



universität  
wien

## **MASTERARBEIT**

**„Der Begriff der Befreiung bei Ignacio Ellacuría.  
Eine befreiungstheologische Stimme aus Lateinamerika.“**

verfasst von

Vivian Andréa Perdomo Reyes, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 793

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Religionspädagogik UG2002

Betreut von: Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel

## Danksagungen

Mein erster Dank geht an meinen Kollegen Sebastian Pittl und meinen Betreuer Prof. Kurt Appel. Ich habe mich von Anfang an bei der Fundamentaltheologie zu Hause und von euch auf eine sehr herzliche und motivierende Art und Weise unterstützt gefühlt!

Un enorme GRACIAS a mi familia, por estar siempre a mi lado, apoyandome y creyendo en mi en todo lo que hago!

Ein herzliches Danke an Jakob Poschner, der mir das Gefühl gibt, dass das was ich mache von Bedeutung für diese Welt sein kann!

Danke an Mag. Barbara Karner, die mich die Befreiungstheologie kennen und lieben gelehrt hat, und diese Arbeit mit Herz und Verstand Korrektur gelesen hat!

Danke an meine beiden Vollzeitstudienkolleginnen und Lebensfreundinnen: Andrea Lentner, MA und Mareike Sornek, MA: Es ist vollbracht!

Danke an meine beiden Herzensfreundinnen: Christine Rothe und Stefanie Gebesmair, für euer Dasein zu jeder Zeit!

Und natürlich: GRACIAS Ignacio Ellacuría, eres inspiración!

*Dedicado a los y las pobres de Latinoamerica...*

*...Dios es uno de ustedes!*

***“Esperanza no te vayas, no nos dejes por favor!***

***Perseverancia ayudanos a construir un mundo mejor!”***

*(Vivian A. Perdomo Reyes)*

## Inhaltsverzeichnis

0.Einführung.....	6
0.I. Ignacio Ellacuría – Einebefreiungstheologische Stimme aus Lateinamerika .....	7
0.II. Aufbau und Methodik der Arbeit .....	8
<b>I. „Wer befreit?“ – Das Buch Exodus als Paradigma für Befreiungsgeschehen in der Bibel.....</b>	<b>11</b>
I.I. Einleitung.....	11
I.II. Die Figur des Moses aus Sicht ausgewählter europäischer Exegeten.....	13
I.II.I. Einführung – Die Frage nach der Vielfalt des Moses.....	13
I.II.II. „Mose“ und seine Titel in der Bibel.....	14
I.II.III. Das Auftreten Moses – Einsatz für Gerechtigkeit .....	15
I.II.IV. Die Autorität Moses .....	17
I.II.V. Gesetzesmittler und Richter .....	18
I.II.VI. Besondere Nähe zu Gott .....	18
I.II.VII. Befreier? .....	19
I.III. Der Begriff der Befreiung bei Ignacio Ellacuría am Beispiel der Figur des Moses.....	20
I.III.I. Fragestellung: „Wer hat das Volk aus Ägypten herausgeführt – Jahwe oder Mose?“ .....	20
I.III.II. Der Erweis Gottes in der Geschichte .....	21
I.III.III. Der Vollzug der Befreiung im Exodus .....	22
I.III.IV. Theophanie und Theopraxis.....	23
I.III.V. Das Heilshandeln Moses .....	25
I.IV. Conclusio – Die Antwort auf die Frage: „Wer befreit?“ Heilspraxis als transzendente geschichtliche Praxis.....	26
<b>II. „Wer wird befreit?“ – Ellacurias Theologie des gekreuzigten Volkes.....</b>	<b>28</b>
II.I. Einleitung.....	28
II.II. Die Figur des Leidenden Gottesknechts (Jes 52,13 – 53,12) aus Sicht ausgewählter europäischer Exegeten .....	29
II.II.I. Der leidende Gottesknecht bei Hans-Jürgen Hermisson .....	29
II.II.I.A. Theologiegeschichtlicher Hintergrund Deuterocesajas.....	29
II.II.I.B. Aufbau des Vierten Gottesknechtsliedes (Jes 52,13 – 53,12).....	30
II.II.I.C. Auslegung des Vierten Gottesknechtsliedes (Jes 53,13 – 53,12).....	31
II.II.II. Der leidende Gottesknecht bei Adrian Schenker.....	33
II.II.II.A. Das Schweigen des Gottesknechts.....	33
II.II.II.B. Jesus als schweigender Gottesknecht.....	34

II.II.II.C. <i>Anfragen und weitere Erläuterungen zum Verzicht auf Recht</i> .....	34
II.II.III. Fragestellung: Wer wird befreit? Die Ankläger oder der Gottesknecht?.....	35
II.III. „Das gekreuzigte Volk“ als Leidender Gottesknecht (Jes 52,13 – 53,12) bei Ignacio Ellacuría .....	36
II.III.I. Einführung: Lateinamerika als der Leidende Gottesknecht .....	36
II.III.II. Die Definition der Armen in der Befreiungstheologie.....	37
II.III.III. Die Rolle der Armen in der Befreiungstheologie und die „Option für die Armen“ .....	37
II.III.IV. Der gekreuzigte Jesus – das gekreuzigte Volk.....	38
II.IV. Conclusio – Die Antwort auf die Frage: „ <i>Wer wird befreit?</i> “ Das gekreuzigte Volk als <i>aktives</i> Subjekt der Heilsgeschichte .....	39
<b>III. „Wie wird befreit?“ – Zur Frage der Anwendung von Gewalt in Befreiungsprozessen.....</b>	<b>42</b>
III.I. Einleitung.....	42
III.II. Wie geschieht Befreiung im Buch Exodus? .....	43
III.III. Wie geschieht Befreiung beim Leidenden Gottesknecht? .....	46
III.III.I. Drei Modelle zum Verhältnis von Recht und Gewalt im Alten Testament .....	46
III.III.I.A. <i>Modell 1: Eingrenzung der Gewalt durch Androhung oder Anwendung von Gewalt</i> .....	47
III.III.I.B. <i>Modell 2: Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit</i> .....	48
III.III.I.C. <i>Modell 3: Endgültiges Ende der Gewalt und Sieg der Gerechtigkeit</i> .....	51
III.IV. Vergleich: Befreiung im Buch Exodus und Befreiung beim Leidenden Gottesknecht .....	52
III.V. Der Gebrauch von Gewalt in Befreiungsprozessen in der Theologie von Ignacio Ellacuría .....	53
III.V.I. Gewalt als unerlässliche Fragestellung für die theologische Reflexion .....	53
III.V.II. Ellacurias theologische Auslegungen zur „Aggressivität“ .....	55
III.V.IV. Die zwei Arten von Gewalt bei Ellacuría .....	56
III.V.V. Befreiung aus der institutionalisierten Ungerechtigkeit für die Unterdrückten Lateinamerikas .....	58
III.V.V.A. <i>Widerstand ohne Wehr, Gerechtigkeit durch Verzicht auf Recht – nichts für die</i> <i>Befreiungstheologie?</i> .....	58
III.V.V.B. <i>Das Handeln Jesu als Vorbild</i> .....	59
III.V.V.C. <i>Der Befreiungskampf der Armen – Befreiungstheologie und Gewalt</i> .....	60
III.V.V.D. <i>Freiheit durch Befreiungsprozess</i> .....	63
III.V.V.E. <i>Befreiende Gewalt</i> .....	63
III.VI. Conclusio – Die Antwort auf die Frage „ <i>Wie wird befreit?</i> “ Durch den Einsatz für das Wohl der Armen und Unterdrückten .....	65
<b>IV. „Wozu wird befreit?“ – Ellacurias Utopie einer neuen Zivilisation der Armut.....</b>	<b>67</b>
IV.I. Einleitung .....	67
IV.II. Utopie und Prophetie bei Ellacuría .....	68
IV.II.I. Die Begriffe „Utopie“ und „Prophetie“ und ihr Verhältnis zueinander .....	68
IV.II.II. Lateinamerika als privilegierter Ort von Utopie und Prophetie.....	69
IV.III. Die sündigen Strukturen .....	71

IV.IV. Die neue Ordnung.....	73
IV.IV.I. Der neue Mensch.....	75
IV.IV.II. Die neue Erde.....	76
IV.IV.III. Der neue Himmel.....	78
IV.V. Conclusio – Die Antwort auf die Frage „Wozu wird befreit?“ Eine Zivilisation der Armut.....	79
<b>V. Weitere Fragestellungen und Ausblick.....</b>	<b>80</b>
V.I. Einleitung.....	80
V.II. Die Rolle der Reichen in der Heilsgeschichte.....	80
V.III. Eine Befreiungstheologie für Europa?.....	83
VI. Bibliographie.....	85
Abstract.....	88
Curriculum Vitae.....	90

## 0. Einführung

---

### **0.1. Ignacio Ellacuría – Eine befreiungstheologische Stimme aus Lateinamerika**

Ignacio Ellacuría kann man ohne Zweifel als eine der wichtigsten Persönlichkeiten für die lateinamerikanische Befreiungstheologie bezeichnen. Um seine philosophischen, politischen und theologischen Überlegungen verstehen zu können, ist es wichtig die Hintergründe dahinter, also seine Biographie und seine damalige Zeit, etwas näher zu kennen.

Ellacuría wurde 1930 in der baskischen Stadt Bilbao, Spanien geboren. Er ging auf eine Jesuitenschule in Navarra und begann mit 17 Jahren sein Noviziat im Jesuitenorden. Ein Jahr später wurde er in eine Einrichtung der Jesuiten nach El Salvador, in Santa Tecla geschickt. Von 1949 bis 1951 studierte er Geisteswissenschaften in Ecuador. Theologie studierte er in Innsbruck, wo er unter anderem auch die Vorlesungen von Karl Rahner besuchte, der ihn stark beeinflusste. Zu dieser Zeit begann er auch sich mit dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri auseinanderzusetzen. Er kehrte zurück nach Spanien, wo er in Madrid von 1962 bis 1967 ein Doktorat in Philosophie bei und über Zubiri machte. Zwischen den beiden entwickelte sich eine enge Zusammenarbeit und Freundschaft bis zu Zubiris Tod 1983. Mit 37 Jahren, 1967 kehrte er nach El Salvador zurück, als Professor der Zentralamerikanischen Universität „José Simeón Cañas“. In seinem kirchlichen Denken beeinflussten ihn damals sowohl das II. Vaticanum, als auch die Zweite Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín. Zu dieser Zeit lernte Ellacuría auch – den 1980 vom Militärregime ermordeten –Erzbischof Oscar Romero kennen, der ihn wie keine andere Persönlichkeit, durch seinen lebenslangen unermüdlichen Einsatz für Gerechtigkeit und seine gelebte Option für die Armen, beeindruckte. Mit der Zeit verschaffte sich Ellacuría, mittlerweile schon Rektor der Zentralamerikanischen Universität, sowohl in ökonomischen wie auch politischen Angelegenheiten, immer mehr Gehör. In den 1980ern war er eine solch wichtige Persönlichkeit, dass er als einer der ersten auf der Todesliste des Militärregimes stand. Daraufhin musste er ins Exil nach Spanien flüchten, wo er diese Möglichkeit

nutzte, um die Realität El Salvadors in Europa bekannt zu machen. Zu dieser Zeit wird auch die salvadorianische Gegenbewegung, gebildet vom „Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional“<sup>1</sup> (FMLN) und dem „Frente Democrático Revolucionario“<sup>2</sup> (FDR), immer stärker. Ellacuría nimmt bezüglich des Bürgerkriegs eine klare Position ein: Es wird weder die eine noch die andere Partei den Konflikt gewinnen. Das Ende des Krieges ist nur über Verhandlungen mit dem Ziel eines friedlichen Abkommens zu erreichen. Hiermit entschied sich Ellacuría für eine dritte Position inmitten eines stark polarisierenden Landes und machte sich auf diese Weise viele Feinde. In der Nacht des 16. Novembers 1989 brachen Soldaten in die Jesuitische Residenz ein und erschossen Ellacuría, fünf weitere Ordensmänner, eine Arbeiterin und deren Tochter. Es sollte keine Zeugen und Zeuginnen der Ermordung geben. Nach dieser Tötung schaffte es der Nordamerikanische Kongress die salvadorianische Regierung dazu zu überreden in Verhandlungen zu treten, welche 1992 ein Friedensabkommen mit sich brachte und damit das Ende des Bürgerkriegs, welcher 75 000 Menschen das Leben gekostet hatte.<sup>3</sup>

## 0.II. Aufbau und Methodik der Arbeit

Oft wird in der Theologie über Themen gesprochen, die das Verständnis von fundamentalen Begriffen voraussetzen. Manchmal erscheint es jedoch so, dass diese Begriffe, ohne jeglichen weiteren Gedanken über ihre grundsätzliche Bedeutung, hingenommen werden. So ist es zum Beispiel mit dem Begriff der „Befreiung“ – zentral in der Bibel, für das gesamte Christentum, und wie ich meine, das Wesentliche, worum es bei allen Religionen geht. Es ist das, was sie ihren Anhängern versprechen und das, was die Menschen in ihr oder anderswo stets suchen<sup>4</sup>. In der Einleitung des Werkes *Das Buch Exodus* von Georg Fischer und Dominik Markl wird der Begriff „Befreiung“ nur ganz kurz erwähnt, als selbstverständlich hingenommen und folgend das Augenmerk auf den Bund und das

---

<sup>1</sup> Zu Deutsch: „Front Farabundo Martí für die Nationale Befreiung“

<sup>2</sup> Zu Deutsch: „Revolutionäre Demokratische Front“

<sup>3</sup> Vgl. FERNÁNDEZ, David, Ignacio Ellacuría: Vida, pensamiento e impacto en la Universidad Jesuita de hoy, URL: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuria-vida%2c-pensamiento-e-impacto-en-la-universidad-jesuita-hoy.pdf> (Stand 15.12.2014).

<sup>4</sup> Anm.: hierbei werden in die Bedeutung von Befreiung auch die Begriffe Erlösung, Heil und Rettung mit einbezogen.

Ausbilden von Institutionen gelegt.<sup>5</sup> Dies hält sich so bis zum Ende des Buches durch. So kommt „Befreiung“ nur kurz im Titel eines Kapitels vor<sup>6</sup>, während über den „Bund“<sup>7</sup> und das „Heiligtum“<sup>8</sup> jeweils zwei Kapitel handeln. Diese beiden Begriffe sind jedoch Folge der zuerst geschehenen Befreiung. Die gesamte Geschichte Israels und seines Gottes JHWHs beginnt mit der Errettung aus Ägypten. Darum stelle ich in meiner Arbeit die Frage: **Was bedeutet „Befreiung“?** Ignacio Ellacuría hat sich dieser Frage, sowohl theologisch als auch politisch, in seinen Werken und in seinem Handeln sein gesamtes Leben lang gewidmet. Diese Arbeit beschäftigt sich hauptsächlich mit seinen theologischen Reflexionen über „Befreiung“. Dabei stellen, nach jeweiligem Schwerpunkt des Kapitels, verschiedene Texte Ellacurias die Grundlage für die Auslegung dar. Mehrere der hier behandelten Texte stammen aus dem befreiungstheologischen Standardwerk *Mysterium Liberationis*, welches Ignacio Ellacuría selbst gemeinsam mit Jon Sobrino in den 1970er Jahren verfasste und welches nach seinem Tod in den 1990er Jahren veröffentlicht worden ist. Diese zweibändige Publikation enthält mehrere Beiträge über die Grundbegriffe und -themen der Befreiungstheologie von einigen ihrer wichtigsten Vertreter. Diese Arbeit gliedert sich in fünf Hauptteile, wobei die ersten vier Kapitel jeweils von einer Leitfrage ausgehen:

I. *„Wer befreit?“ – Das Buch Exodus als Paradigma für Befreiungsgeschehen in der Bibel*

Dies soll anhand der Exodusgeschichte beantwortet werden. Dazu wird zuerst die Figur des Moses, die untrennbar mit dem Befreiungsgeschehen zusammenhängt, in der Auslegungstradition ausgewählter europäischer Exegeten präsentiert. Daran knüpft Ellacurias Interpretation des Exodusereignisses und sein Verständnis von Befreiung an.

---

<sup>5</sup> Vgl. FISCHER, Georg, MARKL, Dominik, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 2009, 12 – 13; [in Folge: FISCHER, Buch]

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 129.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 207 – 274.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 274 – 319.

## *II. Wer wird befreit? – Ellacurías Theologie des gekreuzigten Volkes*

Diese Frage wird mit Ellacurías Theologie des gekreuzigten Volkes zu beantworten versucht. Dabei wird auch hier vorerst die Auslegungstradition der Figur des Leidenden Gottesknechts anhand ausgewählter europäischer Exegeten näher dargestellt. Diese gibt die Folie für Ellacurías Deutung des gekreuzigten Volkes ab, welche anschließend entfaltet wird.

## *III. Wie wird befreit? – Zur Frage der Anwendung von Gewalt in Befreiungsprozessen*

Dieser Frage soll anhand einer erneuten Untersuchung des Befreiungsprozesses beim Volk Israel und dem Leidenden Gottesknechts auf den Grund gegangen werden. Zentral dabei ist die Frage, wann und wie Gewalt in einem christlichen Befreiungsprozess eine berechtigte Rolle spielen kann. Auch hier werde ich zuerst eine Position aus der europäischen Theologie näher präsentieren und dann im Vergleich dazu Ellacurías Definition und Positionierung zur Gewalt darstellen.

## *IV. Wozu wird befreit? – Ellacurías Utopie einer neuen Zivilisation der Armut*

Zuletzt wird die Frage „Wozu wird befreit?“ mit Ellacurías Utopie einer neuen Zivilisation der Armut beantwortet, wobei zuerst die sündhaften Strukturen benannt werden, von denen es sich zu befreien gilt, und anschließend die neue Ordnung als Ergebnis des Befreiungsprozesses beschrieben wird.

## *V. Weitere Fragestellungen und Ausblick*

Beim letzten Kapitel will ich es wagen, kurz einige theologische Fragestellungen, die dieses Thema weiterführend mit sich bringt, aufzuwerfen. Dabei konzentrieren sich die Fragen auf die Region Europa und darauf, was eine europäische Befreiungstheologie den Menschen zu sagen haben könnte.

Das Thema Befreiung in vier Leitfragen aufzuteilen, ist ein methodisches Unterfangen, das nicht unproblematisch ist. Im Laufe der Arbeit wird sich zeigen, dass sich diese vier Fragen schwer voneinander trennen lassen. Als Herangehensweise für dieses so komplexe Thema, habe ich es dennoch für sinnvoll

gefunden mit diesen Leitfragen zu arbeiten, um mich jeweils in einem Kapitel auf einen Aspekt der Befreiung konzentrieren und eine gute Übersicht liefern zu können. Wie gesagt, ist es hierbei wichtig sich bewusst zu machen, dass es eine gewählte Form ist, um über den Begriff der Befreiung methodisch schreiben zu können, dass sich diese Fragen an sich, jedoch real nicht voneinander trennen lassen.

Die ersten drei Kapitel beginnen mit Auslegungen von ausgesuchten europäischen Theologen beziehungsweise einer Theologin zum jeweiligen Thema. Diese repräsentieren nur eine kleine Auswahl an vielen verschiedenen Stimmen der europäischen Theologie und sprechen jeweils für sich. Überhaupt lässt sich immer nur von den Theologien im Plural sprechen. Dies gilt es auch zu beachten, wenn darauf im Folgenden Ellacurías Untersuchungen näher beleuchtet werden. Auch er ist nur *eine* Stimme der Befreiungstheologie. Der Unterschied ist, dass man bei Letzterem jedoch eher sagen kann, dass Ellacuría im Namen der Befreiungstheologie spricht, da dies eine eigene Form des Theologietreibens unter den Theologien ist und Ellacuría einer ihrer Hauptvertreter darstellt.

## I. „Wer befreit?“ – Das Buch Exodus als Paradigma für Befreiungsgeschehen in der Bibel

---

### I.I. Einleitung

Das alttestamentliche Paradigma für Befreiung schlechthin ist die Exodusgeschichte von Gott JHWH und seinem Volk Israel, welches er aus Ägypten, aus der Sklaverei befreit. Die Erfahrung der Unterdrückung im Land Ägypten und das befreiende Eingreifen Gottes daraus, sind von solch großer Bedeutung, dass dies ab dem Exodusgeschehen selbst im Alten Testament immer wieder in Erinnerung gerufen wird. Oft geschieht dies in Verbindung mit dem Namen Gottes, wie zum Beispiel in Dtn 5,6: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“<sup>9</sup>, und in Dtn 15,15: „Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat der Herr, dein Gott, dich freigekauft.“, oder auch später in Jos 24,17:

---

<sup>9</sup> Anm.: Es werden in dieser Arbeit stets die Bibelstellen aus der Einheitsübersetzung entnommen.

„Denn der Herr, unser Gott, war es, der uns und unsere Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat und der vor unseren Augen alle die großen Wunder getan hat.“

Für die Befreiungstheologie, welche schon mit ihrer Namensgebung ein klares Zeichen für die bevorzugte Verwendung des Begriffes „Befreiung“ beziehungsweise „Errettung“ gesetzt hat, hat die Befreiungsgeschichte im Exodus immer schon eine herausragende Rolle gespielt. Ein Dokument der *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*<sup>10</sup> in Medellin von 1968, eine für die Geschichte der gesamten lateinamerikanischen Kirche sehr signifikante Bischofskonferenz, bezieht sich auf genau dieses Exodusgeschehen und zeigt dabei auf, wie eng diese beiden Begriffe „befreien“ und „retten“ miteinander verbunden sind:

„So wie einstmals Israel, das erste Volk, die *rettende* Gegenwart Gottes erfuhr, als er es aus der Unterdrückung Ägyptens *befreite* (...), so können auch wir, das neue Volk Gottes, nicht umhin, seinen *rettenden* Schritt zu spüren (...).“<sup>11</sup>

Juan Luis Segundo, ein uruguayischer und wichtiger Vertreter der Befreiungstheologie, zitiert dies um aufzuzeigen, wie wichtig beide Begriffe für die Erkenntnis des Planes Gottes mit dem Menschen sind. Er fragt mit welcher Berechtigung nun die Befreiungstheologie deutlich einen dieser Begriffe herausstreiche und sogar für ihre Benennung verwende. Es ist wichtig zu berücksichtigen was im Laufe der Geschichte mit diesen Begriffen passiert ist, sprich welchen Wandel oder sogar welche Deformationen sie durchgemacht haben. So wurde „Erlösung“ immer mehr als etwas dargestellt, das sich rein auf das jenseitige Wohlergehen des Einzelnen bezieht.<sup>12</sup> „Erlöst werden“ oder „nach Erlösung trachten“ erscheint heute somit als etwas, wofür der Mensch zwar immer noch selbst verantwortlich ist, das jedoch die Aufmerksamkeit von dem was in der Geschichte passiert und vom Schicksal anderer Menschen ablenkt. Stattdessen scheinen diese Begriffe das Handeln Gott zu überlassen und das Heil auf das Jenseits zu verschieben.<sup>13</sup>

„Diese Haltung hat bewirkt, daß über Jahrhunderte ein ganzer Kontinent die erschreckend unmenschliche Lebenssituation seiner Einwohner nicht beachtet hat. Darin mit inbegriffen war, daß den Opfern dieser

---

<sup>10</sup> Zu Deutsch: Lateinamerikanische Bischofskonferenz

<sup>11</sup> S. Dokumente der Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates: „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils“ Medellin 1968, Einleitung, Nr. 6.

<sup>12</sup> vgl. SEGUNDO, Juan Luis, Freiheit und Befreiung, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 1, Luzern 1995, 378; [in Folge: SEGUNDO, Freiheit]

<sup>13</sup> vgl. ebd., 369.

gesellschaftlichen Strukturen die Vorstellung einer „göttlichen“ Rechtfertigung ihrer Situation eingepflanzt wurde.“<sup>14</sup>

Somit zeigt sich, dass die Hervorhebung der Bedeutung des Wortes „Befreiung“ gegenüber dem der „Erlösung“ beziehungsweise „Errettung“, geschichtliche Hintergründe und theologische Absichten hat. Segundo betont, dass beide Begriffe biblisch sind, aber, dass „Befreiung“ im allgemeinen Sprachgebrauch doch mehr die Bedeutung beibehalten hat, dass der Mensch dazu berufen ist, aktiv am Kommen des Reiches Gottes in dieser Welt mitzuwirken.<sup>15</sup> Dies ist der für die Befreiungstheologie springende Punkt und das Zentrale, was sie zu vermitteln sucht. Im Laufe dieser Arbeit wird das immer wieder deutlich werden. So gibt es auch in der Exodusgeschichte einen Menschen, der – wie sich im Laufe dieses Kapitels zeigen wird – eine zentrale Rolle für die Befreiung Israels spielt: Mose. Diese enge Verbundenheit von Befreiungsgeschehen und Mose verlangt nach einer Auseinandersetzung mit seiner Persönlichkeit und sich mit seiner Rolle näher zu beschäftigen. Deswegen lautet der erste Teil dieses Kapitels *I.II. Die Figur des Moses aus Sicht ausgewählter europäischer Exegeten*. Dies wird im zweiten Teil *I.III. Der Begriff der Befreiung bei Ignacio Ellacuría am Beispiel der Figur des Moses* schließlich zur zentralen Frage leiten, welche Rolle Gott und welche Rolle Mose beim Exodusgeschehen einnehmen. „Wer befreit?“ – das soll dieses erste Kapitel, als ein erster Zwischenschritt, anhand Ellacurias theologischer Reflexionen versuchen zu beantworten.

## **I.II. Die Figur des Moses aus Sicht ausgewählter europäischer Exegeten**

### **I.II.I. Einführung – Die Frage nach der Vielfalt des Moses**

Mose ist eine der bedeutendsten Figuren im Alten Testament und der gesamten Bibel, weshalb seine Rolle sehr diskutiert und erforscht ist. Die Aufgaben, die er im Laufe seines Lebens übernehmen muss, sind sehr unterschiedlich: Er verkündet Gottes Heilstat, wirkt selbst an der Rettung Israels mit, wird Prophet genannt, ist

---

<sup>14</sup> S. SEGUNDO, Freiheit, 378.

<sup>15</sup> vgl. ebd., 369.

Anführer seines Volkes, sowie Mittler der Offenbarung und kultischer und rechtlicher Verordnungen, welche er auch selbst – vor allem im Deuteronomium – auslegt.<sup>16</sup> So stellt Werner H. Schmidt gleich in der Einleitung seines Buches, *Exodus, Sinai und Mose*, die Frage nach seinen mannigfaltigen Identitäten:

„War Mose Gründer und Retter des Volkes, Religionsstifter, Reformator, Priester oder, wie er zunehmend spätere Zeit erscheint, Gesetzgeber?“<sup>17</sup>

Georg Fischer und Dominik Markl sehen drei verschiedene Aspekte, die Mose ausmachen:

- Er ist der *bevorzugte Ansprechpartner Gottes* (kein anderer Mensch wird in der Bibel so oft von Gott angesprochen).
- Er hat eine *zentrale Rolle in der Vermittlung der Gesetze* (das Recht in Israel ist - bis auf wenige Ausnahmen - immer mit seiner Person verbunden).
- Er hat die *Funktion eines Bindeglieds* in sich (der Abstammung nach ist er Levit, wächst aber in Ägypten auf und lebt schließlich in Midian, verheiratet mit einer Midianitin).<sup>18</sup>

Mose vereint viele Funktionen und Charakteristika in seiner Person und scheint somit einzigartig und unvergleichbar zu bleiben. Trotzdem gilt es zu versuchen seine Persönlichkeit näher zu analysieren, um vor allem seine Rolle beim Exodusgeschehen besser verstehen zu können.

Um die Eigenart Ellacurías Interpretation über Mose gut herausstreichen zu können, soll folgend die vielfältige Figur des Moses, wie sie ausgesuchte gewichtige Exegeten aus diesem Bereich auslegen, näher dargestellt werden.

### I.II.II. „Mose“ und seine Titel in der Bibel

Die Häufigkeit der Stellen in denen der Name „Mose“ in der hebräischen Bibel erwähnt wird, zeigt die Wichtigkeit seiner Person auf. Die Titel, die er zugeschrieben bekommt, erklären näher seine Bedeutung. Von den 770 Stellen, an denen der Personennamen Mose in der hebräischen Bibel vorkommt, sind 210 in Kombination

---

<sup>16</sup> Vgl. SCHMIDT, Werner H., *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24*, Darmstadt 1983, 1; [in Folge: SCHMIDT, Exodus]

<sup>17</sup> S. SCHMIDT, ebd., 1.

