kaffeeanbaus und der Zwangsrekrutierung der indigenen Bevölkerung für den Straßen- und Eisenbahnbau weiter. Aufstände der indigenen Bevölkerung wurden blutig niedergeschlagen. Besonders folgenreich für die Geschichte des Landes war dabei das Jahr 1932, als General Maximiliano Hernández Martínez, der damalige Präsident El Salvadors, die Kommunalwahlen annullierte, bei der die Kommunistische Partei Siege errungen hatte. Zehntausende campesinos<sup>32</sup> besetzten daraufhin mehrere Rathäuser und Kasernen, konnten jedoch von den Regierungstruppen rasch vertrieben werden. In der Folge richteten die Regierungstruppen ein ungeheueres Massaker unter den großteils indigenen campesinos an, bei dem mehr als 30.000 Menschen das Leben verloren. Dieses Massaker und der große Assimilierungsdruck, dem die überlebenden Indígenas in der Folge ausgesetzt waren, bedeutete praktisch das Ende einer eigenständigen indigenen Kultur in El Salvador. Heute wird der Anteil der Indígenas auf nur

---

<sup>31</sup> Vgl. z.B. die Nachwirkungen des Encomiendasystems in der Gesellschaft der Philippinen. (Janina Dannenberg, Niklas Reese, Cashcrops statt Umverteilung. Landwirtschaft und Landreform, in: Niklas Reese, Rainer Werning (Hg.), Handbuch Philippinen. Gesellschaft Politik Wirtschaft Kultur, Bad Honnef <sup>2</sup>2007, 97-104, 98.)

<sup>32</sup> Markus Ebenhoch vermerkt zu dem Begriff *campesino*: „‚Campesino/Campesina‘ bedeutet nicht ausschließlich ‚Bauer/Bäuerin‘ oder ‚Kleinbauer/Kleinbäuerin‘, sondern wird im Plural als Synonym für die Landbevölkerung verwendet. Im gegenwärtigen mittelamerikanischen Kontext umfassen die Campesinos eine bedeutende Gruppe der Gesamtbevölkerung, jedoch nur eine Minderheit ist auch BesitzerIn des bewirtschafteten Landes.“ (Ebenhoch, Theologumenon, 30)

mehr 1% der Gesamtbevölkerung geschätzt.<sup>33</sup> Maximilian Hernández Martínez regierte in der Folge el Salvador noch bis 1944. Auf ihn folgten wechselnde Militärregierungen, die im Wesentlichen die Interessen der agro-industriellen Oligarchie verteidigten. Jede gewerkschaftlich-politische Aktivität war seit dem Aufstand von 1932 illegal. Als Ellacuría und seine Mitbrüder 1949 nach El Salvador kamen, erreichten sie ein Land, das einerseits politisch unterdrückt war, in dem sich aber andererseits auch der Optimismus auszubreiten begann, die eigene Situation durch „Entwicklung“ verbessern zu können. Das änderte sich in den 60er-Jahren: Die kubanische Revolution von 1959 und die zunehmende Enttäuschung über die vom amerikanischen Präsidenten John F. Kennedy 1961 initiierte Allianz für den Fortschritt, die politische Freiheit und Wohlstand auf dem ganzen amerikanischen Kontinent befördern sollte, in der Realität jedoch die bereits bestehende Kluft zwischen Arm und Reich noch vertiefte, führten zu Unruhen und revolutionären Ausbrüchen in ganz Lateinamerika. In El Salvador wurde die revolutionäre Stimmung vor allem durch die zunehmende Zahl von landlosen campesinos, die hohe Arbeitslosigkeit, fehlende Gesundheitsversorgung, schlechte Wohnverhältnisse, eine hohe Kindersterblichkeit und Analphabetenrate, sowie das schnelle Bevölkerungswachstum und die hohe Bevölkerungsdichte angeheizt. Als sich ab Mitte der 60er-Jahre die Opposition in El Salvador in Form von Gewerkschaften, reformorientierten Oppositionsparteien sowie studentischen Organisationen zu formieren begann, reagierte die Regierung mit Repression und Staatsterror. In den 70er-Jahren nahmen die Ungleichheiten und damit die gesellschaftlichen Spannungen weiter zu. Die ungleiche Verteilung des Landes und der Einnahmen aus dem beträchtlichen Wirtschaftswachstums vergrößerte sich, so dass 1979, kurz vor dem Ausbruch des Bürgerkriegs, vier Prozent der Bevölkerung über 87 Prozent der Produktionsmittel in Form von Landgütern, Grundbesitz und Kaffeeaufbereitungsanlagen verfügten.<sup>34</sup> Eine dringend notwendige Agrarreform wurde auf Grund der erfolgreichen Blockade durch die wirtschaftliche Oligarchie stark verzögert und später nur halbherzig umgesetzt. Das alles, zusammen mit den offensichtlichen Wahlfälschungen bei den Präsidentschaftswahlen 1972 und 1977

---

<sup>33</sup> vgl. Angaben des World Fact Book des CIA: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/es.html> (Stand: 20.02.2009)

<sup>34</sup> Roger Peltzer, El Salvador: Krieg ohne Ende? In: Jon Sobrino, Sterben muss, wer an Götzen rührt: Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg 1991, 101.

und einer brutalen Verfolgung organisierter Oppositionsbewegungen, führte zu einer Radikalisierung der linken Bewegungen. Unter dem Einfluss der nicaraguanischen Revolution putschte im Oktober 1979 ein reformorientierter Teil des Militärs und bildete eine militärisch-zivile Junta, die weit reichende sozioökonomische Reformen ankündigte, aber bereits einige Woche später auseinanderbrach. In der Folge schlossen sich fünf voneinander unabhängige Guerillagruppen 1980 zur Nationalen Befreiungsfront FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional) zusammen und leisteten fortan gemeinsam gewaltvollen Widerstand gegen die Regierung. Die FMLN erhielt breite Unterstützung vom Volk, konnte aber trotz bedeutender militärischer Erfolge die Regierung nicht stürzen. Die Folge war ein 12-jähriger Bürgerkrieg (1980-1991), in dessen Verlauf mehr als 75.000 Menschen getötet wurden und mehrere hunderttausend Menschen ihre Heimat verloren. Paramilitärische Einheiten und Todesschwadronen ermordeten mit der Duldung der Regierung unzählige Oppositionelle, MenschenrechtsaktivistInnen, StudentInnen, GewerkschafterInnen sowie kirchliche MitarbeiterInnen, Priester und Ordensleute, darunter den Erzbischof Oscar Romero, der im März 1980 während der Feier der Heiligen Messe erschossen wurde. In den ländlichen Regionen verrichteten Militäreinheiten Massaker mit zum Teil tausenden Toten, darunter auch zahlreiche Kinder und Frauen. Massive militärische und finanzielle Unterstützung erhielt die salvadorianische Regierung dabei von den USA, die zum Teil die salvadorianischen Streitkräfte für den Kampf gegen die Guerilla ausbildeten und am Höhepunkt des Kriegs täglich mehr als zwei Millionen Dollar als offizielle Militär- und Wirtschaftshilfe nach El Salvador überwiesen, was ungefähr der Gesamthöhe des damaligen salvadorianischen Staatshaushaltes entsprach.<sup>35</sup> Nachdem die rechtsextreme ARENA (Alianza Republicana Nacionalista) 1988 und 1989 sowohl die Parlamentswahlen als auch die Präsidentschaftswahlen gewonnen hatte und eine weitere Verhandlungsrunde zwischen den beiden Lagern des Landes gescheitert war, startete die FMLN ihre größte militärische Offensive und rückte mit Guerillaverbänden in San Salvador ein. In den folgenden Gefechten ging das Militär als Sieger hervor und liquidierte in der Nacht auf den 16. November die vermeintlichen Köpfe der Guerilla-Bewegung, darunter auch Ignacio Ellacuría und seine Mitbrüder.

---

<sup>35</sup> Vgl. Peltzer, El Salvador, 102-107.

Die Ermordung der Jesuiten erregte große internationale Aufmerksamkeit und stellte in der Folge einen „unbestreitbarer Katalysator“<sup>36</sup> für den einsetzenden Friedensprozess dar. Auf Grund des zunehmenden internationalen Drucks nahmen der Präsident Alfredo Cristiani und Vertreter der Guerilla die Verhandlungen wieder auf, und unterzeichneten am 16. Jänner 1992 nach Vermittlung der Vereinten Nationen und der katholischen Kirche ein Friedensabkommens, das den Bürgerkrieg beendete. In den folgenden Jahren gelang es tatsächlich, zahlreiche Punkte der Vereinbarung umzusetzen, wie zum Beispiel den Abbau der Streitkräfte, die Auflösung der paramilitärischen Einheiten, die Entwaffnung der FMLN und die Umwandlung der Guerilla in eine politische Partei, die Neustrukturierung der Polizei und die Durchführung einer Agrarreform. Andere Vorhaben, wie die Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen oder Verbesserungen im Wahlrecht und im Justizwesen wurden jedoch bis heute nur unzureichend durchgeführt.

Gegenwärtig ist die politische und ökonomische Lage in El Salvador, trotz der Beendigung des Bürgerkriegs, auf Grund der vorhandenen Polarisierung weiter angespannt. Elf Prozent der Bevölkerung sind unterernährt und mehr als 40 Prozent müssen von weniger als 2 US-\$/Tag leben. Die Analphabetenrate liegt noch immer bei 20 Prozent und besonders auf dem Land ist ein funktionaler Analphabetismus weit verbreitet. In Folge des Bürgerkrieges hat die Verstädterung stark zugenommen, so dass 2005 bereits 60 Prozent der Bevölkerung in Städten lebten.<sup>37</sup> Die Präsidentenwahlen von 1994, 1999 und 2004 konnte jeweils die ARENA für sich entscheiden, die letzte Wahl, am 15. März 2009 gewann mit Mauricio Funes zum ersten Mal ein Kandidat der FMLN. Sein Amtsantritt weckte im Land große Hoffnungen auf eine Verbesserung der sozialen Situation. Nicht zuletzt auf Grund der globalen Wirtschaftskrise sowie auf Grund der hohen Verschuldung, die Funes von seiner Vorgängerregierung übernommen hat, sind seine Handlungsmöglichkeiten aber stark eingeschränkt.

---

<sup>36</sup> Victor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Mexiko 1997, 61. Hier zitiert nach Fonet-Ponse, Ignacio Ellacuría, 87.

<sup>37</sup> Vgl. die Angaben des Human Development Report der Vereinten Nationen für El Salvador 2007/2008: [http://hdrstats.undp.org/countries/data\\_sheets/cty\\_ds\\_SLV.html](http://hdrstats.undp.org/countries/data_sheets/cty_ds_SLV.html) (Stand: 25.02.2009)

### 1.3. biografisch

Ignacio Beascoechea Ellacuría wurde am 9. November 1930 als Sohn eines Augenarztes in der baskischen Stadt Portugalete nahe Bilbao geboren.<sup>38</sup> Nach seinem Abitur am Jesuitenkolleg in Tudela in Navarra trat er im Alter von 16 Jahren in den Jesuitenorden ein und begann im September 1947 das Noviziat in Loyola. Im Februar 1949 wurde er gemeinsam mit einigen anderen Jesuiten nach El Salvador gesandt, das von diesem Zeitpunkt an den Mittelpunkt seines Lebens und Arbeitens bilden sollte. In den folgenden Jahren studierte Ellacuría Geisteswissenschaften und Philosophie in Quito in Ecuador (intensivere Beschäftigung mit Thomas von Aquin und Ortega y Gasset), Theologie in Innsbruck (vor allem bei Karl Rahner) und Philosophie in Madrid unter dem entscheidenden Einfluss des baskischen Philosophen Xavier Zubiri. Die Bekanntschaft und die Zusammenarbeit mit Zubiri sind in Hinblick auf das Thema dieser Arbeit prägende Momente für das Denken Ellacurias. Ellacuría war davon überzeugt in Zubiris Philosophie ein Denken gefunden zu haben, das es ermöglichte, die grundlegenden philosophischen und theologischen Fragen auf eine fundamental neue, wirklichkeitgerechtere und konkretere Art zu stellen. In einem Brief an seinen Ordensoberen schrieb Ellacuría, in Zubiri „die Verbindung zwischen dem Klassischen und dem Modernen, zwischen dem Essenziellen und dem Existentiellen“<sup>39</sup> gefunden zu haben, eine Verbindung die sowohl versuchte auf der Höhe ihrer Zeit<sup>40</sup> zu sein, als auch Philosophie nicht als bloßes Wissen

---

<sup>38</sup> Vgl. Thomas Fonet-Ponse, Ellacuría Beascoechea, Ignacio, in Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, XXVIII Band, Nordhausen 2007, 558-575. Fonet-Ponse, Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2008, 13-16. Kevin F. Burke, *The Ground Beneath the Cross*, Washington 2000, 15-35. sowie die Biographie Ellacurias auf der Homepage der spanischen Jesuiten: <http://www.jesuitas.es/pages/compaFIEDa-de-jesFAs/jesuitas/ignacio-ellacurEDa.php> (20.02.2009). Die ausführlichste bisher erschienene Biographie bietet Theresa Whitfield, *Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador*, Philadelphia 1995.

<sup>39</sup> Brief Ellacurias an Luis Achaerandio vom 3. Oktober 1964, zitiert nach Whitfield, 31.

<sup>40</sup> In seinem Artikel „Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri“ (in: *Escritos filosóficos III*, 365 – 394) schreibt Ellacuría, dass für Zubiri die Wendung *auf der Höhe der Zeiten sein (estar a la altura de los tiempos)* auf einen spezifischen, einmaligen und unwiederholbaren Teil der Geschichte verweist. Jeder historischen Epoche entspricht eine spezifische historische Realität und nur von dieser spezifischen Realität aus kann man zum Ganzen der Geschichte gelangen. Die Vermittlung zwischen der jeweiligen Höhe der Zeiten und der Geschichte in ihrer Gesamtheit ist Aufgabe der Philosophie (vgl. dazu auch: Burke, *Ground*, 30 u. 44.). Dass Zubiri dieses *auf der Höhe der Zeiten sein* nicht nur als abstraktes Ideal formulierte, sondern sich in seiner eigenen Philosophie um seine konkrete Verwirklichung bemühte, zeigt sich unter anderem an seiner Biographie: Zubiri studierte nicht nur Philosophie und Theologie sondern reiste mehrere Jahre durch ganz Europa, um bei den führenden Wissenschaftlern seiner Zeit (darunter u.a. Pastor, Schrödinger, Jäger) auch Mathematik, theoretische Physik, Biologie, klassische Philologie und orientalische Sprachen zu studieren. Durch diese Reisen und Studien erwarb er sich profunde Kenntnisse in mehr als einem Dutzend Sprachen. (vgl. Burke, *Ground*, 26-33. sowie Jorge Alvarado Pisani, *Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)* in Antonio Gonzalez, Hg.,

von der Welt zu verstehen, sondern als Weg sich dieser Wirklichkeit als realer zu stellen und sich ihren Ansprüchen zu verpflichten. Die kreative Weiterentwicklung dieser Philosophie, zum Teil in Zusammenarbeit mit Zubiri selbst, und nach dessen Tod in verstärkt eigenständiger Weise, stellt die Grundlage dar, auf der Ellacurías philosophisches und theologisches Denken fußt.

Nach seiner Rückkehr von Madrid nach El Salvador übernahm Ellacuría eine Professur für Philosophie an der UCA (Universidad Centro Americana), deren fünfköpfigem Rektorengremium er seit 1968 angehörte. Auf seine Initiative gab die Universität die Zeitschrift „Estudios Centroamericanos“ (ECA) heraus, in der in Folge auch zahlreiche philosophische, theologische und politische Aufsätze Ellacurías erschienen. In den nächsten Jahren wurde er zum Direktor des Instituts für Philosophie ernannt, begründete das Zentrum für theologische Forschung der UCA und beteiligte sich mit einem Beitrag über Möglichkeit und Notwendigkeit einer lateinamerikanischen Theologie an einer Festschrift für Karl Rahner. 1976 wurde Ellacuría zum Direktor der ECA ernannt und löste mit der Publikation des Leitartikels „Zu Befehl, mein Kapital“ (A sus órdenes mi capital)<sup>41</sup>, in dem er die Unfähigkeit und den mangelnden Willen der Regierung zur Durchsetzung einer Agrarreform anprangerte, die Streichung der staatlichen Zuschüsse sowie eine Serie paramilitärischer Gewalt gegen die UCA aus.

Die zunehmenden Spannungen innerhalb El Salvadors zwangen Ellacuría auf Grund seines gesellschaftspolitischen Engagements in der Folge zwischen 1977 und 1981 zweimal für je 18 Monate das Land zu verlassen. 1979 wurde Ellacuría zum Rektor der UCA ernannt, 1984 gründete er mit Jon Sobrino eine Zeitschrift für lateinamerikanische Theologie (Revista Lationamericna de Teología) und 1985 führte er inmitten des Bürgerkrieges einen Lehrstuhl zur Diskussion der Probleme des Landes ein.

Als Rektor der UCA versuchte Ellacuría in den 80er-Jahren, seinen Einfluss geltend zu machen, um zwischen den Konfliktparteien des Bürgerkrieges zu vermitteln. Er gewann rasch Ansehen als einer der bedeutendsten Kommentatoren der Situation des Landes, erkannte früh, dass weder die Militärs noch die Guerilla den Krieg für sich entscheiden würden können und betonte immer wieder die

---

Voluntad de Vida: Ensayos Filosóficos, Seminario Zubiri-Ellacuría, Bd I, Managua 1993, 117-128).

<sup>41</sup> Ignacio Ellacuría, A sus ordenes mi capital, in: Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos, Bd. I, San Salvador 1991, 649-656.

Notwendigkeit einer friedlichen Lösung. Dieses Engagement brachte ihm die zunehmende Feindschaft reaktionärer Kreise der Militärs und der Wirtschaftsoligarchie ein. Als 1989 der Abschluss eines Friedensabkommens zwischen Regierung und Revolutionsführern scheiterte, lieferte der Beginn einer Guerillaoffensive Kommandanten des rechten Flügels des Militärs einen Vorwand, im Zuge einer Vergeltungsaktion gegen die Guerilla die Ermordung Ellacurías anzuordnen. Am 16. November 1989 wurde Ellacuría gemeinsam mit den Jesuiten Ignacio Martín Baró, Segundo Montes, Armando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, ihrer Haushälterin Julia Ramos und deren 15-jähriger Tochter Celina von einer Elitetruppe der salvadorianischen Armee ermordet.



*„Eine geschichtliche Konzeption von Heil und Erlösung kann sich nicht in abstrakten Theorien über das ergehen, was Heil und Erlösung sei. Abgesehen davon, dass solche 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 v o n jemandem und damit auch v o n etwas.“<sup>42</sup>*

## 2. Theologie ohne Ort?

Nachdem wir im ersten Kapitel wesentliche Kontexte und Bezugspunkte für Ellacurías theologisches Denken vorgestellt und dieses damit in die größeren Zusammenhänge eingeordnet haben, aus denen es erst wirklich zu verstehen ist, möchten wir uns im zweiten Kapitel mit den theologischen Positionen beschäftigen, die die Bedeutung der Kontexte, von denen aus man theologische Arbeit betreibt, für den theologischen Erkenntnisprozess verneinen bzw. sie im besten Fall als sekundär erachten. Gemeint sind damit vor allem Theologien oftmals europäischer Provenienz, die im Versuch, der Frage nach dem Ort konstitutive Bedeutung für den theologischen Erkenntnisprozess zuzusprechen, eine Relativierung des Universalitätsanspruchs und der Katholizität der Theologie sehen und stattdessen eine Theologie einfordern, deren Allgemeingültigkeit sich dadurch auszeichnen soll, dass sie von einem *Wesentlichen* her denkt, das in allen unterschiedlichen Kontexten gleich bleibt und deren letzte Wahrheit ausmacht. Die unterschiedlichen Orte des Theologietreibens sind für diese theologische Positionen bloß verschiedene Ausgangspunkte um zu den im Letzten immer gleichen allgemeinen Menschheitsfragen vorzudringen (Sünde, Tod, Gesetz, Erlösung,...). Die Frage nach dem Ort ist für diese Positionen somit bestenfalls von bloß akzidenteller Bedeutung. Wenn wir im Folgenden von den Überlegungen Ellacurías her die Auseinandersetzung mit solch vordergründig allgemeinen und zugleich ortlosen theologischen Positionen führen wollen, so soll dies mit dem Ziel geschehen, die Theologie der Befreiung, so wie sie Ignacio Ellacuría versteht, von diesen Positionen abzugrenzen. Gegenüber den Entwürfen einer „ortloser“ Theologien soll der konstitutive Stellenwert herausgearbeitet

---

<sup>42</sup> Ignacio Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: ders., Jon Sobrino (Hgg.), *Mysterium liberationis II*, Luzern 1996, 761-787, 762.

werden, den die Frage nach dem Ort im theologischen Erkenntnisprozess einnimmt, sowie gezeigt werden, dass die Versuche, die Wahrheit und Universalität theologischer Aussagen durch die Distanzierung von konkreten Kontexten erreichen zu wollen, im Letzten nicht einlösbar sind und selbst als eine (zumindest fragwürdige) theologische Option angesichts der Herausforderungen eines bestimmten geschichtlichen Kontexts verstanden werden müssen. Die Unmöglichkeit einer *reinen, objektiven* Theologie soll dabei ebenso deutlich werden wie die ideologischen Gefahren, die sich in einem abstrakten Universalismus verbergen, der den eigenen Herkunftsort verschleiert.

Exemplarisch wollen wir diese Diskussion an Hand der Auseinandersetzung Ellacurías mit dem Schlussdokument der Vollversammlung der Internationalen theologischen Kommission vom Oktober 1976 „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“<sup>43</sup> führen, das ein Beispiel für eine Theologie mit allgemeingültigen Anspruch, aber ohne konkrete Verortung darstellt. Die Wahl dieses Beispiels legt sich uns dabei aus zwei Gründen nahe: Erstens kann die Internationale Theologische Kommission<sup>44</sup> sowohl was ihre Zusammensetzung angeht (am Zustandekommen des Schlussdokumentes von 1976 waren neben Karl Lehmann Heinz Schürmann, Olegario González de Cardedal und Hans Urs von Balthasar maßgeblich beteiligt), als auch was ihre Stellung und Funktion innerhalb der römischen Kurie und der katholischen Kirche betrifft<sup>45</sup> als repräsentativ für eine bestimmte, innerhalb der katholischen Kirche stark verwurzelte theologische Traditionen gelten, womit ihrem Dokument zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil gewisserweise ein paradigmatischer Charakter für die Infragestellung zukommt, die die Theologie der Befreiung - auch noch in späteren Jahren - von dieser Seite her erfahren hat. Zweitens widmet sich das Dokument explizit der Theologie der Befreiung, wodurch gerade bei der Behandlung der anscheinend selben Themen und Fragestellungen die Unterschiede zwischen den Positionen der Theologie der

---

<sup>43</sup> 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 Befreiung*, Einsiedeln 1977, 174-195.

<sup>44</sup> Im Folgenden mit ITK abgekürzt.

<sup>45</sup> Vgl. das *Motu proprio* „*Tredicim anni iam*“ von Papst Johannes Paul II (6.8.1982), in dem sowohl die unterstützende Funktion der Kommission für den Papst und die Kongregation für die Glaubenslehre als auch der theologisch wissenschaftliche Charakter der Kommission betont werden.

Befreiung und denen der Internationalen Theologischen Kommission besonders deutlich hervortreten.

Im Folgenden wollen wir zunächst die für unsere Fragestellung relevanten Aussagen des Dokumentes der Kommission vorstellen und uns dann in einem zweiten Schritt den wichtigsten Kritikpunkten zuwenden, die Ellacuría in einem Beitrag aus dem Jahr 1978 an der theologischen Position der ITK formuliert. Wo es in Hinblick auf das Thema dieser Arbeit nützlich scheint, wollen wir auch andere Texte aus dem Werk Ellacúrias einbeziehen, die sich zwar nicht explizit auf das Dokument der ITK beziehen, für die Auseinandersetzung mit dem Anspruch einer „ortlosen“ Theologie aber von Bedeutung sind.

## **2.1. „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“**

Das Dokument der ITK zur Theologie der Befreiung versucht, sich „weniger mit den einzelnen Entwürfen und Tendenzen als vielmehr mit den Grundfragen um das Verhältnis von menschlichem Fortschritt und christlichem Heil“<sup>46</sup> zu beschäftigen, um so in der Diskussion um die Theologie der Befreiung einen „Gesprächsbeitrag [zu] leisten, der die Chancen und Gefahren dieser Tendenzen [der Theologie der Befreiung] zur Sprache bringen möchte“<sup>47</sup>. Dazu werden in einem ersten Schritt die „Armut und Ungerechtigkeit in der Welt als Ursprung und Wurzel“<sup>48</sup> für „eine neue Gestalt von Theologie“<sup>49</sup> analysiert, die mitsamt ihren „Problemen“<sup>50</sup> in einem zweiten Schritt dargestellt wird. Ein dritter Abschnitt untersucht „biblisch-theologische Aspekte“<sup>51</sup> des Verhältnisses zwischen „göttlichem Wohl und menschlichem Heil“<sup>52</sup> im Alten und Neuen Testament und ein vierter Teil widmet sich schließlich „systematisch-theologischen Überlegungen“<sup>53</sup> des Themas unter den Aspekten „Gott als Befreier und das befreiende Tun des Menschen“<sup>54</sup>, „die konkrete Verhältnisbestimmung zwischen menschlichem Wohl und göttlichem Heil“<sup>55</sup> sowie „das Verhältnis von

---

<sup>46</sup> Zum Verhältnis, 175.

<sup>47</sup> Ebenda.

<sup>48</sup> Zum Verhältnis, 176.

<sup>49</sup> Zum Verhältnis, 177.

<sup>50</sup> Ebenda.

<sup>51</sup> Zum Verhältnis, 181.

<sup>52</sup> Ebenda.

<sup>53</sup> Zum Verhältnis, 186.

<sup>54</sup> Ebenda.

<sup>55</sup> Zum Verhältnis, 187.

Wohl und Heil und der Auftrag der Kirche“<sup>56</sup>. Der Schlussabschnitt verweist auf die unterschiedlichen Situationen der Ortskirchen und mahnt mit Hinweis auf eine „Divinisierung des Politischen“<sup>57</sup> dazu, die „Fehllösungen, die in der Geschichte der Kirche und der menschlichen Gesellschaften schon schmerzlich erlitten worden sind“<sup>58</sup> nicht zu wiederholen und die „Einheit und Katholizität der Kirche“ nicht „leichtfertig aufs Spiel“<sup>59</sup> zu setzen.

In diesem Durchgang anerkennt die ITK zunächst das Bemühen der Theologie der Befreiung, „den engen Zusammenhang mit dem täglichen Leben der bedrängten Menschen und dem konkreten Auftrag der Kirche in diesen Situationen nicht [zu] verlieren“ und versteht sie als Versuch, „den Schrei des armen und leidenden Bruders öffentlich zur Sprache [zu] bringen“<sup>60</sup>. Die Sorge gerade um die Ärmsten und am meisten Unterdrückten ist auch nach der Meinung der ITK unaufgebar für Glaube und Theologie: Keiner könne die „verschiedenen theologischen Systeme“<sup>61</sup>, die versuchten, die Armen aus ihrer Situation zu befreien, kritisieren, „ohne zugleich den Schrei der Armen im Ohr zu behalten und nach besseren Wegen zu suchen“<sup>62</sup>. Andererseits müsse aber auch gefragt werden, „ob die vorherrschenden [befreiungs-]theologischen Entwürfe in ihrer konkreten Ausgestaltung wirklich der einzige Weg sind, um dem Verlangen nach einer menschlicheren und brüderlicheren Welt am besten entsprechen zu können“<sup>63</sup>.

Im zweiten Abschnitt skizziert die Internationale Theologische Kommission knapp das, was sie als die Grundlinien der Theologie der Befreiung versteht und entdeckt darin viele „wertvolle Elemente“<sup>64</sup>. So etwa die Betonung der „integralen Einheit“<sup>65</sup> der Heilsberufung des Christen sowie die Einsicht, „dass der Glaube im biblischen Sinne [...] erst voll in der Tat bewährt und so fruchtbringend wird“<sup>66</sup> und „der Heilige Geist in der Geschichte der Welt am Werk ist“<sup>67</sup>. Es gibt nach der Kommission jedoch in „einigen theologischen

---

<sup>56</sup> Zum Verhältnis, 191.

<sup>57</sup> Zum Verhältnis, 195.

<sup>58</sup> Ebenda.

<sup>59</sup> Ebenda.

<sup>60</sup> Zum Verhältnis 176.

<sup>61</sup> Zum Verhältnis 177.

<sup>62</sup> Ebenda.

<sup>63</sup> Ebenda.

<sup>64</sup> Zum Verhältnis 178.

<sup>65</sup> Ebenda.

<sup>66</sup> Ebenda.

<sup>67</sup> Ebenda.

Bewegungen Deutungen dieser Grundelemente, welche einseitig sind und darum Einwände hervorrufen“<sup>68</sup>. Die weiteren Abschnitte des Dokuments konzentrieren sich im Folgenden darauf, diese theologischen „Einseitigkeiten“, sowohl im biblischen als auch im systematischen Bereich, aufzuzeigen und ihnen gegenüber eine „orthodoxere“ Interpretation des Verhältnisses zwischen „menschlichem Fortschritt und christlichem Heil“ zu liefern. Mit Blick auf die angebliche Gefahr einer Reduktion des Glaubens auf seine geschichtliche Relevanz betont die Kommission dabei zunächst, dass es der Theologie, auch wenn sie auf die Praxis hingeordnet sei, in erster Linie um ein tieferes Verständnis des Wortes Gottes gehen müsse. Dazu brauche sie „die Fähigkeit, von der konkreten Situation mit ihrem meist vielfachen Druck und ihren Handlungszwängen Abstand zu gewinnen“<sup>69</sup>, um „in den Grundsätzen der katholischen Lehre über den Glauben und das sittliche Handeln“ das „Licht [zu] finden, durch das [...] der Mensch [...] zu einem gültigen Urteil über jene praktischen Aufgaben befähigt wird, die auf das ewige Heil hingeordnet sind“<sup>70</sup>. Die Einheit von Welt- und Heilsgeschichte, so die Kommission, dürfe nicht so verstanden werden, „dass das Evangelium Jesu Christi, das als übernatürliches Geheimnis schlechthin einzigartig ist und das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes in jeder Hinsicht übersteigt [...], in der Profangeschichte aufzugehen droht und die Grenzen zwischen Kirche und Welt ganz aufgehoben“<sup>71</sup> würden. Die „Praxis des Glaubens“ dürfe nicht auf die „revolutionäre Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse eingeengt werden, da neben dem Aufdecken der Ungerechtigkeit zu ihr auch z. B. die Gewissensbildung, die Gesinnungsänderung sowie – im Unterschied zu allen Formen des Götzendienstes – die Anbetung des wahren Gottes und Erlösers Jesus Christus“<sup>72</sup> gehöre. Im gegenteiligen Fall besteht nach dem Urteil der Kommission die Gefahr, einer „eindimensionalen Sicht des Christentums“ zu verfallen, „die ihre Folgen für die Christologie, die Ekklesiologie, das Heilsverständnis, die christliche Existenz und auch die eigene Aufgabe der Theologie hätte“<sup>73</sup> – ein Urteil, in dem man neben der Warnung vor einem reduktionistischem Verständnis des Christentums auch die implizite Anerkennung

---

<sup>68</sup> Zum Verhältnis, 180.

<sup>69</sup> Ebenda.

<sup>70</sup> Ebenda.

<sup>71</sup> Zum Verhältnis 179.

<sup>72</sup> Ebenda.

<sup>73</sup> Zum Verhältnis 180.

des umfassenden theologischen Anspruchs der Theologie der Befreiung sehen kann, die sich nicht darauf beschränkt, bloße Pastoral- oder Regionaltheologie zu sein, sondern alle theologischen Disziplinen in ihren Diskurs einbezieht. Die Gefahr einer Reduzierung des Christlichen auf Geschichte und Gesellschaft sieht die Kommission auch in der Art und Weise, wie die Theologie der Befreiung aus ihrer theologischen Perspektive Analysen der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit zu leisten versucht. Demgegenüber betont die Kommission den unterschiedlichen epistemologischen Stellenwert von Theologie und Sozialwissenschaften und fordert von der Theologie, dass sie „einen Pluralismus wissenschaftlicher Interpretationen der Gesellschaft anerkennen“<sup>74</sup> müsse und sich „keiner konkreten soziologischen Analyse aus irgendeiner ‚Notwendigkeit‘ heraus verpflichten“<sup>75</sup> dürfe.

In Bezug auf das Alte Testament warnt die Kommission vor einer „anachronistischen“ Rückprojektion „heutiger Ideen“<sup>76</sup> in die Bibel und betont in bewusster Absetzung von befreiungstheologischen Positionen, dass im Alten Testament statt eines „geschichtstheologischen Optimismus [...] Skepsis, ob denn der Mensch die Welt wirklich anders gestalten kann“<sup>77</sup> herrsche, dass Jahwe selbst allein „für das wahre Wohl der Menschen, gerade auch der Unterdrückten, wirksam sorgen“<sup>78</sup> könne und dass Gott das Wohl „quer zu den guten und falschen Absichten der Menschen“<sup>79</sup> verwirkliche. „Die Erfahrung, dass nur Gott selbst Heil und Rettung bringen kann“ sei für das Alte Testament wichtiger als die offenbar „nicht so entscheidende“ Tatsache, „worin jeweils die Not besteht“<sup>80</sup>. Als Beispiele für diese Behauptungen führt die Kommission die Psalmen, die Propheten und die Apokalyptik an, die, wenn sie die Möglichkeit der Veränderung der Geschichte zum Besseren auch nicht völlig ausschließen würden, und wenn sich in ihnen zuweilen auch gesellschaftspolitisches Engagement finden lasse, doch das Moment der persönlichen Umkehr und der individuellen Verantwortung in den Vordergrund stellen.

Im Neuen Testament wird die Distanz der Heilsgeschichte zu den politisch-sozialen Ereignissen der Profangeschichte für die ITK noch greifbarer. Trotz

---

<sup>74</sup> Ebenda.

<sup>75</sup> Zum Verhältnis, 180-181.

<sup>76</sup> Zum Verhältnis, 181.

<sup>77</sup> Zum Verhältnis, 182.

<sup>78</sup> Ebenda.

<sup>79</sup> Ebenda.

<sup>80</sup> Zum Verhältnis, 181.

einiger „gesellschaftskritischer‘ Impulse“<sup>81</sup>, zeige sich, dass „die Zuwendung der personalen Liebe des menschengewordenen Gottes zu seinem neuen Volk“<sup>82</sup> so groß war, „dass die Probleme der zeitlichen Existenz nicht den ersten Rang einnahmen“<sup>83</sup>, denn „die menschlichen Nöte konnten im Lichte des Geheimnisses unseres leidenden und von den Toten auferweckten Herrn ‚relativiert‘ werden“<sup>84</sup>. Weiters spricht die ITK davon, dass „die Erlösungstat Jesu Christi gerade auch die Abgründe des menschlichen Herzens offenbar gemacht habe“<sup>85</sup>, weswegen sich der Mensch leicht darüber täusche, „wo seine wahre Unfreiheit und seine wirkliche Knechtschaft liegen“<sup>86</sup>. „Wahre und volle Freiheit“ sei im Neuen Testament untrennbar mit der Rechtfertigungsbotschaft verbunden und gebe es somit nur als „Befreiung vom Tod und von der Vergänglichkeit, von der Macht der Sünde und vom Gesetz“<sup>87</sup>. „Wahre gesellschaftliche Veränderung“ sei „im Lichte des Neuen Bundes“ ohne die vorhergehende Versöhnung „des Menschen mit Gott und untereinander“<sup>88</sup> unmöglich. Dass die Menschen „durch Umkehr und Gerechtigkeit eine ‚neue Schöpfung‘“<sup>89</sup> würden, ist somit für die Kommission die Voraussetzung für eine „zureichende und dauerhafte [...] Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse“<sup>90</sup>.

Der systematisch-theologische Teil wiederholt die Überzeugung des bibeltheologischen Abschnitts, „dass Gott allein in seiner freien Souveränität sich um das wirkliche Wohl des Menschen“<sup>91</sup> Sorge und fügt unter Anspielung auf das Engagement vieler Theologinnen und Theologen der Befreiung in revolutionären Prozessen hinzu, dass dieser befreiende Gott nicht im „lauten Sturm der Revolution“<sup>92</sup> komme, 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“<sup>93</sup>. Die Priorität einer inneren Umkehr und Befreiung als Voraussetzung für eine gesamtgesellschaftliche

---

<sup>81</sup> Zum Verhältnis, 184.

<sup>82</sup> Ebenda.

<sup>83</sup> Ebenda.

<sup>84</sup> Ebenda.

<sup>85</sup> Zum Verhältnis, 184-185.

<sup>86</sup> Zum Verhältnis, 185.

<sup>87</sup> Ebenda.

<sup>88</sup> Ebenda.

<sup>89</sup> Ebenda.

<sup>90</sup> Ebenda.

<sup>91</sup> Zum Verhältnis, 186.

<sup>92</sup> Ebenda.

<sup>93</sup> Ebenda.

Veränderung, die in ihrer Bedeutung der personalen Dimension nachgeordnet ist, zeigt sich so abermals als die Perspektive der ITK, aus der sie im gesellschaftlichen Engagement der Theologie der Befreiung eine Gefahr der Politisierung des Glauben sieht.

In Bezug auf die Verhältnisbestimmung von „menschlichem Fortschritt und christlichem Heil“ verweist die Kommission darauf, dass man die beiden Pole „weder im Sinne einer völligen Trennung [...] noch als evolutionären Optimismus [...], der Gottesherrschaft und menschliche Weltgestaltung in ihrem faktischen Verlauf einfach zur Deckung bringt“<sup>94</sup>, verstehen dürfe. „Das Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und der Geschichte“ könne „weder als Monismus noch als Dualismus beschrieben werden“<sup>95</sup>. Es müsse von seinem Wesen her „in einer gewissen Schweben bleiben“<sup>96</sup>. Als Beleg für diese Bestimmungen verweist die Kommission auf entsprechende Stellen des zweiten vatikanischen Konzils (GS 36, 38, 39, 40, 42, 43, 58; LG 35, 36) und betont im Anschluss daran, etwas abrupt und mit dem Hinweis auf „die noch ausstehende eschatologische Vollendung“<sup>97</sup>, dass es heute „an der Zeit“ sei, innerhalb der vom Konzil hervorgehobenen „Zusammengehörigkeit“ der beiden Pole „wieder entschiedener ihre Differenz zur Geltung zu bringen“<sup>98</sup>, wofür als Gründe der „Widerstand der irdischen Verhältnisse gegen eine positive und gute Veränderung, die Macht der Sünde und [die] zweideutige Wirkung des menschlichen Fortschritts“<sup>99</sup> genannt werden. Die konkrete Benennung der geschichtlichen Ereignisse und Prozesse seit dem II. Vatikanum, die die ITK zu der Überzeugung geführt haben, dass es „heute“ notwendig sei, die Aussagen des Konzils in Hinblick auf eine schärfere Unterscheidung von Heils- und Profangeschichte akzentuieren zu müssen, bleibt die Kommission freilich schuldig. Das „Hervorheben der Differenz innerhalb der Zusammengehörigkeit“<sup>100</sup> von Heils- und Profangeschichte hat für die Kommission jedenfalls nichts mit Dualismus zu tun, sondern diese „vertiefte Sicht“ ver helfe im Gegenteil dazu, „den Einsatz für das Gute und für die Gerechtigkeit mit größerer Geduld, Beharrlichkeit und Zuversicht zu bestehen,

---

<sup>94</sup> Zum Verhältnis, 187-188.

<sup>95</sup> Zum Verhältnis, 188.

<sup>96</sup> Ebenda.

<sup>97</sup> Zum Verhältnis, 190.

<sup>98</sup> Zum Verhältnis, 189.

<sup>99</sup> Zum Verhältnis 189.

<sup>100</sup> Ebenda.

ohne an manchem vergeblichen Tun irre zu werden“<sup>101</sup>. Wie immer die konkrete Ausgestaltung des theologisch noch „genauer“<sup>102</sup> zu durchdenkenden Verhältnisses zwischen „menschlichem Wohl“ und „christlichem Heil“ aussehen möge, sie muss nach dem Urteil der Kommission „unmissverständliche Kriterien“<sup>103</sup> erfüllen. Welche Kriterien hier konkret gemeint sind, geht aus dem Text nicht näher hervor, verwiesen wird beispielhaft aber darauf, dass das „Grundverhältnis“<sup>104</sup> zwischen menschlichem Fortschritt und christlichem Heil gestört sei, „wenn [...] die gesellschaftlich-politische Befreiungspraxis so dominiert, dass der Kult und das Gebet, die Eucharistie und die übrigen Sakramente, die Individualethik und alle Fragen nach der letzten Bestimmung des Menschen [...] und das dramatische Ringen in der Geschichte gegen die Mächte der Finsternis in Verkündigung und Theologie übergebürlich in den Hintergrund geraten“<sup>105</sup>.

In Hinblick auf den Auftrag der Kirche stellt die Kommission gegenüber früheren Zeiten ein „geschärftes Bewusstsein“ dafür fest, „dass die kirchliche Gemeinschaft immer in einer konkreten Situation lebt, in der politische Optionen vorgegeben sind“<sup>106</sup>. Die Kirche dürfe nicht vergessen, „dass sie immer schon im Spannungsbereich politischer Herrschaftsansprüche, konkreter Machtausübung und der dazugehörigen Ideologien lebt“<sup>107</sup>, weshalb für die ITK auch ein „reiner Neutralismus und Indifferentismus“, der sich in einen „völlig apolitischen Bereich“ zurückzieht und „die Situation der Armen, Unterdrückten und unter Ungerechtigkeit Leidenden“ nicht aufdeckt, sondern verschleiert, ablehnt. Trotz dieser Aufnahme eines zentralen Motivs und Anliegens der Theologie der Befreiung zieht die Kommission im Weiteren jedoch etwas andere Schlüsse als diese. Die Einsicht, dass die kirchliche Gemeinschaft immer bereits in einen bestimmten Kontext eingebettet ist, führt sie nicht dazu, die bewusste Inkarnation in diesen Kontext als bedeutungskonstitutives Prinzip des Glaubens und der Theologie zu begreifen, sondern lässt sie eher um die Sorge kreisen, bei allem nötigen gesellschaftlichen und politischen Engagement Geschichte und Glaube nicht miteinander zu vermischen. Als eigentliches Hauptaugenmerk der

---

<sup>101</sup> Ebenda.

<sup>102</sup> Ebenda.

<sup>103</sup> Zum Verhältnis, 191.

<sup>104</sup> Ebenda.

<sup>105</sup> Ebenda.

<sup>106</sup> Zum Verhältnis, 191.

<sup>107</sup> Ebenda.

Kommission zeigt sich in der Folge, die Grenze zwischen geschichtlichen Kontexten und Kirche nicht zu verwischen. „Die Kirche, die ‚an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden‘ ist [GS 58], [...] darf aufgrund ihres Ursprungs, ihres übernatürlichen Wesens, ihrer religiösen Sendung und ihrer eschatologischen Hoffnung mit keinem gesellschaftlich-politischen System verwechselt“<sup>108</sup> werden und dürfe sich auch nicht „in das Netzwerk politischer Machtansprüche verstricken“<sup>109</sup>. Ihre „Solidarität und wirksame Hilfe“ gelte den Armen „in allen Bedeutungen dieses Wortes“, womit die Kommission explizit auch die „geistigen“ und „psychologischen“ Formen eingeschlossen wissen will, die sie noch vor den „materiell“<sup>110</sup> Armen erwähnt. Die Einheit der Kirche dürfe nicht durch einen inneren „Klassenkampf“<sup>111</sup> gefährdet werden. Stattdessen sollten die Christen in den Konflikten, die sich durch die „bestehenden Klassenunterschiede“<sup>112</sup> innerhalb der Kirche ergeben, „durch Bewusstseinsbildung, Argumentation und gewaltfreie Aktionen eine Veränderung zu erzielen“<sup>113</sup> suchen. Die politische Option dürfe jedenfalls, so heißt es zuletzt, nicht „so militant werden, dass sie die Universalität der christlichen Heilsbotschaft“ verletze, „die allen Menschen verkündet werden“ solle, „auch den Reichen und den Unterdrückern“<sup>114</sup>.

## **2.2. Kritik Ellacurías am Dokument der Internationalen Theologischen Kommission**

### **2.2.1. Vorbemerkungen**

Der Text Ellacurías, den wir für eine nähere Auseinandersetzung mit dem Dokument der ITK aufgreifen wollen, findet sich in einem unveröffentlichten Beitrag aus dem Jahr 1978 mit dem Titel „Die Methode in der lateinamerikanischen Theologie“ (El método en la teología latinoamericana)<sup>115</sup>. Ziel dieses Beitrags ist, die Auseinandersetzung mit dem Dokument auf der

---

<sup>108</sup> Zum Verhältnis, 191-192.

<sup>109</sup> Zum Verhältnis, 192.

<sup>110</sup> Ebenda.

<sup>111</sup> Zum Verhältnis, 193.

<sup>112</sup> Ebenda.

<sup>113</sup> Ebenda.

<sup>114</sup> Ebenda.

<sup>115</sup> Ignacio Ellacuría, El método en la teología latinoamericana, in: derselbe, Escritos teológicos I, 219-234.

Grundlage der spezifischen Methode der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zu führen, wobei Methode dabei nicht im Sinne einer den Inhalten äußerlichen und diesen vorgängigen wissenschaftlichen Forschungstechnik verstanden wird, sondern als die innere Logik eines theologischen Denkens, das sich als wesentliches Moment einer bestimmten kirchlichen Praxis versteht<sup>116</sup>.

Die Diskussion des Dokuments der ITK von dieser methodologischen Perspektive aus ermöglicht es Ellacuría, nicht die Frage nach einem zuviel oder zuwenig der Politisierung des Glaubens oder bestimmte Meinungsverschiedenheiten zu einzelnen theologischen Fragen, sondern grundlegende hermeneutische und methodologische Unterschiede als wesentliche Wurzel für die Auseinandersetzungen um die Notwendigkeit, Relevanz und Orthodoxie der Theologie der Befreiung sichtbar zu machen. Für unsere Absicht der Kritik an einer Theologie, die die theologische Bedeutung des eigenen Ortes für ihr Denken negiert oder zumindest relativiert, wollen wir uns in der Auseinandersetzung Ellacúrias mit dem Dokument der ITK hauptsächlich mit jenen Aspekten beschäftigen, die in Hinblick auf die hermeneutische Relevanz der Frage nach dem Ort der Theologie von Bedeutung sind. Ex negativo werden dabei zugleich erste Grundlinien von Ellacúrias Verständnis des Wesens, der Aufgabe und der angemessenen geschichtlichen Verortung des theologischen Denkens deutlich werden.

### 2.2.2. Objektivität durch Distanzierung

Einen ersten Kritikpunkt Ellacúrias können wir an der Tendenz der ITK festmachen, die Objektivität der Theologie durch die Distanzierung von konkreten Bedingungen und Kontexten gewinnen zu wollen.<sup>117</sup> Zwar wird im Dokument der ITK mehrmals die theologische Notwendigkeit betont, die Situation der Armen und Unterdrückten nicht aus den Augen zu verlieren sowie die unterschiedliche Situation der Kirche in den verschiedenen Ländern und Erdteilen im Blick zu behalten, doch die *eigentlichen* theologischen Fragen scheinen für die ITK auch ohne Blick auf die konkreten Kontexte des gelebten Glaubens beantwortbar zu sein. Das zeigt sich zum einen in der geschichtslosen und abstrakten Weise, in der die ITK ihr zentrales Thema allgemein als „das Verhältnis zwischen

---

<sup>116</sup> Vgl. El método, 220.

<sup>117</sup> El método, 225.

menschlichem Fortschritt und christlichem Heil“<sup>118</sup> formuliert, ohne dessen konkreter geschichtlicher Ausgestaltung bzw. Inkarnation nähere Aufmerksamkeit zu schenken. Zum anderen spiegelt es sich in der beständigen Sorge der Kommission, eine zu radikale Vergeschichtlichung des Glaubens, der Kirche und der Theologie könnte deren christliche Substanz und Transzendenz bedrohen. Die Kontexte des Glaubens und der Theologie kommen für die Kommission in dieser Perspektive nicht als bedeutungskonstitutive Momente in den Blick, sondern vornehmlich unter dem Vorzeichen der Verunreinigung oder Verwässerung des „eigentlich Christlichen“, das man in seiner Reinheit unabhängig von jeder Vermittlung über „profane“ Realitäten zu erhalten können glaubt.<sup>119</sup> Als Voraussetzung für die Authentizität der christlichen Botschaft erscheint somit eine gewisse notwendige Distanz zur Welt, „die Fähigkeit von der konkreten Situation mit ihrem meist vielfachen Druck und ihren Handlungszwängen Abstand zu gewinnen, [um] in den Grundsätzen der katholischen Lehre über den Glauben und das sittliche Handeln [...] das Licht [zu] finden, durch das [...der Mensch] zu einem gültigen Urteil über jene praktischen Aufgaben befähigt wird, die auf das ewige Heil hingebordnet sind“.<sup>120</sup> Diese Auffassung ist für Ellacuría jedoch eine „ideologische Falle“<sup>121</sup>. Sie ist mit Blick auf die Theologiegeschichte nicht aufrechtzuerhalten, erkenntnistheoretisch naiv und verkennt vor allem die Bedeutung der Inkarnation Gottes in Jesus Christus als Grunddatum des christlichen Glaubens<sup>122</sup>.

Dieser letzte Punkt ist in der Argumentation Ellacúrias der gewichtigste. In der Selbstentäußerung Gottes in die Geschichte der Menschen liegt für Ellacuría, wie wir später noch ausführlicher sehen werden, der letzte Grund, warum die geschichtliche Wirklichkeit und innerhalb derselben in besonderer Weise die

---

<sup>118</sup> Zum Verhältnis, 175.

<sup>119</sup> Vgl. zu diesem Punkt besonders den Beitrag von Hans Urs von Balthasar zum Schlussdokument der Internationalen Theologischen Kommission. 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 hat „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 Selbstausslegung Gottes in Christo bis zur Unkenntlichkeit verzerren.“ (Hans Urs von Balthasar, Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie, in: Karl Lehman (Hg.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 155-171, 159.)

<sup>120</sup> Zum Verhältnis, 180.

<sup>121</sup> *El método*, 228.

<sup>122</sup> *El método*, 224, 225.

konkrete Situation der jeweils Ärmsten und am meisten Unterdrückten von der Theologie als *locus theologicus* ernst genommen werden muss und sich der Glaube und die Theologie ihrerseits in ihre jeweilige geschichtliche Situation inkarnieren müssen, um wirklich christlich an Gott glauben und von ihm reden zu können. Das „Sich-Inkarnieren“<sup>123</sup> der Theologie in die geschichtliche Realität als Voraussetzung für die Wahrheit und Relevanz jeder christlichen Rede von Gott ergibt sich dabei als hermeneutische Konsequenz aus der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Die ITK verkennt nach Ellacuría diese „theoretische“<sup>124</sup>, hermeneutische Bedeutung des Sich-Inkarnierens in die Realität, wenn sie dieses bloß „praktisch“, im Sinne einer Inkulturation oder Bewährung eines vorgängig bereits durch Bibel, Tradition und Lehramt fertig gegebenen Glaubens versteht, und reduziert die Frage nach der Inkarnation damit auf eine Angelegenheit bloß pastoraler Relevanz. Die Distanz zwischen Geschichte und Glaube wird so nur äußerlich überwunden.

