

# ThQ

ISSN 0342-1430

B 21 372 F

GEGRÜNDET 1819  
204. JAHRGANG  
1./2. HEFT 2024

## Theologische Quartalschrift TÜBINGEN

---

*Themenheft „Befreiende Theologie in Bewegung.  
Im Gespräch mit Ignacio Ellacuría“*

---

*Themen der Zeit*

---



SCHWABENVERLAG

# Theologie, die etwas zu sagen hat



Thomas Weiß (Hg.)  
**Reden von Gott als Befreiung denken**  
Festschrift für Andreas Benk

278 Seiten, 14 × 22 cm  
Hardcover  
€ 45,- [D] / € 46,30 [A]  
ISBN 978-3-7867-3340-9

Das theologische Denken von Andreas Benk ist mehr als bedenkenswert – es fordert zum Handeln auf. Zur Verabschiedung aus seinem akademischen Dienst haben sich deshalb Kolleginnen und Kollegen aufgemacht, diesem Denken nachzugehen.

Entstanden sind theologische Beiträge aus katholischer, evangelischer, syrisch-orthodoxer und befreiungstheologischer Sicht sowie naturwissenschaftliche, politikdidaktische, philosophische und allgemeinpädagogische Einlässe, die wiederum Anlass zu einem Denken geben, welches aktives Handeln provoziert.



GRUNEWALD

[www.gruenewaldverlag.de](http://www.gruenewaldverlag.de)

**Editorial**

3

**Beiträge**

JAN NIKLAS COLLET/ THOMAS FORNET- PONSE/SEBASTIAN PITTL	Einführung – Befreiende Theologie in Bewegung. Ein internationales Gespräch mit Ignacio Ellacuría SJ	6
FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR	Erlösung als Befreiung. Ignacio Ellacuría und die Geschichtlichkeit des christlichen Heils	15
THOMAS FORNET- PONSE	„Jedes Individuum trägt die übrigen in sich“. Ignacio Ellacurias Philosophie der geschichtlichen Realität und die gemeinsame Suche nach der Wahrheit	29
JAN NIKLAS COLLET	Das <i>Neue</i> in der Theologie der Befreiung. Notizen zu einem befreiungstheologischen Schlüsselkonzept	43
VIRGINIA R. AZCUY	Von der Option für die Armen zum Hören auf den Schrei der Frauen. Feministische Neubelebung des Vermächtnisses von Ignacio Ellacuría	62
THERESA DENGER	Gedenken an das gekreuzigte Volk aus einer feministischen Perspektive	82
MARGIT ECKHOLT	Das „gekreuzigte Volk“ (Ignacio Ellacuría). Ein theo- logisches Korrektiv der „Theologie des Volkes“ bei Papst Franziskus	96
SEBASTIAN PITTL	Volk ohne Populismus? Das „Populare“ bei Papst Franziskus, Ignacio Ellacuría und Michel de Certeau	110
ANDREW PREVOT	The Agency of the Crucified People. Insights from Ignacio Ellacuría and M. Shawn Copeland	131
MICHAEL LEE	Popular Movements as the Body of Christ Outside the Church	142
ANDREW T. VINK	Do Not Take The Crucified People Down from the Cross? An Ellacurían Critique of a Neoliberal Soteriology	156
MARTHA ZECHMEISTER	Das Vermächtnis Ignacio Ellacurias angesichts der aktuellen politischen Situation in El Salvador	172

## Themen der Zeit

SASKIA WENDEL	„Auf dass ihr überreich seid in der Hoffnung“ (Röm 15,13). Welche Theologie hat Zukunft?	180
JULIAN TAPPEN	Anamnetische Solidarität „nach vorwärts“? Zur Perspektivierung politischer Theologie angesichts der Klimakatastrophe	197
JAN-HEINER TÜCK/ BERNARD MALLMANN	Außerhalb der Taufe kein Heil? Der Fall Mortara als Anstoß für eine Revision von c. 868 § 2 CIC 1983	219
	Kontakt der Autor:innen	236
	Vorschau auf Doppelheft 3–4/2024	237
	Indexing	238

# Editorial

Die Welt ist in Bewegung. Was in anderen Zeiten hoffnungsvolle Erwartungen geweckt haben mag, ist angesichts der dramatischen Umbrüche der letzten Jahre für viele in Europa heute eine beunruhigende Feststellung. Kriege und Klimawandel erzeugen Verunsicherung und Desorientierung. Viele befürchten den Verlust von Wohlstand und vertrauten Sicherheiten. Weit weniger in den Blick kommen die Konsequenzen, die jene zu tragen haben, für die auch der Status quo ante bereits ein Kampf um Würde und bisweilen sogar das Überleben war: indigene und rassifizierte Bevölkerungsgruppen, Land- und Staatenlose, Migrant:innen und Flüchtlinge, Arbeiter:innen im Sorgebereich und im informellen Sektor, Menschen in Konfliktherden außerhalb der globalen Aufmerksamkeit etc.

Mit der Welt sind auch die Religionen und Kirchen in Bewegung. Selbst wenn es aus (west)europäischer Perspektive bisweilen nicht so scheint: Das globale Christentum, und mit ihm die katholische Kirche, befindet sich in einem rasanten Transformationsprozess – demografisch wie kulturell und spirituell, sozial und politisch. Welche Gestalt das Christentum von morgen haben wird, ist dabei nur schwer vorherzusehen. Dass die künftige Gestalt der katholischen Kirche jedenfalls eng damit zusammenhängt, wie sie sich zu den aktuellen sozialen, politischen, kulturellen, und ökonomischen Veränderungsprozessen verhält, zeigt sich ex negativo darin, dass gerade jene, die auf besonders radikale Formen der kirchlichen „Entweltlichung“ drängen, auch besonders häufig in allzu weltliche Allianzen von Kirche und Politik zurückfallen.

In politischer wie kirchlicher Hinsicht gilt: Wer Bewegung nicht bloß passiv erleiden möchte, muss sie aktiv gestalten, sich also auch selbst in Bewegung setzen. Dafür braucht es gerade in komplexen und unübersichtlichen Situationen klare Kriterien und den Mut, auch ungewöhnliche Bündnisse einzugehen. Papst Franziskus hat während seines Pontifikats in beiderlei Hinsicht an das befreiungstheologische Erbe angeknüpft: Die *Option für die Armen* erinnert die Kirche daran, gerade in Umbruchszeiten die Perspektiven der Marginalisierten in den Mittelpunkt zu rücken. Die vom Vatikan (mit)initiierten *Welttreffen der Volksbewegungen* verweisen darauf, dass die Marginalisierten nicht nur Objekt sozialer Wohlfahrt, sondern ihrerseits Subjekt von Befreiungs- und Veränderungsprozessen sind – vor allem dort, wo sie sich, wie in den populären Bewegungen, organisieren und ein besseres Leben für alle zu erstreiten suchen. Das Letzteres nicht nur ethisch und politisch, sondern auch theologisch und ekklesiologisch bedeutsam ist, wird deutlich, wenn sich Franziskus auf die Bewegungen als „kollektive Samariter“ bezieht und ihr evangelisatorisches Potenzial betont.

Sowohl die Option für die Armen wie der Dialog mit den Sozialen und Populären Bewegungen lassen sich mit und über Franziskus hinaus weiterentwickeln, wenn man

sie mit den Fortschreibungen verbindet, die die Befreiungstheologie(n) in den letzten Jahrzehnten im Dialog mit feministischen, rassismuskritischen, post- und dekolonialen Ansätzen erfahren hat bzw. haben.

Dieses Heft gibt davon *einen* exemplarischen Eindruck. Die Beiträge stammen aus einem Symposium des internationalen Forschungsnetzwerkes zum Denken des spanisch-salvadorianischen Befreiungstheologen und Jesuiten Ignacio Ellacuría (1930–1989), das im Juli 2022 mit Unterstützung von DFG, Misereor und Adveniat an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen zum Verhältnis von Theologie und neuen Sozialen und Popularen Bewegungen stattgefunden hat. Das aus ca. dreißig Wissenschaftler:innen aus Lateinamerika, Europa und den USA bestehende Netzwerk hat zum Ziel, das Erbe Ellacurias – dessen Martyrium sich dieses Jahr zum fünfunddreißigsten Mal jährt – nicht nur in historischer Perspektive zu erforschen, sondern auch mit Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart kritisch und kreativ fortzuschreiben.

Die für dieses Heft ausgewählten Beiträge geben vor diesem Hintergrund einen Einblick in das vielseitige Denken eines der bedeutendsten Vertreter:innen lateinamerikanischer Befreiungstheologie und -philosophie des 20. Jahrhunderts. Vor allem aber zeigen sie, wie dieses Erbe heute von Theolog:innen in Lateinamerika, den USA und Deutschland aufgegriffen und mit Blick auf die aktuellen sozialen, politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen um Gerechtigkeit und eine lebenswerte Zukunft für alle fortgeschrieben wird. In all der Unterschiedlichkeit der Ansätze und Kontexte teilen die versammelten Beiträge dabei die Perspektive einer Theologie, die sich aus genuin theologischen Gründen in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen einmischt – nicht um ihrer selbst willen, sondern als Zeugnis eines Glaubens, der sich in der Spur des fleischgewordenen Wortes aus der Geschichte „nicht heraus“, sondern „in [sie] hinein“ transzendiert (Ellacuría).

Zusätzlich zu den Beiträgen des Themenschwerpunktes enthält diese Nummer drei weitere Texte, die auf ihre je eigene Weise ebenfalls von einer politisch sensiblen Theologie in Bewegung zeugen:

Schon vielfach sind während der vergangenen Jahrzehnte Antrittsvorlesungen von Kolleg:innen in der ThQ erschienen, die dem Ruf an unsere Tübinger Fakultät gefolgt sind. Saskia Wendel hat bereits seit dem Wintersemester 2021/22 den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie inne. Ende des Sommersemesters 2023 hat sie sich der Fakultät und der größeren Öffentlichkeit mit dem in diesem Heft abgedruckten Text vorgestellt. Wendel entwickelt darin die zentralen Linien einer Fundamentaltheologie, die sich im größeren Rahmen einer in vielfältige Körperdiskurse eingebetteten Reflexion bewegt und sich vom Practical Turn systematischer Theologie her wesentlich als „doing“ begreift. Auch seitens der ThQ noch an Kollegin Saskia Wendel ein herzliches Willkommen in Tübingen und auf viele gute, erfolgreiche Jahre!

Der Beitrag von Julian Tappen, ebenfalls Mitarbeiter am Tübinger Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, plädiert angesichts der Klimakatastrophe für eine grundsätzliche Neuperspektivierung der zeitlichen Orientierungsstrukturen politischer Theologie. Sowohl aus geltungstheoretischen wie aus Gründen der Glaubwürdigkeit müsse die anamnetische Solidarität mit den Opfern der Vergangenheit heute um eine „anamnetische Solidarität nach vorne“ ergänzt werden, was nach Tappen sowohl zeittheoretische Folgen hat als auch nach einer stärkeren Verschränkung von Glaubensbegründung und Praxis verlangt.

Alle guten Wünsche des Herausgeber:innen-Kreises gehen zuletzt auch an Peter Hünermann, der im März dieses Jahres seinen 95. Geburtstag gefeiert hat. Der Beitrag von Jan-Heiner Tück und Bernard Mallmann, der dieses Heft beschließt, ist ihm gewidmet. Ausgehend vom Fall des als jüdischen Kindes durch die päpstliche Polizei 1858 entführten Edgardo Mortara argumentieren Tück und Mallmann darin für eine Revision von c. 868 § 2 CIC 1983, der bis heute die Taufe von Kindern in Todesgefahr auch gegen den Willen der Eltern erlaubt. Wir wünschen Peter Hünermann weiterhin dieselbe Kreativität und Schaffenskraft, mit denen er die ThQ in den letzten Jahrzehnten gestaltet, begleitet und unterstützt hat! Für die Förderung des interkulturellen theologischen Dialogs über nationale und kontinentale Grenzen hinweg, an den dieses Heft anknüpft, hat er in Tübingen Pionierarbeit geleistet.

Noch ein Hinweis in eigener Sache: Auch die ThQ ist in Bewegung. Wie bereits im letzten Heft angekündigt, wird die ThQ in 2024 in zwei Doppelnummern erscheinen. Die vorliegende Ausgabe bündelt Hefte 1 und 2; die Hefte 3 und 4 werden – voraussichtlich im Spätsommer – ebenfalls gemeinsam erscheinen und sich dem 300. Geburtstag von Immanuel Kant und dessen Relevanz für aktuelle theologische Diskurse widmen. Das vorliegende Doppelheft wird zudem aufgrund seines stark internationalen Charakters zeitnah in weiten Teilen auch online publiziert werden. Das entspricht auch der Gesamtstrategie von Herausgeber:innen-Gremium und Verlag, auf Dauer stärker digital präsent zu sein.

*Jan Niklas Collet/Thomas Fornet-Ponse/Sebastian Pittl/Stephan Winter*

## Einführung

### Befreiende Theologie in Bewegung. Ein internationales Gespräch mit Ignacio Ellacuría SJ

Wirkmächtigkeit und Kreativität eines Denkens zeigen sich nicht primär in genialen Einzeltexten, sondern vor allem in den lebendigen Netzwerken, die es hinterlässt, und der Wirkungsgeschichte, die es entfaltet. Dies gilt in besonderer Weise für den spanisch-salvadorianischen Jesuiten Ignacio Ellacuría, dem bekanntesten Gesicht der sogenannten „Märtyrer der UCA“ in El Salvador, deren Ermordung am 16. November 1989 sich dieses Jahr zum fünfunddreißigsten Mal jährt. Als Rektor der Universidad Centroamericana José Siméon Cañas und einer der bedeutendsten lateinamerikanischen Befreiungstheolog:innen und -philosoph:innen des 20. Jahrhunderts war Ellacuría auch zu Lebzeiten kein Unbekannter. Die dramatischen Umstände seines Todes ließen ihn darüber hinaus ähnlich wie Óscar Romero, dessen theologischer Berater er war, zur Symbolfigur einer Theologie werden, an der sich öffentlich zeigte, was Tausenden Frauen und Männern in El Salvador in anonymisierter Weise widerfuhr: dass, wer sich an der Seite der Armen und Marginalisierten den Strukturen von Sünde und Gewalt entgegenstellt, häufig einen hohen Preis und bisweilen sogar mit dem eigenen Leben bezahlt.<sup>1</sup> Die enorme Kreativität seines philosophischen und theologischen Denkens haben in Verbindung mit diesem existentiellen Zeugnis auch nach Ellacurias Tod Menschen aus unterschiedlichen Kontexten inspiriert und zusammengeführt. Dass Ellacurias mehrere tausend Seiten umfassendes Werk zu großen Teilen aus Gelegenheitsschriften besteht, in denen er sich häufig aus theologischer und philosophischer Perspektive zu aktuellen politischen und kirchlichen Fragestellungen zu Wort gemeldet hat, stand dem nicht nur nicht im Wege, sondern hat die Räume für eine kreative Fortschreibung seines Denkens eher noch geöffnet. So zeigt sich in den letzten fünfunddreißig Jahren eine zunehmende internationale Rezeption seines Denkens, die inzwischen weit über El Salvador hinausgeht und in unterschiedliche kulturelle und soziale Kontexte ausstrahlt. Dies spiegelt sich auch in dem internationalen For-

---

1 | Dies gilt in El Salvador bis heute. Wenn sich auch die Formen der Gewalt seit den 80er-Jahren transformiert haben, so ist ihre Zerstörungskraft heute nicht weniger dehumanisierend. Vgl. dazu die – bislang nur auf Spanisch zugängliche – theologische Studie zu Gewalt und Versöhnungsprozessen im aktuellen El Salvador: *Benjamin J. Schwab/ Jaime Comabella Callizo/José Arturo Mora Hernández/Paul Orsini et. al.*, *Violencia y redención. Una reconciliación a partir de las víctimas*, San Salvador 2022.

schungsnetzwerk zu seinem Denken, in dem sich seit 2009 mittlerweile über dreißig Forschende aus verschiedenen Ländern Lateinamerikas, den USA und Europa zusammengefunden haben, um das Potenzial seines intellektuellen Vermächnisses für die Auseinandersetzung mit den grundlegenden Fragestellungen der Gegenwart fruchtbar zu machen. Dies ist getragen von der Überzeugung, dass sich dem philosophisch-theologischen Werk Ellacurías nicht durch historisierende Musealisierung, sondern nur durch eine kritische Fortschreibung Rechnung tragen lässt, die den Herausforderungen der globalisierten Gegenwart mit derselben Kreativität und Ehrlichkeit zu begegnen versucht wie Ellacuría selbst.<sup>2</sup> Wesentliches Instrument des Austausches dieses Netzwerkes sind die in mehrjährigen Abständen stattfindenden Symposien, die seit 2009 in Berkeley (USA), San Salvador und Mexiko zu jeweils unterschiedlichen Schwerpunktthemen abgehalten wurden. Im Juli 2022 fand das Symposium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und damit erstmals in Europa statt. Im Zentrum stand dabei das Verhältnis von Befreiungstheologie und neuen Sozialen und Popularen Bewegungen. Die Beiträge dieses Heftes geben einen exemplarischen Eindruck in die Präsentationen und Diskussionen der Tagung, wobei Stimmen aus Lateinamerika, Europa und den USA zu Wort kommen. Dass wir über die auf Spanisch erschienene Buchpublikation<sup>3</sup> hinaus hiermit ausgewählte Beiträge auf Deutsch und Englisch zugänglich machen, zielt darauf, die Beiträge der Tübinger Tagung auch stärker an den deutschsprachigen theologischen Diskurs rückzubinden. Damit knüpfen wir einerseits an die verstärkte Rezeption an, die das Denken Ellacurías im Anschluss an die Edition und Übersetzung einiger seiner Texte<sup>4</sup> in den letzten fünfzehn Jahren im deutschen Sprachraum erfahren hat.<sup>5</sup> Andererseits schließen wir damit auch einen Kreis zu einer oft kaum wahrgenommenen Rezeptionslinie deutschsprachiger Theologie. Denn Ignacio Ellacuría hat in den 60er-Jahren nicht nur

---

2 | Vgl. dazu eindrücklich den Beitrag von Martha Zechmeister in diesem Heft zu den Herausforderungen einer aktualisierenden Relecture Ellacurías im gegenwärtigen Kontext El Salvadors.

3 | Jan Niklas Collet/Thomas Fornet-Ponse/Sebastian Pittl/José Sols Lucia (Hg.), *La teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*, Maliaño 2023. Die Beiträge von Francisco de Aquino Júnior, Thomas Fornet-Ponse, Jan Niklas Collet, Virginia Azcuy, Theresa Denger, Margit Eckholt, Sebastian Pittl und Martha Zechmeister sind überarbeitete Übersetzungen von Texten dieses Bandes.

4 | Vgl. v. a. die beiden von Raúl Fornet-Ponse verantworteten Übersetzungen: *Philosophie der geschichtlichen Realität* (Concordia Reihe Monographien 50), Aachen 2010; sowie die Aufsatzsammlung: *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*, Freiburg i. Br. 2011. Damit ist freilich immer noch nur ein Bruchteil des mehrere tausend Seiten umfassenden Gesamtwerks Ellacurías in deutscher Sprache zugänglich.

5 | Exemplarisch sei hier auf die beiden kürzlich erschienenen Monographien verwiesen: *Mirjam Salfinger*, *Für eine Kultur des Friedens. Aktualität und Aktualisierung der Befreiungstheologie Ignacio Ellacurías in El Salvador* (Concordia Reihe Monographien 76), Aachen 2023; *Jan Niklas Collet*, *Die Theologie der Befreiung weiterschreiben. Ignacio Ellacuría im Gespräch mit dem dekolonialen und postkolonialen Feminismus* (ratio fidei 83), Regensburg 2024. Seit 2008 sind Promotionsarbeiten und Studien zu Ellacuría und Xavier Zubiri von Thomas Fornet-Ponse, Francisco de Aquino Júnior, Sebastian Pittl, Bernd Haidacher und Markus Ebenhoch erschienen. Für einen Überblick vgl. die entsprechenden Publikationen in den Reihen *Denktraditionen im Dialog* (Wissenschaftsverlag Mainz), *ratio fidei* (Pustet), *Interkulturelle Bibliothek* (Traugott Bautz) und *Religion – Kultur – Recht* (Lang).

an der Universität Innsbruck studiert, sondern seine Theologie und Philosophie auch in intensiver Auseinandersetzung mit deutschsprachigen Autoren wie insbesondere Karl Rahner, aber auch Emerich Coreth, Hans Urs von Balthasar oder Oscar Cullmann entwickelt. Gerade im Fall von Rahner zeigt sich bei Ellacuría eine kreative Rezeption. In Kombination mit seiner *Philosophie der geschichtlichen Realität*<sup>6</sup>, die er in Weiterführung des Ansatzes des baskischen Philosophen Xavier Zubiri entwickelt, ergibt sich daraus eine tragfähige Grundlage für eine Theologie, die sich entschieden auf die konkreten Herausforderungen der geschichtlichen Realität richtet und dabei auf differenzierte Weise den konstitutiven Zusammenhang von Weltgeschichte und Heilsgeschichte – bzw. soteriologisch gesprochen: von Befreiung und Erlösung – adressiert.<sup>7</sup> Das Thema dieses Heftes steht auf dieser Grundlage. Es thematisiert das Verhältnis von Erlösung und Befreiung nicht abstrakt und allgemein, sondern ausgehend von der bereits im Kontext Ellacurias virulenten Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Kirche einerseits sowie Sozialen und Popularen (Befreiungs-)Bewegungen andererseits. Diese Frage wird innerkirchlich aktuell nicht nur in Bezug auf soziale Gerechtigkeitsbewegungen wie *Black Lives Matter* oder die Klimabewegung(en) kontrovers diskutiert,<sup>8</sup> sondern drängt sich auch mit Blick auf die von Papst Franziskus (mit)initiierten „Welttreffen der Volksbewegungen“<sup>9</sup> auf. Sie berührt sowohl ekklesiologische und christologische wie schöpfungstheologische, eschatologische und geschichtstheologische Aspekte. Ausgehend von dem philosophisch-theologischen Vermächtnis Ellacurias nehmen die Beiträge dieses Heftes verschiedene Subjekte aktueller sozialer, ökologischer, ökonomischer, politischer oder kultureller Auseinandersetzungen in den Blick. Diese teilen bei aller weltanschaulichen Diversität das von Ellacuría formulierte Anliegen, „mit allen Armen und Unterdrückten der Welt zu versuchen, die Geschichte umzukehren, sie umzustürzen und in eine andere Richtung zu werfen.“<sup>10</sup> Auch wenn sie sich zum Teil auf andere Herausforderungen beziehen und andere Lösungen vorschlagen als Ellacuría – wobei es auch heute noch genügend Kontexte gibt, die wie das El Salvador der 70er- und 80er-Jahre von Armut, Unterdrückung und Bürgerkrieg geprägt sind –, ist ihnen nicht nur das Ziel einer gerechteren Welt gemeinsam. Auch die Diagnose, dass das gegenwärtig dominante kapitalistische Zivilisationsmodell in seiner aktuellen Form nicht universalisierbar ist, da es die galoppierende globale soziale Ungleichheit nicht nur voraussetzt, sondern auch perpetuiert und zudem

---

6 | Vgl. Anm. 4.

7 | Vgl. dazu den Beitrag von Francisco de Aquino Júnior in diesem Heft.

8 | Für eine Analyse der äußerst kontrovers geführten Debatten zu den neuen Sozialen Bewegungen in Folge von *Black Lives Matter* innerhalb der US-amerikanischen Kirche vgl. den Beitrag von Michael Lee in diesem Heft.

9 | Vgl. Benedikt Kern, *Radikal Welt verändern. Papst Franziskus und die Sozialen Bewegungen*, Münster 2018.

10 | Ignacio Ellacuría, *El desafío de las mayorías pobres*, in: ders., *Escritos universitarios*, San Salvador 1999, 297–306, 301.

planetare Grenzen überschreitet,<sup>11</sup> deckt sich mit Ellacuría. Zudem teilen die in den Beiträgen in den Blick genommenen Bewegungen mit Ellacuría fundamentale normative Grundüberzeugungen wie die Gleichheit aller Menschen in Bezug auf Würde und grundlegende Rechte, die damit verbundene „Einheit der Geschichte“ oder, im Falle von kirchlichen bzw. christlichen Akteur:innen, die Aufgabe der Kirche, Soziale und Populäre Befreiungsbewegungen nicht nur wohlwollend zu begleiten, sondern auch aktiv mitzugestalten.

Bei Ellacuría selbst schlagen sich die genannten Grundüberzeugungen auf eindrückliche Weise in seinem Artikel *La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador* (Die Kirche und die Volksbewegungen in El Salvador) aus dem Jahr 1978 nieder.<sup>12</sup> Die Frage des Verhältnisses der Kirche zu den nicht zuletzt durch den lateinamerikanischen Marxismus<sup>13</sup> inspirierten Bewegungen und Organisationen der Landarbeiter (v. a. die aus kirchlicher Initiative hervorgegangene *Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños* (FECCAS) und die *Unión de Trabajadores del Campo* (UTC)) war zu dieser Zeit innerhalb des polarisierten salvadorianischen Episkopats stark umstritten. Während der Erzbischof von San Salvador Óscar Romero und der Bischof von Santiago de María Arturo Rivera y Damas in einem Hirtenbrief die Legitimität und Notwendigkeit dieser populären Organisationen zur Verteidigung und Durchsetzung der Rechte der verarmten Landarbeiter verteidigten, untersagten die übrigen Bischöfe des Landes in einer zeitgleichen Erklärung jegliche kirchliche Kooperation. Von akuter Relevanz war die Frage für Theologie und Kirche aufgrund des Umstands, dass unter den Mitgliedern beider Organisationen viele Christ:innen aktiv waren und in ihnen, wie Ellacuría formuliert, den „adäquaten Ort des Kampfes für die umfassende Befreiung des Menschen“ erkannten, den sie als „Forderung ihres christlichen Glaubens“<sup>14</sup> verstanden. Ellacuría verteidigte in seinem Artikel die Beteiligung von Christ:innen an diesen Bewegungen mit dem Hinweis auf die enge Verbindung von Glaube und Gerechtigkeit und die Unterscheidung von Reich Gottes und Kirche. Aufgrund der engen Verbindung von Glauben und Gerechtigkeit wäre es, so Ellacuría, „für die Kirche und die Läuterung des Glaubens ein schwerer Fehler, wenn die Christen ihre Beteiligung an den Organisationen aufgeben würden.“<sup>15</sup> Die Differenz zwischen Reich Gottes und Kirche erlaube es umgekehrt, von einer Mitwirkung an der Realisierung des Reiches Gottes auch außerhalb der verfassten Kirche zu sprechen. Für Ellacuría bedeutet das

---

11 | Vgl. dazu exemplarisch *Dipesh Chakrabarty*, *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*, Berlin 2022; sowie *Ulrich Brand/Markus Wissen*, *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München 2017.

12 | *Ignacio Ellacuría*, *La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador*, in: ders., *Escritos Teológicos*, Bd. 2, San Salvador 2000, 683–704.

13 | Zur komplexen und vielgestaltigen Geschichte des Marxismus in Lateinamerika vgl. *Raúl Fonet-Betancourt*, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994.

14 | Ebd., 685.

15 | Ebd., 704.

sogar, dass „die Volksbewegungen die Kirche [...] evangelisieren, denn sie verkünden nicht nur der Welt, sondern auch der Kirche eine gute Nachricht.“<sup>16</sup> Anstatt Theologie und Kirche also entweder von den Popularen Befreiungsbewegungen apodiktisch abzuschneiden oder aber umgekehrt die Differenz zwischen ihnen aufzuheben und sie theologisch – etwa durch die unmittelbare Theologisierung politischer Auseinandersetzung oder dadurch, dass man die popularen Bewegungen „verkirchlicht“<sup>17</sup> – zu vereinnahmen, plädiert Ellacuría daher für den offenen und kritischen Dialog und damit für eine Theologie, die sowohl von den Popularen Befreiungsbewegungen lernt als auch ihrerseits diesen zu denken gibt.

An diese Perspektive heute anzuknüpfen, stellt vor Herausforderungen. Zum einen stellen sich heute nicht nur der gesellschaftliche Kontext El Salvadors und das Feld der sozialen Kräfte dort anders dar als in den 1970er- und 1980er-Jahren,<sup>18</sup> auch geopolitisch haben sich die Verhältnisse und die sozialen Kämpfe seit 1989, das nicht nur das Todesjahr Ellacurias ist, sondern auch das Ende der Blockkonfrontation und den atemberaubenden Aufschwung des Neoliberalismus bis in die 2010er-Jahre hinein markiert, geändert. Mit der kreativen Rezeption von Ellacurias Werk in den gegenwärtigen Kontexten Lateinamerikas, der USA und Europas verschieben sich zudem wesentliche Bezugspunkte. Eine Theologie, die sich dem Vermächtnis Ellacurias unter den heutigen Bedingungen verpflichtet weiß, muss sich darum heute sowohl in den USA als auch Europa und anderen lateinamerikanischen Ländern andere Gesprächspartner:innen als die salvadorianischen Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts suchen und mit den Sozialen Bewegungen ihres je eigenen Kontexts in Dialog treten. Welche Gruppierungen kommen dafür konkret in Frage? Da Soziale Bewegungen zunächst einmal nichts weiter sind als „mobilisierte Netzwerke von Gruppen und Organisationen, die auf der Grundlage einer kollektiven Identität mit Mitteln des Protests sozialen Wandel herbeiführen oder verhindern wollen“<sup>19</sup>, ist über deren inhaltliche Ausrichtung und die Wahl der Mittel, um ihre Ziele zu erreichen, mit dem Begriff allein hierzu noch nichts gesagt. Die zuvor genannten normativen Grundüberzeugungen von der Gleichheit der Menschen, der Einheit der Geschichte und der Notwendigkeit eines universalisierbaren Zivilisierungsmodells geben der Theologie aber inhaltliche Kriterien an die Hand, um sich in dem hoch pluralisierten Feld gegenwärtiger Sozialer Bewegungen zu orientieren. Mit Bewegungen, die diesen Kriterien offensichtlich widersprechen, weil sie etwa Solidarität nur auf Grundlage exkludieren-

16 | Ebd., 695.

17 | Ebd., 700.

18 | Vgl. dazu die Beiträge von Martha Zechmeister und Theresa Denger in diesem Heft.

19 | Dieter Rucht/Friedhelm Neidhard, Soziale Bewegungen und kollektive Aktionen, in: Hans Joas (Hg.), Lehrbuch der Soziologie, Frankfurt a. M. 2007, 627–651, hier 649. Für einen aktuellen Überblick mit Bezug auf Deutschland vgl. auch Dieter Rucht, Neue Soziale Bewegungen, in: Uwe Andersen/Wichard Woyke (Hg.), Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 2019, <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/handwoerterbuch-politisches-system/202077/neue-soziale-bewegungen/> (aufgerufen am 01.03.2024).

der Identitätskonstruktionen propagieren, antidemokratisch, antipluralistisch oder autoritär sind, wird sich eine befreiende Theologie in den Fußstapfen Ellacurías kritisch und wissenschaftlich auseinandersetzen müssen. Aber sie wird in ihnen keine Gefährt:innen im Streit für ein Mehr an Gerechtigkeit oder – theologisch gesprochen – für eine zunehmende Realisierung des Reiches Gottes erkennen. Gesprächspartner:innen wird eine befreiende Theologie „nach“ Ellacuría vielmehr dort erkennen, wo eine Bewegung prinzipiell „gerechte Ziele durch gerechte Praktiken zu erreichen trachtet“<sup>20</sup>, also auf die geschichtliche Realisierung der genannten Grundüberzeugungen hinwirkt, dabei die Perspektive der Armen und Marginalisierten selbst in den Mittelpunkt rückt sowie demokratisch, pluralitätsoffen und selbstkritisch bleibt. Ein eindrückliches Beispiel für entsprechende Kooperationen sind in dieser Hinsicht die bereits erwähnten, vom Vatikan (mit)initiierten Welttreffen der „Volksbewegungen“. In Deutschland kann auf die zahlreichen Initiativen verwiesen werden, wie sie sich in Bezug auf die Unterstützung von Geflüchteten<sup>21</sup> oder aktuell im Bereich Klimagerechtigkeit, Antidiskriminierung, Antirassismus etc. gebildet haben bzw. bilden.<sup>22</sup>

Für den Dialog mit den nicht nur in weltanschaulicher Hinsicht hoch diversen Sozialen und Popularen Bewegungen der Gegenwart ist zweifellos auch eine theoretische Fortschreibung der Theologie der Befreiung selbst angezeigt und im Gange. In diesem Sinne verweist auch der Titel dieses Heftes darauf, dass die Theologie der Befreiung sozusagen in doppelter Weise eine Theologie „in Bewegung“ ist und sein muss: Zum einen eine Theologie im Dialog mit den Sozialen und Popularen Bewegungen der Gegenwart und zum anderen eine Theologie, die sich als konstitutiv zeitgebundene Denkform immer auch selbst „bewegt“ und gewandelte Herausforderungen, spezifische Charakteristika verschiedener Kontexte sowie theoretische Entwicklungen in ihre eigenen Reflexionen aufnimmt. Neben dem Fokus auf der galoppierenden globalen sozialen Ungleichheit, dem nach wie vor vorherrschenden Nord-Süd-Gegensatz sowie kolonialen Kontinuitäten in den globalen gesellschaftlichen Verhältnissen, der die lateinamerikanische Befreiungstheologie seit den 1970er-Jahren auszeichnete, nehmen Befreiungstheolog:innen deshalb heute auch zunehmend Fragen vergeschlechtlichter Macht und Herrschaftsverhältnisse, gesellschaftliche Naturverhältnisse sowie Formen epistemischer Gewalt in den Blick.

Dies spiegelt sich in den Beiträgen dieses Heftes, die das Denken Ellacurías mit Blick auf die aktuellen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und sozialen Kämpfe im

---

20 | Ignacio Ellacuría, *La Iglesia* (wie Anm. 12), 691.

21 | Vgl. exemplarisch *Michelle Becka/Johannes Ulrich*, *Blinde Praxis, taube Theorie? Sozialethische Reflexion über das Menschenrecht auf Gesundheit*, in: Bernhard Emunds (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?*, Baden-Baden 2018, 301–320.

22 | Vgl. dazu auch die Bewegungen und Protestformen, die bei Eva von Redecker in den Blick kommen: *Eva von Redecker*, *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt a. M. 2020.

Gespräch mit postkolonialen, rassismuskritischen, feministischen u. a. Ansätzen fruchtbar machen. Neben dem direkten Fokus auf die neuen Sozialen und Popularen Bewegungen kommen dabei auch theologische und philosophische Voraussetzungen sowie ekklesiologische Grundlagenreflexionen zu Wort.

Den Beginn macht der fundamentaltheologische Beitrag von *Francisco de Aquino Júnior*, der Ellacurías Theologie als „geschichtliche Soteriologie“ rekonstruiert. Als deren Brennpunkte stellt Aquino Júnior die für Ellacuría leitenden Motive von der Befreiung als geschichtlicher Gestalt und den „gekreuzigten Völkern“ als Ort und bevorzugten Trägern der Erlösung heraus. Der Beitrag zeigt die Potenziale und bleibende Aktualität von Ellacurías Soteriologie für die Verhältnisbestimmung von kirchlichem und politischem Engagement in der Gegenwart auf und spannt damit zugleich einen geschichtstheologischen Rahmen für die Auseinandersetzung mit neuen Sozialen und Popularen Bewegungen, auf den auch die folgenden Beiträge wiederholt Bezug nehmen. Ein fundamentaltheologisches Interesse kennzeichnet auch die Beiträge von *Thomas Fornet-Ponse* und *Jan Niklas Collet*. Ersterer beschäftigt sich mit dem für befreiende und interkulturelle Theologien und Philosophien wesentlichen und stets spannungsreichen Verhältnis von Universalität und Partikularität. Er macht Ellacurías Philosophie der geschichtlichen Realität mit ihrem Grundgedanken einer differenzierten, aber nicht uniformen Einheit für eine mögliche Verbindung des dekolonialen Anliegens epistemischer Pluralität mit der Zielperspektive einer gemeinsamen Suche nach Wahrheit fruchtbar. *Jan Niklas Collet* reflektiert den Begriff des „Neuen“ als befreiungstheologisches Schlüsselkonzept. In Auseinandersetzung mit Dipesh Chakrabartys „Das Klima der Geschichte im Planetarischen Zeitalter“ sowie Kontroversen über die Genese des Kapitalismus stellt er im Anschluss an Ellacurías Konzeption der „Transzendenz in Geschichte“ eine eschatologisch-apokalyptische und utopisch-prophetische Dimension als spezifische Gehalte eines befreiungstheologischen Begriffs des Neuen heraus, die nicht zuletzt für Soziale Bewegungen wie die Klimabewegung von höchster Relevanz sind.

*Virginia Azcuay* und *Theresa Denger* greifen das theologische Vermächtnis Ellacurías auf, um es jeweils unter Rekurs auf den Begriff der Intersektionalität feministisch-theologisch fortzuschreiben. Dabei legt *Virginia Azcuay* das Augenmerk auf Ellacurías Armutsbegriff und sein Verständnis der Option für die Armen, die sie ausgehend vom „Schrei der Frauen und Mädchen“ einer feministischen „Revitalisierung“ im Gespräch mit verschiedenen Beiträgen lateinamerikanischer Theologinnen unterzieht. *Theresa Denger* verdeutlicht das Potenzial von Ellacurías Begriff des „gekreuzigten Volkes“ für die Aufarbeitung der in vielfacher Hinsicht von Gewalt geprägten Vergangenheit El Salvadors. Ausgehend von der oftmals verdeckten Realität der Feminizide unterzieht sie dabei das salvadorianische Märtyrer:innen-Gedenken einer feministischen Relektüre, indem sie das „Kreuz der Frauen“ und ihre „Auferstehung in der Ge-

schichte“ fokussiert und das ermächtigende Potenzial feministischer Erinnerungsbearbeitung herausstellt.

*Margit Eckholt* zielt in ihrem Beitrag auf eine Klärung des Begriffs des „Volkes“ aus fundamentaltheologischer und ekklesiologischer Perspektive. Dabei bezieht sie sich zunächst auf den theologischen Ansatz von Papst Franziskus auf der Linie der argentinischen „Theologie des Volkes“. Der Beitrag macht die befreiungstheologische Perspektive Ellacurías als „theologisches Korrektiv“ zu dieser „Theologie des Volkes“ stark, das dem weltweiten synodalen Prozess zu einer größeren Klarheit hinsichtlich einer notwendigen gesamtkirchlichen Umkehr an der Seite der Armen und Marginalisierten verhelfen kann. Ebenfalls mit dem Begriff des „Volkes“ bzw. des „Popularen“ beschäftigt sich der Beitrag von *Sebastian Pittl*. Vor dem Hintergrund der gegenüber Papst Franziskus wiederholt vorgebrachten Vorwürfe des Populismus wirft er einen Blick auf die vom Vatikan initiierten Welttreffen der Volksbewegungen. Er beleuchtet Einfallstore für eine populistische Vereinnahmung befreiungstheologischer Diskurse und zeigt auf, wie sich unter Rückgriff auf Ignacio Ellacurías Reflexionen zum „gekreuzigten Volk“ und Michel de Certeaus Überlegungen zur (popularen) „Menge“ die Anliegen, die Papst Franziskus mit den Begriffen des „Volk“ und des „Popularen“ verbindet, aufgreifen, auf kritische Weise fortführen und zugleich vor populistischen Kurzschlüssen schützen lassen.

Daran anschließend entfalten *Andrew Prevot*, *Michael Lee* und *Andrew T. Vink* Perspektiven der Ellacuría-Rezeption in den USA. *Andrew Prevot* setzt sich in seinem Beitrag mit der für die Befreiungstheologie charakteristischen Vorstellung der Gegenwart Christi in den Armen und Unterdrückten auseinander. Er verschränkt Ellacurías Konzeption des „gekreuzigten Volkes“ mit den Reflexionen der womanistischen Theologin M. Shawn Copeland, um eine Theologie der „Gekreuzigten“ herauszuarbeiten, die deren Handlungsmacht ernst nimmt, ohne zu viktimisieren oder Leid zu romantisieren. *Michael Lee* geht in seinem Beitrag auf die aktuelle Polarisierung im US-Katholizismus ein. Er beschäftigt sich mit Allianzen zwischen kirchlichen Vertretern und rechtspopulistischen Akteur:innen und Netzwerken, die sich nicht zuletzt in der geteilten Kritik an neuen Sozialen Bewegungen wie *Black Lives Matter* als Form ziviler Ersatzreligion äußert. Demgegenüber argumentiert Lee unter Bezug auf Ellacurías Reflexionen zu sozialen Körpern, zur Kirche als geschichtlichem Heilssakrament und zum Leib Christi außerhalb der Kirche für die solidarische Begleitung dieser Sozialen Bewegungen durch die Kirche und Christ:innen. *Andrew T. Vink* macht das Denken Ellacurías für eine Kritik des Neoliberalismus am Beispiel Friedrich August von Hayeks fruchtbar. Dabei richtet er den Blick insbesondere auf neoliberale Heils- und Erlösungsvorstellungen, die in ihrer radikalen Individualisierung und Marktgläubigkeit jede solidarische Praxis unterminieren und ein sozial und politisch engagiertes Christentum letztlich als widersinnig erscheinen lassen.

Als Abschluss des Themenschwerpunkts reflektiert *Martha Zechmeister* zuletzt die Frage, was es heißt, das Erbe Ellacurías im Kontext der aktuellen politischen Situation El Salvadors aufzugreifen, in der sich zum nach wie vor bestehenden globalen Nord-Süd-Gegensatz neue Phänomene wie Bandenkriminalität, Autoritarismus und digitaler Populismus gesellen. An der Option für die Armen, dem Glauben an eine kirchliche und gesellschaftliche Veränderung von „unten“ und den Möglichkeiten demokratischen Dialogs unter diesen Bedingungen festzuhalten, kommt bisweilen einer Hoffnung wider alle Hoffnung gleich. Zechmeister zeigt auf, wie sich gerade für diese Haltung widerständiger Hoffnung produktiv an Ellacuría anknüpfen lässt, um den Stimmen der Opfer auch unter den schwierigen Voraussetzungen der Gegenwart weiterhin Priorität einzuräumen.

Die verschiedenen Beiträge dieses Heftes stehen exemplarisch für die bleibende, stets ungleichzeitige Aktualität der in der Vergangenheit wiederholt tot gesagten Befreiungstheologien mit ihrer Perspektive, ausgehend von der kontextuellen Verortung in konkreten Befreiungspraktiken eine integrale und universale Befreiung des Menschen (und darüber hinaus) anzustreben. Theologische Reflexionen vermögen insbesondere christlich inspirierte Befreiungspraktiken dabei kritisch zu begleiten und ggf. auch Korrekturhinweise anzubieten. Sie analysieren mit ihren unterschiedlichen Zugängen und Perspektiven die Komplexität von Situationen der Ungleichheit, Ungerechtigkeit oder Benachteiligung und decken damit auch wechselseitige Beeinflussungen und Verstärkungen verschiedener Formen von Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung auf. Gerade damit können aus dem internationalen Austausch zwischen unterschiedlichen Fortschreibungen befreiender Theologie, wie er in diesem Heft deutlich wird, Inspirationsquellen für den geteilten Horizont eines neuen Humanismus hervorgehen, wie ihn Ellacuría in seiner Zeit mit der Vision einer globalen „Zivilisation der Armut“ bzw. einer „Zivilisation der geteilten Genügsamkeit“ (Jon Sobrino) entwickelt hat. Angesichts der großen gegenwärtigen globalen Herausforderungen – nicht zuletzt in Verbindung mit den diversen Kriegen und bewaffneten Konflikten der jüngsten Vergangenheit – dürfte hierin eine wichtige Aufgabe von Kirche und Theologie liegen, wenn sie dem in *Lumen Gentium* formulierten Grundauftrag, universales Heilssakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug der Vereinigung der Menschen untereinander und mit Gott zu sein, gerecht werden wollen.

## Erlösung als Befreiung

### Ignacio Ellacuría und die Geschichtlichkeit des christlichen Heils

#### Zusammenfassung

Insbesondere die Frage nach der Geschichtlichkeit des Heils bildet das Herzstück und die Achse der Theologie von Ignacio Ellacuría; sie verleiht seinem Werk, so fragmentarisch und unvollendet es auch sein mag, Einheit und systematischen Charakter. In ihrer Gesamtheit lässt sich seine Theologie als eine „geschichtliche Soteriologie“ verstehen, die auf die Frage nach der geschichtlichen Verwirklichung der Erlösung ausgerichtet ist, welche sich in besonderer Weise in den historischen Befreiungsprozessen konkretisiert und in den „gekreuzigten Völkern“ ihre Vermittlung und ihr historisch-eschatologisches Maß par excellence findet. Der Beitrag entfaltet dies auf zweifache Weise: zum einen indem Ellacurias Theologie als „geschichtliche Soteriologie“ bestimmt wird, deren Kern und grundlegender Beitrag sich in den Thesen von der „Befreiung als geschichtliche Gestalt der Erlösung“ und von den „gekreuzigten Völkern“ als Trägern von Erlösung verdichtet, und zum anderen indem die theologische Dichte und historische Aktualität von Ellacurias Denken herausgestellt wird.

#### Abstract

The question of the historicity of salvation, more than any other theme, forms the heart and axis of Ignacio Ellacuría's theology, that is, what gives unity and systematic character to his work, fragmentary and unfinished as it may be. In its entirety, Ellacuría's theology can be understood as a „historical soteriology“ that is oriented towards the question of the historical realization of salvation, which is concretized in a special way in the historical processes of liberation and finds its mediation and its historical-eschatological measure par excellence in the „crucified peoples“. The article develops this in two ways: a) by defining Ellacuría's theology as „historical soteriology“, the core and fundamental contribution of which are condensed in the theses of „liberation as a historical form of salvation“ and of the „crucified peoples“ as bearers of salvation, and b) by emphasizing the theological density and historical topicality of Ellacuría's thinking.

#### Schlüsselwörter/Keywords

Ellacuría; Erlösung; Heil; Geschichtlichkeit; Befreiung; gekreuzigte Völker  
Ellacuría; redemption; salvation; historicity; liberation; crucified peoples

## Einführung

Die Frage nach der Geschichtlichkeit des Heils kann als Achse oder Kernstück der Theologie Ignacio Ellacurías betrachtet werden.<sup>1</sup> Das Thema wird in einigen seiner Texte ausdrücklich und systematisch behandelt.<sup>2</sup> Es zieht sich jedoch durch alle seine Schriften, da sie sich alle in irgendeiner Weise, explizit oder implizit, mit der Geschichtlichkeit oder der geschichtlichen Verwirklichung der Erlösung befassen. In diesem Sinne können wir von Ellacurías Theologie als einer „geschichtlichen Soteriologie“ sprechen, die auf den geschichtlich-befreienden Charakter des christlichen Heils hin ausgerichtet ist. Ellacuría selbst geht so weit zu behaupten, dass dieses Thema „den Hauptgesichtspunkt aller [seiner] theologischen Arbeiten“<sup>3</sup> bildet.

Im Folgenden werden wir Ellacurías Beitrag zu dieser Thematik gleichsam thesenartig darstellen und uns auf die folgenden Aspekte fokussieren: Geschichtlichkeit der Erlösung; Erlösung als Befreiung; gekreuzigte Völker als Träger von Erlösung. Und wir werden die Dichte und Relevanz seiner Theologie für die christliche Sendung und die theologische Arbeit in unserer Zeit herausstellen.

## Die Geschichtlichkeit der Erlösung

Wie Ellacuría selbst anmerkt, war die Frage nach der „Geschichtlichkeit des christlichen Heils“ „eines der grundlegenden Themen“ und „eines der schwierigsten Prob-

1 | Vgl. José María Mardones, La historización de los conceptos teológicos, in: José Antonio Gimbernat/Carlos Gómez (Hg.), La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría, Estella 1994, 189–212; José Sols Lucía, La teología histórica de Ignacio Ellacuría, Madrid 1999, 73–128; Kevin Burke, The ground beneath the cross. The theology of Ignacio Ellacuría, Washington 2000, 151–202; ders., Christian salvation and the disposition of transcendence. Ignacio Ellacuría's historical soteriology, in: ders./Robert Lassalle-Klein (Hg.), Love that produces hope. The thought of Ignacio Ellacuría, Collegeville (Minnesota) 2005, 169–186; Francisco de Aquino Júnior, Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría, Regensburg 2014, 153–162; Michael E. Lee, A new heaven for a new Earth. Historical soteriology as utopic vision, in: Sebastian Pitt/Gunter Prüller-Jagenteufel (Hg.), Unterwegs zu einer neuen „Zivilisation geteilter Genügsamkeit“. Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías, Wien 2016, 47–58.

2 | Ignacio Ellacuría, Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana, in: ders., Escritos Teológicos II, San Salvador 2000, 553–584; ders., Historia de la salvación y salvación en la historia, in: ders., Escritos Teológicos I, San Salvador 2000, 519–533; ders., Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: ders./Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung II, Luzern 1996, 761–787; ders., Das gekreuzigte Volk, in: ders./Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung II, Luzern 1996, 823–850; ders., Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: ders./Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung I, Luzern 1995, 313–360; ders., Historia de la salvación, in: ders., Escritos Teológicos I, San Salvador 2000, 597–628; ders., Die christliche Herausforderung der Befreiungstheologie, in: Ludwig Bertsch (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg i. Br. 1991, 195–213; ders., Utopie und Prophetie, in: ders./Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung I, Luzern 1995, 383–431.

3 | Ellacuría, Die Kirche der Armen (wie Anm. 2), 770.

leme“ der theologischen Reflexion seiner Zeit.<sup>4</sup> Und es war zweifelsohne *eines*, wenn nicht *das* Thema oder die zentrale Frage seiner Theologie. Ausgehend vom zeitgenössischen Stand theologischer Reflexion erarbeitete er eine präzisere und kohärente theoretisch-konzeptionelle Formulierung des Themas und seiner Konkretisierung in seinem eigenen Kontext.

Jahrhundertlang wurde die Frage nach dem Heil anhand des Verhältnisses von „natürlich“ versus „übernatürlich“ oder „Natur“ versus „Gnade“ formuliert, ein Ansatz der naturalistisch (innerhalb des Paradigmas der „Natur“ verbleibend) und ausgeprägt dualistisch ist. Ellacuría verortet sich in einer breiten

Bewegung theologischer Erneuerung, die versucht, diesen naturalistischen und dualistischen Ansatz durch ein geschichtliches Verständnis von Erlösung und Heil zu überwinden. Und indem er die letzten dualistischen Spuren, die in diesen Lösungsansätzen noch vorhanden sind, überwindet, gelangt er zur Bejahung der Einheit der Geschichte oder der Existenz einer einzigen Geschichte, in der sich das Heil ereignet. Während viele, wie Rahner, versuchten, das (naturalistisch-dualistische) Schema „natürlich *versus* übernatürlich“ durch das (geschichtliche, aber immer noch dualistische) Schema „profane Geschichte *versus* Heilsgeschichte“ zu überwinden, formuliert Ellacuría, der auf der These der Einheit der Geschichte besteht, das Problem des Heils anhand der Begriffe „Heilsgeschichte“ und „Heil in der Geschichte“.<sup>5</sup>

Diese Konzeptionalisierung von Heil und Erlösung ist viel umfassender, radikaler und konsequenter als ihre naturalistische bzw. dualistische Entsprechung. Ellacuría beharrt hier auf der These von der „Geschichte als vollem Ort der Realität und der Erlösung“.<sup>6</sup> Als „differenzierte und strukturierte Totalität der Realität“ oder „umfassende Dimension der gesamten Realität“ (im weiten Sinn) und als „Verwirklichung von Möglichkeiten und Schaffung von Fähigkeiten“ und indem sie „Brüche“ zulässt (im engeren Sinn) ist die Geschichte ein „voller Ort der Realität“ und konstituiert sich derart als „voller Ort der Erlösung“.<sup>7</sup> Daher ist „die Geschichte nicht nur *de facto*, sondern auch ihrem Wesen nach der privilegierte Ort von Offenbarung und Heil, wie sie von Gott frei gewollt sind“; „und es ist gerade in dieser so verstandenen geschichtlichen Realität, wo Offenbarung und Heil als frei geschenkte Gabe zum Gabecharakter der Schöpfung hinzutreten können.“<sup>8</sup> Mit anderen Worten:

**FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR**, geb. 1973, Dr. theol., Promotion in Münster, Professor für Theologie an der Kath. Fakultät Fortaleza (FCF) und an der Kath. Universität Pernambuco (UNICAP), Priester der Diözese Limoeiro do Norte (CE). Forschungsschwerpunkte: Theologische Epistemologie; Befreiungstheologie; Sozialtheologie

4 | Vgl. *Ellacuría*, *Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 519; sowie *Ellacuría*, *Geschichtlichkeit* (wie Anm. 2), 313.

5 | *Ellacuría*, *Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 520; *Ignacio Ellacuría*, *Die Verkündigung des Reiches Gottes und die Glaubwürdigkeit der Kirche*, in: *ders.*, *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*, Freiburg i. Br. 2011, 11–162, hier 126.

6 | *Ellacuría*, *Herausforderung* (wie Anm. 2), 198–202.

7 | *Ebd.*, 199.

8 | *Ellacuría*, *Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 602.

„Ebenso sehr aufgrund der metaphysischen Dichte der geschichtlichen Realität wie wegen ihrer wesentlichen Offenheit werden die personale Geschichtlichkeit und die Geschichtlichkeit sämtlicher sozialer Beziehungen zum besten Ort (metaphysische Dichte) und zum einzigen Ort (Offenheit), an dem Offenbarung und Erlösung einen doppelten Gabecharakter annehmen, der es den Menschen und der Menschheit erlaubt, am trinitarischen Leben selbst teilzuhaben [...]“<sup>9</sup>

Das Heil erscheint hier als ein geschichtliches Ereignis, ohne dabei die Autonomie und Konsistenz der geschichtlichen Realität als solcher oder den Gabecharakter von Gottes Handeln in der Geschichte zu verletzen oder zu beeinträchtigen. Wenn Rahner den Dualismus „natürlich *versus* übernatürlich“ mit dem Verweis auf ein „übernatürliches Existenzial“ zu überwinden sucht, so tut Ellacuría etwas Ähnliches in Bezug auf den Dualismus „profane Geschichte *versus* Heilsgeschichte“, indem er für eine „frei geschenkte transzendente Geschichtlichkeit“ argumentiert: „Diese Offenheit, die in jedem Menschen eine transzendente Offenheit ist, erhoben zu einem ‚übernatürlichen Existenzial‘ (Rahner), ist in der Gesamtheit der Geschichte die transzendente Offenheit, erhoben zu einer frei geschenkten Geschichtlichkeit“. Dies ermöglicht, „zugleich zu behaupten, dass die Erhebung der Geschichte zu Gott nicht etwas von außen Hinzugekommenes ist, sondern dass vielmehr diese Erhebung über das hinausgeht, was eine Geschichte allein von sich aus zu geben vermag“<sup>10</sup>.

Ellacuría beharrt zwar auf der Geschichtlichkeit des Heils und hält fest, dass „es nur eine einzige Geschichte gibt, die, ohne damit allerdings Unterschiede auszuschließen, die Aufspaltung der Geschichte in eine Geschichte des Menschen und eine Geschichte Gottes nicht zulässt“<sup>11</sup>. Gleichzeitig weist er aber darauf hin, dass „unter der Geschichtlichkeit des christlichen Heils [...] nicht immer dasselbe verstanden [wird]“: Während einige „nach dem historischen Charakter der Heilstatsachen fragen“, fragen andere „nach dem Erlösungscharakter der historischen Tatsachen“. Erstere interessieren sich „vor allem für die historische Fundierung, die objektive Feststellung fundamentaler Glaubenstatsachen, von der Auferstehung Jesu als der bedeutsamsten Tatsache bis hin zu den Wundern oder der Reihe von Heilsereignissen des Alten Testaments“; letztere hingegen interessieren sich „insbesondere dafür, auszumachen, welche historischen Tatsachen heilsträchtig und welche unheilsträchtig sind, in welchen Tatsachen Gott eher gegenwärtig ist und wie sich diese Gegenwart in ihnen aktualisiert und wirksam wird.“<sup>12</sup>

9 | Ebd., 605 (AdÜ: zum Verständnis von personaler Geschichtlichkeit und sozialer Geschichte bei Ignacio Ellacuría siehe den Hinweis von Raúl Fornet-Ponse, in: *Ellacuría, Eine Kirche der Armen* [wie Anm. 5], 125, Anm. 2).

10 | *Ellacuría, Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 604.

11 | *Ellacuría, Herausforderung* (wie Anm. 2), 204.

12 | *Ellacuría, Geschichtlichkeit* (wie Anm. 2), 313.

Diese beiden Perspektiven schließen einander nicht aus, sondern ergänzen und bedingen einander wechselseitig. Letztere setzt erstere voraus und konstituiert sich selbst als Ausdruck bzw. Zeichen ihrer geschichtlichen Wirksamkeit. Allein in dem Maße, in dem die Heilsereignisse tatsächlich historisch sind, vermögen sie die Geschichte zu erlösen; aber nur in dem Maße, in dem sie die Geschichte erlösen, sind sie tatsächlich Heilsereignisse. Es reicht also nicht aus, die historische Fundierung des Heilsgeschehens zu beweisen. Es ist notwendig, die geschichtliche Wirksamkeit dieses Heils aufzuzeigen, das heißt, aufzuzeigen, wo und wie es Realität wird und wo und wie es auf Widerstand und Opposition stößt. Ellacuría hat den „geschichtlichen Charakter des Heilsgeschehens“<sup>13</sup> unablässig thematisiert und verdeutlicht. Gleichzeitig hat er vor allem den „Heilscharakter des geschichtlichen Geschehens“ immer wieder betont und versucht, die in den geschichtlichen Prozessen wirksame Heilsdynamik<sup>14</sup> zu erkennen und zu fördern. Gewiss ist „das Heil in der Geschichte [...] nicht ohne Weiteres Heilsgeschichte [im engen Sinn], wohl aber ihr Körper, ihr sichtbarer Ausdruck und die Bedingung der Möglichkeit ihrer [geschichtlichen] Operativität“<sup>15</sup>. Mit anderen Worten: „Das geschichtliche Heil [...] ist das konstitutive Zeichen – und nicht bloß manifestative – Zeichen der vergöttlichenden und heilschaffenden Gegenwart des in der Menschheit inkarnierten Gottes.“<sup>16</sup>

## Erlösung als Befreiung

Verbunden mit der These von der „Geschichte als voller Ort der Realität und des Heils“<sup>17</sup> ist die These von der „Heilsgeschichte als Befreiungsgeschichte“<sup>18</sup> bzw. von der „Befreiung als geschichtliche Gestalt der Erlösung“<sup>19</sup>. Die Aussage ernst zu nehmen, dass „die Geschichte der Erlösung eine fortschreitende Erlösung der Geschichte bedeutet“,<sup>20</sup> impliziert, sich mit dem Problem der Verwirklichung dieser Erlösung in sehr konkreten Situationen und Kontexten auseinanderzusetzen. Damit sind zahlreiche Konsequenzen für das Verständnis von Erlösung verbunden. Zunächst einmal „wird sie je nach Zeit und Ort ihrer Verwirklichung unterschiedlich sein, und sie muss in der geschichtlichen Realität des Menschen verwirklicht werden, das heißt, in seiner

13 | Siehe dazu ebd., 320–332.

14 | Vgl. *Ellacuría, Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 609–621; sowie *Ellacuría, Utopie und Prophetie* (wie Anm. 2), 383–431.

15 | *Ellacuría, Verkündigung* (wie Anm. 2), 132.

16 | *Ignacio Ellacuría, Die Funktion der Wirtschaftstheorien in der theologisch-theoretischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus*, in: *Concilium* (D) 13 (1977), 339.

17 | Siehe dazu *Ellacuría, Herausforderung* (wie Anm. 2), 198–202, hier S. 199.

18 | Siehe dazu ebd., 203–210.

19 | Siehe dazu *Ellacuría, Die Kirche der Armen* (wie Anm. 2), 769–778.

20 | *Ellacuría, Herausforderung* (wie Anm. 2), 201.

umfassenden und konkreten Realität“<sup>21</sup>. „Eine geschichtliche Konzeption von Heil und Erlösung kann sich [nämlich] nicht in abstrakten Theorien über das ergehen, was Heil und Erlösung ist“. Da „Erlösung immer Erlösung ‚von‘ jemandem und damit auch ‚von‘ etwas“<sup>22</sup> ist, so Ellacuría, muss die Vergeschichtlichung dieser Erlösung „so weit als möglich der Situation entsprechen, die erlöst werden soll und in der die Menschen, die eigentlichen Adressaten der Erlösung, gefangen sind“<sup>23</sup>.

In einem Kontext von Armut, Marginalisierung, Unterdrückung und Ungerechtigkeit wird Erlösung insbesondere in geschichtlichen Befreiungsprozessen realisiert. Die nachdrückliche Bekräftigung der These von der Erlösung als Befreiung ist kein eitler, reduktionistischer oder gar ideologischer Diskurs, sondern vielmehr Antwort auf theologische und geschichtliche Erfordernisse der Realisierung des Heils, oder besser gesagt, der „Heilsgeschichte“ als „Heil in der Geschichte“. Wir dürfen nicht vergessen, dass „Befreiung ein Begriff ist, der das eigentliche Wesen der geoffenbarten Botschaft, von Gottes Heilsgabe an die Menschheit, darstellt“; und zwar in einem solchen Maße, dass „diese Botschaft und dieses Geschenk [zwar] unter anderen Aspekten gesehen werden können, aber wenn sie nicht [auch] unter dem Gesichtspunkt der Befreiung gesehen werden, wesentlich verkürzt und verschwommen bleiben“<sup>24</sup>. Mehr noch, in einem Kontext von Armut, Unterdrückung und Ungerechtigkeit, wie er für Lateinamerika und die sogenannte Dritte Welt sowie für die Weltordnung, in der diese Dritte Welt eingebettet und deren Resultat sie ist, charakteristisch ist, „stellt sich die Geschichtlichkeit der christlichen Erlösung in ihrer Notwendigkeit, sich auf die Wirklichkeit zu beziehen und sich darin zu inkarnieren oder, wie wir sagen, sich zu vergegeschichtlichen, als Befreiung dar“ und wird „von einer bevorzugten Option für die Armen her“<sup>25</sup> wirksam. Es ist jedoch notwendig, genauer zu verstehen, in welchem Sinne Ellacuría von der Erlösung als Befreiung spricht:

- a) Es geht vor allem um eine *ganzheitliche Befreiung*<sup>26</sup>, die, ohne die „nicht greifbaren Elemente“ zu leugnen, die „geschichtlich sichtbaren Elemente“ hervorhebt und, ohne die „Befreiung von der persönlichen Sünde“ zu vergessen, insbesondere auf die „geschichtliche Sünde“ fokussiert, „die sie als Ungerechtigkeit und Unterdrückung versteht“<sup>27</sup>.

21 | Ellacuría, *Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 530.

22 | Ellacuría, *Die Kirche der Armen* (wie Anm. 2), 762.

23 | Ebd., 775.

24 | Ignacio Ellacuría, *En torno al concepto y a la idea de liberación*, in: ders., *Escritos Teológicos I*, San Salvador 2000, 629.

25 | Ellacuría, *Herausforderung* (wie Anm. 2), 205.

26 | Ebd., 205; vgl. dazu Ellacuría, *Geschichtlichkeit* (wie Anm. 2), 355–356.

27 | Vgl. dazu Ellacuría, *Herausforderung* (wie Anm. 2), 204f; sowie Ellacuría, *Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 610–612; und auch Ellacuría, *En torno* (wie Anm. 24), 657.

- b) Als geschichtliche Befreiung von geschichtlichen Formen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist das Heil auf *Vermittlungen*<sup>28</sup> angewiesen: „theoretische Vermittlungen, um den Charakter der Negationen [der Befreiung] zu deuten und Lösungen vorzuschlagen, die zu ihrer Überwindung führen; und praktische Vermittlungen, um diese Überwindung in Gang zu setzen“.<sup>29</sup> Dies übersteigt die Handlungsmöglichkeiten der Kirche und verdeutlicht, dass der Glaube „für sich genommen für die Befreiung nicht ausreicht“, auch wenn er „ein wesentlicher Beitrag zur vollständigen Befreiung der Menschen sein kann“<sup>30</sup>.
- c) Die Erlösung als Befreiung ist ein *umfangreicher und komplexer Prozess*; ein Prozess, der persönliche „Umkehr“ und „eine geschichtliche Transformation, wenn nicht gar eine geschichtliche Revolution“ impliziert;<sup>31</sup> ein Prozess, der als „Befreiung von materieller Unterdrückung“, „Freiheit von Repression“, „Befreiung von Abhängigkeiten (von Neigungen, Leidenschaften, Begierde, Konsumismus usw.)“ und als „Befreiung von sich selbst als verabsolutierter Realität“<sup>32</sup> wirksam wird; ein ausgesprochen eschatologischer Prozess, der in dem transzendenten/freien/frei geschenkten Charakter von Erlösung und Heil gründet und von diesem vorangetrieben wird.<sup>33</sup>
- d) Vom christlichen Glauben her ist die geschichtliche Verwirklichung des Heils „nur aus dem von *Jesus Christus* verkündeten Heil her verifizierbar“, was „nicht bedeutet, dass alles Heil [...] vermittels einer direkten oder indirekten Kausalität auf den historischen Jesus zurückgeführt werden kann“.<sup>34</sup> So sehr eine strukturelle Konzeption der Heilsgeschichte die Vielfalt der Subjekte des Heilsgeschehens (Trinität, Kirche, Religionen, Menschen und Völker) zu berücksichtigen hat, muss sie ernst nehmen, dass „das aktive Subjekt des Heils schlechthin Gott selbst und sein Mittler Jesus Christus ist“<sup>35</sup>. „Auch wenn man irgendwie sagen kann, dass alles Gute, Wahre, Schöne, Wertvolle usw. in eine Heilsgeschichte aufgenommen werden muss“, so Ellacuría, „sind das objektive Kriterium zu seiner Unterscheidung [...] die geschichtliche Existenz und das Wort Jesu.“<sup>36</sup>
- e) Und schließlich ein entscheidender Punkt, der als Kriterium und Maßstab für die geschichtliche Verwirklichung und Verifizierung der Erlösung fungiert: „Die Fülle der historischen Erlösung, [...] verstanden als Befreiung, [kann] nur von einer *bevor-*

28 | Ellacuría, *Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 614.

29 | Ellacuría, *En torno* (wie Anm. 24), 649.

30 | Vgl. dazu Ellacuría, *Herausforderung* (wie Anm. 2), 205; sowie Ellacuría, *En torno* (wie Anm. 24), 649.

31 | Ellacuría, *En torno* (wie Anm. 24), 640.

32 | Vgl. dazu ebd., 645–646.

33 | Vgl. Ellacuría, *En torno* (wie Anm. 24), 619.

34 | Ellacuría, *Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 609.

35 | Ebd., 621.

36 | Ebd., 624.

zugten Option für die Armen her“<sup>37</sup> erreicht werden. Die Armen „sind nicht nur die wichtigsten Empfänger, sondern auch die Verkünder schlechthin der neuen und paradoxen Weisheit des Weges, auf dem Gott die Menschheit retten will“<sup>38</sup>. Ellacuría erinnert daran, dass „diese enge Verbindung von Befreiung–Freiheit mit den Armen und der Armut einer der wesentlichen Punkte des christlichen Begriffs [von Befreiung] ist“<sup>39</sup> und betont nachdrücklich, dass „die Bezugnahme auf die Armen [...] den Begriff der Befreiung erst in die richtige Perspektive rückt“: „Solange es Arme gibt, wird die Befreiung von den Armen ausgehen.“<sup>40</sup>

## Gekreuzigte Völker als Träger von Erlösung

Mit der These von den gekreuzigten Völkern als Träger von Erlösung berühren wir den „innersten Kern“ der Theologie Ellacurias: „Die Erlösung wird in den Befreiungsprozessen vergeschichtlicht“, und in diesen Prozessen konstituieren sich die „breiten Volksschichten“ primär und vorrangig nicht nur als „Objekte der Erlösung“ (sie müssen gerettet werden), sondern auch als „Subjekt der Erlösung“ (Träger der Erlösung), „was leicht Anlass zu einem Ärgernis geben kann, das nur mit jenem des gekreuzigten Messias vergleichbar ist, der von den ersten Christen verkündigt wurde.“<sup>41</sup> Dieser Punkt bildet den *Prüfstein* (Mittel zur Bewertung/Messung) und den *Stolperstein* (Hindernis und Ärgernis) der Soteriologie Ellacurias.

Sicherlich ist die Beziehung zwischen der Soteriologie und den Armen keine Neuheit bzw. Originalität von Ellacurias Theologie, auch wenn sie nicht so offensichtlich oder konsensfähig ist, wie es scheinen mag. Sie zieht sich durch die gesamte Heilige Schrift und die gesamte Tradition der Kirche und ist in den letzten Jahrzehnten von der latein-amerikanischen Kirche mit Nachdruck und Kreativität wieder aufgenommen worden. Die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, die sich mit dem „Geheimnis der Kirche“ befasst, erinnert daran, dass „wie Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbracht hat, so [...] auch die Kirche berufen [ist], denselben Weg zu gehen, um den Menschen die Früchte des Heils zu vermitteln“, und dass, wie Christus vom Vater gesandt wurde, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind‘ (Lk 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war‘ (Lk 19,10), so [...] [auch] die Kirche alle mit ihrer Liebe [umgibt], die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not

37 | Ellacuría, Herausforderung (wie Anm. 2), 205.

38 | Ellacuría, En torno (wie Anm. 24), 643.

39 | Ebd., 644.

40 | Ellacuría, En torno (wie Anm. 24), 645.

41 | *Sols Lucía*, Ellacuría (wie Anm. 1), 279.

zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.“ (LG 8). Diese Intuition, die in der Heiligen Schrift und in der spirituellen Tradition der Kirche verwurzelt ist, bildet die Grundlage und das Kriterium dafür, was seit der dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (1979) einhellig als „bevorzugte Option für die Armen“ bezeichnet wird. Aber obwohl Puebla so weit ging, vom „evangelisierenden Potential der Armen“ zu sprechen, insofern als sie „die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen und insofern als „viele von ihnen in ihrem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen“ (Puebla, 1147), herrscht im Allgemeinen die Tendenz, die Armen auf die Bedürftigen und die Option für die Armen auf den Dienst an den Bedürftigen zu reduzieren und ihr heilsträftig-evangelisierendes Potenzial zu vernachlässigen.

Diese Frage nach der Beziehung zwischen der Soteriologie und den Armen stellt nicht nur ein wichtiges Kapitel in Ellacurías theologischer Reflexion dar, dem er mehrere Texte gewidmet hat<sup>42</sup>, sondern auch einen entscheidenden Punkt oder sogar den Prüfstein seiner gesamten Theologie. In seiner Herangehensweise und Formulierung dieser Frage geht er von der mystisch-spirituellen Intuition der Identifikation Jesu Christi mit den Armen und der daraus resultierenden pastoralen Priorität aus, die von der lateinamerikanischen Theologie und dem Lehramt weithin angenommen und im Sinne einer „bevorzugten Option für die Armen“ formuliert wird. Aber Ellacuría besteht mit vielen Theolog:innen auf der soziopolitischen Dimension dieser Option. Und er geht noch weiter, weniger einvernehmlich und konflikträftiger, indem er die Heilsvermittlung der Armen ausdrücklich bekräftigt. Im Allgemeinen wird ohne größere Schwierigkeiten akzeptiert, dass die Fürsorge für die Armen Teil der Sendung der Kirche ist, und in diesem Sinne wird von einer „bevorzugten Option für die Armen“ (Dienst an den Armen) gesprochen. Schwierigkeiten und Konflikte tauchen auf, wenn es um die gesellschaftspolitische Dimension dieser Option (Befreiung) geht. Aber der neuralgische und entscheidende Punkt der Frage liegt in der Aussage über das Heilspotenzial und die Heilsvermittlung der Armen. Es scheint vernünftig und annehmbar, wenn auch nicht fraglos, von den Armen als vorrangigen Adressaten der Erlösung (Objekte der Erlösung) zu sprechen. Aber es scheint skandalös, von den Armen als Träger:innen bzw. Vermittler:innen von Erlösung (Subjekten von Erlösung) zu sprechen: „Hier haben wir es mit dem Problem des soteriologischen Charakters von Armen und Armut zu tun; problematisch daran ist, dass die Armen weder erkennbar evangelisiert oder erlöst sind, noch erkennbar als Erlöser oder Verkünder auftreten.“<sup>43</sup>

42 | Siehe dazu vor allem *Ignacio Ellacuría*, Die Armen als ‚theologischer Ort‘ in Lateinamerika, in: *ders.*, Eine Kirche der Armen (wie Anm. 5), 201–217; *Ignacio Ellacuría*, Discernir ‚el signo‘ de los tiempos, in: *ders.*, Escritos Teológicos II, San Salvador 2000, 133–135; *Ellacuría*, Gekreuzigtes Volk (wie Anm. 3), 823–850; *Ignacio Ellacuría*, Die Armen, in: *ders.*, Eine Kirche der Armen (wie Anm. 5), 185–200; *Ellacuría*, Die Kirche der Armen (wie Anm. 2), 761–787.

43 | *Ellacuría*, Die Armen (wie Anm. 42), 194.