<sup>18</sup> Vgl. FISCHER, Buch, 17 – 18.

mit „Jahwe“ + ein Verb des Redens.<sup>19</sup> Dies zeigt auf, dass Mose der Gesprächspartner Gottes ist. Georg Fischer bezeichnet Mose deshalb sogar als „Du Jahwes“.<sup>20</sup> Der Name „Mose“ selbst wird mit den Worten „ich habe ihn aus dem Wasser gezogen“ (Ex 2, 10) erklärt. Er kommt vom hebräischen Verb „herausziehen“ (*maschah*), ist höchstwahrscheinlich das Partizip und bedeutet „herausziehend“. Gleichzeitig kann der Name auch aus dem Ägyptischen hergeleitet werden: *ms(j)* hieße dann „geboren von“ beziehungsweise „Sohn“. Jedoch würde so ein göttliches Element im Namen fehlen, weshalb die hebräische Version zu bevorzugen ist. Der Name ist Programm und deutet bereits zu Beginn auf das, was geschehen wird, hin. 21

Der häufigste Titel Moses ist „Diener, Knecht (Gottes)“. „Gottesmann“ und „Erwählter“ sind zwei weitere Benennungen, die seine Beziehung mit Gott beschreiben. Sein Verhältnis zu den Menschen spiegelt sich in den Titeln „mein Herr“ (von Josua so genannt in Num 11,28) oder „der Mensch/Mann Mose“ (bezeichnet beide Male Moses außerordentliche Persönlichkeit in Ex 11,3 und Num 12,3) wider.<sup>22</sup>

### I.II.III. Das Auftreten Moses – Einsatz für Gerechtigkeit

Wesentlich für das Verständnis einer Gestalt ist ihr erstes Auftreten. Wie tritt Mose in die Geschichte ein? Was wird als Erstes von ihm berichtet? Was tut er und wie ist sein erstes Handeln?

Die Geschichte Moses beginnt mit einer Erzählung vom „geretteten Retter“ (Ex 2,1-10), einem Motiv, das sowohl in der Bibel als auch in der antiken Literatur öfters vorkommt, wenn es darum geht eine wichtige Persönlichkeit vorzustellen.<sup>23</sup> Die erste Beschreibung, die Mose zukommt, ist „schönes Kind“ (Ex 2,2). Dieses Kind überlebt auf wundersame Art und Weise, wird gerettet und im Hause der Tochter des Pharaos aufgezogen.<sup>24</sup>

Aktiv tritt Mose erst als junger Mann auf. Wir erfahren bloß von drei Ereignissen aus der Übergangszeit vom jungen Mann zum Erwachsenen. Diese drei Begebenheiten

---

<sup>19</sup> Vgl. FISCHER, Georg, Das Mosebild der Hebräischen Bibel, in: ECKART, Otto (Hg.), Stuttgarter Bibelstudien 190. Mose. Ägypten und das Alte Testament, Stuttgart 2000., 88 – 90; [in Folge: FISCHER, Mosebild].

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 90.

<sup>21</sup> Vgl. FISCHER, Buch, 37.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 90 – 91.

<sup>23</sup> Vgl. FISCHER, Buch, 35.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 36 – 37.

haben alle ein ähnliches Muster und hängen dadurch als eine gemeinsame Aussage zusammen. Sie zeigen Moses tiefes Empfinden und großen Einsatz für Gerechtigkeit.<sup>25</sup> Mose wächst mit einem doppelten kulturellen Hintergrund auf: dem israelitischen und dem ägyptischen. Die Situation in Ex 2,11 ff. stellt ihn sozusagen vor die Entscheidung sich auf die Seite einer der beiden Kulturen zu stellen. Die hier für die Hebräer mehrmals verwendete Bezeichnung „Brüder“ zeigt, dass Mose sich seiner Verwandtschaft und seinen israelischen Wurzeln stärker zugehörig fühlt als den Ägyptern, von denen er seine Erziehung erfahren hat. Moses erstes Handeln ist gleichzeitig ein vollkommenes Scheitern. Es ist anzunehmen, dass er den Ägypter nicht absichtlich ermorden wollte.<sup>26</sup> Das zweite Eingreifen Moses geschieht aufgrund eines Streits zwischen zwei Hebräern und beginnt mit einer Frage. Es sind die ersten Worte, die wir von Mose erfahren, und sie fragen nach dem Grund einer Ungerechtigkeit: „Warum schlägst du deinen Stammesgenossen?“ (Ex 2,13). Darauf folgt eine Gegenfrage, die Mose seine fehlende Autorität vor Augen hält: „Wer hat dich zum Aufseher und Schiedsrichter über uns bestellt?“ (Ex 2,14). Als Mose klar wird, dass der Totschlag an dem Ägypter bekannt geworden ist, flieht er nach Midian.<sup>27</sup> Dort kommt es zu einem dritten Einsatz für Gerechtigkeit, bei dem Mose am meisten Mut beweist. Erstens ist er in einem fremden Land, zweitens steht er alleine einer Überzahl von Männern gegenüber und drittens hat er bereits zwei Mal die Erfahrung gemacht, dass er bei seinen vorherigen Einsätzen für Gerechtigkeit gescheitert ist.<sup>28</sup> Doch Mose scheint nicht aufgeben zu wollen und ausgerechnet jetzt, in der wohl schwierigsten Situation, schafft er es erfolgreich zu helfen (Ex 2,15-17). Diesmal wird er auch endlich für seinen Einsatz belohnt: Er findet ein Zuhause, eine Frau und gründet eine Familie (Ex 2,17-22).

Moses dreifacher Einsatz für Gerechtigkeit trägt nach Fischer eine Dynamik in sich. Es geht jedes Mal weniger um Eigeninteresse. Der erste Konflikt betrifft einen Ägypter und einen Hebräer, der zweite ist zwischen zwei Hebräern und beim dritten Mal geht es um Midianiten, also völlig Fremde für Mose. Dies zeigt, dass es ihm nicht um einzelne Personen oder bloß um sein eigenes Volk geht, sondern um die Sache, also die Gerechtigkeit selbst.<sup>29</sup> Mose setzt sich unermüdlich für Schwächere

---

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 38.

<sup>26</sup> Mehr dazu vgl. ebd., 38, 39.

<sup>27</sup> Mehr dazu vgl. ebd., 39 – 40.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 41.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 42.

beziehungsweise Benachteiligte ein. Er sucht kein bequemes Leben für sich, sondern will sich nützlich machen, dort wo Not herrscht und Hilfe nötig wird.<sup>30</sup>

#### I.II.IV. Die Autorität Moses

Die Frage nach der Autorität Moses ist so wesentlich, dass sie gleich – wie wir unter dem vorherigen Punkt bereits gesehen haben – im ersten Kapitel seines Auftretens vorkommt: „Wer hat dich zum Aufseher und Schiedsrichter über uns bestellt?“ (Ex 2,14). Diese Frage wird mit den darauffolgenden Kapiteln 3 und 4, der Berufungserzählung, beantwortet.<sup>31</sup> Hierbei fassen die fünf Einwände Moses in ihrer ausführlichen Darstellung alle möglichen Widerstände, welche ein von Gott berufener Mensch erwarten kann, zusammen. Gott geht auch gründlich auf alle Einwände ein und gibt klare Antworten beziehungsweise Lösungen.<sup>32</sup> Zur besseren Veranschaulichung sei Moses letzter Einwand hier kurz näher dargestellt: Nachdem Gott bereits auf alle Einwände Moses eingegangen ist, ihm zwei Mal seinen Beistand versprochen, seinen Namen gesagt, Wunder versprochen hat und sogar Zeichen mit eigenen Augen sehen hat lassen, lautet Moses letzter Einwand dennoch: „Aber bitte Herr, schick doch einen anderen!“ (Ex 4,13). Darauf wird Gott zornig, geht jedoch erneut auf Moses Ängste ein und bringt eine Lösung: sein Bruder Aaron soll ihn begleiten und ihm als guter Redner zur Seite stehen (Ex 4,14-17). Das ist das einzige Mal im AT, dass einem Berufenen Gottes ein Helfer zur Seite gestellt wird.<sup>33</sup> Der Berufungsbericht zeigt, wie verständnisvoll und geduldig Gott sich Mose annähert und wie er auf alle seine Zweifel und Ängste eingeht. Darum behauptet Fischer: „Damit ist Mose der weit über alle anderen autorisierte Gesandte Gottes.“<sup>34</sup>

Auch von menschlicher Seite wird Mose Autorität verliehen. Das Geschehen am Sinai macht ihn zum offiziellen Vermittler des Wort Gottes.<sup>35</sup> Das Volk selbst fordert Mose auf: „Rede du mit uns, dann wollen wir hören. Gott soll nicht mit uns reden, sonst sterben wir.“, (Ex 20,19). Außerdem überragt Moses Autoritätsstellung auch in seiner Funktion als „Vertreter Gottes“. In Bezug auf Aaron verspricht ihm Gott: „Er

---

<sup>30</sup> Vgl. ebd.

<sup>31</sup> Vgl. FISCHER, Mosebild, 91.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 91 – 92.

<sup>33</sup> Vgl. FISCHER, Buch, 67.

<sup>34</sup> S. FISCHER, Mosebild, 92.

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

wird für dich der Mund sein und du wirst für ihn Gott sein.“, (Ex 4,16), und später heißt es ähnlich: „Der Herr sprach zu Mose: Hiermit mache ich dich für den Pharao zum Gott.“, (Ex 7,1). In Mose begegnen die Menschen auf eine gewisse Art Gott. Dies gilt nicht nur für die eigenen Leute, wie vergleichsweise für Aaron, sondern auch für Außenstehende, wie zum Beispiel den Pharao.<sup>36</sup> Was Moses Rang abschließend noch einmal erhöht, ist, dass Gott seine Bitten erhört und auf sie eingeht, wie es Ex 8, 9.26 zeigt.

### **I.II.V. Gesetzesmittler und Richter**

Abgesehen von wenigen Ausnahmen, wie zum Beispiel den Anweisungen Gottes für die Menschen in Gen 1,28 oder 9,1-7, werden alle weiteren Gesetze, deren Übermittlung mit der Tora endet, unter Mose offenbart. Mit seinem Tod in Dtn 34 endet somit auch offiziell die Phase der Gesetzgebung.<sup>37</sup> Hierin wird deutlich, wie sehr das Gesetz an die Person Moses gebunden ist. Mose ist jedoch nicht nur Mittler des Gesetzes, sondern wirkt auch in der Funktion des obersten Richters. Er selbst muss das Recht auslegen und hat Entscheidungen zu fällen. Hierbei ist es das Volk, das ihn zur höchsten Instanz macht (Lev 24,10-23; Num 9,6-14; Num 15,32-36).<sup>38</sup> Im Dtn übernimmt Mose zusätzlich näher die Aufgabe Gottes Recht zu lehren, zu predigen und auszulegen.<sup>39</sup> Auch im Bereich des Umgangs mit dem Gesetz ist Moses Rolle eine wichtige und vielfältige.

### **I.II.VI. Besondere Nähe zu Gott**

Wie bereits festgestellt, ist Mose der bevorzugte Gesprächspartner Gottes. Nicht nur die Häufigkeit mit der er von Gott angesprochen wird, ist hierbei ausschlaggebend, sondern vor allem auch der Inhalt der Gespräche und die Art und Weise des Sprechens Gottes mit Mose. Gott geht immer wieder auf Moses Ängste und Zweifel ein (Ex 4,1.5 ff.). Er gibt ihm ganz klare Anweisungen und Erklärungen (Ex 14,1-4.15-18.26), offenbart ihm als ersten Menschen überhaupt seinen Namen (Ex 3,14) und

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 93.

<sup>37</sup> Vgl. FISCHER, Mosebild, 97.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 98 – 99.

erwählt ihn, um als einziger beim Bundesschluss ganz in seiner Nähe zu sein (Ex 24,12-18).<sup>40</sup> Es herrscht eine große Vertrautheit zwischen Gott und Mose, welche viele Konflikte aushält. Als Mose ganz am Ende seiner Berufung immer noch an seiner Sendung zweifelt, wird Gott zornig. Doch fällt dieser Zorn mehr als milde aus (Ex 4,14), und die Konsequenz ist sogar weiterer Beistand. Als später Gott sein Volk Israel bestrafen will, kann Mose ihn besänftigen und schafft es Reue in ihm zu wecken (Ex 32,9-14). Genau an diesem letzten Beispiel zeigt sich, dass die Nähe Moses zu Gott – so sehr sie auch ein Geschenk und eine Gnade für ihn ist – nicht Selbstzweck ist, sondern dem gesamten Volk dient. Mose soll Israel zeigen und nahe bringen, wer Gott ist<sup>41</sup>; das ist seine Aufgabe: als Anführer, Richter, Vermittler und in all seinen vielseitigen Rollen.

„Beide, Jahwe und Mose, stehen einander gleichermaßen nahe. In Mose spiegelt sich Gott für die Israeliten.“<sup>42</sup>

## I.II.VII. Befreier?

Gottes Unterstützung und Nähe zu Mose haben also den Sinn, dass Mose genau diese Unterstützung und Nähe an sein Volk weitergeben kann. Gott lässt ihn sein „Mit-Sein“ erfahren, damit er den Bedrängten und Unterdrückten die Rettung verkünden und selbst auf diesem Weg in die Freiheit eine führende Rolle spielen kann.<sup>43</sup> Hier stellt sich folgende Frage: Wie führend ist, beziehungsweise kann denn diese Rolle Moses bei der Befreiung sein? Wenn Gott auf Moses Bitten eingeht und sogar aufgrund seines Drängens das Volk Israel nicht bestraft, könnten wir dann nicht sagen: Mose ist der Retter? Wenn das Volk Mose anklagt: „Warum hast *du* uns aus Ägypten herausgeführt?“ (Ex 14,11), könnten wir dann nicht auch sagen: Mose befreite Israel aus Ägypten?

Schmidt zitiert an einer Stelle Greßmann, der im jungen Mose „den künftigen Befreier“ sieht. Nach einigen Seiten finden wir jedoch folgende Aussage bei Schmidt:

---

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 101.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 102.

<sup>42</sup> S. FISCHER, Mosebild, 104.

<sup>43</sup> Vgl. SCHMIDT, Exodus, 183.

„Einen Freiheitskampf soll Mose allerdings nicht vorbereiten; mit Gewalt hatte er zuvor von sich aus reagiert (Ex 2,11ff.), jetzt braucht er nicht als Befreier aufzutreten (Ex 14,13f.)“.<sup>44</sup>

Wie ist das zu verstehen? Kann in Mose doch nicht ein Befreier gesehen werden? Bringt somit Gott allein die Befreiung? Haben wir aber nicht deutlich gesehen, dass Mose selbst auch mitwirkt und bei der Rettung „ein Wörtchen mit zu reden hat“? Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit genau dieser zentralen Frage, indem es Ellacuría's Interpretation der Figur und Rolle Moses in den Blick nimmt.

### **I.III. Der Begriff der Befreiung bei Ignacio Ellacuría am Beispiel der Figur des Moses**

#### **I.III.I. Fragestellung: „Wer hat das Volk aus Ägypten herausgeführt – Jahwe oder Mose?“<sup>45</sup>**

Die beiden älteren Quellenschriften des Pentateuchs stellen die Rolle Moses bei der Befreiung unterschiedlich dar.<sup>46</sup>

Nach den Jahwisten ist die Befreiung Werk Gottes, das von Mose angekündigt wird:

„Geh, versammle die Ältesten Israels und sag ihnen: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, ist mir erschienen und hat mir gesagt: Ich habe sorgsam auf euch geachtet und habe gesehen, was man euch in Ägypten antut. Darum habe ich beschlossen, euch aus dem Elend Ägyptens hinaufzuführen in das Land der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen.“ (Ex 3,16-17).

Nach dem Elohisten vollbringt Mose selbst das Werk der Befreiung:

„Und jetzt geh! Ich sende dich zum Pharao. Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus! Mose antwortete Gott: Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte? Gott aber sagte: Ich bin mit dir; ich habe dich gesandt und als Zeichen dafür soll

---

<sup>44</sup> S. SCHMIDT, Exodus, 183.

<sup>45</sup> Anm.: Diese Fragestellung wurde direkt von Ignacio Ellacuría übernommen, S. ELLACURÍA, Ignacio, Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1, Luzern 1995, 320 [in Folge: ELLACURÍA, Geschichtlichkeit].

<sup>46</sup> Vgl. SCHMIDT, Exodus, 152. Anm.: W.H. Schmidt ist ein Vertreter des Vierquellen-Modells. In der aktuellen Bibelwissenschaft wird dieses Modell infrage gestellt. Es gibt heute bereits auch andere Pentateuchmodelle. Mehr dazu vgl. ZENGER, Erich u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart<sup>8</sup> 1995, 85 – 147.

dir dienen: Wenn du das Volk aus Ägypten herausgeführt hast, werdet ihr Gott an diesem Berg verehren.“ (Ex 3,10-12)

Historisch-kritisch gesehen hätte die Stelle der Quellenschrift des Jahwisten aufgrund des Alters, der Verbreitung und des Sprachgebrauchs Vorrang.<sup>47</sup> Die Befreiung wird hier Gott zugeschrieben. Es stellt sich jedoch folgende Frage: Was veranlasst den Elohisten dazu die Befreiung als Werk Moses darzustellen? Noch wichtiger ist: Was bedeutet das für die Christen und Christinnen? Kann man entweder nur den Jahwisten oder dem Elohisten glauben? Stehen sich beide Ansichten einfach widersprüchlich gegenüber?

Um die Frage: „Wer hat das Volk aus Ägypten befreit – Jahwe oder Mose?“ beantworten zu können, ist nach Ellacuría Folgendes vorauszusetzen:

1. Der Exodus ist eine historische Tatsache beziehungsweise wird er als solche in der Bibel dargestellt.
2. Der Exodus ist eine Heilstatsache, welche von essentieller Bedeutung ist für die Erfüllung von Gottes Plan mit seinem Volk.
3. Mose benutzt menschliche und politische Mittel um dieses Ereignis in die Tat umzusetzen.
4. Israel glaubt, trotz aller menschlichen Beteiligung, dass die Befreiung ein Werk Gottes ist.<sup>48</sup>

### I.III.II. Der Erweis Gottes in der Geschichte

An dieser Stelle zeigt sich bereits, dass die Frage „*Wer* befreit?“ nicht unmittelbar von der Frage „*Wie* wird befreit?“ zu trennen ist. Denn wenn es darum geht auf die erste Frage mit „Gott“ oder „Mose“ zu antworten, impliziert dies sogleich auch die Antwort nach der Frage zu suchen, wie Gott eigentlich handelt. Nach Ellacuría handelt Gott indem er in die Geschichte eingreift. Wer Gott ist und wie er wirkt, das wollen die Texte in der Bibel erzählen. Hierbei erfasst die Geschichte das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wobei Gott der Herr der Geschichte ist. Wäre dem nicht so, würde Gott eine bloße „Antriebskraft des natürlichen Kreislaufs“<sup>49</sup> sein; ein „Paradigma des

---

<sup>47</sup> vgl. ebd., 153.

<sup>48</sup> vgl. ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit*, 320.

<sup>49</sup> S. ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit*, 323.

Immergleichen, das zwar ein „Danach“ aber keine offene Zukunft hat.“<sup>50</sup> Doch genau das, was beim Exodus geschieht, ist keine Weiterführung oder Wiederholung der Geschichte, sondern ein Durchbrechen des Prozesses und genau hier wird in der Geschichte etwas präsent, was mehr als die Geschichte ist.<sup>51</sup> Dass ausgerechnet die Geschichte der Ort der Theophanie ist, ist nicht etwas Selbstverständliches. Für andere Völker war, beziehungsweise ist die Natur oder die subjektive, innere Erfahrung der Ort an dem sich Gott erweist. Die Geschichte schließt diese beiden Orte ein und überschreitet sie, denn in ihr kann Gott nicht ein für alle Mal gegeben sein. Solange es Geschichte gibt, wird sich Gott immer wieder neu erweisen können, denn Geschichte ist offen auf die Zukunft hin und somit auch auf die Offenbarung hin.<sup>52</sup>

„Das Moment der Zukunft – die nicht bloß jenseitig ist, sondern im Spiel Verheißung - Hoffnung, Handeln Gottes - Antwort des Menschen projektiv wirksam wird – macht die geschichtliche Offenbarung Gottes als solche erst möglich und nimmt die Menschen in die Pflicht, sich zu öffnen, sich nicht in einer bereits gegebenen Erfahrung oder in den engen Grenzen ihrer Endlichkeit zu verschließen.“<sup>53</sup>

### I.III.III. Der Vollzug der Befreiung im Exodus

Auch die Befreiung vollzieht sich folglich in der Geschichte, wo Gott und Mensch in Beziehung treten können. Hierbei ist es wichtig zu betonen, dass die Geschichte auch ein Ort des Volkes ist. Mose geht von keiner individuellen Erfahrung aus, sondern von der seines Volkes; primär tut er etwas für sein Volk und nicht für Gott, wenn er handelt und somit ist sein Handeln ein Teil des Handelns des Volkes.<sup>54</sup> Es wurde bereits erschlossen, dass die Nähe Gottes zu Mose kein Selbstzweck ist, sondern dem Volk dient. Die besondere Beziehung zwischen Mose und Gott ist nicht etwas für sich, sondern dient etwas Größerem: der Befreiung des Volkes. Der Ausgangspunkt dieser Befreiung ist jedoch nicht einfach das Volk, sondern die gesellschaftlich-politische Erfahrung des Volkes und Ziel ist dessen gesellschaftlich-politisches Handeln.<sup>55</sup> Dabei führt die Befreiung aus der Unterdrückung, jedoch nicht

---

<sup>50</sup> S. ebd.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 323.

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

<sup>53</sup> S. ELLACURÍA, Geschichtlichkeit, 324.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 325.

<sup>55</sup> Vgl. ebd.

einfach aus der Leidensgeschichte heraus. Das heißt, die Befreiung geschieht nicht abseits vom Leid: Gott nimmt Israel nicht *aus* seinem Leid hinaus, sondern führt und begleitet es *durch* sein Leid hindurch. Gott *enthebt* sein Volk nicht *von* den Kämpfen, sondern *bestärkt* es *in* seinen Kämpfen.<sup>56</sup> Denn die Geschichte ist kein Katapult für die Transzendenz, sondern ganz im Gegenteil: die Transzendenz ist geschichtlich. Dies zeigt sich beispielhaft an der Offenbarung des Namens Gottes. Gott teilt seinem Volk nicht nur seinen Namen mit, sondern setzt ihn in Verbindung mit einem geschichtlichen Ereignis: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“ (Ex 20,2). Auch als sich Gott erstmals Mose offenbart, heißt es:

„(...) Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. (...) Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, (...)“ (Ex 3, 6-8)

Diese Offenbarung enthält die drei Dimensionen der Geschichte in sich: Gott, der sich bereits als Gott der Väter erwiesen hat (Vergangenheit), sieht heute das Leid seines Volkes (Gegenwart) und wird es aus Ägypten herausführen (Zukunft). Alle drei Dimensionen sind geschichtlich, in allen drei Dimensionen kam, kommt und wird es zu einem Eingreifen Gottes kommen.<sup>57</sup>

#### I.III.IV. Theophanie und Theopraxis

Beide Begriffe bezeichnen jeweils etwas Unterschiedliches, das gleichzeitig jedoch nicht so einfach zu trennen ist. Auf den ersten Blick mag dies bei Ellacuría nicht so deutlich erscheinen. Darum soll folgend kurz auf diese beiden Begriffe, ihre Bedeutung und Beziehung zu einander näher eingegangen werden. Um Ellacúrias Definitionen von Theophanie und Theopraxis besser verstehen zu können, sei hier als wichtige Hintergrundinformation erwähnt, dass der Befreiungstheologie oft der Vorwurf gemacht wurde und noch gemacht wird, dass sie die Bedeutung der Theophanie vernachlässige.<sup>58</sup> Theophanie ist nach Ellacuría aber nicht einfach von

---

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 326.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., 324.

<sup>58</sup> Anm.: dies ist auch der Grund warum Ellacuría die beiden Begriffe „Theophanie“ und „Theopraxis“ näher ausführt und sich dabei auf Texte der Internationalen Theologenkommission, von Hans Urs von Balthasar und Josef Ratzinger bezieht, s. Fußnoten in ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit*, 314.

der Theopraxis zu trennen. Dies zeigt sich, wie bereits näher dargestellt, mit der Offenbarung des Namens Gottes, die mit einem Heilsversprechen verbunden ist. Der zweite springende Punkt ist, dass, obwohl von *Theopraxis* die Rede ist, das Handeln Gottes von dem des Menschen auch nicht einfach getrennt werden kann. Bis hierhin mag es zwar den Eindruck erwecken, dass nur das Handeln Gottes zum Thema gemacht worden ist. Nun könnte man im nächsten Kapitel eine Ausführung über die Antwort des Menschen auf Gottes Handeln erwarten. Doch wie gesagt, so einfach ist dies nicht voneinander zu trennen. Das ist es, was Ellacuría aufzeigen will, wenn er von der Geschichtlichkeit der Transzendenz spricht und immer wieder betont, dass die Geschichte der Ort des Handeln Gottes ist. Denn in der Geschichte treffen sich Gott und Mensch und werden eins im Handeln. Wo Gott handelt, eröffnet sich Zukunft für den Menschen; wo der Mensch genauso befreiend handelt, ereignet sich Gott.

„Es sind (...) die in sich selbst verschlossenen Handlungen des Menschen, die die Geschichte in Sünde und Unheil stürzen, während das offene Handeln des Menschen Gnade und Heil in ihr zur Geltung kommen lässt.“<sup>59</sup>

Wo der Mensch nicht für sich selbst handelt, sondern für den anderen, um etwas Neues zu ermöglichen, dort passiert Transzendenz und dort erweist sich Gott in seinem Handeln. Es gibt demnach keine einfache Trennung in: hier handelt Gott, hier handelt der Mensch. Dies ist das Ausschlaggebende, um das Exodusgeschehen und die Rolle Moses nach Ellacuría zu verstehen. Er stellt auch klar, dass nicht die Theophanie selbst das Ziel ist, sondern, dass sie aus der Theopraxis erwächst und wieder zur Theopraxis führen soll.

„Die Offenbarung des Gottesnamens und die ganze Theophanie sind dazu da, daß das Volk sein Joch abschüttelt und sich auf den Weg macht, auf der Suche nach einer neuen Erde.“<sup>60</sup>

Es geht nicht darum in der Theophanie stehen zu bleiben und dies als höchstes Ziel menschlicher Erfahrung anzusehen. Auch Mose bleibt – bei aller Ehrfurcht – nicht bloß bei der Offenbarung Gottes stehen und beansprucht dessen Nähe für sich. Diese wunderbare Nähe Gottes bringt einen hohen Anspruch mit sich: So wie Gott sich ihm erweist, soll er sich seinem Volk erweisen. Folglich zeigt sich somit, dass der Vorwurf an die Befreiungstheologie, dass sie die Theophanie vernachlässige, so nicht gemacht werden kann.

---

<sup>59</sup> S. ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit*, 331.

<sup>60</sup> S. ebd., 326.