In Bezug auf die Aufgabe der Theologie zeigt sich die Distanzierung von konkreten Kontexten als Voraussetzung zur Erhaltung des „Wesentlichen“ und „Reinen“ des Christentums im Dokument in der Formulierung, der Theologie müsse es in erster Linie um ein „tieferes Verständnis des Wortes Gottes“<sup>125</sup> gehen, eine Aussage, die im Dokument darauf abzielt, der theologischen Beschäftigung mit Themen von gesellschaftlich-politischer Relevanz nicht denselben epistemologischen Status zuzuerkennen wie der Beschäftigung mit den „explizit“ theologischen Problemen. Ein reines Verständnis des Wortes Gottes, unabhängig von dessen Vergeschichtlichung in „der geschichtlichen Praxis, aus der es hervorgeht sowie der geschichtlichen Praxis, an die es sich richtet“<sup>126</sup>, ist für Ellacuría jedoch unmöglich: „[...] es gibt keine Möglichkeit zu einem Verständnis des Wortes [...] zu gelangen, als über eine permanente Zirkularität zwischen dem überlieferten und empfangenen Leben auf der einen Seite und der geschichtlichen Situation einer bestimmten Kirche auf der anderen“<sup>127</sup>. Von der notwendigen geschichtlichen Vermittlung des Wortes Gottes abzusehen, läuft für Ellacuría daher auf eine leere Abstraktion dieses Wortes hinaus, die in ihrer geschichtlichen Unverbindlichkeit zum leicht ideologisierbaren Spielball

---

<sup>123</sup> El método, 224.

<sup>124</sup> Ebenda.

<sup>125</sup> Zum Verhältnis, 179-180.

<sup>126</sup> El método, 225.

<sup>127</sup> Ebenda.

verschiedener, sehr wohl geschichtlicher Machtinteressen werden kann. Die Bewahrung der „Reinheit“ des Wortes Gottes ist für Ellacuría nicht durch die penible Beachtung der Grenzen zwischen dem universalen und transzendenten Gehalt dieses Wortes auf der einen Seite und seiner konkreten geschichtlichen Vermittlung auf der anderen zu erreichen, sondern nur durch eine „ständige, an der geschichtlichen Praxis verifizierbare Deideologisierung“ sowohl der konkreten geschichtlichen Situation, in deren Kontext das Wort Gottes jeweils rezipiert wird, wie auch der „empfangenen Botschaft“<sup>128</sup> selbst, die ja für ihre Verkündigung und Verwirklichung jeweils bestimmter Vermittlungen bedarf, möglich.

Eine weitere Folge der Tendenz der ITK, die Wahrheit der Theologie durch die Distanzierung von geschichtlichen Kontexten zu erreichen, zeigt sich in der relativen Gleichgültigkeit des Dokuments gegenüber den mannigfachen Ideologisierungsversuchen der Theologie und des Glaubens. Besonders deutlich wird das für Ellacuría darin, dass sich die ITK in ihrem Dokument an keiner Stelle darüber Gedanken macht, wie ihr kritisches Schreiben gegenüber der Theologie der Befreiung politisch verwendet werden könnte<sup>129</sup>, ein Versäumnis, das angesichts der prekären Situation der Theologie der Befreiung in dieser Zeit (1978)<sup>130</sup> besonders schwer wiegt. Die Frage nach der möglichen politischen Verwendung von theologischen Texten auszuklammern, stellt für Ellacuría nicht nur eine pastorale Unachtsamkeit dar, sondern ist ein fundamentaler methodologischer Fehler, der das Wesen der Theologie als untrennbares Moment der geschichtlichen Praxis des Volkes Gottes<sup>131</sup> verkennt. Ein theologisches Nachdenken, das sich der Orientierung und Förderung der christlichen Praxis des Volkes Gottes, die ja nie in einem geschichts- und gesellschaftsleeren Raum stattfindet, verpflichtet weiß, verfehlt nach Ellacuría seine theologische Aufgabe, wenn es die Frage nach der politischen Ideologisierbarkeit theologischer Aussagen bzw. die Frage, was eine bestimmte theologische Aussage aufdeckt und was sie zugleich verdeckt, welche Praxis sie legitimiert, kritisiert oder

---

<sup>128</sup> Ebenda.

<sup>129</sup> El método, 221.

<sup>130</sup> In diesem Zusammenhang gilt es, besonders auf die massive politische und militärische Verfolgung zu verweisen, der die Theologie der Befreiung und die Basisgemeinden in vielen Ländern Lateinamerikas sowohl durch die landeseigenen Regimes und Militärs als auch durch die USA ausgesetzt waren und in der zahlreiche Priester, Ordensleute und engagierte Laien ihr Leben verloren.

<sup>131</sup> El método, 221-222.

ideologisiert, den Interessen welcher Gruppen sie nützt und welchen sie schadet, ausklammert.<sup>132</sup>

Abgesehen von diesen Einwänden zeigt sich, dass eine „saubere“ Distanzierung des Glaubens, der Kirche und der Theologie von den jeweiligen geschichtlichen Kontexten, in denen diese sich ereignen, nicht konsequent durchzuhalten ist. Selbst eine noch so innerliche und „weltlose“ Form des gläubigen und kirchlichen Lebens verrät bei genauerem Hinsehen eine bleibende Verwiesenheit auf die geschichtlichen Kontexte, in die es eingebettet ist. Zum einen nämlich lässt sich die Frage stellen, ob nicht jede Form der Abgrenzung gerade durch ihre Bewegung der Abgrenzung statt einer Lösung die Beziehung zu dem, wovon man sich zu lösen sucht, noch stärkt. Zum anderen zeigt sich die Unmöglichkeit einer völligen Lösung darin, dass jede Beziehung zum „Übernatürlichen“ bzw. zu einem geschichtslos verstandenen Jenseitigen zumindest auf gewisse „natürliche“ Minimalvoraussetzungen angewiesen ist, ohne die diese Beziehung nicht verwirklicht werden wäre. So benötigt zum Beispiel auch eine Kirche, die ihre christlichen Vollzüge allein auf liturgische Handlungen beschränken will, zumindest das politisch gewährleistete Recht der Freiheit der öffentlichen Kulturausübung als Voraussetzung. Die Vehemenz, mit der sich auch Kirchenkreise, die sich ansonsten als apolitisch verstehen, gegen eine Einschränkung dieses Rechts zur Wehr setzen und dies auch mit politischen Mitteln tun, zeigt, dass die Gleichgültigkeit gegenüber gesellschaftlich-politischen Verhältnissen zumindest dort ein Ende findet, wo diese die eigene Praxis und Überzeugung bedrohen. Ist aber einmal offensichtlich geworden, dass eine völlige Trennung von „Übernatürlichem“ und „Natürlichem“ nicht durchzuhalten ist, stellt sich nicht mehr die Frage, ob politisches und gesellschaftliches Engagement mit dem Glauben vereinbar ist bzw. bis zu welchem Grad, sondern die, mit welchem Recht man dieses Engagement allein auf die Bereiche einschränkt, bei denen man die geschichtlichen Voraussetzungen des eigenen, als übergeschichtlich verstandenen Verhältnisses zum „Übernatürlichen“ auf dem Spiel stehen sieht.

Der Versuch, die Objektivität der Theologie und die Reinheit des Wortes Gottes durch die Distanzierung von den geschichtlichen Kontexten erreichen zu wollen, in denen diese sich ereignen, ist, wie wir soeben gesehen haben, letztlich

---

<sup>132</sup> Vgl. El método, 221, 230.

unmöglich. Fern davon, das Ideal absoluter Objektivität und Reinheit, das er anstrebt, zu verkörpern, verrät er bei näherer Betrachtung selbst eine bestimmte Kontextgebundenheit, von der zumindest fraglich ist, ob sie den angemessensten hermeneutischen Ort für ein Verständnis der christlichen Botschaft darstellt: die einer akademischen Theologie nämlich, die zum einen in der Geschichte einer vorwiegend europäischen Wissenstradition steht, deren „wissenschaftliche“ Universalisierungen in einer gewissen Weise die Universalisierung eines europäischen Macht- und Überlegenheitsanspruchs widerspiegeln<sup>133</sup>, und die zum anderen in ihrem Diskurs vor allem eine Auseinandersetzung mit den Problemen leistet, die die „gebildeten Eliten“<sup>134</sup> einer bestimmten Gesellschaft beschäftigen. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie, der Wissenschaft und der Kultur einer bestimmten Zeit und Gesellschaft ist für Ellacuría eine wesentliche und in einem gewissen Sinn auch unverzichtbare Aufgabe der Theologie. Wird diese jedoch nicht von einer grundlegenden Option für die Armen und Marginalisierten einer Gesellschaft aus geführt, so dass die Vertreter der intellektuellen Eliten einer Gesellschaft zum privilegierten Gesprächspartner der Theologie werden, und die Armen, die für Ellacuría den privilegierten Ort der Offenbarung Gottes bilden, bestenfalls als Objekt aber nicht als Teilhaber oder eigentlicher Adressat des theologischen Diskurses in den Blick kommen, so wird die Theologie für Ellacuría zur Ideologie, die ihr kritisches Potential gegen jede Form von elitärer Klassenbildung verliert und die Ausschließung der Armen von den gesellschaftlichen Vollzügen in ihrem eigenen Diskurs ein weiteres Mal reproduziert. Mit der Problematisierung eines bestimmten Verständnisses von Wissenschaftlichkeit, das die Universalgültigkeit ihrer Aussagen durch die Distanzierung von konkreten geschichtlichen Kontexten zu erreichen sucht, will Ellacuría jedoch nicht einem platten Aktionismus oder Antiintellektualismus das Wort reden. Im Gegenteil: Die bewusste Verortung der Theologie in der geschichtlichen Wirklichkeit ist nicht gegen den wissenschaftlichen Charakter der Theologie gerichtet, sondern soll diesen schärfen und selbstkritisch werden lassen, indem sie die Theologie aus ihrer „weltlichen“ Assimilierung<sup>135</sup> an verschiedene

---

<sup>133</sup> Vgl. das im ersten Kapitel über den Zusammenhang von Conquista und der Genese des modernen europäischen Bewusstseins Gesagte. Insbesondere auch das Buch von Todorov: Die Eroberung Amerikas.

<sup>134</sup> El método, 228.

<sup>135</sup> Ignacio Ellacuría, Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina, in: derselb., Escritos teológicos I, El Salvador 2000, 139-161, 155.

intellektuelle Gruppen befreit und an den Kontext zurückbindet, der nicht nur derselbe ist, an dem sich auch der Glaube und das kirchliche Leben in ihrer größten Fülle und Tiefe zeigen können, sondern der nach Ellacuría auch die Möglichkeiten der theologischen Arbeit potenziert: die gläubige Praxis einer Kirche, die sich dem Kampf der Armen für ihre Befreiung verpflichtet weiß.<sup>136</sup>

### **2.2.3. Heilsgeschichte und Profangeschichte – eine dualistische Unterscheidung?**

Ein zweiter Kritikpunkt Ellacúrias, der für unsere Fragestellung wesentlich ist, richtet sich gegen die Art und Weise, wie die ITK die Unterscheidung von Heils- und Profangeschichte artikuliert. Obwohl sich die Kommission ausdrücklich von dualistischen Positionen abzugrenzen sucht<sup>137</sup>, fällt sie nach dem Urteil Ellacúrias in vielen ihrer Formulierungen und Aussagen dennoch implizit in ein dualistisches Verständnis des Verhältnisses zwischen Heils- und Profangeschichte zurück<sup>138</sup>.

Dieses dualistische Verständnis äußert sich im Dokument der ITK symptomatisch in einer statischen Gegenüberstellung von Handeln Gottes und Handeln des Menschen, Kirche und Welt, Glaube und Politik. Das undialektische Verständnis der Unterschiedenheit dieser Momente führt dazu, dass die ITK das jeweilige Wesen der letzteren im Prinzip apriori und isoliert voneinander zu begreifen versucht. Als Folge davon bleibt im Dokument der Kommission jede Vermittlung der zunächst getrennt voneinander verstandenen Pole letztlich äußerlich: Das Handeln des Menschen erscheint vornehmlich als Nachahmung des Handeln Gottes oder als Erfüllung von dessen Geboten<sup>139</sup> statt als ein Tun, in dem sich in bestimmter Form Gottes handelnde Präsenz selbst zeigt, und die Welt in ihrer Geschichtlichkeit und mit ihren politischen und sozialen Strukturen kommt vor allem als Raum der „Bewährung“ des Glaubens und der Kirche in den Blick<sup>140</sup>, nicht aber als Ort der Offenbarung Gottes, der für den Vollzug des gläubigen und kirchlichen Lebens (mit)konstitutive Bedeutung hätte.

Den letzten Grund für diese dualistischen Gegenüberstellungen kann man mit Ellacuría - ähnlich wie bei dem Versuch, die Reinheit der Theologie durch die Distanzierung von geschichtlichen Kontexten zu erreichen - in einem verkürzten

---

<sup>136</sup> El método, 228.

<sup>137</sup> Vgl. Zum Verhältnis, 189.

<sup>138</sup> El método, 229.

<sup>139</sup> Vgl. Zum Verhältnis, 183.

<sup>140</sup> Vgl. Zum Verhältnis, 178, 192.

Verständnis der Inkarnation Gottes in die Geschichte der Menschen sehen, das die in diesem Ereignis grundlegende Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens nicht in ihrer letzten Radikalität ernst nimmt. Obwohl sich die Kommission formal mehrmals zur Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens bekennt<sup>141</sup>, unterläuft sie diese nach dem Urteil Ellacurías, wenn sie Glaube, Kirche, Seele gewissermaßen als isolierte Inseln aus dem Fluss der Profangeschichte herausragen lässt, bzw. sie nur äußerlich mit dieser Geschichte zu vermitteln vermag. Die Kommission übersieht dabei einerseits, dass die Heilsgeschichte nicht einfach eine Ansammlung von übernatürlichen Ereignissen darstellt, die losgelöst von den geschichtlichen Kontexten verstanden werden könnten, in denen sie sich ereignet haben, sowie in denen sie überliefert, erzählt und geglaubt werden, und unterläuft andererseits die theologische Einsicht, dass auch die Profangeschichte nicht einfach das Gegenteil der Heilsgeschichte ist, sondern auf ihre spezifische Weise ebenfalls einen Ort der Offenbarung Gottes darstellt. Für Ellacuría bilden Heils- und Profangeschichte keine statischen Gegensätze, die getrennt voneinander verstanden werden und im Nachhinein durch „theologische Kunstgriffe“ in eine (letztlich doch immer nur äußerlich bleibende) Beziehung gebracht werden könnten, sondern sie stellen in ihrer untrennbaren dialektischen Verwiesenheit aufeinander die *eine* Geschichte Gottes dar, deren grundlegende Einheit zwar unterschiedene Momente und Strukturen kennt, aber keine völlige Trennung erlaubt.<sup>142</sup> Letzter Grund für diese Einheit ist die kenotische Selbstentäußerung Gottes in die Geschichte der Menschen. In der unwiderruflichen, unüberbietbaren und unhintergehbaren Annahme des Menschen und der Welt in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus liegt für Ellacuría nicht nur der letzte Kulminations- und Eröffnungspunkt der Heilsgeschichte sondern auch die Eröffnung der Profangeschichte, die durch die Selbstentäußerung Gottes in der Inkarnation überhaupt erst als selbständige und in einem gewissen Sinn „gottlose“ Geschichte in Gang gesetzt wird, und die es daher in ihren wesentlichen Dimensionen auch als materiale und soziale Geschichte theologisch ernst zu nehmen gelte<sup>143</sup>. Die Profangeschichte bildet in diesem Verständnis wie

---

<sup>141</sup> Vgl. Zum Verhältnis, 178, 187 f.

<sup>142</sup> Vgl. für das Folgende die Artikel Ellacurías zum Verhältnis von Profan- und Heilsgeschichte: Historia de la salvación y salvación en la historia, in: Ignacio Ellacuría, Escritos teológicos I, San Salvador, 2000, 519-533. Historicidad de la salvación cristiana, in: ebenda, 535-595. Historia de la salvación, in: ebenda, 597-628.

<sup>143</sup> El método, 222, 228.

die Heilsgeschichte einen spezifischen locus theologicus, einen unverzichtbaren Ort der Erkenntnis Gottes, vermag sich Gott doch genauso in der Gottlosigkeit der Profangeschichte zu offenbaren<sup>144</sup>, wie in expliziterer Form in der ebenfalls bleibend auf die Profangeschichte verwiesenen Heilsgeschichte.

Die ITK scheint diesem inkarnatorisch geprägten Geschichtsverständnis Ellacurías gegenüber ihren Überlegungen zum Verhältnis von Heils- und Profangeschichte die geschichtslose Gegenüberstellung *natürlich – übernatürlich* als Interpretationsschema zu Grunde zu legen. Einer „natürlichen“, und damit geschichtlich bedingten Profangeschichte steht unter dieser Perspektive eine „übernatürliche“ und damit geschichtlich nicht relativierbare Heilsgeschichte gegenüber, deren Transzendenz vor allem darin besteht, die Eigengesetzlichkeit und Relativität der Profangeschichte zu durchbrechen und innerhalb der Profangeschichte bestimmte „übernatürliche“ Bereiche abzugrenzen. Die Betonung des übernatürlichen, und damit auch übergeschichtlichen Charakters der Heilsgeschichte (des Glaubens, der Offenbarung, der Kirche, der Theologie)<sup>145</sup> führt in dieser Konzeption dazu, dass auch ihr Verhältnis zur Profangeschichte geschichtslos gedacht wird. Es erscheint in „seiner grundsätzlichen Struktur [...] von den Grunddaten der Offenbarung her“<sup>146</sup> apriorisch bestimmbar, auch wenn man für die „konkrete Verwirklichung“<sup>147</sup> dieser grundsätzlichen Struktur eine gewisse geschichtliche Bedingtheit anzuerkennen scheint. Geschichte ist damit in ihrer Bedeutung radikal depotenziert. Sie ist bloß der - im Grunde genommen auch entbehrliche – Raum der Entfaltung einer Wirklichkeit und eines Verhältnisses, die durch diese Entfaltung nicht wesentlich berührt und verändert werden. Zwar gesteht man der Geschichte eine gewisse Dynamik zu – neue Situationen können etwa neue, bisher unbekannte Seiten der Wirklichkeit zum Vorschein bringen oder nach neuen Möglichkeiten verlangen, diese Wirklichkeit zur Sprache zu bringen –, diese Dynamik bleibt jedoch an der Oberfläche. Echte Zukunft im Sinne einer aus dem Vorherigen unableitbaren und substantiellen Neuwerdung und Selbstüberschreitung ist der Wirklichkeit in diesem Verständnis verbaut.

---

<sup>144</sup> Diesem Punkt werden wir uns noch näher im Kapitel über die Armen widmen.

<sup>145</sup> Vgl. Zum Verhältnis, 180, 190, 191.

<sup>146</sup> Zum Verhältnis, 189-190.

<sup>147</sup> Ebenda.

Die grundsätzliche Gefahr, die Ellacuría in dieser Konzeption sieht, liegt in ihrer Abstrahierung von der realen, konkreten Wirklichkeit. Die Abgrenzung eines „übernatürlichen Bereiches“ innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, der durch diese nicht substanziell berührt wird und sich in seinen wesentlichen Momenten durch die Geschichte hindurch gleich bleibt, verführt dazu, die Bedeutung der konkreten geschichtlichen Kontexte für den Glauben, die Kirche und die Theologie zu vernachlässigen. Die Trennung der Welt in natürliche und übernatürliche Bereiche, in eine profane und eine sakrale Sphäre, in eine Geschichte des Menschen und eine Geschichte Gottes, und der Rückzug des Glaubens und der Theologie auf letztere führt somit zu einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber den geschichtlichen Veränderungen und der geschichtlichen Zukunft. Er gibt den Anspruch zu einer umfassenden Gestaltung der Welt durch den christlichen Glauben auf und steht in der Folge in der Gefahr, zur willkommenen Ideologie der Mächtigen zu werden, um ihren Alleinanspruch auf die Gestaltung der Welt aufrecht erhalten zu können. Eine Theologie, die dieser ideologischen Vereinnahmung nichts entgegenzusetzen hat, bzw. die selbst bewusster oder unbewusster Ausdruck der ideologischen Legitimierung bestehender ungerechter Macht- und Unterdrückungsverhältnisse ist, hat für Ellacuría ihren eigentlich christlichen und kritischen Charakter verloren. Sie verfällt dem Marxschen Verdikt, ein die Wirklichkeit verschleiernes und beschönigendes Opium des Volkes zu sein, insofern sie es möglich macht, „sich im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung zu beruhigen“<sup>148</sup>, „während der überwältigende Teil der Menschheit weiterhin in unmenschlichen Verhältnissen lebt, die die Behauptung, sie seien die auserwählten Kinder Gottes grotesk erscheinen lassen“<sup>149</sup>.

Diese Abstraktion und Weltflucht, die in jeder Theologie angelegt sind, die Heils- und Profangeschichte als voneinander getrennte Bereiche versteht<sup>150</sup>, versucht Ellacuría dadurch zu überwinden, dass er die Unterscheidung zwischen Heils- und Profangeschichte, wie wir bereits gesehen haben, von der grundlegenden Einheit der beiden als unterschiedene aber untrennbare Momente der einen Geschichte Gottes versteht. Die ganze Geschichte, mit all ihren

---

<sup>148</sup> El método, 229.

<sup>149</sup> Ebenda.

<sup>150</sup> Vgl. dazu auch die Überlegungen Dietrich Bonhoeffers in dem Artikel: „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt.“ in: Dietrich Bonhoeffer, Ethik, Gütersloh 1992, 31-61.

verschiedenen Momenten und Dimensionen, als Profan- und als Heilsgeschichte ist durch die Inkarnation als Ort der Offenbarung Gottes konstituiert und hat damit, wie es Ellacuría unter Anlehnung an Zubiri nennt, eine theologale Dimension. Es gibt somit keinen Bereich der Welt, der außerhalb der Wirklichkeit Gottes stehen würde. Die Wirklichkeit Gottes als letzter Horizont ist unhintergebar. Vor ihr kann nicht geflüchtet werden, sie kann bloß angenommen oder zurückgewiesen werden – durch eine Annahme oder Zurückweisung, die der Mensch immer nur als Ganzer, als zugleich personales, soziales, geistiges, leibliches und geschichtliches Wesen leisten kann. Die fundamentale Grundunterscheidung der Geschichte ist für Ellacuría demnach nicht die zwischen einer theologisch relevanten göttlichen Heilsgeschichte auf der einen und einer theologisch bestenfalls von sekundärer Bedeutung seienden menschlichen Profangeschichte auf der anderen Seite, sondern die zwischen einer Geschichte der Annahme und des Wirklichwerdens Gottes und einer Geschichte der Zurückweisung und der Verdunkelung Gottes. Die Gegensätze zwischen Tod und Leben, Versklavung und Freiheit, Sünde und Gnade bilden für Ellacuría den einzigen „Dualismus“, den man innerhalb der einen Geschichte Gottes gelten lassen kann<sup>151</sup>. Die Unterscheidung zwischen einer Geschichte der Gnade und einer Geschichte der Sünde und deren Objektivationen mit dem Ziel, der Geschichte der Gnade gegenüber der Geschichte der Sünde zum Durchbruch zu verhelfen, ist für Ellacuría die eigentliche Aufgabe einer Geschichtstheologie, der es nicht nur um begriffliche Klärungen, sondern um eine gläubige Transformation der Geschichte im Sinne des Wirklichwerdens des von Jesus Christus angekündigten Reiches Gottes geht.

#### **2.2.4. Reduktionismen**

Aus dem latent dualistischen Verständnis von Profan- und Heilsgeschichte im Dokument der ITK und dem (letztlich in diesem dualistischen Verständnis wurzelnden) Bestreben, die Reinheit eines übernatürlich verstandenen Glaubens und einer übernatürlich verstandenen Kirche durch die Distanzierung von realen geschichtlichen Kontexten zu erreichen, folgen – und damit sind wir beim dritten wesentlichen Kritikpunkt Ellacurias an dem Dokument der ITK – einige (implizite) Reduktionismen. Obwohl das Dokument der ITK die „integrale

---

<sup>151</sup> El método, 234.

Einheit“ der „Heilsberufung“<sup>152</sup> der Christen betont, neigt es in seinen einzelnen Teilen dazu, bestimmte Aspekte dieser Integralität gegenüber anderen zu vernachlässigen bzw. auf angeblich grundlegendere Aspekte des christlichen Glaubens zu reduzieren und somit die verbal zwar anerkannte Bedeutung eines „integralen“ Verständnisses des Christentums in der praktischen Ausarbeitung des Dokuments zu Gunsten eines reduktionistischen Verständnisses wesentlicher Elemente dieses Christentums zu unterwandern.

Eine erste Form des Reduktionismus kann man mit Ellacuría in der Tendenz der ITK erkennen, die entscheidende Realität des Menschen im „Herz“ des Einzelnen zu verankern und alle anderen Dimensionen der menschlichen Realität auf diesen „Kern“ zurückzuführen.<sup>153</sup> Sozio-ökonomische und politische Unterdrückung werden so zu abgeleiteten, und damit letztendlich auch vernachlässigbaren, Phänomenen, denen weder eine Eigengesetzlichkeit noch besondere theologische Relevanz zukommt. Ihre eigentliche Wurzel liegt für die ITK in der personalen Sünde, so dass eine wirkliche Verbesserung gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ungerechtigkeit nicht zuerst über strukturelle Veränderungen, sondern über die „Metanoia“<sup>154</sup> des Einzelnen zu erreichen ist. Die ITK rückt dementsprechend die personale Dimension des Menschen, das Gewissen, die Individualethik in das Zentrum ihrer Überlegungen und scheint in ihnen den vornehmlichen Ort der Begegnung des Menschen mit Gott zu sehen.<sup>155</sup> Auffallend ist dabei, dass das Verständnis der menschlichen Persönlichkeit im Dokument der ITK derselben geschichtsvergessenen Abstraktion unterliegt, die uns etwas weiter oben im Verständnis der Heilsgeschichte als einer übernatürlichen und streng von der natürlichen Profangeschichte zu unterscheidenden Geschichte Gottes mit dem Menschen begegnet ist. Die Persönlichkeit des Menschen, die für die ITK offensichtlich die tiefste und eigentlichste Dimension der weltlichen Wirklichkeit darstellt, scheint für die Kommission ohne jede soziale, kulturelle und geschichtliche Vermittlung zugänglich und verstehbar zu sein. Eine übernatürliche Heilsgeschichte vermittelt sich so über einen Bereich an die Profangeschichte, der selbst durch eine gewisse Isolation innerhalb dieser Profangeschichte gekennzeichnet ist. Die Offenbarung

---

<sup>152</sup> Zum Verhältnis, 178.

<sup>153</sup> Vgl. besonders: Zum Verhältnis, 186.

<sup>154</sup> Zum Verhältnis, 186.

<sup>155</sup> Vgl. z. B. Zum Verhältnis, 186, 191.

Gottes und seine Begegnung mit dem Menschen ereignen sich damit an einem Ort, der entweder durch seine Übernatürlichkeit oder durch seine Innerlichkeit für die geschichtliche Wirklichkeit (in der Fülle ihrer Dimensionen verstanden) unsichtbar und in einem gewissen Sinn auch irrelevant bleibt. Diese Unsichtbarkeit und fehlende direkte Relevanz interpretiert die ITK geradezu als Indiz für die Übernatürlichkeit des christlichen Glaubens, der auch an „manchem vergeblichen Tun [nicht] irre [...] werden“<sup>156</sup> soll. Ellacuría jedoch sieht in ihnen eine gefährliche Abstraktion und folgenschwere Reduktion der christlichen Botschaft, die leicht zum ideologischen Vorwand für die Flucht aus der Weltverantwortung werden kann. Ohne die Bedeutung der irreduktiblen personalen und individuellen Dimension des Menschen zu verleugnen, betont Ellacuría, dass weder die menschliche Person ohne die Vermittlung sozialer, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Realitäten angemessen verstanden werden kann, noch eine Verbesserung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen allein durch eine Bekehrung der Einzelnen zu erwarten sei: „Es gibt keine neue Welt ohne neue Menschen, aber es gibt auch keine neuen Menschen ohne eine neue Welt; das Gegenteil [zu behaupten] impliziert eine Entweltlichung des Menschen, eine Verinnerlichung, die die menschliche Realität und ihre Aufgabe beschränken. [...]. Gott greift mit seiner Gnade nicht nur im Geist und im Herz der Menschen ein, noch lassen sich Geist und Herz der Menschen so einfach von ihrem Fleisch und ihren geschichtlichen Werken trennen.“<sup>157</sup> Die Berufung auf die Innerlichkeit und das Gewissen, losgelöst von allen anderen Dimensionen des Menschseins steht somit nach Ellacuría in der Gefahr, zum „großen Alibi der Wirklichkeit“<sup>158</sup> zu werden, genauso wie die Berufung auf die bloße Intention zum Alibi der Werke und des Handelns zu degenerieren droht.

Weitere Reduktionismen kann man im Dokument der ITK in Bezug auf das Verständnis von Bibel und Kirche feststellen. Die Botschaft der Bibel wird nach dem Urteil Ellacurias im Dokument der ITK zum einen ihrer gesellschaftskritischen Dimension beraubt, zum anderen scheint sie für die ITK in einer Unmittelbarkeit zugänglich zu sein, die der Vermittlung über ihre Entstehungs- und Rezeptionskontexte nicht mehr bedarf. Die

---

<sup>156</sup> Zum Verhältnis, 189.

<sup>157</sup> El método, 231

<sup>158</sup> El método, 229.

befreiungstheologische Exegese und Bibelarbeit habe – so Ellacuría – ein solches Verständnis der Bibel in den letzten Jahren als ideologisch entlarvt, indem sie durch ihre spezifische Hermeneutik und Methodik gerade jene (sozialkritischen und befreienden) Aspekte der biblischen Botschaft wieder ins Zentrum der Theologie gerückt habe, die eine „spiritualistische und kulturalistische“<sup>159</sup> Interpretation lange Zeit in den Hintergrund gedrängt hatte, und indem sie gleichzeitig die Unmöglichkeit eines unmittelbaren Verständnisses des Wortes Gottes, losgelöst von allen Kontexten, aufgezeigt habe. Entgegen dem Vorwurf exegetischer Naivität und Willkür<sup>160</sup> versucht die Exegese der Theologie der Befreiung, so Ellacuría, die Bibel in ihrer Gesamtheit zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zu machen, jedoch ohne sie von den sehr konkreten Rezeptionskontexten der biblischen Botschaft zu lösen. Sie versteht die Exegese als ein Moment, dem zwar eine bestimmte Autonomie zukommt, das seine volle Bedeutung aber erst von der Eingliederung in die Situation einer gläubigen Kirche erfährt, die sich in einer bestimmten geschichtlichen Welt inkarniert. Diese Eingliederung erlaubt „fundamentale Korrekturen, zwar nicht der methodisch erarbeiteten exegetischen Daten, aber sehr wohl der verformenden Interpretationen der letzteren, die durch das Ausgehen von Situationen entstehen, die sehr unterschiedlich von denen sind, in denen die Texte entstanden, sowie durch das Sich-Richten an Situationen, die sich soziologisch, ökonomisch und kulturell ebenfalls stark von den Entstehungskontexten der biblischen Texte unterscheiden“<sup>161</sup>. Die Kontextualisierung der wissenschaftlichen exegetischen Arbeit (aber auch jeder anderen Form des Verstehens der heiligen Schrift), die die Theologie der Befreiung vornimmt, erweist sich somit nicht als Reduktionismus, der die biblische Botschaft auf eine bestimmte (z. B. die sozialkritische) Dimension einschränken wollte, sondern hat im Gegenteil den Anspruch, durch die Rückbindung der Schrift an die Kontexte, die sich in der Erfahrung als die geeignetsten erwiesen haben, um das Wort Gottes in seiner größtmöglichen Fülle

---

<sup>159</sup> El método, 226. Besonders zu erwähnen ist hier die Wiederentdeckung dessen, was Ellacuría die Exodus-Struktur des Alten Testaments nennt, also nicht nur des Buches Exodus selbst, sondern auch der prophetischen Bücher und der Schrift in ihrer Gesamtheit, insofern das Moment des umfassend befreienden Gottes eine ihrer wesentlichen Dimensionen bildet. In Bezug auf das Neue Testament hat die Theologie der Befreiung vor allem in Hinblick auf den „geschichtlichen“ Jesus, verstärkt die sozialkritischen Dimensionen der Evangelien wieder in den Vordergrund gerückt.

<sup>160</sup> Vgl. dazu auch den indirekten Vorwurf der ITK, die Theologie der Befreiung betrachte die Bibel nur fragmentarisch und projiziere „heutige Ideen“ zurück auf die Bibel (Zum Verhältnis, 181).

<sup>161</sup> El método, 227.

und Tiefe zu verstehen, bestehende Reduktionismen im Verständnis der Bibel sichtbar werden zu lassen und zu überwinden.

Ein reduktionistisches Verständnis der Kirche zeigt sich im Dokument der ITK darin, dass diese primär von ihren liturgischen Grundvollzügen her verstanden und den geschichtlichen Realitäten, innerhalb derer diese vollzogen werden, in statischer Entgegensetzung gegenüber gestellt wird. Sinn und Bedeutung von Liturgie, Gebet, Sakrament, und Kirche scheinen für die ITK unabhängig von der jeweiligen konkreten Situation, in der sie statt haben, bereits im Vorhinein in ihren wesentlichen Grundzügen gegeben und verstanden zu sein. Die Inkarnation derselben in die konkreten Lebensvollzüge der Menschen kommt für die Kommission daher nicht als notwendiges bedeutungskonstitutives Moment in den Blick<sup>162</sup>, sondern hauptsächlich unter dem Vorzeichen der Sorge um ihre Reinheit. Die Folge davon ist für Ellacuría eine „deinkarnierte Kirche“<sup>163</sup>, die sich auf Grund einer abstrakten Selbstvergewisserung keine Gedanken mehr darüber macht, wer eigentlich in einer bestimmten geschichtlichen Situation das wirkliche Volk Gottes, von dem ausgehend sich die Kirche erst als Kirche konstituiert, ist, und auf welche geschichtliche Weise sich in diesem Volk Gottes die Präsenz Gottes zeigt, und die daher auch die Fähigkeit verloren hat, als Kirche eine reale christliche Antwort auf die Situation der lateinamerikanischen Völker zu geben.

Die letzte Form des Reduktionismus, die hier noch Erwähnung finden soll, findet sich schließlich im Verständnis der Armen. Die ITK betont zwar die grundlegende Solidarität der Kirche mit den Armen<sup>164</sup>, tatsächlich aber vollzieht sie eine Nivellierung des Begriffs der Armen, die die materielle, psychologische und geistige Armut auf eine Stufe stellt. Für Ellacuría zeigt sich darin ein gefährlicher methodischer Fehler: „...auf der einen Seite ebnet man die Unterschiede von geschichtlichen Situationen ein, die nur wenig miteinander zu tun haben, und auf der andern Seite nivelliert man [durch eine univoke Verwendung von Begriffen] Realitäten, die, als solche, jeder Univozität entbehren“<sup>165</sup>. Diese Nivellierung nimmt der materiellen Armut, die meist auch alle anderen Formen von Armut mit sich bringt, ihre Schärfe, indem sie indirekt

---

<sup>162</sup> Zum Verhältnis, 191.

<sup>163</sup> El método, 232.

<sup>164</sup> Zum Verhältnis, 192.

<sup>165</sup> El método, 232.

alle Menschen – auch die materiell Reichen - zu Armen erklärt und somit die Armut in die Nähe eines nie völlig überwindbaren Schicksals rückt, das es nicht nur zu verändern sondern vor allem auch zu ertragen gilt. Der Antagonismus zwischen Unterdrückern und Opfern verliert dadurch an Schärfe gegenüber der allgemeinen Unterworfenheit der Menschheit unter die „wahre“ Knechtschaft von (abstrakt verstandener) Sünde, Tod und Gesetz<sup>166</sup>. Dass der Einheit der Kirche im Dokument der ITK gegenüber den Gegensätzen zwischen Unterdrückern und Unterdrückten ein höherer Stellenwert zukommt, so dass es als Forderung der Universalität der christlichen Heilsbotschaft erscheint, auch die Reichen und Unterdrücker nicht von der kirchlichen Liebe auszuschließen<sup>167</sup>, ergibt sich aus dieser Nivellierung und Verharmlosung realen Unterdrückung von Christen und Christinnen durch ihre Glaubensgefährten. Mit Ellacuría kann man in einer so verstandenen Universalität einen Entschuldigungs- und Rechtfertigungsmechanismus erkennen, der bestehende Unterdrückungs- und Herrschaftsverhältnisse theologisch legitimiert und stabilisiert statt sie ins Wanken zu bringen. Ein richtig verstandenes universales Liebesgebot sperrt sich für Ellacuría wie das rechte Verständnis der Armen gegen jede „ungeschichtliche Univozität und abstrakte Universalisierung.“<sup>168</sup> Es zeigt sich für die Armen und Unterdrückten und für die Reichen und Unterdrücker auf je verschiedene Weise. Natürlich schließt es auch letztere ein, „jedoch nur in einer abgeleiteten Form und mit der Intention, sie dazu zu bewegen, in voller Solidarität mit denen zu leben, die heute ihre Opfer sind“<sup>169</sup>.

### 2.3. Resümee

Aus all dem bisher Gesagten lässt sich ersehen, dass die Frage nach dem Ort der Theologie keine beiläufige, sondern eine fundamentale Frage des theologischen Nachdenkens darstellt, deren Nichtbeachtung oder Relativierung einerseits ein Verkennen der Radikalität der Bedeutung der Inkarnation Gottes in die Geschichte als Grunddatum des christlichen Glaubens verrät und andererseits zu folgenschweren Verkürzungen im Verständnis essentieller Elemente des christlichen Glaubens führt. Der Anspruch, eine von jeder kontextuellen

---

<sup>166</sup> Vgl.: Zum Verhältnis, 185.

<sup>167</sup> Zum Verhältnis, 193.

<sup>168</sup> El método, 232.

<sup>169</sup> El método 232.

Gebundenheit freie, der Anstrengung einer jeweiligen Vermittlung nicht bedürftige und dennoch und gerade deswegen universalgültige Theologie betreiben zu können, hat sich als nicht haltbar und bei genauerem Blick selbst als Ausdruck einer bestimmten, allerdings nicht eingestandenen, Verortung der Theologie erwiesen. Angesichts der Unvermeidbarkeit einer gründlichen und kritischen Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Ort der Theologie - will man eine Ideologisierung des theologischen Denkens vermeiden - stellt sich somit die Herausforderung, in umsichtiger wie kritischer Weise den jeweils angemessensten Ort für die Theologie ausfindig zu machen und das eigene theologische Denken konsequent darin zu verorten. Für Ellacuría liegt der angemessenste Ort für das theologische Nachdenken in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen, die für ihn in seiner Lebenszeit ihre Konkretisierung in der geschichtlichen Situation der verarmten und unterdrückten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas und insbesondere El Salvadors gefunden hat. Wenn wir in den beiden folgenden Kapiteln nun versuchen werden, diesen theologischen Ort, den die geschichtliche Wirklichkeit der Armen darstellt, näher zu erläutern, so sei dazu zuvor nach all den bisherigen Abgrenzungen von einer „ortlosen“ Form von Theologie noch angemerkt, dass die Verortung, die Ellacuría vor Augen steht, keinesfalls eine Aufgabe, sondern vielmehr eine Radikalisierung des universalen Anspruchs der Theologie und des christlichen Glaubens bedeutet. Denn so sehr Ellacuría auch viele der theologischen Positionen des soeben behandelten Dokuments der Internationalen Theologischen Kommission zu widerlegen sucht, so stimmt er mit diesem doch zumindest darin überein, dass dieser universale Anspruch für das Christentum unaufgebbar ist. Ein fundamentaler Unterschied zwischen den Positionen der ITK und denjenigen Ellacurias zeigt sich aber darin, wie dieser universale Charakter des Christentums verstanden wird. Während die ITK die Universalität des christlichen Glaubens auf abstrakte und geschichtslose Weise konzipiert, sucht die Theologie der Befreiung, so Ellacuría, „nicht eine abstrakte Universalität, sondern nur eine geschichtliche, die sie in Einheit hält mit jeder anderen gültigen Art und Weise, den Glauben zu leben, in Situationen, die unterschiedlich von der ihren sind. Sie sucht folglich nicht universale Wahrheiten, die man [dann in einem zweiten Schritt] anwenden könnte, noch unveränderliche Wahrheiten, sondern geschichtliche Wahrheiten, die auf die bestmögliche Art auf die lebendigen und schöpferischen

Herausforderungen des Geistes in einer gegebenen Situation Antwort geben.“<sup>170</sup>  
Wie diese geschichtliche Universalität, von der Ellacuría in diesem Zitat spricht, näher zu verstehen ist, wird uns im weiteren Fortgang dieser Arbeit noch eingehender beschäftigen.

---

<sup>170</sup> El método, 233.

„Doing theology presupposes, although not exclusively, coming face to face with reality and elevating it to a theological concept. In that task, theology must be honest with the real.“<sup>171</sup>

### 3. Die geschichtliche Wirklichkeit

Wir haben in den bisherigen Kapiteln die theologischen Überlegungen Ellacurías zunächst selbst in ihre Kontexte gestellt, sowie gesehen, dass der Anspruch einer ortlosen Theologie im Letzten nicht einlösbar sowie ideologisch leicht missbrauchbar ist und zu einer Verkürzung zentraler Elemente der christlichen Botschaft führt. In der Auseinandersetzung mit den theologischen Positionen der Internationalen Theologischen Kommission sind dabei zugleich erste Grundlinien von Ellacurías Verständnis einer angemessenen Verortung des theologischen Arbeitens deutlich geworden: Gegenüber einer Theologie, die ihre Reinheit und ihren christlichen Charakter durch eine penible Distanzierung von der „Weltlichkeit der Welt“ zu retten versuchte, wurde die bedeutungskonstitutive Relevanz der Inkarnation des theologischen Denkens in die jeweiligen geschichtlichen Kontexte betont; gegen ein dualistisches Verständnis von Heils- und Profangeschichte deren Einheit als zwei notwendig aufeinander bezogene Momente innerhalb der einen Geschichte Gottes; und gegen ein reduktionistisches Verständnis der menschlichen Person, der biblischen Botschaft, der Kirche und der Armen deren integrale Wirklichkeit, die sich erst zeigt, wenn man sie von ihrer jeweiligen Konkretisierung innerhalb eines bestimmten geschichtlichen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontextes her begreift. In den folgenden beiden Kapiteln wollen wir diese Überlegungen Ellacurías zu einer angemessenen Verortung des theologischen Denkens fortführen, indem wir die Formel, die wir dieser Arbeit als schlagwortartige Zusammenfassung der Gedankengänge Ellacurías als Titel vorangestellt haben – *Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie* - näher auf ihren Gehalt hin beleuchten. Vor dem Hintergrund der Abgrenzungen und Motive, die im zweiten Kapitel angeklungen sind, wollen wir dazu in diesem dritten Kapitel zunächst darauf eingehen, was Ellacuría unter geschichtlicher Wirklichkeit eigentlich

---

<sup>171</sup> Jon Sobrino, De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio, Revista Latinoamericana de Teología (Nr. 28), San Salvador 1992, 32. Hier zitiert nach der englischen Übersetzung von Kevin Burke, Ground, 99.

versteht, um uns anschließend damit auseinanderzusetzen, warum sich die tiefste Wahrheit dieser geschichtlichen Wirklichkeit seiner Meinung nach gerade in der befreienden Praxis derjenigen zeigt, die als die größten Opfer der „Negativität“<sup>172</sup> dieser geschichtlichen Wirklichkeit gelten können. Das vierte Kapitel wird uns dazu dienen, aus einer expliziteren theologischen Perspektive darüber nachzudenken, wer diese Opfer der Negativität der geschichtlichen Wirklichkeit eigentlich sind, in wie weit sie in ihrer Wirklichkeit sowie in ihrer befreienden Praxis einen theologischen Ort darstellen und welche theologischen Konsequenzen sich daraus gewinnen lassen.

Für die Überlegungen des dritten Kapitels rückt nun zunächst das philosophische Hauptwerk Ellacurías, sein erst posthum herausgegebenes und auf Grund seines vorzeitigen Todes unvollendet<sup>173</sup> gebliebenes Buch: „Philosophie der geschichtlichen Wirklichkeit“ (*Filosofía de la realidad histórica*<sup>174</sup>), in den Mittelpunkt unserer Betrachtungen. Ellacuría versucht in diesem Werk, einige wesentliche Grundgedanken der Philosophie Zubiris weiterzuführen, mit dem Ziel, die geschichtliche Wirklichkeit, mit allen Elementen, die diese konstituieren – von der Materie bis zur Person, vom Individuum bis zur Gesellschaft – und mit ihrer notwendigen Verwiesenheit auf die menschliche Praxis, als letztes Objekt des philosophischen Denkens vorzustellen und somit zur Grundlegung einer Philosophie der Befreiung“ beizutragen.<sup>175</sup> Das Werk bietet trotz seiner Unabgeschlossenheit eine gute Systematisierung des philosophischen Denkens Ellacurías zur geschichtlichen Wirklichkeit und zeigt sich bei näherer Betrachtung auch als die Grundlage vieler theologischer Texte und Gedanken Ellacurías, weshalb es auch für die Fragestellung dieser Arbeit – die Suche nach dem geeignetsten hermeneutischen Ort der Theologie - von zentraler Bedeutung ist. Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie im Denken Ellacurías sei noch angemerkt, dass dieser zwar großen Wert auf die sorgfältige Unterscheidung

---

<sup>172</sup> Ellacuría versteht den Begriff der Negativität nicht primär als logischen Begriff (oder in der Gegenüberstellung zum Begriff der „Positivität“), sondern als einen, der vor allem auf die geschichtlich realen Erfahrungen der Negation (im Sinne von Bedrohung, Verdunkelung und Vernichtung) des Lebens, der Menschenwürde, der Gerechtigkeit, der Solidarität, der Freiheit bzw. auf theologischer Ebene der Gnade, der Gottebenbildlichkeit des Menschen und anderer zentraler Inhalte des Glaubens verweist. In diesem Sinn ist der Begriff der Negativität im Denken Ellacurías durchaus zu unterscheiden von der Negativität, so wie sie etwa in der Philosophie Hegels auftaucht.

<sup>173</sup> Ellacuría konnte unter anderem die geplanten Kapitel über den Sinn der Geschichte und das Subjekt der Geschichte nicht mehr ausarbeiten.

<sup>174</sup> Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, <sup>3</sup>San Salvador 2007.

<sup>175</sup> *Realidad histórica*, 10.

dieser beiden Disziplinen und vor allem auch auf den Schutz der Philosophie vor theologischen Vereinnahmungen gelegt hat, sich seine philosophischen und theologischen Texte aber sowohl motivlich als auch methodisch so mannigfaltig aufeinander beziehen, dass es fast unmöglich erscheint, die letzteren in ihrer vollen Tragweite und Tiefe ohne die ersteren zu verstehen.<sup>176</sup> Dass die Betrachtung der geschichtlichen Wirklichkeit dabei innerhalb der philosophischen Schriften Ellacurías aus methodischen Gründen aus einer explizit „innerweltlichen“ Perspektive erfolgt, bedeutet, wie bereits angeklungen ist, nicht, dass diese Betrachtungsweise für die Theologie irrelevant oder bloß äußerlich wäre. Dies einerseits deswegen nicht, weil es für Ellacuría gerade die „innerweltliche“ geschichtliche Wirklichkeit ist (und nicht die Natur, ein transzendentes Subjekt, die personale Gemeinschaft, das Sein, etc.), die durch die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazaret als die eine Geschichte Gottes angenommen und als privilegierter Ort der Offenbarung sichtbar geworden ist, und zum anderen auch deshalb nicht, weil sich für Ellacuría die christliche Transzendenz nur als eine Transzendenz *in* und *durch* die geschichtliche Wirklichkeit verstehen lässt, als eine Transzendenz also, die nicht aus dieser geschichtlichen Wirklichkeit herausführt, sondern im Gegenteil noch tiefer in diese hinein verweist.<sup>177</sup> Die folgenden Überlegungen zur geschichtlichen Wirklichkeit als dem „letzten Objekt der Philosophie“ können somit ganz im Sinne Ellacurías auch als Überlegungen zur Erfassung und zum besseren Verständnis des Ortes verstanden werden, an dem sich Gottes Transzendenz und Wahrheit, so wie sie im Christentum verstanden werden, in ihrer größtmöglichen Fülle und Dichte zeigen.

### 3.1. Die Ausgangsfrage

Dem Buch „Philosophie der geschichtlichen Wirklichkeit“ ist von den Herausgebern ein Artikel Ellacurías mit dem Titel „Das Objekt der Philosophie“

---

<sup>176</sup> Zu bedenken gegeben sei in diesem Zusammenhang auch die Frage, in wie weit eine völlige Trennung von Philosophie und Theologie zumindest in der abendländisch-christlichen Tradition überhaupt streng durchzuhalten ist, ohne dass dabei die Theologie in einen Dogmatismus gerät, der ihren Diskurs durch ihm eigentlich wesensfremde Machtverhältnisse bestimmt, und ohne dass die Philosophie ihrerseits, will sie konsequent sein, zu einem bloßen Formalismus wird.

<sup>177</sup> Vgl.: Ignacio Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*, in: ders., *Escritos teológicos I*, San Salvador 2000, 535-596, 542.

(„El objeto de la filosofía“<sup>178</sup>) vorangestellt, den Ellacuría selbst als gute Einleitung und Zusammenfassung seines philosophischen Hauptwerks betrachtet hat und der deswegen auch uns als wichtige Orientierungshilfe durch dieses Kapitel begleiten wird. Die Frage, die Ellacuría am Anfang dieses Artikels stellt, soll auch uns zunächst beschäftigen, ist sie doch der Ausgangspunkt für alle folgenden Überlegungen: Was ist eigentlich das Objekt der Philosophie? Oder anders formuliert: Was ist es, worüber die Philosophie nachdenkt? In einer Zeit postmodernen Misstrauens gegenüber allen großen Sinnzusammenhängen und Sinnkonstrukten mag bereits diese Frage nach *einem* Letztobjekt der Philosophie unter Ideologieverdacht geraten, für Ellacuría bleibt sie dennoch eine unverzichtbare Frage, die er - unter Aufnahme und Fortführung der Philosophie Zubiris - grundsätzlicher zu beantworten trachtet als dies seiner Meinung nach die bisherige Philosophietradition getan hat. Dabei versucht Ellacuría zu zeigen, dass das letzte Objekt der Philosophie - oder man könnte auch sagen: die größte Dichte und Konkretion der Wirklichkeit - nicht in der Natur, in der menschlichen Person, in einem transzendentalen Subjekt oder etwa im Sein zu finden ist, sondern in dem, was er als geschichtliche Wirklichkeit bezeichnet. Wie Zubiri konstatiert Ellacuría der okzidentalen Philosophietradition eine „Wirklichkeitsvergessenheit“, die noch grundlegender als die von Heidegger festgestellte Seinsvergessenheit sei, denn auch letztere erreiche noch nicht die beiden Grundfehler dieser Tradition, die für Zubiri und Ellacuría einerseits in der „Entifizierung der Wirklichkeit“ sowie andererseits in der „Logifizierung der Intelligenz“<sup>179</sup> liegen. Die bisherige Rede von der Natur, der Person, dem Subjekt, dem Sein als dem Objekt der Philosophie ist für Ellacuría zwar nicht einfach falsch, ihr liegt aber eine folgenschwere Abstraktion zu Grunde, insofern sie von der geschichtlichen Wirklichkeit absieht, innerhalb und auf Grund derer überhaupt erst so etwas wie Natur, Person, Subjekt, Sein, etc. sich zeigen könne. Mit der Hinwendung zur geschichtlichen Wirklichkeit ist also bei Ellacuría nicht die Rückkehr zu einem naiven oder kritischen Realismus gemeint, sondern der Anspruch verbunden, das worüber die Philosophie nachdenkt, das „was wirklich ist“, „die Realität“ grundlegender

---

<sup>178</sup> Realidad histórica, 15-47 sowie 599-602. (Der Artikel erschien zunächst in der Zeitschrift „Estudios Centroamericanos“ (San Salvador) unter den Nummern 396-397 (S.963-980) im Jahr 1981. Für die Ausgabe der *Filosofía de la realidad histórica* wurde er von den Herausgebern geteilt und dem Werk als Einleitung vorangestellt bzw. als Schlusswort angefügt.