Das Problem wurde von Ellacuría in einem 1978 veröffentlichten Beitrag mit dem emblematischen Titel *El pueblo crucificado: Ensayo de soteriología histórica* (Das gekreuzigte Volk: Ansatz zu einer geschichtlichen Soteriologie)<sup>44</sup> formuliert, worin er die Frage nach der soteriologischen Bedeutung des gekreuzigten Volkes aufwirft. Er behandelt zunächst „die Passion Jesu vom gekreuzigten Volk her gesehen, und die Kreuzigung des Volkes, vom Tod Jesu her gesehen“<sup>45</sup>, um „ein Grundproblem in seiner zweifachen Wendung [zu klären]: die Geschichtlichkeit des Leidens Jesu und den Erlösungscharakter der Kreuzigung des Volkes“ oder „den *geschichtlichen* Charakter der Erlösung in Jesu und den *Erlösungscharakter* der Geschichte der gekreuzigten Menschheit“<sup>46</sup>. Des Weiteren hebt er den „theologischen Stellenwert des Kreuzes in der Heilsgeschichte“<sup>47</sup> sowie den geschichtlichen Charakter des Todes Jesu und der Kreuzigung des Volkes<sup>48</sup> hervor. Schließlich geht er auf „den Tod Jesu und die Kreuzigung des Volkes, vom Knecht Jahwes her gesehen“ ein, indem er die „Charakteristika des Gottesknechts“ darstellt, Leben und Tod Jesu und des Gottesknechts zueinander in Beziehung setzt und vor diesem Hintergrund behauptet, dass „das unterdrückte Volk die Erlösung durch den Gottesknecht Jesus“<sup>49</sup> fortführt.

Gewiss „hat das gekreuzigte Volk nicht das explizite Bewusstsein, der leidende Knecht Jahwes zu sein“, aber es weist „objektiv einige wesentliche Züge des leidenden Gottesknechts“ auf, die uns vermuten lassen, „dass es, wenn auch nicht aktuell und in ganzer Fülle, so doch der geschichtliche angemessenste Ort seiner Realisierung“<sup>50</sup> ist. Über diese „grundlegende Gemeinsamkeiten“ hinaus gibt es auch noch „die Identifikation“, die Jesus selbst „zwischen ihm und den Leidenden“ im Gleichnis vom Jüngsten Gericht (Mt 25,31–46)<sup>51</sup> vollzogen hat. Dieses Gleichnis „bringt die Wahrheit Gottes unter den Menschen ans Licht“, die in der „Identifikation des zum König erhobenen Menschensohns mit den Hungernden, Dürstenden, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen“ und in der Identifikation des gekreuzigten Volkes als „Richter“ der Völker besteht:

„Das gekreuzigte Volk ist Richter schon in seinem eigenen Dasein, auch wenn es kein theologisches Urteil formuliert; sein Urteilsspruch ist Heil und Erlösung, insofern er in seinem Widerspruch die Sünde der Welt aufdeckt, insofern er er-

44 | Siehe dazu Ellacuría, *Gekreuzigtes Volk* (wie Anm. 2), 823–850.

45 | Siehe dazu ebd., 824–828.

46 | Ebd. (AdÜ: kursive Hervorhebung vom Verfasser).

47 | Siehe dazu ebd., 828–830.

48 | Siehe dazu ebd., 830–838.

49 | Siehe dazu ebd., 847–850.

50 | Ebd., 847.

51 | Ebd., 849.

möglichst, gutzumachen, was schlecht getan war, und insofern er eine neuartige Forderung als Wegweiser zur Erlangung des Heils aufstellt.<sup>52</sup>

In den abschließenden Überlegungen seines Beitrags hebt Ellacuría den „doppelten Aspekt“ des gekreuzigten Volkers hervor: „Es ist das Opfer der Sünde der Welt, und es ist das, was der Welt Erlösung bringt“. Ellacuría bleibt in seinem Beitrag beim ersten Aspekt stehen und deutet den zweiten Aspekt lediglich an und skizziert einige Anhaltspunkte für dessen weitere Entfaltung.<sup>53</sup> Um die weitere Entfaltung dieses zweiten Aspekts wird sich später insbesondere Ellacurias Mitbruder Jon Sobrino kümmern, was eine der Besonderheiten und einen der wichtigsten Beiträge seiner Theologie darstellt.<sup>54</sup> Obwohl Ellacuría sich bewusst ist, dass, wie im Falle Jesu, „die Welt der Unterdrückung [...] nicht bereit [ist], dies zu tolerieren“<sup>55</sup> – nicht einmal ein Theologe wie Moltmann<sup>56</sup> –, hält Ellacuría prophetisch und streitbar fest: „Die Armen werden die Welt erlösen, sie erlösen sie schon, aber noch nicht [ganz]. Das Heil auf einem anderen Weg zu suchen, wäre ein dogmatischer und geschichtlicher Irrtum.“<sup>57</sup>

## Schlussfolgerungen

Die Frage nach der Geschichtlichkeit des Heils bildet den innersten Kern und die Achse der Theologie Ignacio Ellacurias. Sie verleiht seinem theologischen Werk Einheit und systematischen Charakter. Das macht seine Theologie zu einer „geschichtlichen Soteriologie“, die auf die Frage nach der *geschichtlichen Verwirklichung der Erlösung* (Geschichtlichkeit der Erlösung) ausgerichtet ist und sich in besonderer Weise in den *geschichtlichen Prozessen der Befreiung* (Heil als Befreiung) konkretisiert, um in den *gekreuzigten Völkern* als „Opfer der Sünde“ und „Träger der Erlösung“ ihr Kriterium, ihren Maßstab und ihre historisch-eschatologische Vermittlung *par excellence* zu finden (gekreuzigte Völker als Träger der Erlösung).

52 | Ebd.

53 | Vgl. dazu ebd., 849–850.

54 | Jon Sobrino, Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología, Santander 1982, 251–261; Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Ostfildern 2008, 345–368; Jon Sobrino, El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados, Santander 1992, 83–95; Jon Sobrino, Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán, Madrid 2002, 123–168; Jon Sobrino, Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos, Madrid 2007.

55 | Ellacuría, Gekreuzigtes Volk (wie Anm. 2), 849.

56 | Siehe dazu Jürgen Moltmann, Die Theologie unserer Befreiung, in: Orientierung 69 (1996) 204–206; ders., Teología latinoamericana, in: Luiz Carlos Susin (Hg.), O mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina, São Paulo 2000, 225–231, hier 230; Francisco de Aquino Júnior, Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría, Regensburg 2014, 288–289.

57 | Ellacuría, Die Armen (wie Anm. 42), 196.

All dies verleiht der Theologie Ellacurías besondere Dichte und Relevanz. Sie konfrontiert uns mit dem, was im Zentrum der christlichen Offenbarung und des Glaubens steht: das Heilshandeln Gottes in der Welt oder die geschichtliche Verwirklichung des Heils. Das ist nicht einfach ein Thema unter anderen, so wichtig es auch sein mag, sondern das, was der christlichen Theologie Identität und Einheit verleiht. Es geht auch nicht um etwas Ahistorisches oder rein Transhistorisches, sondern um die geschichtliche Verwirklichung des Heils oder des göttlichen Heilsplans für die Menschen und die Welt. In diesem Sinne konfrontiert uns die Theologie von Ignacio Ellacuría nicht nur mit der zentralen Frage der christlichen Theologie (Heil), sondern zugleich auch mit der Realität und den Herausforderungen unserer Zeit (Vergeschichtlichung des Heils). Auch wenn es sich nicht in der Geschichte erschöpft, verwirklicht sich das Heil in der Geschichte. Die christliche Transzendenz ist nicht einfachhin eine Transzendenz „aus der Welt heraus“, sondern eine Transzendenz „in die Welt hinein“. Dies gibt dem historischen Geschehen theologische Dichte und Relevanz. Dadurch wird die Theologie von sich selbst dezentriert und in eine ständige Bewegung des „Hinausgehens“ in die Welt und insbesondere an die geographischen, sozialen und existentiellen „Peripherien“ der Welt versetzt.<sup>58</sup>

Ellacuría lebte in einem Kontext, der sich von dem unseren stark unterscheidet. In seiner Theologie werden wir daher keine konkreten und fertigen Antworten auf die Probleme unserer Zeit finden. Aber sie hilft uns zu verstehen, worin die grundlegende Aufgabe unserer Theologie zu sehen ist (geschichtliche Verwirklichung des Heils), sie konfrontiert uns mit den Herausforderungen unserer Zeit (Zeichen der Zeit) und weist uns auf das Kriterium und den Maßstab für dieses Unterfangen (gekreuzigte Völker). Unsere Aufgabe ist es, uns den Situationen und Herausforderungen unserer Zeit zu stellen und klar zu unterscheiden, was eine Vermittlung der Sünde und was eine Vermittlung des Heils darstellt, um die Prozesse und Kräfte zu stärken, die die effektive und effiziente Verwirklichung des Heils in unserer Welt fördern und ermöglichen: sei es im Persönlichen, sei es in den zwischenmenschlichen Beziehungen, sei es im Makrokontext der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Beziehungen, der ökologischen, kulturellen oder Geschlechterbeziehungen, oder der ethnischen und interreligiösen Beziehungen.

Daraus ergeben sich nun für die Theologie und die theologische Arbeit zahlreiche Konsequenzen, die weder offensichtlich sind noch fraglos hingenommen werden, und daher immer wieder problematisiert und begründet werden müssen. Zunächst einmal darf die Theologie nie auf eine Art theologischer Archäologie, das heißt, auf das Studium von Texten, Begriffen und Lehren reduziert werden. So wichtig und notwendig das Studium von Texten, angefangen bei der Heiligen Schrift, auch sein mag, es hat stets einen relativen Charakter im Hinblick auf etwas Grundlegenderes, nämlich die

---

58 | Vgl. Francisco de Aquino Júnior, *Teologia em saída para as periferias*, São Paulo 2019.

Unterscheidung der „Zeichen der Zeit“. Eine enorme Anstrengung ist daher nötig, um die gegenwärtigen geschichtlichen Prozesse in ihrer Dynamik, in ihren Kräften und in ihrem Institutionalisierungsprozess zu verstehen und in diesen Prozessen zu erkennen, was die geschichtliche Verwirklichung von Erlösung oder des Reiches Gottes bejaht/vermittelt (Gnade) oder negiert/behindert (Sünde).

Darin gründet die Notwendigkeit des Dialogs und der interdisziplinären Zusammenarbeit in der Theologie. Und daher muss die theologische Arbeit dynamisch, offen und ständig im Aufbau sein – jenseits von jeglichem Doktrinarismus, Dogmatismus und Fundamentalismus. Es ist zum Beispiel nicht einfach, die gegenwärtige Dynamik der Weltwirtschaft (Globalisierung, Finanzialisierung der Wirtschaft usw.) und der mit ihr zusammenhängenden weltweiten politischen Organisation (Neoliberalismus) zu erfassen, insbesondere im Hinblick auf das Wachstum und die Stärke der extremen Rechten in Europa, den USA und Brasilien (Neofaschismus), mit all ihren sozio-ökologischen, kulturell-religiösen Auswirkungen, einschließlich jener, die die Gestaltwerdung der Subjektivität betreffen.<sup>59</sup> Es ist auch nicht so einfach, klar zu unterscheiden, was in dieser Situation zu einer Vermittlung der Sünde und was zu einer Vermittlung des Heils wird, vor allem im Kontext der Manipulation und Instrumentalisierung des Christentums durch die extreme Rechte, um ihre neoliberale Wirtschaftspolitik, ihre traditionalistische Moral und ihre Vorurteile und Phobien gegenüber Armen, Schwarzen, der indigenen Bevölkerung, Frauen, Migrant:innen usw. zu rechtfertigen. Aber ohne eine ehrliche Auseinandersetzung mit dieser Situation, ohne das Bemühen, sie in ihrer Komplexität zu begreifen und zu erkennen, was darin sündhaft und was darin heilträchtig ist, verkommt die Theologie zu einer bloßen Archäologie und Gelehrsamkeit. Und damit „hört [sie] auf, *intellectus fidei* zu sein, und wird zu einem Studium von Inoperativitäten“<sup>60</sup>

Es ist uns im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, auf die vielen konkreten Probleme und Herausforderung näher einzugehen, mit denen sich unsere Theologie heute auseinandersetzen muss, wenn sie ihre spezifische Aufgabe als Erkenntnis und Dienst am Glauben oder an der geschichtlichen Verwirklichung der Erlösung ernst nehmen will. Wir wollen lediglich daran erinnern, dass dies weder etwas Fremdes noch Nebensächliches ist, sondern die grundlegende Aufgabe der Theologie zu allen Zeiten darstellt und gleichzeitig auf die breite und komplexe Agenda hinweist, die der theologischen Gemeinschaft heute auferlegt ist. Wie Papst Franziskus zu Recht hervorhebt: „Auch

59 | Siehe dazu *Ladislau Dowbor*, *A era do capital improdutivo. A nova arquitectura do poder, sob dominação financeira, squestro da democracia e destruição do planeta*, São Paulo 2017; *João Décio Passos*, *No lugar de Deus: ensaios (neo)teocráticos*, São Paulo 2021.

60 | *Ignacio Ellacuría*, *Relación teoría y praxis en la teología de la liberación*, in: *ders.*, *Escritos Teológicos I*, San Salvador 2000, 241–242.

die guten Theologen riechen wie die guten Hirten nach Volk und nach Straße und gießen mit ihren Überlegungen Öl und Wein auf die Wunden der Menschen.“<sup>61</sup>

Mögen wir uns nicht von den internen Problemen der Kirche ablenken und absorbieren lassen, indem wir uns mit scheinbar wichtigeren oder religiöseren Dingen beschäftigen und dabei am Herrn vorübergehen, der verwundet am Wegrand liegt (Lk 10,25–37). Die Armen und Ausgegrenzten unserer Welt sind, in Ihm, Richter und Herr unseres Lebens, unserer Kirchen und unserer Theologien (Mt-25,31–46).

*(Übersetzt aus dem Spanischen von Dr. Helene Büchel)*

---

61 | Papst Franziskus, Brief an den Großkanzler der ‚Pontificia Universidad Católica Argentina‘ zum Hundertjährigen Jubiläum der Theologischen Fakultät, [https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150303\\_lettera-universita-cattolica-argentina.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html) (aufgerufen am 22.8.2023).

## „Jedes Individuum trägt die übrigen in sich“

### Ignacio Ellacuría Philosophie der geschichtlichen Realität und die gemeinsame Suche nach der Wahrheit

#### Zusammenfassung

Dieser Beitrag widmet sich der Frage, wie das Anliegen einer epistemologischen Pluralität mit dem Ziel der gemeinsamen Suche nach Wahrheit verbunden werden kann, d. h. auf welcher gemeinsamen Basis eine Verständigung unterschiedlicher Erkenntnistheorien möglich ist. Dabei wird die philosophische Grundlage der damit verbundenen Spannung zwischen Universalität und Kontextualität bzw. Partikularität in den Blick genommen. Dazu geht es zunächst um die zentralen Aspekte des Anliegens einer Dekolonisierung des Denkens, bevor Ansätze wie das Verständnis von Universalität als Solidarität erläutert werden. Schließlich wird Ignacio Ellacuría Philosophie der geschichtlichen Realität als mögliche Grundlage einer Verhältnisbestimmung von Universalität und Partikularität vorgeschlagen, nach der die Wechselbeziehung aller Perspektiven notwendig sind, um die geschichtliche Realität zu erkennen.

#### Abstract

This article is dedicated to the question of how the concern for epistemological plurality can be combined with the goal of a common search for truth, i.e. on what common basis different epistemologies can understand each other. The philosophical basis of the associated tension between universality and contextuality or particularity will be analysed. To this end, the central aspects of a decolonization of thought will be discussed before approaches such as the understanding of universality as solidarity are explained. Finally, Ignacio Ellacuría's philosophy of historical reality is proposed as a possible basis for conceiving the relationship between universality and particularity in a way that the interrelation of all perspectives is necessary in order to recognise historical reality.

#### Schlüsselwörter/Keywords

Dekolonisierung des Denkens; Ignacio Ellacuría; Interkulturelle Philosophie; José Martí; Kontextualität; Pluralität; Universalität

Decolonization of thought; Ignacio Ellacuría; intercultural philosophy; José Martí; contextuality; plurality; universality

In der jüngeren Vergangenheit und insbesondere mit der Black-Lives-Matter-Bewegung nach der Ermordung von George Floyd im Mai 2020 hat die Debatte um eine Dekolonisierung des Denkens durch eine wachsende Rezeption und Wahrnehmung der Postcolonial Studies an Dynamik gewonnen. Das Anliegen einer epistemologischen Pluralität ist jedoch keineswegs neu, sondern hat verschiedene Vorläufer in unterschiedlichen Kontexten, insbesondere in antiimperialistischen Bewegungen. In dem Maße, wie Ansätze interkultureller Theologie und Philosophie, die auf eine gemeinsame Suche nach Wahrheit abzielen, dieses Anliegen teilen, verweist diese Diskussion auf die klassische philosophische Spannung zwischen Universalität und Kontextualität (bzw. Partikularität). Konkreter kann gefragt werden, ob es möglich ist, die theologische und philosophische Aufgabe der Wahrheitssuche mit erkenntnistheoretischer Pluralität zu verbinden, oder ob sich beides strikt widerspricht. In diesem Beitrag wird diese Frage diskutiert, indem die philosophische Grundlage dieser Spannung in den Blick genommen und danach gefragt wird, wie eine gemeinsame Basis gefunden werden kann, die eine Verständigung zwischen verschiedenen Erkenntnistheorien ermöglicht.

Dazu werden zunächst die zentralen Aspekte des Anliegens einer Dekolonisierung des Denkens beschrieben. Zweitens werden einige für diese Debatte relevante Ansätze skizziert, wie beispielsweise der Vorschlag anthropologischer Invarianten und das Verständnis von Universalität als Solidarität. Und schließlich wird Ignacio Ellacurías Philosophie der geschichtlichen Realität als ein vielversprechender Ausgangspunkt für eine positive Antwort auf diese Problematik vorgeschlagen, die sich auch mit anderen wichtigen Überlegungen verbinden lässt.

## Dekolonisierung des Denkens und epistemologische Pluralität

Die aktuelle Debatte über den so genannten *postcolonial turn* und eine angestrebte erkenntnistheoretische Dekolonisierung<sup>1</sup> ist stark beeinflusst von den Postcolonial Studies angelsächsischer Provenienz, die in der Zeit nach dem Kolonialismus in den Literaturwissenschaften entstanden und „in denen der Einfluss der kolonialen Macht auf die Interpretation von Geschichte und Literatur aufgedeckt wurde“<sup>2</sup>. Diese kritische Perspektive nahmen andere Disziplinen auf, wobei nach wie vor ein starker Fokus auf Texten besteht. Die Postcolonial Studies mit Edward Said, Homi Bhabha und Gayatri Spivak als den wohl bekanntesten und am häufigsten zitierten Autor:innen kritisieren diesen kolonialen Einfluss. Sie weisen auf die epistemologischen Grundlagen hin und

---

1 | Anibal Quijano, *Colonialidad y modernidad/razionalidad*, in: *Perú indígena* 29 (1992), 11–20, 19.

2 | Stefan Silber, *Postkoloniale Theologien*, Tübingen 2021, 16; vgl. auch das grundlegende Einführungswerk *María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan*, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015.

zeigen damit auf, wie unsere Wahrnehmung der Realität durch den Kolonialismus und die Interessen der Kolonisatoren geprägt wurde. Für die Diskussion um eine Dekolonisierung des Denkens darf jedoch auch der Einfluss anderer Quellen – wie derjenigen antiimperialistischer Kritiker wie José Martí – nicht unterschätzt werden.<sup>3</sup>

Bei allen Unterschieden besteht Einigkeit über die hohe Bedeutung, die den Strukturen der kolonialen und imperialen Mächte auf die Wissensproduktion zukommt, und wie unterdrückend solche Strukturen sein können, auch wenn dies nicht zwangsläufig intentional oder bewusst sein muss. So sind auch die von Kolonialität Betroffenen nie einfach nur Opfer, sondern zeigen Alternativen auf. Ihre Beziehungen zur Macht sind ebenso wie die der Machthaber:innen vielfältig. „Ein einfaches Täter-Opfer-Schema verdeckt die Vielfalt dieser Beziehungen und damit auch die Handlungsmacht, die in unterschiedlichen Formen des Widerstands wahrgenommen wird oder werden kann.“<sup>4</sup> Trotz dieses möglichen Widerstands

konnten die Prozesse der politischen Dekolonisierung weder die politische oder ökonomische noch die epistemologische Abhängigkeit vollständig überwinden.

Vielmehr kann immer noch von einer epistemischen Gewalt<sup>5</sup> oder einer epistemischen Ungerechtigkeit<sup>6</sup> gesprochen werden, wenn es um die globale Dimension ungleicher Beziehungen geht, wozu insbesondere Rassismus und Sexismus gehören. Eine globalisierte kapitalistische Weltordnung benötigt universalisierte Erkenntnisse und Normen, um die Ausbeutung von Personen und Ressourcen ebenso zu rechtfertigen wie die Unterdrückung alternativer Wissens- und Lebensformen. Daher sind diese dominanten Tendenzen den Wissenschaften keineswegs fremd, vielmehr „muss der zentrale Verlauf der modernen europäischen Wissenschaft als eine Konstruktion von Hegemonie im Rahmen eines bestimmten Zivilisationsprojekts und als integraler und unverzichtbarer Bestandteil dieses Modells gelesen werden, ebenso als eine Form, um zu leben und die Erde zu bewohnen“<sup>7</sup>. Diese Kritik an hegemonialen Tendenzen kann

**THOMAS FORNET-PONSE**, geb. 1979, PD Dr. theol., Dr. phil., Studium der kath. Theologie, Philosophie, Alten Geschichte und Physik in Bonn und Jerusalem, 2013–2016 Studiendekan des Theologischen Studienjahres Jerusalem und Inhaber des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie, seit 2022 Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts im missio e. V. Forschungsschwerpunkte: Interkulturelle Theologie und Philosophie; Lateinamerikanische Befreiungstheologie und –philosophie; Ökumenische Theologie; Jüdisch-christlicher Dialog

3 | Vgl. Raúl Fonet-Betancourt, Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin dekolonialen Denkens, in: Sebastian Pittl (Hg.), Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven. Regensburg 2018, 24–59.

4 | Silber, Theologien (wie Anm. 2), 121.

5 | Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, Chicago 1988, 271–313.

6 | Vgl. Miranda Fricker, Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing, Oxford 2011.

7 | Vgl. Raúl Fonet-Betancourt, Del conocimiento teórico al saber dominador. Notas para un diálogo intercultural sobre el cambio del ideal del conocimiento al interior de la cultura europea, in: ders., Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica, Aachen 2017, 25–43, 36.

an die alternativen Ansätze anknüpfen, die innerhalb der westlichen Tradition selbstkritisch argumentieren, und zeigt somit zugleich, dass diese alles andere als einheitlich ist.

Im Unterschied zu den hegemonialen Tendenzen und Praktiken können die Bemühungen um ein dekoloniales Denken bzw. eine Dekolonisierung des Denkens<sup>8</sup> mit dem zivilen Ungehorsam verglichen und als eine Form des epistemischen Ungehorsams charakterisiert werden. Dies bedeutet, damit aufzuhören, die epistemische Grundlage des hegemonialen abendländischen Denkens zu übernehmen, und damit zu beginnen, traditionelle und indigene Wissensformen mit ihren Kosmologien etc. zu rehabilitieren. „Mignolo schlägt daher eine doppelte Methode wissenschaftstheoretischer Entkolonisierung vor: ‚Loslösung und Offenheit‘. Der ‚Loslösung‘ von eurozentrischen Denkweisen entspricht die ‚Offenheit‘ für Alternativen, die aus den vielfältigen kulturellen Traditionen der Menschheit schöpfen“<sup>9</sup>. Indem sie nicht nur abendländische Formen, sondern allgemein jede Form universaler Wissensproduktion kritisieren, die vorgibt, einen bevorzugten oder gar exklusiven Zugang zur Wahrheit zu haben, konzentrieren sich diese Ansätze auf den kontextuellen Charakter der menschlichen Erkenntnis und plädieren dafür, stärker lokale und indigene Wissensformen aufzunehmen und zu reflektieren. „[W]e can, therefore, perceive all forms of knowledge as systems of local knowledge in a plurality of global local knowledge systems, without having to justify to the West anything about the quality of indigenous forms of knowledge“<sup>10</sup>, und umgekehrt. Diese Ansätze versuchen, Universalität und Kontextualität (bzw. Partikularität) miteinander zu vereinbaren. Denn beide schließen sich nicht zwingend aus, wenn Universalität nicht als Uniformität, sondern als Netz von kontextuellen und unterschiedlichen Formen verstanden und zugleich an der möglichen Existenz universaler Werte oder Rechte festgehalten wird.

Mit diesem Ziel einer epistemologischen Pluralität teilen solche Ansätze nicht nur die Position von antiimperialistischen Denkern wie José Martí, sondern auch die der interkulturellen Philosophie. So äußert beispielsweise Raúl Fornet-Betancourt eine interkulturelle Kritik der hegemonialen abendländischen Wissenschaft und schlägt als Alternative ein Verständnis von Universalität als Solidarität vor. „Das Engagement für einen Dialog des ‚Erfahrungswissens‘ und der darin verborgenen Spiritualitäten ist

8 | Vgl. besonders *Ngugi wa Thiong'o*, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London 1986; *Ernest-Marie Mbonda*, *Une décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, Paris 2021; *Walter Mignolo*, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires 2010.

9 | *Silber*, *Theologien* (wie Anm. 2), 155 mit Verweis auf *Walter Mignolo*, *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*, in: Santiago Castro-Gómez/ Ramón Grosfoguel (Hg.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007, 25–46, 25.

10 | *Philip Higgs*, *Indigeneity and Global Citizenship Education: A Critical Epistemological Reflection*, in: Ian Davies/Li-Ching Ho/Dina Kiwan/Carla L. Peck/Andrew Peterson/Edda Sant/Yusef Waghid (Hg.), *The Palgrave Handbook of Global Citizenship and Education*, London 2018, 209–223, 220.

ein Engagement, um die vollständigen menschlichen Erfahrungen wieder zu erlangen, die in ‚Unkenntnis‘ der dualistischen Gewohnheiten des anthropozentrischen und androzentrischen Wissens Wege zur Ganzheit und damit ‚Methoden‘ zur Erkenntnis aufzeigen, die mit dem Rhythmus der Tiefe des Lebens, d. h. seiner Vielfalt und Vielfältigkeit, in der menschlichen Seele in Resonanz sind.“<sup>11</sup>

## Die Interkulturelle Philosophie und das Verständnis von Universalität als Solidarität<sup>12</sup>

Der Vorschlag Raúl Fonet-Betancourts basiert auf den Überlegungen José Martí zur Universalität als Pluralität kultureller Ausdrucksformen. Dieser kritisierte in seinem 1891 erschienenen Aufsatz „Unser Amerika“<sup>13</sup> explizit die Kolonisation, die seiner Ansicht nach nicht mit der Befreiung von der spanischen Fremdherrschaft überwunden sei. Denn mit ihr seien viele Bräuche und Traditionen nach Amerika gekommen, die die heimischen Kulturen daran gehindert hätten, sich eigenständig zu entfalten. „Wir waren eine Vision: die Brust eines Athleten, die Hände eines Gecken und die Stirn eines Kindes. Wir waren eine Maske: Kniehosen aus England, Weste aus Paris, Sakko aus Nordamerika und Stierkämpfermütze aus Spanien.“<sup>14</sup> Martí versteht die Eroberung und Zerstörung der historischen und kulturellen Entwicklungsmöglichkeiten der lateinamerikanischen Völker als eine historische Tragödie sowohl wegen des Todes zahlreicher Menschen dieser Kulturen als auch wegen des kulturellen Todes ihrer Nachfahren und beschreibt dies als ein Verbrechen an der Natur. „Den schlanken Stiel hätte man wachsen lassen müssen, damit man später das vollständige und blühende Werk der Natur in seiner ganzen Schönheit hätte anschauen können. – Die Eroberer haben dem Universum einen Teil gestohlen.“<sup>15</sup> Dieser kulturelle Tod führte nicht nur zu der oben genannten Karikatur, sondern vielmehr dazu, dass ihr unverwechselbarer Beitrag zur Welt verloren gegangen ist. Wenn Martí dazu aufruft, den Ursprung zu bejahen und ein national-kontinentales Bewusstsein zu entwickeln, das durch die koloniale Fremdherrschaft eingeschränkt war, meint dies keinen Nationalismus, sondern

11 | Fonet-Betancourt, *Del conocimiento teórico* (wie Anm. 7), 43.

12 | Vgl. dazu ausführlicher Thomas Fonet-Ponse, *Universalität als Solidarität. Das Universalitätsverständnis José Martí und Raúl Fonet-Betancourts*, in: *SaThZ* 15 (2011), 189–203.

13 | Vgl. *José Martí, Unser Amerika*, in: Angel Rama (Hg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt a. M. 1982, 56–67. Fonet-Betancourt bezeichnet diesen Beitrag als ein „Manifest der Inkulturation“: *Raúl Fonet-Betancourt, Martí und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung*, in: ders. (Hg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Bd. 3: Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Eichstätt 1993, 75–97, 96.

14 | *Martí, Unser Amerika* (wie Anm. 13), 62.

15 | *José Martí, El hombre antiguo de América y sus primeras artes primitivas*, in: ders., *Obras completas VIII*, Havana 1975, 332–335, 335. Übers. nach Raúl Fonet-Betancourt, *José Martí interkulturell gelesen*, Nordhausen 2007, 59.

das Bewusstsein um die eigenen Ursprünge und Probleme. Dementsprechend lehnt er das nach der Unabhängigkeit von Spanien herrschende ‚kreolische‘ Bürgertum ab, das nicht die Bedürfnisse des ganzen Volkes repräsentiere und auch die Denkweise der Kolonisatoren fortführe. Ein solches importiertes Denken sei aber nicht angemessen, um die Probleme Lateinamerikas zu lösen. Eine konstruktive Alternative sieht er in einem Denken, das aus dem eigenen Boden entsteht: „Die europäische Universität muß der amerikanischen weichen. Die Geschichte Amerikas von den Inkas bis heute muß in allen Einzelheiten vermittelt werden, auch wenn man auf die Geschichte der griechischen Archonten verzichten müßte. Unser Griechenland ist dem Griechenland vorzuziehen, das eben nicht das unsere ist. Für uns nämlich ist es von größerer Notwendigkeit.“<sup>16</sup> Er plädiert weder für einen kulturellen Isolationismus noch für einen Kulturrelativismus, aber für ein inkulturiertes und kontextuelles Denken, das aus den Quellen der Traditionen und Kulturen der Völker seines eigenen Kontextes heraus sich mit der eigenen geschichtlichen Realität auseinandersetzt. „Wenn ein Problem in Cojimar auftaucht, so suchen sie [d. h. die Völker; TFP] nicht in Danzig nach dessen Lösung.“<sup>17</sup> Indem sie kreativ und erfinderisch sind und sich nicht darauf beschränken, andere Kulturen zu imitieren, kann kultureller Austausch zwischen den Völkern und Kulturen erfolgen. Martí verteidigt vehement das Recht jedes Volkes und jeder Kultur, mit seiner bzw. ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit zu einer vielfältigen Universalität beizutragen. Diese einmaligen Stimmen sind jedoch im Rahmen der Kolonisation verstummt, weshalb sich Martí für eine Praxis einsetzt, die darauf abzielt, „dem ununterbrochenen menschlichen Konzert die amerikanische Stimme zurückzugeben, die in einer traurigen Stunde in der Kehle von Netzahualcóyotl und Chilam erstarrte“.<sup>18</sup> Genau dieser Forderung entspricht Martí's Aufsatz „Unser Amerika“, weil Amerika nicht nur Objekt, sondern Subjekt der Reflexion ist. Daher handelt es sich nicht um eine relativistische Position, sondern um eine der Relation, in der alle kontextuellen Formen sich in Harmonie und Kommunikation untereinander befinden.

Auf diese Überlegungen Martí's zur Universalität als Vielfalt kultureller Ausdrucksformen bezieht sich Fornet-Betancourt ausdrücklich, wenn er sein Verständnis von Universalität als Solidarität entwickelt. Grundlegend dafür ist es, den Logos zu transrationalisieren und das solidarische Gleichgewicht der verschiedenen kulturellen Logoi anzuerkennen. Er grenzt sich dabei von einem Verständnis von Inkulturation und Kontextualisierung der Philosophie ab, wonach es einen harten Kern, den Logos, gebe, der von der Philosophie in ihrer abendländischen Geschichte herausgebildet worden und formal-methodologisch normativ sei. Denn dies setzt einen zu einseitig abendländisch, also wesentlich monokulturell bestimmten Begriff eines philosophi-

16 | Martí, Unser Amerika (wie Anm. 13), 60.

17 | Ebd., 63.

18 | José Martí, Fragmento del discurso pronunciado en el club del comercio, in: ders., Obras Completas VII, Havanna 1975, 285. Übersetzung nach Fornet-Betancourt, Martí (wie Anm. 15), 112f.

schen Logos voraus. Dagegen sei das Risiko einzugehen, auch diese von einer bestimmten Tradition her stammende Grundstruktur der Rationalität zu hinterfragen und „sich auf die *Erfahrung* einzulassen, das Philosophische als ein Feld (möglicher) *logisch* offener und nicht definierter Bedeutungen anzusehen“.<sup>19</sup> Auf der Basis der Gleichursprünglichkeit der Philosophie an verschiedenen Orten der Welt geht Fornet-Betancourt von der Hypothese aus, das Philosophische sei polyphon und nicht alleine griechischen Ursprungs. Daher plädiert er dafür, Inkulturation „als eine Bewegung der Transrationalisierung des Logos“<sup>20</sup> zu verstehen. Es gehe nicht mehr darum, wie das Eigene in die Bewegung des Universalen integriert werden könne, sondern darum, wie sich die Mannigfaltigkeit der Welt in das Eigene verpflanzen lasse. Fornet-Betancourt setzt die Vielfalt der Welt voraus, die sich nicht durch eine einzige Perspektive vollständig beschreiben lässt, sondern zahlreiche unterschiedliche benötigt. Der Austausch dieser Perspektiven konstituiert den Prozess der Universalität, der die verschiedenen kontextuellen Rationalitäten verbindet und die Vernunft pluralisiert. „Es geht um die Perspektive für ein Programm der dezentrierten, d. h. polyzentrischen Rekonstruktion der Universalität der Vernunft, also um ein Programm, in dem sich Universalität als Solidarität mit dem Anderen legitimiert.“<sup>21</sup> Ein wichtiger Teil dieses Programms besteht darin, die Philosophie zu transformieren und eine philosophische Rationalitätsform zu entwickeln, in der sich die verschiedenen Rationalitäten in einem Prozess des ständigen Dialogs und Kontrastes als Rationalitätsmodelle verifizieren oder falsifizieren lassen. Ebenso wenig wie bei Martí geht es hier um einen Provinzialismus, sondern es „orientiert sich die interkulturelle Philosophie vielmehr an der regulativen Idee einer durch das Zusammentreffen historischer *Universalitäten* erlangten Universalität, die sich vielleicht als eine durch Solidarität wachsende Pluriversität konfigurieren wird“.<sup>22</sup>

Mit diesem Verständnis von Universalität als Solidarität vertritt Fornet-Betancourt also weder eine Inkommensurabilität noch eine Inkompatibilität der Kulturen, Kontexte und Philosophien und leugnet auch nicht, dass ein Rest an Unverständnis bleibt. Aber auch wenn es weder leicht ist noch immer vollständig gelingen wird, besteht die Möglichkeit der Übersetzung als gemeinsamer Aufgabe und Zusammenarbeit in einer Übersetzungsgemeinschaft.

Mit diesem Verweis auf eine Übersetzungsgemeinschaft setzt Fornet-Betancourt eine gemeinsame Basis voraus, die diese Übersetzung erst ermöglicht. Er formuliert verschiedene philosophische Voraussetzungen für einen interkulturellen Dialog, deren

19 | Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt a. M. 1997, 133.

20 | Ebd., 134.

21 | Raúl Fornet-Betancourt, *Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie*, in: ders. (Hg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen 1993, 108–115, 114.

22 | Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie* (wie Anm. 19), 140.

erste er mit Bezug auf Jean-Paul Sartre darin sieht, den Menschen als ein singuläres Universal („universel singulier“) zu verstehen, „das die historische Permanenz der Subjektivität als offene Bewegung der Konstitution und Totalisierung vom Sinn in den Kulturen und im Gesamtprozeß der Geschichte der Menschheit garantiert.“<sup>23</sup> Der Mensch als menschliche Singularität könne in seiner kulturellen Situation nicht leben und sich mit ihr auseinandersetzen, wenn er diese nicht singularisiert und den überlieferten Sinn umarbeitet oder erneuert. Er schafft Kultur oder eignet sie sich an und transkulturiert sich, indem er auf diese Weise von einer konkreten Situation ausgeht, die Sinnfrage in seiner ursprünglichen Kultur stellt und damit zu einer Bewegung des argumentativen Verstehens, der möglichen Universalität beiträgt.

Diese erste Voraussetzung ist eng mit der zweiten verbunden, die für unsere Fragestellung besonders relevant ist: Dem Prinzip der subjektiven Reflexion als anthropologischer Invariante, „die jeden Menschen in jeder regionalen Kulturwelt als Quelle der Exteriorität und Unbestimmtheit auszeichnet“<sup>24</sup>. Die Reflexion des Menschen ist immer in einer kulturellen Situation situiert und kein bloßer Reflex, sondern auch die Bedingung dafür, dass die Kultur gelebt wird, der Mensch Kultur und Weltsicht sehen kann. Daher bleibt im singularen Universal des Menschen „ein unkultivierter Rest, der die verschiedenen Kulturräume transzendiert; es ist der reflexiv-kritische Hintergrund, der eigentlich nicht nur den Dialog mit dem anderen ermöglicht, sondern ihm auch das Ziel anzeigt.“<sup>25</sup> Indem er diese subjektive Reflexion ausübt, transzendiert der Mensch die Grenzen seines kulturellen (moralischen, politischen, juristischen etc.) Universums und konfrontiert diese mit seinen Optionen und Projektionen. So ist diese Reflexion der Ausgangspunkt jeglicher sowohl intra- als auch interkulturellen Kommunikation, da die Grenzen zu Zonen der Begegnung werden und somit Kommunikation ermöglichen.

Der Verweis Fornet-Betancourts auf die Überzeugung anthropologischer Invarianten führt uns zur Philosophie der geschichtlichen Realität Ellacurías. Denn diese enthält weiterführende Überlegungen zu den verschiedenen anthropologischen Fragen sowie den materiellen und biologischen Grundlagen. Mit letzteren erweist sich Ellacurías Position auch als anschlussfähig an gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse, worauf in diesem Kontext jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.

---

23 | Raúl Fornet-Betancourt, Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs, in: *polylog* 1 (1998), 38–53, 50.

24 | Ebd., 51.

25 | Ebd., 51.

## Die Philosophie der geschichtlichen Realität als aussichtsreiche Grundlage für eine gemeinsame Basis

Die Bedeutung des Vorschlags der Philosophie der geschichtlichen Realität Ellacuría für unsere Frage danach, was die Kommunikation zwischen verschiedenen Epistemologien und damit auch die Vermittlung zwischen Universalität und Partikularität ermöglicht, besteht in zwei Schlüsselaspekten, die sich bereits in der Philosophie Xavier Zubiris finden lassen: Zunächst ist mit Blick auf die metaphysische Grundlage die Idee der Respektivität des Realen zu nennen. Diese bietet die Möglichkeit, eine primordiale Einheit zu konzipieren, die die Differenzen einschließt und intrinsisch dynamisch, strukturell, systematisch und dialektisch ist.<sup>26</sup> Der zweite ist die Erkenntnistheorie der *Empfindenden Intelligenz*<sup>27</sup>, wonach Empfinden und Intelligieren sich nicht voneinander trennen lassen, sondern eine Einheit bilden. Diese Konzeption beinhaltet die intellektive Erfassung der geschichtlichen Realität und ihre spezifischen Herausforderungen. Auf dieser Grundlage unterstreicht Ellacuría in *Philosophie der geschichtlichen Realität* immer wieder den Charakter dieser differenzierten, aber nicht uniformen Einheit. Dies beginnt in seinen Ausführungen zur materiellen und biologischen Grundlage der Geschichte, worin er auf die Einheit einer durch verschiedene Individuen gebildeten Spezies verweist, sodass in jedem Individuum der physische Charakter der Spezies, zu der es gehört, präsent ist:

„Spezies ist zum einen das spezifische physische Wesen, das heißt jene physische Einheit konstitutiver Charaktere, durch die jedes Individuum real und physisch zu einem bestimmten *phylum* gehört; zum anderen ist Spezies das *phylum* selbst, also die Gesamtheit der Individuen, die einheitlich diese physische und vielfältige Einheit des *phylum* konstituieren. [...] dasjenige, wodurch ein Individuum zu einem *phylum* gehört, ist das, was es an Spezifischem hat, doch hat es etwas Spezifisches, weil es aus einem *phylum* hervorgegangen ist.“<sup>28</sup>

26 | Vgl. Ignacio Ellacuría, *Philosophie der geschichtlichen Realität*, Aachen 2010, 29–43; Xavier Zubiri, *Respectividad de lo Real*, in: *Realitas III–IV* (1976–1979), 13–43. „Die Dinge sind keine Substanzen, keine Subjekte, sondern Systeme von Eigenschaften; sie sind keine Substanzen, sondern *Substantivitäten*, d. h. Systeme, in denen ihre Eigenheiten nicht Eigenschaften sind, die einem Subjekt innewohnen, wie Aristoteles behauptet, sondern Momente eines Gesamtsystems, in einem inneren Bezug zueinander im System; also mit *systematischer Kohärenz*.“ (Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador 2002, 134).

27 | Vgl. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. I. Inteligencia y realidad*, Madrid 1980.

28 | Ellacuría, *Philosophie* (wie Anm. 26), 107. Ellacurias Terminologie unterscheidet sich von der in der heutigen Biologie verwendeten. In letzterer ist *Phylum* eine sehr hohe taxonomische Kategorie und bezieht sich zum Beispiel auf die Chordaten, zu denen die Wirbeltiere gehören. Ellacuría hingegen verwendet Spezies und *Phylum* als Synonyme.

Somit ist die Einheit der Spezies primär, aber da die Spezies sich aus Individuen zusammensetzt, die nicht identisch sind, pluralisiert sie sich in ihnen.

Ellacuría führt diese materielle und biologische Grundlage einer differenzierten Einheit weiter aus in Bezug auf die soziale Komponente der Geschichte und zeigt dabei, dass die Differenzen zwischen den Menschen aus der genetischen Determination stammen, die ein neues Individuum hervorbringt. Dieser Prozess betrifft sowohl die Entwicklung der Spezies als auch die des Individuums und führt daher dazu, dass die neuen Individuen einerseits nicht identisch sind, sondern sich unterscheiden und andererseits zur gleichen Spezies gehören. „Die Spezies besteht nicht aus ‚mehreren Einen‘, sondern aus ‚Einen und Anderen‘, eben aufgrund des biologischen Mechanismus der Speziesbildung.“<sup>29</sup> In jedem Individuum gibt es somit eine individuelle Einheit und eine spezifische. Beide sind miteinander verbunden und begründen die differenzierte Einheit des Individuums. Spezies meint hier das, was sich in jedem Individuum replizieren kann, und damit die physische Einheit, die es zwischen den Individuen gibt. Sie bedeutet keine Uniformität, da das Individuum nicht auf das spezifische Wesen reduziert werden kann. Darüber hinaus bildet jedes Lebewesen eine primäre kohärente Einheit und konstituiert ein System aus verschiedenen Subsystemen, in denen die Einheit des gesamten Systems präsent ist. Wegen der spezifischen Einheit, d. h. dem, was sich in jedem Individuum, das zu einer Spezies gehört, repliziert, besteht ein Bezug dieses Individuums auf die anderen seiner Spezies. Jedes Mitglied einer Spezies ist auf alle anderen biologisch hingewendet, sodass es „im Verhältnis zu“ den anderen ist, was es ist, wenn auch je nach Geschlecht, Alter, etc. auf verschiedene Weise“<sup>30</sup>. Daher besitzt die Spezies keine absolute Priorität über das Individuum, sondern sie formt sich in und ausgehend von den Individuen, die biologisch zueinander hingewendet sind. Wenn ein Individuum so die eigene Individualität bekräftigt, bekräftigt es gleichzeitig die Individualität der anderen in der Einheit der Spezies. Diese Hinwendung jedes menschlichen Wesens auf die anderen bildet die biologische Basis der menschlichen Gesellschaft: „In diesem Sinn trägt jedes Individuum die übrigen in sich: Weil jedes einzelne und alle zugleich sich als Individuen ‚in Bezug auf‘ die übrigen konstituieren.“<sup>31</sup> Auch wenn dies in gewissem Sinne auf die Tiere zutrifft, ist es besonders deutlich bei den Menschen aufgrund des spezifischen Charakters der menschlichen Intelligenz als empfindender Intelligenz, die eine Offenheit auf die Realität mit sich bringt. Im Unterschied zu den Tieren setzt sich der Mensch mit den Dingen nicht nur als Stimuli auseinander, sondern als Realitäten, d. h. er nimmt die Stimuli nicht nur als Stimuli wahr,

29 | Ebd., 165. „Die individuelle Vielfalt – wir werden dies noch ausführen – des menschlichen Wesens gründet sich auf diesen gleichermaßen individuellen und spezifischen Charakter der menschlichen Realität; jedes Individuum wird aufgrund des Reichtums des genetischen Prozesses und der Konfiguration, mit der dieser Prozess verläuft, von den übrigen verschieden sein, wird aber mit diesen wesentlich verbunden sein.“ (179)

30 | Ebd., 169.

31 | Ebd., 171.

sondern auch als Realität, als etwas eigenes.<sup>32</sup> Der Mensch realisiert nicht nur etwas, sondern er realisiert sich. Somit ist er real offen auf die Realität der Spezies und zeigt eine größere Individualität innerhalb dieser Spezies, indem er sich von spezifischen Determinationen lösen kann. Dies verdankt sich der Möglichkeit, sich als einzigartige Form, in der Realität zu sein, zu realisieren. Dazu gehört auch, sich mit sich und den anderen Mitgliedern seiner Spezies als Mitgliedern meiner Spezies auseinanderzusetzen. Hierin wurzelt die Gesellschaft als eine differenzierte Einheit mit individueller Vielfalt:

„In der gegenseitigen spezifischen Hinwendung, mit der sich der Mensch als Realität auseinandersetzt, macht sich der Mensch auf individuelle Weise. Beim Menschen verläuft die volle Entwicklung seiner Individualität über den ‚realisierten‘ Charakter seiner spezifischen Hinwendung zu den anderen.“<sup>33</sup>

Die intellektive Wahrnehmung der Realität gilt auch für die intellektive Wahrnehmung der Andersheit (innerhalb eines sozialen Körpers) und ist ein zentraler Aspekt der menschlichen Stellung in der sozialen Welt, d. h. in der Realität und allen Phänomenen, die das menschliche Sein umgeben und individuell und in ihrer Gesamtheit einen intellektiven und sozialen Charakter haben. Diese Phänomene folgen aus der psychischen Aktivität des Menschen und repräsentieren in ihrer Gesamtheit die Weltansicht und Wertvorstellungen, die in einer Gesellschaft vorherrschen (und die auch kollektives Gewissen genannt werden können). Indem sie diesen Kanon des Wissens, der Werte und der Empfindungen einer Epoche oder einer sozialen Gruppe bilden, formt diese Totalität eine Einheit, die nicht alle fremden Elemente akzeptiert und den Kurs der eigenen Entwicklung bestimmen kann. „Sie repräsentieren nicht nur einen Rahmen, der keine Auswüchse zulässt, und bieten ein genau bestimmtes System von Möglichkeiten an, sondern führen aufgrund ihrer eigenen Dynamik zu mehr oder weniger definierten Schritten.“<sup>34</sup> Da jedoch auch diese Einheit nicht uniform ist, ist die offizielle Ideologie einer konkreten Gesellschaft nicht die einzige. Vielmehr kann es auch Ideologien rebellierender Gruppen in dieser Gesellschaft geben. Wenngleich die offizielle Ideologie (oft maskiert) die Interessen der dominanten Gruppen einer Gesellschaft ausdrückt, bestimmt sie nicht vollständig die Ideologie jedes Individuums. „Aber die Realität der rebellischen und heterodoxen Ideologien beweist ihrerseits, dass die ‚Be-

32 | Vgl. auch Ignacio Ellacuría, *Biología e inteligencia*, in: *Escritos filosóficos III*, San Salvador 2001, 137–201.

33 | Ellacuría, *Philosophie* (wie Anm. 26), 181. „Die Alterität bestimmt formal die soziale Hinwendung als soziale, wenn man sie in aller Strenge als Anerkennung des anderen als anderen oder als Anerkennung des Menschlichen als das Andere versteht.“ (222)

34 | Ebd., 259.

stimmung' durch die herrschenden materiellen Interessen nicht fest und eindeutig ist, sondern anderen, eher individuellen Interessen entsprechen kann."<sup>35</sup>

Diese Verbindung der Einheit und Individualität, die in der Respektivität und der empfindenden Intelligenz gründet, bildet darüber hinaus einen determinierenden Faktor, um die menschliche Realität als Person zu verstehen. Ohne weder die tierische Dimension noch die materielle und biologische Basis zu negieren, hängt nach Zubiri und Ellacuría die volle Realität der Person von ihrem Charakter ab, offen auf sich und die anderen, d. h. intrinsisch und extern respektiv zu sein. Entsprechend der zubirischen Idee der Respektivität geht eine solche Hinwendung konkreten Beziehungen voraus. Ohne diese Hinwendung zu den anderen könnte eine Person nicht vollständig Person sein.

Darüber hinaus ist es notwendig, die grundlegende Unterscheidung zwischen Sein und Realität zu verstehen, die ihrerseits zur Unterscheidung zwischen *Personenheit*, der Realität des Menschen als offenes und selbstbestimmtes Wesen, und *Personalität*, dem „Ich“, führt. „Das Sein ist nichts anderes als die Reaktualisierung der Realität in der weltlichen Respektivität. Und die personale Realität aktualisiert sich in all ihrer Realität nur seiend. Der Mensch ist die *realitas in essendo* schlechthin.“<sup>36</sup> Die individuelle und soziale Dimension der personalen Realität sind somit eng miteinander verbunden, da jedes Individuum ko-determiniert und ko-konstituiert durch die anderen ist. Denn es besteht eine physische Bezugnahme, die sich dem respektiven Charakter der Realität und der Hinwendung eines Menschen auf die anderen verdankt. Ellacuría versteht den Menschen mit Zubiri als ein Tier der Realitäten und als einen relativ Absoluten, das er jedoch nicht nur ist, sondern „derart, dass sie sich gegenseitig mit-begrenzen; jedes ich ist in Bezug auf jedes du etc. Daher sind ich, du und er keine Monaden. Du ist kein anderes Ich, sondern eine andere Weise, ich zu sein, also nur in Bezug auf mich.“<sup>37</sup>

Der absolute Charakter verdankt sich der Wahrnehmung der Realität mittels der empfindenden Intelligenz, und der relative der Hinwendung auf alle anderen, die in der biologischen Basis gründet. Diese biologische Basis der menschlichen Spezies, insofern sie eine Spezies ist, führt zur Tatsache, dass sich eine Vielfalt von Individuen aus der eigenen Spezies ergibt. Daraus ergibt sich eine individuelle Dimension, während das Zusammenleben einer Vielfalt von Individuen die soziale Dimension der menschlichen Realität begründet.<sup>38</sup> Das wiederum schlägt sich in den Überlegungen zur Gesellschaft als sozialem Körper nieder, in denen Ellacuría die Konsistenz, Struktur und

35 | Ebd., 268.

36 | Ebd., 298.

37 | Unveröffentlichter Text von Zubiri, zitiert in *Ellacuría*, Philosophie (wie Anm. 26), 324.

38 | „Die Verbindung zwischen Individualität und Gesellschaftlichkeit als Dimensionen entsteht aus dem phyletischen Charakter der menschlichen Realität. [...] Das *phylum* wiederum besitzt intrinsische Charaktere, die zwangsläufig zu Individualität und Gesellschaftlichkeit führen. Das *phylum* ist vor allem pluralisierend.“ (*Ellacuría*, Philosophie [wie Anm. 26], 313).

den Dynamismus der Gesellschaft herausstellt. Jedoch ist diese Einheit nicht monolithisch, da jedes System Subsysteme hat, die nicht unabhängig voneinander sind.<sup>39</sup>

Auf diese Weise ist die soziale Dimension ein integraler Bestandteil des menschlichen Seins insofern er zu einer Spezies gehört, jedes Individuum auf alle anderen Mitglieder der Spezies hingewendet ist und das menschliche Sein als menschliche Realität die übrigen umschließt. „Es gibt dazu einen spanischen Ausdruck: Als Menschen haben wir vieles ‚en común‘, ‚gemeinsam‘ oder ‚in Gemeinsamkeit‘. Dieser Ausdruck bezieht sich auf all das, was wir innerlich oder äußerlich gemeinsam haben: Im Fall der inneren Realitäten bedeutet ‚gemeinsam‘ eine ‚Ähnlichkeit‘; im Fall der äußeren Realitäten bedeutet ‚gemeinsam‘, das etwas allen ‚zur Verfügung‘ steht.“<sup>40</sup> Für die Ebene des Seins bedeutet dies, dass es etwas gibt, was von einem zum anderen kommuniziert werden kann. Selbst wenn nicht kommuniziert wird, ist die Möglichkeit dazu zentral. Es gibt eine reale Kommunikabilität, die eine primäre Einheit all derer ist, die miteinander kommunizieren können.

Ellacuría bietet mit diesen Ausführungen eine sowohl metaphysische und epistemologische als auch materielle und biologische Grundlage an, um die Einheit der Realität als einer strukturierten und dynamischen zu konzipieren, die sich – im Menschlichen – notwendigerweise aus Subsystemen und Individuen zusammensetzt. Diese Subsysteme sind das Resultat der unterschiedlichen Wahrnehmungen der geschichtlichen Realität und der verschiedenen Weisen, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Daher können nicht die einen auf die anderen zurückgeführt werden, sondern sie sind notwendigerweise miteinander verbunden, weshalb es sich auf alle auswirkt, wenn ein Element dieser komplexen Einheit fehlt.

## Schluss

Auf der Basis der Respektivität des Realen und der Erkenntnistheorie der empfindenden Intelligenz von Xavier Zubiri entwickelt Ellacuría somit eine Konzeption einer strukturierten dynamischen Einheit, die sich in Vielfalt aktualisiert. Danach liegt eine der Quellen der Unterschiede, die innerhalb der Einheit der Spezies zwischen den menschlichen Individuen bestehen, in der unterschiedlichen Auseinandersetzung mit der je eigenen spezifischen geschichtlichen Realität. Dies führt u. a. zu unterschiedlichen kontextuellen Epistemologien, die trotz aller tiefgreifenden und bedeutsamen Unterschiede das Ergebnis dessen sind, was die Menschen „gemeinsam haben“. Zu-

39 | Vgl. Ellacuría, Philosophie (wie Anm. 26), 247.

40 | Ebd., 336. „Die Bestätigung meiner selbst ist nicht möglich ohne die Bestätigung der übrigen, die sich als Personen in mir befinden, aber ohne sich mit mir verwechseln zu lassen, und während die übrigen von mir als solche bestätigt und anerkannt werden, rückbestätigen sie meine eigene personale Realität und mein eigenes absolutes Sein.“ (341)

mindest sind sie jeweils aufeinander bezogen und daher kann keine von ihnen verabsolutiert oder in einem Relativismus richtig verstanden werden. Ellacurías Ansatz erweist sich somit als vielversprechender Ausgangspunkt, um die gemeinsame Grundlage für die Kommunikation zwischen verschiedenen kontextuellen Epistemologien herauszuarbeiten und damit eine epistemologische Pluralität mit der gemeinsamen Suche nach Wahrheit zu verbinden, die als gemeinsame Aufgabe der verschiedenen Epistemologien verstanden wird. So wie sich nach Martí das menschliche Konzert aus den verschiedenen kontextuellen Stimmen zusammensetzt, hat nach Ellacuría auch das Fehlen eines Subsystems schwerwiegende Folgen für die gesamte historische Realität. Daher kann die historische Realität nur durch die Wechselbeziehung aller Perspektiven erkannt werden. Für den baskischen Jesuiten ist diese Suche zudem nicht ohne die Praxis denkbar:

„Man muss die Wahrheit tun oder machen, aber dies bedeutet nicht primär, dasjenige auszuführen, zu realisieren, was man bereits weiß, sondern jene Realität zu machen, die sich im Zusammenspiel von Theorie und Praxis als wahr zeigt.“<sup>41</sup>

JAN NIKLAS COLLET

# Das Neue in der Theologie der Befreiung

## Randnotizen zu einem befreiungstheologischen Schlüsselbegriff

### Zusammenfassung

Auch wenn der Begriff des „Neuen“ in der Befreiungstheologie nie systematisch ausgearbeitet wurde, hat er für sie eine hohe Bedeutung. Der Begriff ist damit einerseits grundlegend, womöglich gar unverzichtbar für die Theologie der Befreiung, andererseits jedoch relativ unscharf. Dieser Unschärfe gehe ich exemplarisch unter Bezugnahme auf Dipesh Chakrabartys Buch *Das Klima der Geschichte im Planetarischen Zeitalter* sowie andauernde sozial- und geschichtswissenschaftliche Debatten über die Genese des Kapitalismus nach. Diese Diskurse bringe ich ins Gespräch mit dem philosophisch-theologischen Vermächtnis Ignacio Ellacuría. Dadurch versuche ich einem spezifisch befreiungstheologischen Profil eines Begriffs des Neuen näherzukommen, wobei dessen eschatologisch-apokalyptischer und utopisch-prophetischer Dimension eine zentrale Bedeutung zukommt.

### Abstract

Even if the concept of “the New” has never been systematically developed in liberation theology, it is highly significant for it. Therefore, on the one hand, the concept is fundamental, possibly even indispensable for the theology of liberation, but on the other hand it is relatively vague. This vagueness will be explored with reference to Dipesh Chakrabarty’s book *The Climate of History in the Planetary Age* as well as with ongoing debates on the genesis of capitalism in social science and history. These discourses will be brought into discussion with the philosophical-theological legacy of Ignacio Ellacuría. In this way, an attempt is made to approach a specifically liberation-theological profile of a concept of the New, whereby its eschatological-apocalyptic and utopian-prophetic dimension is of central importance.

### Schlüsselwörter/Keywords

Das Neue; Transzendenz; Anthropozän; Genese des Kapitalismus; Apokalyptik; Utopie

The New; transcendence; anthropocene; origins of capitalism; apocalypticism; Utopia

Für die Befreiungstheologie, zumindest bei Ignacio Ellacuría (1930–1989), ist das Neue zweifelsohne eine zentrale Kategorie. Nicht umsonst ist sie eng mit dem Begriff der Transzendenz in der Geschichte verbunden, der für Ellacurias philosophisch-theologisches Denken grundlegend ist. Mit diesem Konzept versuchte der baskische Jesuit zunächst, den Horizont eines Denkens der Natur, das in der klassischen europäischen Theologie unter dem Einfluss der hellenistischen Philosophie lange Zeit vorherrschte, in Richtung eines Denkens der Geschichte zu transzendieren. In einer Theologie, die dem Paradigma der Natur folgt, werde nämlich, so Ellacuría, „Transzendenz mit dem Abgesondert-Getrennten identifiziert und somit angenommen, daß die geschichtliche Transzendenz von der Geschichte getrennt sei.“<sup>1</sup> Diese Perspektive führe jedoch zu tiefgreifenden theologischen Problemen, denn „zwei einander grundlegend äußerliche und gleichzeitig gegeneinander abgeschlossene Wirklichkeiten [...] können nicht in einem einzigen Heil koinzidieren.“<sup>2</sup> Auf der Grundlage seiner *Philosophie der geschichtlichen Wirklichkeit*, die er in enger Zusammenarbeit mit dem baskischen Philosophen Xavier Zubiri entwickelte, entfaltete Ellacuría demgegenüber ein „ganz anderes Verständnis von Transzendenz“, demzufolge diese als etwas angesehen wird, „was transzendiert *in* und nicht als etwas, was transzendiert *aus*; als etwas, was physisch *zu mehr* antreibt, aber nicht *herauszieht*; als etwas, was zugleich vorantreibt und zurückhält.“<sup>3</sup> Diesem geschichtlichen Denken zufolge ist die Transzendenz also nicht etwas, das außerhalb der Geschichte selbst liegt. Wie Ellacuría im Zuge seiner Transformation von Xavier Zubiris (1898–1983) Metaphysik in eine sozusagen *postmetaphysische Geschichtsphilosophie* zeigt, enthält die geschichtliche Wirklichkeit selbst ein transzendierendes Moment, und genau an diesem für Ellacurias Theologie grundlegenden Punkt kommt die Kategorie des *Neuen* als Interpretationsangebot ins Spiel:

„[D]ie geschichtlichen Prozesse eröffnen [...] [selbst, JC] den Bereich des strikt Neuen und damit die reale Möglichkeit, dass etwas strikt Neues kommuniziert wird, ohne dass dies darum etwas extrinsisch Hinzugefügtes wäre.“<sup>4</sup>

Das Neue verweist also auf einen eigentümlichen Umstand, insofern es einerseits seiner Genese nach immer auf einen Status quo ante verweist, andererseits aber seiner qualitativen, normativen Bestimmung nach auf einen transzendenten Gehalt, der radikal über das Bestehende hinausweist. So findet sich die Kategorie des *Neuen* in Ellacurias theologischem Werk in besonders zugespitzter Weise etwa in seinem Artikel

1 | Ignacio Ellacuría, Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: ders./Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 313–360, 317.

2 | Ignacio Ellacuría, *Historia de la salvación y salvación en la historia*, in: ders., *Escritos teológicos*, Bd. 1, San Salvador 2000, 519–533, hier 528.

3 | Ellacuría, *Geschichtlichkeit* (wie Anm. 1), 318 (Hervorhebungen im Orig.).

4 | Ignacio Ellacuría, *Historia de la salvación* (wie Anm. 2), 597–628, hier 603.

*Utopie und Prophetie*<sup>5</sup>, in dem er sich mit der Relevanz und Aktualität der biblischen Verheißungen eines *neuen Himmels*, einer *neuen Erde* und eines *neuen Menschen* im Licht der latein-amerikanischen gesellschaftlichen Realität auseinandersetzt. Angesichts dieser grundlegenden theoretischen Bedeutung des *Neuen* für Ellacurias philosophisch-theologisches Denken ist diese Kategorie für eine befreiende Theologie, die an sein philosophisch-theologisches Vermächtnis anknüpfen will, unverzichtbar.

*Das Neue* ist aber auch eine problematische Kategorie, wie z. B. die vielbeachtete Rede von Greta Thunberg am 20. September 2021 auf dem Youth4climate Summit in Mailand verdeutlicht. In dieser Rede benutzte sie wiederholt eine bestimmte rhetorische Figur, um die Diskrepanz zwischen den verschiedenen beschworenen verstärkten Anstrengungen für den Klimaschutz durch die politischen Entscheidungsträger einerseits und deren tatsächlicher Umsetzung andererseits zu verdeutlichen:

“There is no planet B’, there is no planet blah—blah blah blah, blah blah blah. [...] ‘Build back better’ blah blah blah. ‘Green economy’ blah blah blah. ‘Net zero by 2050’ blah blah blah. ‘Net zero’ blah blah blah. ‘Climate neutral’ blah blah blah.”<sup>6</sup>

Trotz des enormen Echos ihrer Rede ist vielen nicht aufgefallen, dass Thunberg damit auch auf die Proteste während der COP1 (erster jährlicher UN-Klimagipfel) in Berlin 1995 anspielte, wo, wie Andreas Malm berichtet, Klimaaktivist:innen bereits die gleiche Figur verwendet hatten: “[P]rotesters in UN delegate costumes carried signs saying ‘Blah-Blah-Blah’ and did nothing.”<sup>7</sup> Obwohl also das Bewusstsein der politischen und wirtschaftlichen Eliten für die Notwendigkeit einer sozial-ökologischen Wende gewachsen zu sein scheint – zumindest scheint die öffentliche Meinung sie zu Zugeständnissen zu zwingen – und obwohl verschiedene Vereinbarungen getroffen wurden, um die schlimmsten Folgen der sogenannten *globalen Erwärmung* zu vermeiden (z. B. das Pariser Abkommen von 2015), hat all dies die ökologische Krise bisher de facto nicht gemildert. Im Gegenteil sind die globalen Emissionen, wie Malm feststellt, in der gleichen Zeit sogar noch stärker gestiegen als zuvor:

**JAN NIKLAS COLLET**, geb. 1990, Dr. theol., Studium der kath. Theologie in Münster und Mexiko-Stadt, 2023 Promotion an der Universität Tübingen, seit 2024 Geschäftsführer des Ökumenischen Netzwerks Asyl in der Kirche in NRW e.V. Forschungsschwerpunkte: Befreiende und politische Theologien; De-/postkoloniale Theorien; Kirchenasyl und Migration; Theologie in der Klimakrise

5 | Ignacio Ellacuría, *Utopie und Prophetie*, in: ders./Sobrinó (Hg.), *Mysterium Liberationis* (wie Anm. 1), 383–431.

6 | Greta Thunberg’s “blah blah blah” speech, Milan 2021, in: CarbonIndependent, <https://www.carbonindependent.org/119.html> (aufgerufen am 01.03.2024).

7 | Andreas Malm, *How to Blow Up a Pipeline. Learning to Fight in World on Fire*, London/New York 2021, 6.

“[T]otal annual CO<sub>2</sub> emissions in the world have grown by some 60 percent. [...] In the twenty-five years after the delegates [of COP1, JC] left, more carbon was released from underground stocks than in the seventy-five years before they met.”<sup>8</sup>

In gewissem Sinne ist es also einersiets unbestreitbar, dass sich im globalen Kapitalismus seit 1995 viel verändert hat, während andererseits zugleich im Grunde alles mehr oder weniger beim Alten geblieben zu sein scheint.

Wie dieses Beispiel zeigt, ist die Kategorie des Neuen, so unverzichtbar sie für eine befreiende Theologie im Sinne Ellacurías ist, daher keineswegs selbstverständlich. Im Gegenteil, bei näherer Betrachtung kann sie auch Verwirrung stiften, da nicht unmittelbar einleuchtend ist, worauf sich das Moment der Neuheit näherhin bezieht. Die Kategorie des Neuen muss daher in mindestens zwei miteinander verknüpften Hinsichten einer Klärung unterzogen werden: Erstens, in welchem Verhältnis stehen die Veränderungen im globalen Kapitalismus zu einem Verständnis des Neuen im befreiungstheologischen Sinn, das an Ellacuría anschließt? Und zweitens, welche Konsequenzen hat dies für ihre Sicht auf die Sozialen Bewegungen?

Um im Anschluss an Ellacuría zu einer weiteren begrifflichen Annäherung an die befreiungstheologische Kategorie des *Neuen* zu gelangen, gehe ich im Folgenden in *zwei* Schritten vor: Zunächst werde ich unter Bezugnahme auf philosophische, historische und sozialwissenschaftliche Überlegungen zum sogenannten Anthropozän sowie zur historischen Genese des Kapitalismus verschiedene mögliche Bedeutungen des Neuen herausarbeiten (Abschnitt 1); daran anschließend werde ich diese Bedeutungen in Beziehung zu Ellacurias philosophisch-theologischem Denken setzen, das bereits kurz skizziert worden ist, um den Besonderheiten des Neuen als einer genuin befreiungstheologischen Kategorie und möglichen Antworten auf die beiden eben genannten Fragen auf die Spur zu kommen (Abschnitt 2). Sowohl im ersten als auch im zweiten Schritt stehen die Debatten um die Klimakrise und die Perspektiven der Klimagerechtigkeitsbewegung, insbesondere in Deutschland, im Mittelpunkt.

## 1. Das Neue in philosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskursen

In diesem ersten Schritt gehe ich zum einen auf das jüngste Werk von Dipesh Chakrabarty, *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*<sup>9</sup>, und zum anderen auf Debatten über die historische Genese des Kapitalismus ein (Abschnitt 1.1). Mit Bezug auf

8 | Ebd., 6; vgl. auch Ian Angus, *Im Angesicht des Anthropozäns. Klima und Gesellschaft in der Krise*, Münster 2020, 46–49.

9 | Dipesh Chakrabarty, *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*, Berlin 2022.

diese unterschiede ich drei mögliche Bedeutungen des *Neuen* (Abschnitt 1.2), die ich sodann mit Ellacurías philosophisch-theologischem Denken in Beziehung setzen werden (Abschnitt 2).

### 1.1 Chakrabartys Unterscheidung zwischen dem Globalen und dem Planetarischen und die Debatten um die Genese des Kapitalismus

In *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter* beschäftigt sich Chakrabarty, der in den frühen 2000er-Jahren mit seinem Buch *Provincializing Europe* als postkolonialer Historiker bekannt wurde,<sup>10</sup> mit der Erdsystemwissenschaft<sup>11</sup> und der globalen Erwärmung. Eine von Chakrabartys zentralen Thesen ist, dass die globale Erwärmung und die Erkenntnisse, die Naturwissenschaftler:innen in den letzten Jahrzehnten über ihre Ursachen und Folgen gewonnen haben, unsere traditionellen Vorstellungen von Geschichte sowie unsere gewohnte Art, „Geschichte zu verstehen“, grundlegend in Frage stellen. Dies kommt ihm zufolge insbesondere in den Diskursen um das Anthropozän zum Ausdruck. Der Begriff Anthropozän bezieht sich auf den Beginn eines neuen geologischen Zeitalters, das das Holozän ablöst, das etwa 11.500 Jahre gedauert hat. Er wurde in dieser Bedeutung erstmals im Jahr 2000 von dem niederländischen Meteorologen und Atmosphärenchemiker Paul J. Crutzen auf einer Tagung des Internationalen Geosphären-Biosphären-Programms in Cuernavaca, Mexiko, verwendet. Zusammen mit Will Steffen und John R. McNeill fasste Crutzen 2011 zusammen, was er elf Jahre zuvor in seiner Rede in Cuernavaca mehr oder weniger allgemein zum Ausdruck bringen wollte:

“The term *Anthropocene* suggests that the Earth has now left its natural geological epoch, the present interglacial state called the Holocene. Human activities have become so pervasive and profound that they rival the great forces of Nature and are pushing the Earth into planetary *terra incognita*. The Earth is rapidly moving into a less biologically diverse, less forested, much warmer, and probably wetter and stormier state.”<sup>12</sup>

Das Anthropozän ist zwar zunächst ein Begriff, der sich auf die Erdgeschichte bezieht, seit einiger Zeit ist er aber auch Gegenstand von Debatten in den Sozial- und Human-

10 | Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*. Postcolonial Thought and Historical Difference, New Jersey 2000.

11 | Der Begriff ‚Erdsystem‘ bezieht sich auf die Kombination physikalischer, chemischer, biologischer und sozialer Prozesse, die miteinander in Beziehung stehen und somit den Zustand und die Veränderungen auf dem Planeten Erde beeinflussen. Die Erdsystemwissenschaft ist ein interdisziplinäres Fachgebiet und umfasst Disziplinen wie die Geologie, Geografie, Physik, Chemie, Ökonomie und andere.

12 | Paul J. Crutzen/Will Steffen/John R. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in: *Ambio* 36 (2008), 614–621, 614.

wissenschaften.<sup>13</sup> Dies ist nicht verwunderlich, da der Begriff selbst direkt auf menschliche Aktivitäten als ursächlichen Faktor für die Entstehung eines neuen geologischen Zeitalters verweist. Außerdem steht er in direktem Zusammenhang mit den Auswirkungen menschlichen Handelns auf die Grundbedingungen des Lebens auf dem Planeten und folglich auf die Beziehung der Menschen zur Welt und zu sich selbst. Chakrabarty wendet sich daher nicht per se gegen eine Diskussion der entsprechenden Fragen in den Human- und Sozialwissenschaften, weist aber im Anschluss an den Geologen Jan Zalasiewicz auf ein seiner Meinung nach durchgängiges Problem in diesen sozialwissenschaftlichen Diskursen hin: Die wiederholte Rücküberführung des *Planetarischen* auf das *Globale*, obwohl sich Ersteres in Wirklichkeit deutlich von Letzterem unterscheidet. Diese Reduktion sei keinesfalls unproblematisch, argumentiert Chakrabarty, denn „wenn wir den erdhistorischen Prozessen nicht Rechnung tragen, die den Maßstab unseres menschlichen Zeitgefühls als solches übertreffen, können wir das Ausmaß der Notlage nicht wirklich erkennen, mit der Menschen heute konfrontiert sind.“<sup>14</sup>

Chakrabarty fasst den Unterschied zwischen dem Globalen und dem Planetarischen pointiert zusammen: „Das Globale ist eine humanozentrische Kategorie; der Planet dezentriert den Menschen.“<sup>15</sup> Nach Chakrabarty hat diese Unterscheidung zwei Dimensionen, da das Globale und das Planetarische einerseits unterschiedliche Formen der Zeitlichkeit und andererseits „zwei verschiedene Wissensformen und zwei verschiedene Weisen, sich gegenüber der Welt zu verhalten“<sup>16</sup>, implizieren würden.