### I.III.V. Das Heilshandeln Moses

Ausgerechnet in der starken Rolle Moses als „Vertreter Gottes“ für das Volk Israel zeigt sich die Untrennbarkeit vom Handeln Gottes und dem des Menschen. Nach Ellacuría lässt sich somit weder einfach sagen, Gott hat Israel befreit (supernaturalistische Deutung), noch Mose hat Israel befreit (rationalistische oder naturalistische Deutung).<sup>61</sup> „Jahwe hat das Volk nicht ohne Mose, und Mose hat es nicht ohne Jahwe herausgeführt.“<sup>62</sup> Selbstverständlich berichtet das Buch Exodus von bedeutungsvollen Taten, die allein Gott zuzuschreiben sind (die Plagen, die Rettung am Roten Meer, das Manna etc.), während Mose nichts vorzuweisen hat, was er nicht der Inspiration Gottes zu verdanken hätte.<sup>63</sup> Doch eine solche Aufteilung ist nicht so einfach zu machen. Die Wunder Gottes, so zum Beispiel die Plagen, erscheinen nicht als etwas Abgetrenntes im Himmel oder sind bloß Spektakel, sondern haben immer eine geschichtliche Zielsetzung in sich: den Auszug Israels aus Ägypten. Außerdem spielen bei jedem Wunder die menschlichen Akteure (Mose und Aaron) eine wesentliche Rolle, denn sie ereignen sich über deren Handeln.<sup>64</sup> Das Handeln Moses ist also entscheidend für den gesamten Befreiungsprozess und unauflöslich mit dem göttlichen Handeln verbunden. Gott ist Urheber aller Großtaten, das stellen die Verfasser des Exodusbuches klar dar, aber sie machen auch deutlich, dass Mose „der Arm Jahwes und daß sein geschichtliches Handeln Heilshandeln ist.“<sup>65</sup> Wie wesentlich das Handeln Mose beim Exodus ist, sollen abschließend folgende Zeilen Ellacurias klar machen:

„Mose tritt in die Theopraxis Gottes ein, während der Pharao den Gott des Lebens und der Freiheit negiert (...) Da beider Stellung in der Heilsgeschichte unterschiedlich ist, erleben sie auch eine entsprechend unterschiedliche Theophanie: Für Mose und sein Volk ist es die Theophanie eines Befreiergottes, für den Pharao und sein Volk die eines strafenden Gottes.“<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Vgl. ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit*, 327.

<sup>62</sup> S. ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit*, 327.

<sup>63</sup> Anm.: diese Aussage könnte leicht missverstanden und in das Gegenteil von dem interpretiert werden, was Ellacuría eigentlich aussagen will. Dass Mose nichts aufzuweisen hat, was nicht von Gott inspiriert worden ist, soll nicht heißen, dass er zu keinem selbstständigen Handeln fähig wäre. Mit „Inspiration Gottes“ ist das zuvor bereits Gesagte zu verstehen, nämlich dass jedes heilseröffnende Handeln eines Menschen, wie zum Beispiel gerade das Handeln Moses, ein Erweis Gottes in der Geschichte ist.

<sup>64</sup> Vgl. ebd.

<sup>65</sup> S. ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit*, 327.

<sup>66</sup> S. ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit*, 329.

Dies bedeutet nicht nur, dass sich das Handeln Gottes ohne das Sich-Einlassen des Menschen nicht vollziehen kann, sondern dass je nachdem wie der Mensch Gott antwortet, sich Gott für ihn als Heil oder Unheil erweist. Anders gesagt, wie sich Gott in der Geschichte ereignet, hängt von der Einstellung und Antwort des Menschen ab.

#### **I.IV. Conclusio – Die Antwort auf die Frage: „Wer befreit?“ Heilspraxis als transzendente geschichtliche Praxis**

Nach diesem ersten Kapitel zeigt sich, dass es nicht möglich ist, die Frage: „Wer befreit?“ mit nur einer Person, mit entweder „Gott“ oder „der Mensch“, in diesem Fall „JHWH“ oder „Mose“ zu beantworten. Genauso wenig kann man aber von einer „additiven Dualität“ Gottes und des Menschen sprechen. Es geht um eine „duale Einheit“ Gottes im Menschen und des Menschen in Gott, die sich in einer einzigen Geschichte ereignet.<sup>67</sup> Es gibt nur eine Geschichte und nicht etwa zwei: eine Geschichte Gottes und eine der Menschen, eine Heilsgeschichte und eine Profangeschichte. In dieser einen geschichtlichen Wirklichkeit gibt es somit kein Handeln Gottes, in dem nicht auch ein Handeln des Menschen gegenwärtig wäre und umgekehrt auch nicht. Hierbei ist es wichtig zu unterscheiden, dass Gottes Gegenwart im Handeln des Menschen, je nachdem um was für ein menschliches Handeln es geht, es sich im „Raum der Sünde oder im Bereich der Antisünde, der Gnade abspielt.“<sup>68</sup> Die Geschichte ist *per definitionem* immer göttlich, sie nimmt je nach dem Handeln des Menschen jedoch verschiedene Formen an.<sup>69</sup>

Bei der Heilspraxis handelt es sich weder um eine rein transzendente (von der Geschichte abgehobene) noch um eine rein politische, ethische oder geschichtliche Praxis (ohne jegliche Transzendenz). Die Heilspraxis ist eine transzendente geschichtliche Praxis.<sup>70</sup> Hier wird Gott sichtbar wie er in der Geschichte gegenwärtig ist und wirkt. Das Exodusgeschehen ist die Befreiung aus einer politischen, geschichtlichen - und nicht bloß symbolischen – Unterdrückung; genau hier setzt das Eingreifen Gottes an. Diese Befreiung ist nicht bloß ein Akt, sondern ein Gründungsgeschehen, der Anfang einer neuen Geschichte für Israel mit Gott. So

---

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 329 – 330.

<sup>68</sup> S. ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit*, 317.

<sup>69</sup> Vgl. ebd.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 330.

sehen das auch Fischer und Markl, jedoch erscheint an dieser Stelle folgende Aussage sehr interessant:

„Unter religiöser Rücksicht wird Israel durch Gottes Erwählung zu seinem Volk (...) Geschichtlich gründet Israel in der Ursprungserfahrung, aus Unterdrückung befreit worden zu sein.“<sup>71</sup>

Der religiöse und geschichtliche Aspekt werden hier einfach getrennt. Es scheint, als hätte die Erwählung des Volkes nichts mit der Erfahrung der Unterdrückung zu tun. Dieses Zusammengehören ist jedoch genau das, was Ellacuría immer wieder betont. Sowohl nur nach den profanen, als auch nur nach den sakralen Elementen der Exodusgeschichte zu fragen und ausschließlich diese näher zu betrachten, wäre eine Verstümmelung des Ganzen.<sup>72</sup> Auch folgender Aussage der Internationalen Theologischen Kommission kann Ellacuría schwer zustimmen:

„Worin jeweils die Not besteht, ist offensichtlich nicht so entscheidend, wichtiger ist die Erfahrung, daß nur Gott selbst Heil und Rettung bringen kann. (...) Jahwe ist es, der die Veränderung schafft, und nicht der Mensch.“<sup>73</sup>

Die Erfahrung der Not des Volkes in der Unterdrückung wird auch hier als irrelevant für die Befreiung angesehen. Heil bringt hier Gott allein, der Mensch nicht. Ellacúrias eigene Worte geben hier am besten zu verstehen, was seine Einwände gegen diese theologische Aussage sind:

„Für ihn (*Anm.: gemeint ist der Mensch im Alten Testament*) wie für den unterdrückten Menschen im Lateinamerika von heute ist das, worin die Not besteht, fundamental, denn Gott würde nicht als Befreier des Volkes erscheinen (...), wenn es nicht zu dieser geschichtlichen Heilserfahrung gekommen wäre. (...) Zweitens kann man nicht sagen, Heil und Rettung würden von Gott allein erwartet, wenn Mose und das Volk eine so wichtige Rolle spielen; daher ist die Aussage, Gott, und nicht der Mensch, sei es, der die Veränderung schafft, förmlich falsch (...)“<sup>74</sup>

Diese Ausführung Ellacúrias nennt zentrale Punkte seiner Definition von Befreiung und sie streicht zwei essentielle Dimensionen heraus, die an dieser Stelle als Zusammenfassung dienen:

- Erstens: das Heil Gottes ereignet sich in der Geschichte, das heißt nicht fern von der Leidenserfahrung des Volkes.

---

<sup>71</sup> S. FISCHER, Exodus, 18.

<sup>72</sup> Vgl. ELLACURÍA, Geschichtlichkeit, 328.

<sup>73</sup> S. Internationale Theologenkommission, Menschliches Wohl und christliches Heil (1976), URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1976\\_promozione-umana\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1976_promozione-umana_ge.html). (Stand: 10.10.2014).

<sup>74</sup> S. ELLACURÍA, Geschichtlichkeit, 331.

- Zweitens: das Heil Gottes vollzieht sich mit den Menschen, das heißt, sie wirken wesentlich am Befreiungsprozess mit.

Es zeigt sich und wird sich noch deutlicher zeigen, warum es so wichtig ist, dass auch Mose und nicht nur Gott „Befreier“ genannt werden kann. Hierbei geht es nämlich nicht nur um die Figur Moses und einen weiteren Titel, der ihm zugesprochen wird, sondern um eine ganze Aussage, die dahinter steckt: Gott braucht uns, um Befreiung zu bringen und nimmt uns in die Verantwortung mit ihm eine heilere Welt zu gestalten.

## II. „Wer wird befreit?“ – Ellacurías Theologie des gekreuzigten Volkes

---

### II.I. Einleitung

Der zweite Teil dieser Arbeit beschäftigt sich mit einer zweiten zentralen alttestamentlichen Figur: der des leidenden Gottesknechts. Unter *II.II. Die Figur des Leidenden Gottesknechts (Jes 52,13 – 53,12) aus Sicht ausgewählter europäischer Exegeten* sollen zunächst die Auslegungen von zwei europäischen Theologen zur Thematik näher dargestellt werden. Mit Hans-Jürgen Hermissons Ausführungen sollen vor allem grundlegende Punkte der Exegese und der Figur des Gottesknechts näher geklärt werden. Darauf wird mit Adrian Schenker bereits eine konkrete Frage aufgeworfen werden, die im dritten Teil weiter ausgeführt werden soll: „Warum schweigt der Gottesknecht?“ Mit ihm richtet sich der Blick auch auf Jesus als Gottesknecht. Der zweite Teil *II.III. „Das gekreuzigte Volk“ als Leidender Gottesknecht (Jes 52,13 – 53,12) bei Ignacio Ellacuría* beleuchtet dessen Theologie zu dieser alttestamentlichen Figur näher. Dabei wird Lateinamerika als Leidender Gottesknecht in den Blick genommen, die Definition und Rolle der Armen für die Befreiungstheologie präsentiert und zuletzt die Kreuzigung Jesu beziehungsweise die des Volkes interpretiert. Beiden Teilen dient das Vierte Gottesknechtslied (Jes 53) als Ausgangspunkt der Analysen und Auslegungen. Ellacuría selbst bezeichnet das Vierte Lied des Gottesknechts als „einen fundamentalen Text für jede Theologie

der Erlösung“<sup>75</sup>. Eine traditionelle Leseart sieht in diesem Gottesknecht die Figur Jesu, was Ellacuría weiterführt: Er betont, dass Jesaja 53, gerade von der Person Jesus Christus her gelesen, bestimmte Elemente beinhaltet, die darauf hinweisen, dass dieses Lied das Schicksal des größten Teils der Menschheit von heute beschreibt.<sup>76</sup> Doch wer sind diese Menschen, die befreit werden sollen? „*Wer wird befreit?*“ ist die Leitfrage dieses Kapitels, die anhand Ellacurias Theologie des gekreuzigten Volkes zu beantworten versucht werden wird. Dieser Prozess wird am Ende unter *II.IV. Wer befreit und wer wird befreit? – Zwei nicht trennbare Fragen* zu einer Einsicht führen, und es wird sich zeigen, dass das Subjekt der Befreiung und das der Geschichte ein ganz ungeahntes ist.

## **II.II. Die Figur des Leidenden Gottesknechts (Jes 52,13 – 53,12) aus Sicht ausgewählter europäischer Exegeten**

### **II.II.I. Der leidende Gottesknecht bei Hans-Jürgen Hermisson**

#### ***II.II.I.A. Theologiegeschichtlicher Hintergrund Deuterojesajas***

Um das 4. Lied des Gottesknechts näher auslegen und verstehen zu können, ist es wichtig sich vorangehend etwas mit dem theologisch-exegetischen Hintergrund zu beschäftigen. Folgend wird dies hier kurz – sehr beschränkt auf die für das Thema wichtigsten Aspekte – näher beleuchtet.

In der deuterojesajischen Botschaft geht es knapp zusammengefasst um Folgendes: die Verkündigung vom Ende des Exils und der Zurückführung des Volkes Israels von Babylon nach Jerusalem<sup>77</sup>. Schon im ersten Text von Deuterojesaja zeigt sich dieser Kern seiner Botschaft:

„Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott. Redet Jerusalem zu Herzen und verkündet der Stadt, dass ihr Frondienst zu Ende geht, dass ihre Schuld beglichen ist; denn sie hat die volle Strafe erlitten von der Hand des Herrn für

---

<sup>75</sup> S. ELLACURÍA, Das gekreuzigte Volk, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 2, Luzern 1995, 843; [in Folge: ELLACURÍA, Volk].

<sup>76</sup> Vgl. ebd.

<sup>77</sup> HERMISSON, Hans-Jürgen, Das vierte Gottesknechtslied, in: JANOWSKI, Bernd, SPIECKERMANN, Hermann (Hg.), *Forschungen zum Alten Testament. Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1996, 2; [in Folge: HERMISSON, Gottesknechtslied].

all ihre Sünden. Eine Stimme ruft: Bahnt für den Herrn einen Weg durch die Wüste! Baut in der Steppe eine ebene Straße für unseren Gott!“ (Jes 40,1-3)

Da sich das Volk einem solchen Aufbruch jedoch noch nicht gewachsen fühlt, kommt es zum Einsatz eines Gottesknechts, der im Namen JHWHs spricht und sein Volk versammeln soll. Ab diesem Moment treten somit zwei Gottesknechte auf; einer kommt innerhalb und einer außerhalb der Gottesknechtslieder vor. Die prophetische Gottesknechtsgestalt soll den Gottesknecht Israel dazu bringen aufzubrechen. So lautet der Auftrag. Die Rede dieses prophetischen Gottesknechts richtet sich an zwei Adressaten: zuerst an das Volk Israel, aber auch an alle anderen Völker der Erde. Er verkündet Gott JHWH als Herrn der Geschichte und somit einzigen Gott, welcher gleichzeitig der Retter Israels ist.<sup>78</sup> In seinem prophetischen Amt ist der Knecht als einzelner gleichzeitig ein Vertreter seines Volkes.<sup>79</sup> Er versteht sich selbst in seiner Rolle als Teil der Gemeinschaft und in der Tradition vorangehender Propheten, durch die JHWH immer wieder in der Geschichte zu Israel gesprochen hat. Um seine Aufgabe erfüllen zu können, bedarf der prophetische Gottesknecht des Gottesknechts Israels.<sup>80</sup>

#### *II.II.I.B. Aufbau des Vierten Gottesknechtsliedes (Jes 52,13 – 53,12)*

Beim Text des Vierten Gottesknechtsliedes gilt es darauf zu achten, wer jeweils redet. Hierbei zeigt sich nämlich ein klarer Aufbau: 52, 13 - 15 ist JHWH-Rede genauso wie 53,11b - 12. Diese beiden Reden Gottes, die als Orakel sehr allgemein bestimmt bleiben, da sie nicht an den Knecht gerichtet sind – der Adressat bleibt offen – sondern etwas über ihn selbst aussagen, umrahmen die Verse 53, 1 - 11a. Hier spricht eine Gruppe in der ersten Person Plural.<sup>81</sup> Es stellt sich die Frage, wer diese sprechende Gruppe ist. Dieses „wir“ im Mittelteil ist nicht von den „vielen“ zu trennen, welche in beiden JHWH-Reden vorkommen (Jes 52,14 f. und Jes 53,11-12). Ist hiermit Israel oder die Völkerwelt gemeint? Hermission zufolge ist mit den „vielen“ am wahrscheinlichsten ein großer Teil der Gemeinschaft Israels gemeint, der den Gottesknecht ausschloss. Mit dem „wir“ ist dann am ehesten „eine begrenzte

---

<sup>78</sup> Vgl. ebd., 2 – 3.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 4.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 23.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 10 – 11.

Sprechergruppe (...) die im Namen der Vielen, stellvertretend für ganz Israel, spricht“ gemeint.<sup>82</sup>

### *II.II.I.C. Auslegung des Vierten Gottesknechtsliedes (Jes 53,13 – 53,12)*

Die Ankündigung der künftigen Erhöhung des Knechts in Jes 52,13 ist im Rahmen der gesamten Verkündigung Deuterocesajas und im Zusammenhang mit den ersten drei Gottesknechtsliedern zu verstehen. Die Erhöhung wird vor Königen und Völkern, sprich vor der ganzen Welt geschehen, die erschüttert darüber staunen wird.<sup>83</sup> Mit 53,2 beginnt eine Beschreibung der Niedrigkeit des Knechts, wobei typische Leidens- und Niedrigkeitsaussagen aus den Klageliedern verwendet werden. Der Grund warum der Knecht von allen so verachtet wird, ist weil die Menschen rund um ihn davon überzeugt sind, dass er eine Strafe verdient hat, weil er selbst voller Sünde ist. Deshalb hat ihn Gott geschlagen und erniedrigt. Sie kommen aber zu der Einsicht, dass sein Leid nicht Strafe für seine eigenen Sünden war, sondern, dass er ganz im Gegenteil schuldlos „unsere Schmerzen (...) schleppete (...) durchbohrt von unseren Freveln, zerschlagen von unseren Sünden“ (Jes 53,4-5).<sup>84</sup> Das Leiden des Knechts ist hierbei nicht einfach eine Konsequenz seines prophetischen Handelns, wie z.B. bei Jeremia oder noch bei Jes 50, 4 – 9,

„sondern es ist unmittelbarer Bestandteil des Amtes und hat selbst eine Funktion – es gehört zu Jahwes Plan, wie V. 10 rückblickend festgestellt wird.“<sup>85</sup>

Nach der Schmach und all der Erniedrigung wird der Knecht schlussendlich umgebracht. Er stirbt den Tod eines Schuldlosen und wird bei den Verbrechern beigesetzt (53, 8c – 9). Hermisson betont, dass das an dieser Stelle keine Metaphorik ist, sondern dass der Knecht tatsächlich stirbt.<sup>86</sup> Gleich anschließend heißt es:

„Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab. Er wird Nachkommen sehen und lange leben. Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen.“ (Jes 53,10)

---

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 12 – 13.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 13 – 14.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 14 – 15.

<sup>85</sup> S. HERMISSON, Gottesknechtslied, 15.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 16.

Wie ist das zu verstehen, wenn der Knecht doch bereits tot im Grab liegt? Mit Vers 10 beginnt hier die Beschreibung einer Heilswende. Das was bereits in der eröffnenden JHWH-Rede bei Jes 52,13 – 15 angekündigt wird, wird hier weitergeführt und mit der zweiten JHWH-Rede (Jes 53, 11b – 12) zu Ende gebracht. Das Handeln JHWHs wird hier mit bildhaften Aussagen formuliert und somit sein konkretes Wirken verhüllt. Auf jeden Fall erreicht den schuldlos geplagten und umgebrachten Gottesknecht das Heil. Nachkommenschaft und langes Leben sind Inbegriffe für ein von JHWH gesegnetes Leben. Es wird auch gesagt, dass durch den Gottesknecht JHWHs Plan erst gelingt.<sup>87</sup>

„Damit ist die durch sein Leiden und Sterben ermöglichte Heilung und Rettung der Vielen gemeint, darüber hinaus die universale eschatologische Heilswende (...)“<sup>88</sup>

Für den Knecht selbst bedeutet dieses Heil nicht gleich eine Auferweckung von den Toten. Wenn man die metaphorische Redeweise des Textes berücksichtigt, kann man sagen, dass Folgendes für den Gottesknecht gilt: JHWH bekennt sich auch über dessen Tod hinaus zu ihm. Sogar der Tod ist keine Grenze für die Bindung von Gott an seinen Knecht, und die Heilswende, die der Knecht selbst hervorgerufen hat, wird auch ihn erreichen: Gott JHWH wird ihn bis aufs Höchste erhöhen.<sup>89</sup> Darüber wie man sich das vorstellen kann, und auch über weitere Fragen, schweigt der Autor. Hermisson geht deswegen auf eine weitere Weise den Text genauer an. Es sagt, dass hier zwei in sich folgerichtige Aussageketten aufeinanderstoßen:

„ - Da ist Schuld, die zum Tod führen muß;

- Da ist Gerechtigkeit, die zum Leben führen muß.“<sup>90</sup>

Hier hat JHWH die menschlichen Subjekte der beiden Sätze ausgetauscht. Dies zeigt sich auch am zweimal vorkommenden „Aber Jahwe...“ bzw. in der Einheitsübersetzung „Doch der Herr...“ (V6c und V 10a). Was das Handeln Gottes exakt meint, bleibt dem Leser beziehungsweise der Leserin durch die verhüllende Metaphorik verborgen. Was aber nicht heißt, dass es kein reales Handeln JHWHs ist. Es ist reales göttliches Handeln, das sich der menschlichen Vorstellungskraft jedoch entzieht und somit unaussprechbar, unformulierbar bleibt.<sup>91</sup> Die Bilder vom geknickten Rohr, das er nicht zerbrechen und dem glimmenden Docht, den er nicht

---

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 16 – 17.

<sup>88</sup> S. HERMISSON, Gottesknechtslied, 17.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>90</sup> S. HERMISSON, Gottesknechtslied, 17.

<sup>91</sup> Vgl. ebd.

auslöschen wird (Jes 42,3), sprechen von einer Gewissheit des Erfolges, welche von Anfang an in den Texten vorhanden ist. Das was für die „Vielen“ dann ein offenkundiges Scheitern darstellt, gerade das war in Gottes Heilsplan.<sup>92</sup>

„Gott bekennt sich zu seinem gescheiterten Knecht und wird durch sein Scheitern die Vielen zu Heil bringen und so den Knecht zu Erfolg und Lohn (...)“<sup>93</sup>

## II.II.II. Der leidende Gottesknecht bei Adrian Schenker

### II.II.II.A. Das Schweigen des Gottesknechts

Das Alte Testament erzählt oft Geschichten, in denen sich Menschen gegen unverdientes Leid und gegen Unterdrückung mit der Hilfe Gottes zur Wehr setzten. Sie rufen zu Gott, und dieser kommt ihnen zur Hilfe, weil Gott JHWH auf der Seite der Schwachen und Unterdrückten steht und das Recht zu verteidigen ist; Gerechtigkeit ist ein Muss, damit das Zusammenleben der Menschen funktionieren kann. Wie ist es nun zu verstehen, dass der Gottesknecht, der vollkommen zu Unrecht leidet, seinen Mund nicht öffnet (Jes 53, 7)?<sup>94</sup> Das Alte Testament spricht sogar davon, dass bei einem unschuldig Ermordeten, der nicht mehr zu Gott rufen kann, sein vergossenes Blut zu ihm hochschreit (Gen 4,10). Der Gottesknecht bei Deuterocesaja scheint durch sein absolutes Schweigen und sich nicht zur Wehrsetzen vollkommen auf sein Recht zu verzichten. Das an ihm verrichtete Unrecht darf an ihm haften bleiben. Dadurch bleibt die Schuld der eigentlichen Schuldigen auf ihn geladen. Er zieht niemanden zur Verantwortung, will weder Vergeltung noch Recht und vergibt seinen schuldigen Peinigern und Mördern.<sup>95</sup> Durch das fehlende Recht auf Vergeltung, bleibt dies auf seinen eigenen unschuldigen Schultern liegen. Er hat es freiwillig gewählt, die Last der Schuld, die Bestrafung und Wiedergutmachung, auf sich zu nehmen. Warum tut der Knecht das? Er kann deswegen auf sein Recht verzichten, weil er auf JHWH vertraut, dem er

---

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 24.

<sup>93</sup> S. HERMISSON, Gottesknechtslied, 24 – 25.

<sup>94</sup> Vgl. SCHENKER, Adrian, Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder, in: KLAUCK, Hans-Josef, ZENGER, Erich (Hg.), Stuttgarter Bibelstudien 190, Stuttgart 2001, 78 – 79; [in Folge: SCHENKER, Knecht].

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 83.

seine Leidenssituation übergibt und dadurch eine klare Botschaft setzt, mit der er im Endeffekt gewinnt, da er ja die „Vielen“ um sich herum durch sein eigenes Leiden und Sterben zur erschütternden Erkenntnis ihrer eigenen Schuld führt.<sup>96</sup>

„Das Schweigen des Knechtes offenbart höchste Kraft und signalisiert innere souveräne Unabhängigkeit, weil er sich durch die Feindschaft seiner Gegner nicht zwingen lässt, selbst zum Feind zu werden. Er lässt sich die Feindschaft nicht aufdrängen, sondern bestimmt selbst, in welcher Beziehung er zu den Vielen stehen möchte.“<sup>97</sup>

### *II.II.II.B. Jesus als schweigender Gottesknecht*

Alle vier Evangelisten schreiben in ihren Passionserzählungen darüber, dass Jesus auf jegliches Wehren und Verteidigen verzichtet hat. Er versucht weder durch Reden, Bitten, Klagen noch Selbstverteidigen seine Verurteilung und Hinrichtung zu verhindern. So wie der Gottesknecht ist er durch und durch unschuldig und schweigt jedoch über das ihm zu Unrecht angetane Leid, um statt Verurteilung über seine Schuldiger zu bringen, sie durch Vergebung zur Umkehr zu bewegen. Darin spiegelt sich das Handeln Gottes selbst an den schuldigen Menschen wider.<sup>98</sup>

### *II.II.II.C. Anfragen und weitere Erläuterungen zum Verzicht auf Recht*

Schenker stellt in seinen Überlegungen für diese Arbeit wesentliche Fragen: Ist es richtig, wenn die, die Unrecht erleben, schweigen? Lässt sich so das Unrecht tatsächlich überwinden? Ist es nicht falsch, weil so das Recht „ruiniert“ wird? Kann es nicht vielleicht sogar eine Manipulation der Schwachen durch die Mächtigen sein, um jeglichen Widerstand zu verhindern?<sup>99</sup> An diese Anfragen anschließend betont er, dass folgende Punkte zu beachten sind: Nur der selbst von Unrecht betroffene Mensch darf freiwillig auf seinen Anspruch auf Recht verzichten und dazu schweigen. Andere Beteiligte und Zeugen beziehungsweise für andere Verantwortliche haben im Gegensatz dazu die unbedingte Verpflichtung sich für das Recht einzusetzen. Selbst manche vom Unrecht Betroffene selbst, dürfen nicht immer über das an ihnen Böse Getane, schweigen. Manche Umstände und mitbetroffene Personen könnten es

---

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 83 – 86.

<sup>97</sup> S. SCHENKER, Knecht, 85.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., 107.

<sup>99</sup> Vgl. ebd., 97.

nämlich erfordern sich zu verteidigen und Recht einzufordern, um weiteren Schaden zu verhindern. Das Vierte Gottesknechtslied vollzieht jedoch nicht solche detaillierten Unterscheidungen. Hier geht es darum, aus der Erfahrung zu verkündigen, dass der Verzicht auf Gegengewalt als alternativer Weg unter bestimmten Umständen zur Versöhnung mit den Gewalttätigen und der Wiederaufrichtung von Recht führen kann.<sup>100</sup> Der Punkt Gewalt und Gegengewalt beziehungsweise Gewaltlosigkeit und was dies für Befreiungsprozesse bedeutet, wird im III. Kapitel genauer behandelt werden. Hier soll folgend die hauptsächliche Fragestellung dieses Kapitels präzisiert werden.

### **II.II.III. Fragestellung: Wer wird befreit? Die Ankläger oder der Gottesknecht?**

Die Frage: „Wer wird befreit?“ kann an dieser Stelle noch nicht endgültig beantwortet werden, doch soll Folgendes, um die weitere Beschäftigung mit dem Thema zu vereinfachen, als Zwischenerkenntnis vor Augen gehalten werden: In der Auseinandersetzung mit dem Text des Vierten Gottesknechtslieds und der Gottesknechtsfigur an sich fällt auf, dass hier eine doppelte Dynamik in Hinblick auf Rettung, sprich Befreiung herrscht. Einerseits ist die Rede davon, dass Gott seinem Knecht Heil bringt: „Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab.“ (Jes 53, 10a). Andererseits heißt es aber auch, dass durch den Knecht seine Peiniger das Heil erfahren: „Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich.“ (Jes 53, 11b).

Hierin scheint auch ein wesentlicher Unterschied zur Exodusgeschichte zu bestehen, denn während die Unterdrücker des Volkes Israel von JHWH bestraft und sogar getötet werden, werden die Peiniger des Gottesknechts durch den Knecht selbst zum Heil gebracht. Dem Volk Israel wird nach Jahren der Unterdrückung ihr Recht auf Freiheit durch das gemeinsame Wirken von Gott und Mose zurückgegeben. Der Gottesknecht verzichtet auf sein Recht – hat es, wie bereits dargestellt worden ist, nicht nötig sich zu verteidigen, da er auf Gott vertraut – und macht so die Ungerechten gerecht. Man fragt sich: Wer muss schlussendlich gerettet werden und

---

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 98.

darf das Heil erfahren: die Unterdrückten oder die Unterdrücker? Werden die Ankläger oder der Gottesknecht befreit?