<sup>179</sup> Vgl. für eine nähere Darlegung dieser beiden Vorwürfe Ellacurias und Zubiris an die abendländische Philosophietradition: Thomas Fonet-Ponse, Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2008, 55 ff.

verstehen zu können als die bisherige Tradition. Der Anstoß zu diesen Überlegungen über die geschichtliche Wirklichkeit liegt dabei – so lässt es sich zumindest für Ellacuría sagen - nicht in einem „theoretischen“ Ungenügen an der bisherigen Philosophietradition, sondern in der schmerzhaften Erfahrung, dass die oben erwähnten Abstraktionen, die für Ellacuría vor allem der abendländisch-europäischen Philosophie zu Grunde liegen, nicht nur nicht im Stande waren, die bestehenden globalen Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse, unter denen heute der Großteil der Weltbevölkerung und aus der Perspektive Ellacurias insbesondere die Bevölkerung Zentralamerikas und El Salvadors leidet, kritisch und wirkmächtig genug zu hinterfragen, sondern diese vielfach sogar noch verschleiern und ideologisch legitimieren.

Wir wollen auf den folgenden Seiten nun versuchen, einige Grundlinien dessen vorzustellen, was Ellacuría unter geschichtlicher Wirklichkeit versteht. Dafür wollen wir die wesentlichen Ergebnisse der „Philosophie der geschichtlichen Wirklichkeit“ zusammenfassen, indem wir zumindest im Groben dem bereits erwähnten Artikel Ellacurias über das Objekt der Philosophie folgen werden.

### **3.2. Die geschichtliche Wirklichkeit als eine, dynamische, nicht universal dialektische, prozessuale und aufstrebende**

Der Artikel „Das Objekt der Philosophie“ stellt die geschichtliche Wirklichkeit als eine, dynamische, nicht universal dialektische, prozessuale und aufstrebende Wirklichkeit dar und begründet, inwiefern man von ihr als dem eigentlichen Objekt der Philosophie sprechen kann. Hauptgesprächspartner des Artikels sind Hegel, Marx und Zubiri, deren philosophische Entwürfe es nach dem Urteil Ellacurias am ehesten geschafft haben, die Wirklichkeit nicht bloß als verobjektiviertes und abstrakt unterteilbares Modell, sondern als eine in sich dynamische Einheit zu denken. Ellacuría entwickelt nach einer kurzen Diskussion und Gegenüberstellung der Positionen Hegels, Marx` und Zubiris und in Aufnahme wesentlicher Motive dieser Denker einige eigene Thesen zur Charakterisierung der geschichtlichen Wirklichkeit. Diese wollen wir im Folgenden vorstellen und jeweils kurz interpretieren.

***a) Die gesamte innerweltliche Wirklichkeit bildet eine einzige, komplexe und differenzierte physische Einheit in der Weise, dass weder die Einheit die Unterschiede annulliert noch die Unterschiede die Einheit annullieren.***<sup>180</sup>

Zunächst seien zu dieser These einige Bemerkungen zu einer Frage vorausgeschickt, die bereits weiter oben angeklungen ist und auf die wir jetzt nochmals zurückkommen wollen, nämlich die Frage, warum Ellacuría, wenn er sich aus philosophischer Sicht auf die geschichtliche Wirklichkeit bezieht, von der innerweltlichen Wirklichkeit spricht. Damit intendiert Ellacuría nicht, die Frage nach Gott als unphilosophische aus dem philosophischen Diskurs auszuschneiden, und noch viel weniger, die gesamte Wirklichkeit in dualistischer Weise in eine inner- und eine „außer“weltliche zu trennen. Sehr wohl markiert der Hinweis auf die innerweltliche Wirklichkeit allerdings eine gewisse Grenze zwischen Philosophie und Theologie, die der Frage nach Gott auf je eigene Weise, wenn auch nicht völlig getrennt voneinander, nachgehen. Festgehalten werden soll jedenfalls, dass sich die innerweltliche Wirklichkeit im Denken Zubiris und Ellacurias als eine „offene Wirklichkeit“<sup>181</sup> zeigt, die von sich aus den Menschen zur Transzendierung eben dieser innerweltlichen Wirklichkeit drängt, die es aber zunächst einmal in ihrer Eigenständigkeit und ohne theologische „Vorannahmen“ wahrzunehmen gilt. Die Transzendierung der innerweltlichen Wirklichkeit - so wie sie von Zubiri und Ellacuría verstanden wird - ist ihrerseits nicht eine Verabschiedung und Loslösung von der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern im Gegenteil: sie ist nur durch die innere Dynamik der innerweltlichen Wirklichkeit überhaupt erst ermöglicht. Sie ist Transzendenz nur innerhalb und durch die geschichtliche innerweltliche Wirklichkeit<sup>182</sup>, die sich somit gerade in ihrer Innerweltlichkeit als Ort der Offenbarung Gottes zeigt, der in seiner Dichte und Dignität andere Orte der Transzendenz wie die Natur oder die menschliche

---

<sup>180</sup> Realidad histórica, 31.

<sup>181</sup> Vgl. dazu wie für das Folgende: Realidad histórica, 600 ff.

<sup>182</sup> In dem Text *Historicidad de la salvación cristiana* etwa schreibt Ellacuría: „Aber es gibt eine andere, radikal verschiedene Art, die Transzendenz zu verstehen, die mehr mit der Form übereinstimmt, wie sich die Wirklichkeit und das Handeln Gottes im biblischen Denken zeigen. Diese Art besteht darin, die Transzendenz als etwas zu sehen, das transzendiert ‚in‘ (en) und nicht transzendiert ‚aus‘ (de), als etwas, das physisch zu ‚mehr‘ (más) antreibt, aber ohne dabei ‚herauszureißen aus‘ (sacando fuera de); als etwas, das hinausstößt, aber gleichzeitig zurückhält. Wenn man nach diesem Verständnis geschichtlich Gott erreicht – und dasselbe gilt dafür, wenn man ihn persönlich erreicht -, dann verlässt man das Menschliche nicht, dann verlässt man die reale Geschichte nicht, sondern man dringt in ihre Wurzeln ein [und] das, was tatsächlich schon da war, macht sich präsenter und wirksamer.“ (Ignacio Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*, ET I, 535–596, 542.)

Subjektivität überragt. Die Aufgabe der Philosophie, über die geschichtliche Wirklichkeit in ihrer Innerweltlichkeit nachzudenken (was gleichzeitig den Aufweis ihrer Offenheit für ihre Transzendierung miteinschließt), ist somit für Ellacuría der Aufgabe der Theologie nicht entgegengesetzt, sondern in einem gewissen Sinn geradezu deren Voraussetzung.

Die innerweltliche Wirklichkeit, die das eigentliche Objekt der Philosophie darstellt, bildet, so Ellacuría in seiner ersten These, eine einzige, komplexe, differenzierte und physische Einheit. Die Einheit aller „Dinge“ (cosas), die Ellacuría hier im Blick hat, reicht für ihn weit tiefer, als dass sie mit Begriffen wie Relation, Funktion, Kausalität, etc. bezeichnet werden könnte. Relation, Funktion, Kausalität etc. sind zwar Formen, in denen sich die grundlegende Einheit aller Dinge manifestiert, sie verweisen aber letztlich auf eine ursprünglichere Einheit, die ihnen voraus liegt und die Ellacuría mit einem Neologismus Zubiris als Respektivität bezeichnet. Der Begriff Respektivität verweist darauf, dass jedes Ding in fundamentaler Weise als Moment der Einheit der Wirklichkeit zu sehen ist wie auch umgekehrt die Einheit der Wirklichkeit ein unhintergebares Moment in der Konstitution jedes einzelnen Dings darstellt. Dass die Dinge dieser Welt respektiv sind, bezeichnet also den grundlegenden Sachverhalt, dass jedes Ding in fundamentaler Weise in die Konstitution jedes anderen Dings eingeht, eines ohne das andere und ohne die Einheit der Wirklichkeit als ganzer also nicht erkannt und verstanden werden kann. Das letzte Prinzip der respektiven Einheit der Wirklichkeit liegt für Ellacuría im Wirklichsein der Dinge. Dieses ist also in einem gewissen Sinn grundlegender als die Respektivität der Dinge: „Das transzendente Prinzip der Einheit ist die Wirklichkeit jedes wirklichen Dings selbst, das auf Grund seines Wirklichseins intrinsisch und konstitutiv respektiv zu jedem anderen wirklichen und innerweltlichem Ding ist.“<sup>183</sup> Auf diesem ursprünglich respektiven Charakter der Wirklichkeit als Wirklichkeit beruht letztlich jede andere Form der Einheit, sei diese relational, funktional, kausal, etc. verstanden.

Die Einheit der Wirklichkeit liegt für Ellacuría folglich im Letzten in dieser selbst und nicht in einem menschlichen Subjekt, das eine in sich unzusammenhängende Welt erst begrifflich als Einheit konstituieren würde. Ellacuría möchte mit dieser Bestimmung ausdrücklich nicht hinter das

---

<sup>183</sup> Realidad histórica, 31.

Reflexionsniveau Kants zurückfallen. Er betont jedoch die Bedeutung des Unterschieds zwischen der Ansicht, dass das Ganze der Wirklichkeit sich nur einer „Intelligenz“<sup>184</sup> entdeckt und der, dass die Vernunft der Wirklichkeit eine Einheit zuschreibt, die letztlich nicht in dieser selbst liege. Die Philosophie, so Ellacuría müsse auf ihre Weise das nachvollziehen, was die Einzelwissenschaften in vielen Bereichen<sup>185</sup> schon (oder wieder) entdeckt hätten: dass man die Wirklichkeit nämlich nicht in atomistischer Weise verstehen könne, so dass ihre Einheit bloß eine äußerliche Zusammenstellung an sich vereinzelter Einzeldinge wäre, sondern dass man ihre Einheit als intrinsische begreifen müsse. Diese Einheit ist für Ellacuría nicht „eine abstrakte Totalität sondern eine konkrete Totalität, die nicht nur mehr aus der Wirklichkeit selbst als aus der Vernunft hervorgeht, sondern die aus den Elementen und Momenten dieser Wirklichkeit stammt: Sie ist eine vollständig qualifizierte Totalität, und außerdem eine Totalität in ständigem Prozess“<sup>186</sup>.

Diese Aussagen dürfen nach Ellacuría allerdings nicht im Sinne eines naiven Monismus verstanden werden. Monistische Entwürfe tragen, so Ellacuría, zwar als ihr Wahrheitsmoment die Einheit der Wirklichkeit in sich und sind daher der Wirklichkeit auch näher als atomistische Konzeptionen; die Weise, wie sie die Einheit der Wirklichkeit artikulierten, sei jedoch inakzeptabel. Die Einheit der Wirklichkeit hebt für Ellacuría nicht die qualitativen Unterschiede innerhalb der Wirklichkeit auf, genauso wie diese Unterschiede umgekehrt auch nicht die Einheit der Wirklichkeit annullieren würden. In der differenzierten und artikulierten Einheit der Wirklichkeit stieße man nach Ellacuría vielmehr gleichermaßen auf Identitäten und Differenzen. Letztere könnten als Widersprüche, Oppositionen, Negationen, etc. gefasst werden. Die Einheit der Wirklichkeit über den Weg der Reduktion der Differenzen auf ein Minimum an Identität zu finden würde der Wirklichkeit nicht gerecht.

---

<sup>184</sup> Warum Ellacuría statt Vernunft bzw. Geist das Wort Intelligenz verwendet, hat seine Gründe in Ellacurias Verständnis des menschlichen Erkennens, das uns im letzten Kapitel näher beschäftigen wird.

<sup>185</sup> Ellacuría führt hier als Beispiel die Evolutionstheorie, die physikalische Feldtheorie und die Theorie der multiplen Einheit der Elementarteilchen sowie verschiedene sozio-historische Theorien an.

<sup>186</sup> Realidad histórica, 32.

***b) 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>187</sup>

Die komplexe, differenzierte und physische Einheit der innerweltlichen Wirklichkeit, die uns in der ersten These begegnet ist, ist für Ellacuría keine statische, sondern eine dynamische. Das Dynamischsein ist ein intrinsisches Moment der Wirklichkeit, so dass die klassisch metaphysische Frage nach dem Ursprung der Bewegung der Wirklichkeit für Ellacuría eine falsche Frage ist. Bedeutender ist ihr gegenüber die Frage, ob der Dynamismus der Wirklichkeit in der Nicht-Identität jedes Dings mit sich selbst begründet liegt, oder umgekehrt diese Nicht-Identität im essentiell dynamischen Charakter der Wirklichkeit ihren Grund findet. Ellacuría plädiert mit Hinblick auf die geschichtliche Wirklichkeit bei der Beantwortung dieser Frage für eine bestimmte Zirkularität, in der der Dynamismus der Wirklichkeit die jeweiligen Identitäten ständig durchbricht und die Nicht-Identität ihrerseits den Dynamismus der Wirklichkeit aktualisiert. Entscheidend ist für Ellacuría jedenfalls, den grundlegenden und intrinsischen Dynamismus der Wirklichkeit nicht primär als Bewegung oder Prozess zu verstehen (Bewegung und Prozess sind für Ellacuría zwar Formen, in denen sich der dynamische Charakter der Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, sie sind aber nicht dessen grundlegendste Bestimmung), sondern als „Geben von sich selbst“. Dieses „Geben von sich selbst“<sup>188</sup>, wie es Ellacuría unter Rückgriff auf Zubiri versteht, impliziert eine Auseinanderfaltung zwischen dem „sich selbst“ und dem, was dieses „sich selbst“ „geben“ kann, und zwar in der Weise, dass das „Geben von sich selbst“ das „sich selbst“ nicht zerbricht, sondern es in einer Spannung hält, die, ohne die Einheit des „sich selbst“ zu zerstören, ein Überschreiten dieses „sich selbst“ einschließt, das, obwohl es immer das *selbe* ist, niemals *dasselbe* bleibt.<sup>189</sup>

Dieses Verständnis der Wirklichkeit als intrinsisch dynamische ist nach Ellacuría radikaler als ein Verständnis, das einer an sich statischen Wirklichkeit noch ein Prinzip der Bewegung hinzufügen muss, um die Dynamik der Wirklichkeit erklären zu können. Es wird daher auch eher der Einheit der Wirklichkeit gerecht, weil es diese, ihr Sosein, ihr Dynamischsein sowie ihre

---

<sup>187</sup> Realidad histórica, 33.

<sup>188</sup> Ebenda, 34.

<sup>189</sup> Vgl.: Ebenda.

spezifische Art des Dynamischseins aus einem einheitlichen Prinzip zu erklären vermag: „Das, wodurch ein Ding wirklich ist, ist dasselbe, wodurch es auch dynamisch, wodurch es dieses oder jenes bestimmte Ding und wodurch es auf diese oder jene bestimmte Weise dynamisch ist.“<sup>190</sup> Jedes reale Ding ist gerade durch sein Wirklichsein intrinsisch respektiv zu allen anderen Dingen, und diese intrinsische Respektivität ist konstitutiv dynamisch. Die Wirklichkeit zeigt sich somit als das transzendente Prinzip nicht nur der Einheit, sondern auch des dynamischen Charakters der Dinge. Wie sich die Einheit der Wirklichkeit (die Respektivität) auf verschiedene Weise manifestieren kann, so zeigt sich auch der grundlegend dynamische Charakter der Wirklichkeit auf vielfache Weise. Die vielleicht ursprünglichste ist die von Ellacuría als „Ko-determination“<sup>191</sup> bezeichnete. Sie meint die intrinsische und wechselseitige Bestimmung der Dinge untereinander, und zwar nicht in der Weise, dass ein Ding kausal in einem anderen eine Veränderung bewirken würde, sondern so, dass die Dinge wechselseitig jeweils ein mit-konstitutives Moment der Einheit des anderen darstellen.

Die Betonung des dynamischen Charakters der Einheit der Wirklichkeit schließt, so Ellacuría, jedoch nicht aus, dass es innerhalb dieses Ganzen bestimmte Subsysteme gibt, deren Komponenten, Momente und Elemente sie als qualitativ eigene Formen von Einheit konstituieren, die sich von anderen Subsystemen zumindest relativ abgrenzen lassen. Sehr wohl aber ergibt sich aus der dynamischen, respektiven Einheit der Wirklichkeit die Schlussfolgerung, dass kein Ding vollständig für sich und isoliert von allen anderen betrachtet werden kann. Die Absehung von der grundlegenden, dynamischen Einheit der Welt wie beispielsweise in einer atomistischen Sichtweise führt nach Ellacuría dazu, dass man die Dinge der Welt nicht so, wie sie sind, sondern als bloß modellhaft vorgestellte Abstraktionen zu Gesicht bekommt.

---

<sup>190</sup> Ebenda.

<sup>191</sup> Ebenda.

*c) Die Wirklichkeit, die in sich selbst systematisch, struktural und einheitlich ist, ist nicht notwendigerweise dialektisch, oder zumindest ist sie nicht in einem eindeutigen Sinn dialektisch.<sup>192</sup>*

Diese These versucht näher zu bestimmen, wie der dynamische Charakter der Wirklichkeit zu verstehen bzw. auch nicht zu verstehen ist. Im Speziellen geht es dabei um ein dialektisches Verständnis der Wirklichkeit, das Ellacuría in Auseinandersetzung mit Hegel und Marx diskutiert. Der Wirklichkeit eignet nach Ellacuría zwar in vielerlei Hinsicht ein dialektischer Charakter, es sei jedoch zu bestreiten, dass jedem innerweltlichen Dynamismus prinzipiell und formal der dialektische Charakter auf dieselbe Art und Weise zukommt, so wie dies ein mechanistisches und formalistisches Verständnis der Dialektik nahe lege. Was unter Dialektik eigentlich zu verstehen ist, ist für Ellacuría von Denker zu Denker bzw. von Denktradition zu Denktradition sehr unterschiedlich, weswegen es nötig sei, in jedem Fall genau zu untersuchen, wie sie je verstanden wird und wie sie sich je zeigt. Rein formal möchte Ellacuría auf alle Fälle an der Unterscheidung zwischen dem, was er einen strukturalen Dynamismus nennt, und dem, was er als einen dialektischen Dynamismus bezeichnet, festhalten. Dieser könne sich nie ohne jenen zeigen, der strukturaler Dynamismus aber sehr wohl ohne den dialektischen, weshalb ihm ein grundlegenderer Charakter zukomme als letzterem.

Unter strukturalen Dynamismus versteht Ellacuría dabei (vereinfacht gesagt) eine Weltsicht, die sich zum einen dadurch auszeichnet, dass sie jedes wirkliche Ding sowie die Wirklichkeit als Ganzer als ursprüngliche Einheit versteht, in der die verschiedenen Momente die diese Einheit konstituieren, ihre letzte Wirklichkeit von der Einheit des Ganzen erhalten, und umgekehrt auch selbst die Wirklichkeit des Ganzen konfigurieren. Bereits diesen Sachverhalt kann man nach Ellacuría in einem gewissen Sinn als dialektisch bezeichnen, insofern die Teile und das Ganze sich wechselseitig Wirklichkeit „geben“, ohne dass man dieses wechselseitige Geben von Wirklichkeit hier in einem univoken Sinne verstehen könnte. Zum anderen behauptet der strukturaler Dynamismus den ursprünglich dynamischen Charakter jedes wirklichen Dings sowie die physische Einheit und intrinsische Dynamik der innerweltlichen Wirklichkeit als Ganzer, auch wenn

---

<sup>192</sup> Ebenda, 35.

diese Einheit des Ganzen, gerade auf Grund ihres strukturalen Charakters, auch grundlegende Differenzen in der Form, wie sie sich jeweils konstituiert, erfordert.

Diese beiden Charakteristika, die den strukturalen Dynamismus auszeichnen – Einheit und Bewegtheit aller Wirklichkeit – sieht Ellacuría auch als typisch für ein dialektisches Verständnis der Wirklichkeit an, das sich somit grundlegend von einem atomistischen und statischen Weltverständnis unterscheidet und diesem überlegen sei. Das eigentlich Spezifische und Formale der Dialektik gegenüber einem Verständnis der Wirklichkeit im Sinne eines „bloßen“ strukturalen Dynamismus sieht Ellacuría aber in der Vorherrschaft des *Negativen*, und zwar sowohl als Prinzip der Bewegung als auch als fundamentales Moment der Konstitution der Einheit alles Wirklichen. Für Ellacuría zeigt sich in diesem Charakteristikum eines dialektischen Weltverständnisses – und das ist vor allem für theologische Überlegungen bedeutsam – zunächst die Aufnahme eines essenziellen Moments der christlichen Wahrnehmung der Wirklichkeit: „nur das Weizenkorn, das stirbt, vervielfacht sich; es gibt nur Auferstehung nach einem bestimmten Tod, Frucht der Negation; man erreicht das Reich Gottes nur, wenn man alle anderen Dinge verkauft (negiert); es gibt nur Nachfolge Jesu in der Verleugnung seiner selbst, etc.“<sup>193</sup> Dieses Verständnis des Todes, der Negation als Prinzip des neuen Lebens, ist für Ellacuría im Neuen Testament nicht bloß ein Thema unter anderen, sondern sie ist eine „fundamentale Konstante“<sup>194</sup> der christlichen Botschaft. Von daher zeigt sich für Ellacuría ein tiefer Zusammenhang zwischen der christlichen Heilsbotschaft und einem dialektischen Verständnis der Wirklichkeit: Vor allem „die originär christliche Behauptung eines Gottes, der sich selbst erniedrigt und Mensch wird, der bis zu einem bestimmten Punkt seine eigene göttliche ‚Form‘ negiert, um die in der Sünde verlorene Menschheit zurückzugewinnen, der mit dieser Menschheit stirbt und begraben wird, um mit der gesamten Menschheit zurückzukehren in den göttlichen Schoß, diese Behauptung enthält nicht nur wichtige dialektische Elemente, sondern kann als eine der Hauptinspirationen der gesamten hegelianischen Philosophie gesehen werden“<sup>195</sup>. Sich diese tiefe Zusammenhänge vor Augen zu führen, kann, so Ellacuría, dazu verhelfen, durch eine Auseinandersetzung mit einem dialektischen Weltverständnis essenzielle

---

<sup>193</sup> Ebenda, 37.

<sup>194</sup> Ebenda.

<sup>195</sup> Ebenda.

Elemente der christlichen Botschaft, die in der Tradition häufig zum Opfer einer „frommen“ oder rein innerliche Lesart geworden sind, wiederzuentdecken. Daraus folgt für Ellacuría aber noch nicht, dass eine dialektische Betrachtung der Wirklichkeit „in jedem einzelnen Fall volle Gültigkeit besäße“<sup>196</sup>, wofür er im Wesentlichen zwei Gründe anführt:

Der erste bezieht sich auf die Beerbung essentieller christlicher Momente durch eine bestimmte Form der dialektischen Philosophie. Jene erfahren für Ellacuría in dieser zwar eine Aufnahme und Weiterführung, stehen aber gleichzeitig in der Gefahr, ihres spezifisch christlichen Charakters beraubt zu werden und damit wesentliche Dimensionen einzubüßen. Die spezifisch christliche „Dialektik“<sup>197</sup> offenbart für Ellacuría ihren vollen Sinn erst in der Konfrontation mit der Negativität der Sünde bzw. mit der Negativität, die dadurch gegeben ist, dass sich eine begrenzte Wirklichkeit gegen ihre Überschreitung verschließt und damit ein bestimmtes Ding oder einen bestimmten Menschen zu einem Absoluten macht. Sie zeigt sich also erst in der Auseinandersetzung mit einer Wirklichkeit, die in sich selbst Negativität ist: Nur durch eine „überschreitende Negation der Negation ist ein schöpferischer und positiver Schritt nach vorne“<sup>198</sup> möglich. Die positive Negation der negativen Negation konstituiert so in christlicher Sicht den radikalen Prozess der Umkehr und der Schöpfung der neuen Kreatur. Die wesentliche Frage, die sich für Ellacuría ausgehend von dieser spezifisch christlichen Perspektive an andere Formen, die Dialektik zu verstehen, richtet, liegt darin, ob die Verneinung der Sünde (bzw. des geschichtlichen Übels) oder einer sich gegen ihre Überschreitung wehrenden und in sich selbst verschließenden Wirklichkeit „ausgehend von einer Negation oder ausgehend von einer Affirmation“<sup>199</sup> erfolgt. Die spezifisch christliche Form der Negation (der Sünde und einer sich selbst als absolut setzenden Wirklichkeit) zeichnet sich für Ellacuría dadurch aus, dass sie ausgehend von einer Affirmation verneint, wenn diese Affirmation inmitten einer sündigen und sich in sich selbst verschließenden Welt auch keine ungebrochene ist, sondern zu einer unmittelbaren Konfrontation mit den geschichtlichen Wirklichkeiten führt, die in

---

<sup>196</sup> Ebenda.

<sup>197</sup> Ebenda. Dort ebenfalls unter Anführungszeichen.

<sup>198</sup> Ebenda.

<sup>199</sup> Ebenda, 37-38.

sich selbst eine Negation dieser in der Affirmation zumindest athematisch aufscheinenden „positiven“ Wirklichkeit führen.

Der zweite Grund, der Ellacuría vorsichtig gegen die (simplifizierende) Behauptung einer universal gültigen Dialektik sein lässt, läuft auf ein ähnliches Motiv hinaus. Er liegt für Ellacuría darin, dass die Negation in bestimmten Formen der dialektischen Philosophie, seiner Meinung nach, Gefahr läuft, den Bereich des Negierten nicht überschreiten zu können. Ellacuría verweist auf Trendelenburg, der gegenüber (einem verkürzt verstandenen?) Hegel darauf bestanden habe, dass eine rein logische Negation keinen Fortschritt, sondern die bloß negative Wiederholung desselben darstelle. Demgegenüber sei darauf hinzuweisen, dass jeder Negation im Letzten ein Positives, ein „Immer größeres“ zu Grunde liege, das erst dazu führe, dass die Negation eine „positive“ Negation, also nicht einfach die Vernichtung ihres Gegenteils, sondern seine Aufhebung ist.

Wie immer man das Gewicht dieser Einwände gegenüber bestimmten Formen der hegelianisch-marxistischen Tradition bewerten mag und vor allem auch die Frage, ob sie wesentliche Elemente der hegelianisch-marxistische Tradition selbst oder nur bestimmte vereinfachte, populäre Versionen derselben treffen, Ellacuría betont jedenfalls, dass die von ihm angeführten Gründe keine strikt „antidialektischen“ Argumente sind, sondern viel eher die Notwendigkeit eines angemessenen Verständnisses der Dialektik anzeigen.

***d) Die Realität bildet nicht nur eine dynamische, strukturelle und in einem bestimmten Sinn dialektische Einheit, sondern sie ist ein Prozess der Verwirklichung, in dem sich je höhere Formen von Wirklichkeit geben, die die vorhergehenden Formen zugleich bewahren und aufheben.<sup>200</sup>***

Diese These ist in einem gewissen Sinn das Resultat der bisherigen, geht jedoch noch einen Schritt über das bis hierher Gesagte hinaus, insofern sie die Wirklichkeit nicht nur als dynamische, strukturelle und in einem bestimmten Sinn dialektische Totalität bestimmt, sondern auch als eine, deren innerer Dynamismus sie dazu antreibt, sich in immer höheren Formen zu geben. Diese höheren Formen der Wirklichkeit stützen sich jeweils auf die Formen, die ihnen vorhergehen (so z.B. das Geschichtliche auf das Biologische oder das Lebendige auf das Materielle) und bleiben beständig auf diese als ihr Fundament angewiesen, jedoch

---

<sup>200</sup> Ebenda, 38.

ohne im strengen Sinn auf sie reduzierbar zu sein. Die niedrigeren Formen der Wirklichkeit bleiben dabei nicht als Rest zurück, sondern sind stützend bleibend wirkmächtig in den höheren Formen enthalten. Die Wahrheit dieser These ist für Ellacuría nicht abhängig von der Richtigkeit einer bestimmten evolutiven Theorie, sie findet aber in der Evolutionstheorie eine bedeutende empirische Bestätigung. Aber auch abgesehen von der Evolutionstheorie ließe sich, so Ellacuría, zeigen, dass die höheren Formen der Wirklichkeit, immer noch die niedrigeren in sich enthalten. So macht sich beispielsweise der Dynamismus der materialen Wirklichkeit im Dynamismus des Lebendigen präsent, der Dynamismus des Lebendigen im Dynamismus des tierischen Lebens, die Dynamismen des tierischen Lebens in denen der menschlichen Wirklichkeit und die der menschlichen Wirklichkeit in denen der sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit. Was die Evolutionstheorie dieser Einsicht noch hinzufügen kann, ist die prozessuale Erklärung, warum sich die niedrigeren Formen in den höheren präsent machen können und wie die höheren Formen von den niederen herkommen und diese in einer bestimmten Weise bewahren und gleichzeitig überschreiten, ohne sie dadurch zu annullieren.

Aufgabe der Philosophie ist es nach Ellacuría, begrifflich nachzuvollziehen, weshalb dieser Prozess nicht einfach nur einer ist, in dem ständig neue und höhere Formen von Wirklichkeit auftreten, sondern im strengen Sinn als ein Prozess der *Verwirklichung* gesehen werden muss, als ein Prozess also, in dem die höheren Formen der Wirklichkeit nicht nur neu und höher, sondern zugleich auch *wirklicher* sind als die niedrigeren. Dies wäre nicht denkbar, wenn man unter Wirklichkeit nur das Gegenteil von Nicht-Sein verstehen würde, sehr wohl aber, wenn man Wirklichkeit als eine „Formalität“<sup>201</sup> versteht, die in sich verschiedene Grade, Modi und Formen von Wirklichkeit erlaubt. Wenn man den Grad der Wirklichkeit zum Beispiel - so wie Ellacuría dies unter Aufnahme eines Motivs Zubiris im Weiteren auch tun wird - am Grad des „Sich-selbst-Besitzens“ eines „Dings“ misst, zeigt sich, dass man in den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen auf unterschiedliche Niveaus dieses Sich-selbst-Besitzens stößt. Aber auch wenn man in Frage stellt, ob man das „Sich-selbst-Besitzen“ als Kriterium für den Grad der Wirklichkeit, der einem Ding zukommt, gelten lassen kann, bleibt für Ellacuría ausgemacht, dass es möglich ist,

---

<sup>201</sup> Ebenda, 39.

formal von einem Mehr oder Weniger der Wirklichkeit zu sprechen. Viele der Prozesse, die wir in der geschichtlichen Wirklichkeit finden, führen nicht einfach nur zu neuen Wirklichkeiten, sondern zu neuen und höheren *Formen* von Wirklichkeit. Das Leben zum Beispiel ist für Ellacuría nicht nur eine von der Materie verschiedene Wirklichkeit, sondern eine andere Form der Wirklichkeit, nämlich eine spätere und höhere mit eigenen, nicht auf die niedrigeren Formen reduzierbaren, Charakteristika. Es gibt also in der geschichtlichen Wirklichkeit einen Prozess der Verwirklichung, in dem die Wirklichkeit aus sich selbst neue Formen von Wirklichkeit hervorbringt, die die bisherigen Formen überschreiten, ohne sich völlig von ihnen zu lösen. Die Welt der wirklichen Dinge ist folglich nicht nur offen für neue Dinge, sondern für neue Formen der Wirklichkeit.

Die Neuheit, die sich in diesem Prozess der Verwirklichung ergibt, ist dabei von qualitativer Art. Es ist für Ellacuría nicht so, dass die früheren Formen der Wirklichkeit formal bereits alle folgenden Formen der Wirklichkeit in sich enthalten würden, so dass der Prozess der Verwirklichung letztlich nichts anders als ein Neu-Entdecken oder ein Entfalten dieser im Prinzip immer schon gegebenen Wirklichkeit wäre, sondern in der Verwirklichung der Wirklichkeit zeigt sich Neues im strengen Sinn. Wie bereits weiter oben angemerkt, ist es für Ellacuría von fundamentaler Bedeutung, zu betonen, dass das Erscheinen neuer, qualitativ höherer Formen der Wirklichkeit nicht die Loslösung von den niedrigeren Formen, in denen sich die Wirklichkeit bisher gegeben hat, meint. Im Gegenteil, die neuen Formen von Wirklichkeit sind bleibend auf die früheren Formen angewiesen. Das Neue ist zwar nicht auf das Bisherige reduzierbar - so als ob das Bisherige bereits alles Spätere zumindest keimhaft in sich enthalten würde - genauso wenig aber kann sich das Neue vom Bisherigen völlig lösen. Es ist bleibend auf die früheren Formen von Wirklichkeit angewiesen und stützt seine Neuheit und Überlegenheit auf den bleibend wirkmächtigen Dynamismus der niedrigeren Formen. Verschwinden die früheren Formen, so verschwinden mit ihnen auch die höheren Formen, weil diese niemals eine Autonomie und Unabhängigkeit erreichen, die so weit gehen würde, dass sie sich von den früheren Formen lösen und als neue Form der Wirklichkeit in völliger Selbstgenügsamkeit sein könnten. Als Beispiel führt Ellacuría dafür die Materie an, die ohne jemals aufzuhören, Materie zu sein, und dank ihres eigenen materialen Dynamismus sich in einem bestimmten Moment als lebendige Materie

zeigt, in der sich die reine Materie als lebendige gibt, ohne dass das Leben sich davon lösen könnte, etwas Materielles zu sein. Es zeigt sich im Lebendigen eine neue, bisher unbekannte Form der Materialität und gleichzeitig damit eine neue Form der Wirklichkeit. In den höheren Formen der Wirklichkeit machen sich also auch alle früheren Formen, in denen sich die Wirklichkeit gezeigt hat, wirkmächtig präsent. Ohne aufzuhören das zu sein, was sie sind, werden diese niederen Formen dennoch zu einem anderen Ding, dessen Einheit sie als unverzichtbares Moment mitkonstituieren. Das bedeutet für Ellacuría, dass wir streng genommen nicht sagen können, was die Wirklichkeit ist, bis diese alles von sich gegeben hat, was sie geben kann. Wir haben die Wirklichkeit somit niemals fertig abgeschlossen vor uns. Ihre bleibende Offenheit hin auf höhere Formen von Wirklichkeit entzieht sich beständig allen Versuchen der Berechnung oder der Prognose.

***e) Die geschichtliche Wirklichkeit ist nicht nur durch ihren umfassenden und alles einbeziehenden Charakter das „letzte Objekt“ der Philosophie [...], sondern insofern sie die höchste Manifestation der Wirklichkeit darstellt.<sup>202</sup>***

Wir kehren mit dieser letzten These zurück zur Ausgangsfrage dieses Kapitels (nach der geschichtlichen Wirklichkeit als dem Objekt der Philosophie). Vor dem Hintergrund alles bisher bereits in den anderen Thesen Gesagten soll dabei nun deutlicher werden, warum die geschichtliche Wirklichkeit (und eben nicht die Natur, das transzendente Subjekt, das Sein, etc.) für Ellacuría als das *letzte Objekt* der Philosophie in den Blick kommt. Dass die geschichtliche Wirklichkeit der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist, kann für Ellacuría nämlich weder apriorisch abgeleitet noch dogmatisch festgestellt werden, sondern ist das Ergebnis einer intensiven und konsequenten philosophischen Arbeit, „die allmählich entdeckt und gezeigt hat, wo und in welcher Form sich die [...] größte Dichte der Wirklichkeit gibt“<sup>203</sup>. Die Behauptung der geschichtlichen Wirklichkeit als dem letzten Objekt der Philosophie bedarf deswegen einer eingehenderen Darstellung, die sich auch kritisch überprüfen können lassen muss. Eine besondere Relevanz kommt dabei einer Auseinandersetzung mit den philosophiegeschichtlichen Positionen zu, die das „summum“ der Wirklichkeit (noch) nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern in der menschliche

---

<sup>202</sup> Ebenda, 42.

<sup>203</sup> Ebenda.

Person, in der menschlichen Existenz, im menschlichen Leben oder in der Geschichte<sup>204</sup> gesehen haben und die deswegen geeignete Gesprächspartner sind, um zeigen zu können, worin das eigentlich Spezifische der Position Ellacurías liegt. Wenn diese Auseinandersetzung im Folgenden auch nicht in voller Breite geführt bzw. wiedergegeben werden können, so sollen zumindest einige Hinweise gegeben werden, die helfen können, deutlicher zu sehen, wie sich die Auffassung Ellacurías von anderen Konzeptionen des „Letztobjekts“ der Philosophie unterscheidet, um somit ein besseres Verständnis dafür zu erlangen, was die geschichtliche Wirklichkeit, so wie sie Ellacuría versteht, auszeichnet.

(1) Zunächst gilt es für Ellacuría, die geschichtliche Wirklichkeit von den konkreten geschichtlichen Inhalten zu unterscheiden sowie von dem, was man als das Objekt einer Philosophie der Geschichte bezeichnen könnte, nämlich die ordnende und erklärende Interpretation der geschichtlichen Ereignisse. Um ein Missverständnis der geschichtlichen Wirklichkeit in diesem Sinn zu vermeiden, spricht Ellacuría, wenn er seine eigene Konzeption des letzten Objekts der Philosophie meint, nicht von Geschichte, sondern eben von geschichtlicher Wirklichkeit, womit ein umfangreicherer und grundsätzlicherer Inhalt angedeutet werden soll als der, mit dem es die Geschichtswissenschaft oder eine Philosophie der Geschichte zu tun haben. Dieser umfangreichere und grundsätzlichere Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber „der Geschichte“ lässt sich mit Blick auf die bisher bereits vorgestellten Thesen deutlich machen: In diesen zeigte sich die innerweltliche Wirklichkeit als dynamische, strukturelle und in einem gewissen Sinn dialektische Totalität, die sich dadurch auszeichnet, dass es in ihr einen qualitativen Zuwachs an Wirklichkeit gibt, und zwar in der Weise, dass sich die späteren und höheren Formen der Wirklichkeit nicht getrennt von allen früheren Momenten dieses Prozesses der Verwirklichung geben, sondern so, dass das dynamische „Mehr“ der Wirklichkeit von den niedrigeren Formen der Wirklichkeit ausgeht und sich nur in und durch diese gibt. Die niedrigeren Formen der Wirklichkeit stützen somit die höheren Formen und machen sich auf vielfältige und notwendige Weise in diesen präsent. Die letzte und höchste Form, in der sich die Wirklichkeit gibt, ist für Ellacuría die geschichtliche Wirklichkeit.

---

<sup>204</sup> Ellacuría lehnt diese Positionen nicht ab, sondern sieht in ihnen bereits in vielfacher Hinsicht eine Annäherung an ein Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit als dem letzten Objekt der Philosophie. Um diesem Verständnis aber in seiner ganzen Fülle gerecht zu werden, bedarf es freilich einer Weiterentwicklung dieser aus der Sicht Ellacurías noch unzureichenden Positionen. Vgl. dazu: *Realidad histórica*, 42.

Diese ist dabei für Ellacuría einerseits deswegen „mehr“ und in einer dichterem Weise Wirklichkeit, weil sich in ihr auch alle anderen Formen von Wirklichkeit (die materiale, die biologische, die personale, die soziale, etc.) auf je bestimmte Art und Weise zeigen und präsent machen, und zwar in der Modalität, die Ellacuría geschichtlich nennt. Die geschichtliche Wirklichkeit umfasst die anderen Bereiche der Wirklichkeit dabei so, dass diese in ihr am meisten von sich geben und durch sie ihr faktisches „wozu“ (ohne dies hier in einem teleologischen Sinn zu verstehen) empfangen. Die geschichtliche Wirklichkeit ist aber andererseits auch deswegen die höchste Form der Wirklichkeit, weil sie der Ort ist, an dem die Wirklichkeit „mehr wirklich“ ist, „mehr sich selbst gehört“<sup>205</sup> und ihre größte Offenheit erreicht. „Sie ist die Totalität der Wirklichkeit, so wie diese sich als Einheit in ihrer qualitativ höchsten Form gibt“<sup>206</sup>, und insofern ist sie auch das „offene Feld der höchsten Möglichkeiten des Wirklichen“<sup>207</sup>. Der umfassendere und grundlegendere Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber dem, was man gemeinhin als Geschichte bezeichnet, liegt folglich darin begründet, dass letztere nur den Bereich der Wirklichkeit vor Augen hat, der sich formal als geschichtlich von der natürlichen Wirklichkeit abheben lässt, während die erstere die „natürliche“ Wirklichkeit als Moment der geschichtlichen und diese folglich in einem integraleren Sinne versteht.

(2) Gegenüber philosophischen Positionen, die die dichteste, höchste und umfassendste Form der Wirklichkeit in der menschlichen Person, dem menschlichen Leben oder der menschlichen Existenz sehen, gesteht Ellacuría ein, dass eine Auffassung der geschichtlichen Wirklichkeit, die der Spezifität der menschlichen Person, des Lebens und der Existenz nicht gerecht wird, tatsächlich das eigentliche Objekt der Philosophie verzerrt. Diese Gefahr ist für Ellacuría eine real gegebene, die sich z. B. in der Tendenz mancher Historiker und Philosophen zum Ausdruck bringt, die Geschichte als bloße Sozial- oder Strukturgeschichte zu betrachten, in der jede originäre Äußerung der Personen „verzerrt und verkleinert“<sup>208</sup> dargestellt wird. Nichtsdestotrotz ist diese Verzerrung und Verkleinerung für Ellacuría aber keine Gefahr, die mit der Auffassung der geschichtlichen Wirklichkeit als dem letzten Objekt der Philosophie notwendig

---

<sup>205</sup> Realidad histórica, 43.

<sup>206</sup> Ebenda.

<sup>207</sup> Ebenda.

<sup>208</sup> Ebenda, 44.

verbunden ist. Diese kann, wenn sie sorgfältig und kritisch vorgeht, nicht nur diesen Reduktionismus, sondern auch den noch viel schwerwiegenderen, der einer rein personalen Betrachtung der Wirklichkeit zu Grunde liegt, überwinden. Denn während die Hinwendung zur geschichtlichen Wirklichkeit zu ihrem angemessenen Verständnis nach einem Studium der menschlichen Person, des Lebens, der Materie, etc. verlange, führt umgekehrt ein Studium des menschlichen Lebens und der menschlichen Person für Ellacuría keineswegs zwingend zu einer Beschäftigung mit den anderen Momenten der geschichtlichen Wirklichkeit und bleibt somit stets in der Gefahr, nicht darüber hinauszukommen, ein abstraktes und im Letzten „irreales“<sup>209</sup> Studium des Lebens und der Person zu sein. Nur von der geschichtlichen Wirklichkeit aus, die für Ellacuría der konkrete Ort ist, an dem sich die menschliche Person realisiert und an dem der Mensch lebt, lässt sich adäquat erkennen, was diese Person und dieses Leben eigentlich sind. Und nur von ihr aus bleibt dabei gleichzeitig auch der Blick frei für die „schöpferische und erneuernde“<sup>210</sup> Kraft der Geschichte, in der die Wirklichkeit am meisten von sich gibt, und die eine rein personale Wirklichkeitsauffassung, selbst wenn sie Dimensionen der Interpersonalität und der Gemeinschaft in diese personale Betrachtungsweise mit einschließt, niemals ausreichend erklären könne.

(3) Der letzte Grund für die Auffassung der geschichtlichen Wirklichkeit (und nicht von irgendetwas anderem) als dem letztem Objekt der Philosophie ist für Ellacuría ein „metaphysischer“<sup>211</sup>. Es sei Aufgabe der Philosophie, die Totalität der Wirklichkeit in ihrer umfassendsten Einheit und dort, wo diese umfassendste Einheit sich am deutlichsten manifestiert, zu studieren, und die geschichtliche Wirklichkeit stelle genau diesen dichtesten Ort der Wirklichkeit dar.<sup>212</sup> Der klassische philosophische Anspruch, alle Dinge insofern zu untersuchen, als sie eine Einheit darstellen, ist für Ellacuría, wenn er auch heute etwas „veraltet“<sup>213</sup> erscheinen mag, immer noch gültig. In Bezug auf die Verwirklichung dieses Anspruchs unterscheidet Ellacuría drei verschiedene Weisen, wie man in der Philosophie versuchen könne, die Einheit der Dinge zu finden: „über den Weg

---

<sup>209</sup> Ebenda.

<sup>210</sup> Ebenda.

<sup>211</sup> Ebenda, 45. Wenn Ellacuría (wie Zubiri) von Metaphysik spricht, nimmt er dabei einerseits Motive der klassischen Metaphysik auf (so z. B. die Fragestellung nach dem Letztobjekt der Philosophie), allerdings mit dem Anspruch, in der Art und Weise, wie diese Motive durchgeführt werden, nicht hinter metaphysikkritische Positionen von Kant bis Heidegger zurückzufallen.

<sup>212</sup> Vgl.: Realidad histórica, 45.

<sup>213</sup> Ebenda.

einer mentalen Konstruktion, den Weg objektiver Begriffe oder über den Weg der Wirklichkeit selbst“<sup>214</sup>. Diese drei Weisen zur Einheit der Wirklichkeit zu gelangen sind für Ellacuría aber nicht gleich erfolgversprechend. Vor allem wenn man die Einheit der Wirklichkeit über einen „Generalbegriff“ sucht, der alle Dinge und deren letzten Grund umfassen soll, zeigt sich dabei schnell die gefährliche Tendenz, alle Dinge zu nivellieren und ihres je spezifischen Inhalts zu entleeren, unabhängig davon ob man diesen letzten umfassenden Begriff auf analoge oder auf dialektische Weise zu finden versucht. Die Einheit der geschichtlichen Wirklichkeit begründet sich für Ellacuría nicht auf diesem Weg. Sie verweist auf eine wirkliche, physische und dynamische Einheit aller wirklichen Dinge, die sich darin begründet, dass alle Dinge letztlich eines vom anderen kommen und auf die eine oder andere Weise - wenn nicht in ihrer Individualität, so doch in ihrer Form, Wirklichkeit zu sein - „interpräsent“, d. h. jeweils mitkonstitutives Moment der Einheit und der Individualität aller anderen Dinge sind. Diese umfassende Einheit, die die geschichtliche Wirklichkeit darstellt, lässt sich für Ellacuría nicht ausgehend von den Ursprüngen dieser Wirklichkeit, sondern nur von dem faktischen Ergebnis des bisherigen Prozesse der Verwirklichung der geschichtlichen Wirklichkeit her analysieren. Eine Analyse der geschichtlichen Wirklichkeit, die von ihren Ursprüngen ausgehen möchte, verkennt, dass es innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit so etwas wie „reine“ Ursprünge letztlich nämlich gar nicht mehr gibt. Denn alles was aus den Ursprüngen hervorgegangen ist (z. B. die menschliche Geschichte aus der Evolution), hat diese immer auch schon rückwirkend auf vielfache Art und Weise modifiziert. Ellacuría geht deswegen in seinen philosophischen Untersuchungen vom letzten Stadium der geschichtlichen Wirklichkeit aus, das zumindest zeigt, was die Wirklichkeit bis jetzt von sich gegeben hat (wenn sich daraus auch keine Prognosen dafür ableiten lassen, was die Wirklichkeit in Zukunft von sich geben wird). Dieses letzte Stadium ist für Ellacuría nicht ein Begriff, eine Idee oder ein Ideal. Es ist etwas, „das uns physisch gegeben ist, und das sich uns, während es sich selbst verwirklicht, weiter gibt“<sup>215</sup>. Damit aber verweist die geschichtliche Wirklichkeit von sich aus bereits auf die Verantwortung des Menschen, in dessen Hand, wie wir anschließend sehen werden, in besonderer Weise die weitere

---

<sup>214</sup> Ebenda.

<sup>215</sup> Ebenda.

Verwirklichung dieser ihm gegebenen und sich ihm weiter gebenden Wirklichkeit liegt.

### 3.3. Die geschichtliche Wirklichkeit als Praxis

Der geschichtlichen Wirklichkeit, die sich uns soeben als eine, als dynamische, als nicht universal dialektische und als prozessuale und aufstrebende gezeigt hat, und die in diesem Sinn für Ellacuría das letzte Objekt der Philosophie darstellt, eignet, insofern man sie von ihrer Dynamik und ihrer Offenheit her betrachtet, - und damit gehen wir jetzt noch ein Stück weit über das bereits Gesagte hinaus - auch ein Charakter von Praxis. Dies lässt sich folgendermaßen verstehen: Die geschichtliche Wirklichkeit ist uns bisher als die höchste Form der Wirklichkeit begegnet, in der sich alle niedrigeren Formen der Wirklichkeit (die materiale, die biologische, die soziale, etc.) wirkmächtig präsent machen, gleichzeitig aber auch überschritten und transformiert werden. Die Geschichte – wenn man sie in integraler Weise und nicht in dualistischer Gegenübersetzung zur Natur versteht - versammelt somit im Modus der Geschichtlichkeit das Gesamt der Wirklichkeit in sich und offenbart dadurch dessen dynamischen und offenen Charakter. Das letzte Subjekt der Geschichte – und von einem Subjekt der Geschichte muss man in einem bestimmten Sinn sprechen, wenn man diese nicht als bloß natürlichen Prozess verstehen will<sup>216</sup> – bildet für Ellacuría die Menschheit in ihrer Gesamtheit.<sup>217</sup> Dieser subjektive Charakter, der laut Ellacuría der Menschheit insgesamt in Bezug auf die Geschichte zukommt, lässt sich weder im Sinne eines Makrosubjekts verstehen, das den Lauf der Geschichte über den Willen der einzelnen menschlichen Personen hinweg und völlig unabhängig von diesen bestimmen würde, noch kann er einfach als das Ergebnis einer bloßen Addition der verschiedenen einzelnen Subjekte betrachtet werden. Die Menschheit bildet vielmehr ein Subjekt *sui generis*, das sich nur ausgehend von den konkreten Einzelsubjekten konstituieren kann und diese, ohne sie ihrer relativen Autonomie, die ihnen innerhalb des Gesamts der geschichtlichen Wirklichkeit zukommt, zu berauben, zugleich überschreitet und in gewisser Weise in sich aufhebt. Dem „Subjekt“ Menschheit eignet daher in gewissem Sinn eine

---

<sup>216</sup> Vgl. *Realidad histórica*, 595.