Chakrabarty erklärt jeden dieser Unterschiede kurz und bündig. Zum Unterschied der Zeitlichkeit im Planetarischen und im Globalen schreibt er: „Das Globale [...] bezieht sich auf Dinge, die im Rahmen menschlicher Zeithorizonte [...] geschehen, obwohl solche Prozesse räumlich planetarische Ausmaße annehmen können.“<sup>17</sup> Was die unterschiedlichen Weisen des Weltverhältnisses, angeht, so gehe es beim Globalen „letzten Endes ausschließlich um Formen und Werte.“<sup>18</sup>

Ein Beispiel hierfür stellen die Debatten über die historische Genese des Kapitalismus dar. Wann sich der Kapitalismus historisch zu entwickeln begonnen hat, ist nach wie vor eine kontrovers diskutierte Frage unter Sozialwissenschaftler:innen und Wirtschaftshistoriker:innen. Sie spielt zum Beispiel eine wichtige Rolle für die dekoloniale Theorie, nach der der historische Ausgangspunkt für die Entstehung des moder-

13 | Vgl. Jason W. Moore, *Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals*, Berlin 2019; Angus, *Im Angesicht* (wie Anm. 8); Raul Zelik, *Wir Untoten des Kapitals. Über politische Monster und einen grünen Sozialismus*, Berlin/Frankfurt a. M. 2020.

14 | Chakrabarty, *Das Klima* (wie Anm. 9), 264.

15 | Ebd., 39.

16 | Ebd., 152.

17 | Ebd., 151.

18 | Ebd., 152.

nen kolonialen Weltsystems die Kolonisierung der Amerikas ab 1492 ist. Das moderne Weltsystem, schreiben etwa Aníbal Quijano und Immanuel Wallerstein:

“[...] was born in the long sixteenth century. The Americas as a geosocial construct were born in the long sixteenth century. The creation of this geosocial entity, the Americas, was the constitutive act of the modern world-system. The Americas were not incorporated into an already existing capitalist world-economy. There could not have been a capitalist world-economy without the Americas.”<sup>19</sup>

Allerdings wird diese Lokalisierung der Entstehung des globalen Kapitalismus im europäischen Kolonialismus ab dem 16. Jahrhundert durchaus kritisch diskutiert. So weist die britische Historikerin Ellen Meiksins Wood darauf hin, dass diese auch für Dependenz- und Weltsystemtheorien typische Annahme für die Entstehung des Kapitalismus lediglich „eine quantitative Ausweitung der Handelstätigkeit und universelle, transhistorische Marktgesetze“<sup>20</sup> voraussetze. Damit werde jedoch der qualitative Unterschied der sozialen Beziehungen im Kapitalismus im Vergleich zu anderen, nicht-kapitalistischen Gesellschaften verschleiert und der Kapitalismus damit tendenziell naturalisiert. Aus der Sicht von Meiksins Wood dürfte dieses Problem durch die Auffassung von André Gunder Frank wohl noch verschärft werden, der, insbesondere im Gegensatz zu Immanuel Wallerstein, so weit geht zu argumentieren, dass das gegenwärtige Weltsystem nicht nur 500, sondern sogar 5.000 Jahre alt sei und sich seit seiner Entstehung in seinen wesentlichen Merkmalen nicht wesentlich verändert habe.<sup>21</sup> Meiksins Wood spricht demgegenüber vom „agrarischen Ursprung des Kapitalismus“<sup>22</sup> und veranschlagt Enteignungsprozesse englischer Kleinbäuer:innen im 16. Jahrhundert als die zentralen Umstellungen, die zur Ausbildung veränderter Eigentumsverhältnisse „zwischen Produzenten und Aneignern“<sup>23</sup> geführt hätten. Denn diese Enteignungsprozesse hätten durch die Proletarisierung der Enteigneten eine neue Art von gesellschaftlichen Machtverhältnissen gegenüber dem Feudalismus geführt, die sich nun nicht mehr durch persönliche Abhängigkeit, sondern durch marktvermittelte ökonomische Ausbeutung der Arbeitskraft der – sowohl von persönlicher Abhängigkeit als auch wirtschaftlichen Subsistenzmitteln – Freigesetzten auszeichnet hätten.

19 | Aníbal Quijano/Immanuel Wallerstein, *Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system*, in: ISSJ 44 (1992), 549–557, hier 549.

20 | Ellen Meiksins Wood, *Der Ursprung des Kapitalismus. Eine Spurensuche*, Hamburg 2015, 31.

21 | André Gunder Frank/Barry K. Gills, *The 5000-Year World System. An Interdisciplinary Introduction*, in: Dies. (Hg.), *The World System. Five Hundred Years or Five Thousand?*, London/New York 1996, 3–55.

22 | Wood, *Ursprung* (wie Anm. 20), 113–141.

23 | Ebd., 114.

Unabhängig von den jeweiligen Vorzügen und analytischen Problemen dieser verschiedenen theoretischen Perspektiven, denen man noch weitere hinzufügen könnte<sup>24</sup>, sollte klar sein, dass die Debatte über die Entstehung des Kapitalismus nach Chakrabarty in die Kategorie des Globalen fällt. Sie bezieht sich einerseits auf einen relativ überschaubaren Zeithorizont der Menschheitsgeschichte (zwischen 700 und 5.000 Jahren) und andererseits auf die Frage, welche historischen Veränderungen in den Formen und Werten der sozialen Beziehungen die Feststellung einer qualitativ neuen Formation im Vergleich zu einer früheren Epoche rechtfertigen. Nach Chakrabarty verweist das Planetarische dagegen nicht nur auf eine längere zeitliche Dauer, sondern auch auf eine andere Art von Zeit – und zwar gerade deshalb, weil es nichts mit diesen Formen und Werten der sozialen Beziehungen zu tun hat:

„[D]as Planetarische [...], das gewaltige Prozesse von unmenschlicher Größenordnung erschließt, kann nicht unter Rückgriff auf irgendeine ideale Form erfasst werden. Als Planet hat die Erde genauso wenig eine ideale Form wie ihre Geschichte oder die Geschichte irgendeines anderen Planeten. Obwohl die planetarische Denkweise Fragen zur Bewohnbarkeit stellt, und Bewohnbarkeit auf einige Schlüsselbedingungen verweist, welche die Existenz verschiedener Lebensformen unmöglich machen, zu denen auch der *Homo Sapiens* gehört, gibt es in der Geschichte des Planeten nichts, was Anspruch auf den Status eines moralischen Imperativs erheben kann.“<sup>25</sup>

Der Unterschied zwischen dem Holozän und dem Anthropozän ist daher in Chakrabartys Perspektive grundsätzlich ein anderer als der Unterschied zwischen nicht-kapitalistischen und kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnissen. Nach Chakrabarty geht es bei dieser Differenz letztlich ausschließlich um die Frage, „ob es auf der Erde [...] eine systematisch erkennbare Gesteinsschicht gibt, die sich dem Zeitalter des Anthropozäns als materieller Körper zuordnen lässt.“<sup>26</sup> Dies hat nichts mit der Frage nach der möglichen Relevanz nachweisbarer Veränderungen im Erdsystem *für den Menschen* zu tun oder gar mit der Tatsache, dass diese Veränderungen auf den *Einfluss des Menschen* zurückzuführen sind und nicht auf irgendeine andere Komponente des Erdsystems:

24 | Vgl. z. B. *Janis Milios*, Eine zufällige Begegnung in Venedig. Die Entstehung des Kapitalismus als Gesellschaftssystem, Berlin 2021, der auch die von Meiksins Wood und anderen vertretene These vom agrarischen Ursprung des Kapitalismus kritisiert und das für kapitalistische Gesellschaften ihm zufolge charakteristische Aufeinandertreffen von Geldbesitzern und „doppelt freien“ Lohnarbeiter:innen bereits im 14. Jahrhundert in Venedig verortet (vgl. *Karl Marx*, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [MEW 23], Berlin <sup>23</sup>2017, 183).

25 | *Chakrabarty*, Das Klima (wie Anm. 9), 152–153 (Hervorhebung im Orig.).

26 | Ebd., 287.

„Um eine formelle Aussage über das Anthropozän zu treffen, ist es nicht unbedingt erforderlich, dass der Stratigraph sich dafür interessiert, wer schuld an der Geschichte ist. Es kommt auf das Einwirken auf die Lithosphäre an; wer die Einwirkung verursacht, ist nicht wichtig.“<sup>27</sup>

## 1.2 Das Neue in den Diskursen über das Anthropozän und die Genese des Kapitalismus

Welche Rolle spielt die Kategorie des Neuen nun in den beiden Diskursen über den Beginn des Kapitalismus und über das Anthropozän? Es lassen sich drei verschiedene Bedeutungen des Neuen unterscheiden, die in den vorgestellten Debatten impliziert sind:

### a) *Das Neue in Bezug auf die menschliche Geschichte und die unterschiedliche Formbestimmtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse*

Nach Ansicht aller hier vorgestellten Autoren können *gesellschaftliche Verhältnisse* als neu betrachtet werden, wenn eine Veränderung ihrer Form festgestellt werden kann, die nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ neu im Vergleich zum Status quo ante ist. Dieser Wandel kann unterschiedliche Formen annehmen, so etwa, um nur zwei Beispiele zu nennen, erstens in der „Rassifizierung“ der Machtverhältnisse wie nach Quijano und Wallerstein oder zweitens in den Prozessen der Proletarisierung als Folge der Massenteignungen von Kleinbauern im 16. Jahrhundert in England wie bei Meiksins Wood. Worin auch immer diese qualitative Veränderung im Einzelnen jeweils gesehen wird, immer aber hat das Neue dabei die Form der Diskontinuität und *zugleich* der Kontinuität, und zwar insofern es sich bei den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht einfach um eine *creatio ex nihilo* handelt, sondern – bei aller Diskontinuität – auch Bestandteile des *status quo ante* und damit der früheren Machtbeziehungen und Herrschaftsverhältnisse durch Transformation erhalten bleiben.

### b) *Das Neue in Bezug auf die Erdgeschichte und die Veränderungen des Erdsystems*

Die zweite Verwendungsweise der Kategorie des Neuen bezieht sich auf das Verhältnis zwischen dem, was Chakrabarty das Globale und das Planetarische nennt. Einerseits sei das Planetarische, so Chakrabarty, sozusagen aus dem Globalen hervorgegangen, insofern die Menschheit sich als geologische Kraft überhaupt erst vermittels gesellschaftlicher Arbeitsteilung konstituiert habe. Außerdem ist Chakrabarty zufolge das Planetarische der menschlichen Erkenntnis gerade in seiner radikalen Alterität überhaupt erst durch denselben Prozess zugänglich geworden, der auch ursächlich für die Veränderungen des Erdsystems zeichnet. Erst dieser Prozess habe es nämlich auch technisch möglich gemacht, durch Bohrungen Proben von jahrtausendealten Gesteins-

schichten auszuwerten und so Erkenntnisse über z. T. hunderttausende Jahre zurückliegende geologische Epochen und Zeitalter zu gewinnen.

Auch wenn die festgestellten Veränderungen im Erdsystem aus menscheitsgeschichtlicher Sicht soziogenen Charakter haben, hat dies nach Chakrabarty keine erdgeschichtliche Bedeutung. Daher bezieht sich „Neuheit“ hier nicht auf die unterschiedliche Formbestimmtheit verschiedener sozialer Beziehungen. Eine erdgeschichtliche Perspektive ist schlicht indifferent gegenüber der Frage, welche geologische Kraft Veränderungen im Erdsystem bewirkt hat. Folglich ist die Frage, durch welche historischen Knotenpunkte sich der Mensch als geologische Kraft konstituiert hat, für die Bestimmung der Neuheit im erdgeschichtlichen Sinn irrelevant. In diesem Fall handelt es sich lediglich um unterschiedliche geologische Zustände, die durch den Vergleich von Proben aus Gesteinsschichten, Eisbohrkernen usw. auf einer Zeitskala nachvollzogen werden können.

Diesen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Planetarischen und dem Globalen sieht Chakrabarty in vielen Debatten tendenziell zum Verschwinden gebracht. Ein Beispiel dafür findet er etwa in dem Plädoyer, den Begriff *Kapitalozän* statt Anthropozän zu verwenden, wie es z. B. der Soziologe Jason Moore vorschlägt. Moore argumentiert, dass der Begriff Anthropozän den unterschiedlichen Grad der Verantwortung der Menschen für ihre Auswirkungen auf das Erdsystem je nach ihrer sozialen Stellung verschleiert. Um deutlich zu machen, dass nicht „die Menschheit als undifferenziertes Ganzes“<sup>28</sup>, sondern die Dynamik des Kapitals für weitreichende Eingriffe in das Erdsystem verantwortlich ist, bevorzugt Moore den Begriff Kapitalozän. Zwar hält auch Chakrabarty daran fest, dass „die Geschichte des Kapitals und die kontingente Geschichte unseres Hineingeratens ins Anthropozän sich durch den Rückgriff auf den Spezies-Gedanken nicht leugnen [lassen], denn ohne die Geschichte der Industrialisierung wäre das Anthropozän, und sei als Theorie, nicht möglich gewesen.“<sup>29</sup> Die Debatten um das Kapitalozän seien jedoch exemplarisch für verschiedene Diskurse über das Planetarische, welche:

„[...] Vorstellungen, die eng mit Erdgeschichte, Geologie und geologischer Zeit zusammenhängen, in die Sprache der Welt- bzw. Menschheitsgeschichte übersetzen. Das zieht nun aber zwei erhebliche Verlagerungen nach sich: erstens die Verlagerung bzw. Übersetzung der Kategorie der ‚Kraft‘ – die sich auf die physische Wirkung bezieht, die ein materieller Körper auf einen anderen ausübt (um beim Newton’schen Verständnis von Kraft zu bleiben), also die Menschheit als geologische Kraft – in die menschlich-existentielle Kategorie der Macht und deren soziologisch-institutionelle Entsprechung sowie zweitens die damit ein-

28 | Moore, Kapitalismus (wie Anm. 13), 262.

29 | Chakrabarty, Das Klima (wie Anm. 9), 79.

hergehende Umsiedlung des Problems des Anthropozäns vom Bereich der geologischen Zeit in die Menschheits- oder Weltgeschichte.“<sup>30</sup>

Unabhängig davon, ob Moores Plädoyer für das Konzept des Kapitalozäns den Unterschied verwässert, den Chakrabarty zwischen dem Globalen und dem Planetarischen sieht – folgt man Chakrabartys Argumentation, muss man jedenfalls die Bedeutung dieses Unterschieds festhalten und entsprechend auch die beiden ersten hier vorgeschlagenen Verwendungsweisen des Neuen im Bezug auf die beiden Bereiche unterscheiden.

### *c) Das Neue in Bezug auf den Einbruch des Planetarischen in das Globale*

Da erdgeschichtliche Prozesse auf die menschliche Geschichte zurückwirken, müssen diese beiden möglichen Bedeutungen des Neuen aber nicht nur voneinander unterschieden, sondern auch aufeinander bezogen werden. Das liegt an den Ausmaßen, die die teilweise bereits irreversiblen Veränderungen im Erdsystems mit Sicherheit, und zwar gerechnet auf Zeithorizonte völlig jenseits des menschlichen Zeitempfindens, haben werden. Aufgrund dieser Ausmaße übt nämlich das Planetarische gerade kraft seiner Indifferenz gegenüber dem Globalen einen Druck auf die Zeitlichkeit und das menschliche Weltverhältnis im Bereich des Globalen aus. Über das daraus sich ergebende „interessante zeitliche Problem“<sup>31</sup> schreibt Chakrabarty, im Bereich des Globalen werde normalerweise ein „offener, unbefristeter Zeitplan“<sup>32</sup> unterstellt. Die globale Erwärmung, das Artensterben und ganz allgemein die Veränderungen des Erdsystems setzten dem gesellschaftlichen und politischen Handeln jedoch einen „begrenzten Zeitplan“<sup>33</sup> entgegen. Diese Art des Verhältnisses von Globalem und Planetarischem erzeugt also einen (externen) Zeitdruck im Bereich des Globalen, sodass durch den Einbruch des Planetarischen ins Globale sozusagen eine dritte Dimension des Neuen hervorgerufen wird, die weder indifferent gegenüber historischen Konjunkturen noch reduzierbar auf die erhaltende Transformation des menschheitsgeschichtlichen Status quo ante ist.

## 2. Das Neue als befreiungstheologische Kategorie

Um nun dem Neuen als befreiungstheologischer Kategorie auf die Spur zu kommen, ist es notwendig, die verschiedenen möglichen Bedeutungen des Neuen mit dem philosophisch-theologischen Denken von Ignacio Ellacuría ins Gespräch zu bringen. Wie

30 | Ebd., 269–270.

31 | Ebd., 28.

32 | Ebd.

33 | Ebd., 29.

eingangs bereits gezeigt, verortet Ellacuría das Neue zunächst innerhalb der historischen Prozesse selbst. Er versteht es also grundsätzlich als etwas, das *aus* oder *in* den geschichtlichen Prozessen selbst realisiert wird. Das Neue kommt demnach nicht aus einem der Geschichte an sich äußerlichen Bereich in die Geschichte hinein, sondern die Geschichte enthält als solche „die reale Möglichkeit, dass etwas strikt Neues kommuniziert wird, ohne dass dies darum etwas extrinsisch Hinzugefügtes wäre.“<sup>34</sup>

Auf der Grundlage dieses Schlüsselgedankens von Ellacuría lassen sich die Unterscheidung und die wechselseitige Verwiesenheit der drei zuvor herausgearbeiteten Bedeutungen des Neuen in ihrem Zusammenhang reflektieren. Dabei ist im Anschluss an Chakrabarty *erstens* die Überlegung bedeutsam, dass einerseits das Globale sowohl in „ontologischer“ Hinsicht als auch hinsichtlich der Erkenntnis des Planetarischen so etwas wie dessen geschichtliche Möglichkeitsbedingung darstellt, während andererseits das Planetarische auf das Globale zurückwirkt. Dieser Gedanke lässt sich etwa mit dem für Ellacurias Philosophie der geschichtlichen Realität zentralen Begriff der *Ko-Determination*<sup>35</sup> reformulieren: Das Globale und das Planetarische, das (Menschheits-)Geschichtliche und das Natürliche (Erdgeschichtliche) bestimmen sich gegenseitig; sie wirken im Rahmen einer differenzierten, einheitlichen Struktur wechselseitig aufeinander ein, ohne dass deswegen die eine Seite bruchlos in der anderen aufginge oder auf sie reduzierbar wäre. Allerdings impliziert ihr wechselseitiges Ineinander, dass es heute keine Sozialgeschichte ohne Naturgeschichte mehr gibt – und umgekehrt keine Naturgeschichte ohne Sozialgeschichte.

Zugleich verweist *zweitens* der von Chakrabarty geltend gemachte Einbruch des ‚Planetarischen‘ ins ‚Globale‘ unmittelbar auf ein *transzendierendes Moment* in der Geschichte. Dieses ist seiner Genese nach zwar nicht rein extrinsisch gegenüber den innerweltlichen geschichtlichen Prozessen zu denken. Seinem Gehalt nach ist es jedoch bestimmt und qualifiziert: Das, worauf es verweist, zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es *noch nicht* realisiert ist; es führt damit eine Dimension radikaler Unabgegoltenheit und Offenheit in jene beschreibbaren geschichtlichen Prozesse ein, die es selbst hervorgebracht haben. Diesen Gedanken deutet Chakrabarty selbst an, wenn er schreibt, dass der von ihm beschriebene Einbruch des Planetarischen ins Globale „den Gedanken einer ‚Endzeit‘ zur Folge“<sup>36</sup> habe: Er öffnet einen qualitativ neuen zeitlichen und ‚transgeschichtlichen‘ Horizont innerhalb der geschichtlichen Realität selbst, insofern er einen massiven Zeit- und Transformationsdruck erzeugt, der zu dem unbefristeten Zeitplan menschlichen geschichtlichen Verstehens und geschichtlichen Handelns quer liegt. Selbstbezeichnungen wie jene der „Letzten Generation“ oder

34 | Ellacuría, *Historia* (wie Anm. 4), 603.

35 | Den Begriff der Ko-Determination übernimmt Ellacuría von Zubiri (vgl. z. B. *Xavier Zubiri, Sobre la esencia*, Madrid 1963, 368); im Rahmen seiner Weiterentwicklung Zubiris zu einer befreienden Philosophie der geschichtlichen Realität spielt der Begriff wiederkehrend eine wichtige Rolle.

36 | Chakrabarty, *Das Klima* (wie Anm. 9), 382 (Fußnote 40; Hervorhebung JC).

Demo-Rufe wie „Wir sind hier, wir sind laut, weil ihr uns die Zukunft klaut“ (Fridays for Future) erscheinen in diesem Sinne nicht einfach als subjektive Setzungen. Dass apokalyptische Bilder und Narrative die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um die Klimakrise durchziehen, drängt sich vielmehr aus deren geschichtlicher Realität selber auf.

Andeutungen eines solchen Gedankens finden sich auch schon bei Ellacuría, wenn er in seinem posthum erschienenen Werk *Philosophie der geschichtlichen Realität* über das „Ende der Geschichte“<sup>37</sup> schreibt, in Bezug auf dieses gebe es letztlich drei mögliche Szenarien. Das erste dieser Szenarien besteht nach Ellacuría in einer „Veränderung der kosmischen Bedingungen“<sup>38</sup> des Lebens auf dem Planeten. Dabei denkt er nicht an die Folgen menschlichen Handelns für diese Bedingungen, sondern auf ihren dem Menschen gegenüber indifferenten Verlauf. In diesem Sinne ist es nicht verwunderlich, dass Ellacuría diese kosmischen Bedingungen *für sich genommen* noch für relativ stabil gehalten zu haben scheint:

„[D]er Ursprung unseres Planeten, sein Verhältnis zur Sonne, die Bedingungen für das Vorhandensein einer Atmosphäre und bestimmter Klimaverhältnisse etc. lassen es als äußerst unwahrscheinlich erscheinen, dass das Überleben des Menschen in kosmischer Hinsicht unmöglich werden kann. [... Es] lässt sich keine kosmische Gefahr vorhersehen, die die Entwicklung des Lebens auf der Erde gefährden könnte. Die Sonne wird als Energiequelle erlöschen, doch dies wird erst in mehreren Milliarden Jahren der Fall sein und bedeutet somit keine Gefahr für die relativ kleinen Dimensionen der Geschichte. Das kosmische Ende der Erde stellt damit kein geschichtliches Problem dar. Und selbst wenn dieses Problem eintreten sollte, so liegt dessen Lösung nicht in den Händen der Menschheit.“<sup>39</sup>

Von der kosmischen Bedrohung unterscheidet Ellacuría nun weiterhin die „geschichtliche Bedrohung“<sup>40</sup>, die das zweite und dritte mögliche Szenario des Endes der Geschichte umfasst. Konkret denkt Ellacuría dabei an das zerstörerische Potenzial der Kernenergie (zweites Szenario), mit der der Menschheit „die Möglichkeit gegeben ist, das menschliche Leben [...], vielleicht sogar alles Leben auf der Erde zu vernichten.“<sup>41</sup> Ausdrücklich schreibt er: „Diese Tatsache ist relativ neu in der Geschichte und lässt sich auch nicht mit der Möglichkeit vergleichen, dass zu Beginn der Menschheit die

37 | Vgl. Ignacio Ellacuría, *Philosophie der geschichtlichen Realität*, eingeleitet und übersetzt von Raúl Fornet-Ponse, Aachen 2010, 401–410.

38 | Ebd., 407.

39 | Ebd.

40 | Ebd.

41 | Ebd.

wenigen existierenden Menschen sich untereinander hätten vernichten können.<sup>42</sup> Zu dieser Bedrohung durch das destruktive Potenzial der Kernenergie, die angesichts des russischen Angriffskriegs in der Ukraine und die zunehmenden geopolitischen Spannungen und Konfrontationen zwischen Russland und der Nato heute wieder eine bedrückende Aktualität erhält, kommt nach Ellacuría drittens die Bedrohung durch fossile Energieträger und Treibhausgasemissionen hinzu.<sup>43</sup> Selbst wenn die CO<sub>2</sub>-Konzentration in der Atmosphäre im Jahr 2021 tatsächlich bei 416 ppm lag,<sup>44</sup> was weitaus niedriger ist als die von Ellacuría bereits für 2020 befürchteten 700 ppm.<sup>45</sup> Angesichts des heutigen Erkenntnisstands zur Klimakrise und den sie hervorrufenden Veränderungen im Erdsystem durch menschliches Handeln müsste dies wohl sogar darauf hinauslaufen, die von Ellacuría noch recht kategorisch veranschlagte Trennung zwischen „kosmischer“ und „geschichtlicher“ Bedrohung zumindest zu relativieren: Indem sich die Menschheit als geologische Kraft konstituiert hat, hat sie die ohnehin fragwürdige Unterscheidung von Natur- und Sozialgeschichte endgültig empirisch ad absurdum geführt. Insofern wären Ellacurias Überlegungen zum Ende der Geschichte heute wohl eher noch zu verschärfen.

Unbeschadet dessen finden wir in Ellacurias Werk – und zwar dezidiert durch die Verwendung der Kategorie des Neuen – bereits Hinweise auf die von Chakrabarty und anderen ins Spiel gebrachte Idee der eschatologisch-apokalyptischen Dimension der Klimakrise. Angesichts des zweiten und dritten Szenarios eines möglichen Endes der Geschichte sei die Geschichte nämlich, so Ellacuría, „in eine neue Epoche eingetreten“<sup>46</sup>, deren Ausgang jedoch keine ausgemachte Sache sei, sondern sich in Abhängigkeit von dem Pfad, den die Menschheit auf dem Weg der Geschichte einschlägt, durch Offenheit auszeichne. Im Licht der gegenwärtigen Probleme und der derzeitigen Weltlage erweisen sich Ellacurias Zeilen heute um keinen Deut weniger aktuell – ein Umstand, in dem sich in interessanter Weise die einleitend am Beispiel der Klimabewegung geschilderte Konstellation spiegelt, dass sich seit 1995 im globalen Kapitalismus viel verändert und doch im Grunde alles beim Alten geblieben zu sein scheint.

Was folgt aus all dem nun für die Theologie? In welchem Sinne ist das Neue eine befreiungstheologische Kategorie oder kann als solche in Frage kommen? In welchem Verhältnis steht sie zu den zuvor angedeuteten Veränderungen und Kontinuitäten im globalen Kapitalismus? Und was folgt daraus für eine befreiungstheologische Reflexion der Praxis Sozialer Bewegungen?

42 | Ebd.

43 | Vgl. ebd., 407–408.

44 | Vgl. Ian Tiseo, Average carbon dioxide (CO<sub>2</sub>) levels in the atmosphere worldwide from 1959 to 2022, Sep 12, 2023, in: Statista, <https://www.statista.com/statistics/1091926/atmospheric-concentration-of-co2-historic/> (aufgerufen am 01.03.2024).

45 | Vgl. Ellacuría, Philosophie (wie Anm. 37), 408.

46 | Ebd., 409.

In der gegenwärtigen befreiungstheologischen Debatte wird oft davon ausgegangen, dass die Errungenschaften der ersten Generationen der Befreiungstheologie zwar weitergeführt werden müssen, dass aber die veränderten (geo)politischen Bedingungen auch eine mehr oder weniger umfassende Neugestaltung erfordern. Ganz ähnlich hieß es auch in unserem eigenen *Call for Papers* zur Vorbereitung des internationalen Symposiums, aus dem die Beiträge dieses Heftes hervorgegangen sind:

„Hintergrund unseres Vorschlags ist die Diagnose, dass Ellacurías Überlegungen [...] nach wie vor hochaktuell sind, dass sich aber das Feld der gesellschaftlichen Kräfte in den letzten Jahren und Jahrzehnten (sowohl in El Salvador als auch weltweit) grundlegend verändert hat. Die diesbezüglichen Überlegungen Ellacurías bedürfen einer kreativen Aktualisierung, um ihr volles kritisches und inspirierendes Potenzial für die heutigen Herausforderungen (globale und nationale Ungleichheit, Umweltzerstörung, Auswirkungen von Pandemien, Fundamentalismen und Nationalismen, Migration, Menschenhandel usw.) freizusetzen.“

Im Lichte der hier angestellten Überlegungen könnte jedoch die kritische Frage aufgeworfen werden, ob all dies nicht vielleicht auf einem unzutreffenden Verständnis des Neuen beruht. Einerseits erscheint diese Interpretation zu eng, da sie sich ausschließlich auf die erste der drei oben herausgearbeiteten möglichen Bedeutungen des Neuen bezieht: die tatsächlich zu beobachtenden Veränderungen im globalen Kapitalismus, deren Kulmination jedoch paradoxerweise gerade darin besteht, den Kern der bisherigen gesellschaftlichen Verhältnisse durch ihre Transformation zu erhalten. Die zweite und dritte mögliche Bedeutung des Neuen kommt dagegen nicht ins Spiel. Dieses Verständnis des Neuen ist daher zugleich zu weit gefasst, insofern die erste mögliche Bedeutung des Neuen auf die dritte Dimension einer Befristung der Zeit ausgeweitet zu sein scheint. So sprechen wir selbst auch im Arbeitstitel zur Vorbereitung unserer Konferenz von *neuen Subjekten* und *neuen Strategien* für eine zeitgemäße befreiende Praxis und verweisen damit genau auf diese Veränderungen im globalen Kapitalismus. Während diese Veränderungen zweifelsohne eine Herausforderung für Soziale Bewegungen und andere soziale und politische Akteure darstellen, erschöpft sich die Bedeutung der Kategorie des Neuen aus befreiungstheologischer Sicht keineswegs allein in einem Verweis hierauf. Denn nach dieser Perspektive bedeutet das Neue in seiner letztendlichen Radikalität nicht so sehr eine *bewahrende Transformation* als vielmehr *Bruch*. Das Neue kann demnach nicht primär als Kontinuität zu eben jenen gesellschaftlichen Verhältnissen gedacht werden, die uns beispielsweise in die Klimakrise geführt haben, sondern muss als Bruch mit ihnen, d. h. als ihre qualitative Überwindung verstanden werden – ohne damit einer Flucht aus der Geschichte oder einem krassen Subjektivismus das Wort zu reden, denn:

„[...] das strikt Neue ist als Folge eines strikt historischen Prozesses mit einer Vergangenheit verbunden, die nicht nur in der Form der Erinnerung, sondern in der Form von realen Möglichkeiten und erworbenen Fähigkeiten [sp. *capacidades*] gegenwärtig wird, aber zugleich übersteigt dieses *Novum* das Gegebene und Gewordene und bricht als eine unvorhersehbare und freie Zukunft in es ein.“<sup>47</sup>

In diesem Sinne kommt die Befreiungstheologie auf der Ebene der sozial- und kulturwissenschaftlichen Vermittlung theologischer Begriffe nicht umhin, sich mit Veränderungen im globalen Kapitalismus und dem „Feld der gesellschaftlichen Kräfte“ analytisch auseinanderzusetzen. Ein spezifisch befreiungstheologisches Verständnis des Neuen erschöpft sich aber nicht darin, sondern führt einen utopisch-prophetischen Überschuss im Hinblick auf eine unabgeholte, grundlegend offene Zukunft mit sich. Dieses Verständnis des Neuen – und dies ist die Antwort auf die Frage nach dessen Verhältnis zu den eingangs skizzierten, paradoxen Veränderungen im globalen Kapitalismus – muss einen Rückbezug auf die Analyse des Gewordenen beinhalten, aber auf dieser Grundlage andererseits auch die Perspektive auf dessen Befristung (was etwas anderes meint als die inflationär gewordene Redeweise von seiner „Transformation“, die heute bekanntlich in aller Munde ist).

Gerade mit Blick auf die damit implizierten eschatologisch-apokalyptischen Implikationen, die der Klimakrise nach den hier vorgestellten Überlegungen sowohl Chakrabartys als auch Ellacurías von sich aus zu eigen sind, hat nicht zuletzt die Befreiungstheologie (oder etwa auch ihre europäische Schwester, die Neue Politische Theologie) ein m. E. nach wie vor unabgeholtes Reflexionspotenzial. Diese Implikationen laufen letztlich auf eine Art postsäkulare Apokalyptik ohne im engeren Sinne religiöse Bezüge hinaus, die sich, wie auch Ellacuría bereits konstatiert hatte, von der religiösen Apokalyptik zumal biblischer Prägung in einem zentralen Punkt unterscheiden. In seinem hellsichtigen Artikel „Untergang als Argument“ hat Ulrich Bröckling diesen Unterschied kürzlich so zusammengefasst: Dieser postsäkulare Apokalyptik erschienenen Katastrophen:

„[...] nicht länger als göttliches Gericht oder als Naturkatastrophe, sondern sind menschengemacht. Zwar rekurrten auch die religiösen Apokalypsen auf menschliche Verfehlungen, doch überließen sie es Gott oder den Göttern, die verderbte Welt zu richten. Heute dagegen ist das Ende der Zeit in den Bereich

---

47 | Ellacuría, *Historia* (wie Anm. 4), 603–604.

des technisch Verfügbaren gerückt – ein Befund, der absolute Kontrolle und totalen Kontrollverlust ineinanderfallen lässt.“<sup>48</sup>

Was der postsäkularen Apokalyptik, die Bröckling im Anschluss an den Literaturwissenschaftler Klaus Vondung auch „kupierte Apokalypse“<sup>49</sup> nennt, dabei abhandeln komme, ist nun aber das für die biblische Apokalyptik typische *soteriologische* Moment: Es handele sich, so Bröckling, letztlich um „eine Eschatologie ohne Aussicht auf Erlösung, ohne rettenden Übergang zu einem neuen messianischen Zeitalter.“<sup>50</sup> Postsäkulare Apokalyptik zeichnet sich daher paradoxerweise dadurch aus, dass der Einbruch eines radikal Neuen in die Geschichte gerade nicht möglich erscheint:

„Im Zeitalter kupierter Apokalypse wohnt den letzten Dingen kein befreiendes Telos mehr inne, für die Menschen (wenn auch nicht unbedingt für andere Lebensformen) ist das antizipierte Ende schlicht Abbruch und Annihilation. Wenn kein Messias kommen wird, bleibt nur, das Zeitenende hinauszuschieben. Politik wird zu Katechontik, zur Kunst des Aufhaltens, und damit strukturell konservativ.“<sup>51</sup>

Letztlich handelt es sich geradezu um den Verlust der Zukunft, die letztlich nur noch als die möglichst wenig katastrophale Verlängerung der Gegenwart in den Blick kommt. ‚Neues‘ kann nurmehr im Sinne der ersten herausgestellten Bedeutungsweise imaginiert werden, die darin gerade die transformierende Bewahrung des Status quo ante erkennt. Paradoxerweise verschließt die postsäkular-apokalyptische Katastrophenvergegenwärtigung also die Vorstellung eines radikal Neuen im Sinne der dritten herausgestellten Bedeutungsweise des Neuen.

Aus theologischer Perspektive wäre demgegenüber zum einen die Radikalität der biblischen Apokalyptik und ihrer messianischen Zukunftsvorstellung stark zu machen und zu verdeutlichen, dass „Apokalyptik“ im biblischen Sinne gerade keinen katastrophistischen Untergangsdiskurs impliziert, sondern vielmehr eine grundsätzliche Öffnung für unabgeholte Möglichkeiten einer grundsätzlich anderen Zukunft. Dazu ist jedoch zum anderen auch die Theologie selbst herausgefordert, eine gewisse Verdunkelung des utopischen Horizonts<sup>52</sup> zu überwinden, von dem in den letzten Jahren auch (zumindest im deutschsprachigen Kontext) sie selbst teilweise erfasst wur-

48 | Ulrich Bröckling, Untergang als Argument. Politiken der Apokalypse, in: Soziopolis. Gesellschaft beobachten (2023), <https://www.sozio.polis.de/untergang-als-argument.html> (aufgerufen am 01.03.2024).

49 | Ebd.

50 | Ebd.

51 | Ebd.

52 | Vgl. z. B. Carolin Amlinger/Oliver Nachtwey, Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus, Berlin 2022, 99–101.

de.<sup>53</sup> Anstatt aus der Not eine Tugend zu machen und den Verlust der Utopien z. B. als intellektuellen Reifeprozess zu veranschlagen, wäre es m. E. daher die ureigenste Aufgabe gerade der Theologie, an ihrer Wiedergewinnung mitzuwirken. Nicht nur, weil jedenfalls eine befreiungstheologische Reflexion im Anschluss an Ellacuría andernfalls merkwürdig in der Luft hänge, sondern v. a., weil sie es ihrer Zeit schuldet, der sich einerseits die Perspektive einer „Befristung der Zeit“ und der „Unterbrechung“ (Metz) des Status quo durch den Einbruch des Planetarischen ins Globale praktisch von selbst aufdrängt – und die den Gedanken „eine[r] Zukunft [...], die stets größer ist“<sup>54</sup>, andererseits doch kaum mehr denken zu scheinen kann.

Die Vermittlungsarbeit befreiender Theologie kann in diesem Sinne keine Einbahnstraße von der theoretischen Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse zur Theologie hin sein. Vielmehr hat sie auch ihre eigenen theologischen Begriffe und Perspektiven theoretisch und praktisch zu vermitteln, d. h. in diesem Falle z. B. ihre eschatologisch-apokalyptisch Signatur utopisch-prophetisch zu übersetzen. Ein verblüffend aktuelles Beispiel für diese Art der Vermittlung, an das eine heutige befreiungstheologische Tätigkeit anschließen kann, findet sich etwa in Ellacurias *Philosophie der geschichtlichen Realität*, wo er schreibt:

„Wenn man heute sagt, dass es reale Möglichkeiten gibt, den Hunger, den Analphabetismus, die ungerechte internationale Verteilung des Reichtums etc. in der Welt zu beenden, dann wird als Bedingung dazu häufig die Umwidmung des Rüstungsetats zu einem Entwicklungsetat genannt. So utopisch dieser Vorschlag angesichts der aktuellen Wirtschaftsordnung erscheinen mag, so weist sie doch auf das Verhältnis zwischen der Möglichkeit eines Endes der Geschichte zu der Möglichkeit hin, die Geschichte auf menschlichere Ziele hin zu lenken. Die Möglichkeit eines Endes der Geschichte könnte sich so in die Möglichkeit zu einer neuen geschichtlichen Etappe verwandeln.“<sup>55</sup>

Für eine kritische Reflexion der Praxis Sozialen Bewegungen bedeutet das herausgestellte befreiungstheologische Verständnis des Begriffs des Neuen, dass Soziale Bewegungen wie die Klimabewegung nicht in erster Linie in dem Sinne als „neu“ zu betrachten wären, dass sie auf diese oder jene Entwicklungen im globalen Kapitalis-

53 | So spricht beispielsweise Rainer Bucher, *Christentum im Kapitalismus*, Würzburg 2020, angesichts eines „kulturell hegemonialen Kapitalismus“ (48, Hervorhebung im Orig.) von Utopien als „Sackgassen“ (148) und sieht die zentrale Fragestellung eines „neuen politischen Katholizismus“ (164) deshalb in der letztlich adaptiven Frage: „Wie heute im Kapitalismus leben, ohne ihm zu verfallen?“ (171) Die Frage drängt sich auf, wie das möglich sein soll, wenn die Hegemonie des Kapitalismus derart total geworden ist, dass der Gedanke an etwas Neues, etwas jenseits des kulturell hegemonialen Kapitalismus immer schon unter dem Verdacht der Wirklichkeitsverweigerung und Ideologieverfangenheit steht.

54 | Ellacuría, *Utopie* (wie Anm. 5), 431.

55 | Ellacuría, *Philosophie* (wie Anm. 37), 410.

mus reagieren, die diesen gleichzeitig verändern *und* reproduzieren und diese Veränderungen bis zu einem gewissen Grad damit auch in sich selbst spiegeln. Zweifellos wird dies bis zu einem gewissen Grad immer der Fall sein, denn Soziale Bewegungen sind stets auch Teil der Verhältnisse, die sie kritisieren. Daher ist es strategisch und auch aus Gründen der selbstkritischen Reflexion zweifellos notwendig, (geo)politische Konjunturen zu unterscheiden und die Veränderungen im globalen Kapitalismus in die Analyse einzubeziehen, was Ellacuría in seinen *Politischen Schriften*<sup>56</sup> in die Praxis umgesetzt hat. Angesichts der von Ellacuría skizzierten historischen Situation, in der wir uns heute wahrscheinlich noch mehr befinden als vor vierzig Jahren, kann diese notwendige theoretische Vermittlungsarbeit und beharrliche Analyse nicht den Anspruch erheben, das Bestehende nur in einem anderen Gewand zu reproduzieren. Vielmehr muss sie der Herausforderung dienen, etwas wirklich Neues zu tun, d. h. etwas, das sich gerade dadurch auszeichnet, dass es *noch nicht* verwirklicht ist, dadurch zu vergeschichtlichen, dass es *bereits* in unserer eigenen Gegenwart vorweggenommen wird. Gerade in einer Zeit, in der auch Soziale Bewegungen bisweilen nicht mehr unbedingt auf einen utopischen Entwurf individueller und kollektiver Selbstentfaltung abzielen, sondern auf die Abwendung der schlimmsten Katastrophen,<sup>57</sup> ist dies vielleicht nicht gerade eine Selbstverständlichkeit. Allerdings dürfte es zumindest aus einer christlichen, jedenfalls befreiungstheologisch inspirierten Perspektive schwierig sein, die Stabilisierung einer zunehmend prekären Ordnung als letzten Horizont kritischer Praxis zu akzeptieren und damit letztlich auf Anpassung statt auf die Befreiung der Armen und der Erde sowie auf den Kampf um die gesellschaftlichen Bedingungen individueller Freiheit zu setzen.

---

56 | Vgl. Ignacio Ellacuría, *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, 3 Bde., San Salvador 2005.

57 | Vgl. Philipp Staab, *Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*, Berlin 2022.

VIRGINIA R. AZCUY

# Von der Option für die Armen zum Hören auf den Schrei der Frauen

## Feministische Neubelebung des Vermächtnisses von Ignacio Ellacuría

### Zusammenfassung

Die Befreiungstheologien haben das Engagement für die Solidarität mit den Armen und die konzeptionelle Formulierung der bevorzugten Option für sie im Kontext Lateinamerikas und der Karibik seit Ende der 1960er-Jahre angeregt und gefördert. Zu dieser theologischen Bewegung zählt das Vermächtnis von Ignacio Ellacuría und seiner Theologie der Armen in Verbindung mit der Armut, der Gewalt und den Volksorganisationen. In diesem Artikel werden drei Reflexionsschritte vorgeschlagen: eine Rechtfertigung der Möglichkeit einer feministischen Neubelebung seiner wichtigsten Beiträge; eine Rückgewinnung seines Denkens über die Armen in seinen theologischen Schriften und eine feministische Neubelebung seiner Theologie im Dialog mit einigen lateinamerikanischen und Latina-Theologinnen. Es wird argumentiert, dass lateinamerikanische Autorinnen wie Elsa Tamez und andere bedeutende Pionierleistungen erbracht haben, indem sie die Beziehung zwischen sozioökonomischer und geschlechtsspezifischer Unterdrückung problematisierten, eine gender-orientierte feministische Perspektive einführten und eine intersektionale Reflexion einleiteten. Die von Frauen erlittene Unterdrückung und Gewalt ist eine aktuelle Herausforderung für die Neubelebung der Option für die Armen ausgehend vom Schrei der Frauen und Mädchen.

### Abstract

Theologies of liberation have promoted the commitment of solidarity with the poor and the conceptual formulation of the preferential option for them in the context of Latin America and the Caribbean since the late sixties. As part of this theological movement is located the legacy of Ignacio Ellacuría and his theology of the poor, in relation to poverty, violence and popular organizations. In this article, three reflective steps are proposed: a justification of the opportunity for a feminist relaunch of his main contributions, a recovery of his thought about the poor in his theological writings and a feminist relaunch of his theology in dialogue with some Latin American and Latina theologians. It is postulated that authors such as Elsa Tamez, among others,

have made significant pioneering contributions by problematizing the relationship between socioeconomic oppression and sex-gender oppression, introducing the feminist gender perspective and initiating an intersectional reflection. The oppression and violence suffered by women is a current challenge to relaunch the option for the poor from the cry of women and girls.

### Schlüsselwörter/Keywords

Ignacio Ellacuría; Elsa Tamez; Befreiungstheologien; Armut; die Armen; sozioökonomische Unterdrückung; Frauen; geschlechtsspezifische Unterdrückung; Gewalt; populäre Bewegungen; feministische Bewegungen

Ignacio Ellacuría; Elsa Tamez; liberation theologies; poverty; the poor; socioeconomic oppression; women; sex-gender oppression; violence; popular movements; feminist movements

**VIRGINIA RAQUEL AZCUY**, geb. 1961, Dr. theol., 1996 Promotion an der Universidad Católica Argentina, seit 1997 Professorin für Ekklesiologie und Theologie der Spiritualität, seit 2009 Präsidentin des Programms ICALA zur wissenschaftlichen Förderung von Frauen in Lateinamerika und der Karibik, 2003–2023 Koordinatorin des Studienprogramms von Teologanda, seit 2010 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centro Teológico Manuel Larraín der Universidad Católica de Chile. Forschungsschwerpunkte: Zweites Vatikanum; Feministische Theologien; Theologie der Zeichen der Zeit

## Einleitung: zwischen Befreiungstheologien und Theologien der Frauen

Im Rahmen einer Rückgewinnung und Aktualisierung des theologischen Denkens von Ignacio Ellacuría kann die praktische und theoretische Arbeit lateinamerikanischer und US-amerikanischer Latino-Theologinnen einen signifikanten Beitrag leisten.<sup>1</sup> Diese Überlegungen stehen im Horizont eines – teilweise noch ausstehenden – Dialogs zwischen Befreiungstheologien, Theologien des Volkes und lateinamerikanischen feministischen und ökofeministischen Theologien. In den letzten Jahrzehnten ist eine enorme theologische Reflexion zu verzeichnen, die sich mit der Realität der

1 | Anlass für diesen Text war ein Kurzvortrag auf der Konferenz „Theologie und neue soziale und populäre Bewegungen“ über das Vermächtnis von Ignacio Ellacuría, die vom 6. bis 9. Juli 2022 in Tübingen stattfand. In diesem Artikel werden mehrere bereits veröffentlichte Texte überarbeitet und in einer neuen Version angepasst: Virginia R. Azcuy, La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II, in: dies./Carlos Schickendantz/Eduardo Silva (Hg.), Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios, métodos, Santiago 2013, 89–126; mit einer biblischen Erschließung Virginia R. Azcuy, Relanzamiento feminista del legado de Ignacio Ellacuría: repensar ‚los pobres‘ desde una perspectiva teológica interseccional, in: Franciscanum 179 (2023), 1–46, und als Teil eines anderen laufenden Projekts Virginia R. Azcuy, El feminicidio y su clamor por la vida. Reflexiones con el magisterio católico y las teologías hechas por mujeres, in: Theologie 140 (2023), 119–144.

Armen und der Armut befasst; eine Konzeptualisierung der Armen, ihrer Unterdrückung und Befreiung, die deren spezifische Verbindung mit der Unterdrückung und der Befreiung der Frauen genauer bestimmt, scheint sich jedoch nicht durchgesetzt zu haben. In diesem Sinne kann eine feministische Neubelebung des Vermächtnisses von Ignacio Ellacuría die spezifischen Beiträge des Autors zum Thema sozioökonomische Armut und ihre möglichen Zusammenhänge mit der geschlechtsspezifischen Unterdrückung, die als eine Ungerechtigkeit verstanden wird, unter der die Mehrheit der Frauen als Frauen leidet, besser aufzeigen. Auf diese Weise kann die vorrangige Option für die Armen in dem Maße umfassender und stärker werden, wie sie die Unterdrückung der Frauen und ihr Recht auf ein Leben ohne Gewalt aufnimmt.

Die verschiedenen theologischen Ansätze von Frauen in Lateinamerika und der Karibik, die aus den Frauenbewegungen des letzten Jahrhunderts und dem Aufkommen lateinamerikanischer Theologien im Dialog mit anderen kontextuellen Theologien hervorgegangen sind, hat eine kritische Neubetrachtung und Erweiterung des Denkens der ersten Generationen von Befreiungstheologen angestoßen.<sup>2</sup> Das Hereinbrechen der lateinamerikanischen Frauen in die Theologie wurde von einigen Theologen der Region unterstützt und ermöglichte gleichzeitig, Brücken zwischen den Realitäten von Armut, Geschlecht, „Rasse“ und Religion und anderen Bereichen des sozialen, politischen und kulturellen Lebens zu schlagen und – zumindest in der Praxis implizit – eine intersektionale Reflexion über die verschiedenen historischen Unterdrückungen in Gang zu bringen. Fragen der Unterdrückung und Befreiung von Frauen, der Gewalt, der Gerechtigkeit und des Friedens gehören zu den häufigen und spezifischen Themen lateinamerikanischer, Latina- oder spanischsprachiger Theologinnen, auf deren wissenschaftliche Arbeit sich dieser Beitrag konzentriert.<sup>3</sup> Innerhalb dieses Themenspektrums lohnt es sich, eine Reflexion über Gewalt gegen Frauen und die Bedeutung feministischer Bewegungen und Perspektiven einzubeziehen, um zum Hören auf den Schrei der Frauen nach Leben anzuregen.<sup>4</sup>

2 | Vgl. Elsa Tamez (Hg.), *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José de Costa Rica 1985; *Elsa Tamez, Las mujeres toman la palabra. En diálogo con teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José de Costa Rica 1989; *María P. Aquino, Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José 1992 (engl.: *Dies., Our cry for life: feminist theology from Latin America*, Maryknoll, New York 1993); *María P. Aquino/Elsa Tamez, Teología feminista latinoamericana*, Quito 1998; *Darío Darío Garzón/Olga Consuelo Vélez Caro/María del Socorro Vivas Albán, Reflexiones en torno al feminismo y al género*, Bogotá 2004; *Virginia R. Azcuay/Nancy E. Bedford/Mercedes García Bachmann/María del Socorro Vivas Albán, Reflexiones en torno al feminismo y el género*, Bogotá 2004; *Virginia R. Azcuay/Nancy E. Bedford/Mercedes García Bachmann, Teología feminista a tres voces*, Santiago 2018.

3 | Vgl. Virginia R. Azcuay/Margit Eckholt (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischer Perspektive*, Ostfildern 2018; Virginia R. Azcuay/Eloísa Ortiz de Elguea/Nancy Raimondo (Hg.), *Travesías de teólogas feministas pioneras*, Córdoba 2020.

4 | Ein Referenztext für die Region ist *Rosa-Linda Fregoso/Cynthia Bejarano, Introducción: una cartografía del feminicidio en las Américas*, in: *Dies. (Hg.), Feminicidio en América Latina*, Mexiko 2011, 43–92. Ich schließe mich der von Marcela Lagarde, Rosa-Linda Fregoso und Cynthia Bejarano vorgeschlagenen Konzeptualisierung an, die auf der

## 1. Gründe für eine feministische Neubelebung

Es gibt zwingende Gründe für eine vertiefte Rezeption des Feminismus in Theologie, Kirche und Gesellschaft, darunter die Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern, die die Würde der Frauen untergraben, und die androzentrische oder maskuline Dominanz der Kultur.<sup>5</sup> Es ist jedoch zu beachten, dass die männliche Voreingenommenheit nicht nur eine Schwäche oder Grenze der Kultur ist, sondern auch die verschiedenen Dimensionen des menschlichen Lebens, einschließlich der religiösen Traditionen, durchdringt. In diesem Sinne haben die feministischen und ökofeministischen Befreiungstheologien dazu beigetragen, sichtbar zu machen, dass die patriarchalische oder männlich dominierte Sicht der christlichen Tradition nicht zu einer Praxis der Gerechtigkeit und Anerkennung im Einklang mit dem Reich Gottes beiträgt. In ihrer Vielschichtigkeit haben diese Theologien – gedacht und geschrieben von Frauen und in geringerem Maße auch von Männern – den Ernst des Problems verstanden, haben das Gender-Instrumentarium für ihre Analyse der Realität übernommen und beziehen nach und nach eine feministische bzw. intersektionale Perspektive in ihre Reflexion mit ein. Auf diese Weise setzen immer mehr Theolog:innen bei ihrer Arbeit Schritte, um der Geschlechterdifferenz weitere, persönliche und strukturelle Dimensionen der Unterdrückung hinzuzufügen.<sup>6</sup>

Im Fall der lateinamerikanischen Befreiungstheologien, in die das Denken von Ignacio Ellacuría eingebettet ist, kam es geschichtlich zu einer Diversifizierung, die oft vernachlässigt wurde und noch immer wird.<sup>7</sup> Das Hereinbrechen *neuer* individueller und gemeinschaftlicher *Subjekte* in die theologische Arbeit wird jedoch allgemein als historische Tatsache akzeptiert und setzt sich allmählich durch.<sup>8</sup> Diese Entwicklung, die sich zunächst zwischen den 1970er- und 1990er-Jahren vollzog, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Ausarbeitung verschiedener zentraler theologischer Themen,

---

Grundlage lokaler lateinamerikanischer Geschichten die Übersetzung von *Femizid* mit „Feminizid“ anstelle von „Femizid“ vorziehen.

- 5 | Der Feminismus übt als theoretische und praktische Bewegung, die für die Anerkennung der Frau als menschliche Person eintritt, zugleich Kritik am Androzentrismus und der männlich dominierten Ideologie, die Frauen unterordnet, mit dem Ziel, die gesellschaftlichen Beziehungen auf der Grundlage der Gleichstellung der Geschlechter neu zu gestalten.
- 6 | Die Perspektive der Intersektionalität als ein Weg, das Geschlecht in Beziehung zu anderen Unterschieden wie Rasse, Klasse, Ethnizität, Sexualität und sogar Religion zu setzen, wird in verschiedenen Kontexten aufgenommen. Vgl. *Elina Vuola*, *Interseccionality in Latin America? The possibilities of intersectional analysis in Latin American studies and study of religion*, in: Serie HAINA VIII (2012), 131–151; *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Introduction. A Critical Feminist The\*ology of Liberation: Reality and Vision*, in: *Dies.*, *Transforming Vision. Explorations in Feminist The\*ology*, Minneapolis 2014, 1–20.
- 7 | Vgl. *Lucio Gera*, *La teología argentina del pueblo*, herausgegeben und mit einer Einführung von Virginia R. Azcuy (*Teología de los tiempos* 16), Santiago 2015.
- 8 | Vgl. *Ivone Gebara*, *Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista*, in: Sylvia Marcos (Hg.), *Religión y género*, Madrid 2008, 107; *Iván Ariel Fresia/Luciano Maddonni*, *El pueblo y la figura del poliedro*, in: *Dies.*, *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Buenos Aires 2021, 149–156.

darunter die Armen und die Armut, die Begriffe von Volk und Klasse u. a. m.<sup>9</sup> Durch den tragischen Tod von Ignacio Ellacuría im Jahr 1989 ist die Entwicklung seines soziologischen und theologischen Denkens unvollendet geblieben, aber die kreative Rezeption seiner Schriften kann dazu beitragen, dass das Vermächtnis des Autors weiterhin mit größtmöglicher Bedeutung weiterlebt. Die Tatsache, dass sein Martyrium an der Seite von Elba und Celina sowie seiner jesuitischen Gefährten stattfand, mag auf die dringliche Herausforderung hinweisen, die stille und verschwiegene Preisgabe so vieler Frauen auf dem Kontinent anzuerkennen und sichtbar zu machen.<sup>10</sup>

Bei dieser Aufgabe ist es unumgänglich, die Stimmen einiger bahnbrechender Theologinnen in Lateinamerika aufzugreifen. Unter diesen beschreibt María Pilar Aquino die Anfänge der Theologie in der Region im Zusammenhang mit der Bezeichnung der verarmten Gesellschaftsschicht mit dem abstrakten Begriff des *Volkes* oder mit dem allgemeinen Begriff des *sozioökonomisch Armen* und seiner Anerkennung als Hauptakteur der sozialen Veränderungen. Sie weist auch darauf hin, wie sich diese Ansätze angesichts des Hereinbrechens der Frauen immer wieder als unzureichend erweisen:

„Die unbestreitbare Ausweitung der Frauenbewegungen führt zu einer kritischeren und realistischeren Wahrnehmung der Komplexität der sozialen Beziehungen, des multidimensionalen Charakters der hierarchischen Machtverhältnisse und des Einflusses des gesellschaftlichen Geschlechts auf alle konzeptionellen Ausarbeitungen, einschließlich der theologischen.“<sup>11</sup>

Diese Diagnose ist auch heute noch gültig, wobei sie das Fortbestehen der vorherrschenden männlichen Dominanz in einer Vielzahl von Diskursen und Handlungsweisen, auch im religiösen Bereich, hervorhebt.

Was in dieser Entwicklung deutlich wird, ist der Beitrag des Feminismus und der Gender-Theorien, die belegen, dass die gesellschaftlichen Beziehungen auf der Grundlage der sexuellen Differenz und anderer Unterschiede wie jene ökonomischer, ethnischer oder religiöser Art, aufgebaut werden. Obwohl der Vorrang der sexuellen Differenz vor anderen Unterschieden kritisiert oder relativiert werden könnte – und die feministische Theologie hat dies beispielsweise von einem „multipolaren“<sup>12</sup> anthropologischen Modell her getan –, ist es gleichzeitig notwendig anzuerkennen, dass in der Pra-

9 | Vgl. *Elsa Tamez*, *Hermenéutica feminista de la liberación*, in: *Aquino/Tamez*, *Teología feminista* (wie Anm. 2), 75–109.

10 | Elba Julia Ramos und ihre Tochter Celina Maricel Ramos, zwei Frauen – Mutter und Tochter –, die als Hausangestellte der Ordensgemeinschaft tätig waren, gaben ihr Leben hin an der Seite der sechs Jesuiten, die am 16. November 1989 in El Salvador ermordet wurden. Am selben Tag, 1965, war in Rom der Katakombenpakt geschlossen worden, mit dem etwa vierzig Bischöfe der Gruppe „Kirche der Armen“ ihr Engagement besiegelten.

11 | *María P. Aquino*, *Teología feminista latinoamericana*, in: *Aquino/Tamez*, *Teología feminista* (wie Anm. 2), 11.

12 | *Elizabeth A. Johnson*, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona 2002, 207 (dt: *Dies, Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994).

xis die Geschlechterdifferenz die Grundlage der gesellschaftlichen Beziehungen bildet und das erste und am weitesten verbreitete Machtverhältnis darstellt. Die Spannung zu halten, die darin besteht, die sexuelle Differenz als Grundlage von Unterdrückung in einem patriarchalischen System zu kritisieren und zugleich das Subjekt „Frau“ und damit die politische Akteurschaft des kollektiven Subjekts der Frauen zu stärken – das ist genau genommen die größte Herausforderung der feministischen Bewegung.

Auf diese Weise wird deutlich, dass es von einer sozialanthropologischen Sicht ebenso wenig wie von einer gesellschaftlichen Sicht her genügt, sich auf die sozioökonomische Unterdrückung zu konzentrieren, wenn die sexuelle Unterdrückung und andere Formen, wie die ethnische, religiöse oder kulturelle Unterdrückung, nicht anerkannt werden. Im Feminismus hat sich das Analyseinstrumentarium der feministischen Theorie von der Verallgemeinerung der Geschlechterperspektive hin zu einem intersektionalen Denken entwickelt, das die Gleichzeitigkeit der verschiedenen Formen der Unterdrückung thematisiert. Die theologischen Ansätze von Frauen, insbesondere feministische Theologien, greifen zunehmend den kritischen Beitrag der Intersektionalität auf, um die verschiedenen sich überschneidenden Unterdrückungen in der Gesellschaft klar zu unterscheiden.<sup>13</sup> Alles in allem ist jedoch zu beachten, dass das Wort Feminismus als Begriff und politische Bewegung nicht durch „Frau“ oder „Geschlecht“ ersetzt werden kann, da es sich in einem inkarnatorischen Prozess befindet.

## 2. Grundlegende Beiträge von Ignacio Ellacuría zum Thema der Armen

Die Beiträge von Ignacio Ellacuría zum Thema der Armen stehen im Zusammenhang mit dem Rezeptionsprozess des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika – vor allem auf der Bischofskonferenz in Medellín 1968 – und auch mit dem Engagement von Theologen, Priestern, Ordensleuten und Laien, die Realität der Armen auf sich zu nehmen und sich an der prophetischen Bewegung der „Kirche der Armen“<sup>14</sup> zu beteiligen. Wie andere lateinamerikanische Autor:innen widmete auch Ellacuría dem Thema der Armen mehrere Schriften, wobei er auf die sozioökonomische ebenso wie auf die theologische Dimension Wert legt.<sup>15</sup> Zweifellos bringt er mit seinem Begriff vom *gekreuzigten Volk* ein charakteristisches Element seines Denkens in den Rahmen der geschichtli-

13 | Vgl. Fabiana Parra, *Crítica del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional*, in: *Tabula Rasa* 38 (2021), 247–267; Grace Ji-Sun Kim/Susan M. Shaw, *Intersectional Theology. An Introductory Guide*, Minneapolis 2018; Mireia Vidal i Quintero, *Cuando las diferencias son pocas, pero no marginales: género, identidad y diferencia en la teología feminista española*, in: *Carthaginensia* 72 (2021), 509–540.

14 | Vgl. Francisco de Aquino Júnior, *Medellín – Centralidade dos pobres na Igreja: clamores e resistências atuais*, in: *Horizonte* 50 (2018), 576–599.

15 | Vgl. Julio Lois, *Teología de la Liberación. Opción por los pobres*, Madrid 1986, 131–138, 146–175; Virginia R. Azcuy, *Teología de los pobres en Ignacio Ellacuría*, in: *Proyecto* 33 (1999), 179–208.

chen Soteriologie ein, wobei er an das Werk von Jürgen Moltmann *Der gekreuzigte Gott* (1972) und das Leiden der Armen in Lateinamerika und der Karibik anknüpft.<sup>16</sup> Generell unterscheidet der Autor zwischen den *materiellen oder sozioökonomischen Armen* und den *evangelischen oder Armen „mit Geist“*.<sup>17</sup> Die Tatsache, dass er nicht der von Gustavo Gutiérrez vorgeschlagenen dreifachen Wortbedeutung der *Armut* folgt, die als dritte Dimension *Solidarität und Protest* hinzufügt, die im Dokument XIV von Medellín (1968) als *Solidarität und Präferenz* aufgenommen wurden, bedeutet nicht, dass er die Dimension des Engagements nicht betont. Die Solidarität wird vom Armen „mit Geist“ gefordert, weil der Widerspruch, gleichzeitig „materiell reich und spirituell arm zu sein“, aus christlicher Perspektive nicht hinnehmbar ist.<sup>18</sup> Ellacurías Zeugnis ist der beste Beweis dafür: Ein christliches Leben schöpft ebenso wie seine Theologie der Befreiung aus der theologischen, spirituellen und gesellschaftlichen Erneuerungsbewegung, die sich in der Zeit des Konzils den Weg ebnete, um als Kirche in Solidarität mit den Armen zu stehen.<sup>19</sup> Sein Martyrium besiegelt eine christliche Verpflichtung, die es auf sich genommen hat, „die Gekreuzigten vom Kreuz abzunehmen“, die Sünde der Menschheit zu tragen und die Botschaft vom Heil in der Geschichte zu verkünden.<sup>20</sup>

## 2.1 Die materiell Armen und das *analogatum princeps* der Armut

In seiner programmatischen Schrift *Politische Theologie* verweist Ellacuría auf die Geschichte als Ort der Offenbarung und der Selbstmitteilung Gottes.<sup>21</sup> Jahre später erkennt er: „Die primäre Frage ist vielmehr: zu sehen, was es an Gnade und was es an Sünde im Menschen und in der Geschichte gibt.“<sup>22</sup> In den Fußstapfen von Medellín bezeugt der Jesuit, dass sich Armut und Ungerechtigkeit in dieser Zeit als Negation des Willens Gottes darstellen und die Armen, vor allem aus der Sicht des Neuen Testaments, zum bevorzugten Ort seines Wohlwollens und seiner Gnade werden. Die Frage, die sich dem Autor stellt, wenn er über das Heil in der Geschichte nachdenkt, ist, „welche geschichtlich unterdrückte Menschheit nun das Erlösungswerk Jesu *par excellence*

16 | Vgl. Ignacio Ellacuría, Das gekreuzigte Volk, in: Ders./Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung II*, Luzern 1996, 823–850.

17 | Mit der Formel „die Armen mit Geist“ bezieht sich Ellacuría auf die „spirituell“ oder „im Geiste“ Armen und will damit zum Ausdruck bringen, dass sie im Geist der Seligpreisungen leben.

18 | Vgl. Ignacio Ellacuría, Die Armen als „theologischer Ort“ in Lateinamerika, in: Ders., *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*, Freiburg i. Br. 2011, 205; Ignacio Ellacuría, *La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu*, in: *Misión Abierta* 71 (1978), 158.

19 | Vgl. Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano, in: *Project 33* (1999), 45–114; Ignacio Ellacuría, *Der wahre gesellschaftliche Ort der Kirche*, in: *Ellacuría, Kirche der Armen* (wie Anm. 18), 218–228.

20 | Vgl. Jon Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992, 65–75.

21 | Vgl. Ignacio Ellacuría, *Teología política*, San Salvador 1973, 44f.

22 | *Ellacuría, Die Geschichtlichkeit des christlichen Heils*, in: Ders./Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung I*, Luzern 1995, 345.

fortsetzt“<sup>23</sup>. Um diese Frage zu beantworten, schlägt er vor, das Erlösungswerk Jesu zu betrachten und darüber nachzudenken, wie dieses Heil in der Geschichte weiter gegenwärtig ist.

Das Nachdenken über die Armen und die Armut zieht sich durch sämtliche Schriften Ellacurías, auch wenn es im Zeitraum von 1977 bis 1983 eine stärkere Dichte aufweist. In seinem Artikel *Die Armen* aus dem Jahr 1983 legt der Autor die soziologische und theologische Unterscheidung des Begriffs dar, die in den Schriften früherer Jahre nicht so klar abgegrenzt ist.<sup>24</sup> Bei dieser Gelegenheit erklärt er, dass angesichts der Tatsache, dass zwei Drittel der Menschheit unter Hunger oder Unterernährung, Mangel an Wohnung und Bildung, fehlender medizinischer Versorgung und sogar fehlender Arbeit leiden, „die Erweiterung des Begriffs der Armen auf die Kranken, die Leidenden usw. gerechtfertigt sein [mag]; aber sie erlaubt uns nicht zu vergessen, was das *analogatum princeps* der Armut ist.“<sup>25</sup> Es ist zu beachten, dass er den sozioökonomisch Armen einen Vorrang vor anderen menschlichen Leiden einräumt. Dies verdeutlicht er bei der Definition der materiell Armen:

„Arm ist zunächst und radikal ein sozioökonomisches Konzept. Er hat dann seine Ableitungen, die bis zu erhabenen spirituellen Überlegungen gehen können, aber *primum et per se* [in erster Linie und an sich] ist er eine Realität und ein sozioökonomischer Begriff. Die Armen sind diejenigen, denen es an materiellen Gütern fehlt, entweder in Bezug auf die grundlegenden biologischen und kulturellen Bedürfnisse oder in Bezug auf das, was in einer bestimmten Gesellschaft ein akzeptables Minimum ist, oder in Bezug auf andere Personen oder soziale Gruppen, die als reich gelten.“<sup>26</sup>

Einige frühere Schriften weisen jedoch einen anderen Schwerpunkt auf, der sich durch eine ausdrücklichere Verbindung zwischen der materiellen und der spirituellen Armut auszeichnet:

„Wie sehr der Begriff des Armen und Unterdrückten als Empfänger des Reiches Gottes auch erweitert wird, so zeigen doch sowohl die biblische Überlieferung

23 | Ellacuría, Das gekreuzigte Volk (wie Anm. 16), 823.

24 | Dieser Text stellt seine ausführlichste Reflexion über den Begriff der ‚Armen‘ dar und bietet zusammen mit der dreifachen Bedeutung bei Gustavo Gutiérrez die vollständige Synthese der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zu dieser Frage. Vgl. Lois, Teología de la liberación (wie Anm. 15), 146.

25 | Ignacio Ellacuría, Pobres, in: Casiano Floristán/Juan José Tamayo (Hg.), Conceptos fundamentales de Pastoral, Madrid 1983, 788. Mit dem lateinischen Ausdruck ‚analogatum princeps‘, den wir mit ‚Hauptreferenz einer Analogie‘ übersetzen können, gibt Ellacuría an, was der zentrale Bezugspunkt beim Vergleich zwischen den verschiedenen Formen der Armut ist. Für ihn ist die sozioökonomische Armut die wichtigste, ohne die Bedeutung der anderen zu schmälern.

26 | Ellacuría, Pobres (wie Anm. 25), 788; in eckigen Klammern stehen Ergänzungen der Verfasserin.

als auch die soziologische Realität, dass das *analogatum princeps* derjenige ist, der wirklich unter den Auswirkungen der Sünde der Welt, der Negation der Liebe Gottes in der Negation der Liebe des Menschen leidet; kurz gesagt, der Arme schlechthin ist Jesus selbst, der am Kreuz gerade wegen seines Kampfes gegen die Sünde der Welt von allem enteignet wurde.<sup>27</sup>

Wie zu sehen ist, beschreibt der Autor die Armen anfänglich im Sinne der materiellen Armut oder des Mangels, sodass sie mit dem ersten Sinn von arm, dem sozioökonomischen, gemäß der allgemeinen Sicht der Befreiungstheologie übereinstimmt.<sup>28</sup> Es gibt jedoch eine besondere Präzisierung, und zwar die Aussage vom *analogatum princeps* der Armut als derjenige, der unter den Auswirkungen der Sünde der Welt leidet; eine Aussage, die mit einer anderen verbunden wird, welche festhält, dass die zentrale Referenz der sozioökonomisch Arme ist.

Der Ansatz wäre nicht vollständig, ohne dass wir an die Überlegungen des Theologen zum Begriff des *Gekreuzigten Volkes* erinnern. In seinem Versuch zu einer geschichtlichen Soteriologie hält er fest, dass der leidende Gottesknecht jeder zu Unrecht wegen der Sünden der Welt Gekreuzigte ist und in seiner Situation Prinzip des Heils für die ganze Welt ist.<sup>29</sup> Ein weiterer interessanter Aspekt ist die Beziehung zwischen der Kirche und den *Volksorganisationen*, ein Thema, das Ellacuría in seinen theologischen Schriften in Zusammenhang mit der institutionellen Gewalt, der Ermordung von Gewerkschaftsführern und der ekklesialen Vorliebe für die Kirche der Armen darlegt.<sup>30</sup>

## 2.2 Arme „mit Geist“ als theologischer Ort

Die zweite Bedeutung des Begriffs der *Armen* nach Ignacio Ellacuría bezieht sich auf die evangelischen Armen oder die Armen „mit Geist“, die in einem Text von 1978 über die Seligpreisungen erstmals in Erscheinung treten. Unmittelbarer Kontext ist die Vorbereitung zur III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1969) und das Anliegen einiger lateinamerikanischer Theologen, eine Ekklesiologie auszuarbeiten, das in verschiedenen Texten zu spüren ist.<sup>31</sup> Um den Begriff der „Ar-

27 | Ignacio Ellacuría, *Recuperar el Reino de Dios: desmundanización e historización*, in: Ders., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander 1984, 25–63.

28 | Die Brüder Boff erklären dies folgendermaßen: „Die Armen sind all jene, denen es an den notwendigen Mitteln für den Lebensunterhalt (Nahrung, Kleidung, Wohnung, medizinische Grundversorgung, Grundschulbildung und Arbeit) mangelt oder denen diese vorenthalten werden“. Vgl. Leonardo Boff/Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid 1986, 63.

29 | Vgl. Ellacuría, *Das gekreuzigte Volk* (wie Anm. 16), 844 und 845.

30 | Vgl. Ignacio Ellacuría, *La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador*, in: Ders., *Escritos Teológicos II*, San Salvador 2000, 683–704, 685–689; 692. Dieses Thema wird im dritten Teil dieses Artikels über die feministische Wiederbelebung des Erbes von Ellacuría wieder aufgegriffen.

31 | Vgl. Ignacio Ellacuría, *Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament*, in: Ders./Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis* (wie Anm. 16), 761–787; sowie Ellacuría, *La Iglesia que nace* (wie Anm. 18), 150–158.

men *mit Geist*“, seine Verbindung mit den materiellen Armen und seine Berücksichtigung als theologischer Ort einzuführen, kann diese Erklärung des Autors hilfreich sein:

„Die Armen in Lateinamerika waren bereits materiell arm und werden nun auch zu spirituell Armen. Der Gottessohn verkörperte sich erneut in dieser Armut, ein neuer Geist erblüht und macht die Armen in Lateinamerika zu einem besonderen ‚theologischen Ort‘ des Heils und der Erleuchtung.“<sup>32</sup>

Wie ist dieser von Ellacuría vorgeschlagene Schritt zu verstehen, der von den *materiell* Armen zu den Armen *mit Geist* führt? In erster Linie beschreibt der Theologe das Phänomen einer fortschreitenden Inkorporation des christlichen Geistes auf Seiten der Armen. Diese dynamische Entwicklung wird charakterisiert als „die Verwirklichung dieser Armut, die vom Geist Jesu zur Fülle geführt wird“<sup>33</sup>. Wenn also die Menschen in ihrer realen „Enteignung“ vom Geist Christi erfüllt und bewegt werden, können sie das geschichtliche Heil und damit die Befreiung fördern.