## **II.III. „Das gekreuzigte Volk“ als Leidender Gottesknecht (Jes 52,13 – 53,12) bei Ignacio Ellacuría**

### **II.III.I. Einführung: Lateinamerika als der Leidende Gottesknecht**

Nach Ignacio Ellacuría spricht der Text des Vierten Gottesknechtslieds von den Unterdrückten unserer Zeit. Einzelne exegetische Fragestellungen wie, ob der Knecht eine individuelle oder kollektive Größe und inwiefern er ein König bzw. Prophet ist, findet er für seine weiteren Analysen nicht ausschlaggebend. Es geht ihm darum herauszuarbeiten, was der Text zum unterdrückten Volk von heute sagt, das für Ellacuría der eigentliche geschichtliche Adressat ist. Bei der Lektüre und Interpretation dieses Textes, wird durch diesen konkreten, geschichtlichen Adressaten der Text gleichzeitig selbst angereichert und aktualisiert, so wie es bei jeglicher Beschäftigung mit der Schrift geschieht.<sup>101</sup> Ellacuría bezeichnet Lateinamerika als Kontinent einer Realität, die stark an den Gottesknecht erinnern lässt.<sup>102</sup> Seit der spanischen Eroberung ist Lateinamerika eine geplagte Region,

„die zwar ihr menschliches Herz nicht verloren hat, aber deren Antlitz entstellt und kaum noch als menschlich zu erkennen ist außer in seinen schmerzlichen und tragischen Zügen (Jes 52,2-12).“<sup>103</sup>

So geprägt hat es ein sehr hohes Protest- und ein starkes christliches Befreiungsbewusstsein entwickelt.<sup>104</sup> Wenn Ellacuría von Unterdrückten spricht und von Lateinamerika als geplagte Region, verwendet er oft den Begriff „Arme“, so wie ihn die Befreiungstheologie definiert. Was hinter dieser Definition steckt, wird folgend erklärt werden. Wenn in dieser Arbeit von den Armen die Rede ist, sind hier primär die Benachteiligten Lateinamerikas gemeint, aber nicht ausschließlich, da es natürlich weltweit unterdrückte Völker gibt, die unter selbigen Missständen zu leben haben. Dies betont die lateinamerikanische Befreiungstheologie selbst immer wieder, da sie die Augen auf die weltweit herrschenden Ungerechtigkeiten richten möchte.

---

<sup>101</sup> Vgl. ELLACURÍA, Volk, 838.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 389.

<sup>103</sup> S. ELLACURÍA, Ignacio, Utopie und Prophetie, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 1, Luzern, 1995, 389; [in Folge: ELLACURÍA, Utopie].

<sup>104</sup> Vgl. ebd.

Denn das Heil kann und wird sich am Ende nur universell, als Heil für die gesamte Menschheit durchsetzen. Wer genau sind nun diese „Armen“ und welche Rolle nehmen sie in der Welt, in der Geschichte ein?

### II.III.II. Die Definition der Armen in der Befreiungstheologie

Die Armen nehmen in den Reflexionen und Auslegungen der Befreiungstheologie eine zentrale Stellung ein. Von Anfang an wurde hierbei eine Unterscheidung zwischen drei Arten von Armut gemacht, welche im Dokument *Pobreza de la Iglesia* in Medellín übernommen worden ist:

1. Reale Armut als Übel, das nicht von Gott gewollt ist;
2. Spirituelle Armut als Offenheit für Gott; und
3. Solidarität mit den Armen verbunden mit dem Protest dagegen.<sup>105</sup>

Wer sind nun diese *Armen*, denen eine Bevorzugung gebührt?

„Unterdrückte Völker, ausgebeutete Gesellschaftsklassen, verachtete Rassen und an den Rand gedrängt Kulturen (...) zu der immer der Verweis auf die Diskriminierung der Frau hinzukam (...)“<sup>106</sup>

Das waren und sind die Menschengruppen, welche die Befreiungstheologie seit ihren Anfängen als „Arme“ bezeichnet hat beziehungsweise bezeichnet und denen sie sich in ihrer Sache besonders widmet. Gleichzeitig ist Armsein auch

„eine Art zu leben, zu denken, zu lieben, zu beten, zu glauben und zu hoffen (...) Heute arm sein heißt auch (...) sich für den Kampf um Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen, sein Leben und seine Freiheit zu verteidigen, eine stärkere demokratische Beteiligung an den Entscheidungen der Gesellschaft anzustreben, sich zu organisieren, um den „Glauben in seiner Fülle zu leben“, und sich für die Befreiung eines jeden Menschen zu engagieren.“<sup>107</sup>

### II.III.III. Die Rolle der Armen in der Befreiungstheologie und die „Option für die Armen“

Die Dokumente von Medellín sprechen davon den Armen einen Vorrang zu geben; der Begriff „Vorrang“ hat hier jedoch nichts mit Exklusivität zu tun. Er soll betonen

---

<sup>105</sup> Vgl. GUTIÉRREZ, Gustavo, Die Armen und die Grundoption, in: ELLACURÍA, Mysterium Liberationis.

Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1, Luzern, 1995, 293; [in Folge: GUTIÉRREZ, Armen].

<sup>106</sup> S. GUTIÉRREZ, Armen in: ELLACURÍA, Mysterium, 294.

<sup>107</sup> S. ebd.

wer in Hinblick auf Solidarität, die Ersten – und nicht die Einzigsten – sein sollen.<sup>108</sup> Diese Perspektive der Option für die Armen ist tief biblisch verwurzelt und bedeutet letzten Endes die Option für Gott und sein Reich, wie es Jesus den Menschen verkündet.

„Die ganze Bibel, von der Erzählung von Kain und Abel an, ist von der Vorliebe Gottes für die Schwachen und Mißachteten der Geschichte der Menschen geprägt.“<sup>109</sup>

Diese Option wurzelt somit auch von Beginn an in der Geschichte der Kirche<sup>110</sup> und ist der Punkt, der der Befreiungstheologie „am Herzen liegt“ und den sie der gesamten Universalkirche immer wieder ins Gedächtnis zu rufen versucht.

#### **II.III.IV. Der gekreuzigte Jesus – das gekreuzigte Volk**

Die urchristliche Gemeinde erkannte von Anfang an die Figur des leidenden Gottesknechts in den historischen Ereignissen des Lebens Jesu.<sup>111</sup> Ellacuría betont, wie wichtig es ist sich bewusst zu sein, dass die Auferstehung auf die Kreuzigung zurückverweist. Er spricht davon, dass sowohl die Kreuzigung Jesu als auch die Kreuzigung des Volkes als „notwendig“ anzusehen sind. Damit ist jedoch eine historische und keine natürliche Notwendigkeit gemeint. Diese Notwendigkeit gründet im Gegensatz zwischen „der Verkündigung des Reiches“ und „der geschichtlichen Wirklichkeit der Sünde.“<sup>112</sup> Beide dieser entgegengesetzten Größen haben Menschen als Akteure. Treffen sie aufeinander – wie im Falle von Propheten, des Gottesknechts oder Jesu selbst – so setzen sich die, welche die Macht der Unterdrückung haben mit Gewalt gegen die, welche die Macht des Wortes haben ein.<sup>113</sup>

Wichtig ist es hierbei den historischen Charakter des Todes Jesu vor Augen zu behalten. Dies bedeutet, dass sein Tod aus historischen Gründen, aufgrund seines historischen Handelns erfolgte. Im Zentrum seines Handelns steht nicht die Erwartung des Todes, sondern die Verkündigung des Gottesreiches.<sup>114</sup> Theologisch

---

<sup>108</sup> Vgl. ebd., 298.

<sup>109</sup> S. GUTIÉRREZ, Armen, 299.

<sup>110</sup> Vgl. ebd., 311.

<sup>111</sup> Vgl. ELLACURÍA, Volk, 845.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., 830 – 831.

<sup>113</sup> Vgl. ebd.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 833.

lässt sich auf jeden Fall nicht begründen einerseits triumphalistisch, nur die Auferstehung oder andererseits, – im Sinne eines Dolorismus – nur die Passion und Kreuzigung Christi zu betonen. Jesus ist der, der aufersteht, weil er gekreuzigt worden ist. Ihm wird das Leben zurückgegeben, weil ihm aufgrund der Verkündigung des Reiches Gottes sein Leben entrissen worden ist.<sup>115</sup> Dass die Passionserzählungen in allen vier Evangelien so einen großen Teil einnehmen, ist der Versuch genau diesen engen Zusammenhang aufzuzeigen und das „Erlebnis des Auferstandenen geschichtlich zu fassen“.<sup>116</sup> Eine rein spirituelle Betrachtung der Passion und des Kreuzes führt dazu, dem Auftrag des Sich-Einsetzens in der Geschichte auszuweichen, welches einen ja selbst in die Verfolgung und bis in den Tod führen kann.<sup>117</sup> Jedoch verpflichtet ein bewusstes geschichtliches Engagement auf der Seite des gekreuzigten Volkes dazu

„den Blick auf den theologischen Sinn dieses Engagements zu richten und sich so auf die erlösende Passion Jesu zurückzubeziehen. Die historische Betrachtung des Todes Jesu hilft bei der Betrachtung des Todes des unterdrückten Volkes, und diese wiederum verweist auf jene.“<sup>118</sup>

#### **II.IV. Conclusio – Die Antwort auf die Frage: „Wer wird befreit?“ Das gekreuzigte Volk als *aktives* Subjekt der Heilsgeschichte**

Ellacuría stellt sich nun anhand der Tatsache, dass heute der größte Teil der Menschheit, sprich des „Volk Gottes“, „arm“ und „unterdrückt“ sind, die Frage: Was bedeutet diese Realität für die Heilsgeschichte? Lassen sich diese Menschen angesichts ihrer schrecklichen Situation überhaupt als erlöst bezeichnen? Wenn man von der, für die Befreiungstheologie zentrale, *historischen Soteriologie* spricht, muss man hier weiter fragen: Wie vollzieht sich die Erlösung der Menschen seit Jesus Christus und wer setzt heute in der Geschichte die Heilssendung, die der Vater seinem Sohn damals anvertraut hat, fort?<sup>119</sup> Heute löst der Tod Jesu keinen Skandal mehr aus. Diese Erfahrung muss für die Menschen, die das damals miterlebten und verkündigten sehr skandalös gewesen sein. Skandalös für uns heute ist es aber, die Notleidenden, die Unterdrückten als Heilbringer darzustellen. Dies ist skandalös für

---

<sup>115</sup> Vgl., ebd., 829 – 830.

<sup>116</sup> S. ELLACURÍA, Volk, 830.

<sup>117</sup> Vgl. ebd.

<sup>118</sup> S. ELLACURÍA, Volk, 830.

<sup>119</sup> Vgl., ebd., 823.

viele Gläubige, die zwar verkünden, dass Jesu Tod Leben bringt, aber es nicht akzeptieren, dass dieser lebensbringende Tod sich heute wahrhaftig in der unterdrückten Menschheit vollzieht. Für die, die die historische Befreiung der Menschheit anstreben, ist diese Tatsache auch skandalös.<sup>120</sup>

„Es ist nämlich ein leichtes, die Unterdrückten und Notleidenden als die Erlösungs- und Befreiungsbedürftigen anzusehen, nicht dagegen, in ihnen die Erlöser und Befreier zu erblicken.“<sup>121</sup>

Ellacuría spricht davon, dass sowohl weltlich als auch kirchlich gesehen es immer schon und immer noch eine Option für die Reichen und Mächtigen gegeben hat beziehungsweise gibt. Von einem christlichen Standpunkt aus dürfen die Armen jedoch nicht bloß das vorrangige passive Subjekt der mildtätigen Zuwendung der Machthaber sein, sondern sie müssen das aktive Subjekt der Geschichte werden. Denn in den Armen und Unterdrückten ist der „historische Jesus in höchstem Maße gegenwärtig“<sup>122</sup>, weshalb in ihnen die größte Heils- und Befreiungsmöglichkeit liegt.<sup>123</sup> Diesen zentralen Punkt, gilt es etwas genauer auszuführen: Die Befreiungstheologie sieht in benachteiligten Menschengruppen schon allein aufgrund ihres Benachteiligtseins den Grund, warum man sich diesen Menschen bevorzugt widmen soll; denn so hat es - wie vorher schon erwähnt - bereits Jesus getan und der biblische Gott selbst ist von Anfang an ein Gott, der sich den Schwachen und Armen zuwendet. Somit sind ChristInnen aufgerufen sich besonders den Armen zu widmen. Gleichzeitig können sich die Armen jedoch schon der besonderen Zuneigung Gottes gewiss sein, einfach aufgrund ihres Armseins. Es geht jedoch um viel mehr. Nun kommt der Moment die Frage: „*Wer wird befreit?*“ näher zu beantworten. Es geht darum, dass wenn diese Armen

„sich des Unrechts ihrer Situation und der Möglichkeiten, ja der realen Verpflichtung bewußt werden, die sie angesichts des Elends und der strukturellen Ungerechtigkeit haben, dann werden sie aus passiven zu aktiven Subjekten, und damit steigern und stärken sie die heilsgeschichtliche Bedeutung, die ihnen eignet.“<sup>124</sup>

Sprich die Antwort lautet: Das unterdrückte Volk Gottes wird beziehungsweise soll, genauso wie der leidende Gottesknecht befreit werden. Jedoch ist dieses

---

<sup>120</sup> Vgl., ebd., 825 – 826.

<sup>121</sup> S. ELLACURÍA, Volk, 826.

<sup>122</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 400.

<sup>123</sup> Vgl. ebd.

<sup>124</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 401.

gekreuzigte Volk Gottes, sind diese Armen genauso wie der Knecht JHWHs auch gleichzeitig Befreier. Nämlich indem sie durch ihr Leid die skandalösen Sünden ihrer Peiniger sichtbar machen und indem sie den Schuldigen jedoch nicht ebenfalls mit Sünde begegnen, sondern auf Gott vertrauend agieren – also nicht passiv bleibend, sondern aktiv ihre Rolle in der Heilsgeschichte gestaltend – und so sich und die schuldigen Peiniger gerecht machen. Sowohl Ankläger als auch Gottesknecht, Unterdrücker wie auch Unterdrückte bedürfen einer Befreiung. Aber eben genau diese Unterdrückten, die in dieser Welt Geringgeschätzten, Verachteten, Verstoßenen sind die Befreier für die Menschheit heute. Das ist das Unerwartete, ja Skandalöse, das die Botschaft der christlichen Befreiung mit sich bringt und das Ellacuría – sowie andere Befreiungstheologen – klar machen will.

Javier Jiménez Limón fordert in diesem Kontext von der Befreiungstheologie des Kreuzes die Sinnlosigkeit der Armut und Unterdrückung zu radikalisieren, indem sie eine konkrete Identifikation „zwischen den Tod des gekreuzigten Gottessohns und dem Tod des gekreuzigten Volkes aufzeigt.“<sup>125</sup> Unterdrückung und Kreuzigung sind als solche nicht erlösend oder befreiend, sie sind höchste Sinnlosigkeit und Sünde – dies gilt es angesichts jeder Art von „Dolorismus“ sich vor Augen zu halten. Das gekreuzigte Volk ist nicht Objekt, sondern Subjekt und ihr Leiden somit ihre Praxis. Eine historische Soteriologie geht also vom Folgenden aus:

„Das gekreuzigte Volk ist in Jesus Christus dazu berufen, der die gesamte Geschichte befreiende und erlösende Knecht Jahwes zu sein. Es beginnt, dies zu sein, wenn seine eigene gekreuzigte Existenz entlarvend Licht auf die Sünde der Welt wirft, zur Bekehrung, zur Gerechtigkeit und Solidarität aufruft. Und es erfüllt seine Mission in wachsendem Maße, wenn es a) als unterdrücktes Volk sich weigert, selbst zum Unterdrücker zu werden, b) an der Hoffnung festhält, c) selbst solidarisch für Recht und Gerechtigkeit kämpft, d) Gott Gott sein läßt, indem es sich in die Hände des Vaters gibt und seinen Feinden verzeiht.“<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> S. LIMÓN, Javier Jiménez, Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 2, Luzern, 1995, 1124; [in Folge: LIMÓN, Leiden].

<sup>126</sup> S. LIMÓN, Leiden, 1125.

### III. „Wie wird befreit?“ – Zur Frage der Anwendung von Gewalt in Befreiungsprozessen

---

#### III.I. Einleitung

In diesem Kapitel sollen die für diese Arbeit zentralen biblischen Textstellen, der Auszug aus Ägypten und im Besonderen die Lieder vom Leidenden Gottesknecht, erneut unter der Fragestellung „Wie wird befreit?“ analysiert werden. Unter dem Punkt *III.II. Wie geschieht Befreiung im Buch Exodus?* soll dazu die Auslegung der Schilfmeererzählung durch Irmtraud Fischer herangezogen werden. Dies soll vor allem den Aspekt des Einsatzes von Gewalt von Seiten JHWHs näher beleuchten. Für die Betrachtung des Aspekts der Gewalt von Seiten des Menschen dienen anschließend die Lieder des Gottesknechts als Ausgangstexte. Adrian Schenker stellt sich, wie im vorherigen Kapitel bereits angesprochen, die Frage, warum der Gottesknecht schweigt. Unter *III.III. Wie geschieht Befreiung beim Leidenden Gottesknecht?* soll dies unter der Perspektive von Gewalt und Gegengewalt beziehungsweise Gewaltlosigkeit, näher beleuchtet werden. Hierzu werden die Überlegungen von Ludger Schwienhorst-Schönberger zu diesem Thema herangezogen. Dazu werden anfangs die Begriffe „Recht“ und „Gewalt“, wie sie in der Bibel verwendet werden, definiert. Punkt *III.IV. Vergleich: Befreiung im Buch Exodus und Befreiung beim Leidenden Gottesknecht* fasst noch einmal kurz die wichtigsten Aspekte des „Wie“ beider Befreiungsprozesse unter Betrachtung der Frage nach der Anwendung von Gewalt zusammen. Aus dem lateinamerikanischen Kontext heraus soll im letzten Teil dieses Kapitels versucht werden, aufzuzeigen, wie sich aus der Sicht Ellacurías Befreiung heute <sup>127</sup> konkret ereignen kann beziehungsweise sollte. Dafür wird zuerst der Begriff „Gewalt“ bei Ellacuría definiert und näher interpretiert. Unter *III.V. Der Gebrauch von Gewalt in Befreiungsprozessen in der Theologie von Ignacio Ellacuría* soll dies zuerst theologisch-theoretisch festgehalten werden, wobei ein Originaltext auf Spanisch

---

<sup>127</sup> Anm.: Ellacurías „Heute“ war vor allem die Zeit der 1970er und 80er Jahre. Somit behandeln seine Texte auch wichtige Themen der damaligen Situation. Diese sind, wie ich meine, jedoch immer noch auf bestimmte Art und Weise aktuell und entsprechen auch unserem „Heute“. Die Überlegungen Ellacurías können auch, ganz nach dem universalen Anspruch der Befreiungstheologie, für andere Länder und Regionen dieser Welt von Bedeutung sein, obwohl sie konkret auf Lateinamerika bezogen und aus diesem Kontext her entstanden sind.

herangezogen wird, den ich für die Überlegungen meiner Arbeit frei übersetzt habe. In einem zweiten Schritt kann die Frage nach der praktischen Umsetzung dieser theoretischen Überlegungen behandelt werden. Was bedeutet Ellacurías Theologie für die heutige Befreiung der Unterdrückten in Lateinamerika?

---

### III.II. Wie geschieht Befreiung im Buch Exodus?

In Kapitel I wurde bereits folgendes Zitat von Schmidt aufgegriffen:

„Einen Freiheitskampf soll Mose allerdings nicht vorbereiten; mit Gewalt hatte er zuvor von sich aus reagiert (Ex 2,11ff.), jetzt braucht er nicht als Befreier aufzutreten (Ex 14,13f.)“.<sup>128</sup>

Als Gegenmeinung dazu wurden Ellacurías Ausführungen zur Figur und Rolle Moses gegenüber gestellt. Dieser sieht in Mose unbedingt einen Befreier, was Folgen für das gesamte Verhältnis und Zusammenwirken des Handelns Gottes und das des Menschen hat. Jedoch impliziert die Aussage Schmidts noch einen Aspekt, dem nun hier nachgegangen werden soll: Wenn er sagt, dass Mose früher Gewalt angewandt hat und jetzt aber keinen Befreier spielen muss, heißt das, dass ein Befreier zwangsläufig gewaltsam vorzugehen hat? Schmidt bezieht sich hierbei auf zwei Stellen, die er einander entgegensetzt. Die erste ist die von Moses erstem Auftreten, in dem er beim Verteidigen seines Stammesbruders einen Ägypter erschlägt (Ex 2,11 ff.). Dies bezeichnet Schmidt als eine Reaktion von sich aus, man könnte vielleicht sagen: ein menschliches Handeln aus einem Impuls heraus, den Mose nicht kontrollieren konnte. Die zweite Bibelstelle scheint Schmidt hier als Gegenbeispiel für göttliches Handeln zu bringen. Es ist die Stelle des Durchzugs Israels durch das Rote Meer. Moses Worte an das Volk lauten hier:

„Fürchtet euch nicht! Bleibt stehen und schaut zu, wie der Herr euch heute rettet. Wie ihr die Ägypter heute seht, so seht ihr sie niemals wieder. Der Herr kämpft für euch, ihr aber könnt ruhig abwarten.“ (Ex 14, 13 – 14)

Hier scheint erstens wieder eine Trennung vom Handeln des Menschen und dem Handeln Gottes zu passieren. Der zweite Aspekt, der hier eine Rolle spielt, ist: Ein gewaltsames Handeln Moses ist, laut Schmidt, bei der Befreiung durch Gott nicht mehr notwendig. Gott kämpft hier für sein Volk. Dieses braucht selbst gar nichts zu

---

<sup>128</sup> S. SCHMIDT, Exodus, 183.

tun. Wie ist das zu verstehen? Wenn man von Ellacurías Sicht des Zusammenspiels vom Handeln Gottes mit dem des Menschen ausgeht, was bedeutet das für die gewaltsamen Prozesse in der Befreiung? Sie können, da darin immer Menschen involviert sind, doch unmöglich von Gott allein kommen, es sei denn, man glaubt, dass Menschen reine Marionetten Gottes sind, die seine Befehle ausführen. Solche Ansätze gab es und gibt es in der Geschichte der Religionen öfters und die Gefahren davon kennt die Menschheit sehr gut. Dies kann also nicht gemeint sein. Dennoch erscheint die Rettung Israels in der Schilfmeererzählung auf den ersten Blick ein allein göttliches Handeln zu sein, wobei Mose so tut, wie ihm befohlen wird (Ex 14, 16 – 27). Das Eingreifen Gottes ist hier zudem auch ein gewaltsames Handeln, welches dem großen Teil eines Volkes sogar den bitteren Tod bringt (Ex 14, 28. 30). Aus diesem Grund wird diese Bibelstelle oft als problematisch angesehen, da man sich mit dem Gedanken schwer tut, dass Gott auf Kosten von Leben einiger das Leben anderer rettet. Die Theologin Irmtraud Fischer betont deswegen, wie wichtig es ist, diese Erzählung der wundersamen Rettung am Schilfmeer im Gesamtkontext der Exodusgeschichte zu betrachten. In der Schilfmeererzählung erscheint das Volk Israel als Objekt der göttlichen Rettung. Es wird nicht als ein Gegenüber im Kampf gegen Ägypten dargestellt.<sup>129</sup> Ägypten wird, betrachtet man die Exodusgeschichte von Anfang an, als ein „konformer Machtblock ohne Erbarmen“<sup>130</sup> präsentiert. Zugleich wird in diesen vorherigen Kapiteln auch deutlich die große Leidensgeschichte des Volkes Israel geschildert samt seiner Hauptfigur Mose. Eine andere Schlüsselfigur, der Pharao, gilt hierbei als direkter Gegenspieler JHWHs; bei den Verhandlungen zwischen Mose und ihm geht es nicht, um das „Kräftemessen zweier politischer Führungsfiguren, sondern zweier ‚Götter‘“<sup>131</sup> – es geht um eine Angelegenheit zwischen dem Gott JHWH und dem Gott Pharao. Es ist wichtig, wenn man die Schilfmeererzählung richtig lesen will, sich vor Augen zu halten, was der Verfasser beziehungsweise die Verfasser den Lesern und Leserinnen für ein Bild vermitteln wollen. Wenn nämlich zuvor lang und ausführlich das Leid des Volkes Israel beschrieben wird, sollen die Leser und Leserinnen sich mit diesem Volk identifizieren und mit ihm mitfühlen können. Wird jedoch das Volk Ägypten, wie

---

<sup>129</sup> FISCHER, Irmtraud, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: BiKi (66/3), 2010, 138; [in Folge: FISCHER, Gott].

<sup>130</sup> S. ebd., 140.

<sup>131</sup> S. FISCHER, Gott, 140.

bereits gesagt, als bloßer Machtblock dargestellt, ist es auch bloß dieser „Machtblock“ der im Wasser untergeht. Der Punkt ist:

„In diesem Sinne geht im Schilfmeer „Ägypten“ unter, nicht aber die Ägypter, das unterdrückerische System hat für Israel ein Ende. Gewalt wird von Gott eingesetzt zum Erweis seiner Macht, der Versklavung ein Ende zu setzen.“<sup>132</sup>

An dieser Stelle der Erzählung soll besonders JHWHs wunderbares Eingreifen in die Geschichte betont werden. Im Kontext betrachtet heißt das nicht, dass – wie in dieser Arbeit bereits klar ausgeführt worden ist – die Befreiung allein durch ihn, ohne das Handeln des Menschen geschieht. Gottes rettendes Handeln ist in diesem Fall auch nicht ein grausames, gewalttätiges Handeln. Der Bibelstelle geht es darum, Gott JHWH als den Herrn der Geschichte und den Herrn über das Chaos – hier über das Chaosungeheuer *jam*, das Meer – darzustellen.<sup>133</sup> Als letzter Punkt dazu sei betont, dass Gott erst nach einem langen Versuch des Verhandeln mit dem Pharao durch Mose, sich dazu entschließt, Gewalt gegen das Leben der Menschen selbst anzuwenden. Erst die letzte Plage bringt den Tod von Ägyptern mit sich und ist auch als Motivumkehrung zu lesen, da es der Pharao war, der zuerst angeordnet hatte, die Erstgeborenen Israels umbringen zu lassen.<sup>134</sup> Kurz gesagt: JHWH probiert zuerst durch den Einsatz von Worten die Befreiung für sein Volk zu bringen; erst als „ultima ratio“ entscheidet er sich für die Gewalt. An dieser Stelle der Erzählung gibt es für den Verfasser keine andere Alternative als diese Art des Eingreifens Gottes.<sup>135</sup>

Wie sieht es nun mit einem gewaltsamen Handeln von Seiten des Menschen in Befreiungsprozessen aus? Wenn es dazu kommt: Ist dieses dann einfach als verwerflich zu bewerten? Funktioniert Befreiung überhaupt ohne menschliche Gewalt? In einer Situation gewaltsamer Ungerechtigkeit, wie können sich die Unterdrückten davon befreien, wenn sie nicht selbst auch Gegengewalt anwenden? Um diese Fragen beantworten zu können, ist es wichtig, sich zuerst die Begriffe „Recht“ und „Gewalt“ und ihr Verhältnis zueinander, so wie sie in der Bibel dargestellt werden, genauer anzusehen. Dazu folgen nun die Überlegungen Schwienhorst-Schönbergers in Bezug auf den Leidenden Gottesknecht.

---

<sup>132</sup> S. ebd., 142.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., 141.

<sup>134</sup> Vgl. ebd.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., 142.