<sup>217</sup> Für eine detailliertere Darstellung der Überlegungen Ellacurias in Bezug auf das Subjekt der Geschichte vgl. Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*,<sup>2</sup> San Salvador 2006, 326-338.

größere Offenheit für die Totalität der geschichtlichen Wirklichkeit als dem einzelnen Individuum. Diese größere Offenheit für die Wirklichkeit, die der Menschheit verglichen mit dem einzelnen Individuum zukommt, gründet sich dabei nicht in dieser selbst, sondern konstituiert sich ausgehend vom fundamental dynamischen Charakter der Wirklichkeit. Ellacuría formuliert dies folgendermaßen: „Die innerweltliche Metaphysik kann sich nicht in sich selbst verschließen. Und zwar deswegen nicht, weil die Geschichte offen ist, weil die Wirklichkeit in sich selbst dynamisch und offen ist. Sie war offen bis hin zu ihrer Geschichtswendung, und von der Geschichte ausgehend ist sie offen für das, was nicht notwendiger- und exklusiverweise innerweltlich ist. Man wird sagen, dass diese Offenheit eigentümlich ist für die Person. Und so ist es. Aber keine Person kann von sich selbst aus der gesamten Offenheit der Wirklichkeit gerecht werden. Es gibt eine Erfahrung der Wirklichkeit, es gibt eine wirkliche Praxis und folglich eine Offenheit, die weder von einer einzelnen Person noch von der Summe aller einzelnen Personen ausgeschöpft werden können.“<sup>218</sup> In diesen Behauptungen Ellacurias, aus denen sich theologisch auch die besondere Dignität und Relevanz einer Offenbarung Gottes, die sich an ein ganzes Volk statt nur an eine Einzelperson richtet, begründen ließe, zeigt sich, dass es eine Praxis gibt, die die Praxis des einzelnen Individuums überschreitet, ohne deswegen aufzuhören, im eigentlichen Sinn Praxis sein. Subjekte dieser Praxis können verschiedene „soziale Körper“<sup>219</sup> sein oder in einem umfassenderen Sinn die Menschheit als Ganze. Die Praxis der Menschheit als Ganzer ist für Ellacuría die geschichtliche Praxis im eigentlichen Sinn. Sie setzt sich in komplexer Weise sowohl aus der Praxis der einzelnen Individuen wie aus der Praxis der verschiedenen sozialen Körper zusammen, die als Momente der einen Praxis der einen Menschheit von dieser her ihrerseits eine entscheidende Konfiguration erfahren. Was ist mit dem Begriff Praxis – sei es im Sinne einer individuellen, einer sozialen oder der geschichtlichen Praxis im umfassendsten Sinn - aber überhaupt gemeint?

Von Aristoteles her lässt sich die Praxis in Unterscheidung zur Poiesis als eine Aktivität verstehen, die ihr Telos in sich selbst hat, also allein um ihrer selbst willen begangen wird. Diese Sichtweise stellt für Ellacuría eine idealistische Verkürzung der Realität des menschlichen Handelns dar, insofern sie die intrinsische Bezogenheit der Praxis auf die Poiesis unterschlägt und unterstellt,

---

<sup>218</sup> Realidad histórica, 600.

<sup>219</sup> Ebenda, 595.

dass „der Mensch sich selbst verwirklichen kann, ohne das andere seiner selbst zu verwirklichen“<sup>220</sup>. Für Ellacuría ist aber genau diese intrinsische Bezogenheit von Verwirklichung seiner selbst und Verwirklichung des anderen seiner selbst konstitutiv für die menschliche Praxis. Das Spezifische der menschlichen Praxis zeigt sich für Ellacuría daher nicht in der Absetzung zur Poiesis, sondern vielmehr in dem Charakter der *Verwirklichung*, der dieser Praxis zukommt. Was die Praxis des Menschen formal von einem bloßen *Tun* oder *Machen* oder auch von der Aktivität des Tieres unterscheidet ist für Ellacuría, dass es ein „wirkliches Tun der Wirklichkeit“<sup>221</sup> ist. Dieses „wirkliche Tun der Wirklichkeit“ aber ist für Ellacuría zugleich die Verwirklichung der Wirklichkeit wie die Verwirklichung des Menschen selbst.

Bezogen auf das jeweilige Subjekt der Praxis kann man, wie wir bereits angedeutet haben, sowohl von einer biographischen als auch von einer sozialen Praxis sprechen.<sup>222</sup> Das Subjekt der Praxis ist im ersten Fall die einzelne menschliche Person, im zweiten der soziale Körper. Was diese beiden Formen der Praxis verbindet, ist ihre immanente Geschichtlichkeit. Diese macht sich für die biographische und für die soziale Praxis auf je unterschiedliche Weise präsent. Der geschichtliche Charakter der biografischen Praxis zeigt sich darin, dass sich die personale Verwirklichung nicht auf rein geistiges und kontemplatives, von der restlichen Wirklichkeit in individualistischer Weise völlig abgespaltenes Geschehen reduzieren lässt. Und dies deswegen nicht, weil jedes Individuum in einer für es selbst als Individuum konstitutiven Weise auf seine Mitmenschen, den sozialen Körper, den es gemeinsam mit diesen bildet, sowie den konkreten geschichtlichen Kontext, innerhalb dessen es sich vorfindet, verwiesen bleibt. Das Individuum ist darüber hinaus aber auch auf Grund des notwendig materialen Charakters seiner Selbstverwirklichung in intrinsischer Weise mit der „restlichen“ geschichtliche Wirklichkeit verbunden. Die Materialität des Individuums ist für Ellacuría eine „transzendente Bedingung dafür, dass der Mensch sein kann, was er ist“<sup>223</sup> und ist insofern ein notwendiges Moment jedes seiner Vollzüge, auch der scheinbar geistigsten und innerlichsten (z. B. des Erkennens, der

---

<sup>220</sup> Ebenda, 594.

<sup>221</sup> Ebenda. Für Ellacuría liegt der transzendente Unterschied zwischen Tier und Mensch darin, dass sich der Mensch mit der Wirklichkeit *als* Wirklichkeit, und nicht etwa als bloßem Stimulus, konfrontiert. Vgl. dazu die These b) unter dem Abschnitt 5.1.2 (Die menschliche Intellektion in der Sicht Ellacurias) dieser Arbeit.

<sup>222</sup> Vgl. *Realidad histórica*, 595.

<sup>223</sup> Ebenda.

Kontemplation, etc.). Daher ist der Mensch in all seinen Aktivitäten und Handlungen auch mit der Wirklichkeit in ihrer materialen Dimension konfrontiert. Er wirkt ständig physisch auf sie ein wie er auch umgekehrt durch die Wirklichkeit selbst physisch verändert wird. Während der geschichtliche Charakter der biographischen Praxis die konkrete geschichtliche und materielle Situiertheit derselben zum Ausdruck bringt und ein Moment einer gewissen „Naturalisierung“<sup>224</sup> personaler Vollzüge einfordert (zumindest wenn man diese nicht abstrakt und idealistisch, sondern als geschichtlich *wirkliche* Vollzüge verstehen will), so zeigt sich im geschichtlichen Charakter der sozialen Praxis ein personales, optionales Moment derselben, das eine Reduktion der sozialen Praxis auf ein bloß naturhaftes Geschehen (im Sinne einer naturwissenschaftlich orientierten Soziologie) verbietet.

Die geschichtliche Praxis umgreift sowohl die biographische wie die soziale Praxis und identifiziert sich für Ellacuría in einem gewissen Sinn mit der geschichtlichen Wirklichkeit selbst, insofern sie in besonderer Weise deren offenen und dynamischen Charakter sowie deren Einheit aktualisiert. Letzteres dadurch, dass sich in der geschichtlichen Praxis, wie vor allem die Geschichte des letzten Jahrhunderts gezeigt hat, mehr und mehr die Geschichte der Menschheit als eine einzige konstituiert, wenn auch derart, dass diese Einheit der Geschichte für Ellacuría „im strengen Sinn dialektisch und für den Großteil der Menschheit enorm schmerzhaft ist“<sup>225</sup>. In der geschichtlichen Praxis steht für Ellacuría aber nicht nur die Offenheit, der dynamische Charakter sowie die Einheit der Wirklichkeit auf dem Spiel, sondern auch die Wahrheit derselben: „Der geschichtlichen Wirklichkeit eignet, wenn man sie dynamisch und konkret betrachtet, ein Charakter von Praxis, der gemeinsam mit anderen Kriterien zur Wahrheit der Wirklichkeit und auch zur Wahrheit der Interpretation der Wirklichkeit führt. Es geht hier nicht so sehr um die Äquivalenz des Vico<sup>226</sup> zwischen dem *verum* und dem *factum*, sondern um die zwischen dem *verum* und dem *faciendum*. Die Wahrheit der Wirklichkeit ist nicht das bereits Verwirklichte; das ist nur ein Teil der Wirklichkeit. Wenn wir nicht auf das zurückkommen, was [gerade erst dabei ist] sich zu verwirklichen und auf das, was noch zu

---

<sup>224</sup> Ebenda.

<sup>225</sup> Ebenda, 46.

<sup>226</sup> Ellacuría bezieht sich hier auf den italienischen Geschichts- und Rechtsphilosophen Giambattista Vico (1668-1774).

verwirklichen ist, dann entgeht uns die Wahrheit der Wirklichkeit. Man muss die Wahrheit machen, was nicht primär bedeutet, das auszuführen und zu verwirklichen, was man bereits weiß, sondern die Wirklichkeit zu verwirklichen, die sich im Spiel von Praxis und Theorie als die wahre zeigt. Darauf hinzuweisen, dass die geschichtliche Wirklichkeit das Objekt der Philosophie sein kann, das bedeutet, dass man die Wirklichkeit und die Wahrheit verwirklichen und entdecken muss, und dass man sie in der kollektiven und sukzessiven Komplexität der Geschichte, der Menschheit, verwirklichen und entdecken muss.<sup>227</sup> Die Wahrheit der Wirklichkeit steht somit für Ellacuría genauso wie deren Offenheit und deren dynamischer Charakter in intrinsischer Beziehung zur geschichtlichen Praxis. Ihre größte Fülle zeigt sich nicht für einen konstatierenden Blick, der sich bloß auf das richtet, was bereits „da“ ist – ein solches Verständnis der Wahrheit ist für Ellacuría nicht nur eine Flucht vor der Wirklichkeit, sondern „eine Reaktion gegen sie, eine wahrhafte Gegen-Verwirklichung“<sup>228</sup> –, sondern nur demjenigen, der die ethische Verantwortung auf sich nimmt, die geschichtliche Wirklichkeit offen zu halten für die je größere Verwirklichung ihrer selbst bzw. demjenigen, der auch aktiv versucht, zu dieser je größeren Verwirklichung beizutragen.

### **3.4. Die befreiende Praxis als Ort der Wahrheit**

Hat sich uns die geschichtliche Praxis soeben als der Ort gezeigt, an der die dynamische, strukturelle, nicht universal dialektische, prozessuale und aufstrebende Einheit, die die geschichtliche Wirklichkeit darstellt, ihre größte Aktualität, Offenheit und Wahrheit offenbart, so wird nun, im letzten Abschnitt dieses Kapitels, deutlich werden, dass auch diese Feststellung angesichts des konfliktreichen Charakters der geschichtlichen Praxis noch einer näheren Präzisierung bedarf. Der Grund dafür liegt darin, dass dieser konfliktreiche Charakter der geschichtlichen Praxis, der in fundamentaler Weise ein Konflikt zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Unterdrückern und Unterdrückten ist, keinen unmittelbaren Zugang zur Totalität dieser Praxis erlaubt. Der Mensch ist kein neutraler Beobachter, der von einem distanzierten Standpunkt aus die Gesamtheit der geschichtlichen Wirklichkeit bzw. der

---

<sup>227</sup> Realidad histórica, 599.

<sup>228</sup> Ebenda, 594

geschichtlichen Praxis „objektiv“ überblicken könnte, sondern er ist selbst in fundamentaler Weise in diese Wirklichkeit und Praxis eingelassen. Er findet sich somit in seinen konkreten Lebensvollzügen immer schon auf einer der Seiten des Konflikts und bekommt folglich auch das Gesamt der Wirklichkeit nur aus einer je spezifischen Perspektive zu Gesicht. Zu glauben, diese Partikularität dadurch überwinden zu können, dass man sich statt in einem der Teile direkt in der Wirklichkeit als Ganzer verortet, ist für Ellacuría nicht nur eine „idealistische“<sup>229</sup>, es ist mit Blick auf die konkrete Wirklichkeit der geschichtlichen Praxis auch eine „unrealisierbare“<sup>230</sup> Lösung. Stattdessen gilt es für Ellacuría, sich auf „geschichtliche Weise in der Totalität [der geschichtlichen Wirklichkeit] zu situieren“<sup>231</sup>, nämlich dadurch, dass man sich „reflexiv in einer der entgegengesetzten Seiten verortet, um [von da aus] die Gegenseite wiederaufzunehmen und sie so zu überschreiten“<sup>232</sup>. Die Totalität der Wirklichkeit ist für Ellacuría also nicht unmittelbar und direkt zu erreichen, sondern nur über die beständige Anstrengung einer je angemessenen Verortung. Welche der antagonistisch entgegengesetzten Seiten der konfliktreichen geschichtlichen Wirklichkeit stellt nun aber den geeignetsten Ausgangspunkt dar, um die Wahrheit der Wirklichkeit in ihrer größtmöglichen Dichte und Totalität zu Gesicht zu bekommen? Oder ist die Wahrheit der Wirklichkeit indifferent gegenüber Machtdifferenzen und geschichtlichen Herrschaftstrukturen?

In einem Artikel über die befreiende Funktion der Philosophie (*Función liberadora de la filosofía*)<sup>233</sup> entwickelt Ellacuría einige Gedanken zum Verhältnis von Philosophie und Befreiung bzw. (einer nicht im liberalistischen Sinn, sondern als Ergebnis einer konkreten Befreiungspraxis verstandenen) Freiheit, die uns für die Beantwortung dieser Frage dienlich sein können. Ellacuría geht es in diesem Artikel in erster Linie nicht darum, wie die philosophische Arbeit (nachträglich) für eine konkrete Befreiungspraxis fruchtbar gemacht werden könnte oder wie sich die Begriffe Befreiung und Freiheit philosophisch am besten verstehen lassen, sondern um die Frage, in wie weit dem philosophischen Nachdenken selbst in intrinsischer Weise ein befreiendes Moment eignet. Wie der weitere

---

<sup>229</sup> Ignacio Ellacuría, *La teología como momento ideológico de la praxis eclesial*, in: ders.: *Escritos teológicos I*, 163-185, 172.

<sup>230</sup> Ebenda.

<sup>231</sup> Ebenda.

<sup>232</sup> Ebenda.

<sup>233</sup> Ignacio Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, in: ders.: *Escritos políticos I*, 93-121.

Verlauf des Artikels zeigt, kommt ein solches der Philosophie insofern in ursprünglicher Weise zu, als sie sich durch ihren konstitutiv kritischen Charakter wie durch ihre Eigenart, stets nach den letzten Grundlagen und Fundamenten zu fragen, von anderen „ideologischen“<sup>234</sup> Faktoren des „kollektiven Bewusstseins“<sup>235</sup> unterscheidet und dadurch zur Deideologisierung<sup>236</sup> derselben beiträgt. Weil das kollektive Bewusstsein ein wesentliches Moment der geschichtlichen Praxis ist, sich in ihm aber immer in besonderer Weise die Interessen der jeweils dominanten gesellschaftlichen Kräfte widerspiegeln - was dazu führt, dass die Wahrheit der Wirklichkeit im Sinne dessen, was der Erhaltung der Machtposition dieser Kräfte dient, verdunkelt und verzerrt wird - trägt die Philosophie durch die kritische und fundamentale Art ihres Denkens gleichermaßen zur Aufdeckung der Wahrheit wie zur Delegitimierung und somit Schwächung bestehender Macht- und Unterdrückungsstrukturen zu Gunsten der jeweils Unterdrückten bei. Befreiendes und die Wahrheit zu Tage förderndes Handeln fallen somit für Ellacuría in der konsequenten philosophischen Arbeit gewissermaßen in eines.

---

<sup>234</sup> Wenn Ellacuría von Ideologie spricht, dann ist dies zunächst nicht in einem pejorativen Sinn gemeint, sondern wertfrei. Ideologie ist für Ellacuría jede „kohärente, sich auf das Ganze richtende und wertende Erklärung“ der Wirklichkeit, sei es über „Begriffe, Symbole, Bilder, Verweise, etc.“. (*Función liberadora*, 98) Ein gewisser ideologischer Charakter kommt somit eigentlich fast allen Formen des Wissens (der Volksweisheit, dem religiösen Wissen, der Philosophie, in einem bestimmten Sinn sogar der Wissenschaft, etc.) in mehr oder weniger hohem Grade zu. Die verschiedenen Ideologien bestimmen aber nicht nur die Interpretation der Wirklichkeit als Ganzer, sondern sind darüber hinaus, insofern sie auf das, was Ellacuría das kollektive Bewusstsein nennt, 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 Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, die - weit davon entfernt, diese zu bekunden - die Wirklichkeit 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“. (*Función liberadora*, 99) Trotz der klaren Unterscheidung, die Ellacuría zwischen Ideologie und Ideologisierung trifft, ist für ihn „unbestreitbar, dass es in den Ideologien einen Faktor der Ideologisierung gibt“. (*Función liberadora*, 98). Die Philosophie kann dank ihres kritischen Charakters diese Ideologisierung der verschiedenen Ideologien aufdecken und überwinden helfen.

<sup>235</sup> Die Rede Ellacurias vom kollektiven Bewusstsein bezieht sich auf das, was wir weiter oben das „soziale Subjekt“ genannt haben, im umfassendsten Sinn bezieht es sich auf die Menschheit als Ganze. In analoger Weise dazu, wie man vom Bewusstsein der einzelnen Individuen spricht, kann man vom kollektiven Bewusstsein eines sozialen Subjekts bzw. der Menschheit als Ganzer sprechen. Das Verhältnis zwischen dem Bewusstsein der einzelnen Individuen und dem kollektiven Bewusstsein eines sozialen Subjekts bzw. der Menschheit entspricht dabei ungefähr dem Verhältnis zwischen der Subjektivität, die dem Einzelindividuum, und derjenigen, die dem sozialen Körper zukommt: Sie konstituieren einander gegenseitig und sind in ihrer konkreten Wirklichkeit eines ohne das andere nicht verstehbar. Das kollektive Bewusstsein ist dabei für Ellacuría im Gegensatz zu manchen marxistischen Positionen kein bloßer Reflex soziökonomischer Verhältnisse, es ist aber auch nicht völlig unabhängig von diesen. In Bezug auf die Konfiguration der geschichtlichen Praxis kommt ihm eine wesentliche Rolle zu. Vgl. dazu: *Realidad histórica*, 261–306.

<sup>236</sup> Vgl. dazu das in der Fußnote 234 über Ideologie und Ideologisierung Gesagte.

In der kritischen Auseinandersetzung der Philosophie mit den verschiedenen Ideologisierungen zeigt sich für Ellacuría darüber hinaus auch die konkrete Weise, wie das Nichts zum Thema des philosophischen Denkens wird. Denn „die Ideologisierung konfrontiert uns mit dem Nichts im Gewand der Wirklichkeit, mit der Unwahrheit im Gewand der Wahrheit, mit dem Nichtsein im Gewand des Seins“<sup>237</sup>. Diese Präsenz des Nichts in der Ideologisierung verlangt für Ellacuría unerbittlich nach einer dieses Nichts „negierenden Aktion“<sup>238</sup>, die sich zwar nicht in einer bloß philosophischen Tätigkeit erschöpfen kann, in dieser aber einen wesentlichen Ort findet. Die kritische Negativität des philosophischen Denkens in Bezug auf die verschiedenen Ideologisierungen ist dabei nicht bloß destruktiv. Ihr eignet vielmehr auch ein gewisser affirmativer Charakter, insofern sich in jeder Negation, zumindest in athematischer Weise, bereits die von der Ideologisierung verzerrte oder verunmöglichte Wahrheit der Wirklichkeit präsent macht: „Das Nichts der Ideologisierung führt uns zur Negation und diese Negation erlaubt uns, das hinwegzufegen, was es in der Ideologisierung an Nebelhaftem gibt. Dieses Hinwegfegen des Nebelhaften enthüllt uns die Wirklichkeit und erlaubt so sowohl die Affirmation der Wirklichkeit in ihrem [wirklichen] Fundament wie die Negation und letztendlich das Verschwinden – zumindest auf der theoretischen Ebene – des falschen Fundamentes der falschen Wirklichkeit, die sich uns in den verschiedenen Formen der Ideologisierung aufdrängen will“<sup>239</sup>. Die entsprechende Haltung des philosophischen Denkens in Bezug auf das Nichts ist deshalb nicht so sehr eine der Angst, wie Ellacuría mit Blick auf Heidegger betont, sondern die des Protests, „der Inkonformität angesichts von etwas, das nicht flüchtig, sondern omnipräsent ist“<sup>240</sup>. Die Grundfrage der Philosophie ist für Ellacuría deshalb aus dieser Perspektive auch nicht die, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts, sondern warum Nichts – Nichtsein, Nichtwirklichkeit, Nichtwahrheit – ist an Stelle von Seiendem.

Trotz der entscheidenden Rolle, die der Philosophie in Bezug auf die Kritik der Ideologisierungen zukommt, reicht sie allein aber nicht aus, um die Machtverhältnisse, in denen diese Ideologisierungen ihren letzten Ursprung haben und die sie gleichzeitig verdecken und stützen, zu Fall zu bringen. Die

---

<sup>237</sup> *Función liberadora*, 101.

<sup>238</sup> *Ebenda*.

<sup>239</sup> *Ebenda*.

<sup>240</sup> *Ebenda*, 101-102.

Philosophie ist für Ellacuría zwar ein wesentliches Moment der geschichtlichen Praxis, keinesfalls aber das entscheidende, geschweige denn das allein bestimmende. Die entscheidenden Momente der geschichtlichen Praxis liegen für Ellacuría vielmehr in den „sozialen Kräften“<sup>241</sup>. Diese sind die eigentlichen Träger der geschichtlichen Unterdrückungs- wie Befreiungsprozesse sowie die Hauptakteure jedes entscheidenden Wandels der sozialen Ordnung. Die sozialen Kräfte, die am meisten zur Befreiung beitragen können, sind für Ellacuría diejenigen, die den größten Widerspruch zu den jeweils unterdrückerischsten Kräften darstellen. Auf Grund der intrinsischen, wenn auch nicht mechanistisch zu verstehenden Verbindung zwischen den in einer Gesellschaft jeweils vorherrschenden sozialen Kräften und der je dominanten Ideologie sowie auf Grund der Tatsache, dass die Philosophie sich der Wahrheit nur durch die Negation der jeweils vorherrschenden Ideologisierungen annähern kann, gleichzeitig selbst allein aus sich heraus aber nicht im Stande ist, die sozialen Machtverhältnisse zu verändern, in denen diese Ideologisierungen begründet liegen, zeigen sich die sozialen Kräfte, die in integraler Weise auf die Befreiung der jeweils am meisten Unterdrückten hinarbeiten, als der fruchtbarste Ort für die philosophische Arbeit. Der Ort des größten Widerspruchs gegen die jeweils vorherrschende Unterdrückung, der Ort einer wahrhaften befreienden geschichtlichen Praxis zu Gunsten der am meisten Unterdrückten erweist sich somit als der Ort, der am geeignetsten erscheint, um die Wahrheit auch in einem theoretischen Sinn am besten erfassen zu können.

Mit dieser Feststellung sind wir nach Ellacuría sehr nahe an das herangekommen, was man eine christliche Philosophie nennen könnte. Denn aus christlicher Perspektive erscheint der Ort des größten Widerspruchs gegen die jeweils herrschenden Macht- und Unterdrückungsstrukturen als Ort des Kreuzes. Von ihm aus über das Gesamt der Wirklichkeit nachzudenken, ist für Ellacuría das eigentliche Spezifikum einer christlichen Philosophie, die sich von anderen Formen, Philosophie zu betreiben also nicht so sehr durch ihre Inhalte oder ihre Methodik, sondern durch ihre spezifische Verortung unterscheidet. Die Wahl des Kreuzes als Ort der philosophischen Reflexion ist dabei für Ellacuría weder eine blinde, unkritische Aufnahme eines religiösen Motivs noch erfolgt sie aus rein ethischen Gründen, sondern sie geschieht vor allem um der Wahrheit des

---

<sup>241</sup> Ebenda, 114.

philosophischen Denkens willen. Denn die Torheit des Kreuzes, die für Ellacuría sowohl der griechischen wie der okzidentalen Weisheit entgegensteht, ist nicht die Verneinung der Wahrheit schlechthin, sehr wohl aber der Wahrheit, die „entweder von denen ausgehend erarbeitet worden ist, die in aktiver Weise für die Kreuzigung verantwortlich sind, oder von denen her, die an dem massiven Phänomen der geschichtlichen Kreuzigung der Menschheit kein Interesse zeigen“<sup>242</sup>. Die Verortung des Denkens im Kreuz, die versucht, die Philosophie auf die Wahrheit der jeweils größten Opfer der geschichtlichen Kreuzigung der Menschheit zu verpflichten, zeigt sich somit als rational mehr als gerechtfertigt, insofern sie den fruchtbarsten Ansatz zur Entlarvung der verschiedenen Ideologisierungen darstellt, die diese Kreuzigung verdecken oder legitimieren, und in der Kritik an der falschen, nur scheinbaren Wahrheit dieser Ideologisierungen der wirklichen Wahrheit zum Durchbruch verhilft.

Im Kreuz begegnet uns darüber hinaus auch die spezifisch christliche Dialektik der Negation wieder, die wir ansatzweise bereits weiter oben – in der Auseinandersetzung um den dialektischen Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit - besprochen haben. Mit den Worten Ellacúrias: „Die Torheit des Kreuzes [...] begründet in radikaler Weise die dialektische Methode, die somit zunächst nicht mehr eine logische Methode und genauso wenig eine universale Methode, die in gleicher Weise auf die Natur wie auf die Geschichte, auf jedes Individuum und auf die Person anwendbar wäre, ist, sondern eine Methode, die der Geschichte folgt, und die die Geschichte jedem auferlegt, der mit ihr umgehen will.“<sup>243</sup> Eine im christlichen Sinn verstandene Dialektik der Negation ist für Ellacuría kein Universalprinzip der Wirklichkeit, schon gar keines, das sich im Sinne eines blinden Automatismus, der die Geschichte antreibt, verstehen ließe, sondern entsteht erst in der Konfrontation der christlichen Botschaft mit den geschichtlichen Manifestationen von Tod, Sünde und Gesetz. Die Negativität der Wirklichkeit ist somit nicht misszuverstehen als ein notwendiges Charakteristikum der Geschichte, ohne dem dies zum Stillstand gelangen würde. Sie ist der Ausgangspunkt, an dem sich gerade auf Grund seines nicht notwendigen Charakters der christliche Protest sowie eine befreiende christliche Praxis entzünden, die diese Negation (der biblischen Botschaft vom Reich Gottes, der Gotteskindschaft aller Menschen, etc.) zu überwinden sucht. Diese befreiende

---

<sup>242</sup> Ebenda, 116.

<sup>243</sup> Ebenda.

christliche Praxis wird dabei nicht von philosophischen, theologischen oder kirchlichen Eliten getragen, sondern primär von denen, die selbst die größten Opfer einer bestimmten geschichtlichen Situation darstellen, die also das wirkliche Kreuz der Geschichte tragen. Dieses Kreuz ist für Ellacuría „die Verifikation des Reiches des Nichts, des Bösen, das, indem es sich negativ als Nicht-Wirklichkeit bestimmt, alle Dinge verdirbt und vernichtet, aber das über das negierte Opfer den Zugang zu einem neuen Leben ermöglicht [und insofern] einen schöpferischen Charakter hat“<sup>244</sup>. Dieser schöpferische Charakter zeigt sich darin, dass sich in der christlichen Negation (der Sünde, des Todes und des Gesetzes) ein je größeres „Positives“ präsent macht, von dem die Verneinung der geschichtlichen Manifestationen der Sünde, des Todes und des Gesetzes im Letzten ihren Ausgang nimmt. Dieses „je größere Positive“ ist nicht direkt und unmittelbar zugänglich, sondern zeigt sich jeweils nur über den christlichen Protest gegenüber allem, was dem je größeren Wirklichwerden dieses Positiven im Wege steht und somit die Offenheit der Geschichte zu verschließen droht. Aufgabe einer authentischen (christlichen) Philosophie und Theologie ist es, sich in der Befreiungspraxis der jeweils größten Opfer innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, worin dieser Protest gegen die Negativität der Wirklichkeit seinen wirkungsvollsten Ausdruck findet, zu verorten, um als theoretisches Moment dieser Befreiungspraxis auf die eigene, spezifisch intellektuelle Weise zum Gelingen derselben beizutragen. Für die Frage nach dem Ort, an dem sich die Wahrheit der einen, dynamischen, nicht universal dialektischen, prozessualen und aufstrebenden geschichtlichen Wirklichkeit, die in der geschichtlichen Praxis ihr größte Dichte, Aktualität und Offenheit gewinnt, in ihrer größten Totalität und Fülle zeigt, lässt sich auf Grund des zuletzt Gesagten antworten, dass dies genau dort ist, wo diejenigen, die die jeweils größten Opfer der Negativität der geschichtlichen Wirklichkeit sind, ihre Opferrolle nicht einfach in fatalistischer Weise hinnehmen, sondern selbst zum aktiven Subjekt ihrer eigenen Befreiung werden.

---

<sup>244</sup> Ebenda, 121.

„Was der christliche Glaube der historischen 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>245</sup>

#### 4. Die Armen

Hat sich uns im dritten Kapitel die geschichtliche Befreiungspraxis der jeweils Ärmsten und am meisten Unterdrückten einer bestimmten geschichtlichen Situation aus einer eher philosophischen Perspektive als der privilegierte Ort sowohl des philosophischen wie des theologischen Denkens gezeigt, wollen wir uns nun der Frage zuwenden, wie sich dieser Ort, den die Armen als Subjekt ihrer eigenen Befreiungspraxis darstellen, aus einer etwas expliziteren theologischen Perspektive näher charakterisieren lässt. Die Frage nach der theologischen Bedeutung der Armen ist sicherlich eine der entscheidendsten Fragen der Theologie der Befreiung.<sup>246</sup> Ellacuría hat sie in mehreren Beiträgen aus unterschiedlichen Blickwinkeln behandelt.<sup>247</sup> Wir wollen entsprechend der Fragestellung dieser Arbeit das Thema der Armen im Folgenden vor allem aus der Perspektive der hermeneutischen Relevanz, die den Armen als theologischer Ort zukommt, darstellen. Das Kapitel gliedert sich daher nach einer kurzen Ausführung über den konkreten geschichtlichen Kontext, aus dem heraus Ellacuría die Frage nach der hermeneutischen Bedeutung der Armen behandelt, in folgende vier Abschnitte: Wer sind die Armen? Inwiefern stellen sie einen *locus theologicus* dar? In welchem Sinn kommt diesem *locus theologicus* innerhalb der Kirche ein absoluter Charakter zu? Wie verschränken sich die politische und die theologische Bedeutung der Armen? Den Ausgangspunkt unserer Darstellung bildet der Beitrag Ellacurias „Die Armen, ‚theologischer Ort‘ in Lateinamerika“ (Los pobres, „lugar teológico“ en America Latina)<sup>248</sup>.

<sup>245</sup> Ignacio Ellacuría, Das gekreuzigte Volk, in: *Mysterium Liberationis* II, 823-850, 835.

<sup>246</sup> Vgl. dazu die überblicksmäßige Darstellung der Theologie der Befreiung im Abschnitt 1.1 dieser Arbeit.

<sup>247</sup> Vgl. besonders die folgenden: Discernir „el signo“ de los tiempos, in: *ET* II, 133-136; El auténtico lugar social de la Iglesia, in: *ET* II, 439-451; El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica, in: *ET* II, 137-170; Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres, in: *ET* II, 417-437; Pobres, in: *ET* II, 171-192.

<sup>248</sup> Ignacio Ellacuría, Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina, in: *Escritos Teológicos* I, 139-161.

#### 4.1. Der konkrete Kontext der Frage

Ellacurías Überlegungen zu den Armen verstehen sich bewusst als „gläubige Reflexion“ über eine ihr vorgängige „gelebte Wirklichkeit“<sup>249</sup>. Diese Wirklichkeit, die den unhintergehbaren Ausgangspunkt jeder späteren theoretischen Reflexion darstellt, liegt für Ellacuría wesentlich in der geschichtlichen Situation, die die verarmten Bevölkerungsmehrheiten seiner Zeit in El Salvador, Guatemala, Honduras und Nicaragua zu durchleben haben.<sup>250</sup> In der Wirklichkeit der Armen dieser Länder ereignet sich für (den gläubigen) Ellacuría in überwältigender Weise die „geschichtliche Inkarnation der Armen des Evangeliums und der evangelischen Armut“<sup>251</sup> sowie die „Fleisch- und Geschichtswerdung [...] des Geistes Christi, der der Geist Jesu ist“<sup>252</sup>, so dass das Leben und der Glauben dieser Armen inmitten ihrer schwierigen geschichtlichen Situation die eigentliche „Verwirklichung und Verifikation“<sup>253</sup> ihrer Würde als theologischer Ort darstellen. Diese Inkarnation der Armen des Evangeliums und des Geistes Christi in den Armen El Salvadors, Guatemalas, Honduras` und Nicaraguas und aller anderen Länder mit vergleichbaren Bedingungen, ist für Ellacuría allerdings keine eindeutige und sich selbst genügende, so dass es einer immer wieder erneuerten Rückkehr zur Offenbarung Jesu bedarf, um von ihr her die christliche Dimension der Wirklichkeit der Armen jener Länder in immer größerer Fülle, Reinheit und Deutlichkeit zu Gesicht zu bekommen. Die zirkuläre Bewegung zwischen lebendiger Wirklichkeit und der überlieferten Offenbarung Jesu soll somit einerseits dazu beitragen, dass die Armen, die allein schon auf Grund ihrer soziökonomischen Wirklichkeit die geschichtliche „Kontinuität“<sup>254</sup> des armen Lebens Jesu darstellen, in „voller und deutlicher Weise die Armen Jesu werden“<sup>255</sup>, andererseits stellt sie auch die notwendige Voraussetzung dafür dar, dass die überlieferte Offenbarung Jesu dem theologischen Nachdenken in seiner eigentlichen Fülle zugänglich werden kann.

---

<sup>249</sup> Los pobres, 139.

<sup>250</sup> Der Artikel *Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina* stammt aus dem Jahr 1981 und bezieht sich folglich auf die Situation der Bevölkerung jener Länder in dieser Zeit, in der Ellacuría eine „Konkretion“ der ansonsten empirisch nur schwer greifbaren Wirklichkeit „Lateinamerika“ sieht. Vgl. Los pobres, 139.

<sup>251</sup> Los pobres, 140.

<sup>252</sup> Ebenda, 139.

<sup>253</sup> Ebenda.

<sup>254</sup> Ebenda, 140.

<sup>255</sup> Ebenda.

Die Behandlung des Themas der Armen ausgehend von seiner Konkretion z. B. in den armen Bevölkerungsmehrheiten El Salvadors, Guatemalas, Honduras` und Nicaraguas ist für Ellacuría keine unzulässige Regionalisierung desselben, die einen Bruch mit der universalen Perspektive des christlichen Glaubens darstellen würde, sie ist vielmehr im Gegenteil gerade der Versuch, diese universale Perspektive als geschichtlich und kontextuell vermittelte zu bewahren. Denn die Absicht der Konkretisierung der Frage nach der theologischen Bedeutung der Armen liegt für Ellacuría nicht darin, andere Wirklichkeiten (z. B. die Lebenssituation des Mittelstandes in Europa oder diejenige der Armen anderer Länder) aus der Betrachtung auszuschließen, sondern falsche und oft interessegeleitete Abstraktionen zu überwinden, indem man die Totalität der Welt und des christlichen Glaubens ausgehend von der Inkarnation des theologischen Denkens in einen bestimmten geschichtlichen Kontext in den Blick nimmt. Dass es unter diesen geschichtlichen Kontexten solche gibt, die für die Entfaltung des Glaubens und des theologischen Denkens fruchtbarer sind als andere ist eine Grundeinsicht der biblischen Schriften und der christlichen Tradition, die ihre Bestätigung auch in den oben dargestellten Überlegungen Ellacurias zur geschichtlichen Wirklichkeit der befreienden Praxis der Armen als dem angemessensten Ort des theologischen wie des philosophischen Denkens gefunden hat. Auch unter den Kontexten der „Armut“ gilt es für Ellacuría zu differenzieren und gefährliche Nivellierungen zu vermeiden. So bedarf es etwa einer großen Wachsamkeit gegenüber einer vorschnellen Gleichsetzung von sozio-ökonomischer Armut mit allen anderen Formen von körperlichem oder psychischem Leiden, die (vor allem innerhalb der Kirche<sup>256</sup>) gemeinhin dazu tendiert, die erstere zu relativieren. Es gilt aber auch für die Gleichsetzung der materiell Armen z. B. innerhalb der Industriestaaten mit jenen innerhalb der sogenannten Entwicklungsländer bzw. für die Nivellierung der jeweiligen Unterschiede zwischen diesen. Ellacuría spricht deswegen davon, dass es auch in Bezug auf die Armen so etwas wie „Grade der Perfektion“<sup>257</sup> gibt und dass sich nur im Ausgang von denen, die „in höchster Perfektion“ arm sind, die evangelische Armut in ihrer größtmöglichen Fülle zeigt. Die Armen El Salvadors, Guatemalas und Nicaraguas sind für Ellacuría unter diesem Blickwinkel

---

<sup>256</sup> Vgl. dazu etwa die Ausführungen zu den Reduktionismen im Dokument der ITK im Abschnitt 2.2.4. dieser Arbeit.

<sup>257</sup> Ebenda, 140.

betrachtet solch ein Ort „perfekter“ Armut innerhalb der Einheit der geschichtlichen Wirklichkeit. Die Inkarnation des theologischen Denkens in die Realität der Armen jener Länder erweist sich daher als besonders geeignet, um die Wahrheit dieser Länder wie der geschichtlichen Wirklichkeit als Ganzer ebenso umfassend zu Gesicht zu bekommen wie die Wahrheit des Evangeliums, das sich in den Ärmsten dieser geschichtlichen Wirklichkeit in besonderer Weise vergegenwärtigt. Der bewusste Ausgang Ellacurías von den armen Bevölkerungsmehrheiten Zentralamerikas erweist sich somit – weit davon entfernt eine Regionalisierung oder Provinzialisierung dieser Thematik zu sein - als eine privilegierte Weise, sowohl die „weltliche“ Armut als auch die Armut des Evangeliums sowie die innere Verschränktheit dieser beiden in der ihnen eigenen Universalität zu erfahren: einer Universalität, die nicht dadurch erreicht wird, dass man das je Besondere einer Situation zu Gunsten eines leeren, abstrakten und uniformen Allgemeinen vernachlässigt, sondern die sich insofern zeigt, als man sich in eine Situation inkarniert, die gerade in ihrer Besonderheit und Einmaligkeit Moment der Totalität der geschichtlichen Wirklichkeit ist und die ausgehend von ihrer Negativität die Wahrheit dieser geschichtlichen Wirklichkeit in einem besonders deutlichen Licht beleuchtet.

#### **4.2. Wer sind die Armen?**

Die Frage: „Wer sind die Armen?“ lässt sich nach Ellacuría für das theologische Denken aus einer zweifachen Perspektive stellen: einerseits ausgehend von der überwältigenden geschichtlichen Erfahrung der Armut in der Welt, andererseits aus der Suche nach denjenigen Armen heraus, denen in den Seligpreisungen der Bergpredigt das Reich Gottes verheißen ist (Lk, 6,20)<sup>258</sup>. Die erste Perspektive teilt die Theologie auch mit dem nichtchristlichen Denken und erscheint auf den ersten Blick vielleicht als die „säkularere“, die zweite ist eine explizit christliche. Wie im Folgenden deutlich werden wird, sind für das theologische Denken beide Perspektiven in einer zirkulären Struktur unlösbar ineinander verschränkt, so dass sie sich jeweils gegenseitig erhellen und im Letzten nicht getrennt voneinander verstanden werden können.

---

<sup>258</sup> Vgl. für eine nähere Auseinandersetzung Ellacurías mit den Seligpreisungen der Bergpredigt: Ignacio Ellacuría, *Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres*, in: ders., ET II, 417-437.

Ellacuría nimmt bei seiner Suche nach einer Antwort auf die Frage, wer die Armen sind, seinen Ausgangspunkt bei dem fundamentalen Stellenwert, den die Armut sowohl in den biblischen Schriften und der kirchlichen Tradition als auch in nahezu allen kirchlichen Erneuerungsbewegungen gehabt hat. Wenn auch der Hartnäckigkeit, mit der die zentrale Bedeutung der Armut für ein christliches Leben von so gut wie allen großen Gestalten der kirchlichen Tradition immer wieder eingefordert wurde, eine fast ebenso hartnäckige Tradition einer „spirituellen“ Flucht vor dieser Forderung gegenübersteht, und wenn auch die Anerkennung der Armut innerhalb der Kirche oft nur abstrakt und rhetorisch erfolgt, so wird für Ellacuría in der Überlieferung der Kirche dennoch mit ausreichender Klarheit deutlich, dass die Armut einen unverzichtbaren Zug des christlichen Lebens darstellt. Trotzdem zeigen sich ausgehend von der Situation Lateinamerikas für Ellacuría mit aller Deutlichkeit Aspekte der Armut, die vom klassisch-kirchlichen Verständnis derselben bisher kaum bzw. nur unzureichend berührt wurden, die aber für ein Verständnis der konkreten Lebenswirklichkeiten der Armen in Zentralamerika von fundamentaler Bedeutung sind. Auf zwei besonders wesentliche davon wollen wir im Folgenden näher eingehen, und zwar einerseits auf den dialektischen sowie andererseits auf den politischen Charakter der Armut. Beide sind Charakteristika der Armut, die sich auch aus der oben bereits erwähnten „säkulareren“ Perspektive zeigen und insofern kein Proprium des christlichen Glaubens darstellen, dennoch kommen sie zu diesem nicht als eine bloße Äußerlichkeit hinzu. Denn die „christliche Armut“ muss sich - um die Grundthese der folgenden Überlegungen in den Worten Ellacúrias selbst wiederzugeben - „als dialektische und politische Armut konstituieren, um alles von sich zu geben, was sie [zu geben vermag], während sich die dialektische und politische Armut ihrerseits verchristlichen muss, um wirklich bejahend und schöpferisch und nicht bloß destruktiv und negativ zu sein“<sup>259</sup>. Darin zeigt sich, was bereits oben angedeutet wurde, dass die Armen „dieser Welt“ und die Armen des Evangeliums nicht als zwei neben einander stehende Wirklichkeiten, die sich nur äußerlich aufeinander beziehen könnten, verstanden werden dürfen, sondern von ihrer intrinsischen Verbundenheit her betrachtet werden müssen. Die Inkarnation des Glaubens in die Kontexte der Armut verleugnet nicht die Radikalität der Negativität dieser Wirklichkeit noch beschönigt sie diese, sehr

---

<sup>259</sup> Los pobres, 141.

wohl aber hilft sie, inmitten dieser Negativität auch die befreienden und erlösenden Potentiale, die die Armut in sich birgt, zu entdecken und zu potenzieren. Das kann sie aber nur, wenn sie die Armut nicht abstrakt, sondern in ihrer größtmöglichen Konkretion und Wirklichkeit, und dies heißt eben auch als dialektische und politische annimmt.

Der dialektische Charakter der Armut zeigt sich für Ellacuría darin, dass von den Armen streng genommen immer nur in Bezug auf die Reichen gesprochen werden kann: „Es gibt eine Mehrheit an Armen, weil es eine Minderheit an Reichen gibt.“<sup>260</sup> Das gilt für Ellacuría sowohl innerhalb der lateinamerikanischen Gesellschaften als auch auf globaler Ebene. Würden alle Menschen unter derselben Knappheit an lebensnotwendigen Ressourcen leiden, könnte man demnach nicht von Armen sprechen. Auch das bloße Vorhandensein einer fundamentalen Ungleichheit zwischen denen, die viel und denen die nicht einmal das Notwendige für die Erhaltung des eigenen Lebens besitzen, zwingt noch nicht dazu, im eigentlichen Sinn von den Armen zu reden, wenngleich sich in solch einer Situation bereits vieles von dem zeigt, was für die Armut charakteristisch ist. Die eigentlich Armen sind für Ellacuría diejenigen, die deswegen arm sind, weil sie von den Reichen um ihren Lohn, ihr Land, ihre Arbeit, etc. beraubt werden, genauso wie umgekehrt die Reichen nur insofern als Reiche gelten können, als sie ihren Reichtum auf die Unterdrückung und Ausbeutung der Armen stützen: „Wenn die Armen die Verarmten sind, sind die Reichen die, die andere verarmen; wenn die Armen die Enteigneten sind, sind die Reichen die Besitzenden; wenn die Armen die Unterdrückten sind, sind die Reichen die Unterdrücker und Repressoren.“<sup>261</sup> Von jemandem, der über viele Mittel verfügt, diese aber weder dadurch erworben hat, dass er sie selbst in ungerechter und unterdrückerischer Weise den Armen geraubt hat, noch dadurch, dass dies seine Vorfahren getan hätten, kann folglich für Ellacuría nicht im eigentlichen und vollen Sinn gesagt werden, dass er reich ist, obwohl natürlich auch der große Besitz an Ressourcen inmitten einer Welt voller Armut, die Idolatrie des Geldes, etc. Dinge darstellen, die aus christlicher Sicht mehr als bedenklich sind. Die Feststellung des dialektischen Charakters der Armut (nicht nur in Zentral- und dem restlichen Lateinamerika, sondern auf globaler Ebene), die einen prominenten wissenschaftlichen Ausdruck in der Dependenztheorie gefunden hat, hat für

---

<sup>260</sup> Ebenda, 142.

<sup>261</sup> Ebenda.

Ellacuría an sich noch nichts mit marxistischen Thesen bzw. der marxistischen Version des Klassenkampfes zu tun, weshalb auch der Vorwurf, die Wahrnehmung des dialektischen Charakters der Armut innerhalb der Theologie verdanke sich einer „marxistischen Infiltration“ des theologischen Denkens, absurd sei. Ellacuría verweist gegenüber dieser Unterstellung darauf, dass sich bereits bei den Propheten Israels wie bei den Kirchenvätern (z. B. Hieronymus) eine massive Entlarvung und Anklage der Unrechtsstrukturen, die der Anhäufung des Reichtums der Reichen auf Kosten der Armen zu Grunde liegen, finden lasse. Die Neuheit der Theologie der Befreiung bestünde demnach nur in der strukturellen Wahrnehmung dieses Phänomens. Die versuchte Relativierung oder Negierung des dialektischen Charakters der Armut, die sich oft mit dem Hinweis auf eine angebliche marxistische Infiltration des theologischen Denkens verbindet, stellt für Ellacuría eine gefährliche Verwässerung der evangelischen Armut dar, die diese ihres befreienden und erlösenden Potentials berauben und für machtpolitischen Missbrauch anfällig werden lassen kann. Der Marxismus ist für Ellacuría zwar hilfreich, insofern er eine analytische Erklärung des dialektischen Charakters der Armut, den Ellacuría in seinem Beitrag zunächst in religiös-moralischer Begrifflichkeit beschreibt, über die Konzepte des Mehrwerts, der Kapitalakkumulation, der sozialen Klassen etc. leistet, keinesfalls aber ist er es, der den dialektischen Charakter der Armut erst hervorbringt oder sichtbar macht.

Der politische Charakter der Armut liegt für Ellacuría darin, dass die Armen „eine fundamentale Kraft des sozialen Wandels und einen unverzichtbaren Referenzpunkt für die Restrukturierung der Gesellschaft“<sup>262</sup> repräsentieren. Es ist für Ellacuría vor allem die Erfahrung der Länder El Salvador und Guatemalas, die zeigt, dass es die „Armen der Erde“<sup>263</sup> sind, die den „Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit, den Kampf für die Befreiung, der sowohl die Freiheit als auch die Gerechtigkeit inkludiert“<sup>264</sup>, vorantreiben und somit eine „entscheidende politische Rolle in der Erlösung der Geschichte“<sup>265</sup> spielen. Gerade diejenigen, denen niemand zugetraut hat, „zum aktiven Subjekt des sozialen und politischen Kampfes“<sup>266</sup> zu werden, zeigen sich somit nicht nur als die bloßen Träger desselben, sondern auch als diejenigen, die ihm seine Richtung geben. Vor dem

---

<sup>262</sup> Los pobres, 143.

<sup>263</sup> Ebenda.

<sup>264</sup> Ebenda.

<sup>265</sup> Ebenda, 141.

<sup>266</sup> Ebenda.

Hintergrund der revolutionären Erfahrungen in Zentralamerika<sup>267</sup> spricht Ellacuría von den Armen auch als denjenigen, die sich als das Subjekt der revolutionären Zukunft zeigen, wenn sie selbst zum eigentlichen Motor der Suche nach neuen und gerechteren ökonomischen und politischen Formen werden. „Eine Revolution, die ausgehend von, mit und für die Armen gemacht wird, verwandelt sich so ‚auf skandalöse Weise‘ in ein neues fundamentales Zeichen des Reiches Gottes, das sich nähert, weil es bereits unter uns ist; ein fundamentales Zeichen eines Reiches Gottes, das danach sucht, in der Geschichte wirkmächtig zu werden, und dies auch erreicht.“<sup>268</sup> Die Armen, denen die frohe Botschaft verkündet wird, erscheinen somit als die „primären Subjekte“<sup>269</sup> sowohl ihrer eigenen Geschichte als auch der Geschichte ihrer jeweiligen Nationen. Sie zeigen sich als „aktive Arme“<sup>270</sup>, die die ihnen in dialektischer Weise gegenüberstehenden Reichen dazu zwingen, die „materiellen Bedingungen ihres sündhaften Reichtums“<sup>271</sup> abzustreifen. Dies gelingt für Ellacuría jedoch nicht ohne einen politischen Kampf, der in den meisten Fällen revolutionär sein wird und in Extremsituationen sogar bewaffnet sein kann. Diese Aussagen Ellacurias, die heute aus der geschichtlichen Distanz und mit Blick auf die Zukunft etwa der sandinistischen Revolution vielleicht in manchem etwas zu emphatisch erscheinen mögen, verweisen trotz aller Vorsicht, die es angesichts theologischer Interpretationen revolutionärer (und umgekehrt natürlich auch konservativer) Bewegungen zu wahren gilt, darauf, dass sich der Glaube und die Theologie in einer von den Konflikten antagonistisch entgegengesetzter sozialer Kräfte geprägten Wirklichkeit nicht ihrer Verantwortung durch eine idealistische Flucht aus der Geschichte entziehen können, sondern sich auf der Seite des Konflikts zu verorten haben, die sie, ohne sie deswegen zu verabsolutieren, als die geeignetere für die Entfaltung eines christlichen Lebens und des theologischen Denkens ansehen. Die Verortung des Glaubens und der Theologie in der befreienden und als solcher, wie wir gerade gesehen haben, auch politischen Praxis der Armen erscheint dabei vor dem Hintergrund des bisher Gesagten und auf Grund der geschichtlichen

---

<sup>267</sup> Nur zwei Jahre vor dem Erscheinen des Artikels Ellacurias, auf den wir uns hier größtenteils beziehen, kam es zur sandinistischen Revolution in Nicaragua (1979).