In diesem Zusammenhang, in direkter Beziehung zum Geheimnis der Kirche und dem Wirken des Geistes in der Geschichte, schlägt Ellacuría eines der charakteristischen Merkmale der *evangelischen Armen oder Armen „mit Geist“* vor:

„Ihr wesentliches Element sollte nicht in der extremen Knappheit an materiellen Gütern [...] liegen, sondern in etwas Radikalerem. Arm wäre vielmehr derjenige, der sich in erster Linie für die Bedürftigsten und Unterdrückten einsetzt, damit die strukturellen und individuellen Bedingungen ihrer Not und Unterdrückung nicht mehr bestehen.“<sup>34</sup>

So taucht auch die Bedeutung von *Solidarität* wieder auf, die im Dokument XIV von Medellín für die kirchliche Armut so bezeichnend ist:

„Wir müssen das Gewissen zur solidarischen Verpflichtung mit den Armen schärfen, zu der die Nächstenliebe uns führt. Diese Solidarität bedeutet, dass wir uns ihre Probleme und Kämpfe zu eigen machen und für sie zu sprechen wissen.“ (Medellín XIV, 10)

---

32 | Ellacuría, Die Armen (wie Anm. 18), 208.

33 | Ellacuría, La Iglesia que nace (wie Anm. 18), 157.

34 | Ebd., 157ff.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Themas, den der spanisch-salvadorianische Theologe 1981 entwickelt hat, ist, dass das Wirken des Geistes in den Armen diese zu einem *theologischen Ort* macht, zu einem Ort des Heils und der Erleuchtung. Man sucht:

„[...] eine glaubende Reflexion über eine gelebte Realität, [...] die Realität, in der der Geist Christi, der Geist Jesu, Fleisch und Geschichte wird. [...] Damit die Armen, in denen die Fortsetzung und Nachfolge Jesu liegt, in vollem Sinn die Armen Jesu werden können, müssen wir immer wieder auf den ursprünglichen Jesus zurückkommen.“<sup>35</sup>

In Zusammenhang mit dem Thema dieses Artikels bietet es sich an, Ellacurías Sichtweise der Seligpreisungen zu vertiefen, die sich in die biblische Erneuerungsbewegung einschreibt, welche sich um die Bewegung der Kirche der Armen<sup>36</sup> entwickelte. Bei der Betrachtung der Seligpreisungen untersucht der spanisch-salvadorianische Jesuit die zwei Versionen der Bergpredigt und erforscht die gemeinsame Grundlage von Matthäus und Lukas<sup>37</sup>. Ein interessanter Aspekt ist die doppelte – materielle und spirituelle – Bedeutung von Armut und die Überlegung, die er in Bezug auf Matthäus anstellt:

„Die materiell Armen, die sozial Verarmten, müssen aktiv und frei ihren Zustand wiedererlangen, ohne den sie sich weder bewusst werden können, wer sie sind, noch so handeln können, wie sie sind.“<sup>38</sup>

Der Autor erkennt an, dass materielle und spirituelle Armut verbunden werden müssen, damit ein wahres Christentum möglich ist: Die Armen mit Geist sind diejenigen, „die ihre reale Armut in all ihrem unermesslichen menschlichen und christlichen Potenzial aus der Perspektive des Gottesreiches her annehmen.“<sup>39</sup> Ellacurías Denken über die Armen, das von seiner geschichtlichen Soteriologie geprägt ist, nähert sich so dem innersten Kern des Christentums und zeigt seine tiefe Aktualität.

35 | Ellacuría, Die Armen (wie Anm. 18), 201ff.

36 | Erwähnenswert ist die Studie von Jacques Dupont über die Seligpreisungen, die 1954 in erster Auflage erschien. Das dreibändige Werk erlebte bald seine zweite Auflage: vgl. Jacques Dupont, La Bonne Nouvelle (Les Béatitudes I), Paris 1969, und ders., Les évangélistes (Les Béatitudes III), Paris 1973.

37 | Vgl. Ignacio Ellacuría, Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres, in: Ellacuría, Conversión (wie Anm. 27), 129–151.

38 | Ebd., 136.

39 | Ebd., 151.

### 3. Feministische und intersektionale Neubelebung des Konzepts der Armen

Wenn wir nun auf die Gründe zurückkommen, die eine feministische und intersektionale Neubelebung des Vermächtnisses des ellacurianischen Denkens über die Armen rechtfertigen, so lohnt es sich, an die Beobachtung von Elsa Tamez, eine unbestreitbare Referenz für die Lektüre der Bibel aus der Perspektive der Frauen in Lateinamerika, zu erinnern: „Als Lateinamerikanerin erkenne ich, dass es einen großen Mangel an Aufmerksamkeit für die Situation der Diskriminierung von Frauen in unserem Kontext gibt.“<sup>40</sup> Gerade in diesem Bereich, so die Autorin, erleben die lateinamerikanischen Frauen ihre Situation der Ausbeutung, Marginalisierung und Erniedrigung am stärksten. In diesem Zusammenhang versichert Tamez, dass eine befreiende Lektüre der Bibel nicht ausreicht, sondern dass vielmehr eine „Erweiterung dieser Perspektive“ erforderlich ist.<sup>41</sup> Im Gespräch mit lateinamerikanischen Befreiungstheolog:innen kamen einige der anstehenden Schritte zur Sprache:

„Es ist klar, dass die Kategorie der Klasse für eine Analyse der Frauen notwendig, aber nicht ausreichend ist; über arme Frauen nachzudenken bedeutet, über sie als Frauen zu sprechen, die aufgrund ihres Geschlechts unterdrückt werden; dies fehlte nicht in unseren Diskussionen über Frauen; wir sind jedoch sehr schnell, wie Carmen Lora sagt, zu den armen Frauen übergegangen, d. h. den Frauen, die durch unser kapitalistisches System wirtschaftlich unterdrückt werden.“<sup>42</sup>

So ist der Weg dokumentiert, wie sich die Frauen allmählich in die Theologien Lateinamerikas und der Karibik eingegliedert haben. Es lohnt sich, an das Bewusstsein von der Untrennbarkeit der Perspektive der Armen in der Lektüre der Frauen damals zu erinnern:

„Jede befreiende Lektüre aus der Perspektive der lateinamerikanischen Frauen muss im Rahmen der Lektüre aus der Perspektive der Armen angesiedelt sein; in Kontexten des Elends, der Unterernährung, der Unterdrückung, der Folter,

---

40 | Elsa Tamez, *La mujer que complicó la historia de la salvación. Gen 16 y 21: a propósito de Agar la esclava*, in: *Solidaridad* 54 (1984), 22. Zu Tamez' Beitrag siehe Mercedes García Bachmann, *Leer el Antiguo Testamento en clave feminista. Mapas sobre teólogas biblistas feministas en América Latina*, in: Azcuy/Bedford/García Bachmann, *Teología feminista* (wie Anm. 2), 49f.

41 | Ebd., 24.

42 | Tamez, *Las mujeres* (wie Anm. 2), 11.

des indigenen Völkermords, des Krieges – mit anderen Worten, des Todes – gibt es keine andere Priorität.“<sup>43</sup>

Zwei Jahrzehnte später spricht die Autorin von einer *Pluralität biblischer Ansätze* wie z. B. der befreienden, der ethnischen oder der ökofeministischen biblischen Hermeneutik: „[W]ir [erklären] die Unvoreingenommenheit, die Ambivalenz und die Gleichzeitigkeit der Überschneidungen als massgeblich für die Wissensproduktion und die Lektüre des Bibeltexts.“<sup>44</sup> Dies zeigt, wie die intersektionale Perspektive in der Theologie nach und nach klar und deutlich hervortritt und wie die Lektüre – in diesem Fall der Bibel – von verschiedenen hermeneutischen und kontextuellen Ansätzen bereichert wird.

Es ist erwähnenswert, dass es jenseits der Etappen der Befreiungstheologien und der lateinamerikanischen feministischen Theologien mit ihren unterschiedlichen Beiträgen zur Sozialanalyse, zu Gender-, Kultur- und Religionswissenschaften sowie u. a. den neueren Perspektiven der Intersektionalität und Dekolonialität darum geht, einseitige und hegemoniale Positionen zu überwinden, die jene unsichtbar machen oder schwächen, die aufgrund ihres kritischen Profils weniger entwickelt oder akzeptiert sind. Die vielfältigen Beiträge aus den sozialen und populären Bewegungen sowie aus den verschiedenen Frauen- und feministischen Bewegungen können kritische und bereichernde Aspekte bieten, die für die Annäherung an ein intersektionales theologisches Denken nützlich und notwendig sind. Im Fall der feministischen und ökofeministischen Theologien ist der Gebrauch der feministischen und der Gender-Perspektive einer intersektionalen und auch dekolonialen Perspektive gewichen, ohne dass erstere völlig vernachlässigt worden wären – insbesondere im Falle Lateinamerikas und der Karibik.<sup>45</sup>

### 3.1 Die Frauen und das *analogatum princeps* Armut/Unterdrückung

Wenn Ignacio Ellacuría von den *materiell Armen* spricht, akzeptiert er nicht ohne Weiteres eine Ausweitung des Begriffs und definiert das *analogatum princeps* der Armut als den Menschen, der wirklich unter den Auswirkungen der Sünde der Welt leidet.<sup>46</sup> Wenn die Geschlechterperspektive in dieser Aussage explizit gemacht wird, lässt sich mit dem Autor sagen, dass dieses Hauptanalogon auch jene ist, die *unter den Auswir-*

43 | Elsa Tamez, Leer la Biblia como mujer latinoamericana, in: Vida y Pensamiento 6 (1986), 11.

44 | Elsa Tamez, Feministische Bibelwissenschaften in Lateinamerika und der Karibik, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza/ Renate Jost (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2015, 47–64, 60.

45 | Vgl. Gabriela González Ortuño, Devenir mujer como categoría de liberación en la teología de la liberación feminista latinoamericana, in: Oxímora. International Journal of Ethics and Politics 7 (2015), 16–33, 27ff.; Elina Vuola, Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism: Perspectives from Global Feminist Theology, in: Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics 1 (2017), 1–15.

46 | Vgl. Ellacuría, Recuperar (wie Anm. 27), 85; Ellacuría, Pobres (wie Anm. 25), 788.

*kungen der Sünde der Welt leidet*: die Frau. Indem er Jesus wegen seines Kampfes gegen die Sünde der Welt als den „Armen schlechthin“ bezeichnet, stellt sich uns auch die Frage nach der Möglichkeit, die Frau als Sakrament dieser armen oder unterdrückten Person zu betrachten, weil sie die Sünde des Sexismus, der männlichen Unterdrückung, Dominanz und Gewalt trägt. So spricht Jean-Marie Tillard von den Armen als Sakrament der Sünde der Menschheit, und in gleicher Weise könnte man auch von der Frau sprechen, vor allem wenn sie arm, indigen, afro-stämmig oder in einer anderen Situation der Unterdrückung aufgrund ihres Geschlechts, ihrer ethnischen Zugehörigkeit oder Herkunft, ihrem sozialen Status und ihrer Religion ist.<sup>47</sup>

Im Lichte verschiedener biblischer Frauen, die Demütigungen erleiden, und der Realität der geschlechtsspezifischen oder ethnischen Unterdrückung von Frauen könnte der sozioökonomische Vorrang des Begriffs des „Armen“ bzw. „Unterdrückten“, wie er von Ellacuría vertreten wird, überprüft werden. Ein für diese Überlegung zweifellos sehr aufschlussreicher Fall ist die Gestalt von Hagar im Buch Genesis, aber auch jener von Elisabeth und Maria im Lukasevangelium, um nur zwei Beispiele zu nennen.<sup>48</sup> In der Tat lassen sich anhand dieser biblischen Gestalten – neben der wirtschaftlichen Situation – weitere Formen von Unterdrückung aufzeigen, denen die Frauen ausgesetzt sind: politische Unterdrückung, wenn sie „Sklavin“ ist, oder ethnische Unterdrückung, wenn sie Ausländerin ist, wie im Fall von Hagar; man könnte auch von einer spezifisch sexuellen Unterdrückung sprechen, wenn es sich um eine Situation der Sklaverei handelt – wie bei Hagar – oder der Unfruchtbarkeit, wie in der Geschichte von Sarah und Elisabeth oder auch bei Maria, weil sie des Ehebruchs verdächtigt wird. Der Begriff „arm“ wird zwar *primum et per se* in einem sozioökonomischen Sinne verwendet, doch ist eine arme Frau auch im Zusammenhang mit anderen Dimensionen der Unterdrückung zu verstehen: arm und Sklavin, arm und afro-stämmig, Latina oder *indígena*. Daher lohnt es sich, die Bedeutung des sozioökonomisch Armen hochzuhalten und sich gleichzeitig der Realität derjenigen anzunehmen, die unter sexueller oder geschlechtsspezifischer Unterdrückung leiden. Die Unterdrückung der Frau kann sicherlich insofern als gesellschaftlich bezeichnet werden, als die männliche Dominanz eine grundlegende gesellschaftliche Asymmetrie darstellt und nicht unbedingt ökonomischer Art ist. Aus einer intersektionalen Perspektive versucht die Matrix der Unterdrückung die Beziehungen zwischen Klasse, Geschlecht, Rasse und

47 | Jean-Marie Tillard, *La salvación, misterio de pobreza*, Salamanca 1968, 12–24; Maria C. Bingemer, *Aparecida, esperanzas y temores*, in: *Criterio* 80 (2007), 245.

48 | In zwei früheren Artikeln habe ich mich mit den Gestalten von Hagar, Elisabeth und Maria aus feministischer Sicht beschäftigt: Virginia R. Azcuy, *Relanzamiento feminista del legado de Ignacio Ellacuría: repensar ‚los pobres‘ desde una perspectiva teológica interseccional*, 22–33, und Virginia R. Azcuy, *María profetisa en el Magnificat: aportes de hermenéutica bíblica feminista sobre Lc 1,46b–55*, in: *Teología y Vida* 61 (2020), 443–471. Vgl. Irmtraud Fischer, *Zur Bedeutung der ‚Frauentexte‘ in den Erzählern-Erzählungen*, in: Mercedes Navarro/Irmtraud Fischer (Hg.), *Torah*, unter Mitarbeit von Andrea Taschl-Erber (*Die Bibel und die Frauen* 1), Stuttgart 2010, 238–275.

Religion grundsätzlich zu formulieren; von diesem Verständnis her kann eine Konzeption der sich überschneidenden Unterdrückung oder Dominanz bejaht werden. Wenn der arme Christus derjenige ist, der die Sünde der Welt trägt, dann ist die Frau, die unter einer oder gleichzeitig unter mehreren Formen von Unterdrückung leidet – sei sie arm, afro-stämmig oder indigen –, insofern sein Sakrament, als sie das Kreuz der männlichen Dominanz und anderer Unterdrückungen mit ihrem Körper trägt. Das androzentrische soziokulturelle System stellt eine Struktur der Sünde dar, die Frauen und Mädchen unterdrückt und es verdient, als dem Plan Gottes zuwiderlaufend kritisiert zu werden, wie die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* lehrt.<sup>49</sup> Dem Gedanken Ellacurías folgend müssen Frauen, die in irgendeiner Form unter geschlechtsspezifischer, sozioökonomischer oder ethnischer Unterdrückung leiden, „vom Kreuz herabgenommen werden“; die Theologie kann dies tun, indem sie ihre Vorstellungen von Gott und dem Menschen revidiert. Als *gekreuzigtes Volk* leiden die Frauen zu Unrecht und bilden gleichsam Kanäle für den Strom des Heils, insofern sie nach einer Welt der egalitären Beziehungen schreien, die nicht unterdrückerisch, sondern solidarisch und gegenseitig sind. So wie die Armen für unseren Autor (Ignacio Ellacuría) ein evangelisierendes und erlösendes Potenzial haben, so haben auch die Frauen dieses Potenzial in ihrem solidarischen Kampf mit anderen Frauen und Kindern, um die männliche Unterdrückung zu überwinden und die Hoffnung auf Befreiung zu finden. Die Geschichten von Hagar, Elisabeth, Maria und so vielen anderen in der christlichen Tradition belegen dies, ebenso wie andere Geschichten von Frauen, die sich organisiert haben, um ihrer Unterdrückung zu trotzen und ein Leben frei von Gewalt und Missbrauch zu suchen.

### 3.2 Der Aufschrei der Frauen angesichts der Gewalt gegen Frauen

Die bedrängende Realität der Gewalt gegen Frauen, deren extreme Ausprägung der *Feminizid* ist, vervollständigt die vorliegenden Überlegungen vor dem Hintergrund des lateinamerikanischen und karibischen Kontexts und der Realität von Latinas.<sup>50</sup> In seinem Text über die Volksorganisationen in El Salvador verweist Ignacio Ellacuría auf das Recht der unterdrückten Bevölkerungsmehrheiten, sich mit Unterstützung der Kirche zu organisieren und der institutionellen Gewalt als Verweigerung dieses Rechts entgegenzustellen, um aus ungerechten Strukturen herauszukommen.<sup>51</sup> Im Kontext der späten 1970er- und 1980er-Jahre brachte die Kirche der Armen ihre Vorliebe für die

49 | Vgl. GS 29.

50 | Femizid als Mord an Frauen, weil sie Frauen sind – in der Regel durch den (Ex-)Partner der Frau – kann als die Spitze eines Eisbergs gesehen werden, als Ausdruck eines Kontinuums täglicher öffentlicher und privater Gewalt, die das Leben von Frauen und ihren Söhnen und Töchtern beeinträchtigt. Vgl. Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Minneapolis 2011.

51 | Vgl. Ellacuría, *La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador*, 685.

Volksorganisationen zum Ausdruck und setzte sich kritisch und kreativ mit der weit verbreiteten schlechten Presse in Bezug auf den Marxismus und dessen Verwendung als Analyseinstrument auseinander.<sup>52</sup> Während die Realität der Armen und der populären Bewegungen weiterhin von verschiedenen Einzelpersonen und gesellschaftlichen Gruppen diskutiert wird, hat die katholische Kirche die *vorrangige Option für die Armen* bekräftigt.<sup>53</sup> Die Universalisierung dieser theologischen und theozentrischen Option ist Frucht der Erneuerung des Zweiten Vatikanums und seiner Rezeption, insbesondere in der Kirche Lateinamerikas und der Karibik, mit ihrer gelebten Praxis der Nachfolge und des Martyriums. Im jüngsten Lehramt von Papst Franziskus wurde der Wert der sozialen Bewegungen als gesellschaftliche und kulturelle Alternative hervorgehoben; sie wurden auch für die Wiederbelebung von Demokratien, die durch verschiedene Faktoren geschwächt sind, als nützlich anerkannt, da sie einen neuen Sinn für die Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger einbringen.<sup>54</sup>

Was die Frauen und ihrer Befreiungsbewegungen mit ihren feministischen Kämpfen für ein würdiges Leben in Fülle betrifft, so hat die Kirche einige Schritte unternommen. Wenn Franziskus von der sozialen Dimension des Evangeliums spricht, geht er davon aus, dass „[die Frauen] doppelt arm sind [...], die unter Ausgrenzung, Misshandlung und Gewalt leiden, weil sie oft weniger in der Lage sind, ihre Rechte zu verteidigen.“ (EG 212)<sup>55</sup> Die Forderungen, auf den Schrei nach Gerechtigkeit der Armen zu hören, werden in demselben apostolischen Schreiben sehr klar dargestellt (vgl. EG 186 ff.). Doch obwohl das Thema des „Machismo“ als Schwäche der Kultur in dem lehramtlichen Text präsent ist (vgl. EG 69), fehlt eine kritische Vertiefung der Frage, die eine entschiedene Auseinandersetzung mit der in den Kirchen und theologischen Zentren im lateinamerikanischen Kontext verbreiteten schlechten Presse über den Feminismus erfordern würde. Letztlich scheint der Umgang mit der sexuellen Unterdrückung und der geschlechtsspezifischen Gewalt, unter der die Frauen leiden, immer noch hinter dem zurückzubleiben, was wünschenswert und notwendig ist, um sie als Herausforderung zu einer Reform aufzugreifen.

Wenn wir erkennen, dass die „Frauenfrage“ ein Zeichen der Zeit ist und dass sie auch in der heutigen Kirche als „ein ernstzunehmender Fall“ (*Ernstfall*) betrachtet werden kann,<sup>56</sup> ist es nicht möglich, von einer Reflexion über die „frauenfeindliche Gewalt“

52 | Vgl. ebd., 690–692.

53 | Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Vatikanstadt, 2013, Nr. 197–201.

54 | Papst Franziskus, *Presentación*, in Pontificia Comisión para América Latina, *La irrupción de los movimientos populares*. „Rerum Novarum“ de nuestros tiempos, Città del Vaticano 2019, 3–8.

55 | Die Bedeutung dieser allgemein kaum zitierten Aussage liegt darin, dass sie die bevorzugte Option für die Armen mit den Frauen verbindet, nicht nur um zu sagen, dass es arme Menschen gibt, die Frauen sind, sondern um von zwei Unterdrückungen – die auch mehr als zwei sein können – zu sprechen, die bei Frauen zusammen auftreten.

56 | Vgl. Margit Eckholt, *Ohne Frauen ist keine Kirche zu machen*. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit, Ostfildern 2012; Serena Noceti, *La Iglesia tiene el nombre de sínodo: retos para una iglesia inclusiva*, in: *Sociedad*

abzusehen, die von Frauen und den verschiedenen Organisationen erlitten wird, die diese Gewalt sichtbar zu machen, zu begleiten und zu verhindern trachten.<sup>57</sup> Die befreiende Kirche, die in Chile seit den 1970er-Jahren aktiv ist, war der Kontext, in dem verschiedene Räume feministischer Beteiligung und feministischen Widerstands als Antwort auf die unterschiedlichen Formen von Gewalt in marginalisierten Sektoren entstehen und sich entfalten konnten. Ein erwähnenswertes Beispiel ist die „Casa Yela“ in Talca (Chile), eine Kantine, deren Geschichte Zeugnis gibt vom Widerstand „einer Gruppe von Bewohnerinnen, die sich unter komplexen Bedingungen von Armut, Überbelegung und Prekarität [für ein Leben ohne Gewalt, VA] organisiert haben“<sup>58</sup>. Diese Geschichte zeugt von einem popularen Feminismus, der sich mit Formen von Gewalt im ländlichen Raum in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und den Veränderungen in der häuslichen und sexuellen Gewalt im Kontext von Talca auseinandersetzt. Sie handelt von der Verbindung, die die *Yela-Frauen* mit Unterstützung chilenischer feministischer Organisationen förderten, um der Gewalt gegen Frauen in Zeiten der Diktatur entgegenzutreten. Wie in diesem Fall ist häufig zu beobachten, dass sich geschlechtsspezifische Gewalt in Form von intersektioneller Gewalt manifestiert, die mit politischer, wirtschaftlicher oder soziokultureller Gewalt verwoben ist, was sich in verschiedenen Variationen und Besonderheiten niederschlägt.

Im Hinblick auf den engeren Sinn des Begriffs *Femizid* ist die „Casa del Encuentro“ (Haus der Begegnung) in Buenos Aires (Argentinien) zu erwähnen, eine zivile Vereinigung, die sich der statistischen Erfassung von Femiziden in dem Land, der Prävention und der Begleitung der Opfer und ihrer Familien widmet.<sup>59</sup> Nach den Zahlen der Beobachtungsstelle der Vereinigung für Femizide, die mit dem Ziel gegründet wurde, Einfluss auf Gesetze und politische Maßnahmen zur Förderung der Gleichstellung der Geschlechter zu nehmen, wird in unserem Land fast jeden Tag eine *Frau ermordet, weil sie eine Frau ist*; und das macht diese Zahl, die zudem ständig wächst, so besorgniserregend. Zwischen 2008 und 2017 wurden 2679 Frauenmorde und damit zusammenhängende Morde an Frauen und Mädchen registriert, von denen 866 in Buenos Aires

---

Argentina de Teología (Hg.), *Busco a mis hermanos* (Gn 37,16). Fraternidad y sinodalidad desde una Ecclesia semper reformanda, Buenos Aires 2022, 113–127, 116.

57 | „Gewalt gegen Frauen“ bezieht sich auf geschlechtsspezifische, in der Regel männliche Gewalt gegen Frauen und Mädchen, die bis zum Femizid oder der Ermordung von Frauen, weil sie Frauen sind, eskalieren kann.

58 | *Luna Follegati*, Prologo, in: *Hillary Hinner*, *Violencia de género, pobladoras y feminismo popular*. Casa Yela, Talca (1964–2010), Santiago 2019, 7–14, 7.

59 | Die Bürgervereinigung La Casa del Encuentro wurde am 4. Oktober 2003 von Ada Beatriz Rico, Fabiana Tuñez und Marta Montesano gegründet, mit dem Ziel, ein feministisches Projekt für die Menschenrechte aller Frauen, Kinder und Jugendlichen zu entwickeln. Die Organisation unterhält die Beobachtungsstelle für Femizide in Argentinien „Adriana Marisel Zambrano“, die 2009 zu Ehren der getöteten Frauen gegründet wurde, sowie ein Betreuungszentrum für Gewaltopfer. Vgl. *Ada Beatriz Rico*, *Introducción*, in: *Observatorio de Femicidios en Argentina „Adriana Marisel Zambrano“*, *Por ellas. 10 años de informes de femicidios en Argentina*, Buenos Aires 2020, <https://www.porellas2020-spanish.pdf> (aufgerufen am 19.03.2024), 23–26.

und 66 Prozent von ihren Partnern oder Ex-Partnern begangen wurden.<sup>60</sup> Wie wichtig die Arbeit der *Casa del Encuentro* ist, zeigt sich daran, dass der argentinische Staat seit 2015 keine offiziellen Berichte mehr veröffentlicht, die Berichte der Beobachtungsstelle aber weiterhin von verschiedenen Akteuren – aus der Zivilgesellschaft und der Justiz des Landes – konsultiert werden.<sup>61</sup> Laut M. Magdalena López Pons werden Femizide in Argentinien im Allgemeinen in den Kontext häuslicher Gewalt eingeordnet, von der, den Anklageschriften zufolge, in mehr als 90 Prozent der Fälle die Frauen betroffen sind.<sup>62</sup> Diese Daten zeigen, dass die Ermordung von Frauen – Erwachsenen, Jugendlichen und Mädchen – weil sie Frauen sind, nicht allein auf Fälle von häuslicher Gewalt beschränkt ist, weil sie in einem breiteren Kontext geschlechtsspezifischer und institutioneller Gewalt stattfindet. Diese Formen der Gewalt ziehen sich quer durch alle Gesellschaftsschichten, auch wenn die unteren Klassen in der Regel an der Spitze der Liste der offiziellen Beschwerden stehen, die indes in der Mittel- und Oberschicht eher verdeckt bleiben.

In den Studien über Argentinien verdient die Stadt Mar del Plata in der Provinz Buenos Aires ebenfalls besondere Erwähnung, da sie ein Muster von Gewalt gegen Frauen aufweist, das mit Verschwindenlassen, Verbrechen, Prostitution und Menschenhändlerringen einhergeht. Auf diese Weise wird einmal mehr deutlich, dass Feminizid ein Ausdruck intersektioneller Gewalt ist. Diese Art von Frauenmorden begann 1996 in Mar del Plata, und Adriana Jacqueline Fernández war das erste Opfer einer Reihe von Verbrechen und dem Verschwindenlassen von Frauen, von denen die meisten bis heute nicht aufgeklärt wurden. Für Marta Fontenla erinnert die Funktionsweise der Netzwerke an die letzte Militärdiktatur: Sie entführen, „lassen verschwinden“ und ermorden Frauen in Komplizenschaft mit staatlichen Institutionen und der Prostitution, ohne dass es auf nationaler und lokaler Ebene eine vollständige Erfassung der Zahl der verschwundenen oder ermordeten Frauen gibt.<sup>63</sup> Die wichtigsten Aktionen vonseiten der Zivilgesellschaft zur Aufklärung der Gewalttaten gegen Frauen in Mar del Plata wurden vom Zentrum zur Unterstützung misshandelter Frauen (CAAM) durchgeführt. Wie im Fall der Volksorganisationen von San Salvador und der institutionellen Gewalt, mit der sie nach den Ausführungen von Ignacio Ella-curía konfrontiert waren, sehen sich auch die Frauenbewegungen und die feministischen Organisationen gezwungen, angesichts der verschiedenen institutionellen Formen von Gewalt zu kämpfen und Widerstand zu leisten.

60 | Von dieser Gesamtzahl wurden 29 als Transfeminizide und Transvestizide eingestuft; 209 sind als Femizide in Verbindung mit Männern und Kindern anerkannt – sie zielen auf Personen mit familiären oder emotionalen Bindungen zur Frau, um dem Opfer größeren Schaden zuzufügen –; und 3378 sind kollaterale Opfer – Töchter und Söhne, die ohne ihre Mutter zurückgelassen wurden. Vgl. *Observatorio de Femicidios, Por ellas* (wie Anm. 60), 81ff.

61 | In der folgenden Darstellung greife ich zurück auf die Beschreibung in Azcuy, *El feminicidio* (wie Anm. 1), 127ff.

62 | Vgl. M. Magdalena López Pons, *La violencia de género en el territorio latinoamericano, a través de la ocurrencia creciente de los feminicidios en la región*, in: *Revista Latino-americana de Geografía e Género* 1 (2010), 78–87, 82.

63 | Vgl. Marta Fontenla, *Femicidios en Mar del Plata*, in: Fregoso (Hg.), *Feminicidio* (wie Anm. 4), 163–175, 165.

Eine abschließende Reflexion im Anschluss an eine laufende Untersuchung im Rahmen des internationalen Projekts „Femicide in the Americas“, das eine Gruppe von Aktivistinnen und Theologinnen aus mehr als zwanzig Ländern Lateinamerikas und der Karibik, den USA und Spanien zusammengeführt hat.<sup>64</sup> Die Direktorin der Casa del Encuentro, Ada B. Rico, hat uns beiden Theologinnen, die wir in diesem Projekt zum Forschungsteam für Argentinien gehören, mitgeteilt, dass, wenn sich Frauen, die Opfer von Gewalt geworden sind, auf der Suche nach Hilfe an die Kirchen wenden, die Verantwortlichen und die Seelsorger darauf bestehen, dass sie um der Familie und der Kinder willen in der Gewaltbeziehung bleiben.<sup>65</sup> In diesem Zusammenhang genügt es darauf hinzuweisen, dass Franziskus in *Amoris Laetitia* in Erinnerung gerufen hat: „Die verbale, physische und sexuelle Gewalt, die in einigen Ehen gegen die Frauen verübt wird, widerspricht der Natur der ehelichen Vereinigung selbst.“ (AL 54) In der Untersuchung zum „Feminizid in Argentinien“ zeigt der Überblick über die aktuelle Situation, dass das Thema Feminizid in einigen Überlegungen und in der pastoralen Praxis des Landes sichtbar geworden ist, insbesondere seit dem ersten Marsch *Ni una Menos* (Nicht eine weniger) am 3. Juni 2015.<sup>66</sup> Dieser Marsch wurde von verschiedenen kirchlichen Organisationen unterstützt, darunter die Bischöfliche Kommission für Leben, Laien und Familie und die Argentinische Katholische Aktion.<sup>67</sup> Nach acht Jahren sind jedoch noch keine spezifischen pastoralen Räume für diese Thematik geschaffen worden, obwohl es einige bereichsübergreifende Initiativen gibt, die es uns ermöglichen, eine beginnende Erhebung des Aufschreis dieser Frauen festzustellen. Was den Beitrag der theologischen Forschung betrifft, so hat sie sich auf neue biblische und pastorale Narrative konzentriert, die dazu beitragen können, die Gewalt gegen Frauen und Mädchen zu beseitigen, zumal sich die Praktiken der Gewalt auf eine Gesamtheit von Diskursen und Darstellungen stützen.

64 | Das von Christie de la Gándara und Hosffman Ospino organisierte und vom Boston College geförderte Projekt „Femicide in the Americas“ (2022–2023) zielt darauf ab, ein Netzwerk zwischen zivilen Organisationen und religiösen Einrichtungen zu schaffen, um das Bewusstsein für die Schwere der Gewalt gegen Frauen und der Frauenmorde zu schärfen und Initiativen zur Prävention und Wiedergutmachung zu fördern. In diesem Rahmen fand vom 29. Juni bis 2. Juli 2023 das Internationale Kolloquium „Femicide in the Americas and Catholic Responses“ statt.

65 | Vgl. Virginia R. Azcuay/ Carolina Bacher/Ada Beatriz Rico, El desafío pastoral del feminicidio en Argentina: hacia una nueva imaginación teológica. Text erstellt im Rahmen des Projekts „Femicide in the Americas“, Boston [im Druck].

66 | „Ni una menos“ ist eine feministische soziale Protestbewegung, die in Argentinien als Reaktion auf Gewalt gegen Frauen und deren schwerwiegendste und sichtbarste Folge, nämlich Femizid und Transvestismus, entstanden ist. Der erste Marsch fand 2015 statt und hat sich seitdem in andere Länder Lateinamerikas, nach Europa und Asien ausgeweitet.

67 | Vgl. *lanacionar*, La Iglesia adhiere a la marcha en repudio de los femicidios. Diario La Nación (Buenos Aires, Argentina), 02.06.2025, in: *lanacion.com.ar*, <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/la-iglesia-adhiere-a-la-marcha-en-repudio-de-los-femicidios-nid1798069/> (aufgerufen am 29.01.2024).

#### 4. Abschließende Überlegungen

Die Option für die Armen bringt eine Art des Kirche-Seins zum Ausdruck, die mit dem Plan Gottes übereinstimmt und zugleich ein angemessenes Verständnis und eine angemessene Konkretisierung erfordert, d. h. sie muss im Lichte eines Lebens in Fülle für die gesamte Menschheit gestaltet und überarbeitet werden. In diesem Sinne haben die lateinamerikanischen Befreiungstheologien einen grundlegenden Beitrag zu der Aufgabe geleistet, das Vermächtnis des Zweiten Vatikanums über die Armut der Kirche<sup>68</sup> aufzunehmen. Die Theologie von Ignacio Ellacuría hat wichtige Impulse zu den Armen als theologischem Ort gegeben, um die heilschaffende Gegenwart Gottes in der Geschichte und in den sozialen Bewegungen auszuloten. Die Theologien der Frauen, insbesondere die feministischen und ökofeministischen Strömungen der Befreiung, haben ebenfalls einen Beitrag geleistet und tun dies auch weiterhin, trotz der vielfältigen Widerstände, auf die sie in vielen kirchlichen und akademischen Bereichen stoßen. Elsa Tamez hat darauf hingewiesen, dass „[d]er Körper der Frauen [...] sich [...] als heiliger Text kundtun [kann]“ und als solcher nach einer klaren und prophetischen theologischen Lesart verlangt.<sup>69</sup> Die Option für die Armen muss mit Bezug auf die verschiedenen Formen der Unterdrückung und Ausgrenzung ausbuchstabiert werden, ohne die sexuelle und geschlechtliche Unterdrückung auszublenden, denn das würde bedeuten, die Existenz der Hälfte der Menschheit und ihr Recht auf ein gutes Leben ohne Gewalt zu leugnen. In diesem Bereich sollten wir daran denken, dass die synodale Kirchenreform dazu aufgerufen ist, von der Option für die Armen zum Hören auf den Schrei der Frauen nach Leben überzugehen.

*(Übersetzt aus dem Spanischen von Dr. Helene Büchel)*

---

68 | Azcuy, La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos, in: Azcuy/Schickendantz/Silva (Hg.), Teología (wie Anm. 1), 100.

69 | Elsa Tamez, Das Leben der Frauen als heiliger Text, in: Concilium 34 (1998) 288–296, 294.

THERESA DINGER

## Gedenken an das gekreuzigte Volk aus einer feministischen Perspektive

### Zusammenfassung

Der von Ignacio Ellacuría geprägte Begriff des gekreuzigten Volkes hat durch seine dialektische Realitätsanalyse, das Anprangern des unschuldigen Leidens, der Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart und seine Öffnung hin zu Transzendenz großes Potenzial für die Aufarbeitung der gewaltbelasteten Vergangenheit El Salvadors, die Würdigung der Opfer und das Eintreten für das Nie-Wieder. Angesichts der aktuellen und oft verschleierte Realität der Feminizide wird der Begriff des gekreuzigten Volkes einer feministischen Relektüre unterzogen, welche Licht auf und Orientierung für einen aufrichtigen Umgang mit dem Kreuz der Frauen und für die Bezeugung ihrer Auferstehung in der Geschichte bringt.

### Abstract

The concept of the crucified people, developed by Ignacio Ellacuría, has great potential for dealing with El Salvador's violent past, honoring the victims and standing up for the never again through its dialectical analysis of reality, the denunciation of innocent suffering, the connection between past and present and its opening to transcendence. In view of the current and often veiled reality of feminicides, the concept of the crucified people is subjected to a feminist re-reading, which brings light and orientation for a sincere approach to the cross of women and for the witnessing of their resurrection in history.

### Schlüsselwörter/Keywords

Ignacio Ellacuría; gekreuzigtes Volk; Soteriologie; kollektives Gedächtnis; feministische Theologie

Ignacio Ellacuría; crucified people; soteriology; collective memory; feminist theology

Ignacio Ellacuría (1930–1989) prägte zu seiner Zeit den Begriff des *gekreuzigten Volkes*, den er sowohl intellektuell als auch existenziell auf unterschiedliche Weise beleuchtete. In diesem Beitrag möchte ich an den Ursprung dieses Begriffs erinnern, sein Potenzial für das kollektive Gedächtnis erforschen und ihn einer feministischen Relektüre unterziehen. Die folgenden Überlegungen haben ihren Ursprung in der Zentralamerikanischen Universität des Jesuiten-Ordens in El Salvador und speisen sich aus der Erfahrung der theologischen und pastoralen Gedächtnisarbeit. Die heutigen Generationen El Salvadors haben ein schweres und zugleich reiches Erbe kollektiver Erinnerungen und Märtyrerchroniken zu tragen. Jon Sobrino ist ein bedeutender Hüter des Märtyrer-Gedächtnisses des salvadorianischen Volkes und Interpret von zwei herausragenden Märtyrern, Monseñor Romero – ermordet 1980 zu Beginn des Bürgerkrieges und 2018 heilig gesprochen – und Ignacio Ellacuría, seinem 1989 zum Kriegsende ermordeten Freund. Zu seiner Zeit war Sobrino sogar ein enger Mitarbeiter der beiden und Mitverfasser ihrer Theologie, auch wenn er dies aufgrund seiner Bescheidenheit und der von ihm eingenommenen Jüngerrolle nicht hervorhebt.<sup>1</sup>

**THERESA DENGER**, geb. 1983, Dr. theol., lehrt im Masterstudiengang „Lateinamerikanische Theologie“ an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in El Salvador. Forschungsschwerpunkte: Christologie Jon Sobrinos; Lateinamerikanische feministische Theologie

In seinem Aufsatz „Das gekreuzigte Volk. Überlegungen anlässlich der Gedenktage der UCA und des Mozote“ würdigt Sobrino sie mit folgenden Worten:

„Mit Ellacuría und Monseñor Romero bekam das Volk der Armen und Unterdrückten einen Namen, was eine wichtige Errungenschaft war, um die Wahrheit der Realität präzise zu beschreiben und es zu erleichtern, dass diese auf das kollektive Gewissen einwirkt. Doch Monseñor Romero und Ignacio Ellacuría gingen noch einen Schritt weiter und – inspiriert durch den Geist – sahen es im Blick auf den gekreuzigten Christus. Auf diese Weise gaben sie einem Volk, das so oft verachtet wurde, eine evangelische Würde.“<sup>2</sup>

Was ihn an diesen beiden Menschen am meisten beeindruckte, war ihre starke und radikale Sprache, ihre ehrliche und authentische Art, über die Armen zu sprechen und diese ins Zentrum ihrer Christusnachfolge und Heilshoffnung zu rücken. Vielleicht rührt das Gewicht des Begriffs „gekreuzigtes Volk“ daher, dass seine Schöpfer selbst „zwei salvadorianische Märtyrer wurden, die sehr wohl wussten, wovon sie sprachen“<sup>3</sup>;

1 | Vgl. Theresa Denger, Die Liebe ist stärker als der Tod. Jon Sobrinos Theologie des Martyriums und ihre Konsequenzen für die Soteriologie, Ostfildern 2019, 246–257.

2 | Jon Sobrino, El pueblo crucificado. Ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y El Mozote, in: Revista Latinoamericana de Teología 85, 2012, 62f.

3 | Jon Sobrino, Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, San Salvador 2017, 425 (dt. Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Mainz 1998).

sie selbst wurden schließlich gekreuzigt und so in das gekreuzigte Volk eingegliedert: „Ihr Martyrium hat sie für immer in das gekreuzigte Volk eingeführt.“<sup>4</sup> Und aus einer nachösterlichen Perspektive betrachtet Sobrino die Praxis und die Worte von Ellacuría und bekräftigt, dass dieser, wie Monseñor Romero, das gekreuzigte Volk immer in allem, was er tat und sagte, radikal präsent hatte.<sup>5</sup>

## 1. In Gedenken an den begrifflichen Ursprung des *gekreuzigten Volkes*, an seinen *Sitz im Leben (und im Tode)*

Wo ist der Begriff „gekreuzigtes Volk“ entstanden? Laut Sobrino kamen Monseñor Romero und Ellacuría „unabhängig voneinander zu dieser Intuition, obwohl sie von der gleichen salvadorianischen und christlichen Überzeugung getragen waren“<sup>6</sup> und sich – so würde ich hinzufügen – dabei gegenseitig inspirierten. Monseñor Romero erwähnte das gekreuzigte Volk zum ersten Mal in Aguilares (40 km nördlich von San Salvador) am 19. Juni 1977 – als er „mit großer Tiefe, begleitet von großem Empfinden und unvergleichlicher Zärtlichkeit“<sup>7</sup> zu Campesinos sprach, die durch die brutale Repression des Militärs in ihrer Gemeinde in Angst und Schrecken versetzt waren: „Ihr seid das Bild des göttlichen Durchbohrten [...] [Dieses Volk] ist das Bild aller Völker, die wie Aguilares durchbohrt und gedemütigt werden.“<sup>8</sup> Drei Monate zuvor waren Pater Rutilio Grande SJ und zwei Campesinos durch die Nationalgarde ermordet worden, die damit die Interessen der Zuckerrohr-Oligarchie durchsetzte. Rutilio Grandes bewusstseinsbildende und befreiende Pastoral hatte sie zu sehr gestört, vor allem als einige Gemeindevorsteher und Katecheten damit begannen, sich in Bauerngewerkschaften zusammenzuschließen. Mit der Ermordung von Rutilio Grande wurden die „Regeln des Bösen“<sup>9</sup> gebrochen und so erhielt die salvadorianische Kirche ihren ersten Märtyrer-Priester (Grande war sich darüber im Klaren gewesen, dass sein Leben in Gefahr war, doch hatte er deswegen weder seine pastorale Arbeit noch sein prophetisches Predigen aufgegeben). Sein Märtyrertod war kein Einzelgeschehen, sondern stand in enger Verbindung mit dem Tod von wehrlosen Menschen, die weniger aus einer bewussten Option heraus ihr Leben riskierten, sondern eher deshalb zum Opfer wurden, weil sie zur falschen Zeit am falschen Ort waren und weil sie arm waren. So saßen der junge Campesino Nelson Lemus und der ältere Manuel Solórzano am

4 | Ebd., 423 (hier in Bezug auf Ellacuría).

5 | Ebd.

6 | *Sobrino*, *El pueblo crucificado* (wie Anm. 3), 63.

7 | Ebd.

8 | Zitiert in: Ebd.

9 | Vgl. *Jon Sobrino*, *Christsein heute*, in: *Concilium* 47 (2011), 175–185, 175. Nach den in der Welt des Verbrechens waltenden „Regeln des Bösen“ darf man keine Priester und Ordensfrauen töten. Mit der Ermordung Rutilio Grandes wurden diese Regeln gebrochen und der Kirchenverfolgung in El Salvador Tür und Tor geöffnet.

12. März 1977 zufällig mit Rutilio im Auto und wurden zusammen mit ihm getötet. Und in den folgenden Wochen wurden Dutzende von Menschen aus Aguilares von den Militärs massakriert. In der Messfeier am 19. Juni verlieh Monseñor Romero ihnen einen Ehrentitel, sowohl den Toten als auch ihren Angehörigen. Für Monseñor Romero waren sie nicht einfach „Kollateralschäden“ der militärischen Repression, sondern der *durchbohrte Gott* aus der Lesung des Buches Sacharja (Sach 12,1b–14), d. h. das Bild des durchbohrten Gottes selbst. In ihnen war Christus gekreuzigt.

In seiner Predigt am Palmsonntag 1978 setzt Monseñor Romero, ausgehend von der Lesung des dritten Gottesknechtliedes aus dem Buch Jesaja (Jes 50,4–7), das Leiden dieses armen Campesino-Volkes ausdrücklich mit dem Kreuz Christi in Beziehung: „Wir spüren im Christus der Karwoche, der sein Kreuz auf den Schultern trägt, dass auch das Volk sein Kreuz trägt. Wir spüren in dem Christus mit den offenen und gekreuzigten Armen das gekreuzigte Volk.“<sup>10</sup> Im gekreuzigten Christus ist das Volk gegenwärtig, und im Leiden des Volkes wiederholt sich die Passion Christi. Das Kreuz Christi und das Kreuz des Volkes werden untrennbar. In der gleichen Predigt unterstreicht Monseñor Romero die erlösende Bedeutung des Kreuzes, ohne jedoch das Leiden zu verherrlichen:

„Mit diesem Aufruf [...] möchte ich keinen Konformismus predigen, sondern Euch sagen: [...] gebt eurem Leiden einen Sinn der Erlösung; nehmt das Kreuz an, umarmt es wie Christus; nicht passiv, sondern mit einer Liebe, die eine Zivilisation der Freiheit und der Liebe aufbaut, und auch wenn wir sie nicht mehr sehen werden, so werden wir sie doch, wie Christus, durch den Tod erreichen.“<sup>11</sup>

Hier findet sich bereits im Keim das, was die geschichtliche Utopie der *Zivilisation der Armut* von Ignacio Ellacuría<sup>12</sup> sein wird, eine Zivilisation, in der die von Ungleichheit, Unterdrückung und Hass verursachten Leiden und Tod überwunden werden. Am Ende der Predigt ruft Romero die Menschen dazu auf, das Kreuz einer Christus-Nachfolge in Armut und Genügsamkeit zu tragen, „damit dort der neue Mensch entsteht, der einzige, der eine neue Zivilisation, eine Zivilisation der Liebe aufbauen kann“<sup>13</sup>. Die Betrachtung des Kreuzes des Volkes und seine Würdigung als gekreuzigtes Volk führen unumgänglich zu der solidarischen und martyrialen Praxis, *es vom Kreuz herabzunehmen*.

10 | Óscar Arnulfo Romero, Homilía del 19 de marzo de 1978, in: ders., Homilías Monseñor Óscar Romero (Colección Teología Latinoamericana 32), San Salvador 2005, 333.

11 | Romero, Homilía (wie Anm. 10), 335.

12 | Vgl. Ignacio Ellacuría, Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica, in: ders., Escritos teológicos (Teología latinoamericana 26), San Salvador 2000, 271–289 (dt. Ignacio Ellacuría, Utopie und Prophetie, in: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde., Luzern 1996, 383–431).

13 | Romero, Homilía (wie Anm. 10), 335.

Sowohl Monseñor Romero als auch Ellacuría betonen, dass die Ehrlichkeit vor dem Kreuz und die gläubige Suche nach einem erlösenden Sinn darin nicht zu einer *Vergöttlichung* des Leidens oder des Todes führen, sondern zu einer *Vergeschichtlichung* des Heils in Form von Leben für die Gekreuzigten. Im Licht des österlichen Triduum – Leiden, Tod und Auferstehung Jesu – bekennt Romero: „Er ist nicht allein durch den schmerzhaften Tunnel der Folter und des Todes gegangen, mit ihm geht ein ganzes Volk, und wir werden mit ihm auferstehen.“<sup>14</sup> Und Ellacuría argumentiert: „Es gibt keine Erlösung durch die bloße Tatsache der Kreuzigung und des Todes: Nur ein Volk, das lebt, weil es aus dem ihm zugefügten Tod auferstanden ist, kann die Welt retten.“<sup>15</sup> Während Romeros Rede von den Gekreuzigten aus seinem unmittelbaren und direkten Kontakt mit dem Schrecken der Repression – seinem „Leichensammeln“<sup>16</sup> –, seinen Besuchen in den Gemeinden und seinen liturgischen Feiern vor Ort herrührt, entwickelt Ignacio Ellacuría seine Reflexion über das gekreuzigte Volk am Schreibtisch. Er steht dabei allerdings mit beiden Beinen in der Realität der armen Volksmehrheiten. Im Jahr 1978 veröffentlichte er seinen Artikel „Das gekreuzigte Volk – Ein Entwurf zur geschichtlichen Soteriologie“<sup>17</sup> in Vorbereitung auf die Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979). Nach seiner Ermordung ließ Jon Sobrino ihn in der *Revista Latinoamericana de Teología* erneut abdrucken. In dieser Abhandlung führt Ellacuría die folgende Definition an:

„Unter einem gekreuzigten Volk wird hier diejenige Gruppe verstanden, die als Mehrheit der Menschheit ihre Situation der Kreuzigung einer sozialen Ordnung verdankt, die von einer Minderheit gefördert und aufrechterhalten wird, welche wiederum ihre Herrschaft gemäß einer Reihe von Faktoren ausübt, die in ihrer Gesamtheit und angesichts ihrer konkreten historischen Wirksamkeit als Sünde betrachtet werden müssen.“<sup>18</sup>

Mit seiner dialektischen Analyse der Wirklichkeit legt Ellacuría den Finger auf den wunden Punkt der strukturellen Ungerechtigkeit, die für eine durch die Kolonialgeschichte verwundete Welt charakteristisch ist: Es gibt Gekreuzigte, weil es jene gibt,

14 | Ebd.

15 | *Ignacio Ellacuría*, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*, in: *ders.*, *Escritos teológicos* (wie Anm 12), 137–170, 170 (dt. *Ignacio Ellacuría*, *Das gekreuzigte Volk*, in: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde. Luzern 1996, 823–850).

16 | Jon Sobrino zitiert oft den Satz von Monseñor Romero: „Meine Aufgabe ist es, Leichen aufzusammeln“, mit dem er seine Predigt vom 19. Juni 1977 in Aguilares angesichts der Ermordung von Pater Grande und seinen beiden Begleitern begann.

17 | Vgl. *Ellacuría*, *El pueblo crucificado* (wie Anm. 15). Zuerst veröffentlicht als: *Ignacio Ellacuría*, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*, in: Hugo Assmann et al. (Hg.), *Cruz y Resurrección. Presencia y anuncio de una iglesia nueva* (Colección Teología Latinoamericana 7), México 1978, 49–82.

18 | *Ellacuría*, *El pueblo crucificado* (wie Anm. 15), 152f.

die kreuzigen, und sie tun dies „ordnungsgemäß“ und systematisch. Und wie im Fall von Jesus ist die Kreuzigung des Volkes der ultimative Ausdruck der Sünde, die tötet. Ellacuría eröffnet einen hermeneutischen Zirkel zwischen der Kreuzigung Jesu und der des Volkes, indem er „die Passion Jesu [...] vom gekreuzigten Volk aus und die Kreuzigung des Volkes [...] vom Tod Jesu her“<sup>19</sup> analysiert. „Die historische Betrachtung des Todes Jesu hilft der theologischen Betrachtung des Todes des unterdrückten Volkes, und die letztere verweist auf die erstere.“<sup>20</sup> Und Sobrino, Mitverfasser der geschichtlichen Soteriologie des gekreuzigten Volkes, unterstreicht: „Der Jesus, der als Gekreuzigter stirbt, und das in der Geschichte gekreuzigte Volk verweisen je aufeinander.“<sup>21</sup> Beide fallen in der Gestalt des leidenden Knechtes Jahwes zusammen „in seiner Doppelbedeutung, einerseits die Sünde zu tragen und von ihr zerstört zu werden und andererseits Licht und Erlösung zu sein“<sup>22</sup>. Mit den Worten Ellacurias: „Das gekreuzigte Volk hat also einen doppelten Aspekt: Es ist das Opfer der Sünde der Welt und es ist auch jenes, das der Welt das Heil bringen wird.“<sup>23</sup> Folglich spielt das gekreuzigte Volk eine Schlüsselrolle für die Erlösung der Geschichte und steht somit in enger Verbindung zu ihrer Aufarbeitung und der lebendigen Erinnerung an die Opfer.

## 2. Das Potenzial des Begriffs vom *gekreuzigten Volk* für das kollektive Gedächtnis

Der Begriff „gekreuzigtes Volk“ hat ein tiefes und vielfältiges Potenzial für die kollektive Gedächtnisarbeit, unter welcher hier die Aufarbeitung der gewaltbelasteten Vergangenheit, die Würdigung der Opfer und das Eintreten für das Nie-Wieder verstanden wird.

Erstens ist der Begriff stark realistisch aufgeladen, da er die schmerzliche Situation der Mehrheit der Menschheit, die von der Gesellschaftsordnung gequält und getötet wird, anschaulich zum Ausdruck bringt. Er impliziert auch eine dialektische Analyse dieser Situation: Es gibt Gekreuzigte, weil es *Kreuziger* gibt, so wie Ellacuría in einem anderen Zusammenhang ausführt, dass es Arme gibt, weil es Reiche gibt.<sup>24</sup>

Zweitens prangert der Begriff „gekreuzigtes Volk“ nachdrücklich den Tod der großen Mehrheit der Menschheit an und verbietet jede Tendenz, das Leiden zu naturalisieren:

19 | Ebd., 138.

20 | Ebd., 146.

21 | Sobrino, *El pueblo crucificado* (wie Anm. 2), 63.

22 | Jon Sobrino, *De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio*, in: José Comblin/José González Faus/ Jon Sobrino (Hg.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 104.

23 | *Ellacuría*, *El pueblo crucificado* (wie Anm. 15), 169f.

24 | Vgl. Ignacio Ellacuría, *Pobres*, in: ders., *Escritos teológicos* (wie Anm 12), 174f. (dt. Ignacio Ellacuría, *Die Armen*, in: *Eine Kirche der Armen: für ein prophetisches Christentum*, Freiburg 2011, 185–200).

„Naturalisieren hieße einerseits, diejenigen, die die Propheten töten, und diejenigen, die die Menschheit kreuzigen, aus der Verantwortung zu nehmen und so das Sündhafte des geschichtlichen Übels zu verschleiern, und hieße andererseits, dass das neue Leben ohne das Zutun der Menschen entstehen kann, die sich weder innerlich bekehren noch gegen ihr Äußeres auflehnen müssten.“<sup>25</sup>

Sowohl die Frage der Anthropodizee als auch die der Theodizee schwingen in diesen Zeilen mit, aber sie setzen an der Dialektik der Kreuzigung an: Warum lassen die *Kreuziger* das Leiden der Majoritäten nicht nur zu, sondern verursachen es sogar? Warum lässt Gott als der Schöpfer der Freiheit die reale Möglichkeit der Kreuzigung zu? Diese Fragen lassen keine theoretische Lösung oder eschatologische Absolution zu, sondern verweisen auf die Praxis, konkret auf die Umkehr der Täter und das Aufbegehren aller gegen den Tod am Kreuz.

Mit diesem Widerstand gegen die Naturalisierung des Leidens entideologisiert der Begriff des gekreuzigten Volkes die mit der *Kreuzigung* einhergehenden Diskurse wie z. B. die Euphemismen „Entwicklung“, „Fortschritt“ oder „nationale Sicherheit“.

Drittens verbindet der Begriff die Opfer der Vergangenheit mit denen der Gegenwart. Beide Gruppen sind Teil dieses Volkes, unabhängig davon, ob ihr Tod *schon* eingetreten ist oder *noch nicht*. Es ist dieselbe „soziale Ordnung“, die in den 1980er-Jahren den Tod der Campesinos verursachte und die heute den gewaltsamen Tod junger Menschen in den Slums herbeiführt. Der Begriff „Volk“ eint sie unter demselben Schicksal und Zeugnis. Ellacuría löst sogar die Dichotomie zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf, wenn er das gekreuzigte Volk als das wichtigste Zeichen der Zeit bezeichnet, „in dessen Licht alle anderen erkannt und gedeutet werden müssen. Dieses Zeichen ist immer das geschichtlich gekreuzigte Volk, das mit seiner Beständigkeit die wechselnde geschichtliche Form seiner Kreuzigung verbindet.“<sup>26</sup> Auch wenn sich die Formen der Kreuzigung im Laufe der Zeit ändern, bleibt das Volk immer bestehen und vereint in sich die verschiedenen Generationen der Geschichte. Die Kontinuität des gekreuzigten Volkes in der Geschichte erfordert eine ständige Aktualisierung des Begriffs, die von einer aufrichtigen und klaren Analyse der Realität ausgeht und sich auf die kreative und sensible Suche nach einer immer neuen Sprache begibt.

Viertens verbindet der Begriff des gekreuzigten Volkes die prominenten Märtyrer mit den anonymen, Monseñor Romero mit den bei den *Massakern der verbrannten Erde*<sup>27</sup>

25 | Ellacuría, El pueblo crucificado (wie Anm. 15), 148.

26 | Ignacio Ellacuría, Discernir „el signo“ de los tiempos, in: ders., Escritos teológicos (wie Anm 12), 133.

27 | Die Politik der verbrannten Erde war eine Militärstrategie, die im Bürgerkrieg in El Salvador und anderen lateinamerikanischen Ländern angewandt wurde und darin bestand, Massaker an der Zivilbevölkerung ländlicher Gemeinden – die als Zufluchtsort für Guerillagruppen galten – zu verüben und deren Lebensgrundlage zu zerstören, Ernten niederzubrennen, Tiere zu töten und anderes mehr. Vgl. Rufina Amaya, Sólo me embrocaba a llorar, in: ders./M. Danner/C. Henríquez Consalvi (Hg.), Luciérnagas en El Mozote, San Salvador <sup>6</sup>2006; Centro para la Promo-

getöteten Campesinos. Während die ersteren – die bekannten Märtyrer – sich eher auf den Knecht Jahwes beziehen, wie er im ersten Lied (Jes 42,1–9) beschrieben wird – der auserwählt ist, den Völkern Gerechtigkeit zu bringen –, beziehen sich die letzteren – die anonym getöteten Campesinos – besonders auf den Knecht des vierten Liedes (Jes 52,13–53,12): „Ohne Verteidigung, ohne Recht, nahmen sie ihn mit.“<sup>28</sup> So wie der aktive Knecht des ersten Liedes derselbe ist wie der passive Knecht des vierten, so gehören auch die bekannten Verteidiger der Wahrheit und des Rechts zu demselben gekreuzigten Volk wehrloser und anonymen Opfer. Am Ende bezahlen beide Gruppen für eine Sünde, die andere begangen haben, und beide bringen Erlösung. Mit den Worten Ellacurías:

„Der leidende Gottesknecht sind am Ende all jene, die zu Unrecht durch die Sünden der Menschen gekreuzigt wurden, denn alle Gekreuzigten bilden in ihrem Sühnopfer eine Einheit, eine einzige Wirklichkeit, auch wenn diese Wirklichkeit ein Haupt und verschiedene Glieder mit unterschiedlichen Funktionen hat.“<sup>29</sup>

Im Lichte des Neuen Testaments machen diese Menschen Jesus in verschiedenen Momenten seines Lebens gegenwärtig: Zum einen verweisen sie auf seine öffentliche Tätigkeit der Reich-Gottes-Verkündigung und der Reich-Gottes-Praxis und zum anderen auf seinen wehrlosen Tod am Kreuz. Ellacuría betont, dass beide Gruppen unabhängig vom Grad ihres Bewusstseins Zeugnis für Jesus und das Gottesreich ablegen: „Diejenigen, die für seinen Namen oder für das Reich Gottes leiden, aber auch diejenigen, die leiden, ohne zu wissen, dass ihr Leiden mit dem Namen Jesu und der Verkündigung seines Reiches zu tun hat.“<sup>30</sup> Vor dem Hintergrund der Repression der 1970er- und 1980er-Jahre in El Salvador deutet Jon Sobrino an, dass es sogar eine ontologische und soteriologische Vorrangstellung der anonymen Märtyrer gibt: „In größerem Ausmaß und mit größerer Grausamkeit als die Priester wurden die armen und wehrlosen Volksmehrheiten massakriert.“<sup>31</sup> Sie wurden lange vor den prominenten Märtyrern verfolgt und gequält und hatten im Gegensatz zu letzteren nie die Möglichkeit, sich aktiv für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Sie erleiden das primäre Martyrium, während die prominenten erst zu Märtyrern werden, weil sie sich mit ihnen solidarisiert haben. Wenn man das christliche Axiom ernst nimmt, dass das Heil von unten

---

*ción de los Derechos Humanos «Madeleine Lagadec», Masacres. Trazos de la historia salvadoreña narrados por las víctimas, San Salvador 2006.*

28 | Vgl. *Ellacuría, El pueblo crucificado* (wie Anm. 15), 160.

29 | *Ebd.*, 163.

30 | *Ebd.*, 169.

31 | *Sobrino, El pueblo crucificado* (wie Anm. 2), 61.

kommt<sup>32</sup>, sieht man, dass es vorrangig die wehrlosen und anonymen Gekreuzigten sind, die uns das Heil bringen. Ellacuría war sich darüber im Klaren, dass dies „ein schwieriger Glaubensakt“<sup>33</sup> ist: „Es ist leicht, die Unterdrückten und Bedürftigen als diejenigen zu sehen, die gerettet und befreit werden müssen, aber es ist nicht leicht, sie als Retter und Befreier zu sehen.“<sup>34</sup> Und Sobrino macht es explizit: Das gekreuzigte Volk bringt Licht, um die Wahrheit der Realität sichtbar zu machen, bewegt uns zur Umkehr und humanisiert uns durch sein Beispiel von Solidarität, Unentgeltlichkeit, Kreativität, Vergebung und Hoffnung.<sup>35</sup>

Fünftens und letztens ist der Begriff des gekreuzigten Volkes offen für die Transzendenz. Wie der *Gottesknecht* ist auch das Volk *von Gott*: „Diejenigen, die einst kein Volk waren, sind jetzt Gottes Volk.“<sup>36</sup> Gott ist ihr Fundament und der Garant für ihr Leben auf die Zukunft hin, der Garant für ihre Auferstehung in der Geschichte: „Nur ein Volk, das lebt, weil es aus dem Tod auferstanden ist, der ihm zugefügt wurde, kann die Welt retten.“<sup>37</sup> Nur wenn das Volk in der Geschichte aufersteht, ist diese wirklich Heilsgeschichte.

### 3. In feministischem Gedenken an das gekreuzigte Volk

Im Folgenden werde ich den Begriff des gekreuzigten Volkes aus einem feministischen Blickwinkel von Neuem lesen. Diese Relecture ist der Versuch, aufrichtig mit der aktuellen und oft verschleierte Realität der Feminizide und Hassverbrechen in El Salvador umzugehen und deren Beziehung zur gewaltbelasteten Geschichte nachzugehen. Am Beginn dieser Überlegungen steht die Überzeugung, dass beide Realitäten – die Gewalterfahrungen des Bürgerkrieges und die aktuellen Gewaltverbrechen gegen Frauen – miteinander verbunden sind und dass man der einen nicht ohne der anderen gedenken kann. Da der Begriff „das gekreuzigte Volk“ ein sehr starkes Potenzial für die kollektive Gedächtnisarbeit hat, bringt seine feministische Relektüre Licht und Orientierung für einen aufrichtigen und mutigen Umgang mit dem Kreuz der Frauen und für die Bezeugung ihrer Auferstehung in der Geschichte.

Mit seinem starken Realitätsbezug ermutigt der Begriff, die Augen für die *intersektionalen Kreuzigungen* zu öffnen. Zwar beschreibt Ellacuría entsprechend seiner Definition von Armut die Kreuzigung des Volkes durch die Kategorien der ökonomischen Unter-

32 | Vgl. Jon Sobrino, *Extra pauperes nulla salus. Pequeño ensayo utópico-profético*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 69 (2006), 238f.

33 | Ellacuría, *El pueblo crucificado* (wie Anm. 15), 162.

34 | Ebd., 141.

35 | Vgl. Sobrino, *Jesucristo liberador* (wie Anm. 3), 437ff.

36 | Ellacuría, *El pueblo crucificado* (wie Anm. 15), 170.

37 | Ebd., 170.

drückung, doch beansprucht er nicht, eine abgeschlossene Analyse der Wirklichkeit zu liefern. Vielmehr drängt er auf eine immer wieder neue Konkretisierung. Ohne leugnen zu wollen, dass die wirtschaftliche Armut die grundlegende Dimension der Unterdrückung ist, stelle ich fest, dass diese Unterdrückung nicht für sich allein tötet, sondern in Einheit und Wechselwirkung mit anderen Unterdrückungsformen, wie der sexistischen oder rassistischen, die ineinandergreifen und sich gegenseitig verstärken. Erst wenn diese drei – oder auch mehr<sup>38</sup> – Strukturkategorien Berücksichtigung finden, ist es möglich, in einem aufrichtigen Umgang mit der Realität von einem gekreuzigten und auferstandenen Volk zu sprechen. Gemeinsam mit der Theologin Marcella Althaus-Reid plädiere ich für eine *unanständige Theologie*, die auch von (diversen) Körpern, Sexualitäten und Erotik her denkt.<sup>39</sup>

Als Mahnbegriff, der den Tod der Mehrheit der Menschheit anprangert, konfrontiert das gekreuzigte Volk mit der massiven und systematischen *Kreuzigung* von Frauen. Laut der jüngsten Erhebung des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen (UNFPA) leiden zwei von drei Frauen in El Salvador unter sexueller Gewalt.<sup>40</sup> Mit 2,1 Feminiziden pro 100.000 Frauen im Jahr 2020 hat El Salvador eine der höchsten Feminizidraten der Welt.<sup>41</sup> Hier bekommt das Verbot der Naturalisierung des Leidens eine besondere Bedeutung. Angesichts der weit verbreiteten Tendenz, geschlechtsspezifische Gewalt zu naturalisieren, Frauen die Schuld für die erlittenen Misshandlungen zu geben und ihre Körper zu dämonisieren, setzt der Begriff „gekreuzigtes Volk“ dem ein Ende und entideologisiert: Gewalt gegen Frauen ist nicht natürlich und nicht Gottes Wille. Es ist ein Skandal, der dazu auffordert, die Geschlechter zu dekonstruieren, das Gottesbild zu entpatriarchalisieren und sich aktivistisch gegen die *kreuzigenden* Strukturen und gegen Straflosigkeit zu wehren, damit der Ruf „Nicht eine weniger“ (*Ni una menos*)<sup>42</sup> in allen gesellschaftlichen Bereichen ertönt.

Der Begriff „gekreuzigtes Volk“ vereint die Opfer der Vergangenheit mit den Opfern der Gegenwart, *gekreuzigte Frauen* aller Zeiten. Es sind dieselben Muster und Struktu-

38 | Die Diskussion um die möglichen und notwendigen Differenzkategorien ist in den Sozialwissenschaften nicht abgeschlossen. Vgl. *Gabriele Winker/Nina Degele*, Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld 2010, 9–24. So kommt keine Sozialanalyse daran vorbei, vorweg die Option zu treffen, welche Kategorien sie zugrunde legen will. Ihr Vorgehen ist somit notwendig zirkulär, da die genannte Option auf bestimmten Unterdrückungserfahrungen beruht.

39 | Vgl. *Marcella Althaus-Reid*, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, Barcelona 2005.

40 | Vgl. *Walu Hernández*, „2 de cada 3 mujeres sufren violencia sexual en El Salvador“, dice el UNFPA, 30.03.2022, in: *elsalvador.com*, <https://www.elsalvador.com/vida/mujeres/2-de-cada-3-mujeres-sufren-violencia-sexual-en-el-salvador-unfpa/941715/2022/> (aufgerufen am 26.01.2024). Die Umfrage hat ergeben, dass im Jahr 2019 64,3 Prozent der Frauen ab 15 Jahren in El Salvador sexuelle Gewalt erfahren haben.

41 | Vgl. *NU. CEPAL*, *La pandemia en la sombra: femicidios o feminicidios ocurridos en 2020 en América Latina y el Caribe*, 24.11.2021, Gráfico 1, <https://oig.cepal.org/es/documentos/la-pandemia-la-sombra-femicidios-o-feminicidios-ocurridos-2020-america-latina-caribe> (aufgerufen am 26.01.2024).

42 | Die „Ni una menos“-Bewegung entstand 2015 in Argentinien als Antwort auf die Feminizide. In den Folgejahren fand die Bewegung in ganz Lateinamerika wie auch in vielen Ländern Europas und Asiens Verbreitung.

ren, die in den 1980er-Jahren zur Vergewaltigung und Ermordung von Campesinas führten, die auch heute noch Gewalt gegen Frauen und ihren Tod verursachen. Es gibt ein Kontinuum von Gewalt und Straflosigkeit, das die heutige Gewalt – ob durch Banden, Polizei, ob häuslicher oder politischer Natur – als Erbe der Vergangenheit offenbart. Dass sich diese Gewalt durch die Geschichte hindurch verstärkt gegen Frauen richtet, zeigte sich in der systematischen Vergewaltigung von Mädchen und Frauen bei den *Massakern der verbrannten Erde* und im gewaltsamen Verschwindenlassen von Babys und Kleinkindern, die ihren Müttern aus den Armen gerissen wurden.<sup>43</sup>

Diese Verbrechen sind ungestraft geblieben und wiederholen sich in der Gegenwart in anderer Form, „in der immer anderen geschichtlichen Form der Kreuzigung“<sup>44</sup>. Laut dem jüngsten Bericht des Universitären Observatoriums für Menschenrechte (OUDH) von El Salvador ist die Zahl der verschwundenen Personen derzeit die höchste der letzten drei Regierungsamtszeiten.<sup>45</sup> Im Falle von Frauen geht dem Verschwindenlassen ein Zyklus häuslicher geschlechtsspezifischer Gewalt voraus oder es geschieht aus Rache und als Mittel zur „Markierung des Territoriums“<sup>46</sup>. Der Bericht kommt zu dem Schluss, dass „das Verschwindenlassen von Personen und die geheimen Massengräber spezifisch für die Gewalt der Nachkriegszeit El Salvadors sind“<sup>47</sup>. Die Massengräber der aktuellen Verbrechen unterscheiden sich im Grunde nicht von jenen, die heute dreißig oder vierzig Jahre nach den Ereignissen gefunden werden. Es handelt sich folglich um Opfer verschiedener Generationen, die aber demselben Volk angehören.

Bevor ich mich mit dem Aspekt der Einheit von prominenten und anonymen Märtyrerinnen befaße und seinen Beitrag zum feministischen Geschichtsgedächtnis würdige, muss ich ehrlicherweise feststellen, dass als Beispiele prominenter Märtyrer meist Männer angeführt, während Frauen eher unter den anonym und wehrlos Ermordeten verortet werden. So läuft der Begriff „gekreuzigtes Volk“ Gefahr, Frauen unsichtbar zu machen und ihr Zeugnis zu anonymisieren. Eine feministische Relektüre muss daher mit der Rekapitulation ihrer Namen und der Dokumentation ihrer Zeugnisse beginnen.

Es ist daher wichtig, die Erinnerung an die Märtyrerinnen, die zu den kirchlichen Basisgemeinden gehörten, vor dem Vergessen zu bewahren und sie als Mütter der lateinamerikanischen Märtyrerkirche zu feiern. Im Falle von El Salvador fällt auf, dass von den 279 Laienmärtyrer:innen, die in dem Buch „Zeugen des Evangeliums“<sup>48</sup> por-

43 | Vgl. *Asociación Pro-búsqueda de Niñas y Niños Desaparecidos*, *El día más esperado. Buscando a los niños desaparecidos de El Salvador*, San Salvador 2013.

44 | *Ellacuría*, *Discernir* (wie Anm. 26), 133.

45 | Vgl. *Agencia EFE*, *Desapariciones en El Salvador se agravan con los años, advierte informe*, 15.11.2022, in: [https://www.swissinfo.ch/spa/el-salvador-desaparecidos\\_desapariciones-en-el-salvador-se-agravan-con-los-a%C3%B1os-advierte-informe/48060484](https://www.swissinfo.ch/spa/el-salvador-desaparecidos_desapariciones-en-el-salvador-se-agravan-con-los-a%C3%B1os-advierte-informe/48060484) (aufgerufen am 26.01.2024).

46 | Vgl. Ebd.

47 | Ebd.

48 | *Ana Leticia Henríquez*, *Testigos del Evangelio*, El Salvador 2018.

trätirt werden, nur 21,5 Prozent Frauen sind. Auch wenn dies ein wichtiger Beitrag zur Entklerikalisierung des Märtyrergedenkens<sup>49</sup> ist, ist es dennoch notwendig, die Frauen sichtbarer zu machen und dabei gegebenenfalls die *Hermeneutik des Verdachts* anzuwenden und zu vermuten: Wenn ihre Zeugnisse nicht auf den ersten Blick zu finden sind, liegt es vielleicht daran, dass sie verborgen sind.