### III.III. Wie geschieht Befreiung beim Leidenden Gottesknecht?

#### III.III.I. Drei Modelle zum Verhältnis von Recht und Gewalt im Alten Testament

Das Verhältnis von Recht und Gewalt ist ein sehr ambivalentes. Das Gesetz ist da um die Gewalt zu verhindern, jedoch geschieht das, indem das Gesetz in gegeben Fall selbst Gewalt angewendet. Somit ist die Gewalt das, was das Gesetz bekämpfen will, aber auch das Mittel mit dem es selbst gegen Gewalt vorgeht.<sup>136</sup> Hier muss also bereits die erste Begriffsunterscheidung gemacht werden: Gewalt ist nicht gleich Gewalt. Es existiert die *rechtmäßige Gewalt (potestas)* und die *unrechtmäßige Gewalt (violentia)*. Im Alten Testament gibt es erstmals mit der Übermittlung der Tora an Mose und das Volk Israel ein Gesetz. Es kommt ein Moment in dem dieses gegebene Gesetz allein jedoch nicht mehr funktioniert. Das Buch der Richter berichtet über den Zustand einer Art Anarchie. In dieser Zeit gibt es nämlich noch keine rechtmäßige Gewalt, die über das Gesetz wacht. So kommt es zu mehrmaligen Verstößen gegen das Gesetz, worauf das Buch der Richter für einen König plädiert.<sup>137</sup> Daraus ergibt sich laut Schwienhorst-Schönberger ein erstes Modell des Verhältnisses von Gewalt und Recht, welches – wie bereits angesprochen wurde – ein paradoxes ist.<sup>138</sup> Gott selbst geht auch immer wieder mit rechtmäßiger Gewalt gegen die unrechtmäßige Gewalt vor, zugunsten der Schwachen und Wehrlosen. Der Punkt hierbei ist, dass durch dieses Modell die Gewalt nicht überwunden, sondern nur eingegrenzt werden kann. Hier setzt ein zweites Modell ein, das das gleiche Ziel wie das erste verfolgt, nämlich die Erhaltung des Rechts. Jedoch nicht mit der Drohung oder der Anwendung von Gegengewalt, sondern durch den Verzicht darauf. Wenn ein Gerechter von unrechtmäßiger Gewalt getroffen wird, verzichtet dieser auf jegliche Gegengewalt. Dabei tut dies der von Gewalt Betroffene freiwillig im Vertrauen darauf, dass die Ungerechtigkeit nicht das Ende ist, sondern dass das göttliche Handeln noch folgen wird. Genau das wird beim Gottesknecht von Deuterijosaja beschrieben. Es ist der Glaube daran, dass am Ende der Zeit die Gewalt (*violentia*), durch die göttliche Gewalt (*potestas*) vollkommen überwunden

---

<sup>136</sup> Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Recht und Gewalt im Alten Testament, in: Fischer, Irmtraud, Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation, 318; [in Folge: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht].

<sup>137</sup> Vgl. ebd., 319.

<sup>138</sup> Vgl. ebd., 320.

und die Gerechtigkeit etabliert werden wird. Dies ist das dritte und letzte Modell: der endgültige Sieg der Gerechtigkeit.<sup>139</sup>

Wichtig bei den drei Modellen ist es, sie nicht gegeneinander auszuspielen und folgendes zu beachten: „Alle drei Modelle sind biblisch legitimiert. Sie bauen aufeinander auf. Letztlich geht es in der Bibel um die Überwindung von Gewalt.“<sup>140</sup> Im Folgenden soll jedes der drei Modelle näher ausgeführt werden.

### **III.III.I.A. Modell 1: Eingrenzung der Gewalt durch Androhung oder Anwendung von Gewalt**

Das erste Gesetz für das Volk Israel kommt zwar erst mit Gottes Übermittlung der Tora durch Mose, doch das Modell der Eingrenzung von Gewalt durch Gewalt wird bereits in der Urgeschichte grundgelegt. Hier passiert der erste Ausbruch von Gewalt in Form des Brudermordes von Kain an Abel. Wie kommt es zu diesem Gewaltausbruch?

„Der Herr sprach zu Kain: Warum überläuft es dich heiß und warum senkt sich dein Blick? Nicht wahr, wenn du recht tust, darfst du aufblicken; wenn du nicht recht tust, lauert an der Tür die Sünde als Dämon. Auf dich hat er es abgesehen, doch du werde Herr über ihn!“ (Gen 4, 6-7)

Laut Schwienhorst-Schönberger geht die Gewalt nicht vom Menschen selbst aus, sie ist in irgendeiner Weise bereits da und belagert den Menschen. In der Einheitsübersetzung wird das mit der „Sünde als Dämon“, welcher „an der Tür lauert“ ausgedrückt. Kain ist es, der hier von der Sünde belagert und im Endeffekt besiegt wird. Er ist somit nicht bloß Täter, sondern primär selbst Opfer. Dieses enge Zusammengehören von Täter- und Opfersein, zeigt sich auch in den Folgen, die der Brudermord mit sich bringt. Einerseits hat Kain als Täter die Konsequenzen seiner Gewalttat zu tragen. Er wird von Gott verflucht und vom Ackerboden verbannt (Gen 4,11-12). Als Opfer wird er jedoch von Gott durch die Androhung weiterer Gewalt, geschützt: „Der Herr aber sprach zu ihm: Darum soll jeder, der Kain erschlägt, siebenfacher Rache verfallen.“ (Gen 4,15). Durch das Einführen der Institution der Blutrache will Gott das Ausbrechen weiterer Gewalt verhindern und die potenziellen Opfer schützen.<sup>141</sup> Gott entwickelt hiermit, so wie Schwienhorst-Schönberger dies

---

<sup>139</sup> Vgl. ebd., 321 – 322.

<sup>140</sup> S. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht, 322.

<sup>141</sup> Vgl. ebd., 326 – 237.

bezeichnet, eine Art „Erste Hilfe“, wobei es ihm um die Eingrenzung dieser Gewalt geht. Damit löst sich das Problem der in der Welt herrschenden Gewalt jedoch nicht.<sup>142</sup> Das Modell der Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt wird in der Bibel also zuerst von Gott selbst angewandt. Dies soll mit einem späteren Schritt auch durch die Einrichtung des alttestamentlichen Rechts erreicht werden. So soll für jemanden, der tötet, selbst der Tod folgen: „Wer einen Menschen so schlägt, dass er stirbt, wird mit dem Tod bestraft.“ (Ex 21, 12).<sup>143</sup> Vergleicht man das alttestamentliche Recht mit dem Codex Hammurapi<sup>144</sup>, gilt:

„Aus moderner Sicht können wir von einer Humanisierung des „Strafrechts“ sprechen. Dies gilt auch – einem verbreiteten Vorurteil zu Trotz – für die sogenannte Talionsformel (Ex 21, 23-25; Dtn 19.21: Lev 24, 19f.).“<sup>145</sup>

Es gibt keine Verstümmelungsstrafen, Diebstahl wird nicht mit dem Tod bezahlt und für ein Auge soll ein Auge gegeben und nicht mehr genommen werden. Die Gewalt wird strikt eingegrenzt.<sup>146</sup> Wird das Recht von der dafür verantwortlichen Instanz nicht aufrechterhalten, wird in der biblischen, vor allem prophetischen, Tradition das gewaltsame Handeln Gottes eingeklagt.

### *III.III.I.B. Modell 2: Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit*

Es kommt mit der Zeit zum Übergang vom ersten zum zweiten Modell, Das stellt Jesaja 11, 1-9 klar dar. Am Ende dieser Stelle heißt es:

„Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist.“ (Jes 11, 9)

Es bedarf hier keiner Gewalt mehr, da das Böse überwunden worden ist. Der Grund, der diesen Zustand des Friedens hervorbringt, wird auch genannt: Es herrscht Gotteserkenntnis im ganzen Land. Ein paar Kapitel zuvor beklagt Jesaja in Jes 1,3 f., dass Israel keine Erkenntnis des Herrn besitze, es ihn verlassen und ihm den Rücken zugekehrt habe. Anschließend wird die Frage gestellt, ob dieser Zustand der

---

<sup>142</sup> Vgl. ebd., 328.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., 329 – 330.

<sup>144</sup> Anm.: eine Sammlung von babylonischen Rechtsvorschriften aus dem 18. Jahrhundert vor Christus.

<sup>145</sup> S. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht, 330 – 331.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., 331.

Sünde durch das Anwenden von Gewalt von Seiten Gottes überwunden werden kann. Es wird klar, dass dies in diesem Fall jedoch sinnlos wäre:

„Wohin soll man euch noch schlagen? Ihr bleibt ja doch abtrünnig. Der ganze Kopf ist wund, das ganze Herz ist krank: Vom Kopf bis zum Fuß kein heiler Fleck (...) Euer Land ist verödet, eure Städte sind niedergebrannt. Fremde verzehren vor euren Augen den Ertrag eurer Äcker; verödet wie das zerstörte Sodom ist euer Land.“ (Jes 1, 5-7)

Dazu bringt Jesaja 11 nun eine Alternative. Es wird der Weg beschrieben, der aus diesem sündhaften Zustand der Gottesvergessenheit hinausführt. Hierbei ist eine königliche Gestalt die Schlüsselfigur, welche wenig später angekündigt wird. Um sie geht es in der Rede vom aus dem Baumstumpf Isais hervorwachsenden Reis (Jes 11,1). Das erste was diese Gestalt durchsetzen wird, ist das Wiederaufrichten des Rechts (Jes 11, 3f.). Dann heißt es: „Er schlägt den Gewalttätigen mit dem Stock seines Wortes und tötet den Schuldigen mit dem Hauch seines Mundes.“ (Jes 11, 4b). Die königliche Gestalt wendet Gewalt an, indem sie „schlägt“ und „tötet“. Gleichzeitig ist die Rede vom „Stock seines Wortes“ und vom „Hauch seines Mundes“. Die gewaltbesetzten Wörter „schlagen“, „Stock“ und „töten“ werden durch die Ausdrücke „Wort“ und „Mund“ ihrer Heftigkeit beraubt.<sup>147</sup>

„Hier deutet sich ein Übergang von der Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt zu einer Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit an.“<sup>148</sup>

Die „Rechtsprechung des Schösslings ist effektiv und kommt ohne gewaltsame Machtausübung aus.“<sup>149</sup>

Zentral sind auch die vier Gottesknechtslieder, welche von diesem Modell der Überwindung von Gewalt durch Gewaltlosigkeit handeln. Das *erste Lied vom Gottesknecht* (Jes 42,1-9) macht deutlich, was die Aufgabe des Knechts ist, nämlich den Völkern das Recht zu bringen (Jes 42,1). Das tut er auf folgende Art und Weise:

„Er schreit nicht und lärmt nicht und lässt seine Stimme nicht auf der Straße erschallen. Das geknickte Rohr zerbricht er nicht und den glimmenden Docht löscht er nicht aus; ja, er bringt wirklich das Recht.“ (Jes 42,2-3)

Mit dem „Recht“ ist wohl die Herrschaftsordnung JHWHs gemeint; wichtig ist, dass er diese nicht nur Israel, sondern allen Völkern bringen soll. Er hat eine universale Aufgabe.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Vgl. ebd., 335 – 337.

<sup>148</sup> S. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht, 337.

<sup>149</sup> Vgl. BEUKEN, W.A.M., Jesaja (s. Anm.28) 312, zitiert nach SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht, 337.

<sup>150</sup> Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht, 338.

Beim *zweiten Lied vom Gottesknecht (Jes 49, 1-6)* kommt diese doppelte Beauftragung noch klarer zum Ausdruck:

„ (...) Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht für die Völker; damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht.“ (Jes 49, 6)<sup>151</sup>

Das *dritte Lied vom Gottesknecht (Jes 50, 4-9)* beschreibt den Widerstand, auf den der Knecht bei seiner Mission trifft. Es ist ein gewaltvoller Widerstand, gegen den er ohne Gegengewalt reagiert, da er auf Gottes Beistand vertraut:

„Ich aber wehrte mich nicht und wich nicht zurück. Ich hielt meinen Rücken denen hin, die mich schlugen, und denen, die mir den Bart ausrissen, meine Wangen. (...) Doch Gott, der Herr, wird mir helfen; darum werde ich nicht in Schande enden. Deshalb mache ich mein Gesicht hart wie einen Kiesel. (...) Er, der mich freispricht, ist nahe. (...) Seht her, Gott, der Herr, wird mir helfen. Wer kann mich für schuldig erklären?“ (Jes 50, 5b-9)<sup>152</sup>

Durch das *vierte Lied vom Gottesknecht (Jes 52,13 – 53,12)* wird klar, dass der Knecht durch den Verzicht auf Gegengewalt schlussendlich den Tod findet, dies jedoch nicht das Ende bedeutet, sondern eine Wende der Rettung für ihn und für seine Peiniger mit sich bringt.<sup>153</sup>

„Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten und wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode getroffen. Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab. Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich.“ (Jes 53, 8b. 10a. 11b)

Wie nun ist genauer das Verhältnis von Recht und Gewalt bei den Gottesknechtliedern zu verstehen? Der Knecht ist Vertreter des Rechts Gottes, wird jedoch verachtet, gefoltert und getötet, wobei er keinerlei Gegengewalt anwendet. Seine Peiniger halten ihn für einen Gescheiterten und von Gott Verworfenen. Im vierten Gottesknechtlied kommen sie jedoch zu der erschütternden Erkenntnis, dass der Knecht nicht an den Folgen seiner eigenen Taten zugrundegegangen ist, sondern aufgrund ihrer Taten. Somit war nicht der Knecht der Ungerechte, sondern sie selbst Feinde des Gerechten. Dadurch, dass ihre Gewalt und Täuschung aufgedeckt werden, gelingt schlussendlich Gottes Plan und zwar nicht mit dem Anwenden von Gegengewalt gegen die ungerechte Gewalt, sondern in Form einer

---

<sup>151</sup> Vgl. ebd., 339 – 340.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., 341.

<sup>153</sup> Anm.: Für eine genauere Auslegung des zentralen vierten Gottesknechtlieds siehe unter: *II.II.III. Auslegung des Vierten Gottesknechtlieds (Jes 53,13 – 53,12)*.

Enthüllung, welche diese lebensverändernde Erkenntnis mit sich bringt. Selbst hier, wo es um die universale Durchsetzung der Rechtsordnung JHWHs geht, passiert dies jedoch nicht ohne Gewalt. Es wenden zwar weder Gott noch sein Gesandter eine Form von Gewalt an, doch diese geschieht durch die, die sich dem Ganzen widersetzen. Das ist ihnen zuerst nicht bewusst, sondern sie projizieren ihre eigene Gewalt auf Gott, so wie sie es später selbst sagen: „Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt.“ (Jes 53,4b). Die Enthüllung führt sie zur Erkenntnis, dass alle Gewalt allein von ihnen ausgegangen war und versetzt sie in Staunen. Sie denken um.<sup>154</sup> Schwienhorst-Schönberger betont:

„Entscheidend ist allerdings, dass die Vielen das erkennen und entsprechend dieser Erkenntnis ihr Leben neu ausrichten. Ohne diese Erkenntnis kommt der durch den Knecht in Gang gesetzte Prozess der gewaltlosen, universalen Durchsetzung des göttlichen Rechts nicht in Gang.“<sup>155</sup>

### *III.III.I.C. Modell 3: Endgültiges Ende der Gewalt und Sieg der Gerechtigkeit*

Das Modell, welches den endgültigen Sieg Gottes über jegliche ungerechte Gewalt beschreibt, wird selbst mit Bildern der Gewalt dargestellt. Dass gerade das letzte Buch der christlichen Offenbarung von starken Gewaltmetaphern geprägt ist, ist irritierend, da das zweite Modell zuvor doch von der Überwindung der Gewalt durch völlige Gewaltlosigkeit spricht. Der Verfasser der Offenbarung greift immer wieder auf alttestamentliche eschatologische Texte zurück, auch auf das Buch Jesaja.<sup>156</sup> Schwienhorst-Schönberger stellt daher die These auf,

„dass die Metaphorik der Gewalt in diesem Kontext nicht in Spannung zur Gewaltlosigkeit des zweiten Modells steht, sondern dessen logische Konsequenz darstellt.“<sup>157</sup>

Wichtig ist: Dieses dritte Modell setzt das zweite, das der Gewaltlosigkeit, voraus. Die Offenbarung des Johannes ist in ihrem Kontext zu begreifen. In diesem Fall setzt das Buch voraus, dass die christliche Gemeinde verfolgt wird. Johannes selbst versteht seine Botschaft als Prophetie; es werden nirgends die Gemeinden zur Gewalt aufgerufen. So wie im Buch der Offenbarung durch die metaphorische

---

<sup>154</sup> Vgl. ebd., 341 – 343.

<sup>155</sup> S. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht, 344.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., 345.

<sup>157</sup> S. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht, 345.

Gewaltsprache dem Anschein entgegengesteuert wird, dass Gottes Plan völlig gescheitert ist, so soll das dritte Modell dem zweiten Modell etwas entgegensteuern. Letztes kann nämlich den Eindruck erwecken, dass die ungerechte Gewalt den endgültigen Sieg davonträgt.<sup>158</sup> So ist es aber eben nicht. Die Bibel hält an dem Glauben an die endgültige Wiederherstellung des Rechts fest. Dies wird mit Metaphern der Gewalt ausgedrückt; es ist ein

„von Gott in Gang gesetztes Geschehen und darf nicht mit der Aufrechterhaltung eines (relativen) Rechtszustandes des ersten Modells verwechselt werden.“<sup>159</sup>

### **III.IV. Vergleich: Befreiung im Buch Exodus und Befreiung beim Leidenden Gottesknecht**

An dieser Stelle sollen zusammenfassend noch einmal folgende Punkte festgehalten werden:

- Beide Befreiungsgeschichten sind in ihrem jeweiligen Kontext zu betrachten. Es geht vor allem darum das, was die Verfasser mit ihrer Art der Darstellung des Befreiungsgeschehens herausheben wollen, bei der Auslegung zu beachten und dabei auch die derzeitige Entwicklung des Verhältnisses von Recht und Gewalt zu berücksichtigen.
- Beide Befreiungserlebnisse haben in ihrem jeweiligen Kontext für die Betroffenen und für die Autoren eine gewichtige Bedeutung. Es ist beschrieben, wie sie selbst Befreiung jeweils erfahren haben und es wird so formuliert, dass die Leser und Leserinnen dies so gut wie möglich begreifen können.
- Von der Exodusgeschichte bis zum Lied des Leidenden Gottesknechts passiert eine Entwicklung mit dem Umgang von und der Haltung gegenüber Gewalt, dies bedeutet jedoch nicht, dass chronologisch spätere Befreiungsprozesse „besser“ oder „befreiender“ sind als frühere.

---

<sup>158</sup> Vgl. ebd.

<sup>159</sup> S. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht, 349.

## III.V. Der Gebrauch von Gewalt in Befreiungsprozessen in der Theologie von Ignacio Ellacuría

### III.V.I. Gewalt als unerlässliche Fragestellung für die theologische Reflexion

Ellacuría stellt sich die Aufgabe einer Definition von Gewalt. Er sagt, dass es falsch sei, unter Gewalt rein die „physische Gewalt“ zu verstehen, welche beim Menschen ausbricht. Denn eigentlich ist der Ort, wo die physische Gewalt in ihren diversen Formen am klarsten zum Ausdruck kommt, die Natur. Somit müsse sie Gott zugeschrieben werden. Dies heißt wiederum, dass die physische Gewalt, auch die, die vom Menschen ausgeht, ein anderes Charakteristikum haben muss, als dass sie gewaltsam – im Sinne von schädigend – ist. Ellacurias nächster Schritt ist es, innerhalb der Gewaltprozesse, mit denen wir uns konfrontiert sehen, das *formale* Element und das *spezifische* Element der Gewalt voneinander zu unterscheiden<sup>160</sup>. Es geht um:

„eine ethische Entlarvung von solchem Verhalten, welches die eigene Gewalt mit Legalität schützt und dabei den Ursprung der Gewalt und den gewaltsamen Beibehalt der eigenen Macht vergessen lässt.“<sup>161</sup>

Dafür sollen verschiedene Formen der Gewalt in den Blick genommen werden, sowohl der politischen Macht, wie aber auch der wirtschaftlichen, sozialen oder religiösen Macht.

Für die Befreiungstheologie hat sich die Frage nach der Gewalt, so Ellacuría, „in der Dritten Welt“ gestellt. Denn es ist hier, wo die Gewalt im menschlichen Leben omnipräsent ist. Es herrscht die Gefahr, dass jene, welche diese Art von Gewalt in der Dritten Welt selbst nicht erfahren haben falsch verstehen, was die Wahrheit über diese Gewalt ist. Selbstverständlich ist auch in der „Ersten Welt“ das Phänomen des gewaltsamen Kapitalismus im 19. Jahrhundert immer wieder aufgetreten, doch war dies in seiner Weise immer nur rein verwerflich. Diese Form der Gewalt zeigte der Menschheit nur eine einzige Facette: die „dämonische Macht“ der Gewalt. Das theologische Reflektieren über die Gewalt, so wie sie in der Befreiungstheologie aufgekommen ist, begann jedoch angesichts der gewaltsamen Realität in der Dritten Welt. Denn es war dies der Ort, wo die Gewalt sich als ambivalentes Phänomen

---

<sup>160</sup> Vgl. ELLACURÍA, Ignacio, *Violencia y cruz*, in: ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos teológicos III*, San Salvador 2002, 428; [in Folge: ELLACURÍA, *Violencia*].

<sup>161</sup> S. ELLACURÍA, *Violencia*, 428.

präsentierte. Ellacuría erwähnt, dass sich zwar auch anderswo positive Formen der Gewalt entwickelt hatten, so wie die Selbstverteidigung, der gerechte Krieg oder der Kampf gegen die Unterdrückung, doch kamen diese Formen so selten vor, dass sie nicht den Anstoß einer ernsthaften Reflexion darüber auslösten. Es ist, wie gesagt, in der Dritten Welt, wo eine schwerwiegende Art der Gewalt existiert. Es handelt sich hierbei um eine institutionalisierte Gewalt, welche eine dringende und dauernde Verteidigung dagegen verlangt. An diesem Punkt zeigt sich, dass es zwei vollkommen verschiedene Formen der Gewalt gibt, die zwar beide schmerzhaft sind und in einem sündhaften Kontext aufkommen, jedoch unbedingt unterschieden werden müssen.<sup>162</sup> So beschreibt das Dokument „Documento básico de trabajo“<sup>163</sup> der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín zwei Arten der Gewalt. Es spricht von einer „radikalen“ und einer „aufgekommenen“, revolutionäre Gewalt als Antwort auf die erste, welche gegen die Würde des Menschen und seine Freiheit agiert:<sup>164</sup>

„Unsere Leute (*Anm.: die Menschen in Lateinamerika*) sehen die ungerechten sozialen Unterschiede und finden heraus, dass sie nicht dazu bestimmt sind für immer so zu leben und dass, wenn es notwendig ist, sie sogar gewaltsame Mittel suchen werden um diese Umstände überwinden zu können. (...) Die fehlende technische Entwicklung, die verblendete Klasse der Oligarchie, die großen ausländischen Kapitalismen, (...) schaffen (...) eine Situation der Gewalt. (...)“<sup>165</sup>

Da es die unbedingte Aufgabe der Kirche ist, sich mit den Armen und Benachteiligten zu solidarisieren, stellt sich in so einer Situation schnell die Frage des *Wie* der Solidarität. Wie sollen Christen und Christinnen sich hier wehren und welche Position kann die Kirche dazu einnehmen? Es zeigt sich, wie wichtig es ist sich mit dem Thema der Gewalt in der theologischen Reflexion auseinanderzusetzen. Ellacuría warnt davor vor dieser Thematik zurückzuschrecken und nur bestimmte Folgen der Revolution in den Blick zu nehmen. Er ruft zu einer ehrlichen christlichen Reflexion darüber auf.<sup>166</sup> Dies ist es, was nun folgend versucht werden wird.

---

<sup>162</sup> Vgl. ebd., 429 – 430.

<sup>163</sup> Zu Deutsch: Grunddokument über die Arbeit.

<sup>164</sup> Vgl. ebd., 431.

<sup>165</sup> Zitiert nach ELLACURÍA, *Violencia*, 430 – 431.

<sup>166</sup> Vgl. ebd., 433.

### III.V.II. Ellacurías theologische Überlegungen zur „Aggressivität“

Aggressivität ist nicht mit Gewalt gleichzusetzen. Da sich die natürliche Grundlage der Aggressivität nicht leugnen lässt, gilt es diese näher zu untersuchen.<sup>167</sup> Sowohl die Biologie als auch die Psychoanalyse weisen den natürlichen Ursprung der Aggressivität im Menschen und einerseits den notwendigen, wie andererseits auch den gefährlichen Aspekt auf, den sie in sich trägt.<sup>168</sup> Aus Sicht der Biologie gäbe es ohne Aggressivität keine Evolution oder Individualisierung noch Liebe oder familiäre Verbindungen. Ohne die Aggressivität wäre es psychologisch betrachtet, unmöglich zu leben. Schafft man jedoch den Umgang mit ihr nicht, kann sie sich in eine starke zerstörende Kraft verwandeln.<sup>169</sup>

Auch theologisch gesprochen zeigt sich, so Ellacuría, der Mensch von seiner Anfangsgeschichte an als aggressiv. Der Grund dafür ist seine Natur selbst. Der Mensch ist ursprünglich aggressiv, wobei hier klar auf die Ursünde verwiesen werden muss. Hier gilt es aber nicht das Sündhafte dieser Ursünde zu unterstreichen, sondern das Ursprüngliche, das sie inne hat. Es geht um etwas Eigenes, das in der Natur existiert und nicht unmittelbar und vollkommen der Person wesenhaft ist:<sup>170</sup>

„Andererseits kann man die Aggressivität nicht als Folge der Sünde ansehen. Sie entstammt lediglich der animalischen Beschaffenheit des Menschen und seinem Entwicklungsursprung.“<sup>171</sup>

Weil die Beschaffenheit der Aggressivität – wie bereits ausgeführt – derartig ambivalent ist, schlägt Ellacuría vor, sie theologisch als „Konkupiszenz“ zu definieren, so wie Karl Rahner diese Kategorie verstanden hat. Es handelt sich um eine positive Kraft im Menschen, ohne die die menschliche Dimension nicht vollkommen wäre. Sie ist nicht etwas, das unterdrückt werden muss, sondern etwas, ohne die das menschliche Leben und die Freiheit unmöglich wären. Sie kann aber genauso gut die Menschheit und den gesamten Planeten zerstören, indem sie den Menschen in eines der gefährlichsten Tiere überhaupt verwandelt.<sup>172</sup>

---

<sup>167</sup> Vgl. ebd.

<sup>168</sup> Anm.: Ellacuría präsentiert genauere Überlegungen über die Aggressivität in der Natur und im Menschen aus biologischer und psychoanalytischer Sicht. In dieser Arbeit ist es mir leider nicht möglich, auf diesen Inhalt näher einzugehen. Mehr dazu findet man in seinem Text: *ELLACURÍA, Violencia y cruz, in: ELLACURÍA, Escritos teológicos III, San Salvador 2002, 433 – 444.*

<sup>169</sup> Vgl. ebd., 445.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., 444.

<sup>171</sup> S. ELLACURÍA, *Violencia*, 445.

<sup>172</sup> Vgl. ebd., 445.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob dies schlussfolgernd heißt, dass es somit zwei Arten der Gewalt gibt: eine welche den positiven und eine welche den negativen Aspekt der Aggressivität in sich trägt. Wenn dem so ist, würden diese Arten der Gewalt vom Wesen (spezifisches Element) her völlig konträr zu einander stehen, durch die Ähnlichkeit der Mittel, derer sie sich bedienen (formales Element) jedoch alles andere als einfach voneinander zu unterscheiden sein. Was ist also schlussendlich die letzte Instanz, welche die eine von der anderen Gewaltform unterscheiden lässt?<sup>173</sup>

### III.V.IV. Die zwei Arten von Gewalt bei Ellacuría

Nicht alle Arten von zerstörender physischer Kraft sind automatisch als Gewalt zu kategorisieren. Bestes Beispiel dafür ist ein Kind, das während der Geburt diese Art von physischer Kraft aufbringt, um geboren zu werden, dabei jedoch die Mutter zum Tod bringt. Somit kann dieses Zerstörerische, wie schon klar zu machen versucht wurde, nicht das Spezifikum der Gewalt sein. Wenn die Gewalt Voraussetzung für Evolution und Entwicklung ist, heißt das, dass das ausschlaggebende Symptom für das Aufkommen von Gewalt, das der notwendigen Veränderung ist. Die sogenannte „revolutionäre Gewalt“ ist ein klares Symptom dafür, dass eine unmenschliche und ungerechte Situation vorherrscht.<sup>174</sup> Einige solcher Aufstände sind jedoch nicht nur ein Symptom, sondern man kann in ihnen auch eine authentische moralische Anklage prophetischer Art sehen. Ellacuría zitiert, um diese Angelegenheit näher erklären zu können, einen Psalm von sehr „gewalttätiger“ Art:

„O Gott, zerbrich ihnen die Zähne im Mund! Zerschlage, Herr, das Gebiss der Löwen! Sie sollen vergehen wie verrinnendes Wasser, wie Gras, das verwelkt auf dem Weg, wie die Schnecke, die sich auflöst in Schleim; wie eine Fehlgeburt sollen sie die Sonne nicht schauen. Ehe eure Töpfe das Feuer des Dornstrauchs spüren, fege Gott die Feinde hinweg, ob frisch, ob verdorrt. Wenn er die Vergeltung sieht, freut sich der Gerechte; er badet seine Füße im Blut des Frevlers. Dann sagen die Menschen: Der Gerechte erhält seinen Lohn; es gibt einen Gott, der auf Erden Gericht hält.“ (Ps 58, 7-12)

---

<sup>173</sup> Vgl. ebd., 447.