<sup>268</sup> Los pobres, 144.

<sup>269</sup> Ebenda.

<sup>270</sup> Ebenda.

<sup>271</sup> Ebenda.

Dimension der Botschaft vom Reich Gottes, das zu einer immer größeren Verwirklichung desselben in der Geschichte drängt, mehr als vernünftig.

Trotz der fundamentalen Bedeutung der materiellen, dialektisch und politisch verstandenen Armut, und trotz der radikalen Kritik Ellacurías an allen Tendenzen, diese materielle Dimension der Armut durch eine falsch verstandene Spiritualisierung zu ersetzen oder ihrer Härte zu berauben, reicht sie allein für Ellacuría nicht aus, um in einem vollen und eigentlichen Sinn von christlicher Armut zu sprechen. Dazu bedarf es neben der materiellen Armut, die für Ellacuría die notwendige, wenn auch nicht zureichende Bedingung der evangelischen Armut darstellt, auch einer Spiritualität der Armut, allerdings einer solchen, die sich nicht als Ersatz oder Verschleierung der materiellen Dimension der Armut versteht, sondern als deren „Krönung“<sup>272</sup>. Eine solche Spiritualität lässt sich für Ellacuría durch folgende vier Aspekte charakterisieren:

Zunächst zeichnet sie sich durch ein sowohl individuelles als auch kollektives Bewusstwerden der Wirklichkeit der materiellen Armut aus, das im Vorhandensein der Dialektik zwischen Armen und Reichen nicht bloß eine Ungerechtigkeit oder einen Mangel an Solidarität, sondern im strengen Sinn eine Sünde sieht. Der christliche Blick sieht in der Wirklichkeit der Armen somit „mehr“ als ein profaner Blick. Er erkennt in ihrer Unterdrückung und Ausbeutung die Verunmöglichung des „geschichtlichen Ideals des Reiches Gottes, das von Jesus verkündet wurde“<sup>273</sup> sowie die faktische Negation des Bekenntnisses der wesensgleichen Abstammung des Sohnes und der darin begründet liegenden universalen Brüderlichkeit der Menschen, „besonders [...] jener, die sich durch die Taufe zu Gliedern desselben Körpers gemacht haben“<sup>274</sup>. Die Existenz der dialektischen Beziehung zwischen Armen und Reichen bedroht somit in fundamentaler Weise elementare Elemente des christlichen Glaubens wie das Bekenntnis Gottes als des Vaters, das Bekenntnis Jesu als des Sohnes und das Bekenntnis des Heiligen Geistes als des Einheitsstifters der Kirche und zeigt sich somit als grundlegender Angriff auf die christliche Kommunion, die ein zentrales Moment des Glaubens und der Kirche darstellt. Angesichts dessen unterläuft das Bestreben mancher kirchlicher Kreise, (eine zu eng und deswegen zumindest teilweise falsch verstandene) Sakramentalität und Spiritualität gegen die politische

---

<sup>272</sup> Ebenda, 145.

<sup>273</sup> Ebenda.

<sup>274</sup> Ebenda.

Dimension des Glaubens auszuspielen, für Ellacuría die eigentliche Tragweite des sakramentalen Wesens der Kirche, das in der Unterdrückung und Ausbeutung der Armen auf dem Spiel steht. Der Kampf für die Befreiung der Armen wie für die Bewahrung bzw. Wiederherstellung des christlichen Bekenntnisses und der christlichen Kommunion fallen so für Ellacuría aus christlicher Perspektive in eines: „Wer nicht gegen sie [die Dialektik Reichtum – Armut] kämpft, kämpft nicht für die Kommunion. Wer sie nicht effektiv bekämpft, der wünscht die Kommunion nicht wirklich.“<sup>275</sup>

Ein zweiter Aspekt der christlichen Spiritualität der Armut liegt für Ellacuría darin, dass das individuelle und kollektive Bewusstwerden des sündigen Charakters der Dialektik zwischen Armen und Reichen in irgendeiner Form zu einer Praxis führen muss, die gegen diese sündige Wirklichkeit wirkungsvoll anzukämpfen sucht. Dies verlangt – soll sich der Kampf gegen die Sünde nicht auf einen bloß innerlichen und individuellen reduzieren – nach irgendeiner Form der Organisation der armen Bevölkerungsmehrheiten, die es diesen ermöglicht zum Subjekt einer sozialen Praxis zu werden, die nicht nur die Vergebung, sondern vor allem auch die wirkungsvolle Beseitigung der Sünde anstrebt: „Es geht nicht bloß darum, dass die Sünde der Welt vergeben wird, sondern sie muss beseitigt werden, auch wenn sowohl das Verzeihen als auch das Verschwinden der Sünde progressive und komplementäre Aktionen darstellen.“<sup>276</sup> In der Organisation der Armen liegt für Ellacuría die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Beseitigung der Sünde, insofern sie es den Armen erlaubt, zum Subjekt ihrer eigenen Geschichte zu werden und durch eine soziale Praxis eine Sünde zu überwinden, die ihrerseits soziale Züge trägt. Die Bestimmung der konkreten Formen der Organisation der Armen ist für Ellacuría nicht mehr Aufgabe der Theologie. Diese hat – wie Ellacuría hier unter Rückgriff auf einen Satz Oscar Romeros formuliert – in dieser Hinsicht „hinter dem Volk zu gehen“<sup>277</sup>. Sehr wohl aber kann sie durch den Entwurf utopischer Zukunftsvisionen und die kritische Begleitung die Praxis der Armen in einem gewissen Sinn orientieren helfen.

Das dritte Element einer christlichen Spiritualität der Armut, das Ellacuría nennt, liegt in der „vergeschichtlichten Verkündigung der großen Werte des

---

<sup>275</sup> Ebenda, 146.

<sup>276</sup> Ebenda.

<sup>277</sup> Ebenda.

Reiches Gottes, die nicht deswegen, weil sie utopisch und sogar transzendent sind, aufhören, in bestimmter Weise in den geschichtlichen Prozessen verwirklicht zu sein<sup>278</sup>. Ohne in diesem Kontext näher auszuführen, was er unter den „großen Werten des Reiches Gottes“ versteht, betont Ellacuría in Absetzung zu theologischen Positionen, in denen er eine zu unkritische Affirmation des Freiheitsbegriffs der europäischen Aufklärung findet, dass das Reich Gottes mehr noch als das „Reich der Freiheit“ das „Reich der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit“<sup>279</sup> sei, „in dem man mehr danach sucht, zu dienen als bedient zu werden, in dem man danach trachtet, der Letzte unter den Brüdern zu sein, in dem man große Vorbehalte gegenüber allen Form von Macht hat“<sup>280</sup>. Die „großen Werte des Reiches Gottes“ zeigen sich für Ellacuría in privilegierter Weise ausgehend von einer „christlichen Spiritualisierung der Armut und der Armen“<sup>281</sup>, weshalb diese auch das Potenzial in sich birgt, die „strukturellen Werte“ für die „Orientierung der Konstruktion einer neuen Gesellschaft, in der nicht die Sünde des Reichtums und seiner Konkupiszenz herrschen, sondern die Gnade der Armut und die ihr entsprechende Hingabe an die anderen“<sup>282</sup>, beizutragen.

Der vierte Aspekt der christlichen Spiritualität der Armut verweist auf eine personale Dimension. Diese ist für Ellacuría insofern von zentraler Bedeutung, als sich in der geschichtlichen Erfahrung zeigt, dass zwar einerseits ein gerechtes personales Leben inmitten ungerechter Strukturen nahezu unmöglich ist, andererseits aber ein bloßer Wandel der Strukturen alleine nicht in „mechanischer und reflexartiger“<sup>283</sup> Weise eine Veränderung der Personen mit sich bringt. Mehr noch, nur Menschen, die sich auch auf personaler Ebene „radikal“<sup>284</sup> verändert haben, sind, wie die Erfahrung für Ellacuría beweist, überhaupt erst in der Lage, „adäquate strukturelle Veränderungen anzutreiben und durchzuhalten“<sup>285</sup>. Ohne die personale und die strukturelle Ebene abstrakt voneinander zu trennen und ohne den christlichen Glauben auf eine dieser beiden Ebenen zu reduzieren, verweist Ellacuría nach all der bisherigen Kritik an den Reduktionismen einer individualistischen oder rein innerlichen Engführung des Christentums nun auf

---

<sup>278</sup> Ebenda.

<sup>279</sup> Ebenda, 147.

<sup>280</sup> Ebenda.

<sup>281</sup> Ebenda.

<sup>282</sup> Ebenda.

<sup>283</sup> Ebenda.

<sup>284</sup> Ebenda.

<sup>285</sup> Ebenda.

die fundamentale Bedeutung der irreduziblen personalen Dimension der Wirklichkeit für die Inkarnation und die Vergeschichtlichung des Glaubens. Die Armen stellen für Ellacuría nicht nur in ihrer dialektischen oder politischen Dimension, sondern vor allem auch in ihrem Person-Sein einen privilegierten Offenbarungsort für die Botschaft und den Geist Jesu dar. Indem sie ihre materielle Armut im Geist Jesu, „der vor allem der Geist der Seligpreisungen und der Bergpredigt ist“<sup>286</sup>, ergreifen, zeigen sie sich als „Arme mit Geist“<sup>287</sup>, die eine besondere erlösende Kraft für die geschichtliche Wirklichkeit entfalten. Die evangelische Botschaft ergeht für Ellacuría in erster Linie an diese „Armen mit Geist“ und entfaltet ihre Universalität erst dadurch, dass sie sich von ihnen her und mit ihnen auch an die Reichen richtet.

Eine besondere Manifestation dieser vier soeben beschriebenen Aspekte der spirituellen Armut findet sich für Ellacuría in den armen Bevölkerungsmehrheiten El Salvadors, Guatemalas, Honduras` und Nicaraguas, von denen die Überlegungen Ellacurias, wie wir gesehen haben, ihren Ausgangspunkt nehmen und in dem sich für ihn in besonderer Weise die Verhältnisse Lateinamerikas und anderer weiter Teile der sogenannten dritten Welt widerspiegeln und konkretisieren. Die Bevölkerungen dieser Länder waren für Ellacuría immer schon von massiver materieller Armut gekennzeichnet, zunehmend seien sie dies aber auch in dem spirituellen Sinn, den wir gerade beschrieben haben. Als „Arme mit Geist“ zeigt sich in ihnen in besonderer Weise die Inkarnation des Geistes Jesu, und insofern stellen sie für Ellacuría auch einen theologischen Ort ersten Ranges dar: „Der Sohn Gottes hat sich erneut in dieser Armut inkarniert, und es gedeiht ein neuer Geist, der aus den Armen Lateinamerikas einen einzigartigen ‚theologischen Ort‘ der Erlösung und der Erleuchtung macht.“<sup>288</sup>

#### **4.3. In welchem Sinn sind die Armen ein „theologischer Ort“?**

Dass die Armen in Lateinamerika ein theologischer Ort sind, indem sie „die maximale und skandalöse prophetische und apokalyptische Präsenz des christlichen Gottes und folglich auch den privilegierten Ort der christlichen Praxis und Reflexion darstellen“<sup>289</sup>, ist für Ellacuría eine Grunderfahrung des

---

<sup>286</sup> Ebenda.

<sup>287</sup> Ebenda.

<sup>288</sup> Ebenda, 148.

<sup>289</sup> Ebenda.

lateinamerikanischen Gläubigen, die ihre Bestätigung in „der Lektüre des Wortes Gottes und der gesamten Heilsgeschichte“<sup>290</sup> findet, die man von diesem Ort aus unternimmt. Wie sich diese Grunderfahrung näher explizieren lässt, und in welchem Sinn man von den Armen als einem *locus theologicus* sprechen kann, das soll uns im Folgenden beschäftigen:

Wie wir weiter oben bereits angedeutet haben, ist es nicht schwer, die außergewöhnliche Bedeutung der Armen in den Schriften der Bibel wie in der kirchlichen Tradition aufzuzeigen. Vor allem die Schriften des Neuen Testaments erweisen dabei für Ellacuría die einzigartige Würde, die den Armen als Ort einer besonderen Gegenwart Gottes unter den Menschen zukommt. In ihren Erzählungen und theologischen Reflexionen zeigt sich, dass diese Würde, die den Armen als theologischer Ort zukommt, im Letzten in der kenotischen Struktur der Offenbarung Gottes begründet liegt. Die Kenosis, die Selbstentleerung und Selbstentäußerung Gottes, besteht für Ellacuría nämlich nicht nur darin, dass Gott seine Göttlichkeit aufgibt, um so wie wir ganz Mensch zu werden, „in allem uns gleich, außer der Sünde“ (Konzil von Chalcedon), sondern sie ist darüber hinaus eine Selbstentäußerung Gottes hinein in das Scheitern und den Tod, um sich erst im Durchgang durch diese in der Auferstehung als „Herr“ und „Sohn Gottes“ (Röm 1,2-4) zu erweisen. Der Tod, den der Sohn in der Auferstehung überwindet, ist dabei einer, der sehr konkrete geschichtliche Züge aufweist: die Ermordung durch eine Weltmacht als Preis für ein bestimmtes geschichtliches Leben. Die Kenosis Gottes in das Leben Jesu ist aber nicht nur eine Selbstentäußerung in das Scheitern und den Tod, als Konsequenz einer bestimmten Praxis, sie ist gleichzeitig auch eine Selbstentäußerung Gottes in das Leben der Armen und „bis zu einem gewissen Punkt“<sup>291</sup> in den Kampf der Armen für ihre eigene Befreiung. Denn die Praxis Jesu, an der sich für Ellacuría in ihrer größten Dichte und Konkretheit zeigt, was die Kenosis Gottes bedeutet, ist in einem fundamentalen Sinn eine Praxis, die ihren Ausgang von den Armen nimmt und mit ihnen und für sie und deswegen auf Grund des dialektischen Charakters der Armut folgerichtig gegen die Reichen und Mächtigen handelt. Diese Praxis ist deswegen für Ellacuría nicht als ein „bloß“ soziales oder politisches Engagement zu deuten, das im besten Fall zur Illustration der wörtlichen Verkündigung Jesu dienen würde, in ihr zeigt sich vielmehr in elementarer Weise die grundlegende Wirklichkeit des Christus, von

---

<sup>290</sup> Ebenda.

<sup>291</sup> Ebenda.

der her auch die wörtliche Offenbarung Jesu im Letzten erst zu verstehen ist. In der essenziellen Verwiesenheit der Praxis Jesu auf die Befreiung der Armen zeigt sich somit ein entscheidendes Moment der Kenosis Gottes. Die Armen und ihre Befreiung sind aus theologischer Sicht folglich nicht in erster Linie ein soziales oder politisches Problem, sondern vor allem ein „im strengen Sinn dogmatisches Problem“<sup>292</sup>.

Das Ernstnehmen der fundamentalen Bedeutung, die den Armen in ihrer Würde als theologischer Ort zukommt, ist somit für Ellacuría, recht betrachtet, nicht viel mehr als die Konsequenz aus dem einfachen christlichen Bekenntnis, dass Jesus Gott ist und dass Gott der Gott Jesu ist. Dieser Satz ist natürlich nicht im Sinne einer Identifikation der Göttlichkeit und der Menschheit Jesu zu verstehen, sondern als Hinweis darauf, dass es keinen Ort gibt, an dem sich mit größerer Klarheit und Transparenz zeigen würde, was Gott ist, als in der Menschheit Jesu. Diese aber steht, wie wir gerade gesehen haben, in einer fundamentalen Verbindung zu den Armen (und zur Armut). Die Theologie der Befreiung zeichnet sich für Ellacuría folglich dadurch aus, dass sie dieses Proprium des christlichen Glaubens – die tiefste Wirklichkeit Gottes von seinem im Menschen Jesus offenbarten Antlitz her zu verstehen – in besonderer Konsequenz ernst zu nehmen versucht. Der oft gegen die Theologie der Befreiung erhobene Vorwurf, sie versuche, die Figur Jesu zu horizontalisieren und zu politisieren und sie damit ihrer Göttlichkeit zu entkleiden, muss sich von daher für die Ellacuría die Frage gefallen lassen, ob er sich vielleicht nicht so sehr gegen eine bestimmte Theologie als gegen den „Skandal eines gekreuzigten und ohnmächtigen Gottes, so wie er sich uns geschichtlich gegeben hat und so wie er geschichtlich weiter wirkt“<sup>293</sup>, selbst richtet. Denn dieser „absolut skandalöse Gott, unakzeptierbar sowohl für die Juden wie für die Griechen, sowohl für die Religiösen wie für die Intellektuellen“<sup>294</sup>, der sich in den Evangelien zeigt und den die Theologie der Befreiung in aller Konsequenz zu verkündigen sucht, ruft für Ellacuría immer noch Ablehnung und Verfolgung hervor und ist somit der eigentliche Grund für die Feindschaft, die der lateinamerikanischen Theologie inner- und außerhalb der Kirche entgegenschlägt. Diesen Skandal, der im Bekenntnis Jesu als des Sohnes Gottes liegt, dadurch zu entschärfen, dass man

---

<sup>292</sup> Ebenda.

<sup>293</sup> Ebenda, 149.

<sup>294</sup> Ebenda.

den Gott Jesu - unter Aufrechterhaltung des Wortlautes des Bekenntnisses – von einem Gottesbegriff her versteht, der wenig oder nichts mit dem Gott zu tun hat, der sich in unüberbietbarer und letztgültiger Weise in Jesus geoffenbart hat, ist für Ellacuría eine weit verbreitete und in der Geschichte des Christentums immer wieder auftretende Gefahr, die droht, den eigentlichen Kern der christlichen Botschaft preiszugeben. Dass der Mensch Jesus Gott ist, lässt sich im originär christlichen Sinn nicht als Definition verstehen, die einen in seiner Bedeutung bereits bekannten Allgemeinbegriff „Gott“ auf den Menschen Jesus beziehen würde, sondern verweist vielmehr auf ein geschichtliches Ereignis, von dem her sowohl das Wort Mensch als auch das Wort Gott eine fundamental neue Bedeutung erfahren. Die Göttlichkeit Jesu ist somit eine Göttlichkeit *sui generis*, die sich für Ellacuría im Letzten weder vom Begriff der Göttlichkeit einer bestimmten philosophischen (oder theologischen) Tradition her bestimmt noch von der Bedeutung, die diesem Wort in einem bestimmten soziokulturellen Kontext zugekommen sein mag, sondern für ihr angemessenes Verständnis in fundamentaler Weise auf die geschichtliche Praxis, den Tod und die Auferstehung Jesu als des Christus verwiesen ist. Deswegen gibt es für Ellacuría keinen Grund, „irgendeinen Christen dazu zu verpflichten, daran festzuhalten, dass Jesus der Gott Platons, Aristoteles, des heiligen Thomas der *Quinque viae*, der Gott der Theodizeen, und noch weniger der Gott der Imperien und der Reichtümer ist. Dem Christen genügt es, zu bekennen, dass Jesus Gott ist; zunächst so, wie er es von sich selbst bekannt hat; und dann so, wie er es angekündigt und veranschaulicht hat als wesensgleiches geschichtliches Abbild des Vaters.“<sup>295</sup> Das geschichtliche Leben und Sterben Jesu aber als den unüberbietbaren Ort der Offenbarung Gottes anzuerkennen, das heißt für Ellacuría zugleich auch, die besondere Würde der Armen (und der Armut) ernst zu nehmen, die ihnen als theologischem Ort zukommt.

Die Rede vom „theologischen Ort“, den die Armen darstellen, lässt sich dabei für Ellacuría in einem dreifachen Sinn verstehen. In einem ersten Sinn, der den beiden anderen Bedeutung im Letzten zu Grunde liegt, lässt sich von den Armen insofern als einem „theologischen Ort“ sprechen, als sich in ihnen in besonderer Weise der Gott Jesu manifestiert. Diese Manifestation Gottes in den Armen ist für Ellacuría zunächst dadurch ausgezeichnet, dass sie sowie jede wirkliche

---

<sup>295</sup> Ebenda.

Manifestation Gottes nicht bloß den Charakter einer „offenbarenden Erleuchtung“<sup>296</sup> besitzt, sondern in inniger Verschränkung damit zugleich einen fundamentalen Ruf zur Umkehr darstellt: „Ohne Umkehr zu den Armen, als dem Ort, an dem Gott sich offenbart und ruft, kann sich keiner in adäquater Weise der lebendigen Wirklichkeit Gottes und seinem klärenden Licht annähern, und ohne die Gegenwart und die Gnade Gottes, die sich uns in und durch die Armen gibt, gibt es keine volle Möglichkeit zur Umkehr.“<sup>297</sup> Der Präsenz Gottes in den Armen kommt darüber hinaus ein verborgener und bestürzender, ein prophetischer sowie ein apokalyptischer Charakter zu. „Verborgen und bestürzend“<sup>298</sup> ist sie insofern, als sie genauso wie die „Gegenwart des Sohnes Gottes im Fleisch des geschichtlichen Jesus von Nazaret“<sup>299</sup> eine völlig unerwartete und skandalöse ist, die die jeweiligen religiösen Erwartungen radikal durchbricht und in Frage stellt. Einen prophetischen Charakter besitzt sie zum einen auf Grund der „nackten Manifestation ihrer eigenen Wirklichkeit“<sup>300</sup> und zum anderen durch die Verurteilung des sündigen Charakters dieser Wirklichkeit, die gemeinsam mit einer entsprechenden christlichen Verkündigung aus einer Inkarnation des Glaubens und der christlichen Praxis in die Wirklichkeit der Armen erwächst. Der apokalyptische Charakter der Präsenz Gottes, in den Armen zeigt sich für Ellacuría insofern, als diese Gegenwart Gottes in den Armen „in vielfacher Weise dazu beiträgt, das Ende der Zeit der Unterdrückung zu erfüllen“, und mit „Geburtswehen und erschütternden Zeichen“ auf die „Geburt eines neuen Menschen und einer neuen Erde“ sowie einer „neuen Zeit“<sup>301</sup> verweist.

In einem zweiten Sinn lässt sich von den Armen insofern als einem „theologischen Ort“ sprechen, als dieser Ort als in besonderer Weise dazu geeignet erscheint, einen lebendigen Glauben an Jesus und die ihm entsprechende Praxis der Nachfolge zu ermöglichen. So wie es für Ellacuría Orte gibt, die die Authentizität des Glaubens und der Nachfolge erschweren oder sogar völlig verhindern (Ellacuría verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Kontexte des Reichtums und der Macht nicht bloß moralische, sondern in einem strengen Sinn theologische Hindernisse für den Glauben und die Nachfolge darstellen,

---

<sup>296</sup> Ebenda.

<sup>297</sup> Ebenda, 149-150.

<sup>298</sup> Ebenda, 150.

<sup>299</sup> Ebenda.

<sup>300</sup> Ebenda.

<sup>301</sup> Ebenda.

insofern sie die wirkliche Akzeptanz und Annahme der konkreten und ganzen Wirklichkeit Jesu – und nicht bloß die seiner „dekarnierten“<sup>302</sup> Gottheit – nahezu verunmöglichen.), so gibt es für ihn auch privilegierte Orte für die Ermöglichung derselben. Einer dieser Orte sind für Ellacuría die Armen. Und das nicht in erster Linie deshalb, weil sie das Gegenteil der für den Glauben und die Nachfolge gefährlichen Kontexte des Reichtums und der Macht darstellen, sondern weil sie in ihrer Wirklichkeit die skandalöse Offenbarung Gottes in Jesus und all die Voraussetzungen, die sich für „die volle Nachfolge bis zum Tod am Kreuz“<sup>303</sup> als fruchtbar erwiesen haben, in besonderer Weise „ins Spiel bringt“<sup>304</sup>. Von dem in diesem Sinne verstandenen theologischen Ort der Armen fällt für Ellacuría auch ein spezifisches Licht auf das, was Karl Rahner mit dem Begriff des anonymen Christentums bezeichnet hat: „Implizite Formen des Glaubens und der Nachfolge wie das Fühlen mit dem Ärmsten und Bedürftigsten; das Lieben jener, die die Götter dieser Welt ihrer Würde und sogar ihrer menschlichen Gestalt beraubt haben; Barmherzigkeit zu haben mit jenen, die zum Pöbel geworden sind, weil man ihnen verwehrt hat, sich als menschliche Personen zu entwickeln; das Leben hinzugeben in Verteidigung jener, denen man das Leben entreißt..., all das ist offensichtlich ein Ausdruck des Glaubens und gleichzeitig die Voraussetzung für authentischere und stärkere Formen des Glaubens.“<sup>305</sup>

In einer dritten Bedeutung schließlich – und das ist diejenige, auf die die Fragestellung dieser Arbeit abzielt und die wir deswegen auch etwas ausführlicher darstellen wollen, - sind die Armen ein „theologischer Ort“, insofern sie den geeignetsten Ort für die theologische Reflexion darstellen. Die Armen als einen theologischen Ort in diesem dritten Sinn zu verstehen, ergibt sich für Ellacuría einerseits aus der „gläubigen Anerkennung des Planes und der Wahl Gottes, der gewollt hat, dass sich das Zerstörte und Weggeworfene dieser Welt in den Eckstein verwandelt, um die Welt zu verwirren“<sup>306</sup>, zum anderen aus der „Annahme des methodologischen Prinzips, demgemäß man behauptet, dass der optimale Ort der Offenbarung und des Glaubens auch der optimale Ort der befreienden erlösenden Praxis und der theologischen Praxis ist“<sup>307</sup>. Entgegen

---

<sup>302</sup> Ebenda.

<sup>303</sup> Ebenda, 151.

<sup>304</sup> Ebenda.

<sup>305</sup> Ebenda.

<sup>306</sup> Ebenda.

<sup>307</sup> Ebenda.

einem scheinbar plausiblen Einwand bedeutet die Verortung des theologischen Denkens in der Wirklichkeit der Armen keinesfalls eine Relativierung des intellektuellen Charakters der Theologie. Diese ist für Ellacuría streng von der Predigt, der Prophetie und einem bloßen Moralismus zu unterscheiden und erfordert eine entsprechende intellektuelle Anstrengung und Ausarbeitung, die nicht in erster Linie dazu dienen soll, die „Wissenschaftlichkeit“ anderer Disziplinen zu imitieren, um sich Anerkennung innerhalb der intellektuellen und akademischen Eliten einer bestimmten Gesellschaft zu erwerben, sondern dazu, „um den Glauben zu vertiefen und ihn in Beziehung zu den Forderungen des persönlichen Lebens und des geschichtlichen Prozesses zu setzen“<sup>308</sup>. Gilt es also für Ellacuría einerseits, trotz aller notwendigen Verortungen eine gewisse Autonomie der Theologie als intellektueller Tätigkeit gegenüber vorschnellen politischen Vereinnahmungen zu betonen, so ist auf der anderen Seite darauf hinzuweisen, dass die Autonomie der Theologie keine absolute, sondern eine mannigfach bedingte ist. Die theologische Arbeit ist, wie wir im nachfolgenden Kapitel noch ausführlicher sehen werden, in vielfältiger und grundlegender Weise vom (gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, kirchlichen,...) Kontext bestimmt, innerhalb dessen sie sich bewegt sowie von der geschichtlichen Praxis, auf die sie orientierend einwirkt, und von der sie umgekehrt auch selbst konfiguriert wird. Deshalb muss die Theologie selbst (und nicht bloß die gelebte christliche Praxis, die alles theologische Arbeiten im Letzten trägt) sowohl auf Grund ihrer Aufgabe als auch auf Grund des spezifischen Charakters ihrer Inhalte eine spezielle Nähe zu den privilegierten Orten der Offenbarung und des Glaubens bewahren.

Um Missverständnisse zu vermeiden, gilt es für Ellacuría, die *Orte* der Theologie zumindest formal von den *Quellen* derselben zu unterscheiden. Enthalten die letzteren das, was man in einem formalen Sinn die „Inhalte“ des Glaubens nennen könnte, so sind die Orte die konkreten (geografischen, sozialen, politischen, kulturellen, wirtschaftlichen, religiösen etc.) Kontexte, von denen aus diese Inhalte interpretiert werden und in die hinein sich die Wahrheit derselben zu inkarnieren hat. Der theologische Ort bedingt dabei in wesentlicher Weise, welcher „Inhalt“ der Quellen sich wie zeigen, aktualisieren und gegenwärtig werden kann, worin sich zeigt, dass die methodisch wichtige Unterscheidung

---

<sup>308</sup> Ebenda, 152.

zwischen Quellen und Orten der Theologie keine völlige Trennung dieser beiden Momente im konkreten theologischen Erkenntnisprozess erlaubt. Die Verschränktheit der Orte und der Quellen der Theologie geht für Ellacuría sogar so weit, dass es „ein Fehler wäre, zu denken, dass der direkte Kontakt zu den Quellen (wenn auch auf gläubige Weise und im Gebet) reichen würde, um [...] in ihnen das zu sehen und aus ihnen das herauszuholen, was das Angemessenste für eine [...] authentische theologische Reflexion darstellt“<sup>309</sup>. Das in den Quellen enthaltene Wort Gottes ist für Ellacuría „ein bezogenes und lebendiges Wort, das sich mehr an die einen als an die anderen richtet und deswegen von den einen auch besser verstanden werden kann als von den anderen. Ein Wort, das darüber hinaus nicht bewahrt und verstanden werden kann, außer durch die Aktion des Geistes Jesu, der in bevorzugter Weise in den Armen präsent ist.“<sup>310</sup> Daraus ergibt sich für Ellacuría die besondere Dignität, die dem theologischen Ort der Armen als Zugang zur Wahrheit des in den Quellen enthaltenen Inhalts zukommt. Was traditionell über die Notwendigkeit gesagt wurde, Theologie innerhalb der Kirche zu betreiben, lässt sich somit in entsprechender Weise auf die Notwendigkeit übertragen, das theologische Denken in einem fundamentalen Bezug zu den Armen, für Ellacuría das „wirkliche Volk Gottes“<sup>311</sup>, zu halten. Mehr noch als ihr Verhältnis zum Lehramt sind die Theologen und Theologinnen daher aufgefordert das Maß ihrer Verwurzelung in dem privilegierten theologischen Ort, den die unterdrückten und verarmten Bevölkerungsmehrheiten der Erde darstellen, zu bedenken.

Um die Bedeutung der Rede von den Armen als theologischem Ort richtig zu verstehen, bedarf es für Ellacuría nicht zuletzt auch einer Besinnung auf das Wesen und das Ziel des theologischen Arbeitens. Das Wesen der Theologie liegt dabei für Ellacuría darin, ein Moment der christlichen Praxis zu sein, die ihrerseits ihren letzten Horizont in der Heilsgeschichte findet. Dieser Horizont der Heilsgeschichte verlangt von den Glaubenden eine bestimmte Form der Praxis, die zur Verwirklichung des Reiches Gottes beiträgt. Da diese Verwirklichung innerhalb der Geschichte ein befreiendes Handeln zu Gunsten der Armen und jeweils Unterdrückten impliziert, muss sich jede christliche Praxis, und innerhalb derselben auch die theologische Praxis, als wirkmächtiges Befreiungshandeln

---

<sup>309</sup> Ebenda.

<sup>310</sup> Ebenda.

<sup>311</sup> Ebenda.

charakterisieren. Das Wesen der theologischen Reflexion besteht also nicht in einem - wenn auch nötigen, so doch im Letzten unzureichenden – Interpretieren und Verstehen von Glaubenswahrheiten, sondern in einem spezifisch intellektuellen Beitrag zur „Umkehr und Transformation“<sup>312</sup> der Gesellschaft. Diese Umkehr und Transformation sind nicht „idealistisch“ oder „subjektivistisch“, sondern als „wirkliche“<sup>313</sup> zu verstehen, weshalb sie die Ebenen des bloßen Interpretierens und Verstehens zwar einschließen, zugleich aber zu Gunsten einer realen Transformation der Wirklichkeit auch überschreiten. Ausgehend von der Verortung der Theologie in einer dem Heilswillen Gottes entsprechenden christlichen Praxis zeigen sich nicht die Reichen Mächtigen oder intellektuellen Eliten als die privilegierten Adressanten des theologischen Diskurses, sondern die Unterdrückten und Armen. Dieses Bekenntnis zu den Armen und Unterdrückten als den privilegierten Adressaten der Theologie führt für Ellacuría nicht notwendigerweise zu einer „intellektuellen Abwertung“ oder einer „pädagogischen Vulgarisierung“ der Theologie, sondern stellt gerade im Gegenteil eine die Möglichkeiten und die Tiefe des theologischen Denkens „potenzierende Reorientierung“<sup>314</sup> dar, was sich für Ellacuría zum Beispiel an der Bibel oder dem Kapital von Marx – die trotz ihrer grundlegenden Orientierung an den Armen beides Werke von herausragender intellektueller Bedeutung sind – zeigen lässt.

#### **4.4. Der absolute Charakter der Armen innerhalb der Kirche**

Nimmt man all diese Überlegungen zur Bedeutung der Armen als einem theologischen Ort in dem dreifachen Sinn, den wir gerade beschrieben haben, ernst, so zeigt sich, dass diese für die Kirche „sich nicht nur in eine Priorität, sondern bis zu einem gewissen Grad in ein Absolutes verwandeln, dem sich viele andere Elemente und Aktivitäten der Kirche unterzuordnen haben“<sup>315</sup>. Die Bezeichnung „Kirche der Armen“ benennt für Ellacuría somit nicht eine bloß zufällige Form, die die Kirche in einer bestimmten Zeit bzw. in einer bestimmten Region angenommen hat, sondern ist als eine streng dogmatische Formulierung zu verstehen, die auf ebenso wesenskonstitutive Elemente der Kirche verweist wie

---

<sup>312</sup> Ebenda, 153.

<sup>313</sup> Ebenda.

<sup>314</sup> Ebenda.

<sup>315</sup> Ebenda, 154.

z. B. die Rede vom „mystischen Leib“ derselben: „Das was man mit ihr [der Bezeichnung „Kirche der Armen“] zum Ausdruck bringt, ist nichts Akzidentelles oder etwas, das zur kirchlichen Perfektion gehört: Es ist vielmehr etwas Essenzielles und Konstitutives, dessen Fehlen dazu führen würde, dass die Kirche in dem Maß aufhörte, die Kirche Christi zu sein, in dem sie aufhörte, Kirche der Armen zu sein.“<sup>316</sup> Das Kriterium dafür, inwieweit die Kirche ihr grundlegendes Wesen, Kirche der Armen zu sein, vollzieht, liegt dabei für Ellacuría nicht nur in ihrem sozialpolitischen Engagement, sondern vor allem auch darin, ob sie die primäre Option für die Armen auch in der Konstitution ihrer Strukturen und ihrer Hierarchie, in der Ausrichtung ihrer Lehre und ihrer Pastoral sowie in ihrer Weise, sich dogmatisch auszudrücken, durchzuhalten vermag. Der letzte Grund für die absolute Bedeutung der Armen liegt in der absoluten Bedeutung, die dem Reich Gottes für die Konstitution der Kirche zukommt. Diese ist der Verwirklichung von jenem untergeordnet und nicht umgekehrt. Innerhalb des Reiches Gottes aber genießen die Armen „Priorität und Absolutheit, insofern sich in ihnen auf unersetzbare Weise der christliche Gott, das Schicksal der Menschheit und der Weg der Umkehr präsent machen“<sup>317</sup>.

Deswegen gilt es für Ellacuría, energisch daran festzuhalten, dass der Rekurs auf die Armen als theologischem Ort nicht um einer Verlebendigung der Pastoral bzw. der Theologie als Wissenschaft willen geschieht, sondern „im Dienst am Reich Gottes [...], das die Sache der Armen und die Sache Gottes in einer strukturellen Verbindung [und] die Wege Gottes und die Wege der Armen dieser Welt in einer untrennbaren Einheit hält“<sup>318</sup>. In der Inkarnation der Theologie in den Kampf der Armen geht es also weder darum, in einer subtilen, „geistigen“ Form erneuter Ausbeutung die Armen als methodisch fruchtbar zu verwertende Ressource für theologische Diskurse zu missbrauchen, noch um eine aus einem schlechten Gewissen gespeiste Kompensationsarbeit für all das, was sich in diesen Diskursen immer auch an bewusster oder unbewusster Verdrängung und Verschleierung verbirgt, sondern es geht um die nach Ellacuría für jedes wirkliche theologische Denken notwendige Voraussetzung, ausgehend von der heilvollen Gegenwart Gottes in den Armen zunächst „selbst erlöst zu werden, um auf christliche Weise das verwirklichen zu können, was in der Heilsgeschichte zu tun

---

<sup>316</sup> Ebenda.

<sup>317</sup> Ebenda.

<sup>318</sup> Ebenda.

ansteht“<sup>319</sup>. In Entsprechung zu der kenotischen Struktur der Offenbarung zeigt sich somit auch für die Theologie (wie für die anderen wesentlichen Vollzüge der Kirche) die Notwendigkeit einer Selbstentleerung und Selbstentäußerung, um ihrem innersten Wesen und Auftrag gerecht werden zu können. Diese notwendige Selbstentäußerung der Theologie sieht Ellacuría beispielhaft in den Vertretern der Theologie der Befreiung verwirklicht, insofern diese nicht die eigene Anerkennung durch z. B. die intellektuellen Eliten einer bestimmten Gesellschaft in den Mittelpunkt ihres theologischen Arbeitens stellen, sondern die Unterstützung der verarmten Bevölkerungsmehrheiten in deren „aktiver und passiver Erlösungspraxis“<sup>320</sup>. Die Selbstentäußerung der Theologie ist aber, wie in ähnlicher Weise bereits weiter oben deutlich geworden ist, nicht im Sinne einer Preisgabe des intellektuellen Charakters der Theologie zu Gunsten eines unmittelbaren Praxisbezugs zu verstehen. Ein Verständnis des theologischen Denkens als eines theoretischen Moments einer befreienden Praxis ist zwar fundamental für ein angemessenes Begreifen des Wesens und der Aufgabe der Theologie, dennoch bleibt dabei gleichzeitig auch die Eigenart und relative Autonomie der Theologie als intellektueller Tätigkeit zu wahren: „Die befreiende Erlösung ist immer der Horizont der theologischen Arbeit und der pastoralen Praxis, und sie ist dies auf wirkmächtige Weise, wenn auch unter Respektierung der [jeweiligen] spezifischen Eigenart und Grenzen des Glaubens wie des theologischen Arbeitens.“<sup>321</sup>

Die fundamentale Orientiertheit der Theologie auf die Unterstützung der befreienden Praxis der verarmten Bevölkerungsmehrheiten führt für Ellacuría innerhalb einer Gesellschaft, die wesentlich von der sündigen Dialektik zwischen Reichen und Armen bestimmt ist, mit einer gewissen Notwendigkeit dazu, dass sie von den jeweils Reichen und Mächtigen bekämpft wird. Die Verfolgung der Theologie ist so wie die Verfolgung des Glaubens in diesem Sinn bis zu einem gewissen Grad die Bestätigung dafür, dass sie der absoluten Bedeutung, die den Armen als theologischem Ort innerhalb der Kirche zukommt, treu geblieben ist: „Es ist zuweilen schmerzlich, aber zutiefst bezeichnend und offenbarend wie anklagend, dass die Christen sowohl von zivilen als auch von kirchlichen Autoritäten verfolgt werden [...] Diese sowohl zivile wie religiöse Verfolgung,

---

<sup>319</sup> Ebenda, 155.

<sup>320</sup> Ebenda.

<sup>321</sup> Ebenda.

dieser häufige Vorwurf theologischer Heterodoxie und politischer Heterodoxie ist auf einmalige Weise bezeichnend, sowohl wegen des Grundes derselben wie wegen der Einheit der Verantwortlichen [dieser Verfolgung].<sup>322</sup>

Aus der Absolutheit, die den Armen als theologischem Ort und als wesenskonstitutivem Element der Kirche zukommt, ergibt sich auch eine Relativierung eventueller Absolutheits- und Prioritätsansprüche politischer wie kirchlichen Eliten und Führer. So gilt es für Ellacuría im Sinn der absoluten Bedeutung der Armen, „den sehr tiefen Gedanken Jesu, dass der Mensch nicht für den Sabbat gemacht ist, sondern der Sabbat für den Menschen, [...] aufzugreifen in Bezug auf jede Institution, die die verabsolutierende Bedeutung des jüdischen Sabbat übernehmen will und indem man [unter dem in diesem Ausspruch Jesu erwähnten Menschen vor allem...] diese bevorzugten Menschen Gottes [...versteht], die die Armen mit Geist und auch einfach [nur] die Armen, die [...] um alles beraubt wurden, sind.“<sup>323</sup> Nur so lässt sich für Ellacuría der Gefahr begegnen, dass politische und religiöse Strukturen und Hierarchien von einer instrumentellen Funktion zu einem Ersatz der leibhaftigen Menschen werden, sich substantivieren und sich selbst als der höchste Wert konstituieren, gegenüber dessen Erhaltung alles andere von bloß sekundärer Bedeutung ist. Diese Gefahr ist für Ellacuría sowohl in der Kirche wie in der Gesellschaft gegeben. Während in ersterer die Hierarchie dazu neigt, die Stelle des „wahren Volkes Gottes“<sup>324</sup> einzunehmen, sind es in der zweiten die „politische Klasse, der Führer, der Repräsentant“<sup>325</sup>, die dazu tendieren sich selbst an die Stelle der Bevölkerungsmehrheiten zu setzen, deren Interessen zu verteidigen sie vorgeben. In beiden Fällen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, stehen für Ellacuría die „Stimme Gottes“ und die „Interessen des Volks“<sup>326</sup> auf dem Spiel, die „Fähigkeit zur Erlösung und zur Befreiung, die in denen liegt, denen, weil sie auf ihren Schultern das Gewicht und das Kreuz der Geschichte tragen, das Recht eignet, sich in das wirkmächtige Prinzip der Erlösung zu verwandeln“<sup>327</sup>. Damit ist nicht gesagt, dass gewissen politischen und kirchlichen Strukturen nicht eine wesentliche instrumentelle Funktion zukommt, und genau so wenig intendiert

---

<sup>322</sup> Ebenda, 156.

<sup>323</sup> Ebenda.

<sup>324</sup> Ebenda.

<sup>325</sup> Ebenda.

<sup>326</sup> Ebenda, 157.

<sup>327</sup> Ebenda.

Ellacuría, die Bedeutung der kirchlichen Hierarchie in bloß soziologischen Analysen aufzulösen. Sehr wohl gilt es zu betonen, dass die kirchlichen und politischen Hierarchien im Letzten nur in Bezug auf die Wirklichkeit der Armen, denen aus theologischer Perspektive, wie wir gesehen haben, sowohl für die Strukturierung der Gesellschaft als auch für die Konstitution der Kirche eine primäre und in einem gewissen Sinn absolute Bedeutung zukommt, verstanden werden können. Denn diese sind für Ellacuría die eigentlichen Hauptträger der Befreiung und der Erlösung, und zwar auch für diejenigen, die in der Geschichte als die Vermittler bzw. als die delegierten Anführer der befreienden und erlösenden Praxis der Armen in Erscheinung treten. Die Armen sind für Ellacuría der privilegierte Ort der persönlichen Umkehr, der Rechtfertigung, der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Befreiung und der Erlösung. Ihre Würde, die ihnen als theologischer Ort zukommt, ist in dem Sinn absolut als sie es verbietet, sie durch irgendwelche anderen (politischen oder religiösen) Ansprüche zu relativieren. Sie sind im Gegenteil vielmehr selbst das grundlegende Kriterium, an dem sich alle anderen Ansprüche zu messen und zu bewähren haben.

#### **4.5. Die Armen, theologischer „und“ politischer Ort**

Unter dem letzten Punkt dieses Kapitels über die Armen kommen wir nun in expliziter Weise zurück zu einer Frage, die uns implizit bereits durch das ganze vierte Kapitel begleitet hat: die Frage nach dem Verhältnis zwischen der theologischen und der politischen Dimension der befreienden Praxis der Armen. In gewisser Hinsicht kann man in dieser Frage das Aufgreifen der allgemeineren Frage nach der Einheit wie der Differenz von Heils- und Profangeschichte, die uns im zweiten Kapitel in der Kritik Ellacurias am dort behandelten Dokument der Internationalen Theologischen Kommission bereits begegnet ist, unter den konkreten geschichtlichen Vorzeichen der Situation Zentralamerikas zu Beginn der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts sehen. Vor allem in der geschichtlichen Befreiungspraxis der armen Bevölkerungsmehrheiten El Salvadors, Guatemalas und Nicaraguas zeigt sich für Ellacuría nicht nur in besonderer Weise die „offenbarende Präsenz und das verändernde Handeln Gottes“<sup>328</sup>, sondern auch ein privilegierter Ort für „den revolutionären Kampf gegen Strukturen und Gruppen

---

<sup>328</sup> Ebenda.

ungerechter Macht und für die Rekonstruktion einer neuen Gesellschaft“<sup>329</sup>. Die Armen sind in diesem Sinn, wie die geschichtliche Erfahrung vor allem jener Länder für Ellacuría mit aller Klarheit zeigt, nicht nur ein in besonderer Weise ausgezeichneter theologischer Ort, sondern gleichzeitig auch der „optimale Ort der Revolution“<sup>330</sup>.

Angesichts der inneren Verbindung zwischen den Armen als theologischem und den Armen als politischem Ort, die sich in der befreienden Praxis der Armen Zentralamerikas, aber auch in vielen anderen Befreiungsbewegungen Lateinamerikas der Zeit Ellacurias zeigt, ist wiederholt der Vorwurf einer „Horizontalisierung und Politisierung des christlichen Glaubens“<sup>331</sup> bzw. einer „Theologisierung und Klerikalisierung der Revolutionen“<sup>332</sup> erhoben worden. Für Ellacuría zeigt sich in diesem Vorwurf eine grobe und im Letzten falsche Vereinfachung der Tatsachen, die sowohl die Realität des Befreiungskampfes der Armen wie die Grundanliegen der Theologie der Befreiung verkennt: „Es stimmt, dass die Theologie und die Pastoral der Befreiung danach gesucht haben, den christlichen Glauben zu vergeschichtlichen, indem sie versucht haben, dass dieser in den geschichtlichen Prozessen wirkmächtig und von Männern und Frauen angenommen wird, die von ihrer Armut und Unterdrückung ausgehend nicht dafür kämpfen, reich zu sein, sondern dafür, frei zu sein und dafür, dass es Gerechtigkeit für alle gibt; es stimmt auch, dass die Theologie und die Pastoral der Befreiung danach gesucht haben, dass die revolutionären Bewegungen durch christliche Werte angetrieben und orientiert werden. Aber aus dieser feststellbaren und insgesamt höchst positiven Tatsache folgt nicht, dass die Anschuldigungen der Politisierung und Klerikalisierung wahr wären.“ An der Form der Vergeschichtlichung des christlichen Glaubens und der Orientierung der revolutionären Bewegungen, die sich innerhalb der Theologie der Befreiung zeigt, lässt sich ablesen, dass es dieser keineswegs um eine Reduktion des Glaubens und der Theologie auf bloße Politik und Geschichte geht, sondern um die Wahrung des spezifischen Charakters der Transzendenz des christlichen Glaubens, der die Geschichte nicht dadurch transzendiert, dass er aus ihr heraus-, sondern indem er noch tiefer in diese hineinführt. Gegenüber den in der Geschichte sowie in der

---

<sup>329</sup> Ebenda, 158.

<sup>330</sup> Ebenda.

<sup>331</sup> Ebenda.

<sup>332</sup> Ebenda.

gegenwärtigen Welt tatsächlich vielfältigen Phänomenen einer Politisierung des Glaubens wie einer Klerikalisierung der Politik (Ellacuría nennt in diesem Zusammenhang etwa die islamischen Länder – ein Beispiel, dessen Bedeutung man aus heutiger Sicht wohl nur unterstreichen kann) hebt sich die Verbindung zwischen Politik und Glaube sowie sie sich in der Theologie der Befreiung ereignet, dadurch ab, dass sie „ausgehend von und für die Armen, ausgehend von und für diejenigen, die unzählige Male vergessen und unterworfen worden sind“<sup>333</sup>, geschieht. Diese Weise einer Verbindung von Glaube und Politik ausgehend von den Armen ist, so wie sie sich für Ellacuría in Zentral- und dem übrigen Lateinamerika seiner Zeit zeigt, in seiner Tragweite ein geschichtlich neues Phänomen, in dem sich eine grundlegende „Erneuerung der Völker und eine tiefgreifende Rück-Bekehrung der Kirche“<sup>334</sup> vollzieht und das deswegen einer achtsamen und sorgfältigen theologischen Analyse bedarf.

Die spezifisch christliche Betrachtung des Befreiungskampfes der Armen kann ein kritisches Korrektiv gegenüber gewissen Ideologisierungen einer marxistischen Betrachtungsweise desselben darstellen, indem sie entschieden daran festhält, dass der Befreiungskampf der Armen stets innerhalb eines letzten Horizonts der Hoffnung, der Versöhnung, der Liebe und der Kommunion zu geschehen hat, und zwar sogar in jenen geschichtlichen Momenten, in denen dieser Befreiungskampf auf Grund der jeweiligen Umstände der Unterdrückung vielleicht Züge eines Klassenkampfes trägt. Dieser letzte Horizont der Hoffnung, der Versöhnung, der Liebe und der Kommunion darf nach Ellacuría aber keinesfalls so verstanden werden, dass er zur Verschleierung des dialektischen Charakters der Armut werden kann, der – wie wir weiter oben gesehen haben – dazu führt, dass der Kampf der Armen für ihre Befreiung, wenn er sich gegen die vorgegebenen Strukturen der Gewalt richtet, fast notwendigerweise konflikträchtige Züge aufweist: „Es stimmt, dass die Kommunion und die Wiederversöhnung Ziele des christlichen Vorhabens sind, und es stimmt, dass der Geist der Versöhnung und der Kommunion jede Art des Kampfes und des Konflikts beseelen müssen. Aber man kann, wie man üblicherweise sagt, nicht zur Kommunion gehen, ohne die Buße zu durchlaufen. Und man kann nicht Weisen der Kommunion fördern, die wie eine verschleiernde Hülle einen Konflikt verbergen, in dem man den Mächtigen dieser Welt immer noch einen beständigen

---

<sup>333</sup> Ebenda, 159.

<sup>334</sup> Ebenda.

Abläss für die Ausbeutung und die Unterdrückung gewährt.“<sup>335</sup> Diese Ausbeutung und Unterdrückung der Armen durch die Mächtigen – und nicht der daraus folgende Kampf der Armen für ihre Freiheit und für das Ende diese Unterdrückung – sind für Ellacuría die eigentliche Negation der christlichen Kommunion, weshalb eine wirkliche Versöhnung und eine wirkliche christliche Gemeinschaft zwischen Armen und Reichen erst dann möglich wird, wenn sich die Letzteren des dialektischen und daher sündhaften, weil todbringenden Charakters ihres Reichtums bewusst werden und sich davon trennen. Wenn der Kampf für die Befreiung der Armen somit nur in den wenigsten Fällen völlig friedlich verlaufen wird können - weil die Reichen auf die Bestrebungen der Armen, ungerechte Strukturen aufzuheben, im Normalfall nicht mit Verständnis, sondern mit Verfolgung und noch stärkerer Unterdrückung reagieren - so bleibt für Ellacuría dennoch daran festzuhalten, dass die eigentliche Wurzel dieses Kampfes nicht im Hass gegen bestimmte Personen oder eine bestimmte soziale Klasse oder etwa im Ressentiment der Nichtbesitzenden gegen die Reichen liegt, sondern in der bevorzugten Liebe zu denjenigen, die in einer bestimmten geschichtlichen Situation die je am meisten Unterdrückten und Ausgebeuteten sind. Diese Liebe aber kann, um geschichtlich wirklich zu werden, nicht in einem rein innerlich verstandenen Mitleid verbleiben noch sich in einem bloß verbalen Aufruf zur Umkehr erschöpfen, sondern muss sich in einer wirkmächtigen Befreiungspraxis inkarnieren.