Angesichts der Tatsache, dass „die Perspektive der Frauen in der salvadorianischen Geschichte in Vergessenheit geraten ist“<sup>50</sup>, ist es dringend notwendig, ihr Gedächtnis zu bewahren, insbesondere das der jüngsten Zeit. Beispielhaft dafür ist das 1996 erschienene Buch „Mujeres Montaña“<sup>51</sup> (Frauen in den Bergen), das die Zeugnisse verschiedener Guerillakämpferinnen zusammenstellt, ihre Sichtweise aufzeigt und ihre Beteiligung am revolutionären Prozess inmitten der Ambivalenzen des bewaffneten Kampfes<sup>52</sup> sichtbar macht. Während es in der Armee keine Frauen gab, bestand die Guerilla zu 30 Prozent aus Frauen und im Bereich der logistischen Unterstützung lag der Frauenanteil sogar bei 60 Prozent.<sup>53</sup>

In Anbetracht der im Amnestiegesetz (1993) wurzelnden Tendenz zur Verleugnung der Vergangenheit, wie auch der nach dessen Aufhebung (2016) immer noch herrschenden Straflosigkeit und der Versuchung, die Opfer als bloße Zahlen oder Kollateralschäden zu betrachten, ist es unerlässlich, die Erinnerung an die Überlebenden der Massaker, insbesondere an die Frauen, wachzuhalten. In einer im ländlichen Norden El Salvadors entstandenen Serie von Videozeugnissen werden verschiedene Zeuginnen vorgestellt, die 1982 auf der Flucht vor der Armee alles getan haben, um das

49 | Zuvor war das Buch *Zeugen des Glaubens in El Salvador über die Geschichte von zehn gemarterten Priestern und Seminaristen* veröffentlicht worden. Vgl. *Walter Guerra, Testigos de la fe en El Salvador. Nuestros sacerdotes y seminaristas diocesanos mártires*, San Salvador 2007. Eine zweite Ausgabe erschien 2023 im Verlag der Universidad Don Bosco in El Salvador.

50 | *Sildania Murcia, Frente al olvido. Memoria feminista*, in: *Proceso* 84 (2022), <https://noticias.uca.edu.sv/articulos/frente-al-olvido-memoria-feminista> (aufgerufen am 26.01.2024), 8f.

51 | *Norma Vásquez/Cristina Ibáñez/Clara Murguialday/Morena Herrera, Mujeres-Montaña. Vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*, Madrid 1996.

52 | Um nicht den Eindruck zu erwecken, dass hier Frauen, die Opfer von Gewalt sind, und Frauen, die Gewalt ausüben, auf eine Stufe gestellt werden, verweise ich auf Ignacio Ellacurías Analyse der verschiedenen Arten von Gewalt: „Gegenüber diesen beiden Arten von Gewalt, der strukturell-institutionellen und der repressiv-terroristischen, tritt die revolutionäre Gewalt hervor. Diese erscheint, wenn sie sich in ihrer ganzen Reinheit zeigt, als unvermeidliche Antwort auf viel größere Übel und auf eine Situation, die kein anderes wirksames Mittel zulässt, um einem Zustand ein Ende zu setzen, der über die Aufhebung der politischen Rechte hinaus die Negation des Lebens selbst in Form von Unterdrückung und Repression ist.“ (*Ignacio Ellacuría, Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora*, in: *ders., Escritos teológicos (Teología latinoamericana 27)*, San Salvador 2002, 504. (dt. *Ignacio Ellacuría, Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt*, in: *Concilium* 24 [1988] 47–53). Ellacuría stellt aber auch fest, dass „bei allem moralischen Idealismus des revolutionären Kampfes der geschichtliche Realismus zeigt, dass er ein Übel ist, wenn auch ein geringeres, als das, das er überwinden soll, und dass er großen Deviationen ausgesetzt ist“ (ebd., 504ff.).

53 | Vgl. *Vásquez/Ibáñez/Murguialday/Herrera, Mujeres-Montaña* (wie Anm. 51).

Leben ihrer Kinder zu retten.<sup>54</sup> Dabei werden die Frauen nicht so sehr als Opfer porträtiert, sondern vielmehr als mutige und kreative Akteure ihres eigenen Schicksals inmitten von tödlichen Situationen, als Überlebende und Beschützerinnen der Gemeinschaft und als wichtige Erinnerungsträgerinnen vierzig Jahre nach den vom Staat begangenen Verbrechen. In ihnen wird die Trennung zwischen prominenten Märtyrern und dem anonymen Märtyrervolk, zwischen dem *aktiven* und dem *passiven* Knecht überwunden. Sie dekonstruieren das Stereotyp des *schwachen Geschlechts*. Ein ähnliches Zeugnis der Stärke, des Mutes und der Beharrlichkeit findet sich auch bei den Frauen, die nach ihren Angehörigen suchen, die im Bürgerkrieg verschwunden sind. Organisiert in Mütterkomitees und Familienverbänden<sup>55</sup>, prangern sie die Verbrechen des Staates und die Straflosigkeit an, rufen *Nunca más* („Nie wieder“) und arbeiten unermüdlich daran, die Verschwundenen zu finden, wofür sie Nachforschungen aller Art anstellen. Dabei geht es sowohl um ihre eigenen Kinder als auch um die anderer. Ohne Bezahlung, ohne Sicherheit und ohne entsprechende Fachausbildung führen sie die Arbeit aus, die die Staatsanwaltschaft in ihrem Land tun müsste, aber nicht tut, und rufen in Erinnerung, was die Politiker verdrängen: Wahrheit, Gerechtigkeit und Wiedergutmachung. Sie vergessen nicht, trotz ihres Alters, und sie verlieren nicht die Hoffnung, auch wenn ihre eigenen Kinder immer noch verschwunden sind. Das Kontinuum der Geschichte zeigt sich nicht nur in den *Kreuzigungen* – in den Mustern der Gewalt, des Verschwindenlassens, der Straflosigkeit –, sondern auch in den *Auferstehungen*, in der Vereinigung, dem Widerstand, der Suche. Im Februar 2022 wurde in El Salvador der *Bloque de Búsqueda de Personas desaparecidos* („Suchblock für vermisste Personen“) gegründet, als Reaktion auf die Gleichgültigkeit der Behörden.<sup>56</sup> Einige Wochen später wurden Fotos von verschwundenen Jugendlichen vor den Gräbern der Jesuiten-Märtyrer in der UCA-Kapelle aufgestellt. Das Symbol spricht für sich selbst und macht deutlich: Das Gedenken an die Märtyrer impliziert die Suche nach den Verschwundenen aller Zeiten, das „Nie wieder“ soll dem „Nicht eine weniger“ die Hand reichen. Eine Märtyrerin unserer Tage ist Cristina, die, kurz bevor sie ermordet wurde, ihrem Aggressor – einem ehemaligen Polizisten mit Militärerfahrung aus dem Bürgerkrieg – entkam und seine Verbrechen aufdeckte: ein Massengrab mit 45 Ermordeten, überwiegend Frauen und Jugendliche. Cristinas Schreie alarmierten die Nachbarn, und der Feminizid wurde aufgedeckt. Ein Jahr später – am 10. Juni 2022 – wurde

54 | Siehe die von Eduardo Maciel im Auftrag von Caritas Chalatenango produzierte Serie „Guinda de Mayo“: <https://www.youtube.com/watch?v=XL3toc2aJkA&t=2s> (aufgerufen am 26.01.2024).

55 | Exemplarisch sei hier auf folgende Organisationen hingewiesen: das 1977 mit Hilfe Mons. Romeros gegründete „Mütter- und Angehörigenkomitee von politischen Gefangenen, Verschwundenen und Märtyrern El Salvadors“ (*Comadres*) und die 1994 vom Jesuitenpater Jon Cortina mitgegründete „Vereinigung für die Suche nach den verschwundenen Kindern“ (*Pro-Búsqueda*).

56 | Vgl. *Redacción YSUCA*, Lanza Bloque de Búsqueda de Personas Desaparecidas en El Salvador ante indiferencia gubernamental, 17.02.2022, in: [ysuca.org.sv](https://ysuca.org.sv), <https://ysuca.org.sv/2022/02/lanzan-bloque-de-busqueda-de-perso-nas-desaparecidas-en-el-salvador-ante-indiferencia-gubernamental/> (aufgerufen am 26.01.2024).

der Täter zu siebzig Jahren Gefängnis verurteilt.<sup>57</sup> So wurde zumindest in diesem Fall die Straflosigkeit besiegt.

Diese Erfahrungen zeigen, dass aus der wehrlosen Bevölkerung Frauen hervorgehen, die mit Mut und Hingabe das Leben verteidigen, und zwar in allen Zeiten und Generationen. Die Trennmauer zwischen aktiven Märtyrerinnen und wehrlosen Opfern bricht zusammen, und es entsteht eine einzige Gemeinschaft von Zeuginnen, verwundet und angetrieben von der Vergangenheit.

Diese Gemeinschaft ist das gekreuzigte Volk, das in der Geschichte aufersteht, auferweckt von einem Gott, der Mutter ist und will, dass wir leben. Bei der am 4. Juli 2021, wenige Wochen nach der Entdeckung des erwähnten Massengrabs, abgehaltenen Mahnwache, die unter dem Titel stand „Wenn ich eines Tages nicht mehr da bin, leih mir deine Stimme“, konnten die Anwesenden mit allen Fasern ihres Körpers erfahren, dass die ermordeten und verschwundenen Frauen real präsent und auferstanden waren: Sie waren auf den mit Fotos und Namen versehenen Plakaten, in den Blumen und Kerzen, in den Schreien, die die Stille durchbrachen. Sie waren präsent und riefen alle in einer wachsamten Erinnerung zusammen, welche das Kontinuum der Kreuzigung zu unterbrechen vermag. Und die Wachenden spürten, dass die göttliche *Ruah* (der göttliche Geist) ihnen zuflüsterte, dass die Henker und Frauenmörder nicht das letzte Wort über die Geschichte haben werden.

---

57 | Vgl. *Reina Ponce*, Hugo Osorio es condenado a 70 años de cárcel por doble feminicidio, 10.06.2022, in: *revistalabrujula.com*, <https://revistalabrujula.com/2022/06/10/hugo-osorio-es-condenado-a-70-anos-de-carcel-por-doble-feminicidio/> (aufgerufen am 26.01.2024).

MARGIT ECKHOLT

## Das „gekreuzigte Volk“ (Ignacio Ellacuría)

### Ein theologisches Korrektiv der „Theologie des Volkes“ bei Papst Franziskus

#### Zusammenfassung

In den folgenden Überlegungen wird aus fundamentaltheologischer und ekklesiologischer Perspektive zu einer Klärung des Begriffs des Volkes beigetragen, der seit Beginn des Pontifikats von Franziskus (13. März 2013) neu an Relevanz gewonnen hat: einerseits vor dem Hintergrund der Einbettung des theologischen Ansatzes von Franziskus in die argentinische „teología del pueblo“ („Theologie des Volkes“), andererseits vor dem Hintergrund der Rezeption der Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika, wie sie im Besonderen den befreiungstheologischen Ansatz von Ignacio Ellacuría geprägt hat. Die Einbeziehung dieser befreiungstheologischen Perspektive in das Denken von Papst Franziskus würde dem von Papst Franziskus initiierten weltweiten synodalen Prozess zu einer größeren „Eindeutigkeit“ im Blick auf den notwendigen Umkehrprozess der Kirche hin zu den Armen, Marginalisierten und Opfer jedweden Missbrauchs verhelfen.

#### Abstract

The following considerations contribute to a clarification of the concept of the people from a fundamental theological and ecclesiological perspective, which has gained new relevance since the beginning of pope Francis' pontificate (13 March 2013). 2013); on the one hand against the background of the embedding of Francis' theological approach in the Argentinian „teología del pueblo“ („theology of the people“), and on the other hand against the background of the reception of the People of God ecclesiology of the Second Vatican Council in Latin America, as it has influenced in particular the approach to liberation theology by Ignacio Ellacuría. The inclusion of this perspective in the thinking of Pope Francis would help the worldwide synodal process initiated by Pope Francis to achieve greater „clarity“ with regard to the necessary conversion of the Church towards the poor, the marginalised and victims of all forms of abuse.

#### Schlüsselwörter/Keywords

Ekklesiologie; Volk Gottes; teología del pueblo; gekreuzigtes Volk; Synodalität  
Ecclesiology; people of God; teología del pueblo; the crucified people; synodality

## 1. Einführung

In einem Interview für die Jesuitenzeitschrift „La Civiltà Cattolica“ weist Papst Franziskus auf die Bedeutung des Bildes der Kirche als „Volk Gottes“ hin:

„Das Bild der Kirche, das mir gefällt, ist das des heiligen Volkes Gottes. Die Definition, die ich oft verwende, ist die der Konzilserklärung ‚Lumen gentium‘ in Nummer 12. Die Zugehörigkeit zu einem Volk hat einen großen theologischen Wert: Gott hat in der Heilsgeschichte ein Volk erlöst. Es gibt keine volle Identität ohne die Zugehörigkeit zu einem Volk. Niemand wird alleine gerettet, als isoliertes Individuum. Gott zieht uns an sich und betrachtet dabei die komplexen Gebilde der zwischenmenschlichen Beziehungen, die sich in der menschlichen Gesellschaft abspielen. Gott tritt in diese Volksdynamik ein. [...]

Das Volk ist das Subjekt. Und die Kirche ist das Volk Gottes auf dem Weg der Geschichte – mit seinen Freuden und Leiden. Die Kirche ist die Ganzheit des Volkes Gottes. Ich sehe die Heiligkeit im Volk Gottes, seine tägliche Heiligkeit.“<sup>1</sup>

Wenn Papst Franziskus hier von „Volk“ spricht, wird deutlich, dass er eine anthropologisch-kulturtheoretische Bestimmung – die Zugehörigkeit des Individuums zu einem Volk und die Verflochtenheit der zwischenmenschlichen Beziehungen – mit der ekklesiologischen Kategorie des Volkes, dem alttestamentlichen Bild des Volkes Gottes, verknüpft, dies auf den aktuellen Moment bezieht und so ein geschichtliches Verständnis der Offenbarung – Gott tritt selbst in die „Volksdynamik“ ein – konkretisiert und mit den Glaubenserfahrungen im Volk Gottes – seiner „täglichen Heiligkeit“ – verknüpft. Er reiht sich damit in die lateinamerikanische Konzilsinterpretation ein<sup>2</sup>, die sich in der Option der Kirche für die Armen verdichtet, die Polarität von Welt und Kirche überwindet, Lumen Gentium und Gaudium et Spes aufeinander bezieht und damit für die aktuellen synodalen Prozesse weltweit eine wichtige ekklesiologisch-fundamentaltheologische Grundlegung gibt.

Die Analyse der „Zeichen der Zeit“ ist für den Papst von Bedeutung, er verbindet Außen und Innen von Kirche, legt den Fokus auf die „arme Kirche für die Armen“, wie er

**MARGIT ECKHOLT**, Dr. theol., Dr. h.c., Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück, Co-Chair des Projekts Vatican II – Legacy and Mandate, Leiterin von ICALA – Intercambio cultural alemán-latinoamericano. Forschungsschwerpunkte: interkulturelle Dogmatik; methodische Grundfragen des interkulturellen und interreligiösen Dialogs; Christologie und Ekklesiologie; 2. Vatikanisches Konzil in weltkirchlichen Bezügen; Theologie, Kirche und Kultur in Lateinamerika; Kirche, Mission und Frauen

1 | Antonio Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus, Teil 1, in: Stimmen der Zeit (25.09.2013), [http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online\\_exklusiv/details\\_html?k\\_beitrag=3906412](http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906412) (aufgerufen am 07.03.2024).

2 | Vgl. z. B. Carlos Schickendantz, La recepción del Vaticano II en América Latina y el Caribe. Una mirada de conjunto sobre algunos puntos relevantes, in: Teológica Latino America (o.J.), <https://teologialatinoamericana.com/?p=1784> (aufgerufen am 26.07.2023)

bereits in seinen ersten Ansprachen nach seiner Wahl zum Papst betont hat<sup>3</sup>, und steht für eine Kirche ein, die immer wieder neue Wege der „Umkehr“ gehen muss. Er steht in vielen seiner Grundoptionen der zentralamerikanischen Theologie der Befreiung nahe, gerade auch der methodischen Option des „*intellectus amoris*“, wie Jon Sobrino sie aus dem Gespräch mit dem Denken von Ignacio Ellacuría entfaltet hat.<sup>4</sup> Im Folgenden soll dieser Begriff des „Volkes“ bzw. „Volkes Gottes“ bei Papst Franziskus im Gespräch mit den Perspektiven von Ignacio Ellacuría auf diesen Begriff geschärft und herausgearbeitet werden, wo der Rückgriff auf von Ignacio Ellacuría gesetzte Akzente hilfreich ist, um den Begriff des Volkes zu präzisieren – im Dienst der Erneuerung der synodalen Kirche.

## 2. „Volk“ und „Volk Gottes“ bei Papst Franziskus<sup>5</sup>

Papst Franziskus schöpft in seinen Lehrschreiben und Ansprachen aus der argentinischen „*teología del pueblo*“ in der sich Theologie und Pastoral, Evangelisierung und Sozialverkündigung auf eine neue Weise begegnen. Zum Volk gehören, so Lucio Gera (1924–2012) – Mitbegründer der „*teología del pueblo*“, lange Jahre Dekan an der theologischen Fakultät in Villa Devoto (Buenos Aires) und theologischer „Lehrer“ von Papst Franziskus – heißt Mitglied einer „Gemeinschaft von Menschen [sein], die auf der Grundlage der Teilhabe an derselben Kultur vereint sind, die in geschichtlicher Perspektive, ihre Kultur durch eine bestimmte politische Willensbildung bzw. Entscheidung konkretisieren“.<sup>6</sup>

„Die erste Bedingung zu einem Volk zu gehören, ist das Bewusstsein, anderer zu bedürfen, und das ist für den Armen eine lebendige und verwundete Erfahrung. Deshalb ist er eher fähig, solidarisch zu sein – indem er anderen gibt und umgekehrt von ihnen etwas erwartet –, er ist eher fähig, ein Volk zu bilden. Denn ‚Volk‘ ist letztendlich eine ethische Realität, die ein tiefes moralisches Handeln erfordert. Deshalb nennen wir auf zweifellos vorrangige Weise die Menge der Armen *Volk*.“<sup>7</sup>

3 | Vgl. dazu: Margit Eckholt, „Es ist etwas in Bewegung gekommen ...“: Papst Franziskus und die interkulturellen Dynamiken der Theologie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 138 (2016), 85–104.

4 | Vgl. dazu: Jon Sobrino, Theologie der Bereinigung als *intellectus amoris*, in: Otto König/Gerhard Larcher (Hg.), Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput, Graz 1992, 10–21.

5 | Diese Überlegungen sind weiter entfaltet in: Margit Eckholt, „Volk“ und „Volk Gottes“ bei Papst Franziskus. Eine Annäherung auf dem Hintergrund der argentinischen „*teología del pueblo*“, in: Michael Seewald (Hg.), Volk, Volk Gottes, Volkskirche (im Erscheinen).

6 | Virginia R. Azcuy/Carlos M. Galli/Marcelo González (Hg.), Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia del Puebla (1956–1981), Buenos Aires 2006, 724.

7 | Ebd.

Hier sind die zentralen Momente für das Verständnis des Begriffs „pueblo“ benannt: die Zugehörigkeit zur Gruppe der Armen, die Verbundenheit mit anderen, woraus die Erfahrung von Leben, aber auch von Verwundbarkeit erwächst; die damit verbundene Solidarität, der Gedanke der „Gabe“, der in der philosophischen Entfaltung der „teología del pueblo“ bei Juan Carlos Scannone<sup>8</sup> eine große Rolle spielt. Die dynamische Realität, Volk zu sein und Volk zu bilden und die ethische Perspektive, die in einem „ethisch-religiösen Kern“ der Kultur – so formuliert Scannone auf dem Hintergrund der Symboltheorie von Paul Ricoeur – gründet, gehören zusammen. Die argentinischen Theologen Virginia Azcué und Carlos Galli, Schüler von Lucio Gera, sehen den zentralen Beitrag des Denkens von Lucio Gera darin, die Armen als Volk zu denken, als „kollektives Subjekt der Geschichte“, die ein spezifisches religiöses und kulturelles Ethos ausprägen.<sup>9</sup>

Vor diesem Hintergrund konkretisiert Papst Franziskus das Prinzip der „Pastoralität“ des Zweiten Vatikaniums. Von der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* kann über die Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), das Lehrschreiben *Evangelii nuntiandi* (1975), die Konferenz von Puebla (1979) und die letzte Generalversammlung in Aparecida (2007) eine Brücke zu den Lehrschreiben von Franziskus gebaut werden, in denen er den ortskirchlichen Entwicklungen, der vorrangigen „Option für die Armen“ und der in das Prinzip der Solidarität eingebetteten Synodalität zentrale Bedeutung zumisst. Hier konkretisiert sich, was Auftrag der „Welt-Kirche“ ist, nämlich beizutragen, dass Gemeinschaft entstehen kann, ein „Volk“, in dem Menschen das Leben teilen, in Solidarität aufeinander bezogen sind und aus ethisch-religiösen Orientierungen Leben so gestalten, das „gutes Leben“ für alle – die ganze Schöpfung – möglich wird.

In *Evangelii gaudium* geht Papst Franziskus in diesem Sinn auf den Begriff des „Volkes“ ein und entfaltet ihn in *Fratelli tutti* im Blick auf die Herausforderungen einer globalisierten, von Grenzziehungen und Ausschlüssen bedrohten Welt. Er geht von einer kultur- und sozialphilosophischen Perspektive aus, in deren Zentrum der Gedanke der Solidarität steht, eine Perspektive, die er auf dem Hintergrund der Ricoeur'schen Philosophie auch für inter- und transkulturelle Dialoge fruchtbar macht.<sup>10</sup> „Volk zu werden“, so heißt es in *Evangelii gaudium* (Kapitel 4, Absatz III):

8 | Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Maliaño 2018.

9 | Virginia Azcué, *Una biografía teológica de Lucio Gera*, in: Azcué/Galli/González (Hg.), *Escritos* (wie Anm. 6), 23–57; Carlos M. Galli, *Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en „Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla“ (1956–1981)*, in: ebd., 867–924.

10 | Es geht dem Papst darum, dass man „fest mit dem eigenen Volk und seiner Kultur verbunden ist“ (FT 143), gleichzeitig geht es darum, die eigenen Perspektiven zu weiten, die Grenzen zu öffnen, denn „kein Volk, keine Kultur oder Person [kann] sich selbst genügen [...]. Die anderen sind konstitutiv notwendig für den Aufbau eines erfüllten Lebens“ (FT 150).

„Das Gemeingut und der soziale Frieden [...] ist ein fortschreitender Prozess, an dem sich jede neue Generation beteiligen muss. Es ist eine langsame und anstrengende Aufgabe, die verlangt, dass wir uns integrieren und bereit sind, geradezu eine Kultur der Begegnung in einer vielgestaltigen Harmonie zu entfalten lernen.“ (EG 220)

Der Begriff „Volk“ hat für Papst Franziskus eine kulturtheoretisch und sozialphilosophisch fundierte Konnotation; das Volk ist das „arme Volk“, das sich durch den Wert der Solidarität auszeichnet und – so hat es die argentinische „teología del pueblo“ aufgezeigt – eine spezifische „religiosidad popular“ lebt. Kultur- und Religionsverständnis sind hier sehr eng aufeinander bezogen und können Gefahr laufen – worauf der Sozialethiker Gerhard Kruij in seiner Analyse des „Populismus“ bei Papst Franziskus hinweist<sup>11</sup> – idealisiert zu werden.

Ekklesiologische Überlegungen im engeren Sinn zum Volk-Gottes-Begriff sind bei Papst Franziskus nicht zu finden. Das ist auf der einen Seite „befreiend“, weil die Kirche als Institution in den Hintergrund rückt; es ist im Sinn des missionarischen Aufbruchs, den der Papst immer wieder einfordert, von Menschen die Rede, die sich am Leben Jesu orientieren<sup>12</sup> und dessen Art, „mit den Armen umzugehen“ (EG 265), von Menschen, die zu einem Volk gehören und – aus der Perspektive des Evangeliums – von der Frage bewegt sind, wie Menschen zu Schwestern und Brüdern werden können, wie sie Leben miteinander teilen können, wie „soziale Freundschaft“ werden kann. Der Auftrag von Kirche verdichtet sich für Papst Franziskus im Beitrag zur sozialen Freundschaft. Von Bedeutung ist die Weltgemeinschaft, das „eine“ Volk aus und in der Vielfalt der Völker, das Wachsen einer „universalen Geschwisterlichkeit“; was Kirche ist, steht in diesem Dienst. Aber dass diese „universale Geschwisterlichkeit“ keine Utopie ist, sondern dass wir uns dafür einsetzen können und sollen, gründet aus christlicher Perspektive darin, dass es eine Kirche gibt. Gerade im Blick auf diesen bei Papst Franziskus ausgeblendeten institutionellen Aspekt kann das Gespräch mit Ignacio Ellacuría hilfreich sein: zur Vertiefung der „Option für die Armen“, zur vertieften Konfrontation mit den Konflikten der Gesellschaft und Kultur, zur Entfaltung einer soteriologisch fokussierten Ekklesiologie und damit der Verbindung des Volk-Gottes-Gedankens mit einer sakramentalen Ekklesiologie.

11 | Gerhard Kruij, „Volk“ als kritischer Topos der Theologie, in: Walter Lesch (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten?, Freiburg 2017, 38–48.

12 | Auf Jesus zu schauen, „heißt auf sein Volk schauen; so entdecken wir wieder neu, dass er uns als Werkzeug nehmen will, um seinem geliebten Volk immer näher zu kommen. Er nimmt uns aus der Mitte des Volkes und sendet uns zum Volk, sodass unsere Identität nicht ohne diese Zugehörigkeit verstanden werden kann.“ (EG 268).

### 3. „Volk Gottes“ und das „gekreuzigte Volk“ bei Ignacio Ellacuría<sup>13</sup>

Während Papst Franziskus über eine kulturphilosophische Perspektive auf das „Volk“ eingeht, legt Ignacio Ellacuría einen explizit theologischen Begriff des „Volkes“ vor. Wenn er in seinen theologischen Schriften von „Volk“ spricht, ist es das Volk Gottes, das er in strikt theologischem Sinn bestimmt.

Mit dem Begriff nimmt er ein handelndes Subjekt in den Blick, dessen zentrale Aufgabe es ist, die „Welt Gottes mit der Welt der Menschen in eine lebendig-gelebte Verbindung zu bringen“ (II 761). Es geht dem Volk Gottes insofern um die „Realisierung des Gottesreichs in der Geschichte, in einem Tun, das dazu führt, daß das Reich Gottes in der Geschichte Wirklichkeit wird“ (II 767). Dieses Volk handelt so, dass es zu immer „neuen geschichtlichen Formen“ der „handelnden und erlösenden Gegenwart Gottes unter den Menschen“ (II 761) kommt; es führt in diesem Sinn in der Geschichte fort, „was Jesus endgültig als Gegenwart Gottes unter den Menschen besiegelt hat“ (II 761). Dabei ist dies ein Handeln, das bestimmt ist von einer Exzentrizität im doppelten Sinn: von Christus her und von der Welt her. Damit ist in die Bestimmung des Begriffs des Volkes Gottes eine soteriologische Perspektive im doppelten Sinn eingeschrieben: Im Handeln des Volkes in der Geschichte handelt Gott, es kann also nicht zu einer „Hypostasierung“ oder „Ideologisierung“ des Handelns des Volkes kommen auf der einen Seite. Auf der anderen Seite wird in dieser „Vergeschichtlichung des Heils“ (I 783) die Wirklichkeit der Welt aufgedeckt; über die „uns umgebende Realität“ (II 823) geht auf – dies ist die phänomenologische Schulung durch Xavier Zubiri –, was nicht gut ist, was der Würde und dem Ganz-Sein des Menschen widersteht, was Sünde ist. Das ist vor allem darum möglich, weil Ellacuría den Begriff des Volkes in einer besonderen Weise spezifiziert: Es ist die „leidende Menschheit“, das „unterdrückte Volk“, und diesem ist die „Vergeschichtlichung des Heils“ übertragen (II 823).

Von Volk zu sprechen, hat insofern mit der „Realisierung der Erlösung in der einen Menschengeschichte“ (II 823) zu tun. Hier geht es Ellacuría um die aktive Partizipation der Menschen; das ist ein zentrales Moment, wenn das Volk Gottes als solches bestimmt werden soll, „in dem sich das Erlösungswerk Jesu [...] fortsetzen kann“ (II 823). In die Rede vom Volk Gottes ist ein christologischer, kreuzestheologischer und soteriologischer Fokus eingeschrieben. Die „Gestalt Jesu“, zu der in hermeneutischem Sinn allein ein geschichtlicher Zugang möglich ist, wird „in eins(ge)setzt mit der Gestalt der

13 | Für die nachfolgenden Überlegungen wurden vor allem folgende Beiträge konsultiert: Ignacio Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: ders./Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1996, 761–787; ders., Das gekreuzigte Volk, in: ebd., 823–850. Beide Aufsätze werden im Text mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert. – Weitere für diesen Aufsatz relevante Studien: Ignacio Ellacuría, *Eine Kirche der Armen*. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg/Basel/Wien 2011; Sebastian Pittl, *Geschichtliche Realität und Kreuz*. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría, Regensburg 2018.

unterdrückten Menschheit“ (II 824); biblisch formuliert ist Jesus der „Knecht“ Gottes, der die Sünden auf sich lädt und „die vielen gerecht macht“ (II 843); in ihm wird Gottes Wirklichkeit in der Geschichte ganz offenbar, in ihm zeigt sich Gottes Offenbarung darin, dass Gott „auf der Seite des Unterdrückten steht und gegen den Unterdrücker auftritt“ (II 840). Über den Blick in die „Realität“, das heißt auf das Leiden der Menschen, wird diese universale heilsgeschichtliche Perspektive initiiert, die den „Knecht Gottes“ mit Jesus Christus identifiziert und der in der Geschichte weiter konkret wird im leidenden Volk.

Aus dieser universalen heilsgeschichtlichen Perspektive und auf dem Hintergrund eines Denkens von Geschichte bzw. eines geschichtlichen Verstehens, das Offenbarung und Geschichte – bzw. „Situation“, so eine andere Formulierung Ellacurías – immer aufeinander bezieht, sind die „Erlösung in Jesus“ und der „Erlösungscharakter der Geschichte der gekreuzigten Menschheit“ (I 824) aufeinander bezogen. Das bedeutet, der Tod Jesu, der Leben bringt, „vollzieht“ sich „heute real in den Unterdrückten der Menschheit“ (II 826).

Weil Ignacio Ellacuría bei der konkreten geschichtlichen Realität ansetzt und weil ein Verstehen dieser Realität aus christlichem Geist sich in die biblischen Traditionen einschreibt und mit Jesus von Nazareth und seiner Verkündigung des Reiches Gottes die zentrale Referenz hat, ist der von ihm entfaltete Begriff des „Volkes“ mit dem Blick auf die „Armen“ verbunden, auf Menschen, die leiden, die unterdrückt werden, die als solche aber auch aktiv werden, die sich in politischen Organisationen verbinden und die konkrete Beiträge zur „geschichtlichen Befreiung“ (II 825) leisten. Hier setzt die Präzisierung Ellacurías an, vom Volk Gottes immer als dem „gekreuzigten Volk“ zu sprechen – und das ist keine exklusivistische Kategorie, dazu gehören nicht nur Christ:innen.

Wenn das Leiden des Volkes im theologischen Sinn benannt wird, wenn seine „Kreuze“ wie Armut, Ausgrenzung und Gewalt benannt werden – und heute können Missbrauch, Geschlechterungerechtigkeit, fehlende geschwisterliche Partizipation in der Kirche hinzugefügt werden –, sind bereits im Benennen dieser „Situation“ und der Bestimmung dieser „geschichtlichen Realität“ (II 830) Weltgeschichte und Heilsgeschichte in einer radikalen Tiefe aufeinander bezogen. Die hermeneutische Perspektive des Evangeliums, der Blick, der von Jesus Christus ausgeht, dem Gekreuzigten, dessen Kreuz die Sünde aufdeckt, ermöglicht es, dort, wo Leben den Menschen genommen wird, von Sünde zu sprechen und in diesem Benennen die Sünde aufzudecken. Dieses Benennen umfasst in einer synchronen Perspektive alle menschlichen Bezüge ohne Differenzierungen oder Hierarchisierungen, auch die innerhalb der Kirche, und in einer diachronen Perspektive verbindet sich das Leiden des „Knechtes Gottes“ mit dem Tod Jesu und dem Tod bzw. der „Verwüstung der Menschheit durch jene, die sich zu ihren Herrgöttern aufwerfen“ (II 830); diese beiden Momente erläutern ein-

ander gegenseitig, dem geschichtlichen und theologisch-hermeneutischen Ansatz von Ellacuría entsprechend.

„Volk“ ist für Ignacio Ellacuría insofern eine theologische Deutekategorie, die beim Grundmoment christlichen Glaubens, der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, einsetzt, für die Jesus mit seinem Leben ganz eingestanden ist, bis in den Tod – damit Leben ist. Und so ist das Volk immer das „gekreuzigte Volk“, das – Jesus entsprechend – zunächst das Volk ist, dem Gewalt widerfährt, das so als „gekreuzigtes Volk“ gleichzeitig aber – weil es in der Nachfolge Jesu steht – in die geschichtliche Realität des Reiches Gottes eintritt bzw. dafür steht und so „Zeichen“ ist und „Sakrament“ für die Dimension eines Lebens, das stärker ist als der Tod. Genau hier gründet christliches Engagement, die Praxis der Nachfolge als Praxis der Solidarität, der Einsatz gegen Gewalt und Menschenrechtsverletzungen, heute für die geschundene Mit-Welt, für alle Menschen, besonders auch Frauen, die um ihre Würde gebracht werden. Über dieses Engagement, die Praxis der Nächstenliebe, wird – auch für andere, über christliche Kreise hinaus – die Realität der Sünde als eine umfassende geschichtliche Wirklichkeit aufgedeckt. Es ist eine Sünde, „die sich des menschlichen Herzens bemächtigt“, aber vor allem eine „geschichtliche[n] Sünde, die kollektiv über die Welt und über die Völker herrscht“ (II 831): „Diese theologalkollektive Sünde ist es, die die Geschichte verheert und die Zukunft, die Gott für sie will, versperrt.“ (II 831) Gerade darum ist der „Durchgang durch den Tod zur Herrlichkeit“ notwendig (II 831).

Tod und Auferstehung Jesu werden als Vollendung der Reich-Gottes-Botschaft geglaubt, weil diese hier zu einer geschichtlichen Realität wird und Tod und Auferstehung so in einem universalen Sinn gedeutet werden können; diese Deutung ereignet sich vor allem im „Nachvollzug“ und in der „Nachfolge“ (II 834) im „gekreuzigten Volk“. Dabei eröffnet nicht der Tod Jesu der Nachfolge den Sinnhorizont, sondern das Leben Jesu; der Tod kann nur „Sinn des Lebens“ (II 834) sein, weil er vom Leben „seinen Anfangssinn empfangen hat“ (II 834). Es geht, so Ellacuría, um den „historischen Fluß seines [Jesu; M.E.] irdischen Lebens“ (II 835):

„[...] erforderlich ist vielmehr die geschichtliche Fortdauer, die weiterhin realisiert, was er realisiert und wie er es realisiert hat. Im Handeln Jesu wie auch in seiner Biographie muß man eine transgeschichtliche Dimension annehmen; doch diese transgeschichtliche Dimension ist nur dann real, wenn sie wirklich *trans*-geschichtlich ist, das heißt, wenn sie die Geschichte *durch*-quert. Daher muß man sich die Frage stellen, wer in der Geschichte das realisiert, was Jesu Leben und Tod war.“ (II 835)

Werden Tod und Auferstehung Jesu als „geschichtliche Realität“ interpretiert, so ist dies von Beginn an verbunden mit der Bedeutung, die dem gekreuzigten Volk zukommt. Dieses Volk ist insofern eine kollektive Größe, mit ganz unterschiedlichen,

auch der jeweiligen politischen, sozialen, kulturellen Situation entsprechenden Eigenschaften. Aber in jeglicher Form ist es „die geschichtliche Fortdauer des Lebens und des Todes Jesu“ (II 835). Das geht über die formale Zugehörigkeit zur Kirche hinaus; „die Menschheit“ ist „in dieser konkreten Gestalt des gekreuzigten Volkes gekreuzigt“ (II 836), und so ist das Volk „Prinzip von Heil und Erlösung für die ganze Welt“ (II 836), in diesem Sinn dann „Fortführer des Erlösungswerks Jesu“ (II 838). Aber es lässt sich „nicht ein für allemal angeben, wer das kollektive Subjekt ist, welches das Erlösungswerk Jesu in größerer Fülle weiterträgt“ (II 847), und so bleibt für Ellacuría die Frage in diesem Sinn offen, „wer denn dieses Volk Gottes sei“ (II 847).

In der Tiefe der universalen geschichtlichen Bestimmung des „Volkes“ ist begründet, dass Ellacuría hier von einer „Unbestimmtheit“ (II 848) spricht; es sind je neu Prozesse der Unterscheidung notwendig, das gekreuzigte Volk kann nicht mit einer spezifischen, exakt zu bestimmenden „historischen Gruppierung“ identifiziert werden (II 848).<sup>14</sup> Die Deutung muss sich je neu an den Leidenden orientieren, an der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, an seiner Hingabe und der Nachfolge, die bis zum Martyrium führen kann (II 849). Erst in einer eschatologischen Perspektive wird Klarheit möglich sein: „Das Gericht des Reiches, das universale und definitive Gericht, bringt die Wahrheit Gottes unter den Menschen ans Licht; diese Wahrheit besteht in der Identifikation des zum König erhobenen Menschensohns mit den Hungernden, Dürstenden, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen.“ (II 849) Das ist keine eschatologische „Vertröstung“, das Gericht bricht im Heute an, es fordert Einsatz für Gerechtigkeit und Liebe, aber letzte Klarheit und Wahrheit sind unter den Bedingungen der Geschichte nicht möglich:

„Menschensohn ist jener, der mit den Geringsten leidet; und ebendieser Menschensohn, inkarniert im gekreuzigten Volk, wird auch der Richter sein: Das gekreuzigte Volk ist Richter schon in seinem eigenen Dasein, auch wenn es kein theologisches Urteil formuliert; sein Urteilsspruch ist Heil und Erlösung, insofern er in der Gegenüberstellung die Sünde der Welt aufdeckt, insofern er ermöglicht, gutzumachen, was schlecht getan war, und insofern er eine neuartige Forderung als Wegweiser zur Erlangung des Heils aufstellt.“ (II 849)

14 | II 848: „Doch daß das gekreuzigte Volk – und nicht irgendein undifferenziertes Volk – als Fortführer von Jesu Werk der Welt die Erlösung bringt, ist eines, daß es diese Erlösung geschichtlich-politisch realisiert, ein anderes. Anders gesagt: das gekreuzigte Volk ist nicht in eine historische Konkretion zu fassen, die es sich selbst im Hinblick auf seine geschichtliche Erlösung geben könnte, und diese Nichtfaßbarkeit kommt daher, daß es geschichtliche Fortdauer eines Jesus ist, der seinen Kampf für das Reich nicht mit den Mitteln der politischen Macht geführt hat; doch die Tatsache, daß es sich nicht fassen läßt, daß es gleichsam überbietet, bedeutet wiederum nicht, es könne sich von jeder geschichtlichen Konkretion fernhalten; denn das Reich Gottes impliziert die Realisierung einer politischen Ordnung, in der die Menschen, als Antwort auf den Bund Gottes, im Bund miteinander leben.“

In dieser christologischen und soteriologischen Deutung des „Volkes“, die Ignacio Ellacuría entfaltet, ist das gekreuzigte Volk auf der einen Seite „Opfer der Sünde der Welt“, auf der anderen Seite „dasjenige, das der Welt Erlösung bringt“ (II 849). Wie bei Jesus ist die Perspektive des Lebens entscheidend, nur darin geht Sinn auf. Das gekreuzigte Volk steht für das, was wirklich Leben bedeutet: „Nur ein Volk, das lebt, weil es aus dem ihm zugefügten Tode erstanden ist, kann die Welt erlösen.“ (II 849)

#### 4. Der Begriff des Volkes bei Papst Franziskus im Spiegel von Ignacio Ellacuría

Papst Franziskus führt die römisch-katholische Kirche auf synodale Wege und in diese Wege schreibt er stete Prozesse der Umkehr ein, angelehnt an die in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanums benannte Dynamik (LG 8). Der theologische Ansatz Ignacio Ellacurias unterstützt genau diese Dynamik der Umkehr, die die Kirche in einer fundamentalen, doppelpoligen „Exzentrizität“ gründen lässt: von Christus und von der Welt, das heißt der geschichtlichen „Situation“ her. Wenn es um die Bestimmung dessen geht, was Kirche ist, so geht es um „permanente Umkehr zur Wahrheit und zum Leben des historischen Jesus“ (II 778). Ignacio Ellacuría knüpft über seine christologisch-soteriologische Perspektive auf das Volk Gottes an die fundamentale Sakramentalität der Kirche an und bestimmt diese – auf dem Hintergrund seines geschichtlichen Ansatzes – aus der Aufeinanderbezogenheit von „Kirche“ und „Welt“. Das verdichtet sich in folgendem Satz: „Nur in der Selbstentäußerung, in der Selbsthingabe an die bedürftigsten Menschen bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz, kann die Kirche den Anspruch erheben, geschichtliches Sakrament der Erlösung in Christus zu sein.“ (II 768)

Im Folgenden werden in aller Kürze drei Momente dieses theologischen Ansatzes von Ignacio Ellacuría benannt, die für die Präzisierung des Begriffs des Volkes und damit des ekklesiologischen Ansatzes des Papstes hilfreich sind.

##### 4.1 Den erlösenden Charakter der leidenden Menschheit ernst nehmen

Die Kirche ist zur steten Umkehr zum Evangelium herausgefordert, das heißt immer wieder neu sich auf das zu besinnen, was es bedeutet, „Volk Gottes“ zu werden (II 831). Dieser Prozess erwächst vor allem aus den Geschichten der Leidenden, der Unterdrückten, der Ausgegrenzten, derer, denen – wie den Überlebenden von vielfältigem Missbrauch in Gesellschaft und Kirche – Gewalt widerfährt und deren Würde mit

Füßen getreten wird. Gerade sie sind „Erlöser“ und „Befreier“ (II 826).<sup>15</sup> Papst Franziskus erinnert immer wieder an die „Option für die Armen“; mit Ignacio Ellacuría tritt die soteriologische Dimension dieses Perspektivwechsels für die Kirche vor Augen.<sup>16</sup> Das „Volk Gottes“ steht ein und steht für die „Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit“ (II 844), und dies ist eine umfassende geschichtliche Wirklichkeit; Befreiung muss in diesem Sinn „all das umfassen, was durch die Sünde und durch die Wurzeln der Sünde unterdrückt ist“ (II 778) – und das bezieht sich auf alle Lebensbereiche und muss sich auch auf die Kirche in ihrer institutionellen Gestalt beziehen.

#### 4.2 Geschichtliches Erlösungssakrament werden: die Realität der Sünde aufdecken und auch auf die Kirche in ihrer institutionellen Gestalt beziehen

Auf dem Synodalen Weg der deutschen Ortskirche wird, auch in der Folge der Analyse des Missbrauchs, auf fehlende Partizipation von Laien und im Besonderen von Frauen in der Kirche hingewiesen. Ist Kirche nicht von wahrhafter „Geschwisterlichkeit“ geprägt, bleibt sie hinter dem zurück, was sie sein soll. Die Überlebenden von Missbrauch in der Kirche – darunter auch viele Frauen, die sexuellen, spirituellen und intellektuellen Missbrauch erlitten haben – sind ein zentraler „theologischer Ort“, der Kirche auf Wege der Umkehr führt. In ihrem Leiden tritt der „fleischgewordene Schrei Gottes selbst“ (II 762) zutage und darin, ebenso wie in ihrem befreienden Handeln und einem befreienden Handeln an ihrer Seite, kommt es zu einer „Einverleibung“ Jesu Christi in die Realität der Geschichte (II 763). Eine solche Befreiung, das heißt jeglicher Dienst zur „Umgestaltung der Welt“ (II 832), so auch z. B. der Einsatz von Frauenverbänden im Dienst von Geschlechtergerechtigkeit, ist, so Ignacio Ellacuría, „die geschichtliche Gestalt der Erlösung“ (II 771), „etwas, was der Mensch zunächst empfängt, um danach seinen eigenen Beitrag leisten zu können“ (II 832).

Gerade hier tritt die Kirche in ihrer Sakramentalität zutage, eine Perspektive, die bei Papst Franziskus weniger entwickelt ist, die über die Relektüre von Ignacio Ellacurias theologischen Beiträgen weiter vertieft werden kann. Kirche ist für ihn „geschichtliches Erlösungssakrament“, „Sakrament der Befreiung“ (II 761), und dies bedeutet kein „Gegenüber von Haupt und Leib“:

„[...] auch nicht allein deshalb, weil der Geist Christi dem Leib der Kirche Leben schenkt, sondern auch deshalb, weil die Kirche im selben Geist und durch denselben Geist das Leben Jesu nachvollzieht. [...] Wenn man nun also von Sakra-

15 | II, 844: „[...] leidender Knecht Jahwes wird jeder zu Unrecht wegen der Sünden der Menschen Gekreuzigte sein, denn alle Gekreuzigten bilden eine einzige Einheit, eine einzige Größe, auch wenn diese Größe Haupt und Glieder mit verschiedenen Funktionen in der Einheit der Sühne hat.“

16 | Das relativiert nicht die Bedeutung, die der konkret gelebten Armut zukommt. II, 777: „Es ist vielmehr so, daß nur die Armen imstande sind, den vollen Gehalt aus dieser Botschaft zu ziehen.“

mentalität der Kirche spricht, dann ist verlangt, daß die Kirche der Erlösung, die sie verkündet, Sichtbarkeit und Wirksamkeit verleiht.“ (II 766)<sup>17</sup>

Genau darin gründet die Kritik an der Kirche und ihrer institutionellen Gestalt: Der „institutionelle Charakter muß dem tieferen Charakter der Kirche als der Fortsetzerin des Werkes Jesu untergeordnet sein. Die Kirche muß nach wie vor an die Besonderheit des Weges Jesu glauben und darf nicht in die Falle der allgemeinen und rationalistischen Erlösungsvorstellungen tappen“ (II 779). Geht der Kirche als Institution – und damit in all ihren amtlichen Vollzügen – genau dieser sakramentale Charakter auf, wird sie sich bewusst, dass sie zur „Unterdrückerin ihrer eigenen Kinder werden“ kann (II 780).

Für den weltweiten synodalen Prozess, den Papst Franziskus initiiert hat und der zur Weltsynode im Oktober 2023 und im Oktober 2024 führt – und sicher weit darüber hinaus –, ist dies eine zentrale Perspektive im Blick auf den institutionellen Wandel der Kirche, die im interkulturellen Gespräch und in soteriologisch-befreiungstheologischer Hinsicht zu vertiefen ist.

#### 4.3 Die „radikale“ Orientierung an den Armen und stete Prozesse der Unterscheidung der Geister

Wenn die Kirche „zur Unterdrückerin ihrer eigenen Kinder“ werden kann, so liegt dies – und hier schwächt Ignacio Ellacuría die Stärke seines Arguments etwas ab –:

„[...] nicht so sehr in ihrem institutionellen Charakter, sondern in ihrem Mangel an Hingabe an die Bedürftigsten in der Nachfolge dessen, was Jesus war und getan hat. Folglich wird sie nur dann, wenn sie sich in den Dienst an den Ärmsten und Bedürftigsten stellt, entweltlicht werden und, einmal entweltlicht, nicht mehr in all die Fehler verfallen, die der Organisation und der in sich selbst verschlossenen Macht eigen sind“ (II 780).

In der radikalen Orientierung an den Armen begegnen sich Ignacio Ellacuría und Papst Franziskus wieder, wenn dieser sagt: „Ich wünsche mir eine arme Kirche für die Armen“<sup>18</sup>. Die Kirche, so Ellacuría:

17 | II, 766: „[...] mit der Leiblichkeit Christi und der sich daraus ergebenden Leiblichkeit der Kirche ist ja nicht das Gegenüber von Haupt und Leib gemeint [...]“. Dies ist eine zentrale Aussage angesichts der Debatten um die „Christusrepräsentanz“ und den Zugang von Frauen zu sakramentalen Ämtern. Vgl. dazu: Margit Eckholt/Johanna Rahner (Hg.), Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt, Freiburg i. Br. 2022.

18 | Vgl. dazu: Margit Eckholt, An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus – Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015; das Zitat bezieht sich auf eine Ansprache von Papst Franziskus in einer Audienz

„[...] ist vielmehr eine Kirche, in der die Armen das Hauptsubjekt und das Prinzip der inneren Strukturierung sind; die Einung Gottes mit den Menschen, wie sie in Jesus Christus gegeben ist, auf geschichtlicher Ebene die Einung eines Gottes, der sich selbst entäußert hat, mit der Welt der Armen. So wird die Kirche, wenn sie denn selbst arm ist und vor allem wenn sie sich fundamental der Erlösung der Armen widmet, sein können, was sie ist, und wird wahrhaft christlich ihren universalen Heilsauftrag erfüllen können. Indem sie sich unter den Armen inkarniert, indem sie in letzter Instanz ihr Leben ihnen weihet und indem sie für sie stirbt, kann sie christlich zum wirksamen Heilszeichen für alle Menschen werden“ (II 781).

Das ist für Ignacio Ellacuría aber in einen steten Prozess der Unterscheidung der Geister eingebettet. Es geht darum, die vielen, die unterdrückt werden, in ihren ganz konkreten Situationen ernst zu nehmen. Es gibt zwar nur eine einzige Geschichte, die auch nicht in Profan- und Sakralgeschichte getrennt ist (vgl. II 772)<sup>19</sup>, aber diese eine Geschichte ist höchst differenziert zu sehen, sie ist von einer „pluralen Diversität“ (II 772) bestimmt, und dies zu erkennen – diese Kritik richtet sich vor allem an die Kirchen im Norden und mich als deutsche Theologin –, hat mit „Erleben“ und „Erfahrung“ zu tun, so Ignacio Ellacuría. Die „radikale“ Hinkehr zu den Armen begünstigt insofern nicht einen Elitismus der Armen oder eine Elite im Volk, sondern es geht um das „langsame Wachstum des evangelischen Samenkorns, das auf den geeigneten Boden gesät und mit aller Sorgfalt gepflegt wird“ (II 785).

Wer oder was das „gekreuzigte Volk“ ist, muss insofern in steten Prozessen der Unterscheidung der Geister im hermeneutischen Sinn geklärt werden, und dies kann immer nur im Ausgang von der je konkreten Situation erfolgen. Die „Annäherung an die aktuelle Gestalt des Gottesknechts“ wird so in verschiedenen geschichtlichen Situationen unterschiedlich sein:

„[...] sie wird seine Grundzüge unter unterschiedlichen Aspekten zeigen, aber trotzdem eben immer noch gewisse Grundcharakteristika aufweisen. Der fundamentalste Zug ist der, daß der Knecht als solcher von Gott akzeptiert ist, doch dies ist nur feststellbar aufgrund seiner ‚Ähnlichkeit‘ mit dem, was dem gekreuzigten Jesus der Geschichte widerfuhr“ (II 847).

---

für Medienvertreter am 16. März 2013. Ignacio Ellacuría drückt dies so aus: „Die Notwendigkeit, arm zu sein, eins zu werden mit dem Armen, ist ein unausweichliches Gebot für jeden, der Jesus nachfolgen will.“ (II, 780).

19 | Die theologischen Grundlagen für diese neue Sicht auf die Geschichte hat Gustavo Gutiérrez in seiner „Theologie der Befreiung“ (1971) gelegt; vgl. dazu: Michelle Becka/Franz Gmainer-Pranzl (Hg.), Gustavo Gutiérrez. Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021.

Dabei ist von Bedeutung, und dies sind wichtige Reflexionen für den Synodalen Weg in Deutschland, in den die Aufarbeitung des von Klerikern zu verantworteten Missbrauchs von Kindern, jungen Menschen und Frauen eingeschrieben ist, dass Erfahrungen von Unterdrückung immer vielfältig sind, dass es verschiedenste „Subsysteme von Kreuzigung“ gibt, zudem „in beiden Gruppen, der der Unterdrücker und der der Unterdrückten“ (II 837), und dass sich die Kriterien der Unterscheidung an den „Prinzipien des Lebens“ (II 837) zu orientieren haben. Es geht nicht darum, auf den Tod als solchen zu blicken, sondern wo Menschen um ihre Würde gebracht werden, wo sie „entmenschet“ werden (II 847) und wo im Benennen der Sünde und im befreienden Handeln der universale Charakter der Erlösung durchbricht. Dann sind alle Opfer, die Überlebenden von Missbrauch, die „lebendigen Steine, aus denen das neue Haus gebaut wird, in dem die neue Priesterschaft wohnen soll, die durch die Mittlerschaft Jesu Christi Gott neue Opfer darbringt“ (II 850).<sup>20</sup>

Auf diesem Weg verwirklicht sich Kirche als „missionarische Kirche“, ein Leitmotiv, das Papst Franziskus – im Anschluss an das Dokument der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) – in das Zentrum der synodalen Erneuerung der Kirche stellt und das Ignacio Ellacuría folgendermaßen ausdrückt:

„Wenn die Kirche wirklich als Kirche der Armen Gestalt gewinnt, wird sie aufhören, eine etablierte und verweltlichte Kirche zu sein, und von neuem vorherrschend missionarische Kirche werden, das heißt: offen für eine Realität, die sie dazu nötigt, ihre spirituellen Reserven freizusetzen, und sie gleichermaßen in die Pflicht nimmt, sich zu dem in besonderer Weise in den Bedrängten, Leidenden, Verfolgten gegenwärtigen Jesus Christus zu bekennen.“ (II 781)

Diese missionarische Kirche realisiert sich als das gekreuzigte Volk Gottes. Ignacio Ellacuría lädt uns immer wieder neu ein, dies aus unserer jeweiligen „Situation“ heraus näher zu bestimmen. Das ist ein steter hermeneutischer Prozess der „Unterscheidung der Geister“:

„Nicht alles, was sich ‚Kirche‘ nennt, ist auch schon gekreuzigtes Volk oder leidender Knecht Jahwes, auch wenn jenes gekreuzigte Volk, richtig verstanden als der lebendigste Teil der Kirche betrachtet werden darf, gerade weil es die Passion und den Tod Jesu fortsetzt. [...] jedenfalls läßt es sich nicht ohne weiteres als die offizielle Kirche verstehen, nicht einmal als die verfolgte Kirche.“ (II 847)

20 | Im Blick auf die Debatte um die Überlebenden von Missbrauch als „locus theologicus“ ist auch folgendes Zitat von Ellacuría hilfreich: „[...] folglich ist das Mühen der Theologie der Befreiung, ihre Reflexion von diesem fundamentalen locus theologicus her zu situieren, nicht, wie manche wollen, mildtätig-karitativ, sondern rein christlich und streng theologisch begründet [...]“ (II, 777).

SEBASTIAN PITTL

## Volk ohne Populismus?

Das ‚Populare‘ bei Papst Franziskus, Ignacio Ellacuría und Michel de Certeau

### Zusammenfassung

Die wiederholten Bezugnahmen auf das „Populare“ und das „Volk“ haben Papst Franziskus von verschiedenen Seiten den Vorwurf des Populismus eingebracht. Der vorliegende Beitrag wirft vor diesem Hintergrund einen Blick auf die vom Vatikan initiierten Welttreffen der Volksbewegungen. Er beleuchtet Einfallstore für eine populistische Vereinnahmung befreiungstheologischer Diskurse und zeigt auf, wie sich unter Rückgriff auf Ignacio Ellacurias Reflexionen zum „gekreuzigten Volk“ und Michel de Certeaus Überlegungen zur (popularen) „Menge“ die von Franziskus formulierten Anliegen aufgreifen, auf kritische Weise fortführen und zugleich vor populistischen Kurzschlüssen schützen lassen.

### Abstract

Pope Francis' repeated references to the „popular“ and the „people“ have led to accusations of populism from various sides. Therefore, this article takes a look at the World Meeting of Popular Movements initiated by the Vatican. It sheds light on the gateways for a populist appropriation of liberation theological discourse and shows how, by drawing on Ignacio Ellacuría's reflections on the „crucified people“ and Michel de Certeau's reflections on the (popular) „crowd“, the concerns formulated by Francis can be taken up, continued in a critical way and at the same time protected from its populist capture.

### Schlüsselwörter/Keywords

Papst Franziskus; Ignacio Ellacuría; Michel de Certeau; gekreuzigtes Volk; Menge; Populismus; das Populare; Repräsentation; Volksbewegungen  
Pope Francis; Ignacio Ellacuría; Michel de Certeau; crucified people; multitude; populism; the popular; representation; popular movements

## Einleitung: Franziskus – ein Populist?

Eine der interessantesten – in Europa aber vergleichsweise wenig beachteten – Initiativen des Pontifikats von Papst Franziskus sind die „Welttreffen der Volksbewegungen“.<sup>1</sup> Seit 2014 haben vier dieser Treffen (2014, 2015, 2016, 2021) unter Teilnahme von Papst Franziskus sowie Vertreter:innen von Volksbewegungen aus Amerika, Europa, Asien, Afrika und Asien stattgefunden. An den Welttreffen nahmen so unterschiedliche Bewegungen wie das brasilianische *Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra* [Bewegung der landlosen Landarbeiter:innen] (MST), die argentinische *Unión de Trabajadores y Trabajadoras de la Economía Popular* (UTEPA) [Gewerkschaft der Arbeiter:innen in der populären Ökonomie], die *National Slum Dwellers Federation* aus Indien oder die *Mediterranean Saving Humans*, eine italienische NGO, die in der Seenotrettung aktiv ist, teil, um nur wenige zu nennen. Die Vertreter:innen des vierten Welttreffens beschreiben sich selbst als „cartoneros, recyclers, street vendors, tailors, artisans, fishermen, farmers, builders, miners, workers in recovered companies, all kinds of cooperative members, workers in folk trades, Christian workers of varied offices and professions, small farmers, neighbourhood and villa workers [...] who practice the culture of meeting and walking together.“<sup>2</sup> Laut Paolo Foglizzo und Kardinal Michael Czerny SJ, der die Welttreffen von Seiten des Vatikans koordiniert, sind die Treffen „[a] very constant [thread], that runs through the pontificate of Pope Francis and constitutes one of its most innovative characteristics.“<sup>3</sup> Die Initiative sei in einem der „Eckpfeiler“ (cornerstones) der Lehrtätigkeit von Papst Franziskus verankert: der Option für die Armen, wie sie in *Evangelii gaudium* 198 zum Ausdruck kommt:

„Aus diesem Grund wünsche ich mir eine arme Kirche für die Armen. Sie haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidei*, sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen. Die neue Evangelisierung ist eine Einladung, die heilbringende Kraft ihrer Leben zu erkennen und sie in den

**SEBASTIAN PITTL**, geb. 1984, Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie, der Philosophie und Psychologie in Wien und Madrid, seit 2019 Leiter der Abteilung Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Interkulturelle Theologie; Befreiungstheologien; Post- und dekoloniale Theologien; Politische Theologien

- 
- 1 | Der folgende Beitrag ist eine überarbeitete Fassung meines Textes: *Sebastian Pittl*, ¿Pueblo sin populismo? Lo popular en Papa Francisco, Ignacio Ellacuría y Michel de Certeau, in: Jan Niklas Collet/Thomas Fornet-Ponse/Sebastian Pittl/José Sols (Hg.), *La teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*, Santander 2023, 47–74.
  - 2 | Vgl. Informationsdossier zum Welttreffen der Volksbewegungen, <https://movpop.org/wp-content/uploads/2021/07/dosierEEUU.pdf> (aufgerufen am 01.03.2024).
  - 3 | *Michael Czerny/Paolo Foglizzo*, The world can be seen more clearly from the peripheries: the fourth World Meeting of Popular Movements, in: *Thinking Faith*, 1. Juni 2022, <https://www.thinkingfaith.org/articles/world-can-be-seen-more-clearly-peripheries-fourth-world-meeting-popular-movements> (aufgerufen am 01.03.2024).

Mittelpunkt des Weges der Kirche zu stellen. Wir sind aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu verstehen und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will.<sup>4</sup>

Diese Passagen, die die Armen nicht nur als Objekte kirchlicher Fürsorge betrachten, sondern als Subjekte von Evangelisierung und sozialem Wandel anerkennen, sind in der Tat bemerkenswert. Sie richten sich in EG allerdings nur *ad intra*. Zudem bleibt in EG offen, ob (und wie) die „heilbringende Kraft“ der Armen auch außerhalb der kirchlichen Vermittlung in der Geschichte wirksam werden kann, die „Armen“ also – zuge-spitzt formuliert – nicht nur über das Sprachrohr der Kirche, sondern auch für sich selbst<sup>5</sup> sprechen können.

Wenn Foglizzo und Czerny in den Welttreffen der Volksbewegungen „a concrete implementation of the attitude towards the poor“<sup>6</sup> von EG sehen, so verweisen sie vor dem Hintergrund der genannten Leerstellen auf eine Konkretisierung, die tatsächlich notwendig ist, um die oben zitierten Passagen vor dem Missverständnis eines kirchlichen Paternalismus zu schützen. So wichtig dieser Dialog daher auch in ekklesiologischer Hinsicht ist, so sparsam sind zugleich die ekklesiologischen Bestimmungen, die Franziskus selbst den Welttreffen in seinen Grußbotschaften und Predigten beilegt.<sup>7</sup> Eine Brücke zwischen dem explizit ekklesiologischen Diskurs von EG und dem stärker politisch, sozial und „humanistischen“<sup>8</sup> Diskurs des Papstes im Kontext der Treffen der Volksbewegungen stellt gleichwohl der schillernde Begriff des „Volkes“<sup>9</sup> dar, der zudem auch von vielen der an den Welttreffen beteiligten NGOs und Bewegungen

- 
- 4 | Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium des heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, 24.11.2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013.
- 5 | Vgl. dazu den prominenten postkolonialen Diskurs um die Repräsentation von Subalternität im Anschluss an Gayatri Spivaks einflussreichen Text „Can the Subaltern Speak?“ (1988). Vgl. *Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern Speak?*, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana/Chicago 1988, 271–313.
- 6 | Czerny/Foglizzo, *From the Peripheries* (wie Anm. 3).
- 7 | Zwar zeigt sich in den Grußbotschaften und Ansprachen eine explizit christliche Interpretation der weltanschaulich pluralen Praxis der Volksbewegungen, etwa wenn Franziskus die Volksbewegungen als „kollektive Samariter“ bezeichnet und in ihnen „den Herrn“ entdeckt „der sich in unserer Mitte zeigt, um uns sein Reich zu schenken“. Vgl. *Papst Franziskus, Videobotschaft an die Volksbewegungen*, 16.10.2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2021/documents/20211016-videomessaggio-movimentipopolari.html> (aufgerufen am 01.03.2024). Allerdings werden daraus kaum ekklesiologische Konsequenzen abgeleitet, wodurch das Verhältnis zwischen Ekklesiologie und Politik im Kontext der Welttreffen der Volksbewegungen ambig bleibt.
- 8 | Vgl. die wiederholten Verweise auf die „Menschheit“, die „wahre Menschlichkeit“, das „menschliche Gesicht“, die „menschliche Geschwisterlichkeit“, das „gute menschliche Leben“, die „ganzheitliche menschliche Entwicklung“, die „Menschenwürde“ und eine „humanistische Forschungsalternative“ in der oben genannten Videoansprache.
- 9 | Vgl. EG 122–126, 186–201, 268–274. Im Kontext der Welttreffen der Volksbewegungen ist die Semantik von „Volk“ bzw. „pueblo“ allgegenwärtig.

selbst verwendet wird. Eben dieser starke Rückgriff auf die Semantik des „Volkes“ (span. „pueblo“) und des „Popularen“ (span. „lo popular“) hat Franziskus sowohl von innerhalb wie von außerhalb der Kirche den Vorwurf des Populismus eingebracht.<sup>10</sup>

Dass die Entkräftung dieses Vorwurfs komplexer ist als es auf den ersten Blick scheinen mag, wird deutlich, wenn man Franziskus' eigene Positionierung zum Populismus in der Enzyklika *Fratelli tutti* (FT)<sup>11</sup> betrachtet. Im fünften Kapitel der Enzyklika unterscheidet Franziskus zwar einerseits zwischen „popular“<sup>12</sup> und „populistisch“ (FT 156–162), kritisiert allerdings zugleich die „Schwarz-Weiß-Einteilung“ in „populistisch“ oder „nicht-populistisch“, die oft nur dazu diene, bestimmte Personen „ungerechterweise zu diskreditieren“ oder „auf übertriebene Weise zu verherrlichen“ (FT 156). „Der Anspruch, den Populismus als Interpretationsschlüssel für die soziale Wirklichkeit zu verwenden“, so Franziskus weiter, vergesse die „Legitimität des Volksbegriffs“ und könne sogar dazu führen, „das Wort ‚Demokratie‘ – nämlich die ‚Herrschaft des Volkes‘ – selbst auszulöschen“ (FT 157). Volk – so schreibt der Papst in Anlehnung an die von Lucio Gera (1924–2012) und Juan Carlos Scannone SJ (1931–2019)<sup>13</sup> entwickelte argentinische *Theologie des Volkes* (teología del pueblo) – sei im Kern keine „logische“ oder „mystische“, sondern eine „mythische Kategorie“, die sich auf „eine gemeinsame Identität aus sozialen und kulturellen Bindungen“ beziehe (FT 158). Und der Papst verteidigt im Anschluss sogar die Legitimität „volksnahe[r] Anführer, die fähig sind, das Volksempfinden zu interpretieren wie auch seine kulturelle Dynamik und die großen Tendenzen einer Gesellschaft“ (FT 159).

Wie die zitierten Passagen zeigen, scheint Franziskus also keinesfalls uneingeschränkt *alle* Populisten in Frage zu stellen, wie Carlos María Galli<sup>14</sup> meint, sondern in seiner Kritik vor allem auf einen „ungesunden [!] Populismus“ zu zielen, der „unter welchen ideologischen Vorzeichen auch immer die Kultur des Volkes politisch zu instrumentalisieren“ trachtet.<sup>15</sup>

Daraus ergeben sich mehrere Fragen: Wie lässt sich zwischen populistischen Bezügen und „popularen“, nicht-populistischen Bezügen auf das „Volk“ unterscheiden? Welche Kriterien können entwickelt werden, um zwischen einem populistischen und einem

10 | Vgl. Humberto Cucchetti, ¿Un Papa populista? Francisco según la idea de populismo, in: PolHis. Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política 27 (2021), 133–159; sowie Gerhard Kruij, „Volk“ als kritischer Topos der Theologie, in: Walter Lesch (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten?, Freiburg 2017, 38–48.

11 | Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, 03.10.2020 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), Bonn 2020.

12 | Ich weiche hier von der offiziellen deutschen Übersetzung ab, die den Begriff des „Popularen“ durchgängig mit „populär“ wiedergibt, da „populär“ im Deutschen andere Konnotationen besitzt als das spanische „popular“.

13 | Vgl. dazu den Artikel von Margit Eckholt in diesem Heft.

14 | Vgl. Carlos María Galli, Pueblo, popular y populismo según el Papa Francisco, in: Perfil, 12.12.2021, <https://www.perfil.com/noticias/opinion/pueblo-popular-y-populismo-segun-el-papa-francisco.phtml> (aufgerufen am 01.03.2023).

15 | Ebd.

popularen Gebrauch religiöser Symbole zu differenzieren? Ist es überhaupt möglich, klar zwischen populär und populistisch zu unterscheiden? Falls nicht: Ab wann werden populistische Bewegungen autoritär und manipulativ? Und wie lässt sich angesichts der Tatsache, dass sich viele gegenwärtige Populismen explizit auf religiöse Symbole und Sprachformen beziehen<sup>16</sup>, vermeiden, selbst in die Falle des Populismus zu tappen, wenn man versucht, soziale und populäre Bewegungen *theologisch* zu interpretieren?

Die Auseinandersetzung mit den genannten Fragen ist von zentraler Bedeutung, wenn man das Pontifikat von Franziskus in den globalen politischen Kontext des letzten Jahrzehnts einordnen und seine Ekklesiologie sowie die Welttreffen der Volksbewegungen von den autoritären Populismen unterscheiden will, die diese Zeit weltweit geprägt haben.<sup>17</sup>

Im Folgenden werde ich mich (1) zunächst einigen zeitgenössischen politikwissenschaftlichen Studien zum Phänomen des Populismus zuwenden, um vor diesem Hintergrund sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede zwischen politischen Populismen und dem Bezug auf das „Volk“ bzw. das „Populäre“ in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie – dem geschichtlichen Hintergrund von Franziskus' Theologie des Volkes – herauszuarbeiten. Dabei soll gezeigt werden, dass es in bestimmten Strömungen der Befreiungstheologie Tendenzen zu einem Verständnis des „Volkes“ bzw. des „Populären“ gibt, die zwar nicht populistisch im strengen Sinn sind, aber unter bestimmten Umständen sehr wohl populistisch vereinnahmt werden können. Um dieser Gefahr zu begegnen, wird im Anschluss daran eine Fortführung des Verständnisses des „Populären“ bei Franziskus aus der Sicht von (2) Ignacio Ellacuría Überlegungen zum „gekreuzigten Volk“ und (3) Michel de Certeaus Reflexionen zur (populären) „Menge“ vorgeschlagen. Ellacuría und Certeau bieten sich dabei nicht nur aufgrund ihrer Zeitgenossenschaft mit Franziskus und der gemeinsamen jesuitischen Prägung in besonderer Weise als Gesprächspartner an, sondern vor allem auch deshalb, weil ihre Perspektiven erlauben, wesentliche Anliegen von Franziskus' Bezug auf das „Volk“ und das „Populäre“ aufzunehmen und zugleich vor populistischen Kurzschlüssen zu schützen. Abschnitt (4) befragt die Positionen von Ellacuría und Certeau abschließend ihrerseits auf wechselseitige Ergänzungs- und Korrekturmöglichkeiten.

16 | Vgl. José Pedro Zúquete, Populism and Religion, in: Cristóbal Rovira Kaltwasser/Paul A. Taggart/Paulina Ochoa Espejo/ Pierre Ostiguy (Hg.), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford 2019, 445–466.

17 | Vgl. das Brexit-Referendum und die Wahl von Donald Trump in den USA (2016) oder die Wahlen von Jair Bolsonaro in Brasilien (2018) und Nayib Bukele in El Salvador (2019 und 2024), um nur einige besonders plakative Beispiele zu nennen.

## 1. Populismus und Befreiungstheologie

Weder Befreiungstheologie noch Populismus sind monolithische Realitäten. Die unterschiedlichen Befreiungstheologien unterscheiden sich sowohl hinsichtlich ihrer kontextuellen Verortung als auch hinsichtlich ihrer vornehmlichen Referenztheorien beträchtlich<sup>18</sup>, so dass sich von der Befreiungstheologie am ehesten als Cluster heterogener theologischer Ansätze mit übergreifenden Familienähnlichkeiten sprechen lässt.<sup>19</sup> Noch disparater zeigt sich das Phänomen des Populismus, das sich geschichtlich in sehr unterschiedlichen Ausprägungen sowie in Verbindung mit bisweilen sogar gegensätzlichen politischen Positionen zeigt, die vom lateinamerikanischen Linkspopulismus bis hin zu den aktuell in Europa dominanten Formen des Rechts- bzw. rechts-extremen Populismus reichen.<sup>20</sup> Mit der Politikwissenschaftlerin Paula Diehl lassen sich dennoch einige kontextübergreifende Merkmale des Populismus herausarbeiten<sup>21</sup>: Populismus lässt sich demnach beschreiben „as [a] specific kind of ‚political doing‘ that is observable on different levels such as communication style, ideological thinking, social organization of a movement or party, and politics.“<sup>22</sup>

Gekennzeichnet ist diese Form des „political doing“ dabei durch fünf Eigenschaften: Erstens – dies verbindet den Populismus mit einem Grundprinzip der Demokratie – durch die emphatische Behauptung, dass das Subjekt der Politik im eigentlichen Sinn das „Volk“ sei. Zweitens durch den Verdacht gegenüber den etablierten politischen und wirtschaftlichen Institutionen, diese Souveränität des Volkes durch Korruption und Inkompetenz zu untergraben. Drittens zeigen sich Populist:innen folglich misstrauisch gegenüber institutioneller Vermittlung und präferieren stattdessen Formen „direkter“ Demokratie. Viertens tritt an die Stelle der institutionellen Vermittlung häufig eine charismatische Führergestalt, die in der Regel als Außenseiter zum etablierten System imaginiert wird. Diese Führungsfigur wird dabei als jemand inszeniert, der/die selbst eine enge Verbindung zum Volk hat, das Volk und seine Bedürfnisse kennt und seine Werte und Verhaltensweisen auch persönlich verkörpert – etwa durch „volksnahe“ Kleidung und Sprache oder eine anti-elitäre Haltung. Fünftens zeigt sich in fast allen Populismen eine Homogenisierung sowie moralische Überhöhung des Volkes. In der populistischen Vorstellungswelt werden dem „einfachen Volk“ häufig Werte wie Ehrlichkeit, Fleiß und Aufrichtigkeit zugeschrieben, die der Korruptiert-

18 | Vgl. Juan José Tamayo, *La Teología de la liberación: En el nuevo escenario político y religioso*, Valencia 2009.

19 | Bezeichnenderweise beschreibt Shadaab Rahemtullah auch die islamische Befreiungstheologie als „broad and diverse cluster of theologies“. Vgl. *Shadaab Rahemtullah, The Future of Islamic Liberation Theology*, in: *Religions* 2023, 14(9), <https://doi.org/10.3390/rel14091079>, 1. (aufgerufen am 01.03.2024).