<sup>174</sup> Vgl. ebd., 448 – 449.

Da dies kein Ausnahmetext ist, sondern mehrere Passagen dieser Art im Alten Testament vorzufinden sind, gilt es – so wie es bereits die Auseinandersetzung mit den Gewaltmodellen gezeigt hat – sich auf die Suche zu machen, nach einer anthropologischen und religiösen tiefgründigen Interpretation dessen, was die Gewalt ist. Ellacuría fragt nach dem gemeinsamen Wert, den solche Bibelstellen vermitteln wollen. Dabei zeigt sich, dass das zentrale Thema all dieser Texte die Gerechtigkeit ist. Nämlich die Gerechtigkeit, welche die Mächtigen entweder schaffen oder vernichten. Psalm 58 spricht davon, dass Gott die Frevler bestrafen wird.<sup>175</sup> Es mag überraschen, um welche harte und grauenhafte Bestrafung hier zu Gott gebetet wird. Die Erkenntnis des Beters, muss hier jedoch berücksichtigt werden: Die hier vorkommenden Frevler sind vom Mutterschoß aus treulos und ihr Herz ist durch und durch boshaft. Sie sind vollkommen abgeirrt, lügen und von Natur aus giftig wie Nattern (Ps 58, 3-5). Es gibt somit kein milderes Mittel gegen sie.<sup>176</sup> „Angesichts ihrer kann man weder etwas anderes erwarten noch wünschen als Strafe und Zerstörung.“<sup>177</sup>

Der Psalm zeigt uns eines: Es gibt zwei Arten von Gewalt: die unrechtmäßige Gewalt des Mächtigen und die Gewalt auf Seiten des Unterdrückten mit der Gott den ungerechten Unterdrücker straft. Beide Gewaltarten ähneln sich darin, dass sie kraftvoll und zerstörend sind. Theologisch reflektiert, verliert diese Ähnlichkeit an Bedeutung und der Unterschied zwischen beiden wird klar. Die erste Gewalt, die von den Mächtigen ausgeht, ist eine unrechtmäßige Gewalt, die andere unterdrückt. Diese Gewalt ist eine aufgezwungene Ungerechtigkeit, gerade für die Schwachen und Wehrlosen dieser Welt. Verglichen damit ist die körperlich angewandte Kraft ein Element der geringeren Bedeutung und somit nicht das, was diese Art von Gewalt ausmacht. Die zweite Art von Gewalt hat einen doppelten Charakter: den der Erneuerung und den der Strafe. Hierbei gilt es zu beachten, was theologisch gesprochen unter dem Bestrafen der Sünde gemeint ist. Es geht hier nicht um eine Sanktion, die von einem Richter gemäß den Gesetzesvorschriften auferlegt worden ist. Das wäre zwar eine legale Strafe, die aber nicht an die Wurzel des Problems herankommt. Die Art von Bestrafung, von der theologisch gesprochen wird, ist eine natürliche Folge auf das ungerechte Handeln, wie die natürliche Frucht der Sünde.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Vgl. ebd., 450 – 451.

<sup>176</sup> Vgl. ebd., 452.

<sup>177</sup> S. ELLACURÍA, *Violencia*, 452.

<sup>178</sup> Vgl. ebd., 452 – 453.

„Es (*Anm.: die Bestrafung*) ist die Antwort, die von Anfang an natürlich ist (...) und von der Struktur und dem ungerechten Handeln entfesselt wird.“<sup>179</sup>

Es geht darum, diese Relation von „Gewalt“ und „Gerechtigkeit“ beziehungsweise „Ungerechtigkeit“ zu beachten, denn das was die etablierten Mächtigen oft versuchen ist, das Konzept der Gewalt in das Konzept der Legalität zu integrieren. Gewalt gegen den Willen von Menschen, kann nur dann als unrechtmäßig getadelt werden, wenn sie aus dem Rahmen der Legalität fällt; ansonsten gilt sie als gerechtfertigte Gewalt. Selbstverständlich kann Macht nicht ausgeübt werden, solange der Einzelne nicht auf bestimmte mögliche Freiheiten verzichtet, die dem Allgemeinwohl schaden würden. Es gilt dies vom Einzelnen einzufordern; wenn es notwendig ist, auch mit Kraft. Doch ab dem Moment, wo diese Kraft ausgenutzt wird, fern von den Augen der Öffentlichkeit steht oder genutzt wird, um an der Macht zu bleiben, ist diese Kraft eine rein verwerfliche Art von Gewalt, egal wie legal sie bestimmt ist.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Instanz, die darüber entscheiden lässt, ob eine Gewalt positiv oder negativ, beziehungsweise gerechtfertigt oder ungerechtfertigt ist, die Gerechtigkeit ist. Es geht nicht primär darum, welche Mittel sie anwendet, sondern ob durch sie Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit etabliert wird.<sup>180</sup> Ellacuría bezeichnet die Institutionalisierung der sozialen Ungerechtigkeit als maximale Ausformung von Gewalt.<sup>181</sup>

### **III.V.V. Befreiung aus der institutionalisierten Ungerechtigkeit für die Unterdrückten Lateinamerikas**

#### ***III.V.V.A. Widerstand ohne Wehr, Gerechtigkeit durch Verzicht auf Recht – nichts für die Befreiungstheologie?***

Nach diesen Reflexionen von Ignacio Ellacuría und den vorausgegangenen Überlegungen von Schwienhorst-Schönberger über die Gewaltlosigkeit als Methode der Überwindung der Gewalt, stellt sich berechtigterweise die Frage, ob sich dies miteinander verbinden lässt. Die Theorie der Modelle des Verhältnisses von Gewalt

---

<sup>179</sup> S. ELLACURÍA, *Violencia*, 453.

<sup>180</sup> Vgl. ebd., 454.

<sup>181</sup> Vgl. ebd., 455.

und Recht spricht davon, dass es eine Entwicklung in der Erfahrung mit Gewalt gab und man letztlich durch Gewaltlosigkeit die Gewalt überwindet. Ellacuría spricht auch von verschiedenen Arten der Gewalt, doch sieht er die eine Art der Gewalt, die auf Seiten der Unterdrückten in ihrem Kampf für Gerechtigkeit steht, als die berechtigte Antwort auf die Gewalt der Mächtigen, die Ungerechtigkeit etabliert. Provokanter könnte man auch fragen: Lässt sich das Bild des leidenden Gottesknechts und eines schweigenden Jesus der hier ausgewählten europäischen Theologen mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die ihr Volk dazu aufruft, für „Recht und Gerechtigkeit“<sup>182</sup> zu kämpfen, verbinden? Oder sind es zwei vollkommen widersprüchliche Theologien? Laut Adrian Schenker gewinnt Jesus im Endeffekt dadurch, dass er sich wie der leidende Gottesknecht nicht wehrt. Am Ende geschieht Gerechtigkeit, weil er zuerst auf sein Recht verzichtet.<sup>183</sup> Das Volk wird von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie alles andere als dazu motiviert, zu schweigen. Bei Hans-Jürgen Hermisson erscheinen, wie bereits behandelt worden ist, die beiden menschlichen Subjekte wie von JHWH vertauscht. Aus der gängigen und logischen Schlussfolgerung: „Da ist Schuld, die zum Tod führen muss“ und „Da ist Gerechtigkeit, die zum Leben führen muss.“<sup>184</sup> wird im Endeffekt: „Da ist Schuld, die zum Leben führen muss.“ und „Da ist Gerechtigkeit, die zum Tod führen muss.“ Ellacuría spricht in seinem Text „Utopie und Prophetie“ davon, dass die Armen das heutige Subjekt der Heilsgeschichte schlechthin sind, wenn sie sich ihrer Armut und ihrer Missstände bewusst werden und dies anklagen.<sup>185</sup> Da die Befreiungstheologie oft, gerade auch von europäischen Stimmen der Theologie und Kirchenvertretung als gewalttätig und politisierend bezeichnet worden ist, gilt es folgend noch auf einige Punkte einzugehen, um dieses Problem näher zu beleuchten.

### *III.V.V.B. Das Handeln Jesu als Vorbild*

Immer wieder betonen Befreiungstheologen das politische Handeln Jesu. Laut Juan Hernández Pico hat Jesus während seines Lebens alle in seinem Volk

---

<sup>182</sup> S. LIMÓN, Leiden in ELLACURÍA, Mysterium, 1124.

<sup>183</sup> Vgl. SCHENKER, Knecht, 107.

<sup>184</sup> Vgl., HERMISSON, Gottesknechtslied in JANOWSKI, Gottesknecht, 17.

<sup>185</sup> Vgl., ELLACURÍA, Utopie in ELLACURÍA, Mysterium, 400 – 403.

vorhandenden politischen Bewegungen scharf kritisiert und zu Recht gewiesen.<sup>186</sup> Das Gottesreich war für ihn ein bereits angebrochenes, welches er als eine totale Überwindung jeglicher Ordnung dieser Welt und aller menschlichen Haltungen und Verhaltensweisen ansah. Da er dies nicht nur verkündete, sondern auch im Sinne des Gottesreiches handelte, handelte er auch

„in der Absicht den unterdrückenden Grundlagen der politischen und religiösen Macht jegliche Vertrauensbasis zu entziehen, indem er immer dort mit dem Gesetz brach, wo dieses sich gegen die Grundinteressen des menschlichen Lebens wandte und indem er sich mit all jenen Gruppen verbündete, die durch die Gepflogenheiten der herrschenden Kultur diskriminiert wurden.“<sup>187</sup>

Jesus verachtet jegliche Form der Gewalt bis in ihre Wurzel und somit auch ein zorniges Herz und eine beleidigende Zunge. Er selbst wird aber auch wütend gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten und beschimpft sie als „Heuchler“ und „Schlangen“ (z.B. Mt 23). Auch setzt er Gewalt ein gegen die Geschäftemachereien im Tempel (z.B. Mt 21). Später bei seiner Gefangennahme, Folter und Hinrichtung lehnt er einen bewaffneten Widerstand seiner Jünger ab und verzichtet auf jegliche Selbstwehr (z.B. Mt 26).<sup>188</sup> Diese, auf den ersten Blick „ambivalent“ erscheinenden Züge Jesu, gilt es sich vor Augen zu halten, bevor man in die Gefahr verfällt, sich das Bild eines vollkommen stillschweigenden und wehrlosen Jesus auszumalen. Abgesehen davon gilt es auch die anderen Figuren der Bibel im Auge zu behalten, wie die Propheten, die zum Beispiel wie Jeremia gegen einen falschen Frieden und die von den Unterdrückern errichtete, angebliche Sicherheit kämpfen (z.B. Jer 6,1.14).

### ***III.V.V.C. Der Befreiungskampf der Armen – Befreiungstheologie und Gewalt***

Wie kann so ein „Kampf“, von dem bei den Befreiungstheologen oft die Rede ist, angesichts der bereits vorangegangenen Überlegungen nun ausschauen? Revolutionen, worunter natürlich auch gewaltsame Widerstände des Volkes fallen, haben eine lange Geschichte in Lateinamerika. Darum war es ein unbedingtes Muss für die Befreiungstheologie sich offiziell dazu zu äußern. Dies wurde 1968 in Medellín

---

<sup>186</sup> Vgl., PICO, Juan Hernández, Revolution, Gewalt und Frieden, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon, Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 2, Luzern 1995, 1252; [in Folge: PICO, Revolution].

<sup>187</sup> S. PICO, Revolution, 1253.

<sup>188</sup> Vgl. ebd., 1254.

mit dem Dokument „Paz“<sup>189</sup> getan. Dort anerkennt man, wie es bereits Papst Paul VI getan hatte, die Zulassung von revolutionären Erhebungen bei langandauernden Gewaltherrschaften, die von einer Person oder von eindeutig ungerechten Strukturen ausgeübt werden kann (Nr. 19). Hierbei ist der friedlichen Revolution natürlich der Vorzug zu geben (Nr. 19).<sup>190</sup> Die Theologie der Befreiung deutete und deutet die Revolutionen in Lateinamerika aus christlicher Perspektive als Zeichen dafür, dass die Hoffnung der Armen lebt. Ähnlich wie Ellacuría spricht Pico mit anderen Worten auch darüber, dass es von Europa aus sozusagen ein Leichtes ist, revolutionäre Bewegungen zu tadeln, mit der Begründung, sie könnten im Endeffekt zum Gegenteil und somit wieder in Chaos und Unterdrückung umschwingen. Der Befreiungstheologie ist diese Gefahr sehr wohl bewusst.<sup>191</sup> Während Europa jedoch „vom Überfluß her theologisiert“<sup>192</sup> tut das Lateinamerika vom „Mangel her“<sup>193</sup> und nach der lateinamerikanischen Erfahrung zeigt sich

„vor allem nach der Tatsache gemessen, daß sie (*Anm.: die Revolution*) den Terror, der von der Regierung aufgezwungen wurde, beseitigt hat; daß sie die Würde der Armen anerkannt hat und ihnen (noch unvollständige) Wege für eine verantwortliche Beteiligung an der Herausbildung ihrer geschichtlichen Zukunft gewiesen hat.“<sup>194</sup>

Von Seiten der Befreiungstheologie wird primär für eine christliche Revolution, die sich an der Macht der Armen beteiligt, plädiert. Diese Macht ist im Sinne Christi, als eine dienende Macht zu verstehen.<sup>195</sup> Ellacuría sagt klar, indem er sich auf Passagen vom „Documento básico de trabajo“ bezieht, dass der aktive Widerstand gegen unterdrückerische Systeme notwendig und moralisch geboten ist, dass er aber erneut eine Situation der Gewalt kreiert, nicht weil er diese auslöst, sondern weil der Widerstand selbst gewaltsam ist. Von Seiten der Kirche wird deswegen von „Wehr“, „Kampf“ und „Anklage“ gesprochen. Hier wird nicht eindeutig zu einem bewaffneten Widerstand aufgerufen, es handelt sich vielmehr um einen Kampf gegen die Gewalt mit adäquaten christlichen Mitteln.<sup>196</sup> Gewalt ist und bleibt ein Übel, welches immer wieder von der menschlichen Vernunft mit größter Zurückhaltung und Mäßigung

---

<sup>189</sup> Zu Deutsch: Friede.

<sup>190</sup> Vgl. ebd., 1260.

<sup>191</sup> Vgl. ebd., 1261.

<sup>192</sup> S. ebd.

<sup>193</sup> S. ebd.

<sup>194</sup> S. PICO, *Revolution*, 1261.

<sup>195</sup> Vgl., ebd. 1265.

<sup>196</sup> Vgl. ELLACURÍA, *Violencia*, 432.

einzusetzen ist. Je größer der Beitrag zu einer dienenden Macht ist, desto weniger wird jegliche Gewalt notwendig sein.<sup>197</sup> Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Päpstliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden hielten 1969 in Beirut fest:

„Revolutionen sind auch ohne Anwendung von Gewalt möglich (...) Wenn jedoch (...) jene (*Anm.: die Herrschenden*) keinerlei Veränderung zulassen, dann kann das menschliche Gewissen den Menschen als letzten Ausweg eine gewaltsame Revolution nahelegen, die aber mit einer eindeutigen Übernahme der Verantwortung und ohne Haß und Mißgunst durchgeführt werden muß. Auf denjenigen aber, die sich jeder Veränderung widersetzen werden, lastet dann eine schwere Schuld.“<sup>198</sup>

### **III.V.V.D. Freiheit durch Befreiungsprozess**

Es wird im nächsten Kapitel noch genauer analysiert werden, was Ellacuría meint, wenn er dazu auffordert, sich von den „sündigen Strukturen“ zu einer „neuen Ordnung“ zu befreien. Hier soll es jedoch noch einmal etwas konkreter darum gehen, *wie* diese Befreiung aus der Sünde zu einer neuen Weltordnung (die Heilige Schrift spricht von einem Leben in Fülle) aussehen kann oder soll. Leben in Fülle, dies ist nur in Freiheit möglich. Es gibt keine persönliche Freiheit ohne politische Freiheit. Die grundlegenden Freiheitsrechte, die der Staat zu garantieren hat, wie zum Beispiel Bewegungsfreiheit, Bildungsfreiheit, Meinungsfreiheit und ökonomische Freiheit, sind die Bedingungen für die Freiheit eines jeden Einzelnen. So kann zum Beispiel ein Mensch in seinen Urteilen und Handlungen nicht frei sein, wenn er zuvor keine Möglichkeit auf Bildung und somit auch keine eigene Meinungsbildung gehabt hat. Auch ist man nicht wirklich frei, wenn man an einen Ort gebunden ist, aufgrund einer Besatzung oder aus Mangel an Transportmitteln und Straßen. Es hat wenig Sinn von Freiheit zu sprechen, wenn diese Grundbedürfnisse nicht erfüllt sind und der Mensch in seinen Möglichkeiten drastisch eingeschränkt ist und unter Zwang und Terror leben muss.<sup>199</sup> Es geht um die *Befreiung von* all diesem Elend, von der Unterdrückung, aber eben auch um eine *Befreiung zu* der Freiheit und zwar einer Freiheit im vollen Sinne. Denn die gesamte Menschheit soll frei sein und nicht bloß einige privilegierte Menschen, Gesellschaftsschichten oder Nationen.<sup>200</sup> Eine volle Freiheit für alle Menschen ist nur durch einen Befreiungsprozess erreichbar. Der Prozess der Befreiung aus jeder Situation von Unterdrückung ist ein „gerechter

---

<sup>197</sup> Vgl. PICO, 1266.

<sup>198</sup> Zitiert nach PICO, Revolution, ebd.

<sup>199</sup> Vgl. ebd., 407.

<sup>200</sup> Vgl. ebd.

Prozess“, insofern er Ungerechtigkeiten zu beseitigen sucht und nach gleichen Bedingungen für alle strebt. Christlich gesprochen handelt es sich um eine Utopie der Freiheit, die durch einen realen Prozess der prophetischen Befreiung, einer Befreiung aus Sünde und Tod, geschieht. Dadurch soll sich die Freiheit des Gottesreichs zeigen, was jedoch nur durch einen stetigen Prozess von Befreiung und Bekehrung in der Nachfolge Jesu möglich ist.<sup>201</sup> In der Geschichte hat sich jedoch immer wieder gezeigt,

„ (...) daß die Freiheiten und ihre Bedingungen keine Geschenke sind, sondern in einem historischen Befreiungsprozeß erstritten werden müssen.“<sup>202</sup>

Wenn es sich bei diesem „erstreiten“ um einen bewaffneten Kampf handelt, wie wäre das nach Ellacuría, vom christlichen Glauben aus betrachtet, zu beurteilen?

### **III.V.V.E. Befreiende Gewalt**

Ellacuría spricht in einem deutschsprachig übersetzten Artikel *Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt*<sup>203</sup> der theologischen Zeitschrift CONCOLIUM, tatsächlich von einer „befreiender Gewalt“. Es stellt sich erneut die Frage: Kann Gewalt denn befreien? Bringt sie nicht bloß Gegengewalt und damit gerade keine Freiheit? Die Wurzel aller Gewalt ist die strukturelle Gewalt, die im Grunde nichts anderes ist, als die strukturelle Ungerechtigkeit, die vorhin bereits genannte „strukturelle Sünde“.<sup>204</sup> Diese herrscht genau dann, wenn in einer Gesellschaft die Mehrheit der Menschen dazu gezwungen ist, in dieser Ungerechtigkeit, in Armut, ohne Zugang zu Bildung und Arbeit etc. zu leben. Diese Gesellschaftsordnung ist ungerecht, weil sie den Menschen und das was ihm zusteht nicht respektiert, und gewalttätig, weil sie Leben zerstört. Eine solche Struktur kann somit nur mit verschiedenen Formen ständiger Repression aufrechterhalten werden. Im Gegenüber zu der strukturell-institutionell und repressiv-terroristischen Gewalt des Staates beziehungsweise der in der Macht Stehenden, entsteht die revolutionäre

---

<sup>201</sup> Vgl. ebd., 407 – 408.

<sup>202</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 406.

<sup>203</sup> ELLACURÍA, Ignacio, Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt: Widerstandsrecht und Formen des Widerstands in der Dritten (Lateinamerika) und der Ersten Welt (Baskenland), in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 24. Jahrgang, 1988, 47 – 53 [in Folge: ELLACURÍA, Friedensarbeit].

<sup>204</sup> Vgl. ebd.

Gewalt des Volkes, die – wenn kein anderer Ausweg bleibt – zur bewaffneten Gewalt wird. Die Guerrilla nimmt Gestalt an. Dass diese nicht immer terroristisch sein muss, zeigt zum Beispiel, dass nach dem Sieg der Sandinisten<sup>205</sup> die Todesstrafe abgeschafft worden ist.<sup>206</sup> Ellacuría nennt diese Art von Kämpfen eine „Form der befreienden Gewalt“ gegen die Unterdrückung mit der Absicht keine Rache, sondern Gerechtigkeit zu erlangen.<sup>207</sup> Weiter jedoch behauptet er, dass egal welcher moralische Idealismus hinter diesen Befreiungskämpfen steht, es in der Realität so aussieht, dass dieser Kampf genauso ein Übel ist, wenn auch ein geringeres Übel, als das welches es überwinden will. Kurzfristig bringt der revolutionäre Kampf die Gegenseite nämlich dazu, mehr Gewalt anzuwenden, worunter wieder die Mehrheit des Volkes leiden muss. Es besteht auch die Gefahr, dass der Befreiungskampf sozusagen stehen bleibt, die Macht bewahren will und die eigentliche Befreiung des Volkes hinausschiebt; das Mittel wird hier zum Ziel. Auch schüren Kämpfe oft Rache- und Hassgefühle zwischen Menschen, was den christlichen Werten widerspricht. Trotz all dieser Gefahren, sollte man jedoch nicht in das Extrem verfallen, revolutionäre Kämpfe an sich zu verurteilen, da sie in der Situation der „strukturellen Sünde“, die das Leben der Menschen in Freiheit verhindert, durchaus notwendig sind.<sup>208</sup> Das Leben ist Gottes ursprüngliches Geschenk an uns Menschen. Ein System, das dieses grundsätzlich negiert, negiert Gott selbst und legitimiert damit zugleich den Befreiungskampf.

„Jeder Befreiungsprozeß, der in den Zielen und in den Mitteln zu Überwindung dieser sozialen Sünde führt, ist nicht nur legitim, sondern er tritt positiv in die Heilsgeschichte ein.“<sup>209</sup>

Christen und Christinnen sind dazu berufen, sich mit den Unterdrückten zutiefst zu identifizieren und beim Befreiungsprozess gegen die ursprüngliche Gewalt mitzuwirken. Dieser Einsatz widerspricht nicht der ebenso christlichen Berufung des Einsatzes für den Frieden, sondern hängt wesentlich mit ihr zusammen.<sup>210</sup> Die revolutionären Bewegungen und ihr befreiendes Potenzial müssen und sollten sich auch nicht zwangsläufig über einen Weg der Waffen ereignen.<sup>211</sup> Christlich gesehen

---

<sup>205</sup> Anm.: Name einer nicaraguanischen Guerrillabewegung in den 1960er und 70er Jahren.

<sup>206</sup> Vgl. ebd., 48.

<sup>207</sup> Vgl. ebd., 48 – 49.

<sup>208</sup> Vgl. ebd., 49.

<sup>209</sup> S. ELLACURÍA, Friedensarbeit, 49.

<sup>210</sup> Vgl. ebd.

<sup>211</sup> Vgl. ebd., 50.

ist dieser Weg jedoch laut Ellacuría unter bestimmten Voraussetzungen, welche am Ende hier noch einmal zusammengefasst werden sollen, gerechtfertigt:

- die strukturelle Ungerechtigkeit gefährdet das Leben eines Großteils der Bevölkerung
- der bewaffnete Kampf ist das geringere Übel im Vergleich zu dem, von dem es sich zu befreien gilt
- der Befreiungskampf nimmt keine terroristische Form an
- das Ziel des Prozesses ist nicht das Ergreifen von Macht, sondern die Befreiung des Volkes

### **III.VI. Conclusio – Die Antwort auf die Frage „Wie wird befreit?“ Durch den Einsatz für das Wohl der Armen und Unterdrückten**

Zum Abschluss dieses Kapitels gilt es noch Folgendes zu sagen: Theologien sollten immer in ihrem Entstehungskontext betrachtet werden. Der Kontext Lateinamerikas ist heute und während des Aufkommens der Befreiungstheologie ein völlig anderer als der in Europa. Darum ist es schwer von außerhalb über Theologien eines anderen Kontextes zu urteilen, da diese aus einem bestimmten Erfahrungshorizont kommen. Das ist das, was dieses Kapitel unter anderem zu verdeutlichen versucht hat. Es ist wichtig, klar vor Augen zu haben, dass sich in der Theologie nicht schwarz-weiß-Malen lässt, dass in diesem Fall die gesamte Begrifflichkeit der Gewalt extrem komplex und vor allem in der Heiligen Schrift mit Vorsicht und Genauigkeit in ihrem jeweiligen Kontext zu verstehen ist. So wurde hier auch aufgezeigt, dass sogar in der Person Jesu – so sehr er sich gegen jegliche Form der Gewalt positioniert hat – Momente der Wut und Gewalt hochgekommen sind. Es ist nicht so, dass man all die unter diesem Kapitel behandelten Aspekte außer Acht lassend, einfach sagen könnte: Ludger Schwienhorst-Schönbergers Theorie der Modelle des Verhältnisses von Gewalt und Recht sind unmöglich mit Ignacio Ellacurias Theologie der Befreienden Gewalt vereinbar. Es hat sich sogar gezeigt, dass bei beiden Theologen eben genau diese Unterscheidung zwischen rechtmäßiger und unrechtmäßiger Gewalt der ausschlaggebende Punkt für die Bestimmung von Gewalt ist. Auch lässt sich nicht, nun plakativ ausgedrückt, sagen: Europa spricht von einem Jesus als schweigendes und sich hingebendes Opferlamm und Lateinamerika zeichnet ein Bild

von einem revolutionären, kämpfenden Jesus. Theologie geschieht vor Ort für die Menschen. Sie soll auch vor Ort bei den Menschen Gehör finden. Das bedeutet natürlich nicht, das zu sagen, was die Menschen hören wollen, oder aus Eigeninteresse zu lehren. Es geht andererseits aber auch nicht darum, Theologie sofort in die Kategorien „richtig“ oder „falsch“ einordnen zu wollen, sondern immer ihre Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte zu berücksichtigen. Bei aller Kontextualität muss die Theologie selbstverständlich gleichzeitig aufpassen, nicht zu einseitig zu werden und das Universale der Reich Gottes Botschaft aus den Augen zu verlieren. Im Hinblick auf das Selbstverständnis der Befreiungstheologie ist an der Wichtigkeit der Heilsrolle und der politischen Selbstermächtigung der Armen in der Geschichte festzuhalten. Dies hat nichts mit Einseitigkeit zu tun, sondern steht in der Tradition der katholischen Soziallehre und der biblischen Prophetie und ist zu Recht zum Zentrum ihrer Verkündigung geworden.