Dass diese Befreiungspraxis - von der christlichen Verkündigung des Reiches Gottes und Christi als des wesensgleichen Sohnes des „Vaters, der im Himmel ist,“ her betrachtet - innerhalb des Horizonts einer auch politisch zu verstehenden Liebe geschieht, stellt für Ellacuría auch eine kritische Anfrage an gewisse Konzeptionen einer (marxistischen) dialektischen Negation dar. Die dialektische Negation des gegenwärtigen Übels führt nach Ellacuría nämlich nicht rein aus sich heraus und quasi automatisch zur gewünschten Affirmation, sondern tut dies, wie wir bereits im dritten Kapitel gesehen haben<sup>336</sup>, nur, wenn sie von einem „Immer größeren“ ausgeht, das jeder nicht bloß destruktiven Negation zu Grunde liegt, sie antreibt und über einen rein nihilierenden Charakter hinaushebt. Darüber hinaus bleibt für Ellacuría nicht zu vergessen, dass der nötige Befreiungskampf nicht einfach ein Kampf zwischen eindeutig identifizier- und unterscheidbaren

---

<sup>335</sup> Ebenda.

<sup>336</sup> Vgl. den Abschnitt 3.2.c) dieser Arbeit.

„Göttern und Teufeln“<sup>337</sup> ist, sondern zwischen „Göttern und Teufeln, die in geschichtlichen Menschen und sozialen Gruppen inkarniert sind“.<sup>338</sup> Dies verbietet für Ellacuría einerseits jede blinde und dualistische Ideologisierung des Befreiungskampfes der Armen und zwingt andererseits dazu, diesen Kampf in seiner ganzen Komplexität und auch in seiner vollen – transzendenten wie immanenten – Bedeutung innerhalb der einen Geschichte Gottes betrachten zu müssen: Wie nämlich die Inkarnation Gottes und des Bösen in die Geschichte einerseits „zu einem Kampf und Formen des Kampfes führen, die über das Immanente und Geschichtliche hinausgehen“<sup>339</sup>, so führen sie andererseits auch „zu einem Kampf und Formen des Kampfes, die eindeutig mit dem Geschichtlichen und dem Immanenten zu tun haben“<sup>340</sup>. Die notwendige Vergeschichtlichung der Erlösung verlangt ebenso konsequent nach entsprechenden politisch-sozialen Vermittlungen dieser Erlösung, wie die unaufgebbare transzendente Dimension derselben ihrerseits die Relativierung aller Absolutheitsansprüche dieser Vermittlungsinstanzen zu Gunsten des Menschen, „der größer ist als der Sabbat“<sup>341</sup>, und zu Gunsten der transzendenten Dimension des Reiches Gottes, das sich nie völlig mit einem bestimmten politisch-sozialen Modell identifizieren lässt, fordert. Von daher ergibt sich für Ellacuría trotz der unaufgebbaren Notwendigkeit der politisch-sozialen Vermittlungen des Heils aus christlicher Sicht immer auch eine gewisse Distanz zu jeder konkreten Vermittlung, die falsche Absolutierungen und übereilte Identifizierungen zu Gunsten eines Offenhaltens der Geschichte für die je größere Offenbarung Gottes und seines Heilswillens in der Zukunft zu vermeiden sucht.

Die Vorsicht vor einer Identifizierung bestimmter sozialpolitischer Vermittlungen und „Vergeschichtlichungen“ des Heils mit der Fülle des Heils selbst bedeutet für Ellacuría aber nicht, dass sich das eine vom anderen trennen ließe. Im Gegenteil, wie sich in der lateinamerikanischen Wirklichkeit, die Ellacuría ja vor allem vor Augen hat, zeigt, lässt sich zum Beispiel die Verfolgung derjenigen, die für eine Befreiung der Armen kämpfen, nicht von der Verfolgung derjenigen trennen, die in einem strengen Sinn wegen der „Sache des Reiches

---

<sup>337</sup> Los pobres, 160.

<sup>338</sup> Ebenda.

<sup>339</sup> Ebenda.

<sup>340</sup> Ebenda.

<sup>341</sup> Ebenda.

Gottes“<sup>342</sup> verfolgt werden. Nimmt man das Martyrium, das in einem gewissen Sinn ein zentrales Element jedes christlichen Glaubens darstellt, als Kriterium für die Authentizität der Nachfolge Christi, so zeigt sich in der Wirklichkeit Lateinamerikas, dass nur dort, wo die Reichen und Mächtigen nicht bloß im Namen Gottes angeklagt werden, sondern sich auch mit einer wirkmächtigen Befreiungspraxis zur Aufhebung dieser Unterdrückung konfrontiert sehen, ihrerseits mit Verfolgung und einer weiteren Zunahme der Repressionen reagieren. Das Martyrium wird somit oft zum bezeichnenden und zeugenhaften Schicksal derjenigen Armen, die wir vorhin mit Ellacuría als „Arme mit Geist“ bezeichnet haben. Es zeichnet also die Armen aus, die in ihrer Armut nicht etwas sehen, das es in bloß fatalistischer Weise passiv zu erleiden gilt, sondern die sich in ihrer Armut als die privilegierten Kinder Gottes wissen, von daher ihre Armut in der Fülle ihrer Dimensionen (d.h. auch als dialektische und politische Armut) aktiv annehmen und ihren Kampf um ihre Befreiung sowie die Verfolgung, die sie in diesem Kampf erleiden, als die Verwirklichung des umfassenden Heilswillens Gottes bzw. als die Verfolgung des Reiches Gottes verstehen. In diesem Sinn sind die brutale Unterdrückung des Bevölkerungsmehrheiten und die damit zusammenhängende massive Verfolgung der Christen in Lateinamerika, die Ellacuría in seiner Zeit erlebt, für ihn ein weiteres und vielleicht sogar eines der bedeutendsten Zeichen dafür, in welchem Ausmaß die Armen dieser Länder gerade auch in ihrem politischen Kampf einen theologischen Ort im streng christlichen Sinne darstellen.

---

<sup>342</sup> Ebenda, 161.



*„Die heute vorherrschende Tendenz, die Wahrheit an ihrer Operativität zu messen, macht die Anerkennung der theoretischen Gültigkeit der Theologie nicht schwieriger, sondern verpflichtet diese zu einer neuen Ausarbeitung des christlichen Sinns in Begriffen geschichtlicher Gültigkeit. Damit tritt ein Prinzip theologischer Vergeschichtlichung zu Tage, das die Theologie auf die geschichtliche Wirklichkeit als den Ort der Bewährung verpflichtet. Die Theologie teilt somit das Schicksal des Christentums und muss eine gemeinsame Glaubwürdigkeit mit ihm anstreben.“*

## **5. Die Frage nach dem Ort als methodologische Grundfrage der Theologie**

Hat sich uns in den Kapiteln drei und vier dieser Arbeit die befreiende Praxis der Armen als der Ort gezeigt, an dem sich sowohl die geschichtliche Wirklichkeit als auch die Wirklichkeit Gottes in ihrer größten Dichte und Wahrheit offenbaren, und der für den christlichen Glauben wie für das theologische Denken somit in gewisser Weise einen absoluten Ort darstellt, so möchten wir nun im fünften Kapitel darauf eingehen, welche Konsequenzen sich für Ellacuría aus der Verpflichtung des theologischen Denkens auf die geschichtliche Wirklichkeit der Armen in Hinblick auf die Methode des theologischen Arbeitens ziehen lassen. Dem Wort Methode kommt dabei eine mehrfache Bedeutung zu.<sup>343</sup> Zum einen kann man es im ursprünglichen Wortsinn als den grundsätzlichen Weg verstehen, den das theologische Denken beschreitet, um über seine spezifischen Inhalte zu reflektieren, womit die Frage nach der Methode einer bestimmten Theologie gewissermaßen die Frage nach der Eigenart und der grundlegenden Orientierung dieser Theologie ist. Zum anderen kann man die Frage nach der Methode der Theologie aber auch in einem etwas „technischeren“ Sinn verstehen, also als Frage nach den verschiedenen „Werkzeugen“ (seien diese begrifflicher oder sonstiger Natur), die das theologische Denken für seine Arbeit benützt. Die von der Theologie verwendeten Methoden in diesem zweiten Sinn erhalten ihre grundsätzliche Orientierung von der Methode, sowie sie oben als die fundamentale Ausrichtung der Art und Weise des theologischen Denkens deutlich geworden ist, und ordnen sich dieser somit in

---

<sup>343</sup> Vgl. für das Folgende: Ignacio Ellacuría, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, in: ders., *Escritos teológicos I*, 187-218, 187 ff.

einem gewissen Sinn unter. Dennoch ist auch die Methode in diesem grundlegenden Sinn zu ihrer Konkretisierung und Verwirklichung immer wieder auf die Vermittlung durch die Methoden, verstanden im etwas „technischeren“ Sinn, angewiesen.

Bezogen auf die hermeneutische Verortung der Theologie in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen lässt sich sagen, dass bereits die bisherigen Kapitel ausführlich gezeigt haben, dass diese ein fundamentales Moment der theologischen Methode im ersten Sinn darstellt. Die Theologie kann, wenn sie im eigentlichen Sinn Theologie bleiben will, nicht anders als von der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen aus denken. In diesem fünften Kapitel nun wollen wir dieses Ergebnis aus einer anderen, gewissermaßen komplementären Perspektive, nämlich nicht ausgehend vom Ort der Theologie, sondern ausgehend von der theologischen Erkenntnis, die sich in diesen Ort inkarniert, einholen, um anschließend zu zeigen, wie sich die fundamentale und notwendige Option des theologischen Denkens für eine Verortung in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen für die theologische Arbeit konkretisieren lässt in ein Programm der „Vergeschichtlichung theologischer Begriffe und Konzepte“. Diese Vergeschichtlichung theologischer Begriffe und Konzepte hat durchaus einen methodischen Charakter im zweiten Sinn, wenn sie auch als eine in einem gewissen Sinn notwendige Konsequenz aus der grundlegenden hermeneutischen Verortung der Theologie in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen zu verstehen ist, sich von dieser im Letzten nicht trennen lässt und somit mehr ist als ein beliebig zu verwendendes Werkzeug. Die Vergeschichtlichung theologischer Begriffe erschöpft auch nicht das ganze theologische Potenzial, das dem *locus theologicus* der befreienden Praxis der Armen innewohnt, sehr wohl aber bietet sie ein gutes Beispiel dafür, wie die grundlegende Option der Theologie für diesen Ort in der konkreten theologischen Arbeit fruchtbare und wirkmächtige Gestalt gewinnen kann.

Der Aufbau dieses Kapitels gliedert sich folgendermaßen: In einem ersten Teil wollen wir in Grundzügen Ellacurías Theorie der menschlichen Intellektion darstellen, um somit die philosophischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen deutlich zu machen, die wir in einem zweiten Teil in Bezug auf einige konstitutive Bedingungen für eine kritische theologische Methode (im ursprünglichen, umfassenden Wortsinn verstanden) konkretisieren wollen. Ein dritter Teil wird

näher auf die immanente Geschichtlichkeit der Theologie eingehen und der vierte Teil wird schließlich Ellacurías „Programm“ der Vergeschichtlichung theologischer Begriffe als eine konsequente Konkretisierung der bisherigen hermeneutischen und methodischen Überlegungen vorstellen.

### 5.1. Die empfindende Intelligenz

Der erste Teil des Kapitels soll uns, wie bereits angeklungen ist, dazu dienen, einige für das Folgende wesentliche erkenntnistheoretische Überlegungen Ellacurías vorzustellen, die dieser unter Rückgriff auf Zubiri und in Hinblick auf die Entwicklung eines tragfähigen philosophischen und hermeneutischen Fundaments für die spezifische Methodik der Theologie der Befreiung unternimmt.<sup>344</sup> Wir werden dazu in der Folge auf einige Passagen von Ellacurías Artikel „Zu einer Grundlegung der lateinamerikanischen theologischen Methode“ (*Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*)<sup>345</sup> zurückgreifen, der ausdrücklich diese Absicht verfolgt und uns deswegen als Ausgangsbasis für die Darstellung einiger der zentralsten Thesen Ellacurías dienen kann.

Zur Verdeutlichung seines eigenen Verständnisses des menschlichen Erkennens grenzt Ellacuría in diesem Artikel zunächst seine Position von derjenigen Emerich Coreths, eines europäischen Theologen und Philosophen, dessen Werk *Grundfragen der Hermeneutik*<sup>346</sup> Ellacuría als repräsentativ für die „theoretische Fundierung einer bestimmten, nicht-lateinamerikanischen Weise, Theologie zu betreiben“<sup>347</sup> betrachtet, ab. Einerseits weil die Position, die sich in dem Werk Coreths findet, auch in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Theologie - als mehr oder weniger thematisierte Grundannahme und in verschiedenen Variationen – noch weit verbreitet zu sein scheint und andererseits um die Position Ellacurías (und Zubiris) durch diese Gegenüberstellung auch für uns deutlicher zu machen, wollen auch wir zunächst die Auseinandersetzung

---

<sup>344</sup> Ellacuría spricht selbst davon, dass seine Überlegungen zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung viel ihrer Inspiration dem Denken Zubiris verdanken, wengleich Ellacuría in seinen Ausführungen die Thesen Zubiris nicht einfach wiederholt, sondern bewusst in Bezug auf den Kontext der lateinamerikanischen Theologie überarbeitet und variiert. (vgl. die Fußnote 32 von „Hacia una fundamentación“, 206)

<sup>345</sup> Ignacio Ellacuría, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, in: Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos I*, San Salvador 2000, 187-234.

<sup>346</sup> Emerich Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik: Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien, 1969.

<sup>347</sup> *Hacia una fundamentación*, 202.

Ellacurías mit der Position Coreths nachvollziehen, um uns anschließend der Darstellung von Ellacurías eigener Theorie des menschlichen Erkennens zuzuwenden.

### 5.1.1. Zur Abgrenzung: Das menschliche Erkennen nach Emerich Coreth<sup>348</sup>

Emerich Coreths Buch widmet sich ausdrücklich Fragen der Hermeneutik und darunter vor allem der Bedeutung des „hermeneutischen Zirkels“. Ausgehend von Heidegger, Gadamer und Humboldt entwickelt Coreth ein eigenes Verständnis des menschlichen Erkennens, in dem er grundlegend ein Verstehen von Sinn sieht. Das menschliche Erkennen wurzelt für Coreth ursprünglich im Dialog und besitzt insofern eine zirkuläre Struktur, als es immer die „Gesamtheit dieser Welt“ voraussetzt, die „im Sinne [einer] vorgängigen Erfahrung [...das...] Apriori gegenüber jeder weiteren Erfahrung [bildet]. Der Horizont dieses Hintergrunds und Sinnzusammenhangs ist die Bedingung dafür, dass wir jeweils Begegnendes in seinem Sinn verstehen“<sup>349</sup>. Unter Horizont versteht Coreth dabei „eine unthematisch miterfasste oder voraus-verstandene Ganzheit, welche bedingend und bestimmend einget in die Erkenntnis – die Wahrnehmung oder das Verstehen – eines Einzelinhalts, der sich innerhalb dieser Ganzheit auf bestimmte Weise erschließt.“<sup>350</sup>. Deswegen wird jeder singuläre Inhalt, sei es ein Wort, ein Ding oder ein Ereignis innerhalb der „Ganzheit eines zuvor erschlossenen Bedeutungshorizonts erfasst“<sup>351</sup>.

In Bezug auf das theologische Verstehen ergibt sich für Coreth daraus in entsprechender Weise, dass uns „im Bedingten [...] das Unbedingte [begegnet], im Relativen [...] sich das Absolute [offenbart]. Der Mensch ist offen für die Unendlichkeit des Seins, zugleich aber gebunden an die Endlichkeit seiner Welt und seiner Geschichte. Das eine Element ist nicht möglich ohne das andere; sie bedingen und durchdringen einander [...]. Diese Wesensverfassung des Menschen ist hineingenommen in das *Heilsgeschehen*, das Gott in der Welt und der Geschichte wirkt.“<sup>352</sup> Für die theologische Hermeneutik postuliert Coreth vor diesem Hintergrund folgende notwendige Schritte: -) Suche nach dem

---

<sup>348</sup> vgl. für die folgende Darstellung: *Hacia una fundamentación*, 202-205.

<sup>349</sup> Coreth, *Grundfragen*, 80.

<sup>350</sup> Ebenda, 91.

<sup>351</sup> Ebenda, 88.

<sup>352</sup> Ebenda, 212.

ursprünglichen Sinn einer Aussage der Schrift; -) Interpretation dieser Aussage in der Geschichte und die Entwicklung ihres Sinns in der Tradition des Lebens und der Doktrin der Kirche; -) Eröffnung der Heilsbedeutung dieser Aussage für das Verständnis des Menschen von heute.

Die wesentlichen philosophischen Grundannahmen, die solch einem Verständnis des menschlichen Erkennens nach Ellacuría zu Grunde liegen, sind folgende vier: 1) Das Erkennen hat eine zirkuläre Struktur und erfordert deswegen ein bestimmtes „hermeneutisches Kalkül“<sup>353</sup>; man versteht immer „ausgehend von“ etwas, und dieses „ausgehend von“ wird bei jedem Erkenntnisvorgang vorausgesetzt, auch wenn seine Unabhängigkeit gegenüber dem, was erkannt wird, keine absolute ist. 2) Das Erkennen ist primär ein Verstehen von Sinn, das heißt, es wird erstens als *Verstehen* und zweitens als Verstehen des *Sinnes* von irgendetwas gesehen, womit es sich in doppelter Weise als theoretische und spekulative Erkenntnis erweist. 3) Die „Welt“ und der „Horizont“ stiften den Hintergrund und die Sinnkontinuität des Erkennens, auch wenn es sich bei dieser Sinnkontinuität nicht um einen reinen und apriorischen Sinn, sondern um einen auf vielfältige Weise vermittelten handelt. 4) Das was sich im Wissen, auch im theologischen Wissen zeigt, ist immer eine Suche nach Sinn; das heißt, es ist vor allem dem Bereich der Interpretation zuzuordnen.

### 5.1.2. Die menschliche Intellektion in der Sicht Ellacurias

Ellacuría versucht, dieser Position Coreths eine Auffassung des menschlichen Erkennens gegenüberzustellen, die seiner Meinung nach die Wirklichkeit dieses Phänomens ursprünglicher zu fassen vermag und deswegen auch geeigneter scheint, dem Anliegen und dem Vollzug des theologischen Denkens der Theologie der Befreiung in Hinblick auf dessen erkenntnistheoretische Implikationen gerecht werden zu können. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang darauf, dass Ellacuría (sowie Zubiri vor ihm) statt des Begriffs „Erkennen“ den Begriff „Intellektion“<sup>354</sup> verwendet, womit zum Ausdruck gebracht werden soll, dass Erkennen und Verstehen nachgeordnete Ausformungen eines ihnen gegenüber noch ursprünglicheren Vollzugs sind, den es in seiner

<sup>353</sup> *Hacia una fundamentación*, 205.

<sup>354</sup> Wenn im Folgenden daher von „Intelligenz“, „intelligieren“, „intellektuellem Vollzug“, etc. die Rede ist, ist dabei nicht an z. B. psychologische Bestimmungen, sondern an diese, dem Erkennen noch vorgelagerte ursprüngliche Dimension der „intelligiblen“ menschlichen Weltbegegnung zu denken.

vorgängigen Radikalität erst wahrzunehmen und zu denken gilt. Dieser ursprüngliche Vollzug ist nach Ellacuría für ein adäquates Verständnis des menschlichen Erkennen so bedeutsam, dass eine geistige Arbeit, die die im Folgenden von Ellacuría dazu vorgebrachten Aspekte nicht als „fundamentales hermeneutisches Kriterium“ ihres Nachdenkens Ernst nimmt, Gefahr läuft, ihre eigene Erkenntnisarbeit zu „mystifizieren“<sup>355</sup>. Wir wollen im Folgenden einige, für den weiteren Verlauf dieses Kapitels wesentliche Thesen Ellacurias zur menschlichen Intellektion näher vorstellen<sup>356</sup>:

***a) Die menschliche Intelligenz ist nicht nur essentiell und bleibend eine empfindende, sondern sie ist von Beginn an und in fundamentaler Weise eine biologische Aktivität.***<sup>357</sup>

Diese These Ellacurias behauptet nicht, dass sich das „intellektuelle Erkennen“ nicht von einem „rein sinnlichen Akt“<sup>358</sup> unterscheiden ließe, sondern möchte darauf hinweisen, dass das „intellektuelle Erkennen“, das für Ellacuría immer zugleich in einem bestimmten Sinn auch ein „empfindendes“<sup>359</sup> Erkennen ist, nicht getrennt werden kann von der fundamentalen biologischen Funktion, die es ausübt, ohne seinen Charakter grundlegend zu verändern. Dies ist für Ellacuría zum einen deswegen so, weil die menschliche Intelligenz nur ausgehend von und in bleibender Verwiesenheit auf die Sinne, die für Ellacuría zunächst einmal vor allem als biologische Funktionen, die der Erhaltung des Lebewesens dienen, betrachtet werden müssen, „tätig werden“<sup>360</sup> kann. Die menschliche Intelligenz (deren transzendentaler Charakter, wie wir später noch genauer sehen werden, darin liegt, der Wirklichkeit *als* Wirklichkeit – und nicht etwa nur als Stimulus – begegnen zu können) ist darüber hinaus aber auch „von sich aus“<sup>361</sup> in einem

<sup>355</sup> Hacia una fundamentación, 206.

<sup>356</sup> vgl. für das Folgende: Hacia una fundamentación, 206-211.

<sup>357</sup> Hacia una fundamentación, 206.

<sup>358</sup> Ebenda.

<sup>359</sup> Ebenda. Die Rede von der empfindenden Intelligenz bezieht sich auf das dreibändige Werk Zubiris zur Natur der menschlichen Intellektion „Die empfindende Intelligenz“ (Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente I-III*, Madrid 1980-1984). Darauf, wie dieser Begriff näher zu verstehen ist, kann hier aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden. Angemerkt sei lediglich, dass sich für Zubiri Sinnlichkeit und Intellektion zwar formal unterscheiden, nicht aber voneinander trennen lassen. Jede Intellektion, jedes Erkennen, jedes Verstehen hat für Zubiri einen sinnlichen Charakter, genauso wie auch umgekehrt jeder wirklich menschliche Empfindung ein gewisser intellektiver Charakter zukommt. Der Begriff empfindende Intellektion bezeichnet die ursprüngliche Weise des Menschen sich mit der Wirklichkeit als Wirklichkeit zu konfrontieren.

<sup>360</sup> Ebenda.

<sup>361</sup> Ebenda.

formalen Sinn eine biologische Funktion, insofern sie sowohl von ihren Ursprüngen in der Evolutionsgeschichte als auch von ihrer bleibenden Aufgabe für den menschlichen Organismus her darauf ausgerichtet ist, die biologische Lebensfähigkeit des menschlichen Dasein, als Individuum wie als Spezies betrachtet, zu sichern. Das Auftreten der menschlichen Intelligenz innerhalb der Evolution ist für Ellacuría kein Zufall, sondern das spezifische Vermögen des Menschen, der Wirklichkeit *als* Wirklichkeit begegnen zu können, stellt für das Überleben der menschlichen Spezies eine biologische Notwendigkeit dar, ohne die die Evolution des homo sapiens in einer Sackgasse verlaufen bzw. überhaupt nicht möglich gewesen wäre.<sup>362</sup> Damit ist nicht gemeint, dass sich die menschliche Intelligenz völlig auf ihre biologische Funktion bzw. auf die biologische Funktion anderer Momente (notas)<sup>363</sup> der menschlichen Wirklichkeit reduzieren ließe: „Die menschliche Intelligenz besitzt zweifelsohne eine eigene Struktur, durch die sie sich von anderen Momenten der menschlichen Wirklichkeit unterscheidet; diese eigene Struktur erlaubt ihr eine wohldefinierte

---

<sup>362</sup> Vgl. zur wechselseitigen Angewiesenheit von Geschichte und biologischer Evolution des homo sapiens auch die Bemerkungen Ellacurias über das „biologische Fundament der Geschichte“ in: Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 91-123. Dort wird deutlich, dass zum Beispiel die Beziehung zwischen Geschichte und dem menschlichen Organismus eine zutiefst wechselseitige, wenn auch sehr komplexe ist und sowohl für den menschlichen Organismus als auch für das, was Geschichte heißt, konstitutiven Charakter hat, und zwar in der Weise, dass sie die Frage nach der Lebensfähigkeit eines menschlichen Organismus ohne Intelligenz als eine abstrakte und falsche Frage entlarvt. Der menschliche Organismus ist ohne die ihm eignende Modalität der Weltbegegnung, nämlich der Wirklichkeit *als* Wirklichkeit begegnen zu können, biologisch nicht lebensfähig. Bereits die physiologische Struktur des menschlichen Organismus verweist, wie sich an den Beispielen der Hand oder des Stimmapparats zeigt, unabweislich auf die Geschichte, und zwar so, dass man weniger davon sprechen kann, dass die physiologische Ausbildung der Hand oder des Stimmapparats die Voraussetzung für das geschichtliche Auftreten des Phänomens der Arbeit bzw. der Sprache ist, als dass man in den geschichtlichen Phänomenen Arbeit und Sprache die formgebenden Prinzipien für die organische Ausbildung der Hand und des Stimmapparats sehen müsste. Das Verhältnis zwischen Natur und Geschichte lässt sich nicht, wie an Hand des menschlichen Organismus deutlich wird, im Sinne eines „vorher – nachher“ bzw. im Sinne eines Zusammenspiels zweier prinzipiell unterschiedener Prinzipien verstehen, sondern muss in einer größeren Differenziertheit gefasst werden. Es gibt in unserer heutigen Welt praktisch keine Natur mehr, die nicht immer auch schon in einem bestimmten Sinn vergeschichtlicht wäre, so wie es umgekehrt auch keine Geschichte gibt, die sich nicht immer auch schon in einer bestimmten Form - und zwar in einer Form, die, wie wir gesehen haben, bis in die physiologische Ausformung des menschlichen Organismus hineinreichen kann - vernaturalisiert hätte.

<sup>363</sup> Ellacuría denkt wie Zubiri die Welt als Struktur (jedoch nicht im Sinne des Strukturalismus). Vereinfacht gesagt kann gemäß dieser Auffassung jedes „Ding“ (cosa) als „Essenz“ (essencia) verstanden werden, deren Wirklichkeit durch das Zusammenspiel verschiedener „Momente“ (notas) dieser Einheit konstituiert wird. Die verschiedenen Momente haben dabei für die Einheit und Wirklichkeit der Essenz eines „Dings“ (in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Ausmaß) ebenso konstitutive Bedeutung wie umgekehrt die Einheit der Essenz für die Wirklichkeit und „Position“ (posición) der Momente innerhalb des Ganzen. Einheit und Vielheit (der konstitutiven Momente einer Essenz) bedingen einander gegenseitig und konstituieren die dynamische Aktualität eines jeden „Dings“. Vgl. dazu auch das unter 3.2. c) zum strukturalen Dynamismus der Wirklichkeit Gesagte. (Vgl. dazu: Ignacio Ellacuría, *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*, in: ders., *Escritos filosóficos II*, 445-513.)

Spezialisierung, die sich nicht auf das je Besondere anderer Momente der menschlichen Wirklichkeit reduzieren lässt, weshalb nur die Intelligenz ‚intelligiert‘, während das, was die anderen Momente machen, von diesem Intelligieren formal zu unterscheiden ist.<sup>364</sup> Dennoch muss die menschliche Intelligenz für Ellacuría, ungeachtet ihrer formalen Irreduzibilität, ausgehend von der grundlegenden Einheit, die sie mit den anderen Momenten der menschlichen Wirklichkeit verbindet, verstanden werden. Diese Einheit, die in einem grundlegenden Sinn eine physische Einheit des ganzen Menschen ist, ist das „Wovonher“<sup>365</sup> der menschlichen Intelligenz, dessen Lebenserhaltung ihre ursprüngliche und bleibende und in diesem Sinne fundamentale Aufgabe darstellt. Die volle Wirklichkeit der menschlichen Intelligenz zeigt sich nur, wenn man sie von dieser ursprünglichen Einheit her versteht, und nicht ausgehend von dem, was sie formal von anderen Momenten der menschlichen Wirklichkeit unterscheidet. Während letztere Zugangsweise nämlich nur jene Aspekte der menschlichen Intelligenz zu Gesicht bekommt, die sie in irreduzibler Weise vom „Rest“ der menschlichen Wirklichkeit unterscheiden, zeigt sich aus der ersten Perspektive die menschliche Intelligenz in ihrer vollen Gestalt – einer Gestalt, die die Autonomie und formale Unterschiedenheit der Intelligenz von anderen Momenten der menschlichen Wirklichkeit zwar ebenfalls aufweist, diese aber nicht als absolute, sondern als durch die vorgängige, ursprüngliche Einheit der menschlichen Wirklichkeit mannigfach bedingte und bestimmte.

Ellacuría verweist darauf, dass sich eine formale Anerkennung der sinnlichen und biologischen Dimension des menschlichen Erkennens in vielen philosophischen Positionen finden lasse, weit weniger verbreitet sei aber ein durchgängiges und konsequentes Ernst-Nehmen dieser Tatsache über die gesamte philosophische Arbeit hinweg. Genau ein solches aber ist nach der Meinung Ellacurias für eine Philosophie und auch eine Theologie, die sich nicht in falschen Abstraktionen verlieren, sondern die Wirklichkeit in ihrer größtmöglichen Tiefe und Konkretheit erfassen wollen, von essentieller Bedeutung, denn „in keinem der Akte der Intelligenz, nicht einmal in den angeblich höchsten, hört dieser sinnliche und biologische Charakter, der hinorientiert ist auf die aktive Erhaltung des menschlichen Lebens und dessen Verbesserung, auf, wirkmächtig präsent zu

---

<sup>364</sup> Hacia una fundamentación, 206.

<sup>365</sup> Ebenda.

sein<sup>366</sup>. In der Außerachtlassung der vitalen Wurzel jeder menschlichen, und damit auch jeder intellektuellen Aktivität sieht Ellacuría den Grund dafür, weshalb viele philosophische Positionen den essentiellen materiellen und praktischen Charakter jedes Erkenntnisaktes nicht bzw. nicht ausreichend oder konsequent genug in den Blick zu nehmen vermögen.

***b) Die formale Struktur der Intelligenz und ihre besondere Funktion innerhalb des strukturalen Kontextes der Momente der menschlichen Wirklichkeit und des bleibend biologischen Charakters der menschlichen Einheit besteht nicht im Verständnis des Seins oder in der Erfassung von Sinn, sondern im Ergreifen und Sich-Konfrontieren mit der Wirklichkeit.***<sup>367</sup>

Im Unterschied zu Coreth ist für Ellacuría das Verstehen von Sinn nicht die zentrale und grundlegende Dimension der menschlichen Intellektion, sondern nur eine unter mehreren „Aktivitäten“<sup>368</sup> der menschlichen Intelligenz. Ohne dem Verstehen von Sinn wäre die menschliche Intelligenz, wie Ellacuría festhält, zwar einer wichtigen Dimension beraubt, dennoch ereignet sich dieses nicht in jedem intellektuellen Akt und kann deswegen nicht als grundlegendster Zug der menschlichen Intelligenz gelten. Das Festhalten am Verstehen von Sinn als dem eigentlichem Spezifikum der menschlichen Intellektion steht deswegen für Ellacuría in der Gefahr, zu einer „kontemplativen Flucht und einer praktischen Negation“<sup>369</sup> dessen zu werden, was den *eigentlichen* formalen Charakter der menschlichen Intellektion ausmacht. Dieser liegt für Ellacuría nicht im Verstehen von Sinn, sondern darin, „dass sie [die menschliche Intellektion] den Menschen dazu bringt, sich mit sich selbst und mit den anderen Dingen als *wirklichen* [Hervorhebung S.P.] Dingen, die nur auf Grund ihrer essentiellen Respektivität<sup>370</sup> zum Menschen für ihn den einen oder anderen Sinn haben können, zu konfrontieren“<sup>371</sup>. Das fundamentale Charakteristikum der menschlichen Intelligenz besteht also für Ellacuría nicht im Erfassen von Sinn, sondern im Ergreifen der Wirklichkeit *als* Wirklichkeit. Dieses Ergreifen der Wirklichkeit als Wirklichkeit unterscheidet sich in fundamentaler Weise vom Weltumgang der

---

<sup>366</sup> Ebenda, 207.

<sup>367</sup> Ebenda.

<sup>368</sup> Ebenda.

<sup>369</sup> Ebenda.

<sup>370</sup> Zu Respektivität vgl. das dazu unter 3.2.a) Gesagte.

<sup>371</sup> Ebenda, 207-208.

Tiere, die die Wirklichkeit eben nicht als solche, sondern bloß als Stimulus empfangen können, während der Mensch, sogar wenn man ihn von seiner tierischen Seite her betrachtet, der Welt als *wirklichem* Stimulus, als stimulierender *Wirklichkeit* begegnet. Diese Konfrontation mit der Wirklichkeit als Wirklichkeit ist nach Ellacuría für die menschliche Intellektion so grundlegend, dass sie die unerlässliche Voraussetzung darstellt, auf Grund derer sich die Dimensionen des Sinns, des Verstehens, des Interpretierens, als je spezifische Ausformungen dieses ursprünglichen Ergreifens der Wirklichkeit als Wirklichkeit erst eröffnen können.

Das jedem Erkenntnisakt somit ursprünglich innewohnende Moment des Sich-Konfrontierens mit den Dingen als *wirklichen* entfaltet sich für Ellacuría dabei in fundamentaler Weise in einer dreifachen Dimension, die er mit einem im Deutschen nur schwer wiederzugebenden Wortspiel als *hacerse cargo de la realidad*, *cargar con la realidad* und *encargarse de la realidad* beschreibt. Die erste dieser Dimensionen, *el hacerse cargo de la realidad* - was sich am ehesten mit „sich der Wirklichkeit bewusst werden“ übersetzen ließe (wobei Bewusstwerden hier nicht in einem engen Sinn - etwa als das Auftreten eines bestimmten Inhalts im Bewusstsein -, sondern grundlegender wie z. B. im Satz: „Ich werde mir bewusst, dass ich sterben werde“ zu verstehen ist) - bezeichnet dabei ein „wirkliches Stehen in der Wirklichkeit der Dinge“<sup>372</sup>. Dieses *Stehen* in der Wirklichkeit der Dinge meint kein gegenständlich gedachtes *Herum-Stehen* und auch mehr als ein bloßes der Idee oder dem Sinn der Dinge *Gegenüber-Stehen*. Es ist vielmehr ein aktiver Seinsvollzug, der ein wirkliches, über deren materielle und aktive Vermittlung „bewirktes“ Zwischen-den-Dingen-Sein impliziert. *El cargar con la realidad* verweist auf den grundlegenden ethischen Charakter der menschlichen Intelligenz und bezeichnet ein bewusstes Auf-sich-nehmen der Forderungen, die die Dinge an den Menschen richten, wenn sie als *wirkliche* (und nicht als bloße Ideen, Begriffe oder Bedeutungsträger) ergriffen werden. Die dritte Dimension, *el encargarse de la realidad*, meint schließlich den eminent praktischen Charakter der Intelligenz, ohne dessen entschiedener Wahrnehmung diese nicht nur in der Gefahr stehen würde, zu der oben bereits angedeuteten „kontemplativen Flucht“ vor der eigenen Verantwortung zu werden, sondern darüber hinaus auch ihre Dimensionen des *Wissens der Wirklichkeit* und

---

<sup>372</sup> Ebenda, 208.

des *Verstehens von Sinn* eines ihrer fundamentalen Momente berauben würde. Denn jeder Akt der menschlichen Intellektion, sei dieser dem Anschein nach auch noch so theoretisch, steht für Ellacuría in einem mehr oder minder unmittelbaren Bezug zu einem wirklichen Handeln. Diesen ursprünglichen, wenn auch nicht immer offensichtlichen Bezug nicht wahrzunehmen und sich nicht kritisch mit ihm auseinanderzusetzen, stellt für Ellacuría ein Unterlaufen der Natur der menschlichen Intellektion dar, das der Ideologisierung und Mystifizierung derselben Vorschub leistet.

Von der größeren Ursprünglichkeit des Sich-Konfrontierens mit der Wirklichkeit *als* Wirklichkeit gegenüber dem Verstehen von Sinn (bzw. von der darin sich zeigenden größeren Ursprünglichkeit der Wirklichkeit gegenüber dem Sinn, die aus einer anderen Perspektive ja bereits im dritten Kapitel deutlich geworden ist) her zeigen sich nach Ellacuría Versuche, Veränderungen auf der Ebene der Interpretation und der Bedeutung ohne eine Veränderung der Wirklichkeit selbst zu unternehmen, als naiv und der Wirklichkeit der menschlichen Intellektion nicht gerecht werdend: „Das erste anzustreben ohne das zweite zu versuchen heißt, die Intelligenz und ihre ursprüngliche Funktion zu verfälschen, sogar in dem, was den rein kognitiven Bereich betrifft.“<sup>373</sup> Noch unrealistischer als eine „Veränderung des Sinns“ ohne „Veränderung der Wirklichkeit“ ist für Ellacuría jedoch der Glaube, durch eine bloße Veränderung in der „Interpretation von Dingen“<sup>374</sup> die Dinge selbst verändern zu können. Diese Auffassung ist für Ellacuría nicht nur ideologisch leicht missbrauchbar und epistemologisch falsch, sie stellt auch eine Bankrotterklärung sämtlicher ethischer Ansprüche dar. In Bezug auf eine soziale und geschichtliche Wirklichkeit führen vorgebliche „reine“ Interpretationsveränderungen und sogar „rein objektive“ Analysen für Ellacuría meist bestenfalls zu bloßen Änderungen der Formulierungen, keinesfalls aber zu wirklichen Veränderungen, und zwar weder auf der Ebene des Sinns und der Bedeutung noch auf der noch grundlegenden Ebene der Wirklichkeit selbst. Das alles steht nach Ellacuría nicht der Tatsache entgegen, dass der menschlichen Intelligenz – gelingt es, sie vor den eben angesprochenen Ideologisierungen zu bewahren - als „theoretischer Kraft“<sup>375</sup> sowohl auf technischer wie auch auf ethischer Ebene eine unersetzliche Rolle für

---

<sup>373</sup> Ebenda.

<sup>374</sup> Ebenda.

<sup>375</sup> Ebenda.

die notwendige Veränderung der geschichtlichen Wirklichkeit zukommt, sehr wohl aber zeigt sich, dass dieses theoretische Moment der menschlichen Intellektion nur ausgehend von und in bleibender Verwiesenheit auf den fundamentalen Charakter derselben, die Wirklichkeit als Wirklichkeit zu ergreifen, wirkmächtig und wahrhaftig sein kann. Bezogen auf die Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit ergibt sich daraus, dass diese trotz all der bisherigen Relativierungen für Ellacuría keinesfalls eine verzichtbare ist. Sie hat für den Menschen eine bleibende Bedeutung, aber nur deswegen, weil es die Wirklichkeit selbst ist, die als Wirklichkeit den Menschen dazu drängt, sich auch der Frage nach dem Sinn der Dinge zu stellen. Vergisst man die grundlegende Einbettung der Frage nach dem Sinn in einer ihr vorgängigen fundamentalen Konfrontation des Menschen mit der Wirklichkeit als Wirklichkeit, verfälscht man sie. Ellacuría geht es keineswegs darum, die Fragen nach Sinn, Bedeutung, Interpretation zu verabschieden, sehr wohl aber fordert er eine radikaleres Verständnis dieser Phänomene, das den Menschen zurückführen soll zum eigentlichen Spezifikum der menschlichen Intelligenz: die Wirklichkeit als Wirklichkeit zu ergreifen.

***c) Die menschliche Intelligenz ist nicht nur [de facto] immer geschichtlich, sondern diese Geschichtlichkeit gehört zu der ihr eigenen essenziellen Struktur. Der geschichtliche Charakter des Erkennens als Aktivität impliziert einen bestimmten geschichtlichen Charakter der Erkenntnisinhalte selbst.<sup>376</sup>***

Die menschliche Intellektion ist für Ellacuría in einem radikal geschichtlichen Sinn zu verstehen. Wesentliche Aspekte dieser Geschichtlichkeit sind folgende drei:

Erstens: „Die menschliche Intelligenz ist sogar in ihrer rein interpretativen Dimension und umso mehr in ihrem projektiven und praktischen Charakter durch die geschichtliche Welt, in der sie sich gibt, bedingt.“<sup>377</sup> Das zeigt sich für Ellacuría zunächst darin, dass die menschliche Intelligenz in jedem ihrer Vollzüge auf bestimmte „theoretische Möglichkeiten“<sup>378</sup> verwiesen ist, die als Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses die jeweiligen Voraussetzungen darstellen, von denen ausgehend die Intelligenz denkt. Genauso wie z. B. die Formulierung der Relativitätstheorie erst durch ein bestimmtes, geschichtlich erreichtes Niveau der

---

<sup>376</sup> Ebenda, 209.

<sup>377</sup> Ebenda.

<sup>378</sup> Ebenda.

Mathematik und der Physik möglich wurde, sind für Ellacuría auch manche Interpretationen und Lesarten des Glaubens erst unter bestimmten geschichtlichen Umständen möglich. In einem zweiten Sinn zeigt sich der Einfluss der geschichtlichen Welt auf die menschliche Intelligenz darin, dass dieser selbst in ihren abstraktesten und theoretischsten Vollzügen stets ein gewisses optionales Moment anhaftet, das durch eine Vielzahl an Elementen, darunter nicht nur solche rein theoretischer Natur, sondern auch und vor allem biografisch und geschichtlich bestimmte, bedingt wird. Die Hermeneutik kann deswegen für Ellacuría, selbst wenn sie nur als die Wissenschaft vom Verstehen von Sinn betrachtet wird, niemals auf eine bloße Suche nach dem reduziert werden, was sich im Lauf der Geschichte in verschiedenen theoretischen Formulierungen objektiviert hat. Denn die letzte Bedeutung dieser Formulierungen liegt nicht in ihnen selbst, sondern zeigt sich nur, wenn man diese Formulierungen explizit und beständig in Beziehung setzt zu der sozialen Welt, aus der sie hervorgegangen sind, in der sie tradiert werden und auf die sie gleichermaßen verändernd einwirken wie sie umgekehrt von dieser modifiziert werden.

Ein zweiter Aspekt der Geschichtlichkeit der menschlichen Intelligenz zeigt sich für Ellacuría in der praktischen Funktion, die das menschliche Wissen, besonders in Disziplinen, die sich wie die Theologie explizit auf menschliche Wirklichkeiten beziehen, für die Konfiguration einer bestimmten gesellschaftlichen Struktur ausübt. Dass dem so ist, impliziert für Ellacuría nicht die Negierung des besonderen Status und der spezifischen Autonomie, die dem Wissen und dem Erkennen zukommen, sehr wohl aber zeigt es, dass dieser Status und diese Autonomie nicht absolut, sondern nur als struktureles Moment einer geschichtlichen Einheit verstanden werden können, die ihrerseits von vielfachen sozialen Kräften und Interessen bedingt ist. Die Konfiguration der Gesellschaft durch die dominanten sozialen Kräfte fordert und erzeugt stets eine bestimmte intellektuelle Produktion im Dienst der jeweils vorherrschenden Interessen, was jedoch nicht naiv als Prozess einer bloß reflexhaften Widerspiegelung bestehender Machtverhältnisse auf der Ebene des Wissens, sondern als komplexes Wechselspiel dieser beiden Elemente zu verstehen ist. Das menschliche Wissen zeigt darin, dass seine essenziell soziale Dimension nicht nur in seinem Ursprung, sondern auch in der Funktion, die es innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Struktur ausübt, begründet liegt. Um blinde Ideologisierungen

(zu denen es kommt, wenn die sozialen und von verschiedenen Interessen geleiteten Hintergründe eines bestimmten Wissensdiskurses zu Gunsten einer angeblich reinen Objektivität verschwiegen werden) zu vermeiden, ist es für Ellacuría nötig, die Hermeneutik stets mit einer kritischen Analyse bzw. der bewussten Entlarvung der jeweiligen sozialen Ursprünge und Funktionen des Wissens zu verbinden.

Der dritte Aspekt der Geschichtlichkeit der menschlichen Intellektion zeigt sich darin, dass diese als Wissen nicht nur eine praktische Funktion für die Konfiguration der Gesellschaft einnimmt, sondern selbst in einem fundamentalen Sinn als Praxis<sup>379</sup> zu verstehen ist und zugleich ein unverzichtbares und essentielles Moment jeder anderen Form von Praxis darstellt: „Damit die Praxis nicht bloße Reaktion bleibt, das heißt, damit sie eigentlich menschliche Praxis ist, benötigt sie als ein ihr essentielles Element ein aktives Moment der Intellektion.“<sup>380</sup> Die praktische Dimension der Intellektion zeigt sich darüber hinaus für Ellacuría aber auch darin, dass das menschliche Wissen - je nach seiner Art auf entsprechend unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaß – auf die Praxis nicht nur als Widerlegungs- oder Bestätigungsfeld für seine wissenschaftlichen Aussagen, sondern auch als eigentliche Quelle vieler seiner Inhalte verwiesen ist. Betrachtet man den praktischen Charakter, der der menschlichen Intellektion zukommt, ausgehend von der Verwiesenheit jeder menschlichen Aktivität auf die Wirklichkeit als dem letzten Prinzip und Fundament dieser Aktivität, so zeigt sich, dass in der menschlichen Intellektion der dynamische Charakter der Wirklichkeit als Ganzer und der dynamische Charakter der intelligierenden Wirklichkeit, also des Menschen, derart ineinander greifen, dass man die spezifische Aktivität der menschlichen Intellektion weder „rein intentional und idealistisch“ noch „rein passiv und rezeptiv“<sup>381</sup> verstehen kann. Wie immer man diesen aktiv-passiven Charakter der Aktivität der menschlichen Intellektion näher verstehen mag, die intrinsische Bezogenheit der menschlichen Intellektion auf die dynamische Wirklichkeit verlangt von der menschlichen Intelligenz jedenfalls ein aktives „Stehen in der Wirklichkeit“ und drängt auch das gewonnene Wissen dazu, aktiv in der Wirklichkeit präsent zu

---

<sup>379</sup> Vgl. für das Folgende auch das unter 3.3 über den praktischen Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit Gesagte.

<sup>380</sup> Ebenda, 211.

<sup>381</sup> Ebenda.

werden und sich in ihr bewähren. Dies gilt nach Ellacuría für jede Form von Wissen, in besonderer Weise jedoch für das theologische, das sich auf einen Glauben bezieht, „der beansprucht, das Leben der Menschen selbst zu sein“<sup>382</sup>. Die Verwirklichung des (theologischen) Wissens in der Wirklichkeit selbst ist dabei, wie wir bereits in etwas anderen Zusammenhängen gesehen haben, für Ellacuría nicht bloß als Praxis im aristotelischen Sinne zu verstehen, sondern als eine Praxis, die im strengen Sinn auch poetische Züge trägt, insofern sie nämlich von ihrem eigenen Wesen dazu gedrängt wird, sich auch in „äußeren Wirklichkeiten, jenseits der aktiven Immanenz der eigenen Innerlichkeit und der subjektiven Intentionalität zu verobjektivieren“<sup>383</sup>.

## **5.2. konstitutive Bedingungen einer kritischen Methode der Theologie**

Im Folgenden wollen wir einige Überlegungen Ellacurias vorstellen, in denen er mit Blick auf die soeben dargestellten Gedanken zur menschlichen Erkenntnis einige konstitutive Bedingungen einer lateinamerikanischen theologischen Methode ableitet, die gleichermaßen kritisch sein wie den speziellen Herausforderungen ihres Kontexts theologisch bestmöglich entsprechen will. Die folgenden Überlegungen sind selbst nicht im eigentlichen Sinn Teil dieser theologischen Methode, bereiten aber sozusagen das Feld für sie, in dem sie auf die philosophischen und hermeneutischen Bedingungen eingehen, die ihr zu Grunde liegen. Insofern sich die Gedanken Ellacurias zu den konstitutiven Bedingungen einer angemessenen und kritischen lateinamerikanischen theologischen Methode, wie wir im Folgenden sehen werden, nicht bloß exklusiv auf die lateinamerikanische Theologie der Befreiung beziehen lassen, sondern in dieser kontextuellen Bezogenheit einen gewissen universalen Anspruch offenbaren (wenn dieser universale Anspruch auch nicht abstrakt-allgemein, sondern in einem streng geschichtlichen Sinn zu verstehen ist), können sie wohl durchaus im Sinne Ellacurias als kritische Anfrage an jede Form von Theologie verstanden werden, die ihren authentisch theologischen Charakter bewahren will, ohne dabei ihre kritische Dimension zu verlieren.

---

<sup>382</sup> Ebenda.

<sup>383</sup> Ebenda.

### 5.2.1. Die Eigenart des wissenschaftlichen Charakters der Theologie sowie des Bereichs der Wirklichkeit, auf den sie sich richtet

Für Ellacuría gilt es, für jede „menschliche Aktivität“<sup>384</sup> und für jeden „Bereich der Wirklichkeit“<sup>385</sup> eine diesen jeweils entsprechende Form der Wissenschaftlichkeit und der wissenschaftlichen Methodik zu finden. Sowohl die Form der Wissenschaftlichkeit als auch ihre Methodik müssen dabei der jeweiligen Struktur der menschlichen Aktivität bzw. des Bereichs der Wirklichkeit entsprechen, um als adäquat gelten zu können. Jede menschliche Aktivität muss ihrerseits den Anforderungen des Bereichs der Wirklichkeit entsprechen, auf den sie sich je bezieht. Unter „Bereich der Wirklichkeit“ versteht Ellacuría dabei kein Objekt, sondern eine „konkrete und geschichtliche Totalität“<sup>386</sup>, mit der sich eine bestimmte Aktivität konfrontiert. Menschliche Aktivität und die jeweiligen Bereiche der Wirklichkeit bedingen sich dabei gegenseitig: „Nur ausgehend von bestimmten Arten der Aktivität gelangt man zu bestimmten Bereichen der Wirklichkeit, und nur gegenüber bestimmten Bereichen der Wirklichkeit ist es möglich, bestimmte Arten der Aktivität auszuüben.“<sup>387</sup> Bezogen auf den Bereich des Glaubens ergibt sich daraus, dass die „Dinge Gottes“<sup>388</sup> eine bestimmte Gesinnung sowie eine bestimmte menschliche Aktivität voraussetzen, um erfasst werden zu können, während umgekehrt gilt, dass bestimmte Dimensionen des Menschen nicht aktualisiert werden, geschweige denn ihre Fülle erreichen können, außer in ihrer Ausübung gegenüber einer „Präsenz und Inkarnation des Göttlichen“<sup>389</sup>. Die lateinamerikanische, befreiungstheologische Methode muss sich daher nach Ellacuría stets der spezifischen Eigenart ihrer Aktivität und des Bereichs der Wirklichkeit, auf den sich diese Aktivität richtet, bewusst bleiben.