20 | Für eine erste Orientierung vgl. Kaltwasser u. a. (Hg.), *Oxford Handbook* (wie Anm. 16).

21 | Vgl. Paula Diehl, *Twisting Representation*, in: Carlos de la Torre (Hg.), *Routledge Handbook of Global Populism*, London 2018, 129–143.

22 | Ebd., 131.

heit der institutionalisierten Parteien und Eliten schroff gegenüberstehen. Die typische Darstellung des Populismus, so Diehl, ist somit die eines Volkes:

„[...] that has been betrayed by the elites and cheated by the established politicians [...]. In this story, the people is the „silent majority“ [...] that goes through a process of collective self-awareness, selforganization, and popular mobilization. Following this narrative, together with the leader's help the people are able to fight for the reconstitution of popular sovereignty and to „find“ its collective identity. Similar to a fairy-tale, in populism the hero is the charismatic politician who aims to liberate the people from the power of the elites. The leader is portrayed as emerging from the people and, at the same time, she is surrounded by an aura of extraordinariness which predestines her to lead the people toward emancipation.<sup>23</sup>

Im Gegensatz zur vorherrschenden Wahrnehmung im zeitgenössischen europäischen Kontext ist der Populismus für Diehl dabei nicht *notwendig* antidemokratisch. Sein Verhältnis zur Demokratie ist vielmehr ambivalent. Insofern Populismus mit dem Verweis auf Gleichheit und die Souveränität des Volkes zentrale demokratische Prinzipien aufruft, die Entfremdung und fehlende Responsivität der Regierung kritisiert und auf Lücken der politischen Repräsentation verweist, könne er als wichtiges Korrektiv wirken, das uneingelöste demokratische Versprechen sichtbar macht und zum Katalysator demokratischer Erneuerung wird.<sup>24</sup>

Nach Diehl werden Populismen jedoch dann totalitär, wenn sich seine Führungsfiguren jeglicher Rechenschaftspflicht entziehen und die (behauptete) Repräsentation der (vermeintlich) Ausgeschlossenen zur Verkörperung wird: „When political and personal identification are pushed to the extreme, the line between leader and people becomes blurred and representation is converted into embodiment.“<sup>25</sup> Die Verwendung religiöser, apokalyptischer und sogar messianischer Sprache und Symbole, wie sie in vielen populistischen Bewegungen zu beobachten ist, verstärkt diese Tendenz.<sup>26</sup>

Vergleicht man die eben genannten Merkmale mit den unterschiedlichen Befreiungstheologien, stößt man schnell auf Parallelen. So findet man auch in vielen Befreiungstheologien die emphatische Betonung, dass das eigentliche Subjekt der (Heils-)Geschichte das „Volk“ ist, dass es im einfachen Volk Werte gibt, die als Quelle der moralischen und religiösen Erneuerung von Gesellschaft und Kirche dienen können, sowie dass die etablierten politischen, wirtschaftlichen (und bisweilen auch kirchlichen) Institutionen korrumpiert sind. Auch stößt man in der Geschichte der Befrei-

23 | Ebd., 137.

24 | Vgl. ebd., 131.

25 | Ebd., 140.

26 | Vgl. Zúquete, *Populism and Religion* (wie Anm. 16).

ungstheologie auf charismatische Führungsgestalten, bei denen – wie im Fall des salvadorianischen Erzbischofs Óscar Romero – die Beziehung zum „Volk“ bisweilen tatsächlich zur mystischen Identifikation wird.<sup>27</sup>

Zweifellos gibt es parallel zu diesen Ähnlichkeiten auch Unterschiede: So ist in befreiungstheologischer Hinsicht der „Gegner“ nicht primär die „Elite“, sondern die „strukturelle Sünde“, die sich, wenn auch in unterschiedlichem Maße, letztlich in jedem Menschen verkörpert, womit jede manichäische Aufteilung der Welt in „Gut“ vs. „Böse“ vermieden wird. Und der Begriff des Volkes ist in den Befreiungstheologien nicht in erster Linie politisch, sondern biblisch und kirchlich bestimmt, was auf der Linie der ekklesiologischen Reflexionen des Zweiten Vatikanums und der Bischofskonferenzen von Medellín 1968 und Puebla 1979 zwar ebenfalls eine soziale und politische Dimension impliziert, allerdings mit merklichen Akzentverschiebungen zu „unmittelbar“ politischen Populismen.

Obwohl sich der befreiungstheologische Diskurs aufgrund dieser Differenzen also vom Populismus unterscheidet, so machen ihn die genannten Ähnlichkeiten unter bestimmten Umständen doch für seine populistische Vereinnahmung anfällig. Dies gilt es umso mehr zu beachten, als Populismus selten in Reinform, sondern als „phenomenon observable in varying degrees“<sup>28</sup> mit entsprechenden Ambiguitäten und Grauzonen existiert. So ist beispielsweise auch die häufig geltend gemachte Grenze zwischen sozialen Bewegungen und Populismus durchlässiger, als es auf den ersten Blick scheinen mag, da charismatische Führungsgestalten, wie empirische Studien zeigen, auch bei auf den ersten Blick horizontalen und spontanen Bewegungen wie den *Indignados* in Spanien, *Occupy Wallstreet* oder den Revolutionen des Arabischen Frühlings eine wichtige Rolle spielen.<sup>29</sup> Nach Paris Aslanidis hängen auch Graswurzelbewegungen stark vom Framing und der Organisationsexpertise ihrer führenden Aktivist:innen ab: „Even though much is said about the spontaneity of populist mobilization, a closer look invariably points to the existence of a core group of individuals or pre-existing organizations that command disproportionate leverage over framing and other tactics.“<sup>30</sup> Soziale und populäre Bewegungen können in dieser Hinsicht auch selbst populistische Charakteristika aufweisen bzw. politische Populismen vorbereiten, wobei auch hier die entscheidende Schwelle zu autoritären Tendenzen dort überschritten wird, wo beanspruchte Repräsentation (der marginalisierten Bevölkerungsgruppen durch die jeweiligen Führungspersönlichkeiten und Strukturen) in (restlose) Identifikation und Verkörperung kippt. Vor diesem Hintergrund scheint es auch nicht unpro-

27 | Vgl. diesbezüglich die Óscar Romero zugeschriebene Aussage „Wenn sie mich töten, werde ich im salvadorianischen Volk wieder auferstehen.“

28 | Diehl, *Twisting Representations* (wie Anm. 21), 131.

29 | Vgl. Paris Aslanidis, *Populism and Social Movements*, in: Kaltwasser u. a. (Hg.), *Oxford Handbook* (wie Anm. 16), 305–325.

30 | Ebd., 310.

blematisch, wenn der Papst die auf den Welttreffen der Volksbewegungen versammelten Vertreter:innen allzu bruchlos mit den marginalisierten Bevölkerungsgruppen als solchen identifiziert.<sup>31</sup> Damit soll nicht gesagt werden, dass soziale und Volksbewegungen nicht in besonderer Weise die Erfahrungen und den Schmerz sowie auch die Kreativität und den Widerstand diskriminierter und marginalisierter Gruppen zu repräsentieren vermögen. Vor dem Hintergrund der Gefahr der populistischen Vereinnahmung scheint es jedoch wichtig, darauf zu achten, dass diese Repräsentation nicht zur (restlosen) Identifikation wird und ihrerseits kritikfähig bleibt.

An eben diesem Punkt können die Bezüge von Papst Franziskus auf das „Volk“ und das „Populare“ durch die Überlegungen von Ignacio Ellacuría und Michel de Certeau zum „gekreuzigten Volk“ und zur (popularen) „Menge“ eine wichtige Weiterführung erfahren. Ähnlich wie bei Papst Franziskus verkörpern das gekreuzigte Volk und die Menge auch bei Ellacuría und Certeau den Ort einer privilegierten Begegnung mit dem Absoluten, die sowohl theologisch wie auch sozial und politisch signifikativ ist. Stärker als bei Franziskus rückt bei beiden aber die Unmöglichkeit einer vollständigen – kirchlichen oder politischen – Repräsentation dieser Größen in den Blick. Dies führt weder bei Ellacuría noch bei Certeau zu einer eskapistischen Spiritualisierung, sondern ermöglicht stattdessen eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Vielzahl und auch Ambivalenz populärer Praktiken, die Aspekte in den Vordergrund treten lässt, die in einem „liberalen“ individualistischen Verständnis von Glauben und Politik häufig unterbelichtet bleiben: der Körper, das Affektive, das Anonyme, das Kollektive, das Alltägliche und das Unbewusste. Repräsentationen bzw. Verkörperungen des Volkes und der Menge sind sowohl bei Ellacuría wie Certeau notwendig, bleiben aber stets prekär und kritisierbar.

Im Folgenden werde ich zunächst auf Ellacurias Reflexionen zum gekreuzigten Volk und sodann auf Certeaus Überlegungen zu populären Alltagspraktiken und zur Menge eingehen.

## 2. Das gekreuzigte Volk bei Ignacio Ellacuría SJ

Das „gekreuzigte Volk“ stellt eines der zentralsten Motive im Denken Ignacio Ellacurias (1930–1989) dar. Hintergrund seiner entsprechenden Reflexionen ist dabei die gewaltsame Unterdrückung der verarmten Bevölkerungsmehrheiten in El Salvador

31 | Vgl. die Rede von Papst Franziskus beim ersten Welttreffen der Volksbewegungen in Rom (29.10.2014), in der Franziskus die Treffen als Zeichen dafür interpretiert, dass „die Armen nicht nur unter Ungerechtigkeit leiden, sondern auch dagegen kämpfen.“ (*Papst Franziskus, Ad particeps Mundialis Congressionis popularium Motuum, Acta Apostolicae Sedis* 106 [2014], 851, Übersetzung SP) Laut Czerny und Foglizzo erkennt Franziskus „a twofold identity of those belonging to popular movements: that of victims of an unjust system, and that of protagonists of their own liberation and the building of alternatives“. (Czerny/Foglizzo, *From the Peripheries* [wie Anm. 3]).

während der 1970er- und 1980er-Jahre. Für Ellacuría ist das gekreuzigte Volk das „grundlegende“ Zeichen aller Zeiten, „in dessen Licht alle anderen [Zeichen der Zeit] unterschieden und gedeutet werden müssen“.<sup>32</sup> Das gekreuzigte Volk ist – wenn auch nicht das einzige<sup>33</sup>, so doch ein zentrales – „Prinzip von Heil und Erlösung“<sup>34</sup>, insofern es als „geschichtliche Fortsetzung des Knechtes Jahwes“ gelten kann, „dem die Sünde der Welt“ bis heute „jede menschliche Gestalt raubt“.<sup>35</sup> Aber nicht nur das Leid und der Tod des Knechtes Jahwes setzen sich im Schicksal des gekreuzigten Volkes fort, auch die Auferstehung Jesu, des neutestamentlichen Gottesknechtes, finden in seiner Realität eine spezifische Form der Vergegenwärtigung. Dass es selbst inmitten der unmenschlichen Zustände des salvadorianischen Bürgerkriegs ein „gekreuzigtes Volk [gibt], das dem Tod mit Hoffnung begegnet“ verweist nach Ellacuría unausweichlich auf „die lebendige Gegenwart des Auferstandenen, der in der Geschichte weiterhin wirkt.“<sup>36</sup>

Das gekreuzigte Volk als Angelpunkt jeder Interpretation der Zeichen der Zeit sowie als Prinzip von Heil und Befreiung<sup>37</sup> zu begreifen, hat unmittelbare ekklesiologische Konsequenzen. Es bricht mit jeder Form des Ekklesiozentrismus und führt in diesem Sinn zu einer ekklesiologischen Dezentrierung, denn das gekreuzigte Volk „läßt sich nicht ohne weiteres als die offizielle Kirche verstehen, nicht einmal als die verfolgte Kirche. Nicht alles, was sich ‚Kirche‘ nennt, ist auch schon gekreuzigtes Volk oder leidender Knecht Jahwes, auch wenn jenes gekreuzigte Volk, richtig verstanden als der lebendigste Teil der Kirche betrachtet werden darf, gerade weil es die Passion und den Tod Jesu fortsetzt.“<sup>38</sup> Die Kirche müsse sich zwar – wenn sie ihrem Anspruch, sakramentale Vergegenwärtigung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu zu sein, gerecht

32 | Ignacio Ellacuría, *Discernir el „signo“ de los tiempos* [1980], in: *ders.*, *Escritos Teológicos*, Bd. 2, San Salvador 2000, 133–135, 134. Alle Übersetzungen aus dem Spanischen stammen, sofern nicht anders angegeben, vom Verfasser dieses Beitrags.

33 | „Weder Jesus noch das gekreuzigte Volk sind die einzige Erlösung in der Geschichte, wiewohl ohne den einen und das andere sich die Erlösung der Geschichte nicht vollenden kann [...]“ (Ignacio Ellacuría, *Das gekreuzigte Volk* [1978], in: *ders./Jon Sobrino* (Hg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. 2, Luzern 1996, 823–850, 825.)

34 | Ebd., 836.

35 | Ellacuría, *Discernir* (wie Anm. 32), 134.

36 | Ignacio Ellacuría, *La fe pascual en la resurrección de Jesús* [1982/83], in: *ders.*, *Escritos Teológicos*, Bd. 2 (wie Anm. 32), 89–94, 92.

37 | Für Ellacuría sind Befreiung und Erlösung eng miteinander verbundene, wenn auch nicht identische Begriffe. Befreiung bezieht sich in erster Linie auf geschichtliche Prozesse, einschließlich politischer und sozialer Prozesse, während Erlösung in erster Linie auf die ganzheitliche Befreiung des Menschen zielt, die seine geschichtliche Zukunft einschließt, diese zugleich aber auch transzendiert. Beide Dimensionen sind eng miteinander verwoben. Für Ellacuría hat die geschichtliche Befreiung bereits als solche eine immanente Heilsdimension, während die Erlösungshoffnung in konkreten Kontexten „vergeschichtlicht“, d. h. sich in konkrete geschichtliche Transformationsprozesse übersetzen lassen muss. Ellacuría findet im christologischen Dogma von Chalkedon das Modell dieser Verbindung ohne Vermischung, das er geschichtlich zu dynamisieren trachtet. Vgl. dazu auch José Sols, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid 1999, 118–126; und Sebastian Pittl, *Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría*, Regensburg 2018, 282–339.

38 | Ellacuría, *Das gekreuzigte Volk* (wie Anm. 33), 847.

werden will – „grundlegend als Kirche des gekreuzigten Volkes verstehen“<sup>39</sup>, dennoch entzieht sich dieses ekklesiologische Zentrum einer vollständigen kirchlichen Repräsentation.

Dieser Aspekt ist für die Auseinandersetzung mit der Gefahr populistischer Vereinnahmung von entscheidender Bedeutung und wird von Ellacuría auch noch in anderen Hinsichten vertieft. So verweist Ellacuría darauf, dass das gekreuzigte Volk zwar das „grundlegende Zeichen der Zeit“, als solches aber von „opaker und zweideutiger Transparenz“ sei, in dem Jesus zugleich „erscheint *und* sich verbirgt“ [Hervorhebung SP].<sup>40</sup> „Das gekreuzigte Volk ist da“, schreibt Ellacuría, „manchmal wird es uns im Fernsehen gezeigt, und ein anderes Mal erscheint es in einem Winkel der Presse oder im Radio. Aber in Wirklichkeit hat es keine Öffentlichkeit, es ist nicht bekannt.“<sup>41</sup> Mit anderen Worten: Das gekreuzigte Volk ist eine Realität, der wir überall begegnen können, die gerade aufgrund dieser Allgegenwart aber zugleich unbekannt bleibt und sich einer eindeutigen Identifikation entzieht. Gerade diese Unmöglichkeit einer eindeutigen Identifikation führt auch dazu, dass sich nach Ellacuría „nicht ein für allemal angeben [lässt], wer das kollektive Subjekt ist, welches das Erlösungswerk Jesu in größerer Fülle weiterträgt. Man könnte sagen, immer sei es das gekreuzigte Volk Gottes; doch so zutreffend dies ist, es läßt offen, wer denn dieses Volk Gottes sei [...]“<sup>42</sup>. Dies verbietet nach Ellacuría nicht nur eine bruchlose Identifikation des gekreuzigten Volkes mit der Kirche, sondern auch mit jeder anderen Form politischer oder sozialer Repräsentation:

„Andererseits wird man diese geschichtliche Gestalt des Gottesknechts [die das gekreuzigte Volk ist] nicht mit einer bestimmten Organisation des gekreuzigten Volkes identifizieren dürfen, die sich vom Bereich der politischen Macht her definiert. Natürlich muß die der geschichtlichen Sendung des Gottesknechts verheißene Erlösung eine geschichtliche Objektiviation annehmen, und diese geschichtliche Objektiviation ist zu erreichen durch eine Organisation, welche, wenn sie denn im Vollsinn befreiend sein soll, in innigster Verbindung mit dem gekreuzigten Volk stehen muß. Doch daß das gekreuzigte Volk [...] als Fortführer von Jesu Werk der Welt die Erlösung bringt, ist eines, daß es diese Erlösung geschichtlich-politisch realisiert, ein anderes. Anders gesagt: das gekreuzigte Volk ist nicht in eine historische Konkretion zu fassen, die es sich selbst im Hinblick auf seine geschichtliche Erlösung geben könnte [...]. Das gekreuzigte Volk

39 | Ignacio Ellacuría, Pueblo crucificado. Ensayo de soterología histórica [1978], in: ders., Escritos Teológicos, Bd. 2 (wie Anm. 32), 137–170, 170. Da der entsprechende Absatz in der oben angegebenen deutschen Übersetzung fehlt, zitiere ich hier aus dem spanischen Text.

40 | Ellacuría, Discernir (wie Anm. 32), 134.

41 | Ebd.

42 | Ellacuría, Das gekreuzigte Volk (wie Anm. 33), 847.

ist also von einer gewissen Unbestimmtheit, insofern es sich, zumindest formell, nicht mit einer exakten historischen Gruppierung [...] identifizieren läßt.<sup>43</sup>

Die Betonung der Unbestimmtheit des gekreuzigten Volkes ist hier offensichtlich kein Eskapismus. Ellacuría betont ausdrücklich die konkrete leibhaftige Materialität des gekreuzigten Volkes, wie sie sich exemplarisch in den gefolterten Körpern manifestiert, die während des salvadorianischen Bürgerkriegs auf den Straßen El Salvadors auftauchen und an die bis heute der Kreuzweg in der Kapelle der jesuitischen Universität in San Salvador erinnert.<sup>44</sup> Die Unterscheidung zwischen der konkreten leibhaftigen Realität des gekreuzigten Volkes und seiner kirchlichen, theologischen oder politischen Repräsentation ermöglicht jedoch eine wichtige Differenzierung: Einerseits drängt die Realität des gekreuzigten Volkes, wie Ellacuría festhält, zu konkreten geschichtlichen Befreiungspraktiken zur Überwindung der vielfältigen Formen von Marginalisierung, Ausbeutung und Diskriminierung. Doch gerade weil keine der – kirchlichen, sozialen oder politischen – Bewegungen und Organisationen, die aus diesen Bemühungen erwachsen, das gekreuzigte Volk *vollständig* repräsentieren kann, ja das gekreuzigte Volk sich nach Ellacuría nicht einmal selbst vollständig zu repräsentieren vermag, bleiben diese Initiativen stets vorläufig und damit ihrerseits der Kritik ausgesetzt. Dies bringt alle kirchlichen, sozialen und politischen Bezugnahmen auf das gekreuzigte Volk in eine prekäre Spannung zwischen notwendigem Zeugnis einerseits und unmöglicher (voller) Darstellbarkeit andererseits. In den Fußstapfen negativer Theologie könnte man vor diesem Hintergrund vom gekreuzigten Volk als einer geradezu apophatischen Größe sprechen, sofern man diesen Begriff von der Ahistorizität befreit, die ihn geschichtlich begleitet.

### 3. Das Populäre und die Menge bei Michel de Certeau SJ

An dieser Stelle ergeben sich interessante Bezugspunkte zu Michel de Certeaus (1925–1986) Überlegungen zum Popularem und zur Menge, die – ausgehend von einem völlig anderen theoretischen Bezugssystem<sup>45</sup> – Ellacurias Reflexionen zum gekreuzigten

---

43 | Ebd., 848.

44 | Bilder davon sind online zugänglich unter <https://www.uca.edu.sv/cmr/galerias/parroquia/> (aufgerufen am 01.03.2024).

45 | Während Ellacuría stark von Karl Rahner und der Philosophie Xavier Zubiris beeinflusst ist, bezieht sich Certeau hauptsächlich auf die Nouvelle théologie, die (post-)strukturalistische Linguistik und die Psychoanalyse in der Tradition Jacques Lacans.

Volk (sowie auch Papst Franziskus' Bezugnahmen auf das Populäre und das Volk) sowohl zeitgeschichtlich<sup>46</sup> wie inhaltlich erstaunlich nahe stehen.<sup>47</sup>

Die Nichtrepräsentierbarkeit des Populären tritt dabei bei Certeau in noch deutlich verschärfter Radikalität in den Blick. Zugleich erlauben seine Reflexionen zur populären Kultur eine bei Ellacuría (und auch Papst Franziskus) nur spärlich bearbeitete Ebene in den Blick zu nehmen: Formen einer oft anonym bleibenden populären (Widerstands)praxis, die noch unterhalb bzw. quer zu den von Ellacuría thematisierten Formen populärer Organisation liegen, theologisch wie politisch jedoch nicht weniger signifikativ sind. Im Folgenden werde ich zuerst einen Blick auf diese Formen „populärer Praxis“ werfen und sie sodann mit Certeaus theologischen Überlegungen zur „Menge“ als Sitz eines verborgenen Absoluten verknüpfen.

Die populäre Praxis untersucht Certeau vor allem in seiner soziologischen Analyse „Kunst des Handelns“<sup>48</sup>. Im Mittelpunkt dieser dem „gemeinen Mann“<sup>49</sup> gewidmeten Untersuchung stehen die „Alltagspraktiken“<sup>50</sup> eines anonymen Kollektivs von modernen „Verbrauchern“<sup>51</sup>, zu denen Certeau all jene Gruppen zählt, denen innerhalb der etablierten gesellschaftlichen Strukturen die Rolle rein passiven Empfangens, Konsumierens und Reproduzierens (kultureller, ökonomischer, religiöser und anderer Güter und Formen) zugeschrieben wird. Hinter dem Status von Verbraucher:innen verbirgt sich somit immer schon der „Status von Beherrschten“<sup>52</sup>, die keinen eigenen Ort, keine eigene Autorität und keine eigene Sprache haben, um den institutionalisierten Diskursen eine andere „Wahrheit“ entgegenzustellen. Es handelt sich um das Phänomen einer „massive[n], massenhafte[n] Marginalität“, die nach Certeau alles andere als homogen ist.<sup>53</sup>

Certeau arbeitet in detailreichen Studien das widerständige und kreative Potenzial dieser scheinbar passiven Alltagspraktiken heraus und zeigt auf, wie eine „populäre ratio“<sup>54</sup> eine geradezu virtuose „Kunstfertigkeit“<sup>55</sup> darin entwickelt, in der subversiven Aneignung aufgezwungener Formen und Güter völlig unerwartete Weisen ihres

46 | Certeaus zentrale Werke „L'invention du quotidien“ (1980) und „La fable mystique“ (1983) erscheinen nur kurz nach Ellacurias zentralem Text zum gekreuzigten Volk (1978). Vg. *Michel de Certeau, L'invention du quotidien*, Bd. 1: *Arts de faire*, Paris 1980 (dt.: *Kunst des Handelns*, Berlin 1988); sowie *ders., La fable mystique: XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1982 (dt. *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin, 2010).

47 | Zum Einfluss von Certeau auf Franziskus vgl. *Daniel Bogner, Prägender Einfluss. Papst Franziskus als Leser Michel de Certeaus*, in: *Herder-Korrespondenz* 71 (2017), 21–24.

48 | Vgl. *Certeau, Kunst des Handelns* (wie Anm. 46).

49 | Ebd., 9.

50 | Ebd.

51 | Ebd., 11.

52 | Ebd., 12.

53 | Ebd. 20.

54 | Ebd., 17. Auch hier sowie im Folgenden weiche ich aufgrund der irreführenden Konnotationen von der deutschen Übersetzung ab und übersetze „populaire“ mit „populär“ (statt „populär“).

55 | Ebd.

(Um-)funktionierens in Gang zu setzen. Ein exemplarisches Beispiel dafür findet Certeau interessanter Weise in der indigenen Aneignung kolonialer Formen während der spanischen Conquista:

„[Scheinbar] unterwürfig und sogar bereitwillig *machten* [... die indigenen Bevölkerungsgruppen] aus den rituellen Handlungen, Vorstellungen oder Gesetzen, die ihnen aufgezwungen worden waren, [...] etwas ganz anderes als der Eroberer bei ihnen erreicht zu haben glaubte; sie unterwanderten sie nicht, indem sie sie ablehnten oder veränderten, sondern durch die Art und Weise, wie sie sie zu Zwecken und mit Bezugspunkten gebrauchten, die dem System [...] fremd waren. [...] ihr Gebrauch der herrschenden Ordnung war ein Spiel [...]; sie entflohen dieser Ordnung, ohne sie zu verlassen. Die Kraft ihrer Differenz lag in der Art und Weise des ‚Konsums‘.“<sup>56</sup>

Eine verwandte Logik entdeckt Certeau in den 70er- und 80er-Jahren bei „modernen“, „westlichen“ Konsument:innen. Vom Lesen über das Sprechen und Gehen bis hin zum Wohnen und Kochen würden sich im Bereich einer vermeintlich trivialen, popularen (Massen-)Kultur bei genauerem Hinsehen „Lektürepraktiken, Umgangsweisen mit dem städtischen Raum [...] und] Alltagsritualen, [subversive] Wiederverwendungen und [ein] Ablauf der Erinnerung quer zu den ‚Autoritäten‘“<sup>57</sup> zeigen, die die institutionellen Ordnungen gleichsam von innen unterspülten, um in sie gänzlich „*differente* Interessen und Wünsche“<sup>58</sup> einzutragen.

Aufgrund der Asymmetrie der Machtverhältnisse vermögen sich diese subversiven Alltagspraktiken dabei laut Certeau nicht in ein dauerhaftes, institutionalisiertes und sichtbares Zentrum des Widerstands zu verwandeln. Ihre Form des Widerstands bleibt – wie bei den oben angeführten indigenen Widerstandspraktiken – informell, alltäglich, der Öffentlichkeit fremd und ohne Eigenort:

„Die Taktik [der Konsument:innen] hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn vollständig erfassen zu können und ohne ihn auf Distanz halten zu können. Sie verfügt über keine Basis, wo sie ihre Gewinne kapitalisieren, ihre Expansionen vorbereiten und sich ihre Unabhängigkeit ge-

56 | Ebd., 13. Auf eindrücklichste Weise zeigt sich diese Form der Subversion im lateinamerikanischen Barock. Vgl. dazu exemplarisch *Bolívar Echeverría, La Modernidad de lo barroco, Mexiko 1998*; sowie *Sebastian Pittl, Barock und Mikry. Subversive Aneignungen des Christentums im kolonialen Kontext. Eine Spurensuche mit Bolívar Echeverría und Homi K. Bhabha*, in: *Journal für Entwicklungspolitik* 38 (2022), <https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-38-4-102> (aufgerufen am 15.03.2024), 102–120.

57 | *Certeau, Kunst des Handelns* (wie Anm. 46), 17.

58 | Ebd., 85.

genüber den Umständen bewahren kann. [...] Der Schwache muß unaufhörlich aus den Kräften Nutzen ziehen, die ihm fremd sind.“<sup>59</sup>

Das „Populare“ hat in diesem Sinn nichts mit Folklore zu tun. Was es auszeichnet, zeigt sich nicht in einem *Was*, sondern in einem *Wie*, das ohne institutionalisierte Zentren und offizielle Repräsentationsinstanzen bleibt.

Wiederum an einem lateinamerikanischen Beispiel, der brasilianischen „Volksreligiosität“ (der 70er- und 80er-Jahre), verdeutlicht Certeau wie diese Form populärer Aneignung auch das religiöse Feld in eine Form des Widerstands verwandelt:

„Die ‚Gläubigen‘ auf dem Lande vereiteln [...] die Schicksalshaftigkeit der etablierten [politischen, sozialen und ökonomischen] Ordnung, indem sie einen Bezugsrahmen gebrauchen, der seinerseits auch von einer äußeren Macht kommt (der von den Missionaren aufgezwungenen Religion). Sie verwenden ein System, das ganz und gar nicht ihr eigenes ist und von anderen konstruiert und verbreitet wurde; sie machen diese Wiederverwendung durch einen ‚übertriebenen‘ Aberglauben, also durch Auswüchse dieses Wunderbaren deutlich, das von den staatlichen und religiösen Autoritäten schon immer – mit Recht – verdächtigt wurde, den Hierarchien der Macht und des Wissens ihre ‚Daseinsberechtigung‘ streitig zu machen. Ein (‚populärer‘) Gebrauch der Religion verändert deren Funktion. Eine ganz bestimmte Art und Weise des Gebrauches der überkommenen Sprache verwandelt diese in einen Widerstandsgesang, ohne daß diese innere Metamorphose der Aufrichtigkeit Abbruch tun würde, mit der an sie geglaubt werden kann, und ohne daß der Scharfblick getrübt werden würde, mit dem ansonsten die unter der etablierten Ordnung verborgenen Kämpfe und Ungleichheiten betrachtet werden.“<sup>60</sup>

Die *theologische* Qualität dieser Form populärer Aneignung zeigt sich noch stärker in Certeaus historischen Untersuchungen zur Mystik. Wie die populäre Religion Brasiliens sieht Certeau auch die Mystik (des 16. und 17. Jahrhunderts) vor allem über ein neues *Wie*, einen neuen „Stil“ bzw. „einen anderen Umgang mit der christlichen Tradition“<sup>61</sup> bestimmt, der diese auf subversive Weise umfunktioniert und sich dabei – in einer „als Wahrheitsbeweis“ gesuchten Form der Solidarisierung – „mit dem geschichtlichen und kollektiven Elend“ verbindet.<sup>62</sup>

Die deutlichste Exemplifizierung des Zusammenhangs von subversiver Aneignung und Solidarisierung mit einem kollektivem Elend bietet Certeau über den Umweg der

59 | Ebd., 23.

60 | Ebd., 59.

61 | Certeau, *Mystische Fabel* (wie Anm. 46), 28.

62 | Ebd., 49.

Interpretation antiker „Narren geschichten“, die von als „Narren“ bzw. „Närrinnen“ verkleideten Heiligen berichten, die inmitten der „Menge“<sup>63</sup> eines Klosters oder einer Stadt eine zugleich öffentliche wie unsichtbare Form radikaler Christusnachfolge praktizieren. Die paradigmatischen Figuren von Certeaus Analysen sind eine anonyme „Närrin“ aus einem Kloster in der Nähe von Panopolis, von der Palladius von Helenopolis in der *Historia lausiaca* berichtet<sup>64</sup>, sowie „Markus vom Pferde“, der in den Berichten vom „Leben Daniels“<sup>65</sup> auftaucht.

Beide Figuren zeichnen sich durch eine exzessive Sorge um die Körper der anderen in ihren zugleich trivialsten Bedürfnissen aus. Die anonyme Närrin aus der *Historia lausiaca* verbringt ihr Leben in der Klosterküche mit der endlosen Zubereitung von Nahrung. Markus vom Pferde beseitigt Abfälle und reinigt Körper im öffentlichen Bad Alexandrias, wo er auf den Märkten auch Essen zur Versorgung der anderen Narren stiehlt. Beiden gemeinsam ist auch, dass sich ihre Heiligkeit der öffentlichen und institutionellen Repräsentation entzieht. In dem Moment, in dem sie von den etablierten religiösen und politischen Repräsentanten als Heilige „enttarnt“ werden, verschwindet die Närrin, Markus vom Pferde stirbt.

Das Entscheidende mit Blick auf das hier untersuchte Verständnis des Popularen liegt im Bezug dieser Narrenfiguren zu der sie umgebenden „Menge“. Markus, der „seinen Körper in eine Wohnung für die Narrheit der Menge verwandelt“<sup>66</sup>, wird in der Erzählung nach Certeau gerade deswegen zum „Menschen“ erklärt, weil er gegenüber den etablierten Institutionen und Diskursen die Position einer zugleich allgegenwärtigen wie unsichtbaren „Menge“ verkörpert. Die Narrheit, die Markus „in der Menge untergehen lässt – in dem Hunger, der die wirtschaftlichen und sprachlichen Kontrakte verletzt, in Diebstahl und Schmutz, die Eigentum und Sauberkeit zerstören, im tierischen Betragen, das die Grenzen der Menschlichkeit unsicher macht und beschädigt“<sup>67</sup>, verkörpert das, was die etablierten Diskurse und Institutionen einerseits ausschließen und andererseits ausbeuten: die Tätigkeiten einer anonym bleibenden Menge, die – ähnlich wie das gekreuzigte Volk Ellacurías – allgegenwärtig ist und doch stumm und unsichtbar bleibt, in der scheinbaren Trivialität ihrer alltäglichen Praxis aber erst alle jene Güter hervorbringt und Kreisläufe aufrechterhält, die die offiziellen Institutionen und Diskurse für ihr eigenes Funktionieren immer schon voraussetzen.

Diese Menge entzieht sich nach Certeau jeder Möglichkeit der Identifikation, Repräsentation oder Definition. Sie ist:

63 | Ebd., 66.

64 | Vgl. Certeau, *Mystische Fabel*, 55–66; mit Bezug auf: Cuthbert Butler (Hg.), *The Lausiaca history of Palladius*, Cambridge 1904.

65 | Vgl. ebd., 68–80; mit Bezug auf: Léon Clugnet (Hg.), *Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété*, in: *Revue de l'Orient chrétien* 5 (1900), 60–62.

66 | Ebd., 78.

67 | Ebd., 72.

„[...] ein *neutraler* [...] Körper, der gegenüber den privilegierten Orten, an denen die Diskurse der Weisheit gehalten werden, immer das andere (der ‚Rest‘) und ‚weder das eine noch das andere‘ ist. Sie ist ein *öffentlicher* Körper: alles und jedes, alle und jeder gegenüber den partikulären Identitäten, die sich von diesem unbestimmten Hintergrund unterscheiden: Sie ist ein *ursprünglicher* Körper, der gegenüber dem, was das Vermögen und der Wille, ‚daraus hervorzutreten‘, bewirken, wie ein undefinierter Anfang erscheint.“<sup>68</sup>

Philosophiegeschichtlich steht die Menge für Certeau damit bezeichnenderweise der Position nahe, an die Plotin die „Materie‘ (*hyle*)“ rückt: „eine dunkle Tiefe der Dinge, zugleich Ursprung (die *materialmater*) und Grenze (das andere) in der Arbeit der Unterscheidung, etwas Nichtdeterminiertes (*oriston*), das der Geist als seine eigene Erniedrigung und seinen Sturz ins Nicht-Sein fürchtet“<sup>69</sup>.

Unter Aufnahme und zugleich Umkehrung neuplatonischer Mystik identifiziert Certeau eben diese von Materialität durchtränkte Menge theologisch als „paradoxe[n] Sitz des Absoluten“<sup>70</sup>, dem in der Transzendenzerfahrung, von der die Narrengeschichten erzählen, anders als in der neuplatonischen Mystik kein „Nichtwissen“, sondern ein praktisches „Tun“ entspricht: „Ein kontinuierliches Exerzitium ist das Zeugnis für die Verführung durch die Menge, deren Narrheit jeder Weisheit spottet. Das Absolute vollzieht sich unter Einsatz und Verlust des Körpers in der Menge“<sup>71</sup> als „Geste“ eines „gemeinsamen‘ Lebens“<sup>72</sup>.

An dieser Stelle zeigen sich enge Berührungspunkte zu Papst Franziskus‘ Betonung einer „Mystik‘ [...], die darin liegt, zusammen zu leben, uns unter die anderen zu mischen, einander zu begegnen, uns in den Armen zu halten, uns anzulehnen, teilzuhaben an dieser etwas chaotischen Menge, die sich in eine wahre Erfahrung von Brüderlichkeit verwandeln kann, in eine solidarische Karawane, in eine heilige Wallfahrt.“ (EG 87) Stärker als Franziskus betont Certeau jedoch die Transzendenz der Menge, die sich jeder Form der theologischen oder institutionellen Vereinnahmung oder Repräsentation entzieht: „Was machen wir aus dieser Narrheit, die in alten Geschichten erzählt wird [...]? [...] Wir stehen eher auf der Seite von Piterum oder von Daniel. [...] Der weise Greis zeigt die Position des Textes an – und jene, die für die Leser möglich ist: Ist das ‚Geheimnis‘ einmal erkannt, aber alsbald wieder verloren, kehrt jeder nach Hause zurück.“<sup>73</sup> Und: „Ehre den Toten: Sie sichern den Palast, das Kloster und jede andere Sinn-Organisation gegen das *andere*, das sie als Lebende dort eingebracht haben. So-

68 | Ebd., 79.

69 | Ebd.

70 | Ebd., 78.

71 | Ebd., 80.

72 | Ebd., 76.

73 | Ebd., 80.

fern man nicht noch Schlimmeres vermuten muss: dass nämlich ihr Verschwinden, aufgefüllt mit dem erbaulichen Diskurs, die Institution endgültig von dem trennt, was ihr fehlt.“<sup>74</sup>

#### 4. Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Sowohl das Denken Ellacurías wie die Reflexionen Certeaus halten wichtige Inspirationen bereit, um die theologischen Anliegen, die sich in Papst Franziskus' Bezügen auf das „Volk“ und das „Populare“ sowie in den Welttreffen der Volksbewegungen zeigen, aufzugreifen und zugleich vor populistischen Vereinnahmungen zu schützen.

Dies möchte ich abschließend anhand eines Vergleichs der beiden Positionen deutlich machen, bei dem sowohl Gemeinsamkeiten als auch wechselseitige Ergänzungs- und Korrekturmöglichkeiten zwischen beiden Positionen in den Blick kommen.

An Gemeinsamkeiten zwischen Ellacuría und Certeau lassen sich die folgenden Aspekte nennen:

- a) Sowohl im Fall des gekreuzigten Volkes von Ellacuría als auch im Fall der Menge von Certeau zeigt sich eine kollektive Bezugsgröße als primärer Begegnungsort mit dem Absoluten. Dieses Kollektiv ist dabei mehr und anderes als die Summe einzelner Individuen, jedoch nicht homogen. Sie in das Zentrum von Kirche und Theologie zu stellen, entfaltet auf diese eine dezentrierende Wirkung.
- b) Das gekreuzigte Volk und die Menge erscheinen für einen oberflächlichen Blick zunächst als passive Größen, entpuppen sie sich bei näherer Betrachtung jedoch als Feld kreativer subversiver Praktiken (Certeau) bzw. als Prinzip von Heil, Befreiung, Widerstand und Erlösung (Ellacuría).
- c) Das gekreuzigte Volk und die Menge sind zutiefst materielle Realitäten. Sie bestehen aus marginalisierten, exkludierten bzw. disziplinierten Körpern. Ihre nicht vollständige Identifizier- und Repräsentierbarkeit kommt ihnen nicht trotz, sondern gerade aufgrund dieses leibhaftigen Charakters zu, der sich jeder abschließenden Vereindeutigung entzieht.
- d) Das gekreuzigte Volk und die Menge haben beide universalen Charakter: „Das gekreuzigte Volk [...] ist überall und ist die wahre Menschheit“<sup>75</sup>. „Die Menge ist das Universale [...]“<sup>76</sup>. Die hegemonialen (sprachlichen, kulturellen, religiösen, ökonomischen, politischen und religiösen) Ordnungen machen sie dennoch unsichtbar. Das gekreuzigte Volk und die Menge bleiben in ihrer trivialen Allgegenwärtigkeit paradoxerweise zugleich anonym und unbekannt.

74 | Ebd., 74.

75 | *Ellacuría*, *Discernir* (wie Anm., 33), 135.

76 | *Certeau*, *Mystische Fabel* (wie Anm. 46), 73.

- e) Die Manifestation Gottes bzw. des Absoluten im gekreuzigten Volk und der Menge stellt sowohl bei Ellacuría wie bei Certeau die exkludierenden Ordnungen in Frage, untergräbt sie und kehrt sie um.
- f) Im gekreuzigten Volk und der Menge liegt eine besondere Form der Weisheit bzw. der Gotteserkenntnis verborgen. Aus Sicht der etablierten Sinn- und Wissensinstitutionen gelten diese Weisheit und Erkenntnis häufig als Krankheit, Wahnsinn, Aberglaube, Unbildung etc. Die Verortung im gekreuzigten Volk und der Menge entlarvt umgekehrt die Irrationalität und Gewalttätigkeit der etablierten Ordnungen und Institutionen. Sowohl Certeau wie Ellacuría greifen für die Explikation der im gekreuzigten Volk bzw. der Menge verborgenen Weisheit bezeichnenderweise auf das paulinische Motiv der Torheit des Kreuzes zurück.
- g) Sowohl Ellacuría als auch Certeau betonen, dass sich das gekreuzigte Volk und die Menge der (restlosen) Identifikation und (vollständigen) Repräsentation entziehen. Hierin liegt ihr destabilisierendes Potenzial gegenüber jeder Form politischer und kirchlicher (auch päpstlicher) Inanspruchnahme und eines der wichtigsten Widerstandsmittel gegen jede Form populistischer Vereinnahmung. Im Beharren auf der nicht bzw. nicht vollständigen Repräsentierbarkeit des gekreuzigten Volkes, des Popularen und der Menge liegt einer der wesentlichsten Beiträge, der von Ellacuría und Certeau für eine kritische Fortführung der Anliegen ausgehen kann, die bei Papst Franziskus mit diesen Begriffen verknüpft sind.

Unterschiede und wechselseitige Korrekturmöglichkeiten zeigen sich bei folgenden Aspekten:

- a) Ellacurias Überlegungen zum gekreuzigten Volk betonen, dass dieses einen befreienden und heilbringenden Charakter auch unterhalb der Ebene formaler Organisation besitzt. Wie genau dies zu denken ist, bleibt bei Ellacuría jedoch offen. Certeaus Reflexionen zu den popularen Praktiken füllen diesbezüglich eine Leerstelle, die von Ellacuría selbst nur spärlich behandelt wird. Sie können dazu beitragen, Formen der Subjektivität des gekreuzigten Volkes zu entdecken, die ansonsten kaum in den Blick kommen.
- b) Umgekehrt liegt gerade im Fokus auf „geschichtliche[r] Objektivation“<sup>77</sup> ein wichtiges Korrektiv Ellacurias gegenüber Certeau. Dem gekreuzigten Volk eine heilbringende und befreiende Funktion zuzuschreiben, bleibt für Ellacuría eine entfremdende Chimäre, wenn sich dieser Anspruch nicht zumindest antizipativ in konkreten geschichtlichen Befreiungsprojekten konkretisiert. Dazu gehören nicht nur die Praktiken alltäglicher Subversion, sondern auch die darauf aufbauende Arbeit an einer Transformation der sozialen, politischen, ökonomischen, rechtlichen und religiösen Institutionen. In Certeaus Analysen scheint die Kluft zwischen den

---

77 | Ellacuría, Das gekreuzigte Volk (wie Anm. 33), 848.

Alltagspraktiken und den Institutionen bisweilen so groß, dass unklar bleibt, wie und ob vom subversiven Potenzial der Alltagspraktiken überhaupt ein Weg zur Transformation von institutionalisierten Strukturen gefunden werden kann. Im Extremfall droht eine solche Perspektive in eine Indifferenz gegenüber der konkreten Ausgestaltung von Institutionen bei gleichzeitiger Romantisierung dissidenter Alltagspraktiken zu kippen. Die Kombination der Perspektiven von Certeau und Ellacuría ermöglicht es demgegenüber, eine Dialektik zwischen der Subversion diskriminierender bzw. marginalisierender Strukturen auf der Ebene der Alltagspraxis und ihrer Transformation auf institutioneller Ebene zu denken.

- c) Mit dem zweiten Aspekt zusammen hängt auch die unterschiedliche Einschätzung der Rolle der „Intellektuellen“ bzw. der Theologie. Bei Certeau hat der/die Theolog:in der Menge nichts zu sagen. Er/Sie lässt sich von der enigmatischen Präsenz des Absoluten in ihr verführen und aus der Bahn werfen, vermag aber nicht mit ihr zu dialogisieren.<sup>78</sup> Auch Ellacuría wendet sich gegen jede Form des intellektuellen Elitarismus, wenn er – als Rektor der jesuitischen Universität in San Salvador während des Bürgerkrieges – festhält, dass „die Universität [...] keine ideologische Avantgarde der [unterdrückten] Bevölkerungsmehrheiten“<sup>79</sup> sei, die sich anmaßen dürfe, „anstelle von diesen zu sprechen“<sup>80</sup> oder die „Forderungen der Bevölkerungsmehrheiten“ zugunsten einer „angemaßten Rationalität zu ersetzen, die vorgibt, deren realen Bedürfnisse besser zu kennen als sie selbst“.<sup>81</sup> Dennoch hält er an der Notwendigkeit eines kritischen Dialogs zwischen „popularem“ und „akademischem“ Wissen fest. Dies sowohl um Fundamentalisierungen und Romantisierungen des Popularen zu vermeiden als auch um der strukturellen Komplexität geschichtlicher Transformationsprozesse gerecht zu werden:

„Daher ist [zur gesellschaftlichen Transformation] eine strukturelle Praxis vonnöten [...], zu der sowohl die Bevölkerungsmehrheiten wie die Universität ihren Beitrag leisten. [...] Wir möchten hier nicht in die komplizierte Diskussion des Verhältnisses von praktischem und theoretischem Wissen, populärer und anderer Kultur [...] einsteigen. Wir möchten lediglich festhalten, dass diese beiden Formen des Wissens sich ergänzen und nicht ausschließen oder gegenseitig zerstören (sollten).“<sup>82</sup>

78 | Vgl. dazu das Ende von Certeaus Analyse der oben erwähnten Narrrengeschichten: „Der weise Greis zeigt die Position des Textes an – und jene, die für die Leser möglich ist: ist das ‚Geheimnis‘ einmal erkannt, aber alsbald wieder verloren, kehrt jeder nach Hause zurück. Was wird er damit anfangen? Schweigend arbeiten.“ (Certeau, *Mystische Fabel* [wie Anm. 46], 80.)

79 | Ignacio Ellacuría, *Universidad y política* [1980], in: *ders., Escritos Universitarios*, San Salvador 1999, 169–202, 199.

80 | Ebd.

81 | Ebd., 200.

82 | Ebd.

Angesichts der populistischen Vereinnahmungen des Popularen scheint Ellacurías Hinweis auf die Bedeutung von Universität, Wissenschaft und Theologie auch heute von ungebrochener Aktualität. Bei aller berechtigten Kritik an Formen der „Schreib-tisch-Theologie“ (EG 133), ist wissenschaftliche Reflexion eine Instanz, die sich auch wohltuend zwischen eine allzu schnelle Identifikation des „Popularen“ und seiner inner- wie außerkirchlichen Repräsentant:innen zu schieben vermag. Dass institutionalisierte Wissenschaft, wie Certeau herausstellt, ihrerseits in der Gefahr steht, die „Regeln und Hierarchien“ anderer gesellschaftlicher Systeme zu „wiederholen“<sup>83</sup>, ist angesichts der in den letzten Jahrzehnten noch gewachsenen Ökonomisierung der Universitäten schwer zu bestreiten. Eine populare Theologie, die nicht in Populismus verfallen möchte, muss sich in diesen Widersprüchen bewegen.

---

83 | Certeau, *Kunst des Handelns* (wie Anm. 46), 75.

ANDREW PREVOT

# The Agency of the Crucified People

Insights from Ignacio Ellacuría and M. Shawn Copeland

## Zusammenfassung

Theolog:innen, Ethiker:innen und kirchliche Amtsträger beziehen sich zur Begründung der Notwendigkeit mitfühlenden Handelns gegenüber den Armen und Unterdrückten häufig auf die Vorstellung der Gegenwart Christi in diesen Gruppen. Der Artikel unterstützt das darin zum Ausdruck kommende Anliegen, schlägt aber zugleich einen anderen Weg ein. Er argumentiert, dass die Gegenwart Christi die Armen und Unterdrückten dazu ermächtigt, selbst eine aktive Rolle im geschichtlichen Erlösungsprozess zu spielen. Dafür bezieht sich der Text auf Ignacio Ellacurias Überlegungen zum gekreuzigten Volk und bringt sie ins Gespräch mit den verwandten Reflexionen zu Leiden und Agency der womanistischen Theologin M. Shawn Copeland.

## Abstract

Theologians, ethicists, and church leaders use the idea that Christ is present in the poor and oppressed to argue for the necessity of compassionate action toward them. While supporting this perspective, this essay takes a different approach by arguing that Christ's presence in the poor and oppressed enables them to play an active role in historical salvation. To this end, it draws on Ignacio Ellacuría's understanding of the crucified people and puts it into conversation with M. Shawn Copeland's similar womanist theological reflections on suffering and agency.

## Schlüsselwörter/Keywords

Leiden; Handeln; Kirche; womanistische Theologie; Befreiungstheologie; Papst Franziskus; Ignacio Ellacuría; M. Shawn Copeland  
suffering; agency; church; womanist theology; liberation theology; Pope Francis; Ignacio Ellacuría; M. Shawn Copeland

There is a celebrated passage in Matthew 25 where Christ identifies himself with the suffering poor and judges the nations based on whether they fed, quenched, clothed, welcomed, healed, and visited him in these anguished persons: "Truly I tell you, just as you did it to one of the least of these brothers and sisters of mine, you did it to me."<sup>1</sup> This passage provides a biblical warrant for acknowledging Christ's presence in the crucified people and for using this presence to motivate compassionate action. It outlines a particular type of Christian ethical reasoning. From the premise that Christ is present in the "least of these," one can derive a practical lesson for those who are living with greater freedom, power, and luxury. These more comfortable ones ought to show love to the needy and downtrodden, lest they be judged for failing to love Christ who is in them. Christ's presence in the crucified people is supposed to arouse the moral agency of everyone else. Such is the standard logic.

Pope Francis develops a similar perspective in *Fratelli tutti*. While commenting on the Lukan parable of the Good Samaritan, he writes, "Sooner or later, we will all encounter a person who is suffering [...] Will we bend down to touch and heal the wounds of others? Will we bend down and help another to get up? This is today's challenge." At the end of the encyclical he prays, "Grant that we Christians may live the Gospel, / discovering Christ in each human being, / recognizing him crucified / in the sufferings of the abandoned / and forgotten of our world."<sup>2</sup> In statements such as these, the Pope makes the ethical argument that Christ's presence in the crucified people ought to motivate compassionate actions toward them. The imagined agent of these actions is an ecclesial "we": a group he calls "we Christians." Presumably, this set has enough material wherewithal to do something good for those in dire circumstances. Many Christians who receive such moral exhortations do in fact have the capacity to help and are rightly challenged to do so.

Although this Catholic social doctrine in favor of compassionate action is very important, it needs to be counterbalanced by Ignacio Ellacuría's insight that Christ's presence in the crucified people works directly in and through them. By uniting himself with them, Christ places them at the very heart of the church's collective subjectivity and makes them active participants in his praxis of salvation. This distinctive emphasis of Ellacuría's theology respects the testimonies of the crucified people themselves, who often describe experiences of divinely bestowed agency. It avoids a dehumanizing representation of the crucified people as mere passive recipients, whether of violence or generosity, and acknowledges that they are actors in their own life narratives. Finally, it upholds an essential theological principle about how God acts in history. The life of Jesus reveals that God does not work primarily through the power of dominant groups, which may, one hopes, seek to become morally better than they have been. Rather God

---

1 | Mt. 25:40.

2 | Pope Francis, *Fratelli tutti*, 69 and concluding prayer.

works primarily through the lives of those who are treated like they are nothing at all. As St. Paul writes to the church in Corinth: “God chose what is low and despised in the world, things that are not, to abolish things that are.”<sup>3</sup> God’s preferential option for the poor is a choice not merely to draw moral attention to their needs but to be active in and through them.

After exploring these themes in *Ellacuría*, I shall discuss ways that the Black Catholic womanist theologian M. Shawn Copeland develops his argument by examining intersecting problems of class, race, and gender and by centering the particular bodies and stories of people crucified by these combined forces. Copeland’s approach retains what is best in theological calls for compassionate action and theological affirmations of the collective subjectivity of the oppressed. Together, *Ellacuría* and Copeland shed new light on the transformative agency that God gives to the crucified people. In the final section of this article, I shall address certain complexities related to *Ellacuría*’s and Copeland’s proposals, including the difficulty of drawing a clear conceptual boundary between victims and those who are in solidarity with them and the limitations of Christ-like agency in the face of suffering and death. While these complexities require careful attention, they do not negate the fundamental insight, which *Ellacuría* and Copeland share, namely that Christ’s presence in the crucified people makes them active participants in historical salvation.

**ANDREW PREVOT**, PhD, Amaturio Chair in Catholic Studies; Senior Fellow at the Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs; Professor of Theology and Religious Studies at Georgetown University. Research focus: the vital roles that Christian spirituality plays in contemporary theology, philosophy, and politics

## Ignacio Ellacuría’s Argument

*Ellacuría*’s classic 1978 text, *The Crucified People: An Essay in Historical Soteriology*, deserves a closer look. He wrote this piece at a time of increasing turmoil in El Salvador. The Jesuit priest Rutilio Grande had been assassinated for siding with the poor, and the lives of others including farmers, catechists, priests, and activists pushing for social change were threatened and destroyed by government death squads engaged in a campaign of violent repression. When *Ellacuría* coined the term “the crucified people,” he gave it a broad definition that encompassed the majority of human beings, but he was especially thinking of the landless campesinos whose labor was exploited, who were denied livable conditions for their families, and whose resistance to oligarchic rule was being met with a murderous backlash. In this context, he argued that these people were not mere passive victims in need of salvation but the active mediators of Christ’s salvific work in history.

As Ellacuría understands it, the category of the crucified people includes most human beings in the world, insofar as their lives are governed, wounded, and cut short by violent social structures that serve the interests of a narrow ruling class:

“What is meant by crucified people here is that collective body that, being the majority of humanity, owes its situation of crucifixion to a social order organized and maintained by a minority that exercises its dominion through a series of factors, which, taken together and given their concrete impact within history, must be regarded as sin.”<sup>4</sup>

Although he acknowledges that the notion of the crucified people can incorporate individual experiences of personal harm and other misfortunes such as illnesses, these individual and natural phenomena are not his main focus. He is primarily interested in naming a collective experience of a socially constructed evil. Although this condition of unjust suffering is part of the daily reality of most people, he notes that many theologians “who theorize from the geographical world of the oppressors” ignore this fact.<sup>5</sup>

Arguing for a different theological approach, he proposes a hermeneutical circle whereby the historical figure of Jesus would shed light on the meaning of the crucified people, and vice versa. He presents Jesus as a person whose mission is to proclaim and usher in the Reign of God, which is a divinely led social reality characterized by the love of God and neighbor, justice for the poor, and the victory of life over death. According to Ellacuría, Jesus was crucified, not because he was seeking to make a redemptive self-sacrifice, but rather because his commitment to the Reign of God brought him into conflict with the Roman imperial establishment. Ellacuría concedes that an expiatory account of the cross, in which Jesus’s plan would be to merit the Father’s forgiveness of sinners by dying in their place, has some value for Christian cultures that highly emphasize individual guilt, but Ellacuría does not think it captures the primary soteriological meaning of Jesus’s life and death.<sup>6</sup>

For Ellacuría, this meaning has more to do with Jesus’s willingness to seek the Reign of God so unswervingly that he would accept being tortured and killed for it. Ellacuría argues that this fate was, in a sense, inevitable, because anyone who actively pursues divine justice in a world dominated by sin will be met with violent resistance. But the remarkable thing, according to Ellacuría, is that historical and eschatological salvation somehow still comes through this horrifying event. This salvation is manifested by the resurrection, Jesus’s final triumph over death. Ellacuría is adamant, though, that true

4 | Ignacio Ellacuría, *The Crucified People: An Essay in Historical Soteriology*, in: *Idem, Essays on History, Liberation, and Salvation*, trans. Michael Lee, Maryknoll 2013, 195–224, at 208.

5 | Ellacuría, *Crucified People* (as note 4), 209.

6 | *Ibid.*, 197, 205, 206.

followers of Jesus cannot bypass his passion in order to leap ahead to the resurrection. They must walk his path, as retreatants do in Ignatius's *Spiritual Exercises*, and seek to "continue," "verify," and "historicize" his saving mission in new contexts.<sup>7</sup>

The crucified people enter the drama of salvation both as suffering human beings whose experiences reveal the concrete stakes of Jesus's mission and as the best potential candidates for enacting this mission in the here and now. In the first respect, they appear as those whom Jesus seeks to save. In the second respect, they join him in his salvific work. Ellacuría recognizes that, according to the Second Vatican Council, this work is supposed to be performed by the church as both "people of God" and "sacrament of salvation."<sup>8</sup> However, he insists that the crucified people are "essential" to the church's ability to fulfill its defining soteriological function.<sup>9</sup> Members of the crucified people make up a large segment of its population, and the crucified people as a whole, whether they be Christian or not, are an indispensable ground of the church's true identity and praxis. Ellacuría does not portray the crucified people as a passive recipient of the church's saving largesse but rather as a divinely empowered agent through whom any historical salvation, which the church is meant to signify and effect, can actually be realized. Sebastian Pittl notes that, although the crucified people cannot be equated with any "particular historical group, class, nation, or with the church," it acts as a "historical subject" insofar as it exposes and challenges the injustices in such groups.<sup>10</sup>

Ellacuría develops the theological dimensions of his argument through a typological reading of the Servant songs from Second Isaiah. His hermeneutical circle becomes more complex as the Suffering Servant, the historical Jesus, and the crucified people interpret each other. Ellacuría highlights characteristics shared by these three figures, which make them instances of a type. Because of the sinfulness of their contexts, all three are wrongly condemned as evildoers and are made to suffer unjustly, even to the point of death. At the same time, salvation comes through them, whether because their suffering counts as an atoning sacrifice for others or rather – and this is Ellacuría's preferred interpretation – because their suffering is a manifestation of their struggle for divine justice in history.<sup>11</sup> In any case, despite their crucifixions, they will be victo-

7 | *Ibid.*, 196, 198, 202, 207.

8 | *Lumen gentium*, 9 and 48. See also Sebastian Pittl, *La realidad histórica del pueblo crucificado como lugar de la teología. Reflexiones sobre el lugar hermenéutico de la teología en el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, Valencia 2013, 120f; Rodolfo Cardenal, *The Church of the Crucified People: The Eschatology of Ignacio Ellacuría*. in: J. Matthew Ashley/Kevin F. Burke/Rodolfo Cardenal (eds.), *A Grammar of Justice. The Legacy of Ignacio Ellacuría*, Maryknoll 2014, 147–160.

9 | *Ellacuría, Crucified People* (as note 4), 196.

10 | Sebastian Pittl, *The Crucified People as a Historical Subject? Contemporary Relevance of Two Concepts of Ignacio Ellacuría's Philosophy and Theology*. in: Ashley/Burke/Cardenal (eds.), *A Grammar of Justice* as note 8), 241–254, at 253.

11 | *Ellacuría, Crucified People* (as note 4), 217.

rious in the end, and potentially in history as well, because God has chosen precisely this sort of dehumanized figure to be “the bearer of the world’s salvation.”<sup>12</sup> In addition to being a sign that encourages compassionate action for the poor, Ellacuría interprets the presence of Christ in the crucified people as a soteriological agency taking place in their collective struggles for a better existence. He does not perceive them as the helpless other of the church but as its very center of gravity, the animating source from which its practices and priorities must flow.

## Turning to M. Shawn Copeland

When M. Shawn Copeland cites Ellacuría’s account of the crucified people in her 2018 book, *Knowing Christ Crucified: The Witness of African American Religious Experience*,<sup>13</sup> she joins other theologians representing diverse races, genders, and geographies – such as Ivone Gebara, Roberto Goizueta, Peter Phan, Nancy Pineda-Madrid, and James Cone – who have written about Christ’s presence among crucified peoples in ways similar to Ellacuría, in some cases drawing directly on his work.<sup>14</sup> As a womanist theologian,<sup>15</sup> Copeland studies the conditions of the crucified people through an intersectional lens. The class divisions that pit the interests of a wealthy few against the needs of an impoverished multitude are connected in her work with racial and gender divisions that multiply and complexify the oppressions suffered by poor women of color. Although this womanist, intersectional method may seem to narrow her scope, in fact it broadens it to include more experiences of crucifixion throughout history that go beyond mere economic factors.

Another distinctive feature of Copeland’s approach is the attention she gives to the body. She emphasizes the ways that crucifixion, in its literal or metaphorical senses, attacks Jesus and others in their incarnate existence. The union that she envisions between crucified people and Christ is a union that takes place in his “mystical body,” understood not in the classic sense of a *societas perfecta* but as a more porous, enfleshed communion of persons. Furthermore, Copeland tells stories about particular cases of

12 | Ellacuría, *Crucified People* (as note 4), 223. See also Kevin Burke, *The Ground Beneath the Cross. The Theology of Ignacio Ellacuría*, Washington 2000, 185f.

13 | M. Shawn Copeland, *Knowing Christ Crucified. The Witness of African American Religious Experience*, Maryknoll 2018, 133.

14 | Ivone Gebara, *Out of the Depths. Women’s Experience of Evil and Salvation*, Minneapolis 2002, 109–121; Roberto S. Goizueta, *Christ Our Companion. Toward a Theological Aesthetics of Liberation*, Maryknoll 2009, 36f; Peter C. Phan, Ignacio Ellacuría, SJ in *Dialogue with Asian Theologians: What Can They Learn from Each Other?*, in: *Horizons* 32, 2005, 53–71; Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Minneapolis 2011, 117; James H. Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, Maryknoll 2011, xiv.

15 | On the meaning of “womanist”, see Alice Walker, *In Search of Our Mothers’ Gardens. Womanist Prose*, Orlando 1983 and Stephanie M. Mitchem, *Introducing Womanist Theology*, Maryknoll 2002.

suffering and resistance and seeks to identify the saving presence of Christ in them. While Ellacuría certainly has specific cases in mind, he condenses them into an abstract figure with traits that resemble the Suffering Servant and the historical Jesus. By contrast, Copeland brings singular persons and communities to the fore, letting each give its own testimony about God's work in their crucified lives.

When Copeland writes about Ellacuría directly, in a chapter called *Following the Tears of a Crucified World*, she interestingly sounds more like Pope Francis than she does like Ellacuría. Although she affirms Christ's presence in the crucified people, like Pope Francis she associates the salvific activity of Christ mainly with a different group, complicit in the suffering of the crucified people, who must learn to empty themselves in order to help them. With prophetic intensity, she declares, "We have crucified these poor, excluded, and despised children, women, and men through corrupt consciences and crooked systems."<sup>16</sup> The antecedent of the ecclesial "we" in this text is not a crucified but a crucifying people. Copeland is hopeful, however, that this is a people capable of ethical change through a practice of self-dispossessing discipleship. She asks them to give up their ("our") power through acts of love and solidarity.

However, Ellacuría's emphasis on Christ's salvific agency in the crucified people can be detected in other works by Copeland in which she does not cite him. Consider, for example, her 1993 essay, 'Wading Through Many Sorrows': *Toward a Theology of Suffering in a Womanist Perspective*. This essay tells the stories of several enslaved Black women, such as Mary Prince, Louisa Picquet, Lizzie Williams, and Harriet Jacobs who were sexually abused by their White male slave owners. Copeland argues that these women endured a type of crucifying violence that assaulted them at multiple psychological, physical, and social levels and targeted them specifically as Black women. Yet she does not represent them as absolutely passive. On the contrary, she highlights their self-affirming agency and, at least to some degree, attributes this agency to the action of God within them.<sup>17</sup>

Copeland offers a close reading of Harriet Jacobs's narrative, *Incidents in the Life of a Slave Girl*, which she published in 1861 under the pseudonym Linda Brent.<sup>18</sup> Copeland describes the ways that Jacobs's master, a married man named Mr. Flint, attempts to coerce her into a position of sexual servitude. He stalks her, speaks to her in obscene words, threatens her, and prepares a special cabin where he demands she live and fulfill his every erotic desire. Copeland observes how Jacobs resists Mr. Flint through evasion and sass and even by choosing to become pregnant with another man's child.

16 | Copeland, *Knowing Christ Crucified* (as note 13), 145.

17 | M. Shawn Copeland, 'Wading through Many Sorrows': *Toward a Theology of Suffering in a Womanist Perspective*, in: Katie G. Cannon/Emilie Maureen Townes/Angela D. Sims (eds.), *Womanist Theological Ethics. A Reader*, Louisville 2011, 111, 119.

18 | See Linda Brent, *Incidents in the Life of a Slave Girl*. In *The Classic Slave Narratives*, Henry Louis Gates, Jr. (ed.), New York 2002, 437–668.

Because none of this dissuades him, Jacobs decides to flee and hide rather than spend another moment in such hell. For seven years, she survives in a crawl space in her grandmother's home, barely large enough to accommodate her physical presence. Only her immediate family knows of her whereabouts. This period of seclusion, before she is able to escape North, is its own time of crucifixion. Though innocent, she lives like a criminal trapped in solitary confinement. Her misery is caused, not merely by the lust of the individual Mr. Flint, but by the entire political, economic, cultural, racial, and gender system of oppression that supports him. But it also takes on a particular meaning in connection with her praxis of resistance. The crucified condition of her hiding place is a type of suffering that, in certain respects, she chooses. It is a consequence not only of sinful structures but also of her active confrontation with them. Ultimately, it is part of a long and painful passage toward freedom. Quoting the famous last line of Ntozake Shange's 1975 play, *For Colored Girls Who Have Considered Suicide When the Rainbow Is Enuf*, Copeland concludes, "Harriet Jacobs has found 'god in [her]self and loves her/loves her fiercely.'"<sup>19</sup>

This narrational, enfleshed depiction of particular crucified people as agents of salvific resistance receives a more programmatic formulation in Copeland's 1998 Plenary Address to the Catholic Theological Society of America (CTSA). In this talk, she proposes the "exploited, despised, poor woman of color" as a "new anthropological subject of Christian theological reflection."<sup>20</sup> Note that the word she chooses here is not "object" but "subject," which implies a center of intentional activity. Although the "exploited, despised, poor woman of color" suffers from an intersectionally constructed crucifixion, she is, according to Copeland's method, not primarily meant to be a focal point of another subject's merciful action. She has her own perspective. She is a creative site of thought and volition, an authority, a prophetic voice, a spiritual guide, a political leader. In short, she is a potential mediator of salvation in union with Christ crucified.

## Complications Related to Suffering and Agency

In similar and different ways, Ellacuría and Copeland affirm the agency of the crucified people. Christ's presence in them is not merely a sign calling others to act. It is a gift that enables the oppressed to participate actively in the historical salvation of themselves and the world. This does not mean, however, that the compassionate action of others is unnecessary. Nor does it imply that the crucified people – as a whole or as individuals – are endowed with sufficient power to bring about an immediate, compre-

19 | Copeland, "Wading through Many Sorrows" (as note 17), 124. See also Ntozake Shange, *For Colored Girls Who Have Considered Suicide When the Rainbow Is Enuf*, New York 2010.

20 | M. Shawn Copeland, *The New Anthropological Subject at the Heart of the Mystical Body of Christ*, in: CTSA Proceedings 53, 1998, 25–47, at 30.

hensive liberation. Christ's presence among them does not eliminate the vulnerabilities, weaknesses, and needs of the human condition. In some cases, people are victims without being Christ-like, moral exemplars. In some cases, those who stand with the poor are crucified along with them. The dividing line between crucified and crucifier is not always clear-cut. For many who have suffered and died unjustly, history was not a context of salvation but rather desolation and hopelessness. These points clarify and nuance Ellacuría's and Copeland's theological affirmation of the agency of the crucified people, without, however, undermining it.

When discussing the "new anthropological subject," Copeland tells the story of Fatima Yusif, a Black Somali woman who gave birth on the side of the road while White Italian bystanders mocked her. Copeland argues that "Christ makes Fatima Yusif's despised body his own."<sup>21</sup> On the basis of this claim, it would be possible to develop an argument that emphasizes Yusif's salvific agency as a member of the crucified people, as Copeland does similarly with Harriet Jacobs. But Copeland, speaking prophetically to the CTSA, instead emphasizes the solidarity that should have been practiced by the bystanders but was not. She calls for a "shouldering of responsibility," which "obliges us in the here-and-now to stand between poor women of color and the powers of oppression in society."<sup>22</sup> The collective agent envisioned here is not poor women of color but rather theologians and Christians of whatever demographic who are in a position to intervene on their behalf.

Ellacuría himself was not a poor, El Salvadoran farmer but a highly educated Jesuit from Spain. Elsewhere, I have contrasted him with James Cone on precisely this point: Ellacuría entered into a situation of oppression from the outside, through a praxis of Christian compassion and solidarity, while Cone, as a Black person in the racially segregated United States, belonged to an oppressed group and expressed the Christian spirituality of resistance and hope that developed within his community.<sup>23</sup> Ellacuría's insight about the agency of the crucified people can be held together with his vocation to empty himself for the sake of the other. Indeed, his much-cited argument about the need for "becoming aware of the weight of reality," "shouldering" it, and "taking charge" of it resonates with Pope Francis's and Copeland's points about the social responsibility that falls on the non-crucified.<sup>24</sup> Ellacuría takes this responsibility on himself and pays the ultimate price for it. There is no contradiction in affirming the salvific presence of Christ in everyone who strives to overcome oppression, including both

21 | Copeland, *New Anthropological Subject* (as note 20), 41.

22 | *Ibid.*, 43.

23 | Andrew Prevot, *Hearing the Cries of Crucified Peoples: The Prayerful Witness of Ignacio Ellacuría and James Cone*, in: Maria C. Bingemer/Peter Casarella (eds.), *Witnessing. Prophecy, Politics, and Wisdom*, Maryknoll 2014, 45–59.

24 | Ignacio Ellacuría, *Laying the Philosophical Foundations of Latin American Theological Method*. in: *Ignacio Ellacuría, Essays on History, Liberation, and Salvation*, trans. Michael Lee, Maryknoll 2013, 63–91, at 80.

those most directly targeted by it and those who make a real choice to side with them. All of these bodies – both victims and martyrs – are united in Christ’s. Following Ellacuría’s lead, Jon Sobrino refers to the massacred poor of El Salvador as “crucified people” and “Yahweh’s Suffering Servant,” but he also takes the risk of identifying them as a “martyred people.” He acknowledges that traditionally “they are not called martyrs because they lack the requisite of having given their lives ‘freely.’” However, he argues that, because they suffer innocently and bear the sins of the world, they do represent and manifest Christ in a particular way.<sup>25</sup> On the one hand, applying even an analogical sense of martyrdom to victims who have not intended to offer their lives could problematically romanticize or idealize their suffering in ways they would not accept. On the other hand, denying any freedom to their experience could potentially distort it as well. Sobrino observes that not only celebrated religious leaders such as Archbishop Oscar Romero and Ellacuría himself but also ordinary laypeople (“students, trade unionists, workers, teachers, journalists, doctors, lawyers”) actively embodied the mission of Christ in their struggle against the “anti-Kingdom.”<sup>26</sup> Whether or not martyrdom is the right category for the crucified people, Sobrino’s discussion helpfully reveals the complexity of the issues. Without implying that all victims are saints, he searches for language to convey the active role that the suffering masses can play as mediators of God’s grace.

In *Knowing Christ Crucified*, Copeland composes a litany in which she meditates on victims of various forms of violence. She mentions wars in the Middle East, the Iberian conquest of the Americas, the transatlantic slave trade, the Trail of Tears, the Armenian genocide, Nazi extermination camps, deadly immigration policies, multiple kinds of sexual abuse, and the murdering of women (known as femicide). She argues that to know and love Christ, one must know and love these violated people, because his crucified body is one with theirs. She invites the reader to offer a devotion precisely to their tears. For example, she writes, “If we would follow Christ crucified, we would recover the tears that fell on the floors of the camps at Auschwitz, Treblinka, and Sobibór.” And again: “If we would follow Christ crucified, we would gather the tears that fell from the eyes of terrified young girls and women trafficked and raped, battered and abused, murdered and mutilated in Ciudad Juárez and Cape Town, in New York and Milwaukee.”<sup>27</sup>

Although this litany could be interpreted as a call to compassionate action and as an affirmation of the agency of the crucified people, it is perhaps best characterized as a cry of loss and lament. It is an act of mourning, which underscores the harsh fact that history has furnished no salvation for these countless persons who have suffered and

25 | Jon Sobrino, *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, trans. Paul Burns and Francis McDonagh, Maryknoll 2005, 270–271.

26 | *Ibid.*, 270. I am indebted to Michael Lee for drawing my attention to this theme in Sobrino.

27 | Copeland, *Knowing Christ Crucified* (as note 13), 134.

been killed unjustly. To some extent, Copeland's theology resembles that of the post-Shoah Catholic political theologian Johann Baptist Metz. Like him, she does not think only about historical liberation but also emphasizes Jesus's cry of abandonment on the cross, the dangerous memory of suffering, and the apocalyptic hope of salvation for those who appear to be dead and gone.<sup>28</sup> Although Christ's presence in the crucified people gives them an active salvific role, this does not erase the tragedy or trauma of their situation. It does not provide an easy fix or an instantaneous way out. As Copeland's litany shows, this presence does not even guarantee survival.