In Bezug auf Gewalt lässt sich konkret noch Folgendes sagen: Realistisch gesehen ist es so, dass ein Christ / eine Christin sich im Laufe seines / ihres Lebens früher oder später zu Gewalt positionieren muss und manche Formen von dieser – entsprechend der zuvor dargelegten Voraussetzungen und sofern diese Gewalt somit „befreiende Gewalt“ genannt werden kann – auch zu akzeptieren beziehungsweise zu unterstützen hat.<sup>212</sup> Der springende Punkt ist, dass es nicht geht, dass

„man die „schmutzige“ Arbeit anderen überlassen will, während der Christ unter den „Reinen“ bleibt, die sich nicht die Hände schmutzig machen. Es handelt sich vielmehr darum, in vollkommener Weise Zeugnis abzulegen, daß das Leben über dem Tod steht, daß die Liebe über dem Haß steht.“<sup>213</sup>

Es geht hierbei um den Einsatz für das Wohl der Armen und Unterdrückten, ein selbstloser Einsatz, der bis zum Martyrium gehen und somit christliches Zeugnis für das Leben sein kann.<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Vgl. ebd., 53.

<sup>213</sup> S. ELLACURÍA, Friedensarbeit, 53.

<sup>214</sup> S. ebd.

## IV. „Wozu wird befreit?“ – Ellacuría's Utopie einer neuen Zivilisation der Armut

---

### IV.I. Einleitung

Die Befreiung hört nicht dort auf, wo sich der Mensch von seinen Übeln befreit hat, sondern ist erst dann vollzogen, wenn sie dem Menschen auch etwas Heilsames bringt. So ist die Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens nur der erste Schritt der langen Befreiungsgeschichte von Gott JHWH mit seinem Volk Israel. Gottes Versprechen war es nicht nur Israel aus der Knechtschaft zu befreien, sondern in das gelobte Land zu führen, einen Ort des Heils. So geht es auch heute um eine ganzheitliche Befreiung, nicht nur aus der Unterdrückung heraus, sondern auch zur Gerechtigkeit hin. Wie diese Gerechtigkeit auf der Welt aussehen soll, beschreibt Ignacio Ellacuría in Form einer Utopie in seinem Text *Utopie und Prophetie*<sup>215</sup>. Wenn man von seinem Entwurf einer Utopie sprechen will, gilt es zuerst diesen Begriff zu klären. Da für ihn „Utopie“ unbedingt mit „Prophetie“ zusammenhängt, werden die beiden Begriffe zu Beginn dieses Kapitels unter *IV.II. Utopie und Prophetie bei Ellacuría* näher definiert und ihr Verhältnis zueinander geklärt. Als nächster Schritt soll begründet werden, warum gerade Lateinamerika für Ellacuría der Ort ist, an dem Utopie und Prophetie vorrangig auftreten. Um die Frage *wozu* befreit wird beantworten zu können, muss erst klar werden *wovon* es sich eigentlich zu befreien gilt. Was genau ist es, was das prophetische Lateinamerika mit und durch die eigene Leidenssituation anklagt? Von welcher weltweiten „sündhaften Ordnung“ wird hier gesprochen? Diesen Fragen soll unter Punkt *IV.III. Die sündigen Strukturen* nachgegangen werden. Abschließend kann somit unter *V.IV. Die neue Ordnung* aufgezeigt werden, wozu befreit werden soll, sprich wie sich Ellacuría diese befreite Welt genauer vorstellt.

---

<sup>215</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Utopie und Prophetie*, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 1, Luzern 1995

## IV.II. Utopie und Prophetie bei Ellacuría

### IV.II.I. Die Begriffe „Utopie“ und „Prophetie“ und ihr Verhältnis zueinander

Ellacuría spricht von „Utopie“ und „Prophetie“, welche sich gegenseitig so ergänzen, wie die in dieser Arbeit bereits verwendeten Begriffe „Geschichte“ und „Transzendenz“. Die christliche Utopie hat bestimmte Kennzeichen, ohne die sie nicht als christlich bezeichnet werden könnte. Sie muss, um sich so nennen zu dürfen, bedeutende Quellen der Offenbarung und für die Kirche, wie zum Beispiel die prophetische Tradition des Alten Testaments, die Verkündigung Jesu, die Apokalypse, Texte der Urgemeinde und Kirchenväter, Konzilsdokumente etc., in sich integrieren.<sup>216</sup> Die christliche Utopie ist universal, aufgrund ihrer geschichtlichen Realisierung zu jeder Zeit an jedem Ort und weil sie letztlich auf eine universale Zukunft hinzielt, deren Höhepunkt ein eschatologischer ist.<sup>217</sup> Wichtig bei aller Bedeutsamkeit der eschatologischen Ebene ist es, dass die christliche Utopie, die sich in der Geschichte nie voll und ganz verwirklichen lässt, ihre Wirksamkeit beibehält. Denn wäre sie irdisch überhaupt nicht realisierbar, wäre sie nichts anderes als ein „Fluchtopium“. <sup>218</sup> Selbstverständlich hält die christliche Utopie an der transzendenten Dimension des Gottesreiches fest.<sup>219</sup>

„Doch selbst diese Dimension lässt sich nicht getrennt vom Kategorialen formulieren, auch nicht in den striktest evangelischen Formulierungen.“<sup>220</sup>

Hierbei handelt es sich nicht nur um ein sprachliches Problem, dass man das Reich Gottes nämlich nur mit irdischen Begriffen ausdrücken kann, sondern es geht um mehr, nämlich darum „ (...) die unausweichliche Notwendigkeit, die Transzendenz des Reiches geschichtlich zu machen.“ <sup>221</sup> Es geht darum die Utopie zu konkretisieren, damit sie das Reich Gottes geschichtlich werden lassen kann. Dies ist möglich durch die christliche Prophetie. Sie steht am Anfang der christlichen Utopie und braucht Hilfe durch andere Instanzen, wie zum Beispiel vom Lehramt, kann aber nicht durch diese ersetzt werden.<sup>222</sup> Die Aufgabe der Prophetie ist „die kritische

---

<sup>216</sup> Vgl. ebd., 384 – 385.

<sup>217</sup> Vgl. ebd., 385.

<sup>218</sup> Vgl. ebd., 387.

<sup>219</sup> Vgl. ebd., 388.

<sup>220</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 388.

<sup>221</sup> S. ebd.

<sup>222</sup> Vgl. ebd., 385 – 386.

Kontrastierung der Verkündigung von der Fülle des Gottesreichs mit einer bestimmten historischen Situation.“<sup>223</sup> Dies macht auf die Beschränkungen eines irdischen Reiches und auf die Übel einer bestimmten historischen Situation aufmerksam. Gleichzeitig skizziert sie dabei die erwünschte Zukunft und hilft dadurch, diese Skizzierung anzielend, die Beschränkungen und Übel zu überwinden.<sup>224</sup> Die Utopie kann ohne die sie inspirierende Prophetie nicht christlich sein, während die Prophetie ohne den Antrieb der Utopie genauso wenig christlich sein kann. Folgendes gilt es zusammenfassend festzuhalten: Sowohl die Utopie als auch die Prophetie sind geschichtlich und transzendent; keines ist das was es sein soll, außer es steht in einer Beziehung zum anderen.<sup>225</sup>

#### IV.II.II. Lateinamerika als privilegierter Ort von Utopie und Prophetie

Es besteht immer wieder die Gefahr, dass diese beiden Begriffe voneinander getrennt und somit entkörperlicht werden, indem man sie als über der Zeit stehend und ewig versteht, wogegen Ewigkeit, christlich verstanden, zutiefst mit der Zeit verknüpft ist, da der Logos zur Geschichte wurde. Utopie und Prophetie müssen, wenn Verbindung adäquat zum Ausdruck gebracht werden soll, an einem bestimmten Ort situiert werden, sonst verlieren sie ihr Realitätsprinzip.<sup>226</sup> Laut Ellacuría gibt es Orte, die für „prophetische Utopiker“ und „utopische Propheten“ günstiger sind als andere.<sup>227</sup>

„Man sagt, in alt gewordenen Kulturen sei kein Ort für Prophetentum und Utopie, sondern nur für Pragmatismus und Egoismus (...), für wissenschaftliche Kosten-Nutzen-Rechnungen (...).“<sup>228</sup>

Ellacuría bezeichnet Lateinamerika als „privilegierten Ort von Utopie und Prophetie“. <sup>229</sup> Eine Bestätigung dafür sind sowohl die Entstehung der Befreiungstheologie als auch das Aufkommen von revolutionären Bewegungen. Wie bereits unter dem zuvor behandelten Punkt seiner Theologie des gekreuzigten Volkes aufgezeigt worden ist, sieht Ellacuría in Lateinamerika den geplagten und

---

<sup>223</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 386.

<sup>224</sup> Vgl. ebd.

<sup>225</sup> Vgl. ELLACURÍA, Utopie, 389.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., 383.

<sup>227</sup> Vgl. ebd.

<sup>228</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 383.

<sup>229</sup> Vgl. ebd., 389.

leidenden Knecht JHWHs.<sup>230</sup> Die Leidenserfahrung aufgrund der unterdrückerischen ungerechten Gesamtsituation hat eine Disposition für ein kraftvolles Prophetentum in Lateinamerika geschaffen. Bestätigt sieht dies Ellacuría in der Tatsache, dass im Laufe der Jahre immer wieder Propheten und Märtyrer aus allen Schichten der Bevölkerung aufgetreten sind. In Lateinamerika zeigen sich ganz klar die vorhandenen krassen Kontraste zwischen den Superreichen und Mächtigen und dem Zustand des Elends und der Ungerechtigkeit beim Großteil des Volkes.<sup>231</sup>

„Daraus ergibt sich eine objektive Basis für den Kontrast der in ihrer reichen Potentialität gegebenen Utopie zu der in der Negation der Utopie durch die alltägliche Realität vor-gegebenen Prophetie.“<sup>232</sup>

Die immer wiederkehrenden oder sich haltenden revolutionären Bewegungen auf politischer Ebene und die christlichen Basisbewegungen auf religiöser Ebene verurteilen die herrschende Weltordnung und lassen in dieser Negation bereits eine neue, andere Form der Ordnung erahnen.<sup>233</sup> Wie diese ausschauen kann, soll zu einem etwas späteren Zeitpunkt näher dargestellt werden.

Es ist allerdings auch nicht so, dass Lateinamerika nur passives Objekt der sündhaften Weltordnung ist, sondern eben auch aktives Subjekt, das selbst seinen Teil zu diesem allgemeinen Zustand der Sünde beiträgt. Ellacuría spricht hier von „Pseudoutopien“, politischen Bewegungen, die ein falsches Bild einer Weltordnung aufzeichnen:

„Die Realisierungsmodelle der kapitalistischen und, in geringerem Maße, der sozialistischen Pseudoutopie bestimmen die Gestaltung der Gesellschaft und der Völker Lateinamerikas.“<sup>234</sup>

Ein weiteres Hindernis für die Durchsetzung der christlichen Utopie herrscht innerhalb der lateinamerikanischen Kirche vor, wo man auf eine Art Nichtprophetie und sogar auf ein Misstrauen gegenüber jeder Art von Prophetie trifft.<sup>235</sup> Jedoch ist, wie gesagt, Lateinamerika vom christlichen Glauben her gesehen, schon allein wegen seiner Realität eine „radikale-prophetische Anklage“ der internationalen Ordnung.<sup>236</sup>

---

<sup>230</sup> Vgl. ebd.

<sup>231</sup> Vgl. ebd., 390.

<sup>232</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 390.

<sup>233</sup> Vgl. ebd.

<sup>234</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 391.

<sup>235</sup> Vgl. ebd., 391 – 392.

<sup>236</sup> Vgl. ebd., 392.

### IV.III. Die sündigen Strukturen

Ellacuría spricht davon, dass in Lateinamerika „sündige Strukturen“ herrschen, für die – wie bereits erwähnt – nicht nur andere (die Kolonialstaaten damals und die Industriestaaten heute) verantwortlich sind, sondern auch Lateinamerika selbst (die eigenen korrupten Führungspersönlichkeiten und Regime).<sup>237</sup> Die Realität in Lateinamerika zeigt die Folgen des ungleichen Verhältnisses von Nord und Süd, Ost und West und der führenden kulturellen Modelle, die als Humanität und Freiheit bringend vorgestellt werden, auf. Diese imperialistische Form der Beziehung zwischen Ländern des Nordens und des Südens wurde in der sogenannten Dependenztheorie formuliert, die von der Befreiungstheologie und auch vom Lehramt in den Dokumenten „Populorum Progressio“, „Gaudium et spes“ und „Sollicitudo rei socialis“ aufgegriffen wurde. Die Auslandsschulden Lateinamerikas sind beispielsweise ein Beweis für die herrschende Ungerechtigkeit in diesen Beziehungen<sup>238</sup>: Die Kredite werden oft unter Komplizenschaft von den Regierungen vergeben, wobei diese Menschen, die darüber entscheiden die Mindestanzahl der Bevölkerung ausmachen. Dafür wird mit den daraus folgenden Schulden die Mehrheit der Bevölkerung – die Arbeiterschicht und die „campesinos“<sup>239</sup> – belastet, die zudem am Wenigsten aus diesen Krediten einen Vorteil zieht. Das Ganze dient somit mehr dem Interesse des Kapitals, als dem der Arbeit und widerspricht somit einem Grundprinzip der Humanität: Vorrang der Arbeit vor dem Kapital, und einem Grundprinzip des christlichen Glaubens: Vorrang der Armen gegenüber den Reichen. Hiermit präsentiert sich ein Mangel an Barmherzigkeit und ein Fehlen an Solidarität für andere in dieser Weltordnung und damit eine eindeutige Negation, des von Jesus Christus verkündeten Reich Gottes.<sup>240</sup>

Kritisiert wird vor allem der Kapitalismus. Ellacuría sagt, dass die lateinamerikanische Prophetie zu Recht dazu neige, statt der sozialistischen politisch-ökonomischen Formen vielmehr das kapitalistische System anzuklagen. Das gegenwärtige Übel in Lateinamerika sei nämlich zum größten Teil der kapitalistischen Herrschaftsform zu

---

<sup>237</sup> Vgl. ebd.

<sup>238</sup> Anm.: die Auslandsschulden sind heute zwar nach wie vor eine große Belastungen für viele lateinamerikanische Staaten, jedoch zieht Ellacuría dieses Beispiel hier im Speziellen heran und betont diesen Zustand, weil es zu der damaligen Zeit tatsächlich ein enormes ökonomisches Problem für die Länder Lateinamerikas war.

<sup>239</sup> Zu Deutsch: Landwirt, Kleinbauer.

<sup>240</sup> Vgl. ebd., 393.

„verdanken“ und die Dauer, Ausbreitung und Wucht des Elends, die diese mit sich bringt, nicht mit den Folgen sozialistischer Systeme in Lateinamerika zu vergleichen. Da es die Aufgabe der christlichen Prophetie ist, lokal auf die aktuellen Missstände und deren Ursache aufmerksam zu machen und diese zu negieren, ist es vollkommen berechtigt, dass sich die lateinamerikanische Prophetie auf den Kapitalismus konzentriert. Die Bosheit dieses Systems zeigt sich nie in den reichen Ländern selbst, sondern offenbart sich in seinem ganzen Ausmaß dort, wo die Übel des Kapitalismus hin exportiert werden. Die Folgen zeigen sich anhand der ausgebeuteten Peripherie.<sup>241</sup> Dabei geht es nicht nur um die Auslandsschulden oder den Raubbau an Rohstoffen oder den Transport des Mülls der Industriestaaten in Entwicklungsländer. Das wesentliche Problem liegt viel tiefer: Es geht um die Macht der Enthumanisierung, die diesem System innewohnt und es ausmacht. Das zeigt sich an der Grunddynamik, dem anderen das Eigene, das zum niedrigstmöglichen Preis gekauft wurde, wieder zum höchstmöglichen Preis zu verkaufen oder im Konsumismus und der Unterhaltungssucht, im Versuch den anderen immer abhängiger zu machen und ihm die eigenen kulturellen Regeln aufzuzwingen.<sup>242</sup> Der soziale Einsatz sieht dabei so aus:

„(...) großzügige Solidarität verkommt zur gelegentlichen und oberflächlichen Versorgung der Wunden, die die ausgeplünderten Armen davongetragen haben.“<sup>243</sup>

Dies alles widerspricht dem christlichen Ideal der Gemeinschaft, des Teilens und dass Geben seliger als Nehmen ist, genauso dass die Armen seliger als die Reichen und Mächtigen sind.<sup>244</sup> In Bezug darauf, kritisiert Ellacuría auch die institutionelle Kirche scharf. Die lateinamerikanische Kirche sei immer schon zu tolerant gegenüber der Situation der strukturellen Ungerechtigkeit vor Ort gewesen und vor allem die Weltkirche habe ihre Augen gegenüber der eigenen Verantwortung hierzu verschlossen. Der Marxismus war immer primär das, worauf sich die weltkirchliche Kritik konzentriert hat, wobei sie dabei stark die bereits genannten Übel des Kapitalismus übersehen hat. Seit dem II. Vatikanum, den letzten Päpsten und den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Puebla und Medellín sieht Ellacuría einen deutlichen Fortschritt auf lehramtlicher, doch leider immer noch nicht genug

---

<sup>241</sup> Vgl. ebd., 393 – 394.

<sup>242</sup> Vgl. ebd., 394 – 395.

<sup>243</sup> Vgl. ebd., 395.

<sup>244</sup> Vgl. ebd., 397.

Änderungen auf der pastoralen Ebene.<sup>245</sup> In der Institution Kirche gibt es immer noch die Ansicht, dass Lateinamerika in seiner Theologie und Religiosität ein Anhängsel des Katholizismus in Europa ist. Doch es existiert eine Prophetie, welche eine neue Realität in und für die katholische Kirche ist. Diese Prophetie klagt die Übel an:

“(…) mit denen sich die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte abschleppt, die im Grunde die Geschichte der reichen, herrschenden und erobernden Völker war und nicht die der armen Völker.“<sup>246</sup>

Diese armen Völker seien seit der Konstantinischen Wende in Vergessenheit geraten, haben sich aber unter verschiedenen Formen als „Grundmatrix der Kirche“ gehalten.<sup>247</sup>

#### **IV.IV. Die neue Ordnung**

Oft wird in der Gesellschaft, wenn man darüber spricht, den Benachteiligten und Armen zu helfen, dies mit einer Aufforderung verwechselt, diesen Menschen den gleichen materiellen Status zu ermöglichen, wie ihn so manche wohlhabende Menschen in Industrieländern haben. Fakt ist, egal ob wir dies von einem christlich moralischen Standpunkt aus beurteilen oder nicht, dass es praktisch nicht möglich ist, dies umzusetzen.

„In unserem Fall ist das praktische Ideal der westlichen Zivilisation nicht universalisierbar, nicht einmal materiell, weil es auf der Erde keine materiellen Ressourcen gibt, die es erlauben würden, daß alle Länder das gleiche Produktions- und Konsumniveau erreichen, dessen sich heute die sogenannten reichen Länder mit ihrem gerade 25prozentigen Anteil an der Weltbevölkerung erfreuen.“<sup>248</sup>

Was unmöglich realisierbar ist, kann folglich auch unmöglich zum Ziel gesetzt werden. Darüber hinaus wäre dies, jetzt wohl von einem christlichen Standpunkt aus betrachtet, alles andere als wünschenswert, da dies nichts mit dem Aufruf zur Option für die Armen zu tun hat. Die momentane Weltordnung ist nur für die Wenigsten von Vorteil. Die größte Anzahl an Menschen jedoch bringt diese Ordnung in immer tiefere Armut, da diese nur mit Ungerechtigkeit und Unterdrückung aufrecht erhalten werden

---

<sup>245</sup> Vgl. ebd.

<sup>246</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 398.

<sup>247</sup> Vgl. ebd.

<sup>248</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 396.

kann. Die Aufgabe der christlichen Prophetie ist zu negieren, was partikular für wenige gut und das zu suchen, was universal für alle gut ist. Genau auf diese Art ist laut christlicher Botschaft das Reich Gottes universal realisierbar. Dieses Universalisierungsprinzip ist jedoch kein Uniformitätsprinzip, wie es heute vor allem die Gesetze des ökumenischen Marktes vollziehen.<sup>249</sup> Ellacuría bringt das sehr genau auf den Punkt:

„Die Universalisierung muß von der vorrangigen Option für die Armen her geschehen, denn was bisher von der vorrangigen Option für die Reichen aus geschehen ist, hat mehr Schlechtes als Gutes gebracht.“<sup>250</sup>

In den Armen ist der historische Jesus in höchstem Maß gegenwärtig, weshalb in dieser Option auch die größte Befreiungsmöglichkeit liegt. Es geht darum, dass die Armen sich ihrer Armut und der Situation des Unrechts bewusst werden, um ihrer Verpflichtung nachgehen zu können, im Angesicht dieser strukturellen Ungerechtigkeit aktiv und somit nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Heilsgeschichte zu werden.<sup>251</sup> Die neue Ordnung von der Ellacuría spricht, soll nicht bloß neue Dinge hervorbringen, sondern vielmehr das Alte, was nicht akzeptabel ist, neu machen. Davon spricht die Heilige Schrift in Joh 3,3 (Neugeboren werden) oder in Röm 6,3-5 (Eingehen in den Tod, der Leben bringt) und Joh 12, 24 (Weizenkorn, das sterben muss). All diese Stellen laden zu einer radikalen Umgestaltung ein, welche eine Neuordnung hervorbringen soll. Die christliche utopische Prophetie strebt nach einem radikal neuen Menschen in einer radikal neuen Welt. Das Grundprinzip dahinter ist das biblische Wort des „damit sie Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10).<sup>252</sup> Die historische Erfahrung des Todes aufgrund von Hunger und Repression in Lateinamerika macht klar, wie kostbar das Leben als primäre Gabe, auf dem alles andere aufbaut, ist. Ellacuría sagt, dass es nicht eindeutig ist, worin die Fülle des Lebens besteht oder wie es zu erreichen ist, doch weniger schwer ist es abzusehen, worin die Fülle nicht besteht und wie sie nicht zu erreichen ist.<sup>253</sup>

„Das Leben zu suchen, indem man es anderen wegnimmt oder sich nicht darum kümmert, warum sie es nicht erreichen, heißt, den Geist als den Geber des Lebens zu negieren.“<sup>254</sup>

---

<sup>249</sup> Vgl. ebd., 399.

<sup>250</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 400.

<sup>251</sup> Vgl. ebd., 401.

<sup>252</sup> Vgl. ebd., 404.

<sup>253</sup> Vgl. ebd.

<sup>254</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 404.

Aus dieser Perspektive betrachtet, ist die christliche Grundbotschaft der Nächstenliebe das, was ein radikales Neuwerden in Menschen und Institutionen bewirken kann. Somit ist schon eine Grundlinie für eine neue und notwendige Ordnung gezeichnet, da das bisher Bewirkte für den Großteil der Menschen auf dieser Welt keinen Zugang zu Leben gebracht hat.<sup>255</sup>

Ellacuría zeichnet konkreter auf, auf welche Art und Weise die Option für die Armen eine neue Ordnung bringen kann. Er spricht davon, dass die christliche Utopie sich geschichtlich durch die Schaffung eines neuen Menschen, einer neuen Erde und eines neuen Himmels ankündigt. Auf diese drei Aspekte soll folgend nun etwas näher eingegangen werden.

#### IV.IV.I. Der neue Mensch

Das Konzept des neuen Menschen lässt sich durch die Negation des alten, derzeit herrschenden Menschen entwerfen. Dieser alte Mensch gehört vom christlichen Glauben her abgelehnt, unter anderem aufgrund seiner Verabsolutierung des Nationalstaates, der Ausbeutung anderer Völker und ihrer Ressourcen, seiner Suche nach Glück in Vergnügen und seiner Aggression gegen die Umwelt.<sup>256</sup> Sein Streben nach Reichtum ist nicht nur vom christlichen Glaubensstandpunkt aus zu negieren, auch von einem historischen Blickpunkt aus

„ (...) zeigt sich im Reichtum und in der Konkupiszenz oder im Streben nach Reichtum der Antrieb einer seelenlosen und inhumanen Kultur (...).“<sup>257</sup>

Dieser Weg zur schnellen und ungleichen Bereicherung hat die Menschheit gespalten und zu Ausbeutung, Unterdrückung und Gewalt geführt. Dieses zu negierende Verhältnis des Menschen zum Reichtum hilft wiederum bei der genaueren Bestimmung des neuen Menschen. Diesen wird es nämlich nicht geben, wenn es nicht zu einem anderen Verhältnis des Menschen zum Reichtum kommt. Die Kultur des Reichtums vernebelt den Blick für andere Arten von Glückfindung. Durch die Akkumulation von Reichtum kommt es zu einer zweifachen Entfremdung: der Unterwerfung der eigenen Freiheit unter die Dynamik des Geldes und der eigenen

---

<sup>255</sup> Vgl. ebd., 404 – 405.

<sup>256</sup> Vgl. ebd., 408 – 409.

<sup>257</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 409.

Identität. Geld kann selbstverständlich einige Möglichkeiten der Befreiung mit sich bringen, aber nur auf Kosten der Versklavung des Selbst oder Anderer.<sup>258</sup> Der zentrale Punkt den neuen Menschen zu ermöglichen liegt in der Option für die Armen. Sie bringt Solidarität mit den Unterdrückten und will eine Partizipation an ihrer Realität ermöglichen, welche ein Beitrag zur Humanisierung und Vergöttlichung dieser Welt ist. Der neue Mensch lebt einen permanenten Kampf gegen die Ungerechtigkeit, wobei er nicht durch den Hass gegen seine Feinde gesteuert wird, sondern durch die Liebe. Denn so wie der Menschensohn will er nicht herrschen oder bedient werden, sondern selbst dienen und für andere sein Leben hergeben (Mt 20,22-28). Seine zweite Antriebskraft ist die Hoffnung. Er handelt nicht aus Selbstverzweiflung heraus, sondern ist voller Hoffnung und Freude, an dieser Welt mitbauen zu können. Auch weiß der neue Mensch, dass man aus etwas Endlichem nichts Unendliches schaffen kann und ist somit offen für den immer größeren Gott und sein kommendes Reich, dass sich in seinem Nahekommen immer mehr vergeschichtlichen muss. Nicht zuletzt zeichnet den neuen Menschen nicht nur die Liebe zum anderen Menschen, sondern auch zur Natur aus, welche als ein von Gott gegebenes Geschenk angesehen und geachtet wird.<sup>259</sup>

#### IV.IV.II. Die neue Erde

Ellacuría spricht von einer neuen Erde in Form einer neuen ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Ordnung. Es geht darum, dass sich die Zivilisation der Armut auf all diesen Ebenen vollziehen kann. Ökonomisch heißt das auch anders ausgedrückt eine Zivilisation der Arbeit statt des Kapitals. Die Befreiungstheologie fordert an Stelle eines materialistischen Ökonomismus einen materialistischen Humanismus, wo Akkumulation von Reichtum abgelehnt wird und nicht der Besitz oder der Reichtum den Humanismus ausmachen, sondern die Universalisierung der Grundbedürfnisse zum Prinzip der Entwicklung und die Solidarität zur Grundlage des Humanismus werden. Bei der Zivilisation der Armut geht es nicht um die materielle Armut als Lebensideal. Sie nennt sich so, weil sie entschlossen der Zivilisation des Reichtums entgegentritt. Doch betont Ellacuría auch, dass sich die christliche

---

<sup>258</sup> Vgl. ebd., 409 – 410.

<sup>259</sup> Vgl. ebd., 411 – 412.

Tradition zu Recht immer schon mit Misstrauen dem Reichtum gegenüber positioniert hat, worin sie treu der Lehre Jesu folgt. Bei der universalen Befriedigung aller Grundbedürfnisse geht es um ein Minimum, das allen Menschen zukommen soll, welches die Grundlage für jegliche weitere Entwicklung bildet. Wichtig ist, dass die Befriedigung der Bedürfnisse allen Menschen in würdiger Weise zuteil wird und dass die Armen dies nicht nur in Form von Almosen der Reichen erhalten. Grundcharakteristikum dieser Zivilisation ist die von allen mit allen gelebte Solidarität, die durch das gemeinschaftliche Teilen von Gemeingütern möglich wird. Unbedingt gefordert ist diesbezüglich, dass keine Einzelperson, keine Menschengruppe und keine Nation sich die Naturgüter zum Besitz machen.