In Hinblick auf den spezifischen Bereich der Wirklichkeit, auf den sich die Theologie richtet, in Hinblick also auf ihr eigentliches „Objekt“<sup>390</sup> gilt es für Ellacuría, festzuhalten, dass dies nicht einfach Gott, sondern „Gott, so wie er sich

---

<sup>384</sup> Ebenda.

<sup>385</sup> Ebenda.

<sup>386</sup> Ebenda, 212. Vergleiche dazu die Überlegungen des dritten Kapitels zur geschichtlichen Wirklichkeit.

<sup>387</sup> Ebenda.

<sup>388</sup> Ebenda.

<sup>389</sup> Ebenda.

<sup>390</sup> In den Überlegungen zum eigentlichen Gegenstand der Theologie kann man wohl durchaus im Sinne Ellacurias seine vielschichtigen Überlegungen zum „Objekt“ der Philosophie mithören.

in der eigenen geschichtlichen Situation vergegenwärtigt<sup>391</sup>, ist. In der lateinamerikanischen Wirklichkeit bzw. noch konkreter in der Wirklichkeit El Salvadors, die Ellacuría in seiner Zeit erlebt, zeigt sich diese Gegenwart für Ellacuría primär in der konkreten Wirklichkeit des Volkes Gottes<sup>392</sup>. Erst in Beziehung auf diese Wirklichkeit, in der sich in besonderer Weise die Gegenwart Jesu Christi manifestiert, konstituiert sich die Aufgabe der Theologie: „Die Erlösung Gottes und die erlösende Mission der Kirche und des Glaubens konkretisieren hier und jetzt ihre Universalität in wohlbestimmten Formen, die der Theologe zu untersuchen hat, indem er zunächst über die Zeichen reflektiert, in denen sich die erlösende Gegenwart Gottes in einem Jesus, der über die Geschichte hinweg seine Fleischwerdung fortsetzt, zeigt und verbirgt.“<sup>393</sup>

In Bezug auf die spezifische Form der Aktivität, die der lateinamerikanischen Theologie zukommt, verweist Ellacuría darauf, dass es sich bei der Theologie nicht um eine „reine Wissenschaft“<sup>394</sup> handelt. Deswegen könne die Theologie für die Bestimmung ihres Wesens auch nicht von einer bereits fertig vorgegebenen Definition dessen, was Wissenschaft heißt, ausgehen, um danach die eigene theologische Aktivität an diese Definition und den theologischen Diskurs an das, was unabhängig von ihm vorgängig und in genereller Weise als wissenschaftlich bestimmt worden ist, anzupassen. Das theologische Denken muss für Ellacuría seinen Anfang vielmehr damit nehmen, den Bereich der Wirklichkeit zu bestimmen, auf den es sich richtet, sowie die Ziele, die es verfolgt, und die Voraussetzungen, die nötig sind, um diese Ziele erreichen zu können. In Hinblick auf den lateinamerikanischen Kontext ergibt sich daraus für die Theologie die Notwendigkeit, zunächst einmal die geschichtliche Weise zu erfassen, wie die Menschen in Lateinamerika ihren Glauben leben und ihre eigene Wirklichkeit wahrnehmen, um sich in Anschluss daran Gedanken darüber machen zu können, wie die Theologie auf dem lateinamerikanischen Kontinent dazu beitragen kann, dass dieser seine eigene Art des Glaubens in Bezug auf seine eigene, geschichtlich einmalige Wirklichkeit ausüben kann. Unumgehrbarer Referenzpunkt für solche Überlegungen ist dabei im lateinamerikanischen Kontext die Volksreligiosität. Diese ist für Ellacuría keine bloß vulgarisierte, populäre Form von Theologie,

---

<sup>391</sup> Ebenda.

<sup>392</sup> Vgl. für eine Darstellung einiger zentraler Überlegungen Ellacurias zum Begriff des Volkes Gottes: Ebenhoch, *Theologumenon*, 88–107.

<sup>393</sup> Ebenda, 212–213.

<sup>394</sup> Ebenda, 213.

sondern ein inspirierter *locus theologicus*, an dem sich sowohl theologische Aussagen als auch der gelebte Glaube zu bewähren haben. Die Rückbindung des theologischen Denkens an die Religiosität der breiten Bevölkerungsmehrheiten stellt für Ellacuría ein wichtiges Korrektiv dar gegenüber jeder Form eines exklusiv-elitären theologischen Diskurses, der entweder die Anerkennung durch die akademischen oder durch die revolutionären Eliten zum Prinzip des theologischen Denkens erhebt.

### **5.2.2. Der soziale Charakter der theologischen Aktivität**

Wie sich uns bereits weiter oben in der Darstellung der wesentlichen Züge der Erkenntnistheorie Ellacurias gezeigt hat, eignet jeder intellektuellen Tätigkeit, und damit auch jedem menschlichen Erkennen, eine wesentlich soziale Dimension. Dieser sozialen Dimension kommt in der theologischen Aktivität und im theologischen Erkennen, wie wir sehen werden, besonderes Gewicht zu, weshalb vor allem innerhalb der Theologie eine gründliche und kritische Auseinandersetzung mit ihr nötig ist, um das theologische Denken vor ideologischen Überformungen zu schützen. In einer genaueren Analyse lassen sich für Ellacuría zumindest drei Aspekte des sozialen Charakters des theologischen Denkens aufzeigen, die eine solche ideologiekritische Auseinandersetzung erforderlich machen:

1) Das theologische Denken ist sowohl in der Wahl seiner Themen als auch in der Art und Weise, wie es über diese reflektiert, mannigfaltig durch die kirchliche Institution bedingt, innerhalb derer sie sich bewegt und die selbst wiederum in fundamentaler Weise durch den jeweiligen geschichtlichen und sozialen Kontext geprägt ist. Die vorherrschenden Kräfte innerhalb dieses geschichtlich-sozialen Kontexts machen sich daher in der konkreten theologischen Arbeit ebenso präsent wie die dominanten Elemente der kirchlichen Institution. Umgekehrt wirkt aber auch das theologische Denken kritisierend und orientierend auf die Praxis der Institution Kirche ein und vermittelt über diese damit auch auf den jeweiligen geschichtlichen und sozialen Kontext. Das theologische Denken zeigt sich somit in vermittelter Weise immer als ein begünstigender bzw. beeinträchtigender Faktor bestimmter sozialer Kräfte.

2) Die theologische Aktivität ist für ihre spezifische Reflexionstätigkeit auf „theoretische Ressourcen“<sup>395</sup> angewiesen, die sie anderen Diskursen und Wissenschaften entnimmt, und die für Ellacuría selbst das Resultat von mehr oder weniger versteckten Ideologisierungen sein können. Hierbei kann man in Bezug auf die Theologie der Befreiung natürlich an bestimmte marxistisch inspirierte Theorien und Analysen denken, mit demselben Scharfblick gilt es aber auch, eventuell uneingestandene Implikationen einer theologischen Rezeption etwa Platons, Aristoteles, Kants oder etwa im 20. Jahrhundert Heideggers aufzuzeigen. Bei all dem sei freilich auch nochmals daran erinnert, dass der Anspruch, „reine“ Theologie ohne all diese Vermittlung zu betreiben, wie sich vor allem im zweiten Kapitel gezeigt hat, selbst als Ausdruck einer bestimmten Ideologisierung des theologischen Arbeitens betrachtet werden muss.

3) Dem theologischen Denken kommt sowohl auf Grund seiner Eigenart als auch auf Grund des Bereichs der Wirklichkeit, auf den es sich bezieht, ein unhintergebar geschichtlicher Charakter zu. In diesem geschichtlichen Charakter liegt der letzte Grund dafür, dass die Theologie weder als reine Wissenschaft noch als bloß reflexhafte Reaktion auf sozioökonomische Veränderungen, wie dies gewisse marxistische Positionen unterstellen, verstanden werden kann. Als geschichtliche Praxis haftet der Theologie immer ein gewisses optionales Moment an. Dieses ist aber, wie wir in den Überlegungen zum geschichtlichen Charakter der biographischen wie der sozialen Praxis im dritten Kapitel<sup>396</sup> gesehen haben, niemals rein individualistisch zu begreifen, sondern impliziert notwendig eine gewisse soziale Dimension.

Aus diesen drei Aspekten des sozialen Charakters des theologischen Denkens ergibt sich die fundamentale Bedeutung einer ständigen kritischen Auseinandersetzung mit der Frage, wem und wozu die theologische Aktivität in einem bestimmten geschichtlich-sozialen Kontext dient. Eine gründliche Analyse dieses *Für wen* und *Wozu* ist für Ellacuría absolut unverzichtbar, um in einer bestimmten geschichtlichen Situation je adäquat bestimmen zu können, wie die theologische Aktivität auszusehen hat, um nicht in gefährliche Ideologisierungen zu verfallen, sondern ihrem christlichen Charakter treu bleiben zu können. Mit dem *Für wen* der theologischen Aktivität ist dabei nicht gemeint, wem der theologische Diskurs de facto und ausdrücklich erreicht, sondern wem dieser

---

<sup>395</sup> Ebenda, 214.

<sup>396</sup> Vgl. den Teil 3.3. dieser Arbeit.

Diskurs im Letzten dient. Es geht für Ellacuría also nicht darum, die Theologie zu popularisieren bzw. sie ihres intellektuellen Charakters zu Gunsten einer größeren Reichweite zu beschneiden, sondern um eine klare Bestimmung dessen, wie die Theologie z. B. im lateinamerikanischen Kontext gleichermaßen authentisch christlich als auch wirklich lateinamerikanisch, d. h. wirklich bezogen auf die geschichtliche Situation der Völker und der Gläubigen Lateinamerikas denkend, sein kann. In einer etwas expliziteren theologischen Begrifflichkeit lässt sich diese Frage nach dem *Für wen* und dem *Wozu* der Theologie für Ellacuría auch als die Frage danach fassen, wer „hier und heute“<sup>397</sup> das wirkliche Volk Gottes ist und wie man in diesem die „offenbarende Gegenwart Gottes lesen“<sup>398</sup> kann. Denn nur in Bezug auf und im Dienst am Volk Gottes konstituiert sich die Theologie in ihren wesentlichen Vollzügen, weshalb das Volk Gottes und seine Erlösung den letzten Horizont des *Für wen* und *Wozu* jedes wahrhaft christlichen theologischen Denkens bilden müssen. In der (Wieder-)Entdeckung der Armen, so wie wir sie im letzten Kapitel dargestellt haben, als denjenigen, denen in einem gewissen Sinn eine absolute Rolle für die Konstitution des Volkes Gottes zukommt, liegt somit auch der fundamentale Orientierungspunkt, von dem aus alle Ideologisierungen des theologischen Denkens, die bewusst oder unbewusst ein anderes *Für Wen* und *Wozu* im Auge haben als das Volk Gottes, das in den jeweils Ärmsten einer bestimmten geschichtlichen Situation seine maßgebliche Konkretisierung findet, zu kritisieren sind.

### **5.2.3. Die geschichtliche, soziale und praktische Zirkularität des theologischen Denkens**

In Abgrenzung zu dem Verständnis des hermeneutischen Zirkels wie es sich etwa bei Coreth finden, lässt betont Ellacuría, dass die für die grundlegende Methode der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung konstitutive Zirkularität eine geschichtliche, soziale und praktische ist: „Die fundamentale Zirkularität, die sich auch im menschlichen Erkennen zeigt – um nicht von anderen Dimensionen der menschlichen Aktivität zu sprechen –, ist nicht die zwischen einem theoretischen Horizont und theoretischen Inhalten, die von diesem Horizont her verstanden werden und ihn [gleichzeitig] rekonfigurieren, sondern die zwischen einem geschichtlich-praktischen Horizont und sozio-

---

<sup>397</sup> Ebenda, 215.

<sup>398</sup> Ebenda.

geschichtlichen, strukturalen Wirklichkeiten, die aus diesem [Horizont] hervorgehen und ihn [selbst] auch rekonfigurieren, wenn es zu einer wirklichen Transformation der konkreten Wirklichkeiten kommt.“<sup>399</sup> Es gibt für Ellacuría also keine „reine Zirkularität“<sup>400</sup> zwischen einem theoretischen Horizont und dem Verständnis des Sinnes von irgendetwas Bestimmten, die sich selbst genügen und aus sich selbst erklären würde. Diese Zirkularität zwischen theoretischem Horizont und Sinnverständnis im Einzelnen ist vielmehr nur möglich auf Grund der weit fundamentaleren, „physischen“<sup>401</sup> Zirkularität, die wir mit dem gerade wiedergegebenen Zitat Ellacurias als geschichtliche, soziale und praktische beschrieben haben und die den letzten Horizont jeder menschlichen Aktivität, folglich auch des Erkennens und Verstehens ausmacht. Der athematische Horizont des Verstehens, den Coreth im Auge hat, erklärt sich somit nicht einfach als das Resultat einer rein transzendentalen Offenheit des Menschen, sondern zeigt sich als ein durch vielfache Momente – von der biologischen Struktur des menschlichen Organismus bis hin zu soziopolitischen Zusammenhängen – bedingter. Für die Hermeneutik der Theologie ergibt sich daraus, dass diese in ihrem Ursprung (der sich später in speziellere und „technischere“ Formen der Hermeneutik entfalten kann) eine „wirkliche und geschichtliche“<sup>402</sup> zu sein hat, „denn das, worauf kritisch zu messen es ankommt, ist nicht, was einen bestimmten theoretischen Sinn ausmacht, sondern wie ein bestimmter Sinn wirklich aus einem physischen *Wovonher* hervorgehen konnte“<sup>403</sup>.

#### 5.2.4. Analyse der theologischen Sprache

Eine weitere wesentliche Bedingung für die Bewahrung und kritische Entfaltung der spezifischen Methode der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung ist eine kritische Analyse der eigenen theologischen Sprache. Damit ist, wie Ellacuría betont, nicht eine rein linguistische Untersuchung der Bedeutungen und Sinngehalte dieser Sprache gemeint, sondern eine genaue Analyse dessen, welche Wirklichkeiten die verwendeten theologischen Begriffe je aufdecken bzw. auch verdecken. Wie Ellacuría mit Blick auf die Verwendung aristotelischer Begriffe in der traditionellen Theologie wie marxistisch geprägter Begriffe in der

---

<sup>399</sup> Ebenda.

<sup>400</sup> Ebenda.

<sup>401</sup> Ebenda.

<sup>402</sup> Ebenda, 216.

<sup>403</sup> Ebenda.

jüngeren lateinamerikanischen Theologie festhält, ist die Verwendung einer anerkannten und zugleich wirkmächtigen (in Bezug auf die Analyse und Transformation der Wirklichkeit) Sprache für die Theologie in den verschiedenen geschichtlichen Kontexten zwar je eine Notwendigkeit, ein unkritischer Umgang mit dieser Verwendung birgt aber die Gefahr verhängnisvoller Ideologisierungen. Die Hauptgefährdung solcher Ideologisierungen liegt dabei darin, durch die Verwendung einer bestimmten Sprache und Begrifflichkeit die Fülle, Eigenart und „Reinheit“ des Glaubens aufs Spiel zu setzen und die Theologie somit zu einer bloß sakralen Version eines bestimmten säkularen Diskurses zu machen.

Bleibt diese Gefahr zwar stets zu berücksichtigen, so ist für Ellacuría andererseits aber auch klar, dass der Glaube in jeder geschichtlichen Situation bestimmter, nicht nur sprachlicher, sondern auch sonstiger theoretischer und praktischer Vermittlungen bedarf, um die Welt wirklich christlich interpretieren und verändern zu können. Denn weder ist die Theologie für Ellacuría eine reine Reflexion über einen reinen Glauben (keine geschichtlich gelebte Form des Glaubens ist einfach nur „reiner“ Glaube) noch kann sich eine christliche Form der Praxis ohne wirkmächtige Vermittlungen verwirklichen. Zum Problem werden diese notwendigen Vermittlungen im theoretischen wie im praktischen Bereich erst, wenn sie ideologisiert werden und sich verabsolutieren und somit zur Negation dessen werden, was sie eigentlich vermitteln wollten. Die Verabsolutierung einer bestimmten Form von Vermittlung zeigt sich für Ellacuría somit als die Negation des Absoluten des christlichen Glaubens.

Bezogen auf den lateinamerikanischen Kontext seiner Zeit gewinnen diese Überlegungen für Ellacuría vor allem im Zusammenhang mit dem Marxismus an Bedeutung. Während dieser nämlich auch von theologischer Seite nicht einfach unkritisch als Ideologie übernommen werden dürfe, so ist für Ellacuría andererseits auch klar, dass man im lateinamerikanischen Kontext (seiner Zeit) Theologie nicht völlig abseits der marxistischen Theorie betreiben könne. Diese könne nicht nur als „kritisches“, sondern auch als „erhellendes Prinzip“<sup>404</sup> zu einer angemessenen Beschreibung, Interpretation und Transformation der lateinamerikanischen Gesellschaften aus christlicher Perspektive beitragen. Die marxistische Theorie ist für Ellacuría darüber hinaus auch hilfreich in der Entzifferung und Kritik anderer „Sprachen“, über die sich die Theologie in der

---

<sup>404</sup> Ebenda, 217.

Geschichte und auch heute noch vermittelt hat und vermittelt, besonders in Hinblick auf die jeweiligen Ideologisierungen, die sich in und über diese Sprachen in der Theologie eingeschlichen haben. Ein kritischer Dialog des Christentums mit dem Marxismus, der diesen weder pauschal verurteilt noch ideologisch überhöht, sondern sich vielmehr in einer beständigen kritischen Auseinandersetzung sowohl mit der marxistischen Methode als auch mit den konkreten Inhalten des marxistischen Diskurses befindet und die konkreten Herausforderungen des Marxismus auf der Ebene der (theoretischen) Interpretation wie auf der Ebene der (praktischen) Transformation des Menschen und der Gesellschaft annimmt, kann dem Christentum für Ellacuría somit helfen, die konkrete geschichtliche Wirklichkeit, auf die sich der Glaube und die Theologie beziehen, besser zu verstehen und eine „nicht mystifizierte Reformulierung der theologischen Antwort auf die Wirklichkeit eines Volkes“, das sich von Unterdrückung und Armut zu befreien sucht, zu erreichen. Das marxistische Denken kann der Theologie bei der Orientierung der notwendigen Vergeschichtlichung der christlichen Erlösung ebenso hilfreich sein, wie umgekehrt die Theologie durch eine kritische Betrachtung der marxistischen Theorie und Praxis aus einer spezifisch christlichen Sicht auch zu einer Klärung und Läuterung des marxistischen Denkens beitragen kann. Vor dem Hintergrund der großen Möglichkeiten, die für den Glauben in einer kritischen Vermittlung seiner Inhalte und seiner Praxis über die marxistische Theorie liegen, erscheinen die inner- und außerkirchlichen Verdammungen jedes theologischen Bestrebens, in einen konstruktiven Dialog mit dem Marxismus einzutreten, in den Augen Ellacúrias als kurzichtig und/oder bewusst oder unbewusst interessengeleitet.

Diese vier konstitutiven Bedingungen einer kritischen und ihren Aufgaben angemessenen theologischen Methode – das Wahrnehmen der Eigenart des wissenschaftlichen Charakters der Theologie sowie des Bereichs der Wirklichkeit, auf den sie sich richtet; eine kritische Auseinandersetzung mit dem sozialen Charakter der theologischen Aktivität; die Berücksichtigung der ursprünglichen geschichtlichen, sozialen und praktischen Zirkularität des theologischen Denkens sowie die kritische Analyse der eigenen Sprache – können für Ellacuría der spezifisch lateinamerikanischen theologischen Methode als philosophisch-hermeneutische Grundlage dienen. Der wesentliche Unterschied zwischen der lateinamerikanischen und anderen Formen von Theologie verdankt sich für

Ellacuría aber nicht primär diesen philosophischen Grundlagen, sondern in erster Linie „einer anderen Form, den Glauben und das theologische Offizium zu leben“<sup>405</sup>. Die soeben behandelten philosophischen Grundlagen sind in einem gewissen Sinn Ausdruck dieser anderen Form des Glaubens und Theologietreibens. Sie stellen die impliziten hermeneutischen und philosophischen Grundannahmen dieser spezifisch lateinamerikanischen Weise, den Glauben und den theologischen Beruf zu leben, dar, deren Explizierung sowohl zur kritischen Rechtfertigung wie zur künftigen Orientierung derselben dienen kann. Die explizite Auseinandersetzung mit diesen Voraussetzungen und Grundlagen der lateinamerikanischen theologischen Methode trägt somit nicht nur dazu bei, deren (fundamental)theologisches Gewicht deutlich zu machen, sie ermöglicht es auch, Verkürzungen und Ideologisierungen des theologischen Denkens angemessen zu analysieren bzw. zu vermeiden.

### 5.3 Die Geschichtlichkeit der Theologie

Bereits im vorangegangenen Abschnitt dieses Kapitels ist deutlich geworden, dass eine Bestimmung dessen, was Theologie eigentlich ist, ihren Ausgang (auf Grund der Eigenart des wissenschaftlichen Charakters der Theologie wie ihres Gegenstandes) nicht von einer formalen Definition nehmen kann. Stattdessen ist sie auf eine „kritische Analyse der geschichtlichen Weisen, Theologie zu betreiben“<sup>406</sup> verwiesen. Einer solchen Analyse zeigt sich nach Ellacuría, dass die Theologie, historisch betrachtet, immer ausgehend von einem bestimmten sozialen und kulturellen Kontext über den Glauben reflektiert hat (freilich ohne sich dabei der Bedingtheit der eigenen Reflexion durch diese kontextuelle Eingebundenheit immer ausdrücklich bewusst zu sein). Die jeweilige räumliche und zeitliche Situiertheit der verschiedenen Weisen, Theologie zu betreiben, führt dabei zu unterschiedlichen theologischen „Resultaten“, die nicht einfach nur Ergebnis der Betrachtung desselben depositum fidei aus unterschiedlichen Perspektiven sind, sondern sich daraus ergeben, dass die Reflexion über die überlieferte Offenbarung ausgehend von einem bestimmten sozial-geschichtlichen Kontext es ermöglicht, dass diese überlieferte Offenbarung mehr bzw. anderes

---

<sup>405</sup> Ebenda, 218.

<sup>406</sup> Tesis, 272.

von sich geben kann als in früheren bzw. von der eigenen Ausgangssituation unterschiedenen sozial-geschichtlichen Kontexten.

Ein gewisser theologischer Pluralismus stellt daher nicht nur eine geschichtliche Tatsache, sondern auch eine „geschichtliche Notwendigkeit“<sup>407</sup> dar, insofern nur so der ganzen Fülle und der Lebendigkeit des Wortes Gottes, das sich in der Geschichte wirkmächtig präsent macht, entsprochen werden kann. Die Geschichtlichkeit des Heils fordert also von sich aus einen gewissen theologischen Pluralismus. Aus einer „theoretischen“ Perspektive lässt sich die Notwendigkeit dieses Pluralismus aber auch aus der Vielfältigkeit und jeweiligen Parteilichkeit der unterschiedlichen rationalen Zugänge zur Wirklichkeit begründen, sowie aus pastoraler Perspektive aus den unterschiedlichen Bedingungen, unter denen die Christen und Christinnen in der Welt leben. Auch die Tatsache, dass man bereits innerhalb der Schriften des Neuen Testaments im eigentlichen Sinn eine theologische Reflexion vorfindet, verweist für Ellacuría auf die Notwendigkeit und Unhintergebarkeit einer jeweiligen kontextspezifischen Aneignung und Auseinandersetzung mit der „gegebenen“ Offenbarung, die schließlich auch in der Formulierung des zweiten Vatikanums betont wird, wonach „[...] in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden [muss], die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht“<sup>408</sup>.

Die kritische Analyse der verschiedenen geschichtlichen Weisen, Theologie zu betreiben, zeigt uns nach Ellacuría auch, dass die geschichtliche Situiertheit des theologischen Denkens die Realisierung einer lebendigen Theologie zugleich „ermöglicht und einschränkt“<sup>409</sup>. So sind für Ellacuría beispielsweise die großen theologischen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts (vor allem in der protestantischen Theologie) weniger auf das Bestreben zurückzuführen, ein bereits erreichtes Wissen einfach weiterzugeben, als auf den Versuch, auf konkrete geschichtliche Herausforderungen eine theologische Antwort zu geben. Das „neue theoretische Instrumentarium“<sup>410</sup>, das in

---

<sup>407</sup> Ebenda, 273.

<sup>408</sup> Ad gentes 22b.

<sup>409</sup> Ebenda.

<sup>410</sup> Ebenda, 274.

Zusammenhang damit entstanden ist, verdankt seinen produktiven Charakter in erster Linie diesem fundamentalen Umstand, ausgehend von und in Bezug auf die konkreten Herausforderungen einer bestimmten sozialen und geschichtlichen Situation entwickelt worden zu sein. Löst man dieses Instrumentarium (oder dasjenige einer bestimmten anderen Form von Theologie) von seiner konkreten kontextuellen Bezogenheit und versucht es in unkritischer Weise zu verallgemeinern, so besteht die Gefahr, dass es seinen produktiven Charakter einbüßt und dazu beiträgt, unter veränderten kontextuellen Bedingungen gerade nicht die kritische theologische Auseinandersetzungen mit den jeweiligen Herausforderungen einer bestimmten geschichtlichen und sozialen Situation zu fördern, sondern dieser im Gegenteil sogar im Wege stehen kann. Der Grund dafür liegt darin, dass der jeweilige geschichtliche Kontext und das in Bezug auf denselben entwickelte theologische Instrumentarium nicht nur neue Möglichkeit eröffnet, die Offenbarung Gottes zu empfangen und zu verstehen, sondern gleichzeitig damit andere Möglichkeiten, die in einem anderen Kontext als die vielleicht angemesseneren und wichtigeren erscheinen können, verschließt. Dass dem so ist bedeutet keinesfalls die Verneinung des universalen Charakters des christlichen Glaubens wie der Theologie, sehr wohl aber verweist es darauf, dass dieser universale Charakter der Theologie kein abstrakter, sondern ein geschichtlicher ist, der zu seiner Entfaltung je einer bestimmten geschichtlich-hermeneutischen Vermittlungsarbeit bedarf. Für die lateinamerikanische Theologie ergibt sich nach Ellacuría daraus, dass eine kritische Auseinandersetzung mit dem, was in früheren oder anderen Kontexten unter theologischer Arbeit verstanden wurde und mit dem, was sich in diesen Kontexten an theologischen Formulierungen und konkreten Realisierungen sowie an Instrumentarien des theologischen Arbeitens finden lässt, fruchtbar sein kann für ihre eigene Art und Weise, Theologie zu betreiben. Dies aber nur insofern, als diese Auseinandersetzung ausgehend von und in ständigem Bezug auf den eigenen Kontext geschieht und mit dem Ziel, von der eigenen Verortung aus die jeweiligen geschichtlichen Begrenztheiten dieser anderen Formen des Theologietreibens zu Gunsten der ihnen eigenen geschichtlichen Universalität zu überwinden.

Schließlich – und damit lässt sich in einem gewissen Sinn das bisher Gesagte zusammenfassen – verweist die Geschichtlichkeit der Theologie diese auf die

geschichtliche Wirklichkeit als den Ort, an dem sie ihre Aussagen zu bewähren und zu verwirklichen hat. Der geschichtliche Charakter zwingt also zu einer Vergeschichtlichung der Theologie selbst. Das bedeutet, dass die Theologie die Wahrheit und Gültigkeit ihrer Aussagen nicht auf allein theoretische Weise zu begründen (bzw. zu widerlegen) vermag, sondern ihre Wahrheit und Gültigkeit als eine geschichtliche zu verstehen hat. Ihre Glaubwürdigkeit steht und fällt so wie die des christlichen Glaubens mit der geschichtlichen Bewahrheitung ihres „theoretischen“ Inhalts, also damit – so können wir mit Blick auf das in den vorigen Kapiteln bereits Gesagte formulieren - in wie weit sie sich als ein wirkmächtiges Moment einer wahrhaft christlichen Praxis erweist, die die geschichtlichen Manifestationen von Sünde, Tod und Gesetz geschichtlich zu überwinden sucht, ohne sich dabei darauf reduzieren zu lassen, ein rein immanent-geschichtliche Befreiungspraxis zu sein.

#### **5.4 Die Vergeschichtlichung theologischer Begriffe und Konzepte als Methode der Theologie**

Ellacuría spricht in einem zweifachen Sinn von Vergeschichtlichung.<sup>411</sup> Zum einen bezeichnet er mit diesem Begriff den Prozess, der die Wirklichkeit dazu führt, sich ausgehend von der materiellen Wirklichkeit in immer höheren Formen und schließlich in der geschichtlichen Wirklichkeit als in ihrer höchsten Form zu geben<sup>412</sup>, und der sich in vereinfachender Weise als ein Prozess der Vergeschichtlichung der Natur beschreiben lässt. Zum andern – und dies ist die Bedeutung, die uns im Folgenden vor allem interessieren soll - spricht Ellacuría von einer Vergeschichtlichung von Begriffen. Diese dient im wesentlichen dazu, zu überprüfen, in wie weit die in theoretischen Diskursen verwendeten Begriffe den geschichtlichen Wirklichkeiten, die sie zu beschreiben vorgeben, entsprechen, und welche Bereiche der geschichtlichen Wirklichkeit sie entdecken und freilegen bzw. auch verbergen und entstellen. Um weiter zu verdeutlichen, was mit dieser Vergeschichtlichung gemeint ist bzw. in welchem Zusammenhang diese Vergeschichtlichung mit den bisherigen Überlegungen zur Natur der menschlichen Intellektion, zu den konstitutiven Bedingungen einer kritischen

---

<sup>411</sup> Vgl. dazu auch: Kevin F. Burke, *The Ground beneath the cross. The theology of Ignacio Ellacuría*, Washington 2000, 123.

<sup>412</sup> Vgl. den Abschnitt 2.2. d) dieser Arbeit.

theologischen Methode sowie zur Geschichtlichkeit der Theologie steht, wollen wir im Folgenden einen Abschnitt aus dem Artikel Ellacurías „Die Vergeschichtlichung des Begriffs des Eigentums als Prinzip der Deideologisierung“ (La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización)<sup>413</sup> vorstellen, in dem Ellacuría deutlich zu machen versucht, was er unter Vergeschichtlichung versteht.

In Entsprechung zur Absicht und zum Titel des Artikels betont Ellacuría in diesem Abschnitt vor allem die wesentlich deideologisierende Funktion, die der Vergeschichtlichung der Begriffe zukommt. Seinen Ausgangspunkt, um dies zu erläutern, nimmt er dabei bei der Natur der menschlichen Erkenntnis, in deren fundamental biologischen und materiellen Charakter er die eigentlichen Wurzeln jeder Form von Ideologisierung erblickt. Im biologischen und materiellen Charakter der menschlichen Erkenntnis nämlich liegt für Ellacuría die letzte Ursache dafür, „dass der Mensch seine Fähigkeit der Erkenntnis nicht nur dazu benützt, um zu bestimmen, wie die Dinge wirklich sind, sondern in einem fundamentalen Sinn dazu, um sich im Kampf ums Leben zu verteidigen“<sup>414</sup>. Die Notwendigkeit des individuellen Überlebens wie des Überlebens der Gruppe mit der in ihr gründenden Tendenz, eine gewisse Dominanz und Vorherrschaft gegenüber anderen Individuen oder Gruppen anzustreben, bestimmen für Ellacuría in grundlegender Weise die Möglichkeiten der „objektiven Erkenntnis“<sup>415</sup>. Jede Erkenntnis ist für ihn in diesem Sinn eine interessengeleitete Erkenntnis, deren fundamentales Interesse die Erhaltung des Lebens selbst ist. Eine Überwindung dieser grundlegenden Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis ist für Ellacuría nicht durch eine im Letzten unmögliche völlige Ausschaltung des biologischen Charakters der Erkenntnis möglich, sondern nur dadurch, dass man diesen zunächst wahrnimmt und akzeptiert, um sich

---

<sup>413</sup> Ignacio Ellacuría, La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización, in: Escritos políticos I, San Salvador 2005, 587-627. Ellacuría verfolgt in diesem Artikel mit Blick auf die umstrittene und umkämpfte Umsetzung einer Agrarreform in El Salvador im Jahr 1976 das konkrete Ziel, durch die Vergeschichtlichung des Begriffs „Eigentum“ zu einer Deideologisierung des öffentlichen Diskurses über diese Umsetzung beizutragen. Der Artikel hat also primär keine theologische Absicht. Das Programm einer Vergeschichtlichung abstrakter Universalbegriffe, das Ellacuría darin vorstellt, gilt aber in der gleichen Weise auch für theologische Begriffe und wird von Ellacuría selbst auch auf diese angewendet, weshalb uns die im Folgenden vorgestellten Überlegungen dieses Artikels auch als Grundlage für ein Verständnis dessen dienen können, was mit Ellacurías Vergeschichtlichung theologischer Begriffe gemeint ist.

<sup>414</sup> Propiedad, 588. Vgl. dazu auch das bereits im Abschnitt 5.1.2. a) über den grundlegenden biologischen Charakter der menschlichen Intellektion Gesagte.

<sup>415</sup> Ebenda.

anschließend kritisch mit ihm konfrontieren zu können. Trotz aller kritischen Konfrontation mit der vitalen Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis bleibt diese stets als fundamentales Moment in jedem Vollzug der menschlichen Erkenntnis wirkmächtig präsent, weshalb die kritische Überwindung derselben keine ein für alle Mal zu erledigende Aufgabe, sondern eine beständige Notwendigkeit jedes Denkens, das sich durch die Überwindung der jeweiligen Ideologisierung hindurch der Wahrheit der Wirklichkeit annähern will, darstellt. Deideologisierung und Suche der Wahrheit stellen in diesem Sinn, wie wir bereits weiter oben gesehen haben, zwei untrennbare Aufgaben (besonders) des (philosophischen wie theologischen) Denkens dar.<sup>416</sup>

Besondere Schärfe gewinnt die Problematik der Ideologisierung der Erkenntnis für Ellacuría dann, wenn diese (wie z. B. in den Auseinandersetzungen um die Umsetzung einer Agrarreform in El Salvador, auf die sich der Artikel Ellacurias im Wesentlichen bezieht) die fundamentalsten Interessen einzelner Individuen oder bestimmter sozialer Gruppen berührt, wenn in ihr also die grundlegende Ausrichtung des persönlichen Lebens oder einer bestimmten Gesellschaft auf dem Spiel steht. In diesen Fällen zeigt sich deutlich das, was wir weiter oben den faktischen dialektischen Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit bzw. der geschichtlichen Praxis (oder der Armen) genannt haben, dass es nämlich im Wesentlichen zwei einander entgegengesetzte Perspektiven gibt, die geschichtlichen Wirklichkeiten und die Begriffe, die zu ihrer Beschreibung verwendet werden, zu betrachten: diejenige, die ausgehend von einer Situation der Macht um ihre Vormachtstellung und die eigenen Privilegien fürchtet und diejenige die ausgehend von einer Situation der Unterdrückung „die Notwendigkeit und das ihr zustehende Recht sieht, sich von ihr [der Unterdrückung] zu befreien“<sup>417</sup>. Wenn Ellacuría auch zugesteht, dass beiden Seiten je für sich ein gewisses Moment an Objektivität zukommt, so ist es für ihn – wie sich uns auch in den Ausführungen über die befreiende Praxis als den Ort der Wahrheit gezeigt hat<sup>418</sup> - dennoch wahrscheinlicher, „dass das System der Gründe, das vom unterdrückten Teil angeführt wird, insgesamt betrachtet eine größere Gültigkeit besitzt; eine ethische und soziale Gültigkeit, die, wenn sie sich mit der gebührenden kritischen Reflexion verbindet, näher an der sozialen

<sup>416</sup> Vgl. den Abschnitt 3.4. dieser Arbeit.

<sup>417</sup> Propiedad, 589.

<sup>418</sup> Vgl. dazu ebenfalls den Abschnitt 3.4 dieser Arbeit.

Objektivität sein wird“, während umgekehrt „den Gründen, die darauf abzielen, die herrschende Situation oder die Gründe dieser Situation zu verteidigen, als Ganzes betrachtet die Wahrscheinlichkeit zukommt, eine rein ideologische Waffe darzustellen“<sup>419</sup>. Natürlich kann man, wie Ellacuría festhält, auch im Namen der Gerechtigkeit in Ideologisierungen und Verfälschungen der geschichtlichen Wirklichkeit verfallen, vor allem dann, wenn die relative Autonomie, die der menschlichen Erkenntnisarbeit trotz all ihrer Bedingtheit zukommt, zu Gunsten einer vorschnellen Politisierung der menschlichen Erkenntnis übergangen wird. Dies verweist aber nur darauf, dass die theoretische Verwurzelung in der befreienden Praxis der Unterdrückten notwendig eine kritische zu sein hat. Es ist für Ellacuría jedoch kein Argument dagegen, dass diese Option zumindest im Prinzip die fruchtbarste ist, um sich der Wahrheit in ihrer größtmöglichen Objektivität nähern zu können.

Eine fundamentale Möglichkeit und Notwendigkeit, sich mit den herrschenden Ideologien ausgehend von Armen und Unterdrückten und auf (selbst)kritische Weise theoretisch auseinandersetzen zu können, liegt für Ellacuría in der Vergeschichtlichung der Begriffe. Diese ist kein äußerlich an die Begriffe herangetragenes Verfahren, sondern bloß die kritische Explizierung ihres wesentlich geschichtlichen Charakters. Worin aber besteht dieser geschichtliche Charakter der Begriffe? Ellacuría meint dazu: „[Zu behaupten] dass Begriffe geschichtlich sind, ist, vor allem wenn diese sich auf geschichtliche Wirklichkeiten beziehen, fast eine Tautologie. Geschichtlicher Begriff steht [so wie wir ihn] hier [verwenden] dem abstrakten und universalen Begriff entgegen. Man kann nach *dem* Eigentum fragen und nach seiner Beziehung zu *der* menschlichen Person und setzt dabei voraus, dass das Eigentum immer die gleiche Wirklichkeit ist und immer die gleichen Auswirkungen auf die Personen und den sozialen Körper hat. Aber der geschichtliche Begriff gewinnt dadurch, dass er sich unmittelbar auf geschichtliche Wirklichkeiten bezieht, auf sich verändernde Wirklichkeiten, die von der strukturalen und gerade gegebenen Situation abhängen, in der sie sich geben, eine unterschiedliche Bedeutung, je nach dem Moment des Prozesses [der geschichtlichen Wirklichkeit, auf die er sich bezieht] und je nach dem Kontext, in dem er sich gibt. Das was für die klassische Philosophie die analogen Begriffe waren, die eine bestimmte Einheit des Sinns

---

<sup>419</sup> Propiedad, 589.

wahrten, auch wenn sie sich auf verschiedene Wirklichkeiten bezogen, sind die geschichtlichen Begriffe, insofern sie sich auf verschiedene prozessuale Wirklichkeiten beziehen“<sup>420</sup>. Den geschichtlichen Begriffen eignet zwar auch ein gewisses universales Moment, allerdings kommt ihnen dieses für Ellacuría auf geschichtliche und nicht auf abstrakte Weise zu. Die Einheit der Bedeutung geschichtlicher Begriffe liegt darin, dass sie sich auf die selbe Wirklichkeit beziehen, ihr geschichtlicher Charakter, der ein abstraktes Verständnis dieser Einheit verbietet, zeigt sich darin, dass sich in dieser Bezugnahme der Begriffe auf die Wirklichkeit diese sich in je unterschiedlichen Momenten ihrer Verwirklichung offenbart. Als praktisches Beispiel zur Erläuterung der geschichtlichen Dimension jedes Begriffs verweist Ellacuría entsprechend des Themas des Artikels darauf, dass das Eigentum der Produktionsmittel in einem mittelalterlich-feudalen Kontext nicht dasselbe sei wie in einem modernen, kapitalistischen Kontext, genauso wenig wie sich das Eigentum des Bodens mit dem Eigentum eines Gebäudes oder eines Computers gleichsetzen ließe oder wie das Eigentum des Bodens in einem Land von 21.000 Quadratkilometern und vier Millionen Einwohnern (den statistischen Daten El Salvadors zur Zeit Ellacurias) etwas anderes bedeutet wie das Eigentum des Bodens in einem Land mit 200.000 Quadratkilometern und zwei Millionen Einwohnern. Nichts desto trotz kommen all diese verschiedenen Formen auf die je eigene, kontextabhängige und jeweils erst näher zu explizierende Weise darin überein, Eigentum zu sein.

Ein entscheidendes Charakteristikum geschichtlicher Begriffe liegt für Ellacuría in ihrer Falsifizierbarkeit. Damit ist nicht die Falsifizierbarkeit im streng naturwissenschaftlichen Sinn gemeint, sehr wohl aber darauf verwiesen, dass sich die Wahrheit eines Begriffs – will man nicht einem „puren Idealismus“<sup>421</sup> verfallen – auf die eine oder andere Weise an der geschichtlichen Wirklichkeit zu bewähren und zu verifizieren hat: Die geschichtlichen Begriffe sind für Ellacuría „operative Begriffe, deren Wahrheit man an ihren Ergebnissen messen kann und deren Inhalt sich verändern muss, wenn man ihren essenziellen Sinn auch bewahrt. [...] Ihre Wahrheit liegt in ihrer Verwirklichung“<sup>422</sup>. Behauptet man zum Beispiel, dass das Eigentum Initiative, persönliche Freiheit etc. hervorbringt, während es in einer bestimmten geschichtlichen Situation de facto das Gegenteil

---

<sup>420</sup> Ebenda.

<sup>421</sup> Ebenda, 591.

<sup>422</sup> Ebenda.

davon bewirkt, so ist die Rede von der Notwendigkeit des Eigentums für die Ausübung der persönlichen Freiheit in diesem Kontext als eine ideologische entlarvt, die die Wahrheit verdeckt und den realen Vollzug der persönlichen Freiheit somit nicht nur nicht fördert, sondern im Gegenteil sogar verhindert. Die Vergeschichtlichung der Begriffe ist somit Prinzip der Deideologisierung derselben, indem sie aufdeckt, was ein Begriff in einem bestimmten geschichtlichen Kontext je von sich gibt bzw. auch nicht gibt.

Der „fundamentale Betrug“ der jeweils herrschenden Ideologisierungen besteht für Ellacuría darin, „bestimmte Begriffe und Repräsentationen, bestimmte Werte und Richtlinien für das Handeln, die abstrakt und universal sind, als wirkliche und geschichtliche Begriffe, als effektive und operative Werte, als Richtlinien eines wirkungsvollen Handelns auszugeben. Insofern sie abstrakt und universal sind, werden sie von allen anerkannt; das ausnützend subsumiert man Wirklichkeiten, die in ihrer geschichtlichen Wirkung die Negation von dem sind, was sie zu sein behaupten.“<sup>423</sup> Das heißt für Ellacuría verbergen sich unter dem Mantel eines allgemein anerkannten und gutgeheißenen Universalbegriffs Wirklichkeiten und geschichtliche Praxis, die de facto die geschichtliche Widerlegung dessen darstellen, was der jeweilige Begriff als Wahrheit, als Wert, als Norm etc. behauptet. Die abstrakten, geschichtlich unvermittelten Universalbegriffe verdecken diese ihrem Gehalte eigentlich widersprechenden Wirklichkeiten und Praxis nicht nur, sie üben darüber hinaus sogar eine dieselben legitimierende Funktion aus. Wenn man - um zur Erläuterung des eben Gesagten wieder ein Beispiel Ellacurias zu bringen - etwa von der Pressefreiheit als fundamentalem Recht und unverzichtbarer Voraussetzung einer Demokratie spricht, dies aber in einem Kontext, in dem die sozialen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen die Ausübung dieses Rechts faktisch nur den dominierenden Eliten einer Gesellschaft erlaubt, dann verwandelt sich dieser Diskurs entgegen dem ersten Anschein in einen, der eine echte Demokratie nicht nur nicht fördert, sondern sie sogar verhindert. „[...] die so vergeschichtlichte Pressefreiheit ist die Negation der formalen Pressefreiheit, mit der wir theoretisch und universal alle einverstanden sind“<sup>424</sup>. Die Vergeschichtlichung der Begriffe enthüllt, welche Wirklichkeiten diese „hier und jetzt“<sup>425</sup> bezeichnen oder verbergen und welche

---

<sup>423</sup> Ebenda.

<sup>424</sup> Ebenda, 592.

<sup>425</sup> Ebenda.

geschichtliche Praxis sie legitimieren bzw. delegitimieren. Sie trägt damit zur „Deideologisierung einer Suprastruktur bei, die in Wirklichkeit der Verstärkung bestimmter sozioökonomischer Strukturen dient, die das Gegenteil von dem bewirken, was sie behaupten, bewirken zu wollen“<sup>426</sup>.

Die Vergeschichtlichung der Begriffe ist somit für Ellacuría Prinzip der Deideologisierung, insofern sie ein wirksames „Werkzeug“ zur Entdeckung und Analyse der verschiedenen Ideologisierungen der in einer bestimmten Gesellschaft jeweils laufenden Diskurse darstellt, sie ist Prinzip der Verifizierung, insofern sie auf die geschichtliche Wirklichkeit und die geschichtliche Praxis als den Ort verweist, an dem sich die Wahrheit oder Falschheit eines bestimmten Begriffs zeigt, sowie Prinzip der Verwirklichung, indem sie die geschichtliche Praxis derjenigen, die die ideologisierten Ungerechtigkeits- und Machtstrukturen einer bestimmten Gesellschaft zu überwinden suchen, zu orientieren vermag.

Bezogen auf theologische Begriffe lässt sich sagen, dass die Vergeschichtlichung derselben auf Grund des radikal geschichtlichen Charakters des theologischen Denkens, den wir weiter oben thematisiert haben, eine besondere Notwendigkeit darstellt und sich nicht bloß aus dem geschichtlichen Charakter der Wirklichkeit ergibt, in die hinein sich der Glaube inkarniert, sondern in einem noch ursprünglicheren Sinn in der Geschichtlichkeit des Glaubens selbst begründet liegt. Die Vergeschichtlichung theologischer Begriffe kann der Theologie helfen, sich auf diese wesentlichen Dimensionen rückzubesinnen und sie somit vor der gefährlichen und, wie sich uns gezeigt hat, interessengeleiteten Tendenz bewahren, sich als ewige, reine, kontextunabhängige Universalwissenschaft (miss-) zu verstehen. Die Vergeschichtlichung theologischer Begriffe, die Ellacuría in analoger Weise zu der Vergeschichtlichung des Begriffs des Eigentums, die uns hier auf Grund ihrer Deutlichkeit als Beispiel gedient hat, betreibt, zeigt sich darüber hinaus als wirksame Methode zur Aufdeckung der ideologisierten Momente des theologischen Diskurses und hilft die verdeckten sozialen, wirtschaftlichen, politischen oder institutionellen Interessen zu entlarven, die sich in diesem Diskurs verbergen. Sie verweist die Theologie zur Verifikation ihrer Aussagen auf

---

<sup>426</sup> Ebenda. Für Ellacuría lässt sich die komplexe Wirklichkeit einer Gesellschaft zwar nicht auf deren sozioökonomische Strukturen reduzieren, nichtsdestotrotz stellen diese für ihn einen nicht zu unterschätzenden Faktor in der Konfiguration der Gesellschaft und der innerhalb derselben laufenden und die jeweils etablierte Ordnung stützenden ideologischen Diskurse dar.

den Ort, der sich uns im dritten und vierten Kapitel auch schon aus philosophischen und theologischen Gründen als der angemessenste für die theologische Reflexion gezeigt hat, nämlich die befreiende geschichtliche Praxis derjenigen, die die jeweils Ärmsten und Unterdrücktesten einer bestimmten geschichtlichen Situation darstellen. Dieser Ort der geschichtlichen Befreiungspraxis der Armen und Unterdrückten ist aber nicht bloß der Ort an dem sich die Wahrheit und Relevanz theologischer Aussagen in fundamentaler Weise zu bewähren hat, er verweist die Theologie auf Grund ihres (die Praxis) orientierenden Charakters auch zurück in ihr eigentlichstes Wesen: theoretisches Moment einer christlichen Praxis zur Verwirklichung des Reiches Gottes zu sein. Die Vergeschichtlichung theologischer Begriffe ist somit keine Methode, die äußerlich an die theologische Arbeit herangetragen würde, wenn sie sich auch – wie wir gerade gesehen haben – an nicht-theologischen Begriffen durchführen lässt, sondern ergibt sich innerhalb der Theologie vor allem als notwendige Konsequenz aus der grundlegenden Verwiesenheit des theologischen Denkens auf die geschichtliche Wirklichkeit, die in der befreienden Praxis der Armen ihre höchste Dichte und Aktualität gewinnt. Die Würde und Bedeutung der geschichtlichen Wirklichkeit dieser befreienden Praxis der Armen als des privilegierten Ortes des theologischen Denkens zu begreifen und die Vergeschichtlichung aller theologischer Begriffe und Konzepte in veränderten geschichtlichen Kontexten ausgehend von diesem Ort immer wieder neu durchzuführen, so wie Ellacuría dies in seiner Zeit und ausgehend vom Kontext El Salvadors beispielhaft an den Begriffen der Erlösung, der Transzendenz, des Volkes Gottes, der Kirche etc.<sup>427</sup> getan hat, ist das, worin meiner Meinung nach eine Möglichkeit eines fruchtbaren Aufgreifens und Weiterdenkens der theologischen Gedanken Ignacio Ellacurias liegen könnte. Dazu zu ermutigen, war eine wesentliche Absicht dieser Arbeit.

---

<sup>427</sup> Vgl. dazu unter anderem: *Historia de la salvacion y salvacion en la historia*, in: ET I, 519-533; *Geschichtlichkeit des christlichen Heils*, in: *Mysterium Liberationis I*, 313-360; *Das gekreuzigte Volk*, in: *Mysterium Liberationis II*, 823-850; *Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament*, in: *Mysterium Liberationis II*, 761-787.

## 6. Ausblick und Schluss

Hat sich uns in dieser Arbeit die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als der angemessenste Ort eines theologischen Nachdenkens gezeigt, das selbst in fundamentaler Weise ein geschichtliches ist und daher nach der beständigen Anstrengung einer rigorosen Vergeschichtlichung theologischer Begriffe und Konzepte verlangt, um seinem innersten Wesen, theoretisches Moment einer befreienden christlichen Praxis zu sein, gerecht werden zu können, so möchten wir abschließend in einem kurzen Ausblick - stellvertretend für viele andere - zwei Themen aus dem umfassenden theologischen Werk Ellacurías herausgreifen, an denen sich paradigmatisch zeigt, wie die Verortung des theologischen Denkens in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen in der Auseinandersetzung mit bestimmten theologischen Fragen und Herausforderungen konkrete Gestalt gewinnen kann. Zunächst wollen wir dazu einige ekklesiologische Überlegungen Ellacurías darstellen und anschließend daran einige Gedanken, die er zu einer christlich verstandenen Prophetie und Utopie entwickelt. Beide zeichnen sich einerseits durch ihre soteriologische Akzentsetzung aus, sowie andererseits dadurch, dass sie ihren Ausgangspunkt von der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen nehmen und ihr Thema in konsequentem Rückbezug auf diesen Ausgangsort entwickeln. Die Darstellung dieser Überlegungen Ellacurías zeigt somit beispielhaft die (soteriologische und ekklesiologische) Tragweite der in dieser Arbeit bisher entfalteten Forderung nach einer Verortung des Glaubens und der Theologie in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen. Als Abschluss der Arbeit wollen wir einige Überlegungen dazu anstellen, welche Bedeutung den Reflexionen Ellacurías zur hermeneutischen Verortung der Theologie in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen für die Auseinandersetzung um die Orthodoxie und die theologische Relevanz der Theologie der Befreiung zukommen kann sowie darüber nachdenken, was sich aus diesen Überlegungen Ellacurías für eine europäische Theologie angesichts der sozialen, politischen und kulturellen Herausforderungen der heutigen Zeit gewinnen lässt.