Despite these complexities, Ellacuría and Copeland are right to affirm the soteriologically significant agency of the crucified people and to argue that this agency is a major effect of Christ's presence in them. To the extent that the world is capable of liberative change, this will only happen through the prophetic leadership of the oppressed. Their experiences, thoughts, desires, aims, and collective social movements must be in the vanguard of humanistic and religious efforts to transform society. The church must recognize the passion and intentionality of suffering groups as the primary site of Christ's activity in history. Of course, those willing to help should join the struggle and do so even if this entails sacrifice on their part, but they should understand that in this compassionate action they are not so much bringing Christ to the poor as answering the call of Christ who is already working within them. They should know, as well, that his presence in the crucified people has a direct influence on their lives and is not merely a moral exhortation addressed to others, as if via some passive instrument.

Solidarity is indispensable, but so, too, is a vivid awareness of the scandalous ways of Christ, who does not count on the capacities of the mighty but rather raises up the lowly and makes them his servants. He is present in their bodies and their life stories. He is there when they speak out, fight back, scream aloud, or make any concerted effort at resistance. He is crucified with them, but that is not all. They will also rise together with him, either in this life or the next, and be welcomed into the Reign of God not as guests or strangers but as the very ones whose sweat and tears made it possible.

---

28 | *Ibid.*, xxv.

MICHAEL E. LEE

## Popular Movements as the Body of Christ Outside the Church<sup>1</sup>

### Zusammenfassung

Dieser Text stützt sich auf das Denken Ignacio Ellacurías, um auf die Kritik zu reagieren, die einige prominenter US-Katholik:innen zuletzt an Bewegungen für soziale Gerechtigkeit geübt haben. Dazu wird diese Kritik zunächst im Kontext der demografischen Verschiebungen innerhalb des US-Katholizismus der letzten Jahrzehnte situiert, durch die sich eine katholische Elite ausgebildet hat, die sich offen für politisch weit rechts stehende Positionen zeigt. Der Text exemplifiziert dies an einer Rede des Erzbischofs von Los Angeles José Gómez. Er kritisiert die theologische Motivik, die darin verwendet wird, um soziale Bewegungen als gefährliche Pseudoreligionen zu brandmarken. Unter Rückgriff auf Ellacurías Reflexionen zu sozialen Körpern, zur Kirche als geschichtlichem Heilssakrament und zum Leib Christi außerhalb der Kirche optiert der Text dafür, soziale Bewegungen nicht als Rivalen zu betrachten, sondern als begnadete Stimmen der historischen Realität, die Christ:innen zu Begleitung und Solidarität einladen, um das Reich Gottes in der Geschichte zu vergegenwärtigen.

### Abstract

This essay draws upon the thought of Ignacio Ellacuría to respond to rhetoric used by some prominent U.S. Catholics opposed to social movements for justice. It begins by contextualizing this rhetoric within a decades-long shift in U.S. Catholic demographics that has created an elite class open to far-right political positions. The essay turns to a speech given by Archbishop José Gómez as exemplary of these positions, critiquing the theological tropes it employs in identifying social movements as dangerous pseudo-religions. Finally, by retrieving Ellacuría's work on social bodies, his ecclesiology of the church as historical sacrament, and his notion of a body of Christ outside the church, the essay suggests that rather than viewing social movements as rivals, Christians would do well to listen to them as graced voices of historical reality that invite accompaniment and solidarity – actions that mean participating in making the Reign of God more present in history.

---

1 | Portions of this essay were taken from, *Michael E. Lee, Elite Capture and Decolonizing the Church of the Poor*, in: Raimundo Barreto/Vladimir Latinovic (eds), *Decolonizing Horizons: Reshaping Synodality, Mission, and Social Justice*, London 2024, 205–222.

### Schlüsselwörter/Keywords

Soziale Bewegungen; Ignacio Ellacuría; Ekklesiologie; US-Katholizismus; José Gomez; Soteriologie; #BlackLivesMatter social movements; Ignacio Ellacuría; ecclesiology; U.S. Catholicism; José Gomez; soteriology; #BlackLivesMatter

**MICHAEL E. LEE**, PhD, Professor of Theology and Director of the Francis and Ann Curran Center for American Catholic Studies at Fordham University, Bronx, NY. Research focus: liberation theologies, Christology, spirituality, religion & politics, ecological theology, Latin American and U.S. Latinx theologies

On November 4, 2021, 18 months after the murder of George Floyd, Archbishop of Los Angeles and President of the United States Conference of Catholic Bishops José Horacio Gómez, delivered a video address to the Congress of Catholic and Public Life taking place in Madrid, Spain.<sup>2</sup> Entitled, *Reflections on the Church and America's New Religions*, the lecture focused on “the rise of new secular ideologies and movements for social change in the United States and the implications for the Church.” Gomez summed up his central claim in this way, “I believe the best way for the Church to understand the new social justice movements is to understand them as pseudo-religions, and even replacements and rivals to traditional Christian beliefs.”

This claim shocked many U.S. Catholics who saw a deep resonance between the aims of the #BlackLivesMatter (BLM) protests and a basic tenet of Catholic theological anthropology that views all human beings as reflecting the *imago Dei*.<sup>3</sup> As Fr. Bryan Massingale, a noted U.S. African-American priest stated, “most Black Catholics I know advocate Black Lives Matter precisely because of our belief in the universal human dignity of all people as images of God.”<sup>4</sup> Indeed Gomez’s indictment of new social justice movements ran counter not just to these Catholics but to Pope Francis’ initiatives with popular movements whose members he has described as “social poets” who “have the ability and the courage to create hope where there appears to be only waste and exclusion.”<sup>5</sup>

2 | José H. Gómez, Reflections on the Church and America's New Religions, <https://archbishopgomez.org/blog/reflections-on-the-church-and-americas-new-religions> (checked on 03/18/2024).

3 | That Gomez was not speaking even for the USCCB is shown by the positive “Reflections on the Movement for Black Lives (BLM)” put forward as a resource by the USCCB’s Subcommittee on African American Affairs, <https://www.usccb.org/reflections-movement-black-lives-blm> (checked on 03/18/2024).

4 | As quoted in Brian Fraga, Black Catholics respond with dismay as Gomez calls protests ‘pseudo-religions,’ in: National Catholic Reporter (Nov. 5, 2021), <https://www.ncronline.org/news/justice/black-catholics-respond-dismay-gomez-calls-protests-pseudo-religions> (checked on 03/18/2024).

5 | Pope Francis, Video Message of The Holy Father Francis on the Occasion of the Fourth World Meeting of Popular Movements (October 16, 2021), <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2021/documents/20211016-videomessaggio-movimentipopolari.html> (checked on 03/18/2024). He uses the title “social poets” in his Letter of His Holiness Pope Francis to the Popular Movements (April 12, 2020), <https://www.vatican.va>.

At issue is a question about exclusivity. In some ways, Archbishop Gomez's comments could be seen as another chapter of a centuries-long Catholic debate about the relationship of the church to "the world," and particularly how Christian claims about salvation might extend to other religions; in this case, to members of non-religious movements. Gomez explicitly identifies two contrasting "stories" of salvation: a "woke" story of alienation solved through political agitation and a traditional "Christian" story of sin and reconciliation in Christ. Yet, viewed within a historical and decolonial lens, the archbishop's vision reveals itself to be just as ideological as that which he criticizes. Cast in abstract and spiritualized language, his vilification of movements for racial justice serves the interests, intentionally or not, of those who benefit from racial inequality. His effort, in principle, to protect the church's social teaching winds up betraying its implementation in the real world.

In an attempt both to respond to Archbishop Gomez's speech and to work toward an alternative understanding of popular movements for justice, this essay begins by contextualizing the speech within the larger historical and demographic shifts of Catholics in the United States. Whereas Catholics once represented maligned and marginalized populations in the U.S., members of their ranks, particularly those of European descent, have now reached the highest echelons of political, economic, and social power. Within this context, Archbishop Gomez's delineation of Christian and "woke" stories of salvation serves to assuage and fortify those Catholics who made that demographic climb while disenfranchising those who are marginalized or those who struggle on their behalf. In response, the essay utilizes the writings of Ignacio Ellacuría, the philosopher-theologian who worked in the polarized context of El Salvador in the 1970's and 80's, to claim that social movements for social change should be theorized theologically as part of a more capacious vision of the body of Christ in history.

## 1. Church of the Culture Wars

"Reflections on the Church and America's New Religions," is not simply the ruminations of an individual bishop. When viewed within a larger analysis of recent statements from Roman Catholic prelates, Archbishop Gomez's speech encapsulates a more coherent ideological approach consistent with conservative, white supremacist, and anti-LGBTQ+ political discourse in the United States. The roots of this approach can be found in a complex web of demographic, political, and theological shifts that have taken place among U.S. Catholics for decades. Demographically, the most important shift has been the transformation of the large immigrant populations that made up the

majority of U.S. Catholics. In terms of numbers, European immigrants, especially Irish and Italian but also French and German, no longer represent the majority of Catholics. According to recent data, Latine Catholics (Mexican, Caribbean, and Latin American immigrants and their descendants) outnumber them, and population trends indicate that the gap will in fact widen in the coming decades.<sup>6</sup>

This numerical shift, however, does not translate into a power shift. On the contrary, the other great transformation that has occurred in the U.S. Catholic population is the manner in which European immigrant Catholic populations and their descendants have made a demographic climb in economic and social status.<sup>7</sup> Historians of Catholicism have noted how the pastoral approach of national ethnic parishes facilitated an assimilation process that benefitted these groups.<sup>8</sup> However, while the icon of this climb is John F. Kennedy's election to the U.S. presidency in 1960, it is the decades since then that have seen U.S. Catholics consolidate real economic, political, and social power. Today, Catholics make up the most members of the U.S. Congress compared to any other religious tradition.<sup>9</sup> Catholics can be numbered among the country's billionaires, and they represent a majority of the Supreme Court.<sup>10</sup> In recent literature, this assimilation and ascension process has been named as the "whitening" of American Catholics.<sup>11</sup> Though some would clarify that groups like Irish or Italians may not have changed in official racial classification, it is clear that this whitening occurred in terms of social status. As Maureen O'Connell has explored in the case of Philadelphia Irish Catholics, the "success" and "progress" of immigrants was characterized by anti-blackness, by differentiating themselves from Americans of African descent in whatever ways possible.<sup>12</sup>

---

6 | According to Georgetown University's Center for Applied Research in the Apostolate (CARA), as of 2006, 30.4 million people self-identified their religion as Catholic and their ethnicity as Hispanic or Latino/a. CARA, CARA Symposium Focuses on Hispanic/Latino(a) Catholics, in: *The CARA Report* 14, no. 2 (Fall 2008).

7 | David R. Roediger, *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White*, New York, 2018.

8 | This evolution came not without conflicts on a range of issues including slavery, public education, and abortion. See John T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom: A History*, New York 2003.

9 | The Pew Research Group noted that in the 117<sup>th</sup> Congress there were 158 Catholics (29.5% of the total). The next largest single group were the 67 Baptists (12.5%). Though there was a slight decline in the 118<sup>th</sup> Congress (148 or 27.7%), they still were the largest group. See Pew's, "Faith on the Hill," reports from Jan. 4, 2021, <https://www.pewresearch.org/religion/2021/01/04/faith-on-the-hill-2021/> (checked on 03/18/2024), and Jan. 3, 2023, <https://www.pewresearch.org/religion/2023/01/03/faith-on-the-hill-2023/> (checked on 03/18/2024).

10 | Tom Roberts, *Wealthy Conservative Catholics are the new U.S. Magisterium*, in: *National Catholic Reporter* (April 13, 2021), <https://www.ncronline.org/opinion/guest-voices/wealthy-conservative-catholics-are-new-us-magisterium> (checked on 03/18/2024).

11 | Ignatiev, *How the Irish Became White*, New York 1995. James T. Fisher notes how the Will Herberg's influential 1955 book, *Protestant-Catholic-Jew*, described Catholics and Jews as fully assimilated. *James Fisher, Communion of Immigrants: A History of Catholics in America*, Oxford 2007, 124.

12 | Maureen O'Connell, *Undoing the Knots: Five Generations of American Catholic Anti-Blackness*, Boston 2021.

Politically, the empowered social status of Catholics in this period corresponded to a profound shift to conservative politics.<sup>13</sup> During the years of Ronald Reagan's presidency (1981–1989), a powerful Catholic alliance began to formulate a pro-corporate, pro-incarceration, anti-immigrant set of political ideals wed to the most conservative factions of the Republican party.<sup>14</sup> As Theresa Keeley has shown, Paul Weyrich, leader of the Conservative Caucus and the Coalitions for America, was a key organizer of the so-called "religious right" who brought together fellow Catholics such as William F. Buckley, Phyllis Schlafly, and Patrick Buchanan who either held influential positions in the Reagan administration or established powerful alliances with it.<sup>15</sup>

This trajectory of radical right-wing politics found its apotheosis in the victory and policies of Donald Trump.<sup>16</sup> Today, a cadre of wealthy Catholics, such as Charles and David Koch, Tom Monaghan, and Timothy Busch espouse the talking points of the alt-right with a particular disdain for organizations working for racial and LGBTQ+ rights.<sup>17</sup> For example, Busch, co-founder of the Napa Institute, who has described Archbishop Gomez as one of his closest advisors declared, "this neo-Marxist movement, operating under some discriminatory theory of Black Lives Matter, is attacking the American experiment, which is based on Judeo-Christian principles. We need to pray it will end or our country will be destroyed."<sup>18</sup> As Tom Roberts has noted, groups such as the Napa Institute, Monaghan's Legatus, and the Acton Institute "use the nonprofit designation to push an extreme economic agenda."<sup>19</sup> And Catholic bishops have responded.

In July 2020, Bishop Thomas Daly (of Spokane, WA) expressed his concern over a video by the diocesan head of Catholic Charities saying that support for BLM puzzled him because it is "in conflict with Church teaching regarding marriage, family and the

---

13 | Of course, there has always been a wide political spectrum of voices within the American Catholic Church including "conservative" voices and the deep anti-communism of figures like Fulton Sheen and Cardinal O'Connor. *John McGreevey, Catholicism and American Freedom: A History*, New York 2003.

14 | Theresa Keeley notes how a key dimension of the foreign policy debate was how these Catholics discredited figures like the Maryknoll nuns as radicals and "bad" Catholics. *Theresa Keeley, Reagan's Gun-Toting Nuns: The Catholic Conflict over Cold War Human Rights Policy in Central America*, New York 2020.

15 | *Ibid.*, 133.

16 | *Kathryn Joyce, Deep State, Deep Church: How QAnon and Trumpism have Infected the Catholic Church*, in: *Vanity Fair* (October 30, 2020), <https://www.vanityfair.com/news/2020/10/how-qanon-and-trumpism-have-infected-the-catholic-church> (checked on 03/18/2024).

17 | *John Gehring, The Francis Effect: A Radical Pope's Challenge to the American Catholic Church*, Washington D.C. 2015.

18 | Quoted in *John Gehring, Napa Institute expands to fight the culture war*, in: *The National Catholic Reporter* (Aug. 4, 2021), <https://www.ncronline.org/news/people/napa-institute-expands-fight-culture-war> (checked on 03/18/2024).

19 | *Tom Roberts, The Rise of the Catholic Right: How right-wing billionaires are attempting a hostile takeover of the U.S. Catholic Church*, in: *Sojourners Magazine* (March, 2019), <https://sojo.net/magazine/march-2019/rise-catholic-right> (checked on 03/18/2024).

sanctity of life.”<sup>20</sup> On October 17, 2020, Archbishop Alexander Sample (of Portland) led a procession and conducted a Latin exorcism rite where racial justice protests had taken place. On the same day, Archbishop Salvatore Cordileone (of San Francisco), who has denied communion to House Speaker Nancy Pelosi, performed an exorcism outside a church where a statue of Junípero Serra had been toppled. Most recently, Bishop Robert McManus (Worcester, MA), forbade that the Jesuit Nativity School of Worcester call itself a Catholic school because it would not remove its BLM and Pride flags.<sup>21</sup>

In this context of ideological hostility, the criticism and rejection of popular movements for racial justice do not exist in holy isolation. They align and give religious legitimacy to forces that would perpetuate structural racism and the marginalization of LGBTQ+ populations. With this historical and ideological context in place, the essay now turns to the actual speech of Archbishop Gomez.

## 2. Two Stories of Salvation

The conflict over the value of non-Christian philosophies and groups is as old as Christianity itself. The New Testament vividly portrays the controversies over Christian self-identity in relation to Judaism and gentile populations.<sup>22</sup> Patristic authors present a wide spectrum of views from Tertullian’s deep suspicion of pagan philosophy, epitomized by the contrast between Athens and Jerusalem, to Justin Martyr’s use of Platonic thought to describe Christ as the Logos.<sup>23</sup> There is no doubt that Archbishop Gomez displays a strong skepticism of non-Christian groups. In his narrative of mourning about how new political movements fill the space of Christian belief and practice, Gomez contrasts two “stories” of salvation: a Christian one and what he calls the “woke” story. The latter employs the term that many activists used to describe their coming to awareness of the historical and structural nature of racism. However, Gomez summarizes it as:

“We cannot know where we came from, but we are aware that we have interests in common with those who share our skin color or our position in society. We are also painfully aware that our group is suffering and alienated, through no fault of our own. The cause of our unhappiness is that we are victims of oppres-

---

20 | *Salvadore*, Spokane Bishop Criticizes Catholic Charities’ leader on Racism Comments, in: National Catholic Reporter (July 8, 2020), <https://www.ncronline.org/news/people/spokane-bishop-criticizes-catholic-charities-leader-racism-comments> (checked on 03/18/2024).

21 | *Roman Catholic Diocese of Worcester*, Bishop Issues Decree on Nativity School, (June 16, 2022), <https://worcester-diocese.org/news/bishop-issues-decree-on-nativity-school> (checked on 03/18/2024).

22 | Encapsulated in the so-called “Council of Jerusalem” as portrayed in Acts 15 and Galatians 2.

23 | Cf. *Tertullian*, On the Rule of the Heretics, and *Justin Martyr*, Apologies.

sion by other groups in society. We are liberated and find redemption through our constant struggle against our oppressors, by waging a battle for political and cultural power in the name of creating a society of equity.”<sup>24</sup>

He doubles down on his caricature of these movements by equating them with ancient heresies. Like the Manicheans, they see the world as a dualistic struggle. As a form of modern Gnosticism, they reject creation and the human body. Their striving for redemption through their own efforts calls to mind the Pelagians, which Gomez condemns as a utopianism. In contrast to the “woke” story, Gomez summarizes the “Christian story” as:

“We are created in the image of God and called to a blessed life in union with him and with our neighbors. Human life has a God-given ‘telos,’ an intention and direction. Through our sin, we are alienated from God and from one another, and we live in the shadow of our own death. By the mercy of God and his love for each of us, we are saved through the dying and rising of Jesus Christ. Jesus reconciles us to God and our neighbors, gives us the grace to be transformed in his image, and calls us to follow him in faith, loving God and our neighbor, working to build his Kingdom on earth, all in confident hope that we will have eternal life with him in the world to come.”<sup>25</sup>

On the surface, there is nothing objectionable in this perfectly orthodox summation of Christian teaching. Yet, given the historical and political context narrated earlier, the assertions he makes and the contrasts his caricatures of the “woke” story intone provide little in the way of positive solutions. Indeed, their usage in this ideological context undermines his stated intention and winds up embodying the very heretical positions meant to be condemned. One could argue that in his inability to see popular movements as possible allies, it is Gomez himself that enacts a Manichean vision of dualistic struggle. By ignoring the developments in the biological sciences that invite renewed theological reflection on sexual orientation, a new Gnosticism that rejects creation and the human body is performed by anti-LGBTQ+ rhetoric. By restricting the possibility for manifesting God’s exclusively within the confessing Christian body, a Pelagian-like rejection of divine action takes hold. And finally, perhaps it is precisely in utopian thinking that a greater, more capacious reading of popular movements can point a way forward that provides a better version of the Christian story today. The essay turns to the thought of Ignacio Ellacuría for precisely this kind of inspiration.

---

24 | | Gómez, *New Religions* (as note 2).

25 | *Ibid.*

### 3. Ignacio Ellacuría and the Other Body of Christ

The writings of Ignacio Ellacuría, particularly those texts coming from the 1970's, are useful because they originate from a polarized social context that resonates with the current deep divisions within U.S. society. Politically, these years in El Salvador saw the rise of a number of large popular organizations whose demands ranged from clamoring for human rights to calling for regime change in the nation. Ecclesially, these years witnessed a divide in the Catholic Church between those who rejected these popular organizations as Marxist, and those, including Archbishop Oscar Romero, who saw them as an authentic expression of the people's desire for justice.<sup>26</sup> During this tumultuous period, Ellacuría put forward an understanding of the church as the body of Christ in history and a historical sacrament of liberation in service to the Reign of God that needs to respect popular social movements. In his view, the social movements gave voice to the reality of suffering and oppression in the world and worked to transform the world justly. Because of this, they served an important role in making the Reign present in history and so possessed a soteriological value. This framing provides a welcome alternative to the closed position voiced by Archbishop Gomez and other conservative U.S. Catholics.

#### 3.1 Body of Christ as a Social Body

Ellacuría's theological treatment of the notion of the body of Christ relates to his philosophical analysis of social bodies. In his *Filosofía de la realidad histórica*, as part of a larger analysis of the social component of history, and more specifically, of the formal structure of the social, Ellacuría discusses human society as a "social body."<sup>27</sup> While clearly engaged with the literature in sociology, it is the concept of the social body in the philosophy of his mentor, Xavier Zubiri, upon which Ellacuría bases his thought.<sup>28</sup> He notes how Zubiri considers social bodies under the triad: organization, solidarity and corporeality. Organization refers to how the body as body has an organizing function where all the parts hold a position in the total system. Solidarity refers to a configuring function where all the notes form a systematic unity structurally determined by one another, which relates closely to the notion of respectivity.<sup>29</sup> Finally, corporeality

26 | The division was made most clear when Archbishop Romero wrote his third pastoral letter in 1978 on the popular organizations and only Bishop Arturo Rivera Damas signed in support. The remainder of the Salvadoran Bishops Conference (CEDES) composed an alternative letter that essentially contradicted the archbishop's analysis. See, Oscar A. Romero, *Iglesia y organizaciones políticas populares*, in: *La voz de los sin voz*, San Salvador 1989, 91–121.

27 | Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la Realidad Histórica*, San Salvador 1989.

28 | Ellacuría engages both philosophical ideas of social unity (e.g. in Montesquieu, Hegel, and Marx), but also more specific sociological understandings such as that of Gabriel Tarde, Emile Durkheim, and Talcott Parsons.

29 | See Thomas Fernet-Ponse, *Respectivity and a Theology of Signs*, in: *A Grammar of Justice: The Legacy of Ignacio Ellacuría* (ed. Ashley/Burke/Cardenal), Maryknoll 2014, 103–117.

has what Zubiri calls a “somatic” function in which “the substantivity of the system ‘becomes flesh’ in the solidary organization and so becomes physically present in reality and expresses itself in it.”<sup>30</sup>

Ellacuría’s language of corporeality and embodiment signals philosophical convictions about the nature of social bodies that resonate with the Christian theological notion of incarnation. This includes the manner that he describes social corporeality as “convivencia” (living together). “Living together means that my life takes flesh (tome cuerpo) with the life of others; taking flesh means constituting my reality as a co-principle with others, a principle of actualized presence (presencialidad actual) [...] To live together is to form a body with others; it is to be genetically, and, as reality, present actually to others.”<sup>31</sup> In *convivencia*, corporeality possesses an important dynamism that is true for the whole structure of reality. To speak of structures in the Zubiri-Ellacurían lexicon is to speak of a complex and dynamic unity-alterity that coheres to a structure.<sup>32</sup> Thus, corporeality functions, as he describes it, “as the fundament of the ‘present actuality’ (actualidad presencial) of the thing (sustantividad) before and among other things (sustantividades).”

In terms of social bodies, the ramifications of embodiment and corporeality become clearer in Ellacuría’s discussion of society as a reality that cannot be reduced to individual members. On the one hand, there is a unitary character to a society or social body. “Society is a corporal reality, a social body, which in itself has its proper consistency, structure, dynamisms that are in large part independent of personal wills because of its impersonal character.”<sup>33</sup> This “unitary” character though, does not imply a monolith, and this is where the important place of alterity in formal dynamic structures is crucial. Dynamic structures allow for sub-systems that keep their distinctive character while still being “one” in the larger structure. So, while a social body possesses a strict formal unity, it is also made up of diverse and qualitatively distinct subsystems that, in respectivity, reflect the dynamic process of the larger structure. Thus, Ellacuría’s philosophical ideas about social bodies and their dynamisms inform a theological notion of the body of Christ that posits a formal unity while allowing for diversity.

Though the philosophical material does not make normative claims about the body of Christ, it helps to clarify what might be erroneous misconstruals of Ellacuría’s thought. For one, it need not imply setting up the church and organizations of the poor and

30 | “La sustantividad del sistema ‘toma cuerpo’ en la organización solidaria de sus notas y así se hace físicamente presente en la realidad y se expresa en ella.” *Ignacio Ellacuría, Filosofía* (as note 27), 246.

31 | “Convivir es que mi vida tome cuerpo con la vida de los demás; tomar cuerpo es constituir mi realidad como co-principio con otros, principio de presencialidad actual ... Convivir es formar cuerpo con los demás; es estar genéticamente y como realidad actualmente presente a los demás.” *Ellacuría, Filosofía* (as in note 27), 245.

32 | *Xavier Zubiri, Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1995.

33 | *Ellacuría, Filosofía* (as in note 27), 252.

oppressed in some sort of dialectical relationship. They can be seen, in a way, as dynamic sub-systems within a larger formal structure of a larger body. In addition, that unity, as part of a “body of Christ” needs not be predicated on a monolithic uniformity. Their alterity can be accounted for in dynamic respectivity. The key would be to see how Ellacuría accounts for the nature of this social body called the “historical body of Christ,” with two questions. What central dynamic guides the body of Christ’s organization, solidarity, and corporeality? What connection exists between the body of Christ and salvation? To explore the responses, we turn to Ellacuría’s historical ecclesiology and soteriology.

### 3.2 Historical Body of Christ: Embodying and Incorporating Jesus in History

One of Ellacuría’s most important writings on the church was his 1977 essay, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*.<sup>34</sup> In it, as the title indicates, Ellacuría brings together two of the most important Catholic ecclesiological images from the Conciliar and post-Conciliar period: the church of the poor, (intoned by John XXIII, subsequently developed by liberation theologians, and renewed by Pope Francis) and the church as a sacrament of salvation (as found in *Lumen gentium* 1, 9, and 48). Of course, the latter is conditioned by the adjective “historical,” which must be understood alongside Ellacuría’s philosophical ideas about social bodies. Indeed, when discussing the sacramentality of the church, Ellacuría explicitly states that it is, “based on a prior reality: the corporeality (corporeidad) of the church.”<sup>35</sup> Noting the long biblical and theological history behind the image of the Church as the body of Christ, he focuses on how that corporeality is important for what he calls historicizing salvation. He states, “the historical corporeality of the church implies that the reality and action of Jesus Christ is embodied (tome cuerpo) in the church, so that the church will realize an incorporation of Jesus Christ in the reality of history.”<sup>36</sup> These two terms, embodiment (tomar cuerpo) and incorporation, serve as important markers in how Ellacuría understands the nature and role of the church and the possible contributions of popular movements.

The connection between embodiment/incorporation and salvation lies in the theology of sign that Ellacuría develops in his early writings.<sup>37</sup> Key to this theology is how Ellacuría adapts two central principles Karl Rahner uses in his own theology of symbol to elaborate the relationship between real symbols (*Realsymbole*) and that which they sig-

34 | In English, “The Church of the Poor: Historical Sacrament of Liberation,” in Ignacio Ellacuría: Essays on History, Liberation, and Salvation (ed. Lee), Maryknoll 2013, 227–53. The original essay is, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de la liberación, in: *Estudios Centroamericanos* 348–349 (1977): 707–722.

35 | “Church of the Poor,” 230.

36 | *Ibid.*

37 | On the theology of sign, see Robert Lassalle-Klein, Rethinking Rahner on Grace and Symbol, in: Rahner Beyond Rahner (ed. Crowley), Lanham 2005, 87–99.

nify.<sup>38</sup> The first is that “all beings are by their nature symbolic, because they necessarily ‘express’ themselves in order to attain their own nature.”<sup>39</sup> The second is that “The *Realsymbol* is the self-realization of a being in the other, which is constitutive of its essence.”<sup>40</sup> Ellacuría prefers the language of signs when he claims, “The invisible God is accessible only through the mediation of signs [...] We must seek out the specific kind of mediation that will signify God and make God present in a signifying way.”<sup>41</sup> He views Jesus as the perfect sign of God and asserts the role of the church as signifying by its continuing Jesus’ work in history. Signs, as revelatory, have a constitutive relationship to salvation history. Moreover, “salvation history itself tells us that the fundamental sign of God is history itself.” “Salvation in history is the present-day sign (signo actual) of salvation history.”<sup>42</sup> So, it is not nature or the natural order, but history and social organization that are the mediating body of God. Unlike the colonial Christianity of Latin America, the status quo of the natural order is not to be defended, but rather the realization of a history, a social order of personal and collective freedom where the living God is made present.

With this theology of sign, we can now return to how the philosophical notion of embodiment ties to the theological notion of the body of Christ. When something takes flesh, it becomes present in reality. By taking a body, it becomes more real, becoming something else while not ceasing to be what it was. Embodiment also involves becoming actualized such that action is possible in a way that was not before. Invoking Irenaeus of Lyon, Ellacuría makes explicit the theological notion of Incarnation that hovers around this discussion of embodiment and signification. “If Christ is savior by his divine condition, he is salvation through his flesh, through his historical incarnation, by being embodied (tomar cuerpo) among humans.”<sup>43</sup> As a complement to this embodiment, incorporation involves what Ellacuría describes as “the activation of embodiment in its historical character.” Incorporation assumes taking flesh, but now it signals the way that embodiment is also part of the body of history.

Combining the theology of sign with the notions of embodiment and incorporation, Ellacuría frames the task of the church as the body of Christ in terms of a historical continuation of Jesus in a manner that means being present and engaged concretely in the complexity of the social structure. However, he makes a remarkable caveat concerning this embodiment and incorporation of Jesus in history. He notes, “It seems that the true historical body of Christ, and the preminent place of its embodiment and

38 | For Rahner’s thought, see *Karl Rahner, Zur Theologie des Symbols in: Cor Jesu*, Vol. I (eds A. Bea, et al.), Rome 1959, 461–505. In English, *The Theology of Symbol, Theological Investigations*, vol. IV, 221–52.

39 | *Ibid.*, 224.

40 | *Ibid.*, 234.

41 | *Ellacuría, Anuncio del Evangelio y la misión de la Iglesia*, in: *Escritos teológicos I* (2000), 664.

42 | *Ibid.*, 669.

43 | *Ellacuría, Church of the Poor* (as note 34), 130.

incorporation is not simply the Church, but the poor and oppressed of the world, such that the Church itself would not be the exclusive historical body of Christ, and *one could speak of a true historical body of Christ outside of the Church*" (emphasis mine).<sup>44</sup> Because Ellacuría's primary concern in this essay is to develop the notion of the church of the poor, he does not elaborate on what this historical body of Christ outside the church might look like. It is his reflection of crucified peoples in history, those who often make up popular movements for justice, that provides us clues.

### 3.3 Participants in the Reign, An Other Body of Christ

Just months after publishing *La Iglesia de los pobres*, Ellacuría published perhaps his most well-known essay, *Pueblo crucificado*, as part of an effort he calls "historical soteriology." While its reflections on the meaning of Jesus' death signaled important Christological insights, the essay also put forward an important ecclesiological claim about how the church acts in history.<sup>45</sup> Ellacuría describes historic soteriology as "a matter of seeking where and how the saving action of Jesus was carried out in order to pursue it in history."<sup>46</sup> Similarly, he explains that "Jesus' death is not the end of the meaning of his life, but the end of that pattern that must be repeated and followed in new lives with the hope of resurrection."<sup>47</sup> Later he adds that salvation, seen as the victory of life over death announced in Jesus' resurrection must be "won in a process of following his footsteps and understanding the meaning that those steps have in him."<sup>48</sup>

The key, therefore, to what provides the proper understanding Jesus' death is also the dynamic that guides the organization, solidarity and corporeality of the historical body of Christ: the connection to the Reign of God. Just as Jesus' life of proclaiming and making present the Reign illumine his death, any historical continuation of that life and ministry must be in service to the Reign. If in *Iglesia de los pobres*, that service to the Reign indicated how the church can be a historical sacrament of salvation, in *Pueblo crucificado*, the accent lies on how the redemptive dimension of Jesus' life, death, and resurrection tied to the Reign must be continued in history. This provides an ecclesiological antidote to the exaltation of the cultic as the church's exclusive role. As he notes, "worship, including Eucharist, is not the whole of the presence and continuity of Jesus; there must be a continuation in history that carries out what he carried out in his life and as he carried it out."<sup>49</sup> It is here, that the importance of the crucified people comes

44 | Ibid..

45 | Ignacio Ellacuría, *The Crucified People: An Essay in Historical Soteriology*, in: Michael Lee (ed.), *Ignacio Ellacuría: Essays on History, Liberation, and Salvation*, Maryknoll 2013, 195–224.

46 | Ibid., 207.

47 | Ibid.

48 | Ibid., 210.

49 | Ibid., 208.

to the fore as embodiment and incorporation of Jesus' struggle and death. They are, in Ellacuría's mind, not a replacement, but part of Jesus' continuation in history.

The role of the crucified people is one that Ellacuría sees as both part of and also beyond that of the church proper. Indeed, he notes, "We cannot say once and for all who constitutes the collective subject that most fully carries forward Jesus' redeeming work. It can be said that it will always be the crucified people of God; but as certain as that is, that statement leaves undefined who that people of God is – and it cannot be understood simply as the official church or even as the persecuted church." He adds, "Not everything called church is simply the crucified people or the Suffering Servant of Yahweh, although correctly understood this crucified people may be regarded as the most vital part of the church, precisely because it continues the passion and death of Jesus."<sup>50</sup> So, while the church and the crucified people cannot be conflated, it is the manner that they are seen within the dynamics of historicizing the Reign of God that they find coherence. When crucified peoples organize and strive to overcome injustice, it is fair for Christians to see in that movement an act of the historical body of Christ.

To explicate this, Ellacuría turns to the parable of the Last Judgment in Matthew 25. Via Xabier Pikaza's reading, Ellacuría argues that the parable's "pact structure" – I will be your God (in the 'little ones') and you will be my people (as you love the 'little ones') – is mediated through inter-human justice.<sup>51</sup> The Son of Man, incarnate in the crucified people, becomes judge of the nations. Thus, Ellacuría concludes that the crucified people in their very existence are judge, and this judgment is salvation insofar as it: unveils the sin of the world by resisting it, makes possible a redoing of what has been done badly, and proposes a new demand as the unavoidable route for reaching salvation. In this manner, we see how the crucified people as popular social movements can be part of the historical body of Christ outside of the church.

To be sure, Ellacuría refuses to identify any particular organization with the crucified people nor any specific political program with the Reign of God. While he admits that the Reign involves an achievement of a political order wherein human beings live in covenant in response to God's covenant, the nature of this historicization demands that merely one answer or one people cannot account for the specificity of every concrete historical situation. Every people in every time need to engage in the discernment of who those crucified are and what the inbreaking of the Reign might look like in their particular situations. To the degree that popular movements for justice are acting to transform society so that it resembles more closely the kind of just social relationships, the communion, that Jesus preached as characteristic of the Reign of God, they must be considered part of this soteriological process.

---

50 | *Ibid.*, 221.

51 | Xabier Pikaza, *Mateo 25, 31–46: cristología y liberación*, in: *Jesucristo en la historia y en la fe*, Madrid 1977, 220–28.

This brief examination of Ellacuría's thought intends to contribute to the de-ideologization of a dismissive and even demonizing rhetoric toward popular social justice movements made by bishops and prominent Catholics in the United States. Without identifying the church with these movements or holding an uncritical view of particular figures or actions within these movements, this essay has argued that popular movements for justice should not be seen as competitors to the church but as possible partners in seeking to transform society so that it more clearly resembles the Reign of God that Jesus preached. Indeed, Ellacuría's philosophical work on social bodies and his historical soteriology suggest ways to see popular movements of crucified peoples as possessing a crucial salvific role. Rather than seeing popular movements as rival pseudo-religions, Ellacuría's thought can lead us to recognize those who work for justice as part of a historical body of Christ outside the church.

Ellacuría's provocative image can suggest further avenues of exploration. Certainly, his ideas could spur a further uncovering of the latent soteriology at work in the rhetoric of right-wing U.S. Catholics today. Moreover, while I have focused on his philosophical and theological ideas, these should be complemented by analysis of the concrete positions and actions – both supportive and critical – that Ellacuría took in relation to the large popular organizations that emerged in El Salvador in the late 1970's and formed the backbone of the guerrilla forces during the war. He did not naively advocate for one side, but rather called for each extreme to dedicate itself to the good of the poor majorities. His ideas also open up an important interreligious dimension when considering the ways to engage the kind of global solidarity necessary today to face challenges such as the climate crisis.

These possibilities demand an inversion of those who think that only explicitly Christian groups can do the work of social justice for the common good. Archbishop Gomez asserted, "When we forget God, we no longer see the image of God in our neighbor." Yet, this does not correspond with the dramatic image from the parable of the Last Judgment in the Gospel of Matthew (25:31–46). Here, the "sheep" are lauded for performing works of mercy without any recognition of God in the neighbor. Indeed, the opposite is the case. "Lord, when did we see you hungry and feed you, or thirsty and give you to drink?" (Mt. 25:37) The blessed enter into the kingdom simply because they loved, because they showed mercy, and in those acts of mercy and works for justice the Lord self-reveals. By recognizing the courageous work of popular movements as another body of Christ, the church turns away from the blindness of the goats, takes on the "smell of the sheep," and opens to a conversion that calls it to more closely embody Jesus' mission in the world today.

ANDREW T. VINK

# Do Not Take The Crucified People Down from the Cross?

## An Ellacurían Critique of a Neoliberal Soteriology

### Zusammenfassung

Eines der drängendsten gesellschaftlichen Probleme, mit denen sich das Christentum gegenwärtig konfrontiert sieht, ist die Art, wie der Neoliberalismus unser Denken beeinflusst und sich dabei auch auf unser Verständnis theologischer Konzepte auswirkt. Ein oft unterschätzter Bereich ist dabei unser Verständnis von Erlösung. Die folgende Untersuchung unternimmt eine Kritik neoliberaler Heilsvorstellungen aus der Perspektive Ignacio Ellacurías SJ. Im Mittelpunkt steht dabei die Kritik an der Weise, in der neoliberales Denken uns von der Bedeutung christlicher Praxis im Sinne einer Teilhabe am erlösenden Handeln Jesu abbringt.

### Abstract

One of the pressing social issues that stands before Christianity is the way neoliberalism impacts our thinking and how that in turn influences our reasoning on theological concepts. One underappreciated area in which this occurs is the impact upon our understanding of salvation. The following investigation will consider this issue from the perspective of Ignacio Ellacuría, S.J., and offers a critique of the way neoliberal thinking dissuades us from the significance of praxis in terms of our participation in Jesus's salvific work.

### Keywords/Schlüsselwörter

Ignacio Ellacuría; Friedrich von Hayek; neoliberalism; soteriology; freedom; liberation theology

Ignacio Ellacuría; Friedrich von Hayek; Neoliberalismus; Soteriologie; Freiheit; Befreiungstheologie

This essay seeks to explore and critique the impact of neoliberal logic on the soteriological significance of active participation in social action. From the perspective of philosopher and theologian Ignacio Ellacuría, S.J., the Christian faith requires one to engage in action that addresses the material needs of the poor and marginalized. This comes into conflict with the political economy of Friedrich von Hayek, who argues for a non-interventionist approach to economic matters, such as systemic poverty. When this argument is abstracted and ideologized into theological presuppositions in the context of the social movement of neoliberalism, a preference for inaction in favor of an eschatological solution to social problems arises. I argue, in line with Ellacuría, that this line of thinking betrays the heart of the Christian faith.

It is also worth noting that I neither read nor accuse von Hayek himself of writing a theological treatise. He is a political economist by training and never claims to make arguments regarding the field of theology. The argument I put forth is that von Hayek's ideas and arguments can have theological ramifications even if that was not the intent. It is the transposition of neoliberal politico-economic positions into the cultural and social structures that inform a theology that serves as the foundation of the argument. Ellacuría makes a similar transposition with Marxist thought in regard to soteriology.<sup>1</sup> I ground my critique within this framework.

**ANDREW T. VINK**, PhD, Lecturer of Theology and Religious Studies at Marymount University. Research focus: the application of Ellacuría's concept of *el mal común* to soteriological and political concerns

## 1. Ellacuría's Historical Soteriology

To begin, Ellacuría's theory of historicity serves as a foundational premise for his argument. To provide a concise explanation, Ellacuría holds that human beings are inherently historical creatures; human beings can only operate and understand concepts within the context of history. Anything that is related to human beings, therefore, must also be historical. Ellacuría applies this theory of historicity to the Christian doctrine of salvation and works through its implication for contemporary Christians, especially in his concrete context of El Salvador. Lee offers the clearest articulation of this idea: "As a mediation of his central philosophical principles, Ellacuría's historical soteriology takes those insights and grounds them, revealing the transcendent-historical character of Jesus' ministry, the redemption that comes from his crucifixion, and the Christian hope for salvation."<sup>2</sup> The most important part of Lee's formulation is the highlighting of traditional soteriological concepts and integrating them with the liberationist points of historical transcendence and Jesus' earthly ministry.

1 | Ignacio Ellacuría, *Freedom Made Flesh: The Mission of Christ and his Church*, trans. John Drury, New York 1976, 17.

2 | Michael E. Lee, *Bearing the Weight of Salvation: The Soteriology of Ignacio Ellacuría*, New York 2009, 75.

Since Ellacuría's understanding of salvation is linked to liberation, historical soteriology has liberationist themes throughout; it does not, however, contradict the traditional Catholic doctrines on salvation. To support this claim, I must first offer, in broad strokes, the framework of the doctrine of salvation upon which Ellacuría builds his own understanding.<sup>3</sup> In terms of the Catholic theological tradition, the best way to do this is to turn to Thomas Aquinas' teaching on salvation.<sup>4</sup> Aquinas synthesizes the preceding patristic tradition, citing figures such as Augustine, John Chrysostom, Gregory of Nyssa, and John of Damascus, with Anselm's insights on satisfaction. In Aquinas' synthesis, there are five modes of understanding the salvific work of Christ: 1) Christ's merit as earning our salvation, 2) Christ's work as making satisfaction for human sin, 3) Christ's death as sacrificial offering, 4) Christ's work as redemption, or paying the price, and 5) Christ as the efficient cause of salvation.<sup>5</sup> Each mode provides a particular insight into the question of the salvific act.

The problem for Ellacuría is that these classical formulations can lead to an abstract theology that allows one to ignore the current challenges history lays before her.<sup>6</sup> Ellacuría's solution to this problem is to historicize these abstract Christological and soteriological assertions. Historicization provides a context that allows one to understand how these assertions answer particular questions at their respective times. This opens the door for a positive critique of the classical soteriological formulations, calling for the need to address Jesus' historical mission as portrayed in the Gospels. Throughout this section, I will offer, when appropriate, commentary on how specific lines of Ellacuría's argument historicize the soteriological modes identified above, building upon Aquinas' framework.

The first aspect of historicization of salvation is the transcendent-historical character of Jesus's mission. From Ellacuría's earliest essays, there is a focus on placing the Passion and Resurrection in the context of Jesus's public ministry. In *The Prophetic Mission of Jesus*, Ellacuría clearly states that Jesus was condemned to crucifixion for political reasons; Jesus's sentence was predicated by political actions in his life.<sup>7</sup> To understand the crucifixion properly, one must first understand Jesus's public ministry, which, according to Ellacuría, was both prophetic and political.<sup>8</sup> At this point, I will focus primarily

3 | Lee, *Bearing the Weight of Salvation* (as note 2), 74.

4 | My reading of Aquinas on salvation is heavily indebted to Bernard Lonergan's reading of Aquinas in the context of Lonergan's Christology course during his tenure at the Pontifical Gregorian University in Rome and Lonergan's supplement on the Redemption. To see Lonergan's full account, see *Bernard Lonergan, Collected Works of Bernard Lonergan*, in: Robert M. Doran/Jeremy D. Wilkins/H. Daniel Monsour (eds), *The Redemption*, Vol. 9, Toronto 2018.

5 | *Thomas Aquinas, Summa Theologiae*, trans. Fr. Laurence Shapcote, O.P. (eds Mortensen/Alarcón/Lander), Wyoming 2012, III.48.1–6.

6 | Lee, *Bearing the Weight of Salvation* (as note 2), 77.

7 | *Ellacuría, Freedom Made Flesh* (as note 1), 46.

8 | *Ibid.*, 23–24.

on the prophetic element, as the political element will be discussed in terms of the crucifixion.

Ellacuría places a great deal of emphasis on Jesus's public ministry following the tradition of the prophets of the Old Testament, a tradition familiar to his community of first-century Palestinian Jews. Ellacuría writes:

„We can plainly see the features of Jesus' personality and life which made the people see him as one of the greatest prophets: He displays great freedom in the face of religious traditions and in the face of the established authorities who identify their establishment with correct religious tradition. He lives an austere life and boldly confronts earthly powers. He leads a public life that becomes a decisive moment in the concrete history of his people. The power of words and signs is displayed in an exceptional way. He becomes the definitive proclaimer of the kingdom, declaring it to be already present. He makes the living God present among men in a vital way, promulgating a new morality of the heart above and beyond all legalism.“<sup>9</sup>

The prophetic elements mentioned here show a radical rejection of the religious and political hierarchies that existed in Jerusalem as well as the oppressive nature of Roman occupation culture. Put concisely, Jesus spoke truth to power, avoided the trappings of power, and stood with those society had rejected and marginalized. This prophetic judgement, however, does not only come in the form of rebuke. By proclaiming the kingdom of God in this manner, Jesus sought to identify the problems so that they may heal. The key for Jesus is that his ministry, the earthly mission of the incarnate Word, serves as a prophetic call to heal the brokenness of the world. Jesus's act of healing is not only the physical maladies of blindness<sup>10</sup>, leprosy<sup>11</sup>, and hemorrhages<sup>12</sup>; it is for healing social ills that lead to those left on the margins to be forgotten or actively oppressed.

The second aspect of Ellacuría's soteriology highlighted by Lee is the redemption that comes from Jesus's crucifixion. Ellacuría connects the crucifixion to Jesus's public ministry by reframing the question "why did Jesus die?" into "why was Jesus killed?" Ellacuría was critical of the mystical and ahistorical approaches to the Passion that ignored the concrete and radical reality of Jesus's ministry and the death to which it led. In his seminal essay "The Crucified People: An Essay in Historical Soteriology," Ellacuría articulates this critique clearly:

9 | Ibid., 29.

10 | John 9:1–12.

11 | Luke 17:11–19.

12 | Luke 8:43–48.

„Jesus dies – is killed as the four gospels and Acts so insist – because of the historical life he led, a life of deeds and words that those who represented and held the reins of the religious, socioeconomic, and political situation could not tolerate. That he was regarded as a blasphemer, one who was destroying the traditional religious order, one who upset the social structure, a political agitator, and so forth, is simply to recognize from quite distinct angles that the activity, word, and very person of Jesus in the proclamation of the Reign were so assertive and so against the established order and basic institutions that they had to be punished by death. Dehistoricizing this radical reality leads to mystical approaches to the problem, not by way of deepening, but by way of evading. We cannot simply settle the matter of the ‘died for our sins’ by means of the expiatory victim, thereby leaving the direction of history untouched.”<sup>13</sup>

This excerpt from *The Crucified People* highlights the necessity of historicizing the Passion. The context of Jesus’s death as a political event shows that the message of Jesus’s ministry was so radical in its call to attend to the Reign of God that it inevitably led to his death. While Jesus knew his proclamation of the Reign would lead to his death, he did not turn away but engaged in the conflict with the socio-political powers that be. The crucifixion is the culmination of the life Jesus lived, and therefore the entirety of his salvific action cannot be placed on the cross alone.<sup>14</sup>

When one places this historicized reading of the cross in conversation with the mode of sacrifice theorized by Aquinas, one sees that, on Ellacuría’s account, Jesus plays a more active role in the act of sacrifice. Aquinas offers a helpful definition of sacrifice from Augustine: “A true sacrifice is every good work done in order that we may cling to God in holy fellowship, yet referred to that consummation of happiness wherein we can be truly blessed.”<sup>15</sup> While Aquinas narrowly focuses on the good work of Jesus’s free choice to suffer, Ellacuría widens the focus to include events leading to the Passion. Jesus’s ministry that would inevitably lead to his death was carried out as an act of self-giving love for those to whom he ministered. God the Father sent his Son into the world as a gift to humanity to restore human beings to right relationship. Humanity took this gift and killed him for challenging their sinful reality. This historicizes sacrifice not as humanity making an offering to God, but rather God making a peace offering to humanity in the person of Jesus of Nazareth, who humanity proceeded to nail to a tree.

The second soteriological mode tied to Ellacuría’s reading of the crucifixion is the mode of redemption, or paying a price for salvation. Aquinas defines the redemptive

13 | Ignacio Ellacuría, *The Crucified People: An Essay in Historical Soteriology*, in: Michael E. Lee (ed.), *Ignacio Ellacuría: Essays on History, Liberation, and Salvation*, New York 2013, 206.

14 | *Ibid.*, 207.

15 | *Thomas Aquinas, Summa Theologiae* (as note 5), III.48.3.

mode as paying a price to satisfy two different debts: the bondage of sin and the debt of punishment.<sup>16</sup> The bondage of sin is the power that sin holds over the human race because of original sin. The debt of punishment, on the other hand, is also a form of bondage insofar as it forces a person “to suffer what he does not wish.”<sup>17</sup> Christ’s Passion and death, which he undertook in accordance with the will of the Father, allowed for the Resurrection, breaking the bonds of sin and fulfilling the debt of punishment. When one looks to the issue of the debt of punishment, the Synoptic Gospels provide an insight in their description of Gethsemane. All three depictions of Jesus’s agony in the garden have some variation of the following prayer: “Father, if you are willing, remove this cup from me; yet not my will but yours be done.”<sup>18</sup> This shows Jesus, as presented in the scriptures, did not endure the suffering and death of the cross out of a desire for suffering and death, but he instead undertook this suffering in obedience to his heavenly Father and faithfulness of his mission. In this obedient death, Christ pays the price for humanity’s sins.

When one asks how Ellacuría historicizes this redemptive mode, the answer lies in connecting Jesus’s death once again to the earthly ministry and its implications for the contemporary situation of the crucified people. Citing the role of the Suffering Servant, Ellacuría offers the following description of how Jesus’s Passion continues in history by participation of certain members of the church. He writes:

„Therefore, any present-day approximation of the Servant will have to be crucified for the sins of the world; it will have to become what the worldly have cast out, and its appearance will not be human precisely because it has been dehumanized. It will have to have a high degree of universality, since it will have to be a figure that redeems the whole world. It will have to suffer this utter dehumanization, not for its sins, but because it bears the sins of others.”<sup>19</sup>

The description provided here fits very closely with the discussion of the redemptive mode of salvation discussed above. When Ellacuría goes on to name the crucified people as the oppressed peoples of the third world, the connection becomes clear: who pays for the sins of the modern world? Sin has consequences that ripple throughout one’s community. The abuses of power that take place within the modern world still trample those without sufficient power to defend themselves. Ellacuría places this aspect of reality in the context of Matthew 25:36–41, where Jesus explicitly states that he suffers alongside “the least of these.” From this context, it follows that to understand how Jesus paid the price for humanity’s redemption, one must understand the suffer-

16 | *Ibid.*, III.48.4.

17 | *Ibid.*, III.48.4.

18 | Luke 22:42. Cf. Mark 14:36, Matthew 26:39.

19 | *Ellacuría, The Crucified People* (as note 13), 221–22.

ing of the poor and downtrodden. The marginalized communities in society show the price Jesus paid and highlight the scandal of a Christian community that does not recognize the suffering of the marginalized as participating in Jesus's suffering.<sup>20</sup>

The last aspect of Ellacuría's historical soteriology as laid out by Lee is the hope for Christian salvation. Hope begins with possibility. A possibility must be actualized before it can be constituted as a historical principle. When applied to the question of salvation, the possibility of salvation always existed, even actualized as a historical principle in the deliverance of the Exodus. Jesus's life, death, and, ultimately, Resurrection actualizes that possibility, making salvation a way of being in reality. It is this historical life that culminates in the Resurrection, overcoming the finality of death brought about by sin, that allows for human persons to be saved. Salvation enters history, following the historical necessity of Jesus's into a historical principle of Christian salvation, creating hope for salvation. God loves humanity with such intensity that God is willing to enter history through God's only son so that human beings may be saved, changing the course of history.

Ellacuría's understanding of the hope of Christian salvation serves as the historicization of the efficient mode of salvation. According to Aquinas, there are two kinds of efficient cause: the principle and the instrumental. While God is the principle efficient cause of salvation, the efficient mode of salvation centers on understanding all of Christ's actions and sufferings as operating "instrumentally in virtue of His Godhead for the salvation of men [*ad salute humanam*]." <sup>21</sup> Ellacuría historicizes this concept in the actualization of the historical principle of salvation, connecting Jesus's entire earthly life, from nativity to ascension, as working towards the salvation of the human race, as discussed above. This provides two points of development on Aquinas's thought. First, it highlights God's action of entering history through the Incarnation, a form of divine praxis creating capacities that previously did not exist, as the principal efficient cause of our salvation. Second, the historicization of efficient causality provides another way in which Jesus's prophetic ministry is central to Christian salvation. The ministry is not a mere prelude to the Passion and Resurrection but rather an integral part of the salvific act that cannot be ignored.

It is clear at this point that Ellacuría's theological project is inherently linked to the question of salvation, and provides an account that builds upon both scripture and the tradition. Historical soteriology contextualizes the abstractions of atonement theory in a way that one's understanding of the reality of the poor and oppressed feed into how one is to understand the religious and political mission of Jesus, the sufferings of his

20 | Ibid., 198–99. Sobrino highlights this point as well, saying that Ellacuría's idea "put in the language of our day" is that victims save all, even the victimizers, by the victims' suffering as they have borne the inequities of the victimizers' sins. For more, see Jon Sobrino, *The Crucified People and the Civilization of Poverty: Ignacio Ellacuría's 'Taking Hold of Reality'*, New York 2008, 1–18.

21 | Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (as note 5), III.48.6

Passion, and the hope provided in his Resurrection. Without this central concept, Ellacuría's understanding of liberation is empty and theology itself loses its core concern for how the human race is to be saved from sin.

## 2. Understanding a Neoliberal Theory of Social Intervention and its Soteriological Consequences

The roots of the soteriological question for neoliberalism comes from the neoliberal conception of freedom combined with von Hayek's understanding of the connection between economic action and social ills. Contrary to the Christian understanding of freedom, von Hayek focuses on a freedom from restraint through unnecessary regulation and interference that inhibits the market's ability to self-correct, in essence saving itself from disaster and financial ruin. By analyzing both concepts, it will become clear how soteriological consequences can arise from an Ellacurían perspective.

### 2.1 The Neoliberal Conception of Freedom

The first concept that must be discussed is the neoliberal understanding of freedom and its philosophical implications. This is articulated best in the work of Friedrich von Hayek (1899–1992), one of the major figures in neoliberal political economy. When looking at his work, it will become apparent that neoliberalism goes beyond merely economic concerns. Instead, neoliberalism offers a philosophical perspective on human choices that will impact how social problems are to be solved.

Von Hayek offers one of the earliest expositions of the principles of neoliberal economics. He writes to address what he sees as the rising problem of socialism leading to totalitarian governments. The argument he offers in *The Road to Serfdom* stands against both a planned economy, like that seen in the Weimar Republic and Soviet Russia, and a semi-planned economy, like that proposed by John Maynard Keynes and seen developing in the United States and United Kingdom. His recommendations are rooted in understanding the planning of an economy as the central way totalitarian governments can cement their power.<sup>22</sup>

Von Hayek draws a distinction between individualist and collectivist policies. According to him, classical liberal ideas, such as those proposed by de Tocqueville and Lord Acton, are centered on the individual as the primary agent of economic activity and presuppose that the freedom of the individual is central to the system's functioning.<sup>23</sup>

---

22 | Von Hayek discusses this explicitly in chapter VII "Economic Control and Totalitarianism." See *Friedrich von Hayek, The Road to Serfdom*, London 1943, 66–75.

23 | *Ibid.*, 8–10.

Von Hayek furthers this classical liberal theory by claiming that economic freedom serves as the condition for the possibility of personal and political freedom.<sup>24</sup> In short, he understands freedom to be rooted in economics, and an individual's economic freedom to be necessary for the proper functioning of the economy and a free society.<sup>25</sup> According to von Hayek, the best way to foster this proper functioning of an economy and society is through competition.<sup>26</sup> Detailing how this would work, he writes:

"The successful use of competition as the principle of social organisation precludes certain types of coercive interference with economic life, but it admits of others which sometimes may very considerably assist its work and even requires certain kinds of government action. But there is good reason why the negative requirements, the points where coercion must not be used, have been particularly stressed. It is necessary in the first instance that the parties in the market should be free to sell and buy at any price at which they can find a partner to the transaction, and that anybody should be free to produce, sell, and buy anything that may be produced or sold at all. And it is essential that the entry into different trades should be open to all on equal terms, and that the law should not tolerate any attempts by individuals or groups to restrict this entry by open or concealed force. Any attempt to control prices or quantities of particular commodities deprives competition of its power of bringing about an effective co-ordination of individual efforts, because price changes then cease to register all the relevant changes in circumstances and no longer provide a reliable guide for the individual's actions."<sup>27</sup>

The system that von Hayek envisions here is that of a self-regulating market that responds to changes, and that individuals, as truly free, are able to make choices against unfair pricing or develop a pattern that can shift the market through those choices. From the quoted selection above, we can see von Hayek's understanding of regulation

24 | *Ibid.*, 10.

25 | Von Hayek offers more on his understanding of the connection between economics and politics: "The gradual transformation of a rigidly organised hierarchic system into one where men could at least attempt to shape their own life, where man gained the opportunity of knowing and choosing between different forms of life, is closely associated with the growth of commerce. From the commercial cities of Northern Italy the new view of life spread with commerce to the west and north, through France and the south-west of Germany to the Low Countries and the British Isles, taking firm root wherever there was no despotic political power to stifle it. In the Low Countries and Britain it for a long time enjoyed its fullest development and for the first time had an opportunity to grow freely and to become the foundation of the social and political life of these countries." *von Hayek, The Road to Serfdom* (as note 22), 11. This passage offers the reader an insight into how von Hayek envisions capitalism as the foundation of a society, and that democratic political systems are preferable as they allow for commerce to have the most freedom to make profitable transactions.

26 | *Von Hayek, The Road to Serfdom* (as note 22), 27.

27 | *Ibid.*

as a negative force. The major point is that the freedom to produce, buy, and sell among willing parties at a mutually agreed upon price cannot be infringed upon. This produces two major assumptions that fit into neoliberal political economy. First, anything can be commodified as long as the participant is willing to make the exchange. Second, the agreed upon transaction between buyer and seller cannot be modified by outside parties and must be allowed to proceed in its natural course. This second piece is at the heart of von Hayek's emphasis on a *laissez-faire* attitude in regard to government intervention.<sup>28</sup> Without these two pieces, the market, and therefore the organizing principle of society, cannot function properly.

When these economic concepts are put into a philosophical light, von Hayek makes significant conceptual shifts about the notion of human freedom. To borrow the language of Immanuel Kant, von Hayek presents an argument for economic freedom as the condition for the possibility of any other form of freedom.<sup>29</sup> This has significant implications for the way in which human freedom is then understood. It implies a foundational conception of the human person as *homo oeconomicus*, where human beings operate as economic units in our primary functions and all else is derivative of this primary drive.<sup>30</sup>

The first way in which this anthropological conception impacts human freedom is that our choices are inherently economic choices regarding how we function within the market. In essence, our choices effect the market and our place in said market first. The other effects, then, are secondary. Let us take the example of donating to charity. Based on von Hayek's argumentation, it is primarily an act of giving away funds in a way that do not further one's own economic self-interest. The virtues of kindness and generosity are secondary. While our motivations may be grounded in the latter, the impact, according to von Hayek's logic, is first and foremost in the former. The social implications of this will become apparent in the next subsection below.

The second way this view of human nature impacts a wider scale is the concept of liberation and salvation. When considering the way these terms are connected in Latin American liberation theological discourse, this is of significant interest to an Ellacurían critique. From the neoliberal perspective, the emphasis is not on liberation but on liberty as the foundational good. It is not our liberation from the forces that oppress us

28 | Ibid. In this text, von Hayek associates *laissez-faire* as having absolutely no legal framework to help shape the market and finds it lacking. On the same page, von Hayek recognizes that no legal framework for a market is perfect, but an imperfect framework is preferable to no framework.

29 | Some may argue that this reading of von Hayek is disingenuous given that von Hayek never sought out to develop a metaphysics or philosophical anthropology. While I am sympathetic to this interpretation of von Hayek's intentions, that does not erase the implications of his words and how they have inadvertently shaped our cultural and intellectual landscape.

30 | Michel Foucault offers a more thorough analysis of this concept than space here permits. For said analysis, see *Michel Foucault, The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*, trans. Graham Burchell (ed. Senellart), New York 2008.

and prevent us from being fully human that is central to our existence. Instead, it is liberty to choose as we will in the marketplace that defines our reality.<sup>31</sup> While this distinction may appear to be one of semantics, the thinking behind the shift from liberty to liberation is a paradigm shift that has soteriological implications.

## 2.2 The Pretense of Knowledge

The second argument offered from von Hayek spells out the implications for social action when reasoning within the neoliberal paradigm. This subsection deals with the argument from von Hayek's Nobel Prize acceptance speech, "The Pretense of Knowledge," and what its implications look like in terms of judging social programs intended to establish a level of economic justice.<sup>32</sup> Concretely, we will examine this line of reasoning in terms of rent control programs, as seen in various cities in the United States, such as New York City and Washington, D.C.

The foundational claim von Hayek makes is the emphasis that one does not have as much knowledge regarding the economy as one thinks one does. Instead, the data is rather limited and can be missing important points. Discussing this further, von Hayek writes:

„While in the physical sciences it is generally assumed, probably with good reason, that any important factor which determines the observed events will itself be directly observable and measurable, in the study of such complex phenomena as the market, which depend on the actions of many individuals, all the circumstances which will determine the outcome of a process, for reasons which I shall explain later, will hardly ever be fully known or measurable. And while in the physical sciences the investigator will be able to measure what, on the basis of a *prima facie* theory, he thinks important, in the social sciences often that is treated as important which happens to be accessible to measurement. This is sometimes carried to the point where it is demanded that our theories must be formulated in such terms that they refer only to measurable magnitudes.“<sup>33</sup>

It is important to expound upon a few pieces of von Hayek's argument. First, he makes a distinction between the social sciences and physical sciences in terms of the precision

31 | For my full analysis of this, see Andrew T. Vink, *El neoliberalismo como una falsa soteriología*, in: Jean Niklas Collet/Thomas Fornet-Ponse/Sebastian Pittl/José Sols Lucía (eds), *La teología ante los nuevos movimientos sociales*. En diálogo con Ignacio Ellacuría. Maliaño/Bogotá 2023.

32 | Von Hayek, *The Pretense of Knowledge*, <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1974/hayek/lecture/> (checked 12/12/2023).

33 | *Ibid.*

of measurements. This implies an epistemological limit on what economic analysis can say will or will not happen. Second, von Hayek claims that unlike an investigator in the physical sciences, the economist cannot always determine what factors of a given event are truly important to the event; instead, importance is placed primarily on what is measurable. From that starting point, an economist's analysis may be focused entirely on the wrong piece of information that causes a certain set of circumstances. Given this argument, there is a severe epistemological limit on economic analysis.

If economic analysis is on shaky ground, then the question becomes how does one make a proper judgement regarding the economy. Von Hayek argues that what can be said are descriptions of general trends and conditions that occur in the market that leads one to expect prices and wages to reach an equilibrium.<sup>34</sup> If one were to ask the precise number of these prices and wages, the answer would be impossible to know. At best, one's predictions can provide insight into general conditions if not specific causes. A central point for understanding why this is the case according to von Hayek is the complexity of economic events. Countless economic actors, whether they be firms or individuals, make decisions that all have effects on the market in ways that cannot be fully accounted for. One can only guess which choice made by a particular actor was the cause of a shift in the market; instead, one can discuss the trends that set the conditions given the uncertainty of the market.

This leads to the most relevant piece of von Hayek's argument: intervention into the market will have consequences that cannot be sufficiently predicted. Even if a person is seeking to alter the situation of the market for the greater social good, the unintended consequences of that action, when introduced to the complexity of the market, could create more problems than it fixes. On this specific topic, von Hayek writes: "To act on the belief that we possess the knowledge and the power which enable us to shape the processes of society entirely to our liking, knowledge which in fact we do *not* possess, is likely to make us do much harm."<sup>35</sup> Given this perspective, one can argue, as many neoliberals do, against any kind of interference in the market. This would include social programs that seek to solve questions of economic inequality and its disastrous effects on people's well-being.

Let us put this into the context of a concrete policy: rent control in the United States. Rent control policies seek to accomplish two major goals: maintain affordable housing prices and limit disruptions caused by sudden rent increases.<sup>36</sup> When we consider cities with high costs of living, such as New York and Washington, D.C., a sudden increase in housing prices can be a source of significant disruption, possibly creating a situation that causes someone to lose housing all together. It would follow, therefore,

---

34 | Ibid.

35 | Ibid.

36 | Prasanna Rajasekaran/Mark Treskon/Solomon Greene, Rent Control: What Does the Research Tell Us about the Effectiveness of Local Action?, Washington D.C. 2019, 1.

that some form of rent control needs to be in place to ensure that people can afford to live while allowing property owners to still profit on their investment.

From von Hayek's perspective, this kind of policy can create even worse economic circumstances for the people said policy is attempting to help. The argument would go as follows: rent prices that are kept at an artificially low level impact the cost-of-living calculations for a given area. If these calculations are then used to judge how large of a cost-of-living adjustment a person should have, employers will pay wages that are not keeping pace with the general trend of market prices. When these rent control policies are eventually reversed, people will still be unable to afford where they live and possibly be pressured into homelessness. One cannot know for certain if the policy will work, providing some form of relief to an overburdened population, or ultimately fail, putting said population in worse circumstances than when they started.

The answer, from the neoliberal perspective, is to not interfere at all. One must allow the market to reach conditions where prices and wages reach equilibrium and only then will a solution present itself. Assuming the market can regulate itself, the problem of overly high rents will eventually level out, causing the problem to dissipate.

### 3. Neoliberal Soteriology and the Ellacurían Response

This final section will provide a succinct outline of the soteriological problem created by neoliberalism and its impact on Christianity. After outlining the problem, a critique from the Ellacurían perspective will be provided, showing a neoliberal salvation to be impotent at best.

#### 3.1 The Soteriological Problem

When considering the logic provided by von Hayek regarding both human freedom and the dangers of interventionist policies, a soteriological problem arises regarding human action and intervention in societal problems. To put this formulation briefly, we will consider this argumentative structure:

- 1) Our knowledge is limited in such a way that we cannot know the full consequences of our actions in the market.
- 2) The market is capable of reaching equilibrium on its own.
- 3) We can choose to either act or refrain from acting upon social problems using market forces.
- 4) If we act upon social problems using market forces, there may be unintended consequences that make the situation worse.
- 5) If we refrain from acting, the market will reach equilibrium on its own, solving the problem in due time.

- 6) Therefore, it is better to refrain from acting and allow the market to function independently.

This line of reasoning could also be applied to questions of societal evils and salvation. If one assumes that evil will be conquered at the Second Coming of Christ, then social action could be questionable as well. This argument can be formulated in the following way:

- S1) Our knowledge is limited in such a way that we cannot know the full consequences of our actions.
- S2) Jesus, having died for our sins and accomplished the work of salvation, will solve all instances of evil at the Second Coming.
- S3) We can choose to either act or refrain from acting against evil in the world to alleviate the suffering of others.
- S4) If we choose to act, we may end up causing more harm than good.
- S5) Therefore, it is better to refrain from acting and wait for Jesus's Second Coming.

Such a line of reasoning can be used to justify inaction in the face of social suffering. This line of reasoning is not unique to neoliberal interpretations of soteriological concerns, but it does provide a framework that exemplifies the transposition of neoliberal logic to theological concepts. Concretely, one can look to modern interpretations the Prosperity Gospel and see the way this neoliberal framework shapes a theological vision.<sup>37</sup> It also follows, as I have mentioned elsewhere, if the market is itself salvific, then inaction is the only appropriate option.<sup>38</sup> If the market, acting by its self-regulating power, can solve any problem that arises, there is no need for an external savior to interfere. The market saves itself and all those who participate in it by its own internal logic and function. This implied soteriology of neoliberalism supports for inaction in face of the very same social suffering that Jesus concerned himself with during his ministry. This, in turn, leads into the Ellacurían critique.

### 3.2 The Ellacurían Critique

When a theology does not engage the weight of reality, it is unable to properly orient itself towards the appropriate ecclesial and historical praxis. When applying this formulation to the implied neoliberal soteriology, there are two distinct problem types that need to be addressed. The first is a problem of categories. Since the implied neoliberal soteriology operates in an ahistorical mode, it will not have an orientation towards

37 | For more on the Prosperity Gospel, see *Mary V. Wrenn*, *Consecrating Capitalism: The United States Prosperity Gospel and Neoliberalism*, in: *Journal of Economic Issues* 53 (2019), 425–32.

38 | See Vink chapter cited above.

historical praxis. This is not surprising, as it is a natural inference from arguments made above. In terms of ecclesial praxis, the most charitable application of this concept is to take Ellacuría's broad definition of church as the community of human beings that in some way realizes the Reign of God and formulates it in terms amenable to the neoliberal framework. The neoliberal "church" would then be a group of human beings that in some way realizes the market. This broad definition would not only include the wealthy who are invested in the market to a significant degree but also the rest of the population who sells and purchases goods and services that powers the engine of the market. It is worth noting here that the neoliberal "church" includes those who it does not intend to save.

The question now enters the realm of the second problem type: is neoliberal praxis possible? The answer to this question does not need to be inferred through levels of theoretical framework. The question is, in a certain way, addressed by von Hayek directly. In his Nobel Prize acceptance speech, *The Pretense of Knowledge*, von Hayek offers the following points that bear on the question of praxis:

"If man is not to do more harm than good in his efforts to improve the social order, he will have to learn that in this, as in all other fields where essential complexity of an organized kind prevails, he cannot acquire the full knowledge which would make mastery of the events possible. He will therefore have to use what knowledge he can achieve, not to shape the results as the craftsman shapes his handiwork, but rather to cultivate a growth by providing the appropriate environment, in the manner in which the gardener does this for his plants."<sup>39</sup>

In this excerpt, von Hayek emphasizes that one never has full knowledge in economic situations. The proper course of action is never to attempt to force a desired result. For von Hayek, it is better to shape circumstances so that preferred situations will naturally arise. When put into terms of praxis, a neoliberal should never engage in praxis. Instead, she should shape the conditions so that any and all problems will sort themselves out without direct intervention. This line of thinking allows for injustices to continue unabated, which is contrary to Ellacuría's understanding of the role of praxis in realizing the Reign of God. Once again, the implied soteriology of neoliberal thought offers no hope for those in need of salvation, even if it is only salvation from poverty and financial ruin. Neoliberalism's salvific promise is one that it cannot fulfill. When this logic is then applied to Christian theological reasoning, it becomes even more problematic. If Christian discipleship is to be understood as following Christ's example, then this discipleship means we must act and work for justice to model his life and join in the salvific work of his mission to realize the Reign of God. Christians,

---

39 | Von Hayek, *The Pretense of Knowledge* (as note 32).

from the Ellacurían perspective, do not have the luxury of waiting for all the problems to be solved at the end of time. Our calling is to act and act decisively to take the crucified people down from the cross.<sup>40</sup>

#### 4. Conclusion

The presence of neoliberal logic, especially for those of us in the Global North, has had a significant impact on our thinking. It requires critique, especially those formulated from outside this context. Ellacuría provides the necessary critique that can move us away from these harmful ideas that do not adequately consider the lived reality of those who have been pushed to the margins of society.

Christianity requires to act in a way that may contradict concepts of self-interest and independence of the market. It is important to remember that Christian discipleship requires solidarity, which in turn requires a level of radical self-dispossession.<sup>41</sup> Such a requirement cannot be fulfilled in complacency. The economy is merely a tool to be used to raise the standard of living for everyone; if it fails to do so, it is a faulty tool. Instead of providing undue reverence to the tool and how it works independently, it should be wielded to support the common good and alleviate the suffering of others. This is what Christ expects of us and therefore is the common vocation of all Christians.

---

40 | *Jon Sobrino*, *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People Down from the Cross*, New York 1992, 9–10.

41 | *M. Shawn Copeland*, *Knowing Christ Crucified: The Witness of African-American Religious Experience*, New York 2018, 146.