In Bezug auf eine neue soziale Ordnung geht es darum die Einheit von Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit durch die Vermittlung des Sozialen besser zu erreichen.<sup>260</sup> Dies

„ermöglicht jene individuell-persönliche Freiheit, die nicht individualistisch ist, und zugleich ermöglicht sie die politische Freiheit, das heißt, die Freiheit der Individuen und Gruppen gegenüber der Macht des Staates.“<sup>261</sup>

Es soll keine neue soziale Ordnung durch Zwangsgleichheit geschaffen werden, doch gilt es unbedingt den derzeitigen Zustand der extremen Kluft zwischen Hunger und Verschwendung zu überwinden. Hinsichtlich der rationalen Überlegungen der Ermöglichung von Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit ist noch zu sagen, dass das utopische Ideal Jesu weiter geht. Hier geht es darum den Platz des Letzen einzunehmen, nicht Herr, sondern Diener zu sein. Die Botschaft Christi tritt dafür ein, die alte Welt radikal in Form von Tod und Auferstehung zu negieren und sie durch die neue Erde zu ersetzen. Ellacuría ruft die sozialen Institutionen dazu auf sich von diesem Geist durchdringen zu lassen.<sup>262</sup>

Politisch gesehen, sieht Ellacuría alle Versuche kirchlicherseits den Kapitalismus zu korrigieren, als gescheitert an. Zwar wurden in der Katholischen Soziallehre interessante Änderungen vorgeschlagen, doch sei der Grundfehler einfach der, zu behaupten, dass der Kapitalismus im Grunde etwas Gutes sei, das mit den christlichen Werten übereinstimmbar wäre. Korrekturvorschläge zum marxistischen Denken, so sagt er, machte nur die Befreiungstheologie. Diese seien wichtig und fordern von der Kirche ein direktes Engagement, wenn es um die Verteidigung der

---

<sup>260</sup> Vgl. ebd., 414 – 420.

<sup>261</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 422.

<sup>262</sup> Vgl. ebd., 422 – 423.

Menschenrechte geht, vor allem für die Bedürftigen. Verlangt wird auch eine tiefgreifende Änderung der marxistischen Formen von Revolution, da sie vor allem in der Praxis, um erfolgreich zu sein, zu Vereinfachungen neigen und schlussendlich nicht mehr mit der Vision einer christlichen Utopie vereinbar sind.<sup>263</sup>

Zuletzt geht es auch darum eine neue kulturelle Ordnung zu ermöglichen. Eine Kultur, die nicht nur durch das ständige Unterhaltungsangebot wächst und wobei dies mit Glück verwechselt wird.

„Die Kultur muss befreiend sein. Befreiend von der Unwissenheit, Angst, innerem und äußerem Druck (...) die nicht bloß Freiheit der Auswahl (...) unter verschiedenen konditionierten und konditionierenden Angeboten ist, sondern in einer schöpferischen und nicht bloß hinnehmenden Anstrengung am Selbstsein von Personen, Gemeinschaften, Völkern und Nationen arbeitet.“<sup>264</sup>

#### IV.IV.III. Der neue Himmel

Bei Ellacurías Definition eines neuen Himmels geht es um einen eindeutig christologischen Himmel und nicht einfach um den Himmel eines abstrakten Gottes. Es ist ein Himmel, der in der Geschichte anwesend ist und die immer wirksamere Gegenwart Gottes unter den Menschen sichtbar macht. Wesentlich ist, dass die Kirche Christi ein Weg zur Vergeschichtlichung dieses Himmels wird. Dafür muss die Kirche offen und aufmerksam sein für das Neue, das der Geist bringt. Nur indem sie auf die Zeichen der Zeit achtet, kann sie zu diesem Ort werden an dem der neue Himmel Realität wird, welchen der neue Mensch und die neue Erde benötigen.<sup>265</sup>

Ellacuría fordert eine Kirche der Armen

„die wirklich der Himmel einer Erde sein kann, auf der eine Zivilisation der Armut bestimmend wird und auf der die Menschen nicht nur der Absicht nach spirituell arm sind, sondern real und materiell (...)“<sup>266</sup>

---

<sup>263</sup> Vgl. ebd., 425 – 426.

<sup>264</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 426 – 427.

<sup>265</sup> Vgl. ebd., 428 – 429.

<sup>266</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 430.

## **IV.V. Conclusio – Die Antwort auf die Frage „Wozu wird befreit?“ Eine Zivilisation der Armut**

Wenn Ellacuría seine Utopie einer Zivilisation der Armut aufzeichnet, gilt es sich vor Augen zu halten, dass er stets vom Kontext Lateinamerikas in seiner Zeit ausgeht. Er positioniert sich klar zu Kapitalismus und Marxismus und nennt die Dinge beim Namen, die geändert gehören. Er kritisiert scharf die Institution Kirche in Lateinamerika und in Europa. Klar ist, dass seine theologischen Konzepte sehr durchdacht sind und nicht bloß träumerische Visionen eines gewünschten Zustands auf dieser Erde darstellen. Er bringt konkrete Vorschläge auf ökonomischer und politischer Ebene. Als Befreiungstheologe geht es ihm darum, dass sich Christen und Christinnen zu dem wie unsere Welt funktioniert klar positionieren und handeln können. Die neue Ordnung geht von Lateinamerika aus, ist jedoch universal durchzuführen. Die Auslegungen dieses Kapitels machen noch einmal deutlich, dass es sich bei der Option für die Armen in der Befreiungstheologie nicht bloß um einen von mehreren wichtigen Punkten handelt, sondern dass es der Ausgangspunkt all ihres theologischen Reflektierens ist und somit ihr Herzstück bildet. Man könnte den gesamten Befreiungsprozess, den Ellacuría hier beschreibt, mit einem simplen Satz festhalten: Es geht um eine Befreiung aus der Armut heraus zur Armut hin. Welche Arten von Armut hierbei jeweils gemeint sind, sollte nach den vorherigen Definitionen klar sein. Für die Befreiungstheologie gilt:

„Die entwickelte Welt ist keinesfalls die ersehnte Utopie, auch nicht als Methode, die Armut oder gar die Ungerechtigkeit zu überwinden, sie ist die Warnung, die zeigt, was nicht sein und was nicht geschehen darf.“<sup>267</sup>

Der Weg zu einer lebenswerteren Welt geschieht durch die Option für die Armen, radikal und effektiv so verstanden, dass sie selbst als Subjekte es sind, die die Kirche radikal verändern können und somit zu einer treibenden Kraft für eine christliche Utopie werden können. Eine Utopie, die eine befreiende Dynamik mit sich bringt. Genau eine solche Dynamik bringt die Befreiungstheologie mit sich, was auch der Grund ist, so Ellacuría, warum sie innerhalb und außerhalb der Kirche so gefürchtet wird.<sup>268</sup>

---

<sup>267</sup> S. ELLACURÍA, Utopie, 390.

<sup>268</sup> Vgl. ebd., 390 – 391.

## V. Weitere Fragestellungen und Ausblick

---

### V.I. Einleitung

Das letzte Kapitel dieser Arbeit soll abschließend Raum geben für einen persönlichen Ausblick. Die folgenden theologischen Fragestellungen haben sich während der tiefgehenden Auseinandersetzung mit Ellacurías Theologie ergeben. Zuvor sollen jedoch kurz zwei Punkte geklärt werden.

1. Wenn im Folgenden von Europa die Rede ist, ist damit die mehrheitliche, wohlhabende Gesellschaft in den Industrieländern gemeint. Es ist klar, dass Europa nicht gleich Europa ist, dass es zwischen den Ländern unheimlich große ökonomische, politische und kulturelle Unterschiede gibt. Wenn ich den Begriff „Europa“ verwende, dann nicht um zu pauschalisieren, sondern damit ich in diesem doch sehr kurzen Kapitel problemloser zu den zentralen theologischen Fragestellungen kommen kann.
2. Europa ist nicht gleich reich und Lateinamerika ist nicht gleich arm. Gerade in Lateinamerika existiert eine enorme Kluft zwischen materiell Armen und Superreichen. Die nächsten Punkte sprechen deutlich davon, dass es für Reiche in Europa gewisse Verpflichtungen gibt. Diese gelten natürlich auch für die Reichen in Lateinamerika und auf der ganzen Welt. In diesem Kapitel werden jedoch die Menschen und die Situation in Europa genauer in den Blick genommen.

Es handelt sich folgend um keine Schwarz-Weiß-Malerei. Dieses Kapitel stellt einen Ausblick dar und Fragestellungen, die zum großen Teil noch wenig ausdifferenziert sind und hier nur kurz berührt werden und zum Weiterdenken anregen sollen.

### V.II. Die Rolle der Reichen in der Heilsgeschichte

Wie gesagt, ist es unbedingt notwendig, dass eine Theologie kontextuell arbeitet um dadurch die Menschen vor Ort erreichen zu können. Auch ist es, wie sich ebenfalls gezeigt hat, vollkommen begründet, dass die Befreiungstheologie die unbedingte Option für die Armen zu ihrem Kern gemacht hat. Doch stellt sich nach der Auseinandersetzung mit dieser Materie eine große Frage: Was ist die Rolle der

Nichtarmen, der Reichen in der Heilsgeschichte? Spielen sie nur die Rolle der Unterdrücker? Was ist mit denen, die nicht aktiv unterdrücken, sondern genauso wie die Armen einfach in das gemachte System der strukturellen Sünde hineingeboren worden sind und selbst aus diesen Strukturen nicht raus können? Was ist mit denen, die trotz oder gerade wegen ihres Reichtums leiden? Bedürfen sie nicht auch einer Befreiung? Sind nicht vielleicht gerade sie die Armen, da ihnen nicht einmal die christliche vorrangige Option gehört? Wie kann eine solche Befreiung der „reichen Armen“ aussehen? Als erstes sei daran erinnert, dass die Befreiungstheologie klar zwischen drei Typen von Armut unterscheidet (1. Reale Armut, 2. Spirituelle Armut, 3. Solidarität mit den Armen).<sup>269</sup> Es ist eine allgemeine Erfahrung vieler Menschen, dass materiell Arme (1. Typ) oft auch spirituell arm, das heißt offen für Gott sind (2. Typ). Es ist jedoch auch so, dass es selbstverständlich auch nicht armutsgefährdete und sogar reiche Menschen gibt, die spirituell offen für Gott sind. Offen für Gott zu sein, heißt jedoch, auch offen für die Menschen zu sein. Somit zeigt sich der letzte Punkt hierbei als der wesentliche: Auch die Reichen können zum Teil der Option für die Armen werden. Genau darum geht es beim Typ 3 der Armut, der Solidarität mit den Armen. Das meint Ellacuría, wie sich gezeigt hat, wenn er von der Utopie der Zivilisation der Armut spricht. Auch er, der zwar kein Reicher war, jedoch von seinem Hintergrund her ein durchaus stabiles und sicheres Leben hätte führen können, hat sich dazu entschieden als sich Solidarisierender, zum Teil der Option für die Armen zu werden. Damit hat er einen wesentlichen Beitrag zur Subjektwerdung der Armen in der Heilsgeschichte geliefert.

Es gibt jedoch auch eine weitere Dimension in Bezug auf die Rolle der Armen beziehungsweise der Reichen: Die Armen sind nicht nur das Subjekt der Heilsgeschichte, wenn sie selbst zu Akteuren ihrer Befreiung werden, sondern sie sind dieses Subjekt auch in einem weiteren Sinne, nämlich insofern sie die Nichtarmen, die Reichen in dieser Welt befreien können. Bei einer Tagung anlässlich des 25. Todestages Ignacio Ellacurias in Wien, erzählte Prof. Martin Maier, regelmäßiger Gastprofessor an der Universidad Centroamericana in San Salvador, dass er Studierenden immer wieder empfehle, nach El Salvador zu reisen. Es sei selbstverständlich ein gefährliches Land, doch dieses Risiko sei in Kauf zu nehmen dafür, dass man an diesem Ort eine sehr bereichernde Erfahrung in Begegnung mit der armen Bevölkerung machen könne. Es geht, so wurde bereits ausdrücklich

---

<sup>269</sup> Vgl. GUTIÉRREZ, Armen, 293.

gesagt, nicht darum, dass alle Menschen arm werden müssen, um das Heil zu erreichen oder dass Armut ein Ideal ist. Nein, gerade den Armuts- und Unterdrückungszustand gilt es zu überwinden. Doch es geht sehr wohl darum, nach der Rolle der Reichen, der Christen und Christinnen in den Industriestaaten in der Heilsgeschichte zu fragen: Diese haben offen zu sein für das Reich Gottes und seine geschichtliche Verwirklichung. Ich meine, dass gerade Menschen aus Industriestaaten in einem wohlhabenden Umfeld eine große Verantwortung zuteil kommt. Natürlich können sie nichts dafür, dass sie in eine bereits sündhafte Weltordnung hineingeboren wurden und einen Teil der Minderheit der Menschheit darstellen, die materiell wohlhabend sind. Da ihnen jedoch so viele Möglichkeiten gegeben sind, sind sie auch dazu aufgerufen, diese zu nutzen und zwar nicht nur für sich, sondern auch im Namen derer und für diejenigen, die diese Möglichkeiten nicht haben. Vor allem haben diese Menschen, neben materiellen Mitteln, eine Chance auf Bildung und Aufklärung über die ungerechten Verhältnisse auf dieser Welt. In der Bibel gibt es folgenden Ausspruch von Jesus:

„Wem viel gegeben wurde, von dem wird viel zurückgefordert werden, und wem man viel anvertraut hat, von dem wird man um so mehr verlangen.“  
(Lk 12,48)

Dies ruft Christen und Christinnen dazu auf, genauso aktiv an der Verwirklichung einer geschichtlichen Utopie mitzuwirken. Doch was ist mit den Wohlhabenden, die diese Verantwortung in sich nicht sehen? Es ist hier wieder wie mit dem Knecht JHWHs: unbedingte Voraussetzung dafür, dass die Peiniger zur Umkehr gelangen, ist es, dass sie eine Erkenntnis in sich zulassen. Auch Prof. Martin Maier machte die Erfahrung, dass man in materiell armen Menschen gleichzeitig auch spirituell arme und somit Reich Gottes Boschafter und Botschafterinnen antrifft. Sie sind es, die den Reichen durch ihren lebensbejahenden Einsatz für eine neue Ordnung zu einer Erkenntnis bringen können: dass es im Leben nicht auf Besitz, Konsum, Spaß oder sonstige kapitalistische Ideale unserer derzeitigen westlichen Welt ankommt, und dass genau diese Art von Lebensstil ein weiterer individueller Beitrag zur strukturellen Sünde werden kann, gegen welche die Armen und Unterdrückten gerade anzukämpfen haben. Ellacuría spricht auch davon, dass sich deutlich am hohen Drogenkonsum der Ersten Welt erkennen lässt, dass der vorherrschende Wohlstand und seine vermeintlichen Vorteile den Menschen keinerlei Zufriedenheit

verleihen.<sup>270</sup> Der Befreiungskampf der Armen bringt somit nicht nur den Armen selbst Befreiung, sondern der ganzen Menschheit, insofern der und die Einzelne bereit ist, sich auf eine neue Erkenntnis einzulassen.

### V.III. Eine Befreiungstheologie für Europa?

Es wurde bereits mehrmals festgehalten, dass eine menschnahe Theologie kontextbezogen zu sein hat. Aufgrund der Geschichte, die Lateinamerika hat, war eine von den Theologien, die sich mit der Zeit entwickelt hat, die Befreiungstheologie. Da in Europa andere Verhältnisse herrschten und herrschen, kam es dort zu anderen Ausformungen von Theologien. In Kapitel III wurde zusammenfassend festgehalten, dass sich Theologien deshalb nicht unbedingt widersprechen müssen. Sie können sich sogar gegenseitig ergänzen mit ihrem jeweiligen Fokus und Schwerpunkt. Trotzdem sollte nicht vergessen werden, dass es der Anspruch der Befreiungstheologie ist, nicht nur in Lateinamerika, sondern die gesamte Weltkirche daran zu erinnern, die Option für die Armen zu leben. Dies ist nämlich nicht etwas, was die Befreiungstheologie neu definiert hätte, wie vielleicht ein Dogma, wo es nach einiger Zeit aufgrund von Glaubensstreitigkeiten notwendig wird neue Begriffe zu formulieren. Die Option für die Armen wurzelt in der Heiligen Schrift selbst und vor allem in der Botschaft Jesu des Reiches Gottes. Da dies somit das Wesen des Christentums an sich ausmacht, ist der Aufruf zur Option für die Armen nicht, wie mancher Ortsglaube oder gewisse Entwicklungen von Riten, ortsbezogen. Es geht um eine universelle Option für die Armen, da es weltweit Arme gibt. Der vorherige Punkt hat verdeutlicht, dass es verschiedene Arten von Armen gibt. So wie die lateinamerikanische Befreiungstheologie definiert hat, wen sie meint, wenn sie „Arme“<sup>271</sup> sagt, so gehören auch die Armen in Europa definiert. Ich möchte zum Abschluss dieser Arbeit eine These aufstellen, die wie folgt lautet: Europa braucht auch eine eigene Befreiungstheologie, die an die Option für die Armen vor Ort erinnert und dazu aufruft, die Augen aufzumachen für die Benachteiligten, Schwachen und Unterdrückten in der Gesellschaft der Industrieländer. Es ist unsere Pflicht als Christen und Christinnen dort einzugreifen, wo Not herrscht, wo Menschen

---

<sup>270</sup> Vgl. ELLACURÍA, Utopie, 396.

<sup>271</sup> Vgl. Punkt II.III.II. *Die Definition der Armen in der Befreiungstheologie.*

leiden und Unterstützung gebraucht wird. Wer sind diese Armen in Europa? Neben den materiell Armen, die es weltweit auch in den ökonomisch wohlhabendsten Ländern gibt, sind die Armen Europas zur Zeit wohl: Asylwerber und Asylwerberinnen, bestimmte Gruppen von Migranten und Migrantinnen, Drogen- und Alkoholsüchtige, an Depression erkrankte, einsame, alte und demente Menschen. Es gab und gibt immer wieder Propheten und Prophetinnen in Europa, die genauso wie Ignacio Ellacuría, die Option für die Armen lebten und leben. Als nur ein Beispiel will ich hier die Selige Hildegard Burjan erwähnen, die mit ihrer Aussage „Die Liebe Christi drängt uns.“, welche zum Motto der Caritas Socialis geworden ist, ihre Motivation für den sozialen Einsatz beschrieben hat. Eines der Leitsätze der Caritas Socialis lautet: „Die Not an der Wurzel packen.“<sup>272</sup> Dieser Satz beschreibt genau das benötigte aufmerksam Werden auf die Benachteiligten unserer Gesellschaft, so wie es die Option für die Armen fordert. Wie gesagt, gibt es und gab es immer schon Christen und Christinnen, die die Institution Kirche und ihre Gläubigen an diesen uns zu Teil gewordenen Auftrag Gottes erinnern. Meiner Meinung nach wäre es aber wichtig, dass dies durch eine europäische Befreiungstheologie mehr in das Bewusstsein der Menschen kommt. Es geht darum, diese Option für die Armen kontextbezogen theologisch auszuformulieren, so wie es Ignacio Ellacuría und andere lateinamerikanische Befreiungstheologen gemacht haben. Es braucht Theologen und Theologinnen in Europa, die prophetisch auftretend anklagen und die Vision einer Utopie entfalten, damit das in die Kirchen, sowohl auf lehramtlicher wie pastoraler Ebene durchdringen kann. Damit das soziale Engagement nicht bei einer gelegentlichen gutbürgerlichen Pflicht stehen bleibt. Damit das an Benachteiligte denken zu mehr wird als einer sonntäglichen Fürbitte. Damit das etwas für andere Tun nicht nur einmal im Jahr in Form einer Weihnachtsspende geschieht. Damit die Option für die Armen nicht nur hin und wieder von manchen gelebt, sondern zu einer Realität wird, die das Reich Gottes hier und jetzt schon gegenwärtig macht.

---

<sup>272</sup>Vgl. Werte und Leitbild der CS Caritas Socialis Privatstiftung, URL: <http://www.cs.or.at/deutsch/caritas-socialis/stiftung/leitbild/leitbild.html> (Stand: 05.12.2014).

## VI. Bibliographie

---

- ELLACURÍA, Ignacio, Das gekreuzigte Volk, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1*, Luzern 1995; [zit.: ELLACURÍA, Volk].
- ELLACURÍA, Ignacio, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 2*, Luzern 1995; [zit.: ELLACURÍA, Kirche].
- ELLACURÍA, Ignacio, Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1*, Luzern 1995; [zit.: ELLACURÍA, Geschichtlichkeit].
- ELLACURIA, Ignacio, Utopie und Prophetie, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1*, Luzern 1995; [zit.: ELLACURÍA, Utopie].
- FISCHER, Georg, Das Mosebild der Hebräischen Bibel, in: Eckart, Otto (Hg.), *Stuttgarter Bibelstudien 190. Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000; [FISCHER, Mosebild].
- FISCHER, Georg, MARKL, Dominik, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 2009; [zit.: FISCHER, Buch].
- HERMISSON, Hans-Jürgen, Das vierte Gottesknechtslied, in: JANOWSKI, Bernd, SPIECKERMANN, Hermann (Hg.), *Forschungen zum Alten Testament. Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1996; [zit.: HERMISSON, Gottesknechtslied].
- LIMÓN, Javier Jiménez, Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1*, Luzern 1995; [zit.: LIMÓN, Leiden].
- PICO, Juan Hernández, Revolution, Gewalt und Frieden, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1*, Luzern 1995; [zit.: PICO, Revolution].
- SCHENKER, Adrian, Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder, in: KLAUCK, Hans-Josef, ZENGER,

Erich (Hg.), Stuttgarter Bibelstudien 190, Stuttgart 2001; [zit.: SCHENKER, Knecht].

- SCHMIDT, Werner H., Exodus, 1. Teilband. Exodus 1-6, Neukirchen-Vluyn 1988; [zit.: SCHMIDT, Exodus].
- SCHMIDT, Werner H., Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, Darmstadt 1983; [zit.: SCHMIDT, Exodus].
- SEGUNDO, Juan Luis, Freiheit und Befreiung, in: ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1, Luzern 1995; [zit.: SEGUNDO, Freiheit].

### Zeitschriftenartikel:

- ELLACURÍA, Ignacio, Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt: Widerstandsrecht und Formen des Widerstands in der Dritten (Lateinamerika) und der Ersten Welt (Baskenland), in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 24. Jahrgang, 1988, 47 – 53; [zit.: ELLACURÍA, Friedensarbeit].
- FISCHER, Irmtraud, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: BiKi (66/3), 2010, 138 - 143; [zit.: FISCHER, Gott].

### Fremdsprachige Literatur:

- ELLACURÍA, Ignacio, Violencia y cruz, in: ELLACURÍA, Ignacio, Escritos teológicos III, San Salvador 2002, 428; [zit.: ELLACURÍA, Violencia].

### Internet:

- FERNÁNDEZ, David, Ignacio Ellacuría: Vida, pensamiento e impacto en la Universidad Jesuita de hoy, URL: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuria-vida%2c-pensamiento-e-impacto-en-la-universidad-jesuita-hoy.pdf>
- Internationale Theologenkommission, Menschliches Wohl und christliches Heil (1976), URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1976\\_promozione-umana\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1976_promozione-umana_ge.html). (Stand: 10.10.2014).

- Werte und Leitbild der CS Caritas Socialis Privatstiftung, URL: <http://www.cs.or.at/deutsch/caritas-socialis/stiftung/leitbild/leitbild.html> (Stand: 05.12.2014).

## Abstract

---

Meine Masterarbeit setzt sich mit dem zentralen theologischen Begriff der Befreiung bei Ignacio Ellacuría auseinander. Dies wird anhand 4 Kapitel, welche jeweils von einer bestimmten Leitfrage ausgehen, behandelt:

### *„Wer befreit?“ (I)*

Dies wird anhand des Exodusgeschehens und der Figur Moses näher beleuchtet. Zuerst anhand ausgewählter europäischer Exegeten und dann anhand Ellacurias Untersuchungen dazu.

### *„Wer wird befreit?“ (II)*

Im Zentrum der Beschäftigung mit dieser Frage steht hier die Figur des Leidenden Gottesknechts. Auch hier werden zuerst die Überlegungen von ausgewählten europäischen Theologen vorgestellt und anschließend Ellacurias Gedanken diesbezüglich entfaltet.

### *„Wie wird befreit?“ (III)*

Um dies zu beantworten wird die Rolle der Gewalt sowohl beim Befreiungsprozess des Exodus, als auch bei dem des Gottesknechts näher analysiert und konkret gefragt: wie kann heute Befreiung geschehen und wie kann diese aussehen? Hierzu werden Ellacurias theologische Reflexionen zu dieser Frage näher vorgestellt, welche aus dem lateinamerikanischen Kontext stammen und in diesem zu betrachten sind.

### *„Wozu wird befreit?“ (IV)*

Hier soll Ellacurias Utopie einer neuen Zivilisation der Armut als Antwort darauf präsentiert werden.

Der letzte Teil (V) widmet sich weiteren theologischen Fragestellungen, die während des Verfassens dieser Arbeit, aufgekommen sind. Es sind persönliche theologische Reflexionen, die vor allem an eine mögliche europäische Befreiungstheologie gerichtet sind.

This thesis deals with the central theological term of “liberation” and Ignacio Ellacuría's definition of it. For this purpose the thesis is structured in four chapters represented by four central questions.

“Who liberates?” (I)

This question is answered by means of examination of the story of Exodus and the figure of Moses. First the view of European theologians is presented followed by Ellacuría's.

“Who is liberated?” (II)

This chapter is primarily concerned with the figure of the Servant of Yahweh. Furthermore, the thoughts of some selected European theologians are presented and afterwards Ellacuría's position to it.

„How is liberated?“ (III)

To answer this, the process of liberation in the story of Exodus, as well as the process of liberation in the texts of the Servant of Yahweh are analysed once more. This time, however, with an emphasis on the use of violence.

The question: “How does liberation occur these days?” is answered by Ellacuría's theology, which comes from a Latin American context.

„What for is liberated?“ (IV)

Ellacuría's utopia of a civilization of poverty, as an answer to this question shall be presented here.

The last part (V) is dedicated to some further theological questions, which came up during the work of this thesis. These are personal theological reflections based on this topic and especially directed to a possible European Theology of Liberation.

# Curriculum Vitae

---

## Vivian Andrea Perdomo Reyes



### Persönliche Daten:

Geburtsort und -datum: Bento Gonçalves (Brasilien),  
24. September 1990

Staatsbürgerschaft: Österreich

Zivilstand: Ledig

E-Mail Adresse: vianrepe@hotmail.com

### Ausbildung:

2012 – 2015: Universität Wien, Master Katholische Religionspädagogik

2008 – 2012: Universität Wien, Bachelor Katholische Religionspädagogik

2000 - 2008: AHS, Piaristengymnasium, BG8 Wien

1996 – 2000: Volksschule, Albertus Magnus Schule Wien

### Arbeitserfahrung:

Mai 2014 – derzeit: Angestellt beim Generalsekretariat der Caritas Socialis

Oktober 2014 – Jänner 2015: Studienassistentin an der Universität Wien beim Institut für Sozialethik, Prof. Mag. Dr. Gabriel

März 2014 – Juni 2014: Koordinatorin der Forschungsplattform  
CEEPUS („Central European Exchange Program for University Studies“) am Institut für Sozialethik

Oktober 2013 – Jänner 2014: Studienassistentin an der Universität Wien beim Institut für Sozialethik, Prof. Mag. Dr. Gabriel

März 2013 – Juni 2013: Studienassistentin an der Universität Wien beim Institut für Religionswissenschaft, Prof. Dr. Figl

**Weiteres :**

- *Sprachen:*

Deutsch, (C2), Spanisch (Muttersprache, C2), Englisch (B2), Portugiesisch (B2), Französisch (A2)

- *Sonstiges:*

Jänner 2014: Ehrenamtliche Mitorganisatorin der JUPA Woche „Allah Unser. Deine, meine, unsere Jugend in Christentum und Islam“, veranstaltet von der KJÖ und MJÖ

Juni 2013: Gewinnerin des österreichischen Jugendwettbewerbs „Future Spirit“ für das Sozialprojekt „*Mitmischen für eine gerechte und bunte Welt für Jugendliche*“

Mai 2012

bis September 2013: Obfrau des Kulturvereins *Cultur Rotation NARR*

April 2012: Gewinnerin des Soundbase podium.wien Bandwettbewerbs in der Kategorie Rock/Pop mit der Band *Sem Vergonha*

Sommer 2011: Ehrenamtliche Mitorganisatorin des Projekts „Jovens unidos“, ein 3-wöchiger Lerneinsatz in Österreich unterstützt durch die DKA mit brasilianischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen

Sommer 2010: Teilnahme an der VICISU (Vienna International Christian – Islamic Sommer University);  
6-wöchiger Lerneinsatz in Brasilien bei der Jugendorganisation CAJU