### 6.1. Die Kirche der Armen, geschichtliches Sakrament der Befreiung

Bereits der Titel, den Ellacuría einem seiner bedeutendsten Texte über die Kirche voranstellt – „Die Kirche der Armen, geschichtliches

Befreiungssakrament“<sup>428</sup> –, versammelt drei Begriffe, die uns auch bei der Beschäftigung mit der Frage nach dem angemessensten Ort der Theologie immer wieder begegnet sind: *Arme*, *Geschichte* und *Befreiung*. Der Text verweist somit von Anfang an auf die befreiende geschichtliche Praxis der Armen als den geeignetsten Ort für die Verwirklichung, die Tradierung und das angemessene Verständnis der Kirche Jesu. Diese ist für Ellacuría weder rein spiritualistisch noch rein juridisch oder hierarchisch zu fassen, sondern offenbart ihr tiefstes Wesen darin, als „Kirche der Armen“ ein „geschichtliches Befreiungssakrament“ zu sein.

Den Ausgangspunkt für die Entfaltung dieser These nimmt Ellacuría in dem erwähnten Text beim sakramentalen Charakter der Kirche. Stellt die Betrachtung der Kirche als Heils- und Erlösungssakrament, das in spezieller Weise am Ursakrament Jesus teilhat, innerhalb der Theologie keine besondere Neuheit mehr dar, so gilt dies für Ellacuría sehr wohl für die Betonung der Geschichtlichkeit dieser Sakramentalität, die seines Erachtens nötig ist, um falsche und interessegeleitete Verengungen im Verständnis der Sakramentalität und des Heils aufzusprengen und diesen somit ihre integrale Bedeutung zurückzugeben. Einer geschichtlichen Betrachtungsweise des Heils und der Sakramentalität zeigt sich für Ellacuría zum einen die Unmöglichkeit eines „abstrakten Theoretisierens“<sup>429</sup> über die Erlösung, das die geschichtlichen Implikationen der christlichen Heilsbotschaft unterläuft und meint, unabhängig von den konkreten Situationen des Leids und der Unterdrückung allgemein über Erlösung sprechen zu können, zum anderen eröffnet sie den Blick dafür, die Sakramentalität der Kirche von ihrer „geschichtlichen Leiblichkeit“<sup>430</sup> her zu verstehen. Die geschichtliche Leiblichkeit der Kirche ist dabei nicht als Gegensatz zu ihrer mystischen Leiblichkeit zu verstehen: „Die Kirche ist mystischer Leib Christi, insofern sie etwas zu vergegenwärtigen trachtet, was nicht unmittelbar und gänzlich greifbar ist [...]; sie ist geschichtlicher Leib Christi, insofern diese Gegenwart sich im Gang der Geschichte gewähren und in ihr wirksam werden muss.“<sup>431</sup> Wie der geschichtliche Jesus ist also auch die Kirche mehr als das, was in ihr unmittelbar

---

<sup>428</sup> Vgl.: Ignacio Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: ders., Jon Sobrino (Hgg.) *Mysterium Liberationis II*, Luzern 1996, 761-787. Der Titel des spanischen Originals lautet: „La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación“, ET II, 453-485.

<sup>429</sup> Kirche der Armen, 762.

<sup>430</sup> Ebenda, 764.

<sup>431</sup> Ebenda, 765,

sichtbar und gegeben ist, dieses „Mehr“ zeigt sich aber nur in und durch dieses Gegebene und Sichtbare und nicht abseits davon.

Versteht man die Sakramentalität der Kirche „von dieser geschichtlichen Leiblichkeit her, die die mystische Leiblichkeit nicht ausschließt, sondern verlangt“<sup>432</sup>, so zeigt sich, dass die Kirche nur insofern als Heils- und Erlösungssakrament betrachtet werden kann, als sie „der Erlösung, die sie verkündet, Sichtbarkeit und Wirksamkeit verleiht“<sup>433</sup>. Die Kirche kann ihre geschichtliche Heilssakramentalität also nur realisieren, indem sie in der Nachfolge Jesu das Reich Gottes in der Geschichte ankündigt und verwirklicht. Innerhalb einer Geschichte aber, die in fundamentaler Weise von der (personalen und strukturalen) Sünde geprägt ist, führt dies zwangsläufig dazu, dass die Verkündigung und Praxis der Kirche unter den Vorzeichen des Widerspruchs, der Verfolgung und der Befreiung zu geschehen haben. Widerspruch, Verfolgung und Einsatz für die Befreiung der Armen und Unterdrückten können dabei als ein glaubwürdiger Ausdruck der wesentlich „exzentrischen“<sup>434</sup> Identität der Kirche gesehen werden, die sich auf Grund ihres sakramentalen Charakters nicht als Selbstzweck, sondern nur von zwei Punkten außerhalb ihrer selbst, „nämlich von Jesus Christus und von der Welt her“<sup>435</sup>, verstehen kann. Denn „nur in der Selbstentäußerung, in der Selbsthingabe an die bedürftigsten Menschen bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz, kann die Kirche den Anspruch erheben, geschichtliches Sakrament der Erlösung in Christus zu sein.“<sup>436</sup>

Um zu verstehen, warum Ellacuría nicht einfach nur von *der* Kirche, sondern von der Kirche der *Armen* als geschichtlichem Befreiungssakrament spricht, gilt es hier hinzuzufügen, dass die Armen und Unterdrückten dieser Welt für Ellacuría in einem noch grundsätzlicheren Sinn den geschichtlichen Leib Christi darstellen als die Kirche, „so dass nicht die Kirche ohne weiteres der geschichtliche Leib Christi wäre und dass auch außerhalb der Kirche von einem wahren Leib Christi gesprochen werden könnte“<sup>437</sup>. Von der Leibwerdung Christi in den Armen ergibt sich folglich ein gewisser ekklesiologischer Vorbehalt gegenüber einer exklusiven oder völlig identifizierenden Gleichsetzung der

---

<sup>432</sup> Ebenda, 766.

<sup>433</sup> Ebenda, 767.

<sup>434</sup> Ebenda.

<sup>435</sup> Ebenda.

<sup>436</sup> Ebenda, 768.

<sup>437</sup> Ebenda, 764.

Kirche mit dem Leib Christi. Die Kirche kann für Ellacuría nur dann ihre Selbstbezogenheit und Verweltlichung überwinden und zum „wirksamen Heilszeichen für alle Menschen“<sup>438</sup> werden, wenn sie sich von der unhintergehbaren und ihr in einem gewissen Sinn vorausliegenden Präsenz Christi in den Armen her versteht und sich in diesen inkarniert. Die Kirche als geschichtliches Sakrament der Erlösung ist somit keine Kirche, die „außerhalb der Welt der Armen steht und ihnen von dort großzügig ihre Hilfe anbietet [...], sondern eine,...] in der die Armen das Hauptsubjekt und das Prinzip der inneren Strukturierung sind“<sup>439</sup>. Sie ist die Kirche Jesu insofern, als sie sich radikal von der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen her begreift, sie ist „der geschichtliche Leib Christi, insofern sie Kirche der Armen ist, und sie ist Sakrament der Befreiung, ebenfalls insofern sie Kirche der Armen ist“<sup>440</sup>.

## **6.2. Christliche Utopie und Prophetie, ausgehend von der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen Lateinamerikas**

Auch das Thema einer christlichen Utopie und Prophetie behandelt Ellacuría explizit aus der Perspektive der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen, und dabei vor allem der Armen Lateinamerikas. Wie bei dem Text über die Kirche, den wir oben kurz dargestellt haben, verweist auch der spanische Originaltitel des wichtigsten Textes Ellacurias zu Utopie und Prophetie – „Utopie und Prophetismus ausgehend von Lateinamerika. Ein konkreter Beitrag einer geschichtlichen Soteriologie“ (Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica)<sup>441</sup> – bereits auf die zentrale Bedeutung der Fragen nach dem konkreten *Ort* sowie nach der *geschichtlichen* und soteriologischen (*befreiend-erlösenden*) Dimension des Glaubens (bzw. der Theologie).

Seine Ausführungen beginnt Ellacuría dabei mit der Frage nach dem rechten Verhältnis zwischen Prophetie und Utopie. Ein Verständnis von Utopie und Prophetie gemäß der biblischen Tradition zeichnet sich für Ellacuría dadurch aus, dass sie Utopie und Prophetie nicht voneinander trennt, sondern in einer nicht

---

<sup>438</sup> Ebenda, 781.

<sup>439</sup> Ebenda.

<sup>440</sup> Ebenda.

<sup>441</sup> Ignacio Ellacuría, Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica, in: ET II, 233-293 (deutsche Übersetzung des Beitrags unter dem Titel: *Utopie und Prophetie*, in: *Mysterium Liberationis I*, 383-431).

aufzuhebenden wechselseitigen Bezogenheit aufeinander versteht: „Die christliche Utopie kann nur von der Prophetie her entworfen werden, und die christliche Prophetie muss die Notwendigkeit und die Charakteristiken der christlichen Utopie berücksichtigen.“<sup>442</sup> Die prophetische Dimension des Glaubens bewahrt die christliche Utopie davor, zu einem „eskapistischen Idealismus“<sup>443</sup> zu degenerieren, der tatsächlich nicht mehr als das Opium und eine billige Vertröstung des Volkes darstellen würde, indem sie die Utopie in einem bestimmten geschichtlichen Kontext konkretisiert und als Kraft der Verneinung und Überwindung der in dieser Situation gegebenen „Beschränkungen und Übel“<sup>444</sup> wirksam werden lässt. Die utopische Dimension des Glaubens bewahrt ihrerseits die christliche Prophetie vor der Gefahr, sich in einen rein immanenten Aktivismus aufzulösen, sowie davor, in einer rein destruktiven Negation bestehender Ungerechtigkeiten und Beschränkungen stecken zu bleiben, ohne selbst eine Vision für eine gerechtere und vollere Zukunft anbieten zu können. Sie ist als utopischer Horizont die eigentliche Quelle der prophetischen Anklage der geschichtlichen Manifestationen von Tod, Sünde und Gesetz, lässt sich selber jedoch geschichtlich nie restlos einholen, sondern verweist auf eine Zukunft, die größer ist als jede mögliche geschichtliche Realisierung. Diese gegenüber jeder geschichtlichen Konkretisierung je größere Zukunft des utopischen Horizonts ist jedoch nicht im Sinne einer Loslösung von der Geschichte zu verstehen: „Eine Utopie, die nicht auf irgendeine Weise inspirierend wirkt und zu geschichtlichen Realisierungen anstiftet, ist keine christliche Utopie, noch nicht einmal eine ideale Vision vom Reich Gottes, sondern eine idealistische und ideologisierte Sicht desselben.“<sup>445</sup>

Eine adäquate Verbindung von Utopie und Prophetie, die nicht bloß theoretisch, sondern „realistisch und fruchtbar“ sein soll, ist für Ellacuría im Letzten nur dadurch zu erreichen, dass man sich „in exakten geo-sozi-temporalen Koordinaten ‚situiert‘“<sup>446</sup> und von dort aus Utopie und Prophetie zu vergeschichtlichen sucht. Einige geschichtliche Orte sind nach Ellacuría dem „Auftreten prophetischer Utopiker und utopischer Propheten“<sup>447</sup> dabei günstiger

---

<sup>442</sup> Utopie und Prophetie, 384.

<sup>443</sup> Ebenda, 383.

<sup>444</sup> Ebenda, 386.

<sup>445</sup> Ebenda, 387.

<sup>446</sup> Ebenda, 383.

<sup>447</sup> Ebenda.

als andere, so z. B. Lateinamerika. Die geschichtliche Wirklichkeit dieses Kontinents zeigt für Ellacuría seit der Conquista Kennzeichen, „die an den Knecht Jahwes denken lassen“<sup>448</sup>. Wie dieser ist „sein Antlitz entstellt und kaum noch als menschlich zu erkennen [...] außer in seinen schmerzlichen und tragischen Zügen“<sup>449</sup>. Grund dafür sind das Elend, die Ungerechtigkeit, die Unterdrückung und die Ausbeutung eines Großteils der Bevölkerung durch eine kleine Oberschicht. Teilt Lateinamerika diese Situation zwar mit einem Großteil der Weltgegenden, unterscheidet es sich von diesen gleichzeitig insofern, als in Lateinamerika als Reaktion auf diese „objektive Realität“<sup>450</sup>, die allein auf Grund ihrer Existenz schon eine massive prophetische Anklage der gegenwärtigen Weltordnung darstellt, „ein sehr reges Protestbewusstsein und, noch spezifischer, ein sehr lebendiges christliches Befreiungsbewusstsein erwacht“<sup>451</sup> ist. In diesem Protest- und Befreiungsbewusstsein zeigt sich das utopische und prophetische Potential, das in den Befreiungsbewegungen Lateinamerikas liegt, und zwar nicht nur in Bezug auf die Zukunft des eigenen Kontinents, sondern in Bezug auf eine neue Ordnung der Welt insgesamt: „Die Situation, die [Lateinamerika] am eigenen Leibe erlebt, und sein Protest dagegen kommen einer zwingenden Verurteilung der historischen Weltordnung, und zwar nicht nur der politisch-ökonomischen, gleich und lassen in ebendieser Negation eine neue, andere Ordnung ahnen.“ Diese neue Ordnung verlangt für Ellacuría gleichermaßen nach einem neuen Menschen, einer neuen ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Ordnung wie nach einem radikaleren Verständnis der Kirche Christi, die nur als eine Kirche der Armen das ganze utopische und prophetische Potential entfalten wird können, das in ihr liegt: „Die vorrangige Option für die Armen, radikal und effektiv verstanden, nämlich so, dass diese es sind, die dynamisch initiativ werden, kann vor allem die Kirche selbst radikal verändern und so zu einem Schlüssel und Antrieb für eine christliche Utopie als befreiendes historisches Projekt werden.“<sup>452</sup>

---

<sup>448</sup> Ebenda, 389.

<sup>449</sup> Ebenda. Vgl. dazu: Jes 52,2-12.

<sup>450</sup> Ebenda.

<sup>451</sup> Ebenda.

<sup>452</sup> Ebenda, 390.

### **6.3. Die Frage nach dem Ort und die Auseinandersetzung um die Orthodoxie der Theologie der Befreiung**

In Bezug auf die Auseinandersetzungen um die Orthodoxie und die theologische Relevanz der Theologie der Befreiung lässt sich sagen, dass die Überlegungen Ellacurías zur geschichtlichen Wirklichkeit der Armen als dem angemessensten hermeneutischen Ort der Theologie einen wesentlichen Beitrag dazu leisten, in der Inkarnation des theologischen Denkens in die befreiende Praxis der Armen nicht bloß die Erfüllung einer sozialen oder pastoralen Forderung zu sehen, sondern eine Herausforderung, in der die Wahrheit der theologischen Formulierungen selbst auf dem Spiel steht. Ellacurías umfassende Reflexionen darüber, wie die angemessene Verortung des theologischen Denkens in den Armen mit der Wahrheit der Theologie zusammenhängt, können helfen, die häufig gegen die Theologie der Befreiung vorgebrachten Vorwürfe einer Horizontalisierung und einer Politisierung sowie einer marxistischen Unterwanderung des Glaubens ebenso zu entkräften wie die Unterstellung, sie setze die Armen an die Stelle Christi. Die Überlegungen Ellacurías zur geschichtlichen Wirklichkeit der Armen als dem privilegierten Ort des Glaubens und der Theologie liefern somit einen wichtigen Beitrag zu einer notwendigen Erwiderung einiger fundamentaler Kritikpunkte, die in der Vergangenheit wie auch heute noch wiederholt dazu gedient haben bzw. dazu dienen, den Anspruch, die Legitimität und die Orthodoxie dieser Theologie und der befreienden christlichen Praxis, deren kritischer Ausdruck sie ist, in Frage zu stellen. Die hermeneutischen und methodischen Überlegungen Ellacurías können in diesem Sinn nicht nur als die notwendige kritische und orientierende Reflexion auf die eigene befreiende Praxis gesehen werden, sondern auch als Unterstützung und Verteidigung all jener Menschen, die in den verschiedensten Teilen der Welt und oft unter Aufopferung ihres eigenen Lebens den radikalen Dienst an ihren Nächsten als Forderung des christlichen Glaubens zu leben versuchen und sich dabei mit vielfältigen Formen inner- und außerkirchlicher Repression konfrontiert sehen.

#### **6.4. Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen und ihre Relevanz für eine europäische Theologie**

Die europäischen Gesellschaften der Gegenwart unterscheiden sich sicher in vielem grundlegend von den zentralamerikanischen Gesellschaften der 70er- und 80er-Jahre, die den konkreten Kontext der theologischen Arbeit Ellacurías darstellten. Die Beantwortung der Frage, welche Relevanz den Überlegungen Ellacurías zum geeignetsten hermeneutischen Ort der Theologie für eine europäische Theologie zukommen kann, ist somit nicht leicht zu beantworten. Dennoch möchte ich im Folgenden einige Gedanken dazu anstellen.

Steht und fällt mit der Verortung des theologischen Denkens in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen die Wahrheit theologischer Aussagen, so gilt auch für den europäischen Kontext, dass sich Kirche, Glaube und Theologie nicht bloß aus sozialem Engagement, sondern um ihres ureigensten Wesens willen in besonderer Weise in der Lebenswirklichkeit der Schwächsten und Ärmsten dieser Gesellschaften zu inkarnieren haben. Ist es auch nicht immer einfach zu bestimmen, wer diese Schwächsten und Ärmsten in so ausdifferenzierten Gesellschaften wie denen der westlichen Industrienationen jeweils sind, und lassen sich die biblischen Armen auch nicht definitiv und endgültig mit einer bestimmten Personengruppe oder gesellschaftlichen Klasse identifizieren, so lässt sich doch mit aller Deutlichkeit sagen, dass man eine europäische Kirche und Theologie, die sich nicht in besonderer Weise von den Migrantinnen und Migranten, den Flüchtlingen und Asylsuchenden, den Bettelnden und Obdachlosen, den aus politischen, religiösen, ethnischen oder geschlechtlichen Gründen Verfolgten und Unterdrückten, den Opfern jeder Form von physischer oder psychischer Gewalt, den Arbeitslosen und all denen, die gezwungen sind, in prekären Arbeitsverhältnissen zu leben („working poor“), den Verarmten, Vereinsamten oder sonst auf irgendeine Weise an den Rand der Gesellschaft Gedrängten her versteht, schwer als christlich wird bezeichnen können. Die Inkarnation der Kirche, des Glaubens und der Theologie in diese „Armen“<sup>453</sup> und vor allem auch in jene Bewegungen, die sich ausgehend von und gemeinsam mit diesen Armen um eine Verbesserung bzw. Überwindung ihrer Situation und damit indirekt auch um die Schaffung einer gerechteren, solidarischeren und freieren

---

<sup>453</sup> Für eine aktuelle Darstellung und Analyse der Armut in Österreich vgl. die verschiedenen Publikationen und Broschüren der Armutskonferenz. Downzuladen unter: [www.armutskonferenz.at](http://www.armutskonferenz.at) (Stand: 20.März 2010).

Gesellschaft bemühen, kann zu einer Wiedergewinnung des prophetischen und utopischen Potentials der Kirche und der Theologie führen, die für die Glaubwürdigkeit des Christentums in Europa wohl noch entscheidender ist als die (in einem säkularen, von einem naturwissenschaftlichen Weltbild geprägten Kontext sicherlich ebenfalls unverzichtbaren) Auseinandersetzungen mit physikalistischen bzw. naturalistischen Infragestellungen des Glaubens. Voraussetzung dafür ist freilich, dass die Option für die Armen nicht als eine bloß soziale oder pastorale Forderung des Glaubens (miss)verstanden wird, sondern sich als ein konstitutives Moment der Kirche in all ihren Vollzügen (also auch in der Liturgie, in der Weise sich dogmatisch auszusprechen, in der Organisation ihrer Hierarchie etc.) zum Ausdruck bringt. Dies impliziert – sowie in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung – notwendigerweise eine Bekehrung der Kirche von den Armen her und einen Bruch mit einer gewissen Kirchengestalt, die ihren gesellschaftlichen Einfluss mehr über den Weg der Anpassung und Kooperation mit der weltlichen Macht, der eigenen Machtausübung und der Verteidigung der aus diesem Bündnis mit der Macht entstandenen Privilegien gesucht hat als über den Weg der Selbstentleerung und des Dienstes am Reich Gottes und den Armen.

Dass eine solche Neubekehrung der Kirche von einer in sich selbst beschlossenen Selbstbezogenheit zu einer sakramentalen, „exzentrischen“<sup>454</sup> Identität nicht nur fundamental für die Lebendigkeit, die Authentizität und die Glaubwürdigkeit der Kirche in den modernen Gesellschaften ist, sondern auch für diese Gesellschaften selbst von bedeutendem Interesse sein kann, lässt sich vielleicht beispielhaft an den Überlegungen zu dem Verhältnis von Glauben und Vernunft in den modernen Gesellschaften ablesen, die der deutsche Philosoph Jürgen Habermas in seinem Beitrag „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“<sup>455</sup> anstellt. In diesem Beitrag äußert Habermas sein Unbehagen angesichts des

---

<sup>454</sup> Kirche der Armen, 767. Die Überlegungen des deutschen Theologen Hans-Joachim Sander, der unter Aufnahme eines Begriffs von Michel Foucault von den „Heterotopien“, den „Andersorten“ spricht, an denen sich eine besondere Präsenz des Geistes Gottes und des Evangeliums zeigt, verweisen aus einer etwas anderen Perspektive als derjenigen Ellacurías ebenfalls auf die Notwendigkeit einer gewissen „Exzentrik“ des Christentums. (Vgl. z. B.: Hans-Joachim Sander, Heterotopien. Orte für Geistesgegenwart, in: Franz Gruber, Christoph Niemand, Ferdinand Reisinger (Hgg.), Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens, Frankfurt 2009, 283-296.)

<sup>455</sup> Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder, Josef Schmidt (Hgg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt 2008, 26-36.

„Defätismus, der in [der modernen Vernunft] selber brütet“<sup>456</sup> und der seiner Meinung nach dazu führt, dass „die praktische Vernunft [...] ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenstehen“<sup>457</sup>. Die Sorge um die Kraft der praktischen Vernunft, „in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten“<sup>458</sup>, lässt Habermas die Forderung erheben, das Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben mit Blick auf das von der „postsäkularen Gesellschaft“<sup>459</sup> noch immer „Unabgegoltene in den religiösen Menschheitsüberlieferungen“<sup>460</sup> neu zu überdenken, um dieses Unabgegoltene durch eine „Transformation“<sup>461</sup> und „Übersetzung“<sup>462</sup> für die praktische Vernunft als Ressourcen- und Kraftquelle fruchtbar zu machen.

Wie immer man diese Überlegungen Habermas` im Einzelnen bewerten mag, sie verweisen darauf, dass die Religion für die (von Habermas so genannte) postsäkulare Gesellschaft noch immer eine Bedeutung haben könnte, die über die Bedrohung durch fundamentalistische Bewegungen und den religiösen Markt des „Megatrends Spiritualität“<sup>463</sup> hinausweist und sich nicht einfach durch säkulare Äquivalente ersetzen lässt. Die Tradition der Theologie der Befreiung könnte in diesem Zusammenhang für den europäischen Kontext nicht nur deshalb ein interessanter Gesprächspartner sein, weil sie in ihrer Praxis wie in ihrem theoretischen Diskurs eindrucksvoll ihr Potential zur Erweckung und Erhaltung dieses von Habermas in der postsäkularen Gesellschaft als bedroht angesehenen „Bewusstseins für die weltweit verletzte Solidarität, [...für das...], was fehlt [...und...] zum Himmel schreit“ in den lateinamerikanischen Gesellschaften unter Beweis gestellt hat, sondern weil sie dadurch, dass sie die geschichtliche Wirklichkeit der Armen konsequent an den Anfang ihres Handelns und Denkens stellt, auch eine massive Kritik und ansatzweise Überwindung einer Gestalt von

---

<sup>456</sup> Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, 30.

<sup>457</sup> Ebenda.

<sup>458</sup> Ebenda, 30-31.

<sup>459</sup> Ebenda, 29.

<sup>460</sup> Ebenda.

<sup>461</sup> Ebenda, 30.

<sup>462</sup> Ebenda, 34.

<sup>463</sup> Vgl.: Paul Zulehner, Franz König, Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004.

Kirche leistet, die man mit einem Begriff des französischen Philosophen Michel Foucault als „Pastoralmacht“ (Foucault)<sup>464</sup> beschreiben könnte. Darüber hinaus stellt sie eine gesellschaftskritische Alternative zu einer Wiederkehr der Religion in fundamentalistischer oder in einer den Entfremdungserscheinungen moderner Gesellschaften bloß kompensatorisch angepassten Form dar und kann somit das „Opake“<sup>465</sup>, das für Habermas das Verhältnis zwischen Glauben und säkularer Vernunft auszeichnet, durch eine konsequente Form einer religiösen Selbstkritik zumindest etwas aufklären. Diese Punkte sind für die Diskussion um die Bedeutung des Glaubens und der Kirche in Europa deswegen nicht unerheblich, weil sich einerseits an der Tendenz der Kirche, sich als Pastoralmacht zu konzipieren, ein Gutteil der europäischen Religionskritik entzündet hat und eine Überwindung dieser Kirchengestalt folglich einen fruchtbaren und letztlich (wie sich in den Ausführungen Habermas` zeigt) für beide Seiten notwendigen Dialog zwischen Glauben und säkularer Gesellschaft entschieden erleichtern würde. Andererseits stellt die sich exzentrisch von den Armen her verstehende Tradition der Theologie der Befreiung eine fundamentale theologische Kritik an den zunehmend auch für Europa bedeutsam werdenden „identitätsstarken“ fundamentalistischen religiösen Bewegungen dar, die die säkulare Gesellschaft von sich aus nicht leisten könnte, die aber für eine wirkungsvolle Kritik und Dekonstruktion dieser sich bewusst als antimodern verstehenden Bewegungen nötig erscheint. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung lässt sich sicher nicht ungebrochen in den europäischen Kontext transferieren. Dazu bedarf sie, wie etwa Hans Schelkshorn feststellt<sup>466</sup>, unter anderem einer gründlichen philosophischen Selbstreflexion wie einer intensiven Auseinandersetzung mit der Frage, wie sich in säkularen Kontexten von Gott sprechen lässt. Die Kritik und Überwindung einer bestimmten Kirchengestalt, die auch in Europa den sakramentalen, exzentrischen Charakter der Kirche verdunkelt und die Glaubwürdigkeit der Kirche massiv beeinträchtigt hat, sowie die Verwirklichung einer Form des Glaubens die, ohne in die Perversionen des Fundamentalismus

---

<sup>464</sup> Vgl.: Michel Foucault, „Omnes et singulatim“: zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits IV 1980-1988, Frankfurt 2005, 165-198. Für eine ausführlichere Darstellung, inwiefern die Theologie der Befreiung als Kritik und Überwindung einer Kirche der „Pastoralmacht“ gesehen werden vgl. insbesondere: Hans Schelkshorn, Götzendämmerungen. Überlegungen zu einer Theologie der Befreiung für Europa. (Beitrag zum 2. Workshop „Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive“ in St. Gabriel am 20.03.2010, Publikation eines Sammelbands mit allen Beiträgen des Workshops in Vorbereitung).

<sup>465</sup> Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, 26.

<sup>466</sup> Vgl. dazu: Hans Schelkshorn, Götzendämmerungen.

oder die indifferente Gleichgültigkeit eines bloßen Opiumersatzes zu verfallen, ein beachtliches gesellschaftskritische Potential entfaltet hat, ist aber zweifelsohne ein Verdienst der Theologie der Befreiung und ihrer hermeneutischen Verortung in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen, das als kritische Herausforderung für die Zukunft des europäischen Christentums, und damit in gewisser Weise auch für die Zukunft der europäischen Gesellschaft selbst, von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein kann.

Die größte Bedeutung der Theologie der Befreiung für die europäische Kirche und Theologie scheint mir aber darin zu liegen, dass sie diese von ihrem tief sitzenden Eurozentrismus befreien könnte. Haben wir bisher in den letzten Absätzen hauptsächlich davon gesprochen, welche Relevanz der Theologie der Befreiung mit ihrer entschiedenen Verortung in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen für den europäischen Kontext zukommen kann, so muss dem hinzugefügt werden, dass eines ihrer größten Verdienste gerade darin besteht, aufgezeigt zu haben, dass die Rede von einem rein europäischen Kontext, der sich selbst losgelöst von den übrigen Teilen der Welt verstehen könnte, zunehmend eine Abstraktion von den realen Zusammenhängen der einen Menschheitsgeschichte darstellt. Für Enrique Dussel beispielsweise hat sich durch die Eroberung Lateinamerikas durch Spanien ein wesentlicher Teil der modernen Identität Europas und gleichzeitig damit das erste wirkliche „Weltsystem“<sup>467</sup> unter der Herrschaft zunächst Spaniens und Portugals konstituiert.<sup>468</sup> Seit damals zeigt sich die Geschichte der Menschheit mehr und mehr als eine einzige, wenn diese zunehmende Einheit der Geschichte, um es mit den Worten Ellacurías zu formulieren, die uns im Fortgang dieser Arbeit bereits einmal begegnet sind, auch „strikt dialektisch und unglaublich schmerzhaft für den größten Teil der Menschheit ist“<sup>469</sup>. Gilt es auch eine gewisse Vorsicht gegenüber einem allzu simplifizierenden Verständnis der Dependenztheorie zu wahren, so kann man doch festhalten, dass diese eindrucksvoll aufgezeigt hat, wie innerhalb dieser einen Geschichte die „zivilisatorischen“ Fortschritte einiger weniger Länder während der letzten Jahrhunderte zum Teil um den Preis ungeheuren Elends in den größten Teilen der Welt erkaufte wurden. Auch die ökonomischen und politischen Verflechtungen der gegenwärtigen Welt sind zum Teil von

---

<sup>467</sup> Enrique Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid 2007, 186.

<sup>468</sup> Vgl. dazu: Enrique Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid 2007.

<sup>469</sup> *Realidad histórica*, 46.

ungerechten und unterdrückerischen Strukturen geprägt, die ganze Nationen und Völker in künstlicher Abhängigkeit halten und in den Ruin treiben. (Man denke nur an die sozialen Auswirkungen der neoliberalen Politik des IWF und der Weltbank während der letzten Jahrzehnte, an den Ausschluss des überwältigenden Großteils der Menschheit von den wichtigsten Entscheidungsgremien der internationalen Politik, die Verteilung der Risiken und Folgen der Klimaerwärmung, die weltweite Aufteilung der Ressourcen, die teils exorbitante Verschuldung zahlreicher Länder der „dritten Welt“, das Diktat von Handelsbedingungen, die oft zur Zerstörung der Wirtschaft gerade der schwächsten Nationen führen, etc.). Ellacuría hat dieses wesentlich von einer kapitalistischen Logik geprägte Zivilisationsmodell der westlichen Industriestaaten bereits in den 70er und 80er Jahren auf Grund der begrenzten Ressourcen der Erde, der ökologischen Grenzen eines „unbegrenzten“ Wachstums und der strukturellen Ungerechtigkeit dieses Systems als nicht universalisierbar und daher sündig gebrandmarkt.<sup>470</sup> Das wird man aus heutiger Sicht nur unterstreichen können. Dennoch scheint die Perspektive derjenigen, die unter den Auswirkungen der gegenwärtigen Weltsituation am meisten zu leiden haben, in der europäischen Öffentlichkeit kaum auf. Was die europäische Theologie und Kirche daher von einer Auseinandersetzung mit der Tradition der Theologie der Befreiung vor allem lernen könnten, wäre ein grundlegendes Aufbrechen dieser eurozentrischen Verengungen und die Einsicht, dass sich der Kontext Europa heute nur von dieser grundlegenden einen Menschheitsgeschichte her angemessen begreifen lässt. Dies bedeutet keineswegs, dass sich die Kirche und die Theologie Europas, wie wir weiter oben ja auch deutlich zu machen versucht haben, nicht in besonderer Weise auch in die Ärmsten und Schwächsten der europäischen Gesellschaften zu inkarnieren und sich in grundsätzlicher Weise mit den Herausforderungen der stark ausdifferenzierten, säkularen Gesellschaften Europas auseinanderzusetzen hätte, sehr wohl aber verweist es darauf, dass man auch diese Gesellschaften vor dem größeren Kontext der einen Menschheitsgeschichte und speziell von jenen Orten her zu verstehen hat, in denen sich, um wiederum mit den Worten Ellacurias zu sprechen, die größte Negativität dieser einen Geschichte zeigt. Diese Orte sind dabei nach wie vor die Orte des Großteils der Weltbevölkerung, Orte des Hungers, der Krankheit, der Ausbeutung, der

---

<sup>470</sup> Vgl.: Ignacio Ellacuría, Utopie und Prophetie, in: *Mysterium Liberationis I*, 383-431.

Verfolgung, der Gewalt, der vernichteten persönlichen Entwicklungsmöglichkeiten und der Perspektivenlosigkeit, der Massenarbeitslosigkeit, der zerstörten Lebensräume etc. Angesichts der nahezu universalen Verbreitung dieser Orte in unserer heutigen Welt und angesichts der dramatischen Lebenssituation der Menschen, die an diesen Orten zu leben haben, ist meines Erachtens die Rede Ellacurías von den „gekreuzigten Völkern“ der Welt als dem „prinzipiellen Zeichen“ unserer Zeit, „in dessen Licht alle anderen [Zeichen der Zeit] wahrgenommen und interpretieren werden müssen“<sup>471</sup> aktueller denn je. Dieses „prinzipielle Zeichen der Zeit“ wahrzunehmen, sich von ihm bestimmen zu lassen und ihm in utopisch-prophetischem Widerspruch zu entsprechen, nicht nur um die Situation einzelner Bevölkerungsgruppen und Länder zu verbessern, sondern um davon ausgehend eine neue Vision für eine gerechtere und freiere Zukunft der einen Menschheitsgeschichte zu entwerfen, bleibt, so meine ich, die grundsätzlichsste Herausforderung jeder heutigen und besonders auch jeder europäischen Theologie.

---

<sup>471</sup> Ignacio Ellacuría, Discernir el signo de los tiempos, in: ET II, 133-135.

## Bibliographie

### Primärliteratur:

Ignacio Ellacuría, Escritos filosóficos I (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 13), San Salvador 1996.

Ignacio Ellacuría, Escritos filosóficos II (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 15), San Salvador 2007.

Ignacio Ellacuría, Escritos filosóficos III (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 16), San Salvador 2001.

Ignacio Ellacuría, Escritos políticos I (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 25), San Salvador 1991.

Ignacio Ellacuría, Escritos políticos II (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 26), San Salvador 1991.

Ignacio Ellacuría, Escritos políticos III (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 27), San Salvador 1991.

Ignacio Ellacuría, Escritos teológicos I (Colección Teología Latinoamericana 25), San Salvador 2000.

Ignacio Ellacuría, Escritos teológicos II (Colección Teología Latinoamericana 26), San Salvador 2000.

Ignacio Ellacuría, Escritos teológicos III (Colección Teología Latinoamericana 27), San Salvador 2002.

Ignacio Ellacuría, Escritos teológicos IV (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002.

Ignacio Ellacuría, Filosofía de la realidad histórica (Colección Estructuras y procesos. Serie Mayor 7), San Salvador 1990.

in der deutschen Übersetzung von Raúl Fornet-Ponse: Ignacio Ellacuría, Philosophie der geschichtlichen Realität (Concordia, Reihe Monographien 50), Aachen 2010.

Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (Hgg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, Luzern 1995.

Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (Hgg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. 2, Luzern 1996.

### **Sekundärliteratur:**

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.

Markus Ebenhoch, *Das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“ als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie*, Frankfurt/Main 2008.

Thomas Fornet-Ponse, Ellacuría Beascoechea, Ignacio, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, XXVIII Band, Nordhausen 2007, 558-575.

Thomas Fornet-Ponse, *Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen*, Nordhausen 2008.

Victor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Mexiko 1997.

Martin Maier, *Theologie des Gekreuzigten Volkes: Der Entwurf einer Theologie der Befreiung von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino* (Dissertation an der Universität Innsbruck, 1992).

Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*,<sup>2</sup>San Salvador 2006.

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 rührt: Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen*, Fribourg 1991.

Theresa Whitfield, Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador, Philadelphia 1995.

### **Kirchliche Dokumente:**

*Ad Gentes*, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, II. Vatikanisches Konzil, 1965.

*Gaudium et Spes*, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, II. Vatikanisches Konzil, 1965.

*Lumen Gentium*, Dogmatische Konstitution über die Kirche, II. Vatikanisches Konzil, 1964.

*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.

*Motu proprio Tredicim anni iam*, Papst Johannes Paul II, 1982.

*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 Befreiung*, Einsiedeln 1977, 174-195.

### **Sonstige Literatur:**

Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich <sup>2</sup>1962.

Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, Gütersloh 1992.

Emerich Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik: Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1969.

Enrique Dussel, Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika (1959-1989), in: Riolando Azzi u. a. (Hgg.), Theologiegeschichte der Dritten Welt Lateinamerika, Gütersloh 1993, 268-363.

Enrique Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988.

Enrique Dussel, Historia general de la Iglesia en America Latina I/1, Introduccion general a la historia de la Iglesia den America Latina, Salamanca 1983.

Enrique Dussel, Política de la Liberación. Historia mundial y crítica, Madrid 2007.

Enrique Dussel, Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika, Fribourg 1989.

Enrique Dussel, Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext, in: Raúl Fonet-Betancourt (Hg.), Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 1, Mainz 1997.

Raúl Fonet-Betancourt, Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt/Main 1987.

Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, Mainz-München 1985 (spanisches Original: Teología de la Liberación, Lima 1971).

Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder, Josef Schmidt (Hgg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt 2008, 26-36.

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.

Karl Lehman (Hg.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977.

Fray Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas II*, Madrid 1958.

Fray Bartolomé de las Casas, *Obras Escogidas V*, Madrid 1958.

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.

Hans-Joachim Sander, *Heterotopien. Orte für Geistesgegenwart*, in: Franz Gruber, Christoph Niemand, Ferdinand Reisinger (Hgg.), *Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens*, Frankfurt 2009, 283-296.

Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/Main 1985.

Paul Zulehner, *Franz König, Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004.



## **Ich danke...**

...insbesondere meinen Eltern Leopoldine und Johann, die mir eine glückliche und sorgenfreie Kindheit und Jugend ermöglicht sowie den Großteil der finanziellen Kosten meines Studiums und meiner Auslandsaufenthalte getragen haben. Ohne ihre liebende und vertrauensvolle Unterstützung wäre ich in meinem Leben um viele Möglichkeiten ärmer gewesen und auch diese Diplomarbeit wäre wohl niemals in dieser Form zustande gekommen. Meinen Geschwistern Benedikt und Margareta danke ich für viele schöne und prägende Kindheitserinnerungen sowie für ihre unterstützende Anteilnahme und Freundschaft.

Kurt Appel gilt mein Dank für die Betreuung dieser Diplomarbeit, für die Ermutigung, über Ignacio Ellacuría zu arbeiten, für alle kritischen Anregungen und Hinweise und dafür, dass er es trotz der zunehmenden Regulierung des Studiums geschafft hat, an der Universität einen Ort freien und lebendigen Miteinandernachdenkens zu schaffen und zu erhalten, von dem ich sehr profitiert habe (und immer noch profitiere).

Jakob Deibl, der wesentlichen Anteil daran hat, dass ich überhaupt Theologie zu studieren begonnen habe, danke ich für die kritische Lektüre und die hilfreichen Hinweise und Gespräche zu meiner Arbeit, und noch mehr für sein Interesse und seine langjährige Freundschaft.

Bernd Haidacher möchte ich ebenfalls für seine Bereitschaft, meine Arbeit zu lesen und kritisch zu kommentieren danken, genauso wie für die gemeinsame Studienzeit (in Wien und Madrid, im Tutorium, im Lesekreis und darüber hinaus).

Hans Schelkshorn gilt mein Dank für das Interesse an lateinamerikanischer Philosophie und Theologie, das seine Vorlesungen in mir geweckt haben, für seine Unterstützung bei der Suche und dem Erwerb der notwendigen Literatur für diese Diplomarbeit sowie für die Bereitschaft und die Zeit, mir für die Beantwortung meiner Fragen zur Verfügung zu stehen.

Gunter Prüller-Jagenteufel und Maria Moser verdanke ich die wertvolle und intensive Erfahrung, im Rahmen einer mehrwöchigen Exkursion auf die Philippinen erstmals selbst auf lebendige Weise mit einer Form der Theologie der Befreiung (der philippinischen „theology of struggle“) und der Lebenswirklichkeit von Menschen der „dritten Welt“ in Berührung zu kommen.

Martha Zechmeister und Martin Maier schließlich gilt mein Dank für die einmalige Möglichkeit, im Rahmen einer Sommerschule tiefe Einblicke in die

Vergangenheit und die Gegenwart El Salvadors sowie in die immer noch beeindruckende Stärke der befreiungstheologischen Tradition dieses Landes gewinnen zu können. Durch die (oft erschütternden) Erfahrungen und Begegnungen dieser Zeit haben sich mir die Bedeutung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und des Lebens und Denkens Ellacurías in vielem erst richtig erschlossen.

## **Abstract (deutsch)**

Diese Arbeit trägt den Titel „Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie. Überlegungen zum hermeneutischen Ort der Theologie der Befreiung am Beispiel Ignacio Ellacurías“ und verfolgt das Ziel, ausgehend von einigen theologischen Überlegungen des spanisch-salvadorianischen Theologen Ignacio Ellacuría die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als den privilegierten hermeneutischen Ort des theologischen Nachdenkens darzustellen. Die Arbeit gliedert sich dazu in fünf Kapitel:

Das erste Kapitel versucht, die theologischen Überlegungen Ellacurías zur geschichtlichen Wirklichkeit der Armen zunächst selbst zu verorten und stellt drei Kontexte vor, die für die theologische Arbeit Ellacurías wesentlich sind: 1) die Tradition der Theologie der Befreiung; 2) die geschichtliche Situation El Salvadors zu Lebzeiten Ellacurías; 3) die Biographie Ellacurías, in Hinblick auf die für sein Denken prägendsten Begegnungen und Ereignisse.

Das zweite Kapitel stellt an Hand einer Auseinandersetzung Ellacurías mit einem Dokument der Internationalen Theologischen Kommission in paradigmatischer Weise seine Kritik an Formen von Theologie dar, die die Bedeutung der Frage nach dem Ort der Theologie für die Relevanz und die Wahrheit theologischer Aussagen leugnen bzw. im besten Fall als sekundär erachten. Ziel des Kapitels ist, die universalen Ansprüche einer ort- und geschichtslosen Theologie als ideologiegefährdet zu problematisieren und die Frage nach dem Ort der Theologie als konstitutiv für jede theologische Hermeneutik und Methodik zu erweisen.

Die Kapitel drei und vier stellen die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als den Ort vor, an dem sich für Ellacuría sowohl die innerweltliche Wirklichkeit als auch die Wirklichkeit Gottes in ihrer größten Dichte und Wahrheit zeigen und der deshalb auch als der angemessenste und fruchtbarste Ort für die theologische Arbeit gelten kann. Das dritte Kapitel beschreibt die geschichtliche Realität in ihren Grundstrukturen als dynamische, nicht universal dialektische, aufstrebende und prozessuale Einheit, die ihre größte Dichte und Offenheit in der befreienden Praxis derjenigen offenbart, die die jeweils größten Opfer der Unrechts- und Unterdrückungsstrukturen einer bestimmten geschichtlichen Situation sind. Das vierte Kapitel versucht Antwort zu geben auf die Fragen: Wer sind die Armen? In welchem Sinn stellen sie eine locus theologicus dar? Inwiefern kommt diesem

locus theologicus in der Kirche ein absoluter Charakter zu? Inwiefern verschränkt sich die theologische Bedeutung der Armen mit ihrer politischen Bedeutung?

Das fünfte Kapitel widmet sich schließlich der methodologischen Relevanz der Frage nach dem Ort der Theologie. Es erörtert dazu zunächst einige erkenntnistheoretische Überlegungen Ellacurías, in denen die unhintergehbare Verschränkung von noetischen, ethischen und praktischen Momenten im konkreten theologischen Erkenntnisprozess deutlich wird, geht danach auf die Geschichtlichkeit des theologischen Denkens ein und stellt schließlich Ellacurías „Programm“ einer Vergeschichtlichung theologischer Begriffe ausgehend von der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen als eine methodische Konkretisierung der grundlegenden Option der Theologie für diesen privilegierten theologischen Ort vor.

Das Schlusskapitel zeigt an Hand zweier konkreter Beispiele aus dem umfassenden theologischen Werk Ellacurías ausblickhaft die ekklesiologische und soteriologische Relevanz einer konsequenten Verortung des Glaubens und der Theologie in der geschichtlichen Wirklichkeit der Armen auf und widmet sich abschließend der Frage, welche Bedeutung den Überlegungen Ellacurías zum hermeneutischen Ort der Theologie einerseits für die Diskussionen um die Relevanz und die Orthodoxie der Theologie der Befreiung sowie andererseits für eine europäische Theologie angesichts der sozialen, politischen und kulturellen Herausforderungen der heutigen Zeit zukommen kann.

## **Abstract (español)**

El presente trabajo lleva el título: “La realidad histórica de los pobres como lugar de la teología. Reflexiones sobre el lugar hermenéutico de la teología de la liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría”. El objetivo del trabajo es presentar la realidad histórica de los pobres como lugar hermenéutico privilegiado de la teología, partiendo del pensamiento teológico del jesuita español-salvadoreño Ignacio Ellacuría. Para lograr este objetivo la tesis se compone de cinco capítulos.

El primero trata de ubicar las reflexiones teológicas de Ellacuría sobre la realidad histórica de los pobres en su lugar originario, a través de presentar tres contextos esenciales del trabajo teológico de Ellacuría: 1) la tradición de la teología de la liberación; 2) la situación histórica de El Salvador en el tiempo de Ellacuría; 3) la biografía de Ellacuría con miras a los encuentros y eventos, que más marcaron su pensamiento.

El segundo capítulo plantea la discusión que Ellacuría hace de un documento de la comisión teológica internacional, y en la cual se muestran de manera paradigmática los puntos de crítica más importantes de Ellacuría a formas de teología que o niegan o menosprecian la importancia que tiene el lugar hermenéutico de la teología para la veracidad de las formulaciones teológicas. El objetivo de este capítulo consiste en problematizar las pretensiones universales de una teología desencarnada en la historia y sus lugares socio-políticos concretos y presentar la pregunta por el lugar adecuado como una pregunta constitutiva del método y de la hermenéutica teológicos.

Los capítulos tres y cuarto proponen la realidad histórica de los pobres como lugar en el cual la realidad intramundana y la realidad de Dios se muestran más densamente y en su verdad más plena y que por lo tanto debe ser reconocido como lugar más apto de la teología. El tercer capítulo expone la realidad histórica como unidad dinámica, no universalmente dialéctica, ascendente y procesal que gana su mayor densidad y apertura en la praxis histórica de liberación de quienes son las víctimas mayores de una determinada situación histórica. El capítulo cuarto trata de responder a las siguientes preguntas: ¿Quiénes son los pobres? ¿En qué sentido son un lugar teológico y en qué sentido se puede hablar de que este lugar es un lugar absoluto dentro de la iglesia? ¿Qué relación existe entre los pobres como lugar teológico y como lugar político?

El quinto capítulo se dedica a la relevancia que tiene la pregunta del lugar hermenéutico más apto de la teología para el método teológico. Primero expone algunas tesis de Ellacuría sobre el inteligir humano, de los cuales se deduce el fundamental entrelazamiento de aspectos teóricos, éticos y prácticos en el hacer concreto de la razón teológica. Segundo reflexiona sobre el carácter histórico de la actividad teológica y tercero presenta el “programa” de una historización de los conceptos teológicos de Ellacuría desde la realidad histórica de los pobres como una concretización metodológica de la opción fundamental por este lugar teológico privilegiado.

Como conclusión de la tesis trato de exponer la relevancia soteriológica y ecclesiológica de una encarnación consecuente de la fe y de la teología en la realidad histórica de los pobres a través de presentar dos ejemplos concretos al respecto en la obra teológica de Ellacuría. Por último discuto la relevancia que pueden tener las reflexiones de Ellacuría para la discusión de la pretensión teológica y la ortodoxia de la teología de la liberación y para una teología europea frente a los desafíos sociales, políticos y culturales del mundo contemporáneo.

## Lebenslauf

### **Persönliche Daten:**

Name: Sebastian Pittl  
 Geboren: 09.03.1984 in Melk  
 Eltern: Leopoldine Pittl (\*1952) und Johann Pittl (\*1953)

### **Schulausbildung:**

09/1990 – 06/1994: Volksschule Emmersdorf  
 09/1994 – 06/1998: Hauptschule Emmersdorf  
 09/1998 – 06/2002: Oberstufenrealgymnasium Melk (musikalischer Zweig):  
 Matura mit Auszeichnung

### **Studienverlauf:**

09/2003 – 06/2006: Studium der Kirchenmusik (C) am Konservatorium der  
 Diözese St. Pölten: Abschluss mit Auszeichnung  
 10/2003 - : Studium der Katholischen Religionspädagogik sowie der  
 Katholischen Fachtheologie

### **Unterbrechung der Schul- und Studienzeiten:**

10/2002 – 05/2003: Präsenzdienst: Ausbildung zum Rettungssanitäter

### **Auslandsaufenthalte:**

09/2006 – 06/2007: Absolvierung zweier Erasmussemester an der Universidad  
 Pontifica de Comillas in Madrid  
 03/2008 – 04/2008: Aufenthalt am Intercongregational Theological Center in  
 Manila (Philippinen) im Rahmen eines Studienprogramms  
 des Instituts für Moralthologie der Katholischen-  
 Theologischen Fakultät Wien  
 07/2009 – 08/2009: zweimonatiger Forschungsaufenthalt an der Universidad  
 Centroamericana (UCA) in San Salvador

### **Berufliche Tätigkeiten:**

09/1995 - : Organist (Pfarre Emmersdorf)

- 08/2000: Ferialarbeit bei der Wiener Städtischen Versicherungsanstalt  
(Landesstelle St. Pölten)
- 07/2001: Ferialarbeit bei der Schlecker GesmbH (Pöchlarn)
- 03/2004 – 03/2009: Touristenführer im Stift Melk (Englisch, Spanisch Deutsch),  
jeweils von März bis Oktober
- 09/2007 – 11/2007: Anstellung im Studienservicecenter der Katholisch-  
Theologischen Fakultät der Universität Wien  
(Anrechnungsfragen, Verwaltungstätigkeit)
- 03/2008 – 06/2008: Werkvertrag an der Universität Wien (Unterstützung des  
Vizedekans für Forschung)
- 03/2009 – 06/2009: freier Dienstnehmer an der Universität Wien (Unterstützung  
des Vizedekans für Forschung)
- 10/2008 – 01/2009 sowie 10/2009 – 01/2010: Studienassistent am Institut für  
Fundamentaltheologie (Uni Wien)
- außerdem: gelegentliche Mithilfe im familiären landwirtschaftlichen  
Betrieb

### **Praktikum**

- 07/2007: Seelsorgepraktikum im Krankenhaus Melk