MARTHA ZECHMEISTER CJ

## Das Vermächtnis Ignacio Ellacurías angesichts der aktuellen politischen Situation in El Salvador

### Zusammenfassung

Angesichts des frappierenden globalen Nord-Süd-Gegensatz sowie einer massiven autoritären Verschärfung der politischen Situation in El Salvador beschäftige ich mich insbesondere mit der Option für die Armen und der (Un-)Möglichkeit des Dialogs zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen im Land. Dabei gehe ich davon aus, dass dem Vermächtnis Ignacio Ellacurías durch eine sterile Wiederholung seiner Überlegungen nicht gedient ist. Vielmehr geht es darum, angesichts der veränderten gesellschaftlichen Situation mit demselben Mut und derselben Kreativität wie Ellacuría Theologie zu treiben. Eine solche Theologie hat sich in der aktuellen Situation in El Salvador inmitten der Marginalisierten zu verwirklichen und sollte dabei sowohl die Universalität der Menschenrechte verteidigen als auch ein Demokratieverständnis pflegen, das den Schutz von Minderheiten und die Möglichkeit des Dialogs zwischen allen gesellschaftlichen Gruppen beinhaltet.

### Abstract

Considering the striking divide between Global North and Global South and a massive authoritarian escalation of the political situation in El Salvador, my concern in particular is on the option for the poor and the (im)possibility of dialog between the different social groups in El Salvador. I assume that Ignacio Ellacuría's legacy won't be strengthened by a formal repetition of his reflections. Rather, it is a matter of pursuing theology in the face of the changed social situation with the same courage and creativity as Ellacuría. Facing the current situation in El Salvador, such a theology must be practiced in the midst of the marginalized and should defend the universality of human rights as well as it should cultivate an understanding of democracy that includes the protection of minorities and the possibility of dialog between all social groups.

### Schlüsselwörter/Keywords

Die Armen mit Geist; Option für die Armen; Dialog; Nord-Süd-Gegensatz; Demokratie; Menschenrechte

The poor with spirit; option for the poor; dialog; Global North and Global South; democracy; human rights

In diesem kurzen Text möchte ich zwei Aporien beschreiben, auf die der Versuch, das Erbe Ellacurías angesichts der aktuellen politischen Situation in El Salvador „produktiv werden zu lassen“<sup>1</sup> stößt. Dabei gehe ich von der Annahme aus, dass es für eine gute Theologie wichtiger ist, die richtigen Fragen zu schnellen als vorschnelle Antworten zu geben.<sup>2</sup> Die beiden genannten Aporien ergeben sich aus der Konfrontation des Denkens Ignacio Ellacurías mit der aktuellen Situation in und aus der Perspektiver El Salvadors. Meine Überlegungen stützen sich auf drei Prämissen.

Erstens: Eine gründliche Exegese der Texte Ellacurías, die ihre philosophischen Wurzeln und die spezifische Dynamik seines Denkens zu erfassen sucht, ist lobenswert und sinnvoll, kann allerdings schlimmstenfalls sogar zu einem Verrat an diesem Vermächtnis werden, wenn wir uns dabei von einem rein retrospektiven und akademischen Interesse leiten lassen. Uns in das Erbe Ellacurías zu stellen, verpflichtet uns, mit der gleichen „seismographischen“ Sensibilität, mit der Ellacuría den Ereignissen seiner Zeit begegnete, wach für unseren eigenen historischen Augenblick zu sein. Wir werden diesem Erbe nicht gerecht, wenn wir auf die Herausforderungen der Gegenwart mit der stereotypen Wiederholung der Ideen Ellacurías antworten, sondern nur, wenn wir mit der gleichen Kühnheit und Kreativität um das Wort ringen, das die konkrete Situation von uns verlangt.

Die zweite Prämisse steht im Kontext des russischen Überfalls auf die Ukraine, in deren Kontext die Niederschrift dieser Gedanken fiel. Olaf Scholz hielt im deutschen Bundestag seine Zeitenwende-Rede und der Mainstream der deutschsprachigen Presse sprach von der Rückkehr des Krieges nach siebzig Jahren des Friedens. Ganz abgesehen davon, dass dies offenbart, wie wenig die Jugoslawienkriege oder die Diktaturen in Spanien, Griechenland und Portugal im kulturellen Gedächtnis Nordwesteuropas präsent sind, erlebte ich zur gleichen Zeit in El Salvador, wie der globale Süden erstaunt fragte: Wann gab es denn eigentlich je eine Zeit ohne Krieg und tödliche Gewalt? Wann gab es keine Krisen, die unzählige Menschenleben forderten? Ich denke nicht, dass dies bedeutet, dass Menschen in Lateinamerika die Brutalität und das Ausmaß der Gewalt in der Ukraine nicht anerkennen. Die schwachen Volkswirtschaften

**MARTHA ZECHMEISTER CJ**, geb. 1956, Studium der Theologie in Wien, 2000–2008 Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Passau, seit 2009 Professorin für Systematische Theologie an der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas in San Salvador, El Salvador. Forschungsschwerpunkt: das Erbe der Neuen Politischen Theologie und der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie angesichts der lokalen wie globalen Umbrüche

1 | „Man muss gleich von Beginn an klarstellen, dass [...] es von uns abhängt, ob wir dieses Erbe aufgreifen und produktiv werden lassen.“ *Jon Sobrino*, Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. „Bajar de la cruz al pueblo crucificado“, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 33 (1994), 238. Alle Übersetzungen spanischsprachiger Zitate sind von der Verfasserin.

2 | „... die christliche Religion ist nicht da, um uns Antworten auf alle Fragen zu geben, sondern um uns einige unbeantwortbare Fragen nicht vergessen zu lassen.“ *Johann Baptist Metz*, *Por una mística de ojos abiertos*, Barcelona 2013, 162.

dieser Länder und vor allem die Armen in ihnen leiden besonders unter den galoppierenden Preissteigerungen bei Öl und Weizen, den Hauptexportgütern der Ukraine. Doch einmal mehr scheint sich zu bestätigen, dass manche Menschenleben de facto mehr zu zählen scheinen als andere. Während die Bedrohung der einen durchaus mit Empathie und Unterstützung beantwortet wird, bleibt das Leid der anderen außerhalb des Scheinwerferlichts der globalen Öffentlichkeit.<sup>3</sup>

Aus lateinamerikanischer Perspektive scheint es, dass sich der „Norden“ – so wie zur Lebenszeit Ellacurías – noch immer weigert, sich im Spiegel des „Südens“ zu betrachten. Dabei könnte ihn gerade dieser Blick mit seiner eigenen Wahrheit konfrontieren und Wege aus der Krise zeigen. Statt einer gründlichen „Koproanalyse“, d. h. der Analyse der „Ausscheidungen“, die sein Handeln in anderen Weltregionen produziert, betreibt er – wie sich besonders deutlich im Kontext der Klimakatastrophe zeigt – oberflächliche Schadensbegrenzung. Und dies wird früher oder später auf ihn selbst zurückschlagen.<sup>4</sup>

Die dritte Prämisse betrifft die aktuelle politische Lage in El Salvador. Der junge, fotogene Präsident des Landes, Nayib Bukele, ist ständig in den Schlagzeilen internationaler Medien wie BBC, New York Times und El País präsent. Hinter der glamourösen Fassade des „populärsten Präsidenten Lateinamerikas“, der sich Umfragen zufolge der Zustimmung von achtzig bis neunzig Prozent der salvadorianischen Bevölkerung erfreut,<sup>5</sup> verbirgt sich ein Autokrat, der systematisch alle rechtsstaatlichen Institutionen außer Kraft setzt und seiner Kontrolle unterwirft. Seit März 2022 befindet sich El Salvador in einem permanenten Ausnahmezustand, der durch das Parlament, in der die Partei des Präsidenten über die Zweidrittelmehrheit verfügt, routinemäßig verlängert wird.

Der Präsident hat einen „Krieg gegen die Terroristen“ erklärt, wie er seinen Feldzug gegen die kriminellen Banden nennt, die El Salvador in den letzten Jahrzehnten im Griff hatten. Er verschweigt dabei, dass er zuvor – so wie alle seine politischen Vorgänger – selbst einen Pakt mit ihnen geschlossen hatte. Durch den Ausnahmezustand sind wesentliche Grundrechte wie die Versammlungsfreiheit suspendiert, regierungskritische Medien weithin ausgeschaltet und alle Arten willkürlicher Verhaftung möglich.

3 | Vgl. diesbezüglich etwa den Konflikt in der Region Tigray in Äthiopien, der zwischen 2020 und November 2022 vermutlich hunderttausende Todesopfer forderte, es aber kaum in die Schlagzeilen westlicher Medien schaffte. Vgl. Bernd Dörries/Ben Heubl, Krieg in Tigray. Das Sterben der anderen, Süddeutsche Zeitung (10.01.2023), <https://archive.ph/QT6QB> (aufgerufen am 08.08.2023).

4 | „Lateinamerika ist nicht einfach nur ein Spiegel, sondern ein Spiegel, der in weiten Teilen Widerschein und Produkt dessen ist, der sich in diesem Spiegel betrachten sollte. Die wahre, tiefe und umfassende Realität der reichen Länder und Bevölkerungen zeigt sich nicht durch Introspektion, sondern in der Rohheit dieses Spiegels. Die koprologische Analyse kann auch viel über die typischen Krankheiten der Ersten Welt aussagen [...]“.“ Ignacio Ellacuría, *Visión teológica de quinto centenario*, in: *ders.*, *Escritos teológicos II*, San Salvador 2000, 517–524, 523–524.

5 | Vgl.: El Salvador: 87% de población aprueba gestión de Nayib Bukele, in: Deutsche Welle (02.06.2022), <https://www.dw.com/es/el-salvador-87-de-poblaci%C3%B3n-aprueba-gesti%C3%B3n-de-nayib-bukele-seg%C3%BAAn-lpg-datos/a-62003739> (aufgerufen am 08.08.2023).

Sogar die Ermordung von – mutmaßlichen (!) – Bandenmitgliedern durch Polizei und Militär wird toleriert und zum heldenhaften Akt verklärt. Jung zu sein und in einem Slum zu leben ist oft Verbrechen genug, um der Willkür und Gewalt des salvadorianischen Staates ausgeliefert zu sein.

Inzwischen hat El Salvador die höchste Inhaftierungsrate der Welt. In nicht einmal eineinhalb Jahren wurden mehr als 75.000 mutmaßliche Bandenmitglieder festgenommen, etwa 5000 von ihnen „irrtümlicherweise“. Fast zwei Prozent der erwachsenen Bevölkerung sitzt im Gefängnis, eingepfercht unter unvorstellbaren Bedingungen. Alles in allem ist es offensichtlich, dass es sich hier um alles andere als eine wirksame Strategie gegen die Bandengewalt handelt, sondern um eine groß angelegte Inszenierung, deren wahres Ziel die Wiederwahl des Präsidenten ist, die die Verfassung eigentlich verbietet.<sup>6</sup>

Was sind nun die beiden Aporien, mit denen ich mich konfrontiert sehe, wenn ich versuche, das Vermächtnis Ignacio Ellacuría in dieser gegenwärtigen politischen Situation El Salvadors „produktiv werden zu lassen“?

Die erste Aporie ist folgende: Wie kann man angesichts der „verarmten Mehrheiten“ in El Salvador, die heute bereitwillig einem politischen ‚Rattenfänger‘ zu folgen scheinen, weiterhin mit Ellacuría von „Armen mit Geist“<sup>7</sup> sprechen? Die wirksamste Melodie der Flöte des Präsidenten Bukele ist offensichtlich der Einsatz seiner Trolle und Bots in den sozialen Netzwerken, die dafür sorgen, dass all jene digitalem Lynchmord und sogar physischer Verfolgung ausgesetzt sind, die es wagen, der per Twitter verkündeten Linie des Präsidenten entgegenzutreten. Wie sind in einem solchen Kontext Ellacurias Texte zu lesen, die von den Armen als „Subjekten der Erlösung“ sprechen, in denen sich der Atem des Geistes Gottes manifestiert, der das Antlitz der Erde erneuert und auch die salvadorianische Realität in Richtung einer gerechteren und menschlicheren Gesellschaft transformieren soll?

Dass die Erlösung von unten kommt,<sup>8</sup> ist eine der wesentlichen Grundlagen der Theologie, der ich mich verpflichtet weiß. Aber wie kann man angesichts aktueller Umfrageergebnisse nicht in die Muster intellektueller Arroganz verfallen, die die unkritischen Massen mangels Bildung hilflos den billigen Tricks politischer Manipulation ausgeliefert sieht? Wie kann man in der aktuellen Situation den Respekt vor den „Kleinen und Einfachen“ bewahren, denen der Geist offenbart wird, der denen verborgen ist, die sich für klug und weise halten (Mt 11,25)?

6 | Marcos González Díaz, Bukele contra las maras: „En lugar de responder de manera efectiva a la violencia de las pandillas, Bukele está sometiendo al pueblo de El Salvador a una tragedia“, in BBC: (02.06.2022), <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-61669393> (aufgerufen am 08.08.2023).

7 | Vgl. dazu neben vielen anderen Texten Ignacio Ellacuría, Pobres, in: *ders.*, *Escritos teológicos II* (wie Anm. 4), 171–192, 186: „Die ‚Armen mit Geist‘, die sich selbst organisieren, um auf solidarische und märtirerhafte Weise für das Wohl ihrer Brüder und Schwestern, die Ärmsten und Schwächsten, zu kämpfen, sind bereits heute ein Beweis des befreienden und heilvollen Potentials der Armen.“

8 | Jon Sobrino, La salvación que viene de abajo. Hacia una humanidad humanizada, in: *Concilium* 314 (2006), 29–40.

Hier seien nur einige skizzenhafte Überlegungen gegeben, um eine mögliche Antwort anzudeuten: Vielleicht liegt das Problem vor allem darin, dass Theologie und Kirche an der gleichen Krankheit wie die traditionellen politischen Parteien leiden. Haben wir nicht weitgehend die Gemeinschaft und die lebenswichtige Kommunikation mit der Welt der Armen verloren, deren Leben vom täglichen Kampf ums Überleben bestimmt ist, „die das Leben nicht als selbstverständlich voraussetzen können“, die ungesichert den sich häufenden Naturkatastrophen und den vielfältigen Formen der Gewalt ausgesetzt sind?

Es ist möglich, Befreiungstheologie auf hohem akademischen Niveau zu betreiben und sich redlich zu bemühen, sie im postmodernen Kontext intellektuell weiterzuentwickeln, um sie vor dem Relevanzverlust zu schützen. Doch diese intellektuelle Anstrengung bleibt leer und steril, wenn sie sich nicht inmitten der Marginalisierten und „Überflüssigen“ verwirklicht und von diesen nicht auf reale und wirksame Weise als „befreiend“ erfahren wird. Befreiungstheologie, die sich nicht von der Weisheit der „Kleinen und Schwachen“, von der Offenbarung des Geistes in und durch sie, nährt, verkommt zur Karikatur ihrer selbst. Es geht nicht darum, von oben herab zu urteilen, sondern unsere intellektuelle Arroganz durch die Verletzlichsten selbst verletzen zu lassen und die Dringlichkeit unserer eigenen Bekehrung zu erkennen. Zentral dafür ist die Fähigkeit, zu schweigen, mit Geduld und Demut zuzuhören, empathisch zu verstehen und ohne Hintergedanken eine echte und geschwisterliche Freundschaft mit denen zu leben, die nicht „zählen“.

Die zweite Aporie hat mit der (Un-)Möglichkeit des Dialogs zu tun: Wie kann man einer Mehrheit, der ein „starker Mann“ an der Spitze eines autoritären Systems als die einzig mögliche Antwort auf die derzeitige Situation erscheint, den Dialog als Weg vorschlagen, um den Teufelskreis aus Gewalt und Gegengewalt zu durchbrechen? Heil und Erlösung wird von der erdrückenden Mehrheit der Salvadorianer:innen derzeit von Repression und „hartem Durchgreifen“<sup>10</sup> erwartet. Jeder alternative Vorschlag erscheint dagegen als hoffnungslos naiv. Die Worte Ellacurías aus dem Jahr 1980, zu Beginn des salvadorianischen Bürgerkriegs, könnten nicht aktueller sein:

„Es ist nicht nötig, die Gründe und Beweise für die Dringlichkeit eines Ausstiegs aus einer unerträglichen Situation zu erläutern, die nicht nur die Salvadorianer, sondern El Salvador zerstört, nicht nur bestimmte soziale Gruppen, sondern das ganze Land. Es ist notwendig, auszusteigen. Aber ist der Dialog

9 | Jon Sobrino, La opción por los pobres: dar y recibir „Humanizar la humanidad“, in: Revista Latinoamericana de Teología 60 (2003), 302.

10 | Vgl. die Hoffnungen, die sich in El Salvador auf eine Politik der sprichwörtlichen „mano dura“ (dt.: harten Hand) richten.

zwischen den Konfliktparteien notwendig [...] oder kann der Konflikt zeithnah durch ein anderes [...] [I]nstrument der Befriedung [...] gelöst werden [...]?"<sup>11</sup>

Auch heute scheint der Wille zum Dialog jenseits der Grenzen des Möglichen zu liegen und es gilt aufs Neue: „Wir befinden uns in einer sehr ernsten Stunde für das Land, in der viele opferreiche Jahre Früchte tragen oder die Hoffnungen auf bessere Tage für lange Zeit unerfüllt bleiben können.“<sup>12</sup>

Die Debatten, denen sich der politische wie der theologische Diskurs in El Salvador gegenwärtig zu stellen hat, ähneln erschreckend denen, die Ellacuría vor vierzig Jahren führen musste. Meines Erachtens gilt es angesichts der scheinbar ausgeweglosen Situation bedingungslos anzuerkennen, dass wir wieder am Nullpunkt stehen und nichts voraussetzen können, was wir als bereits erreichte Errungenschaft feiern könnten.

Ich denke hierbei etwa an Debatten über die Grundlagen der Gesellschaft wie die Universalität der Menschenrechte. Sie werden heute mit Billigung der großen Mehrheit denjenigen verweigert, die wegen ihrer mutmaßlichen Bandenzugehörigkeit inhaftiert sind. Bis Juni 2023 dokumentiert *Cristosal* – eine NGO, die sich in El Salvador für die Menschenrechte einsetzt – mindestens 160 Fälle von Häftlingen, die in den salvadorianischen Gefängnissen durch Folter oder mangelnde medizinische Versorgung zu Tode gekommen sind.<sup>13</sup> Was passiert mit einer Gesellschaft, in der Lynchjustiz und willkürliche Gewalt durch ihre „Sicherheitsorgane“ zum Normalfall werden?

Eine weitere zu führende Debatte betrifft die Bedeutung der Demokratie. Diese kann sich nicht auf das formale Recht beschränken, die Stimme an der Wahlurne abzugeben. Alles, was von der Demokratie in der gegenwärtigen politischen Realität El Salvadors übrig zu bleiben scheint, ist das Recht der Mehrheit, ihren Willen und ihre Wahrnehmung der Realität der gesamten Gesellschaft aufzuzwingen. Wann wird die Zivilgesellschaft aufstehen, um ein Demokratieverständnis zu verteidigen, wonach auch diejenigen, die anders sind und anders denken, ein Recht auf Existenz haben? Ein Demokratieverständnis also, das den Schutz von Minderheiten und die Möglichkeit des Dialogs zwischen allen gesellschaftlichen Gruppen beinhaltet?

Trotz aller Ernsthaftigkeit, Nüchternheit und theologischen Ehrlichkeit, die angesichts dieser Situation an den Tag zu legen sind, möchte ich mit einer Erfahrung schließen, die mir inmitten all des Geschilderten Hoffnung gibt. Gemeinsam mit Kolleg:innen der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas habe ich in den letzten Jahren an einem Forschungsprojekt mit Opfern der verschiedenen Formen von Gewalt in El Sal-

11 | Ignacio Ellacuría, El diálogo en El Salvador como principio de solución política, in: *ders.*, Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989). Escritos políticos II, San Salvador 1991, 997–1008, 998.

12 | Ebd., 913–936, 934.

13 | Vgl. Oscar Pizano, Impunidad en El Salvador, in: Deutsche Welle (30.05.2023), <https://www.dw.com/es/160-muertes-en-c3%A1rceles-de-el-salvador/video-65775196> (aufgerufen am 08.08.2023).

vador gearbeitet, dessen Ergebnisse jüngst in einem Buch publiziert wurden.<sup>14</sup> Im Rahmen des Projekts lernten wir eine Gruppe selbst organisierter Jugendlicher in einem von Gangs kontrollierten, marginalisierten Viertel kennen. Was sie eint, ist ihre Leidenschaft für Straßenkunst wie Hip-Hop, Graffiti und Skateboarding. Sie verstehen sich bewusst als Alternative zu den „Maras“, den kriminellen Jugendbanden. Die Älteren unter ihnen „adoptieren“ Straßenkinder, die andernfalls bereits im Alter von sieben oder acht Jahren von den Gangs rekrutiert werden. Mit großer Gerissenheit bewegen sie sich zwischen der Gewalt der Banden und der noch brutaleren Gewalt der staatlichen „Sicherheitskräfte“. Gemeinsam mit ihnen habe ich die Kunsttheorie Theodor W. Adornos ganz neu und lebendig entdeckt: Kunst ist in der Lage, die bestehenden Verhältnisse auf den Kopf zu stellen und die verzweifelte Situation aus einer neuen und überraschenden Perspektive zu betrachten. In diesem Licht haben für mich auch die Worte Óscar Romeros in seiner Predigt am Dreikönigsfest 1979 ihren Reiz wiedergewonnen:

„Wenn wir sehen, dass unsere menschlichen Kräfte am Ende sind, wenn wir unser Vaterland als eine hoffnungslose Sackgasse erfahren, wenn wir zu sagen gezwungen sind: ‚Hier kann die Politik, die Diplomatie nichts ausrichten, hier ist alles ein einziger Trümmerhaufen, eine Katastrophe, und das zu leugnen, hieße, verrückt zu sein‘, dann kann die Hilfe nur von oben kommen. Die Herrlichkeit des Herrn wird über diesen Trümmern leuchten. Deshalb haben die Christen in dieser Stunde unseres Vaterlands eine große Aufgabe: diese Hoffnung aufrechtzuerhalten.“<sup>15</sup>

---

14 | Benjamin Jonathan Schwab et al., *Violencia y redención. Una reconciliación a partir de las víctimas*, San Salvador 2022.

15 | Óscar Arnulfo Romero, *Homilías IV*, San Salvador 2007, 144: „Cuando miremos que nuestras fuerzas humanas ya no pueden, cuando miramos a la patria como en un callejón sin salida, cuando decimos: ‘Aquí la política, la diplomacia no pueden, aquí todo es un destroz, un desastre y negarlo es ser loco’, es necesario una salvación trascendente. Sobre estas ruinas brillará la gloria del Señor. De allí que los cristianos tienen una gran misión en esta hora de la patria: mantener esa esperanza.“

## **Themen der Zeit**

SASKIA WENDEL

## „Auf dass ihr überreich seid in der Hoffnung“ (Röm 15, 13)

### Welche Theologie hat Zukunft?

#### Zusammenfassung

Diskussionen über die Zukunft der Theologie konzentrieren sich oft auf funktionale Aspekte wie etwa die Ausbildungsfunktion des Faches oder bloße „tu quoque“-Argumente in Bezug auf die Verteidigung der Wissenschaftlichkeit der Theologie. Gefragt wird dagegen nach inhaltlichen Aspekten, die für eine Zukunft der Theologie sprechen, vor allem auch danach, welche Theologie denn (noch) Zukunft haben könnte. Der Fokus liegt auf einem Verständnis von Theologie als Reflexion einer religiösen Deutungspraxis, in deren Zentrum die Zusage einer Hoffnung für die endliche und verletzbare Existenz steht, und auf Grundhaltungen, die den Vollzug von Theologie zukünftig kennzeichnen sollten: epistemisch bescheiden, intellektuell redlich, freimütig, sich selbst redigierend, widerständig, interreligiös eingestellt und offen gegenüber Areligiösen als Diskurspartner:innen.

#### Abstract

Discussions about the future of theology often focus on functional aspects such as the educational function of the discipline or on mere “tu quoque” arguments in defence of the scientific nature of theology. This paper asks about substantive aspects in favour of a future for theology and, above all, which theology could (still) have a future at all. The focus is on an understanding of theology as a reflection of a religious practice of interpretation, at the centre of which is the promise of hope for finite and vulnerable existence, and as well as on basic attitudes that should characterise the practice of theology in the future: epistemically modest, intellectually honest, frank, self-editing, resistant, interreligious and open to areligious as discourse partners.

#### Schlüsselwörter/Keywords

Zukunft der Theologie; Hoffnung; Ernst Bloch; Jürgen Moltmann; Epistemologie; Freiheit; Widerstand; Interreligiosität; Areligiosität

Future of theology; hope; Ernst Bloch; Jürgen Moltmann; freedom; resistance; interreligiosity; areligiosity

Eine Antrittsvorlesung gehört zu den tradierten Ritualen der Universität.<sup>1</sup> Es ist allerdings noch nicht allzu lange her, dass dieses Ritual nur Männern vorbehalten war, schlichtweg weil es keine Professorinnen gab – und schon gar nicht in der Katholischen Theologie.<sup>2</sup> Aus diesem Grund habe ich meinen thematischen Überlegungen eine kurze Vorbemerkung vorgeschaltet unter dem Titel:

### „A chair of One’s own!“

Die englische Schriftstellerin Virginia Woolf ironisierte in ihrem Buch „A room of One’s own“ die Praxis der Exklusion von Frauen aus dem Wissenschaftssystem in der Schilderung des Besuchs einer Frau an der fiktiven Universität „Oxbridge“. Die Frau betritt ein Rasenstück: „Sofort tauchte die Gestalt eines Mannes auf, um mich abzufangen. [...] Seine Miene drückte Entsetzen und Entrüstung aus. [...] er war der Pedell, ich war eine Frau. Hier war der Rasen, dort war der Weg. Nur Professoren und Gelehrte haben hier Zutritt; mein Platz ist der Kies.“<sup>3</sup> Sie geht daraufhin zur berühmten Universitätsbibliothek und öffnet die Tür: „[...] daraus tauchte, wie ein Schutzengel, der einem den Weg mit einem flatternden schwarzen Talar statt mit weißen Flügeln versperrt, ein mißbilligend dreinschauender, silberhaarer, freundlicher Gentleman auf, der, während er mich zurückscheuchte, leise bedauerte, daß Damen in der Bibliothek nur in Begleitung eines Professors der Universität oder in Besitz eines Empfehlungsschreibens zugelassen seien.“<sup>4</sup> Für Virginia Woolf gab es nur einen Ausweg aus dieser Misere: ein eigenes Zimmer zum Arbeiten und vor allem eigenes Geld, sprich: finanzielle wie persönliche Unabhängigkeit und Entfaltungsmöglichkeit.

Das scheint heute anders zu sein. Doch genau besehen ist es immer noch keine Selbstverständlichkeit, dass eine Frau eine Antrittsvorlesung hält. In der Perspektive einer Hermeneutik des Erinnerns betrachtet ist es folglich unabdingbar, sich daran zu erinnern, dass eine Frau, die ihre Antrittsvorlesung hält, zumal in Katholischer Theologie,

**SASKIA WENDEL**, geb. 1964, Dr. phil., 1984–1991 Studium der Kath. Theologie, Philosophie und Germanistik in Freiburg i. Br. und Fribourg, seit 2021 Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Theorien der Verkörperung, Subjekt-, Freiheits- und Bewusstseinstheorien; Religiöse Epistemologie und rationale Verantwortung christlicher Selbst- und Weltdeutung; Theologien der Mystik; Theologieverständnis im Kontext politischer und befreiender Theologien

1 | Es handelt sich bei dem vorliegenden Aufsatz um eine leicht erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Es wurde daher der Vortragsstil weitgehend beibehalten. Der Aufsatz erscheint auch online auf feinschwarz.net in der Rubrik „science“.

2 | Als erste Frau in der Katholischen Theologie wurde Uta Ranke-Heinemann 1969 habilitiert und 1970 Professorin an einer Pädagogischen Hochschule. Elisabeth Gössmann wurde noch 1963 die Habilitation in Katholischer Theologie verweigert. 1972 wurde dann die Habilitation für Frauen in allen theologischen Fächern grundsätzlich möglich, was aber nicht bedeutet, dass damit auch schon der Weg auf eine Professur problemlos möglich war und ist.

3 | Virginia Woolf, Ein Zimmer für sich, Frankfurt a. M./Wien 1993, 10.

4 | Ebd., 12.

auf den Schultern derjenigen Frauen steht, die in langen und mühsamen Kämpfen nicht nur das eigene Zimmer und eigenes Geld, sondern auch den eigenen Lehrstuhl erstritten haben: A chair of One's own! Soweit meine kurze Vorbemerkung. Nun zum Thema, über das ich heute zu Ihnen sprechen möchte.

## Welche Theologie hat Zukunft?

Genau genommen wird in dieser Frage sowohl nach der zukünftigen Akzeptanz wie Relevanz der Theologie gefragt, sei es in individueller Hinsicht, bedeutsam für die einzelnen Menschen in ihren konkreten Lebenssituationen, sei es in öffentlicher, gesellschaftlicher Hinsicht. Diese Frage ist mit Blick auf die aktuelle Situation der Theologie an den Universitäten im deutschsprachigen Raum hochaktuell. Die Theologien haben, so befürchten manche, an den Universitäten bald ausgedient, weil sie von zwei Seiten in ihrer Existenz bedrängt werden: von Seiten bestimmter Diskurse in Wissenschaft und Gesellschaft, die ihr die Wissenschaftlichkeit und soziale Bedeutung absprechen, und von Seiten mancher Kräfte in Kirchen und Religionsgemeinschaften, die die Theologien an außeruniversitäre Einrichtungen binden möchten, um eine lehrkonforme Theologie sicher zu stellen. Für die einen betreiben Theolog:innen nichts anderes als Ideologie, für die anderen ist Theologie primär Legitimationsinstanz für tradierte Lehren.

In den theologischen Verteidigungsstrategien dominieren zum einen Diskurse über die Aufgabe und die Notwendigkeit der Theologie etwa in der Ausbildung der Anwärter:innen für kirchliche Ämter und Dienste und für den Lehrberuf samt den Beschwörungen, dass diese Funktion doch die Bestandsgarantie der theologischen Fakultäten und Institute sei. Zum anderen sind mit Tu-quoque-Argumenten angereicherte Apologien der Theologie als Wissenschaft vorherrschend, und das gegenüber denjenigen, die ihr mangelnde Wissenschaftsfreiheit, kirchliche Abhängigkeit und ideologische Gebundenheit vorwerfen. Doch erstens könnte die Ausbildungsfunktion ja auch von nicht-universitären Einrichtungen übernommen werden, ohne dass dann dadurch schon Theologie überhaupt verschwände, auch wenn wir vielleicht diese Form von Theologie nicht so attraktiv fänden, zweitens könnte es ja zumindest theoretisch auch Theologie als universitäres Fach geben, und das nicht mehr in der tradierten institutionellen Verfasstheit als eigenständige konfessionell ausgerichtete Fakultäten oder Institute, sondern zum Beispiel in Form eines Departments für *religious studies*. Und drittens sind Tu-quoque-Argumente schwache Argumente, die nicht wirklich weiterführen. Kurz gesagt: Wo der gesellschaftliche Rückhalt bröckelt, helfen weder Bezüge auf überkommene Gepflogenheiten weiter noch Rückzugsversuche in die vermeintlich sichere Burg. Zudem handelt es sich um Argumente aus einer Verteidigungshaltung heraus und nicht um Argumente, die deutlich machen, weshalb Theologie per

se und nicht nur als Dienstleisterin in einem ihr zugewiesenen Aufgabenbereich Relevanz und Akzeptanz zukommt. Außerdem konzentrieren sie sich meist auf die Standortfrage der Theologien und auf die Frage, ob und wenn ja, wie ihr Status als eigenständige Fakultäten und Institute gehalten werden kann. Das ist zwar durchaus ein wichtiger Punkt, doch die Frage nach der Zukunft der Theologie richtet sich ja nicht nur darauf. Genau besehen ist sie ja auch in Zusammenhang mit der Zukunft der Kirchen und der Religionsgemeinschaften überhaupt zu sehen, nach der zukünftigen Bedeutung von Religiosität und Religion generell. Die Frage danach, welche Theologie unter den heutigen Bedingungen (noch) Zukunft haben kann, wird daher nicht funktional, sondern *inhaltlich* in Bezug auf das Verständnis von Theologie zu reflektieren sein, um von dort her dann auch den Beitrag zu entfalten, den die Theologie auch zukünftig leisten kann.

Ein Zitat aus dem Römerbrief gibt dafür einen Hinweis: „Auf dass ihr überreich seid in der Hoffnung“ (Röm 15,13). Darin ist das Kernmotiv religiöser Sinndeutungen – nicht nur christlicher Provenienz – und so auch der auf sie bezogenen Theologien zum Ausdruck gebracht: Die Hoffnung auf eine definitive, in diesem Sinn unbedingte Rettung aus Unheil, aus Leid, aus ungerechten Strukturen und Verhältnissen, aus tödlicher Gefahr, aus Zerstörung und Tod. In meinen Überlegungen zu der Frage „Welche Theologie hat Zukunft?“ schließe ich an jenes Kernmotiv an, und dies in folgenden Schritten:

1. Theologie als Reflexion religiöser Selbst- und Weltdeutungen und entsprechender Glaubenspraxen
2. ist die vernünftige Rechtfertigung einer „Hoffnung, die uns erfüllt“ (1 Petr 3,15) angesichts der „Verletzlichkeit allen Lebens“ (Judith Butler)
3. unter Voraussetzung konkreter Grundhaltungen wissenschaftlich-theologischer Praxis.

## 1. Theologie als Reflexion religiöser Selbst- und Weltdeutungen und entsprechender Glaubenspraxen ...

Zunächst eine grundsätzliche Anmerkung zum Theologieverständnis, das ich hier voraussetze: Theologie ist Reflexion einer Lebensdeutung und Praxis, in deren Zentrum der Gebrauch des Zeichens „Gott“ bzw. „Göttliches“ steht. Diese Bestimmung von Theologie bezieht sich neben ihrer eher sprach- und handlungstheoretischen, pragmatischen Perspektive auf die anthropologische Wende in der Theologie des 20. Jahrhunderts, weg von der abstrakten Seinsfrage und Wesensmetaphysik hin zur Frage nach den konkreten Bedingungen des Vollzuges menschlicher Existenz und zum Ausgangspunkt beim einzelnen Dasein und seiner Erfahrung. Sie erweitert diese Wende jedoch erstens insofern, als nicht mehr primär die Frage nach dem Vernehmen-Können

göttlicher Offenbarung den Reflexionsgang leitet, sondern die Frage nach dem Aufkommen, der Bedeutung und dem Vollzug von Religiosität. Das impliziert eine größere Universalität und Präzision im Blick auf den Religionsbegriff und auch eine breitere interreligiöse Anschlussfähigkeit. Zweitens wird die anthropologische Wende dadurch erweitert, dass sie streng genommen nicht mehr nur „anthropologisch“ aufzufassen ist, also nur auf dasjenige bewusste Leben konzentriert, das wir „Erdlinge“ und Abkömmlinge des Anthropozän „menschlich“ nennen, auch wenn wir aus unserer Erfahrungsperspektive heraus nicht anders können als zunächst einmal solcherart „anthropologisch“ anzusetzen. Denn es könnte ja noch andere Formen bewussten Lebens geben, ausgestattet mit all den Vermögen, die wir bewusstem Leben zuschreiben. Eine dritte, in ihrer Radikalität und Brisanz für die Theologie noch nicht umfänglich durchdachte Weitung dieser Wende ist diejenige auf Künstliche Intelligenz hin, also auf künstlich erzeugtes bewusstes Leben.

Stellt man nun aber den Existenzvollzug des einzelnen Daseins ins Zentrum der anthropologischen Perspektive, so auch dessen Dispositionen: Natalität, Vulnerabilität, Kontingenz, Mortalität. Judith Butler spricht hier treffend von der „Verletzlichkeit allen Lebens“, wobei darin auch das nichtmenschliche Leben mit einbezogen ist. Eine Verletzlichkeit zudem, die nie nur rein individueller Natur ist, sondern universal, sowohl in gesellschaftlich-politischer Hinsicht wie auch in ökologisch-kosmologischer Hinsicht. Das Dasein ist in dieser existenziellen Situation, in die es von Beginn an gestellt ist, dazu gezwungen, sein Leben zu deuten, um ihm einen Sinn zu geben, der dem Leben selbst *prima facie* nicht zu eigen zu sein scheint. Das Leben könnte letztlich sinnlos sein, absurd. Zugleich ist das Dasein aber genau zu diesen Deutungen fähig: Es ist in der Lage, Sinndeutungen hervorzubringen, eben weil es nicht nur Leben, sondern bewusstes Leben ist und damit über all die Vermögen verfügt, derer es bedarf, um sinndeutend tätig sein zu können. Doch genau darin, in dieser Doppelung des „fähig und gezwungen zugleich“ tritt erneut die Ambivalenz, die Fragilität, eben die Verletzlichkeit und Kontingenz des Daseins zu Tage. So sehr wir es auch begehren: Aus dieser existenziellen Situation können wir nicht einfach qua souveränem Beschluss heraustreten. Wir sind ihr bleibend unterworfen, so frei wir in unserem Wollen und Können auch sein mögen. Diese Perspektive gilt meines Erachtens auch dann, wenn wir das enge Korsett des Anthropozentrismus verlassen.

Im Blick auf unsere existenzielle Situation bringen wir nun unterschiedliche Lebensdeutungen hervor, nichtreligiöse wie religiöse. Die Erfahrung der „Verletzlichkeit allen Lebens“ führt keineswegs notwendigerweise zur Religion, sie kann auch anders gedeutet werden. Religion kommt jedoch dann ins Spiel, wenn sich das verletztliche Leben auf Unbedingtes hin ausrichtet und auf die Existenz von Unbedingtem im Sinne eines schlechthin unbedingten Seins oder Lebens vertraut. Auch diese religiösen Selbst- und Weltdeutungen treten im Plural auf, non-theistisch wie theistisch ausge-

richtet, und die christliche Deutung ist zumindest phänomenologisch gesehen eine unter vielen.

Die religiöse Bezugsform auf Unbedingtes im Modus von „glauben“ kann nun in einer Theologie *post et secundum Kant* nicht mehr im Sinne eines theoretischen Für-wahr-Haltens bestimmt werden, und in ihrer Referenz auf Unbedingtes beantwortet die Theologie auch nicht in erster Linie die ontologische Frage „Warum ist etwas und nicht nichts?“ oder die epistemologische Frage „Was kann ich wissen?“ – wenn auch die Klärung ontologischer Verpflichtung aus Gründen der Konsistenz und Kohärenz der Begründung religiöser Überzeugungen durchaus auch ins Spiel kommt. Die grundlegende Frage der Theologie ist die Frage, die Immanuel Kant der Religion zuwies: „Was darf ich hoffen?“, und diese folgt der Frage „Was soll ich tun?“ Entsprechend gehört die Gottesfrage der praktischen Vernunft zu, mag es auch Rückkopplungen zur Epistemologie und zur Ontologie und damit zum Feld der theoretischen Vernunft geben. Eine Theologie, die sich die Frage „Was darf ich hoffen?“ stellt, ist denn auch eine Theologie, die leid- und unrechtssensibel ist, und zwar auf konkretes Leid und konkretes Unrecht in je unterschiedlichen gesellschaftlichen Verhältnissen bezogen, und damit auch auf konkrete Macht- und Herrschaftsverhältnisse bezogen. Ihre Perspektive ist nicht nur aufs Individuelle bezogen, sondern auf das Allgemeine, auf das Systemische, Strukturelle. Theologie ist, um hier eine Formulierung von Theodor W. Adorno aufzugreifen, von der „Begierde des Rettens“ getrieben, von der Sehnsucht nach Heil und Befreiung. Sie reflektiert in unterschiedlicher Art und Weise und in unterschiedlichen religiösen Systemen ein konkretes Heilsversprechen. Damit bin ich bei meinem zweiten Schritt angelangt. Theologie:

## 2. ... ist die vernünftige Rechtfertigung einer „Hoffnung, die uns erfüllt“ (1 Petr 3,15) angesichts der „Verletzlichkeit allen Lebens“ (Judith Butler)

Es gilt, ein wenig über die Hoffnung zu sprechen, um die die religiösen Deutungen sich drehen. Es gibt einen Philosophen des 20. Jahrhunderts, der wie kein anderer das Hoffnungsthema reflektiert und detailliert entfaltet hat: Ernst Bloch. Der laut eigenem Bekunden nach nicht gläubige Jude Bloch hat die Hoffnung als Kernmotiv von Religion eindrücklich auf den Punkt gebracht. „Denken heißt Überschreiten“<sup>5</sup>, so lautet der berühmte Ausgangspunkt seiner Überlegungen in seinem Buch „Das Prinzip Hoffnung“. Und dehnt man das auf alle Vollzüge aus, so impliziert das die Kennzeichnung bewussten Lebens als permanentes Transzendieren, gerade auch seiner selbst. Kein statischer Seins- und Wesensbegriff regiert hier das Verständnis von Welt und

5 | Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, 2.

Mensch, sondern die Permanenz eines Geschehens. Das Überschreiten ist auf das Noch-nicht-Gewordene ausgerichtet, und damit tritt es in Bezug zu einer Haltung der „Erwartung, Hoffnung, Intention auf eine noch ungewordene Möglichkeit“.<sup>6</sup> Ausgerichtet also auf einen *u-topos*, einen noch nicht realisierten Zustand, der von Bloch ganz klar als ein gesellschaftlicher Zustand mitten im Hier und Jetzt verstanden wird. Bloch erkennt ganz explizit an, dass diese Hoffnung, soll sie nicht vorläufig sein, eine eschatologische Dimension besitzen muss. Drastisch formuliert Bloch die unausweichliche, doch so oft verdrängte Realität des Endes, des Todes, den „härtesten Gegenschlag zur Utopie“, an dem letztlich alle immanenten Geschichtsteleologien und Utopievorstellungen zerschellen.<sup>7</sup> Es geht um die Hoffnung auf „Erlösung vom Übel, auf Freiheit zum ‚Reich‘.“<sup>8</sup> Damit ist die Sphäre des Religiösen berührt und die Hoffnung darauf, was christlich gesprochen „Reich Gottes“ heißt. In diesem Zusammenhang erfahren die Religionen durch Bloch eine enorme Wertschätzung, und er erfasst präzise das, was sie eigentlich als spezifische Form des Überschreitens ausmacht: „Dies spezifische Überschreiten erweist sich [...] als das einer nun allerstärksten Hoffnung, und zwar des *Totum einer Hoffnung, das die ganze Welt mit einer ganzen Vollkommenheit in Rapport setzt*. [...] wo Hoffnung ist, ist Religion [...]“<sup>9</sup> Oder anders formuliert: „das *in Religion einzig bedeutbare Erbsubstrat: Hoffnung in Totalität zu sein*.“<sup>10</sup>

Für Bloch ist diese eschatologische Hoffnung messianisch konturiert, und daher schließt sie ihm zufolge einen traditionellen Theismus mit ein, d. h. die Vorstellung von einem geschichtsmächtig handelnden, in diesem Sinne allmächtigen Gott als Garant der Realisierung des Erhofften, ganz der Kantischen Postulatenlehre entsprechend. Bloch erweist sich an dieser Stelle als recht konventionell denkender Atheist insofern, als er einen traditionellen Theismus als Möglichkeitsbedingung eschatologischer Hoffnung voraussetzt, den er dann als Projektion abweist. Er kommt leider gar nicht auf die Idee, danach zu fragen, ob die Idee des Messianischen und die eschatolo-

6 | Ebd., 5.

7 | Vgl. auch ebd., 1301: „Was bedeutet selbst der höchste Augenblick, das in der zentralsten Utopie intendierte ‚Verweile doch, du bist so schön‘, wenn der Tod, ohne selber getroffen zu sein, der existenzmächtigsten Erfahrbarkeit die – Existenz streicht? Kein Feind erschien darum zentraler, keiner war so unausweichlich postiert, keine Gewißheit in dem durchaus ungewissen Leben und seinen Zweckbildungen ist mit der des Todes auch nur vergleichbar. [...] Die Kiefer des Todes zermalmen alles, und der Schlund der Verwesung frißt jede Teleologie, der Tod ist der große Spediteur der organischen Welt, aber zu ihrer Katastrophe. Keine Enttäuschung also mißt sich mit seinem negativen Ausblick, kein Verrat kurz vor Ziel scheint dem des Exitus letalis gleichzukommen.“

8 | Ebd., 16.

9 | Ebd., 1403f.

10 | Ebd., 1404. Auch wenn Blochs Neigung zu einem substanziellen Begriff von Religion sowie zur superioristischen Konstruktion des Christentums zu derjenigen Religion, die das Wesen der Religion am reinsten und besten bewahrt habe, problematisch ist, so bleibt doch das meines Erachtens sehr treffende Verständnis dessen, was Religion ausmacht: „[...] statt der vielen einzelnen Hoffnungen wurde in den großen Religionen die *Hoffnung selber* versucht, welche die vielen einzelnen umfassen und zentrieren sollte.“ (Ebd., 1524.)

gische Hoffnung wirklich zwangsläufig nur mit einem traditionellen Theismus verknüpft sein kann und muss.

Bloch ist der Auffassung gewesen, dass Hoffnung nicht mit Zuversicht gleichbedeutend sei, denn sie besitze keine Garantie auf Erfüllung, sie bleibe prekär und könne vereitelt werden. An dieser Stelle kommt nun ein Theologe ins Spiel, der mit Bloch über ihn hinausgehend eine Theologie der Hoffnung entworfen hat: Jürgen Moltmann. Er hält an dieser Stelle zu Recht dagegen, dass Zuversicht nicht Sicherheit oder Heilspositivismus impliziere: Zuversicht ist keine Gewissheit im Sinne absoluten Wissens.<sup>11</sup> Sie gründet auf Vertrauen, Glauben genannt, für die allerdings Gründe genannt werden müssen, soll sie sich nicht von vornherein dem Verdacht des Illusionären, der trügerischen Projektion aussetzen.

Bloch betonte, dass Hoffnung nicht abstrakt, sondern konkret sein müsse, um wirklich verändernde Kraft haben zu können: kein leeres Ideal, sondern auf konkrete Objekte, konkretes Handeln bezogen, geschichtlich und gesellschaftlich vermittelt, nicht nur subjektive, sondern objektive Hoffnung, materialistisch, nicht idealistisch bestimmt im Sinne eines konkreten Bezugs auf Materie, Gehalt, Körper, Stoff. Für Bloch konkretisierte sich das im Politischen und Sozioökonomischen, genauerhin in der Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft und der Etablierung dessen, was Bloch am Ende des Prinzips Hoffnung als Heimat bezeichnet, sozusagen die säkulare Benennung dessen, was christlich Reich Gottes bzw. Leben in Fülle heißt.<sup>12</sup>

Für Moltmann tat sich hier erneut ein Problem auf: Einerseits entfaltete Bloch mit großer intellektueller Stärke die eschatologische Dimension der Hoffnung. Andererseits aber wies er genau dies als illusionär ab und bezog sich dabei auf eine von Hegel und Marx inspirierte Geschichtsteologie, die er doch an anderer Stelle eigentlich bereits hinauskomplimentiert hatte. Moltmann zufolge sprengt gerade die Eschatologie mit ihrem klaren Bekenntnis zur Auferstehung der Toten das Blochsche „Prinzip Hoffnung“.<sup>13</sup> Diese eschatologische Hoffnung sei nicht abstrakt, sondern konkret, nicht rein idealistisch, sondern materialistisch – konkrete Utopie. Die Gemeinsamkeit zwischen Blochs „Prinzip Hoffnung“ und der „Theologie der Hoffnung“ liege aber darin, dass die eschatologische Hoffnung und damit die christliche Zuversicht recht verstanden keine bloße Jenseitsvertröstung darstellt, kein Opium des Volkes, sondern auf die geschichtlichen und gesellschaftlichen Realitäten bezogen ist:

11 | Vgl. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, 332.

12 | Vgl. Bloch, *Prinzip Hoffnung* (wie Anm. 5), 1628: „Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“

13 | Vgl. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (wie Anm. 11), 322.

„Sie [die christliche Zuversicht] wird sich zusammen mit dem ‚Prinzip Hoffnung‘ nicht abfinden mit der gegebenen Wirklichkeit, mit ihren vermeintlichen Zwangsläufigkeiten und den Gesetzen des Bösen und des Todes. Sie wird sich auch nicht abfinden mit utopischen Vorentwürfen der Zukunft, sondern wird auch diese überschreiten. Sie wird sie überschreiten nicht in eine Leerheit des Offenen, sondern in die Richtung, in die die Verheißung Gottes den Menschen ans Elend der Kreatur weist. [...] Damit wird die eschatologische Hoffnung zur geschichtlichen Treibkraft für schöpferische Utopien der Liebe zum leidenden Menschen und seiner ungelungenen Welt der unbekanntenen, doch verheißenen Zukunft Gottes entgegen.“<sup>14</sup>

Nicht nur individuelle Eschatologie im Sinne etwa der postmortalen Persistenz der Person ist also anvisiert, sondern universale Eschatologie, und auch nicht nur futuristisch, sondern ganz klar präsentisch: die Hoffnung auf die Entmachtung sehr konkreter sozialer, politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher Mächte und Gewalten, die Unrechtssysteme etablieren. Futurische Eschatologie ist niemals von präsentischer Eschatologie zu trennen: die Jetztzeit, so kann man mit Walter Benjamin formulieren, und nicht erst das Ende der Zeit, ist schon messianische Zeit und umgekehrt.<sup>15</sup> Der Augenblick trägt das Messianische verborgen in sich, und es tritt in jedem Handeln zu Tage, das an der Verwirklichung des Gottesreiches arbeitet. Diese Hoffnung ist nicht auf Christ:innen beschränkt, genau besehen auch nicht auf Religiöse und auch nicht nur auf das bewusste Leben, das wir menschlich nennen. Sie gilt allen jenseits des Anthropozän: einem jeglichen verletzlichen Leben.

Die Relevanz der Theologie liegt meiner Ansicht nach genau darin: diese Hoffnung zu reflektieren und als reale Möglichkeit zu begründen. Sie hält eine Möglichkeit offen, die für das verletzliche Leben buchstäblich lebenswichtig ist. Sie hilft, dieses Leben zu tragen und nicht nur zu ertragen, ganz ohne Vertröstungsideologie und ohne defätistische Verteidigung des Status quo. Darin leistet sie durchaus auch einen Dienst, aber nicht lediglich an Anwärt:innen bestimmter kirchlicher oder religionsgemeinschaftlicher Berufsgruppen, sondern an allen, die sich nicht mit dem Status quo zufriedengeben. Das aber setzt voraus, dass Theologie, will sie Zukunft haben, an der Realisierung solch einer Perspektive arbeitet. Damit komme ich zu meinem dritten und letzten Schritt. Theologie realisiert dies:

14 | Ebd., 334.

15 | Vgl. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: *ders.*, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt a. M. 1977, 251–261, bes. 261.

### 3. ... im Vollzug konkreter Grundhaltungen wissenschaftlich-theologischer Praxis

Anvisiert ist keine Wesensbestimmung der Theologie, von der dann behauptet würde, dass sie Theologie notwendig und unentbehrlich mache. Mir geht es hier vielmehr um ein dynamisches *doing theology*, um ein performatives Verständnis von Theologie als Vollzug. Und darum, was dieses *doing theology* trägt und worin es sich zugleich auch ausdrückt: um Grundhaltungen. Die altertümlich klingende Bezeichnung für solche Grundhaltungen heißt „Tugend“. Der Begriff ist allerdings prekär besetzt. Doch eigentlich bedeutet „Tugend“ schon bei Aristoteles nichts anderes als eine feste Grundhaltung, die nicht natürlich angelegt ist, sondern auf Bildung (etwa im Blick auf die dianoetischen Tugenden) und auf Sozialisation (im Blick auf die ethischen Tugenden) zurückgeht. Aristoteles fasste diese Grundhaltungen performativ auf: Sie bringen, so schrieb er in der „Nikomachischen Ethik“, die Akte wesensmäßig hervor, aus denen sie sich herausgebildet haben, sie stünden in unserer Macht und seien etwas Freiwilliges.<sup>16</sup> Aristoteles zufolge gibt es auch spezifische feste Grundhaltungen im Feld der wissenschaftlichen Erkenntnis und der, wie er formulierte, philosophischen Weisheit. Das lässt sich auch auf das theologische Tätig-Sein übertragen. Die US-amerikanische Theologin Catherine Cornille z. B. hat daher im Blick auf die Komparative Theologie, also eine konkrete Form des Theologie-Treibens, wissenschaftliche Grundhaltungen formuliert, die diese Form von Theologie bestimmen.<sup>17</sup> An dieser Idee, „Tugenden“ für das Theologie-Treiben zu formulieren, habe ich mich orientiert, dabei aber die Perspektive auf die Theologie generell, also nicht nur auf ein komparativ-theologisches Projekt bezogen, erweitert. Was könnten die festen Grundhaltungen sein, die performativ mit einem zukünftigen *doing theology* generell verbunden sind?

#### 3.1 Epistemisch bescheiden

„Denken heißt Überschreiten“ hieß es bei Bloch. Jenes Überschreiten birgt das Empfinden eines Mangels in sich, welches das Überschreiten initiiert. Dem Überschreiten wohnt eine Sehnsucht inne, nach dem „Anderswo“, dem „u-topos“, nach etwas, was in religiösen Selbst- und Weltdeutungen „Heil“ genannt wird. Jenes „Anderswo“ jedoch entzieht sich der definitiven Bestimmung – die Grundintuition negativer Theologie – und auch für Ernst Bloch ist das Überschreiten auf einen „u-topos“ hin ein Weg ins Offene. Theologie, die sich als solch ein Denken versteht, entsagt dem Begehren nach sicherem Wissen und Gewissheit und wagt, ihrem Reflexionsgang ein agnostisches

16 | Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Stuttgart 1969, 1114b12–1115a1.

17 | Vgl. Catherine Cornille, *The im-possibility of interreligious dialogue*, New York 2008.

Moment einzuschreiben. Sie ist bleibend „auf der Suche nach dem großen Vielleicht“ (François Rabelais). Im Verzicht auf einen überzogenen Gewissheitsanspruch liegt die Stärke und das Zukunftsweisende dieses Theologisierens, auch weil man sich darin eine Offenheit bewahrt, die vor fundamentalistischen Verengungen schützt. Der Mut zum „großen Vielleicht“ schließt zudem die Existenz Gottes ja gerade nicht a priori aus, impliziert also keinen Atheismus – das wäre für eine Reflexion und Rechtfertigung einer Lebensdeutung, die sich unter das Zeichen „Gott“ stellt, ja auch nichts anderes als ein Selbstwiderspruch, zumal Atheismus schlichtweg einen quasi umgekehrten überzogenen Gewissheitsanspruch in Sachen Religion und Glaube darstellt.

### 3.2 Intellektuell redlich

Intellektuelle Redlichkeit umfasst beides: zum einen die bekannte Bereitschaft, die „Hoffnung, die uns erfüllt“, vernünftig zu rechtfertigen, also in der Weise eines diskursiven, argumentativen Legitimationsverfahrens religiöse Praxen und Überzeugungen in ihrem Geltungsanspruch auszuweisen und konkrete Gehalte des Glaubens nicht allein narrativ zu tradieren und hermeneutisch auszulegen, sondern eben auch begrifflich zu bestimmen. Dazu gehört allerdings auch die Bereitschaft, das, was den Kriterien Kohärenz, Konsistenz und normative Richtigkeit nicht bzw. nicht mehr entsprechen kann, zu transformieren oder auch, so Transformation nicht möglich ist, zu verabschieden. In diesem Zusammenhang zeigt sich die intellektuelle Redlichkeit theologischer Reflexion auch in der Bereitschaft, sich keinen gesellschaftlichen Realitäten und keinen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen von vornherein zu verschließen, nur weil sie angeblich oder tatsächlich nicht mehr mit bestimmten Glaubensüberzeugungen zusammenpassen.

Zum anderen bedeutet intellektuelle Redlichkeit aber auch die Haltung, aus der heraus dieser Diskurs zu führen ist: Offenheit für die Argumente und Positionen der Anderen, Respekttoleranz gegenüber Konzeptionen und Positionen, die ich nicht teile, in Anerkennung des Rechts der Anderen, diese Positionen zu vertreten, Sachlichkeit der Debatte unter Trennung von Person und Sache, gleichwohl auch Transparenz meines eigenen Interesses und meiner eigenen Haltung, sowie die Klarheit darüber, dass kein Diskurs, so auch kein theologischer, leider gänzlich machtfrei sich vollzieht. Was die Haltung der intellektuellen Redlichkeit angeht, wird man leider feststellen müssen, dass hier derzeit in einigen theologischen Debatten und Auseinandersetzungen durchaus Luft nach oben ist, und man fragt sich, woran das liegt. Vielleicht am Zwang zur Selbstprofilierung innerhalb eines kleiner werdenden Fachs? An gesellschaftlich immer bedrängender werdenden Diskursverschiebungen, die Anlass zur Sorge geben müssen?

### 3.3 Freimütig

Solch eine Form des Theologisierens benötigt jedoch den nötigen Freiraum und unter gegenwärtigen Bedingungen auch eine große Portion Freimut (*parrhesia*). Von allen Anwürfen gegenüber den konfessionell gebundenen Theologien ist der der mangelnden Wissenschaftsfreiheit derjenige, der sich nicht mit guten Gründen abweisen lässt. Die Theologie wird in ihrem überschreitenden Denken eingehegt, nicht nur durch kirchenrechtliche Bestimmungen, durch lehramtliche Kontrolle der Lehre und der Lebensführung, durch intransparente Nihil-obstat-Verfahren und anderes mehr. Theologie wird letztlich durch die Vorstellung in ihrer Freiheit beschnitten, dass die Richtschnur des Theologisierens die Orientierung an auf Offenbarung zurückgehende „wahre“ Gehalte sei, die Orientierung an einem angeblich definitiv mitgeteilten göttlichen Willen und einer klar zu Tage liegenden göttlichen Schöpfungsordnung, gegen die man nicht verstoßen dürfe. Die Orientierung an einem als eindeutig und unveränderlich konstruierten Verständnis Heiliger Schriften. Die Auffassung von der Unveränderlichkeit und ewigen Geltung von Glaubensüberzeugungen, eben weil sie letztlich auf Offenbarung zurückgingen bzw. mit der natürlichen, gottgewollten Ordnung zusammenhängen. All dies zusammengenommen ist genau besehen die Wurzel des Problems mangelnder theologischer Wissenschaftsfreiheit.

*Doing theology* wird jedoch nur dann eine Zukunft haben, wenn es sich in der gebührenden wissenschaftlichen Freiheit vollziehen kann. Hier wird auf mehreren Ebenen anzusetzen sein: an einer Grundlagenreflexion über die Bedeutung von Offenbarung und über das Aufkommen religiöser Überzeugungen sowie über deren Kriteriologie, über die Veränderlichkeit von Glaubensgehalten, über die Transformationsmöglichkeit von Glaubenspraxen und von religiösen Organisationsformen und Institutionen. An einer Bestimmung des Glaubens nicht als Verhältnis des Gehorsams einem göttlichen oder kirchlichen Souverän gegenüber, nicht als Unterwerfung und Unterordnung, sondern als ein Verhältnis der Freiheit in Anerkennung anderer Freiheit, sei es der göttlichen, sei es der menschlichen, sei es der eigenen, sei es die der anderen. Es wird also zukunftsentscheidend für die Theologien sein, ob es gelingt, entsprechend zu diesen Verhältnisbestimmungen die Relation der Theolog:innen zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften, denen sie angehören, als wirkliches Freiheitsverhältnis zu realisieren. Dazu gehört dann auch, dem *doing theology* zukünftig keine zu eng gefassten Richtlinien aufzubürden und rote Linien zu ziehen, die angeblich nicht überschritten werden dürften.

Angesichts der aktuellen rechtlichen Bestimmungen brauchen Theolog:innen jedoch insbesondere Freimut, *parrhesia*, nicht nur um ihre wissenschaftliche Freiheit zu erkämpfen, sondern auch dazu, um neue Formen des Theologisierens zu entwickeln, überkommene Traditionen zu kritisieren und neue theologische Konzepte zu entwerfen, teilweise auch in intelligibler Radikalität. Denn all dies erzeugt selbstverständlich

auch Widerstände. Auf jeden Fall aber erfordert *parrhesia*, der Mut zur freien Rede, Freiheit: „Wo Gehorsam herrscht, da kann es keine *parrhesia* geben.“<sup>18</sup> schrieb Michel Foucault in „Der Mut zur Wahrheit“. Freiheit und Freimut bedingen einander wechselseitig. Nur wo das eine garantiert ist, kann es das andere geben, wo das eine stattfindet, wird das andere realisiert.

### 3.4 Sich selbst redigierend

Es gibt einen Aufsatz des französischen Philosophen Jean-Francois Lyotard mit dem Titel „Die Moderne redigieren“<sup>19</sup>, in dem er darlegt, was ihm zufolge die Kritik an bestimmten Aspekten dessen bedeutet, was er unter „Moderne“ versteht. Damit ist ein Denken der Moderne gemeint, dass sich selbst auf den Prüfstand stellt, ohne die Moderne gänzlich hinter sich zu lassen. Lyotard machte im Rekurs auf Sigmund Freuds Aufsatz „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten“<sup>20</sup> deutlich, dass solch ein Redigieren nicht nur im Erinnern und Aufdecken des verborgenen Vergangenen besteht. Denn im Aufkommen von Erinnerungen setzen zugleich Widerstände ein. Die Folge ist der Wiederholungszwang der Dispositionen, der den Impuls der Erinnerung ersetzt. Das Bestehende wird nicht durchbrochen, sondern gegebenenfalls in anderer Form weitergeführt. Für Freud tritt daher das Durcharbeiten zwingend an die Seite des Erinnerns, um den Wiederholungszwang durchbrechen zu können und so auch die eingeschriebenen Dispositionen aufbrechen zu können. Dieses Durcharbeiten ist alles andere als einfach: Zu ihm gehört das Sich-Aussetzen gegenüber leidvollen Erfahrungen und erlebten Traumata, gehört die geschärfte Aufmerksamkeit für alles, was geschieht und geäußert wurde und wird, das Zulassen freier Assoziationen. Dem erinnernden Durcharbeiten geht es nicht primär um die Erkenntnis des Vergangenen, sondern um das Bewältigen der Gegenwart und der Zukunft aus der Erinnerung heraus. Für Freud gehört die Technik des Durcharbeitens wesentlich zum Emanzipationsprozess des Subjekts hinzu.

*Doing theology* unter den Bedingungen spätmoderner Kulturen und Gesellschaften erfordert genau diese Technik des Durcharbeitens der eigenen Traditionen, Überzeugungen, Praxen, Systeme, um so dem auf die Spur zu kommen, was verdrängt, verkannt, verborgen war und ist. Politische Theologien sprechen hier von „gefährlicher Erinnerung“, Feministische Theologien von „Hermeneutik des Verdachts“. Aber Erinnerung und Verdacht allein reichen nicht aus. Es braucht das ehrliche, darin auch leid-

18 | Michel Foucault, Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84, Frankfurt a. M. 2010, 433.

19 | Jean-Francois Lyotard, Die Moderne redigieren, in: Wolfgang Welsch (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 204–214.

20 | Vgl. Sigmund Freud, Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (1914), in: ders., Gesammelte Werke Band 10. Werke aus den Jahren 1913–1917, Frankfurt a. M. 2001, 126–136.

volle, ungeschminkte theologische Durcharbeiten, das Redigieren der eigenen Überzeugungen und Praxen, ohne sie jedoch gänzlich hinter sich zu lassen. Theologisches Redigieren bedeutet somit auch, sich den eigenen Schuldverstrickungen zu stellen, diese offenzulegen und sie zu bearbeiten. Den eigenen Beitrag an Legitimationsdiskursen für Herrschaftspraktiken und -strukturen, für toxische Systeme. Redigieren bedeutet: theologische Begriffe, Konzepte, Modelle, Argumentationslinien, Denkformen, Methoden – alles auf den Prüfstand zu stellen, dabei nichts für unantastbar zu halten und zu erklären und in diesem Sinne wirklich radikal, an die Wurzel gehend, theologisch zu tätig sein. Das Ziel dieser Übung ist nicht Destruktion, wie manche befürchten oder immer wieder auch als Gefahr beschwören, sondern – mit Hegel und Adorno gesprochen – bestimmte Negation: Transformation des Alten, verbunden mit Kreation von Neuem, und das im Durcharbeiten des Tradierten. Auch hier gilt ja: Denken heißt überschreiten.

### 3.5 Widerständig

Gerade weil im Zentrum des *doing theology* das „Prinzip Hoffnung“ steht, eingedenk des „Elends der Kreatur und der ungelungenen Welt“, und gerade weil dies in religiös ausgerichteter Perspektive weder nur eine futurische noch eine lediglich individuelle eschatologische Hoffnung bedeutet, gerade deshalb gehört es zur bleibenden Verpflichtung der Theologie, sich nicht in kirchliche Binnendiskurse zurückzuziehen oder primär individuelle spirituelle Bedürfnisse zu bedienen. Theologie wird nur dann auch zukünftig in der Öffentlichkeit wahrgenommen werden, wenn sie sich nicht von ihrer öffentlichen, gesellschaftlichen, politischen Bedeutung dispensiert. Anders formuliert: Theologie könnte zwar selbstverständlich durchaus noch existieren, wenn sie sich in ausschließlich von Kirchen und Religionsgemeinschaften getragene Einrichtungen zurückzieht und sich so in ihrem Auftrag nur noch von den Kirchen und Religionsgemeinschaften her definiert. Allerdings wäre dies nur noch ein kümmerlicher Schein dessen, was eigentlich ihr Auftrag und ihre Verantwortung ist, nämlich von der Gesellschaft her, deren Teil die religiösen Institutionen und Organisationen sind, auf diese hin zu wirken. Der Rückzug aus staatlichen Institutionen leistete der Privatisierung des Religiösen nur weiteren Vorschub und trägt zu einem Abgleiten ins Sektiererische bei. Das wäre nichts anderes als der Versuch purer Bestandssicherung um den hohen Preis des Verlustes öffentlicher Wahrnehmung und gesellschaftlicher Relevanz.

Und auch, wenn religiöse Überzeugungen nicht ungefiltert in öffentliche bzw. politische Diskurse hineingetragen werden können und sollen, weil ethische und politische Positionen Gründe benötigen, die aufgrund der ihnen eingeschriebenen universalen Geltungsansprüche potenziell auch diejenigen überzeugen können müssen, die nicht religiös eingestellt sind, und auch, wenn aus konkreten religiösen Überzeugungen

nicht direkt eindeutige politische Positionen gefolgert werden können, ja dürfen – auch hier haben theokratischen Modellen zum Trotz die Grundsätze einer freiheitlichen Demokratie und eines plural verfassten Gemeinwesens zu gelten –, so gibt es doch auch grundsätzliche Positionen und Situationen, in denen es theologisch geboten ist, Partei zu ergreifen, sich einzumischen, kurz: widerständig zu sein. Für eine Theologie der Zukunft gilt vor allem auch angesichts des besorgniserregenden Erstarkens extremistischer Kräfte, verbunden mit dem Anwachsen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit bleibend die Aufforderung Dietrich Bonhoeffers, die er in seinem Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“<sup>21</sup> aus dem Jahr 1933 im Blick auf die Zerstörung des Rechtsstaats der Weimarer Republik und die Etablierung des nationalsozialistischen Unrechtsstaats und der Gewaltherrschaft formuliert hatte: die Opfer unter dem Rad nicht nur zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen!<sup>22</sup>

### 3.6 Interreligiös eingestellt und offen gegenüber Areligiösen als Diskurspartner:innen

Die Orientierung an der Hoffnung eint alle Religionen, sie ist so gesehen universal, ohne dass daraus eine universale Religion folgt, in der alle Religionen aufgehen. Sie ist vielmehr die Basis, auf der alle Religionen stehen und auf der religiös Musikalische einander begegnen können. Das ist auch ihr Vorzug: Statt immerzu das Trennende zu befeuern, richtet sich die Hoffnungsperspektive zunächst einmal auf das Universale, das Gemeinsame hin. Von dieser gemeinsamen Basis ausgehend ist es viel leichter, sich auch über das Unterscheidende auszutauschen, ohne hier dann wieder rasch in superiores Fahrwasser zu geraten. An dieser Stelle werden die anderen Grundhaltungen entscheidend: die Bereitschaft zur epistemischen Bescheidenheit und zum Perspektivwechsel im Blick auf die eigene Tradition und das freimütige Redigieren des Eigenen. Das Profil solch einer Theologie besteht dann jedoch gerade nicht in den sprichwörtlichen konfessionellen Spitzen, sondern im Gegenteil in der Suche nach Konstellationen unterschiedlicher Überzeugungen und Praxen. Eine Theologie der Welt im Dienst nicht nur, ja vielleicht auch gar nicht mehr primär der Kirchen und Religionsgemeinschaften, aus denen sie erwächst, sondern im Dienst aller, die im Blick auf die Verletzlichkeit allen Lebens, des eigenen wie des anderen, vom vollends gelungenen Leben

21 | Dietrich Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage, in: ders., Berlin 1932–1933. Werkausgabe Band 12, Gütersloh 1997, 349–358.

22 | Bonhoeffer stellte hier zwar vor dem Hintergrund der „Machtergreifung“ durch die Nazis das staatliche Handeln und das Staat-Kirche-Verhältnis ins Zentrum und nicht etwa gesellschaftliche Entwicklungen bzw. das Handeln nicht-staatlicher Akteur:innen; in diesem Zusammenhang problematisierte er vor allem ein Zuwenig oder Zuviel an Recht und Ordnung auf staatlicher Ebene und die Frage nach der Legitimität staatlichen Handelns. Doch ganz klar steht hier die „Rechtslosmachung“ von Gruppen von Menschen im Zentrum, und dies betrifft nicht nur die staatliche Ebene, sondern auch die nicht-staatliche.

träumen, vom „Anderswo“, und für die das Zeichen „Gott“ zur Signatur dieses „Anderswo“ geworden ist.

Hier sind dann aber zukünftig nicht allein verstärkt, sondern primär diejenigen mit in den Blick zu nehmen und in den Diskurs als Diskurspartner:innen hineinzunehmen, die nicht an Gott glauben können oder wollen, und diejenigen, für die Religion per se keine relevante Größe in ihrem Leben darstellt, denen alles Religiöse fremd ist, *terra incognita*, die aber vielleicht durchaus auch offen sind für die Perspektive einer Hoffnung für ihr verletzliches Leben, diese aber gänzlich religionslos durchbuchstabieren. Das gilt umso mehr, wenn man die Ergebnisse der jüngsten EKD-Mitgliedschaftsstudie als ernstzunehmende Herausforderung begreift und sich angesichts dessen eben nicht in die vermeintlich sichere Kirchenburg zurückzieht. Nicht die Theologie von der Kirche her, sondern von der Gesellschaft her zu denken, der die Kirchen zugehören, heißt dann auch: ein *doing theology* im Kontext einer Gesellschaft, in der Areligiöse die stärkste Gruppe bilden, von diesen her und auf diese hin, jedoch ohne sie superioristisch zu vereinnahmen. Das impliziert aber auch einen Perspektivwechsel im Blick auf Atheist:innen und Areligiöse: Ihnen gegenüber regiert nicht mehr der apologetische Diskurs, auch nicht in noch so abgespeckter Form. Im Gegenteil ist das offene Visier zu pflegen, das Interesse an der Lebensdeutung der Anderen, der Diskurs auf Augenhöhe und in Reziprozität. Eine solche Theologie eben in Form einer Konstellation unterschiedener Selbst- und Weltdeutungen wird sich dereinst in anderer Struktur und Gestalt vollziehen als an den uns noch so vertrauten konfessionell ausgerichteten Fakultäten und Instituten. Das klingt riskant und löst bei manchen Verlustängste aus, dennoch aber wird der Theologie wohl gerade in dieser veränderten Form überhaupt noch eine Zukunft beschieden sein, jedenfalls im Bereich gesellschaftlicher Öffentlichkeit.

Im Blick darauf wäre selbstverständlich dann nochmals eingehend über das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft zu reflektieren, vor allem dann, wenn man davon ausgeht, dass die Religionswissenschaften entgegen mancher Meinungen nicht notwendigerweise rein deskriptiv vorgehen und neutral eingestellt sind, sondern auch ein normatives Interesse besitzen. Womöglich rücken Theologie und Religionswissenschaft in Zukunft deutlich näher zusammen als bislang. Die spezifische Differenz der Theologien läge dann im Vergleich zu den Religionswissenschaften in ihrem Ausgangspunkt: dem expliziten Ausgehen von einer konkreten religiösen Tradition und das Explizieren dieses Standpunktes und des damit verknüpften erkenntnisleitenden Interesses.

Mir ist sehr bewusst, dass die Orientierung an den genannten Grundhaltungen angesichts unserer real existierenden Theologien selbst schon wieder als Ausgestaltung der Hoffnung auf einen *u-topos* erscheint, als Formulierung eines kontrafaktischen Ideals. Dennoch aber ist es meine feste Überzeugung, dass jenseits hochgezogener kirchlicher Mauern mittel- und langfristig gesehen nur eine solche Theologie Zukunft und gesell-

schaftliche Bedeutung haben wird, die an diesen Grundhaltungen sich orientierend in ihrer reflexiven Praxis Anteil hat und Anteil nimmt an einer performativen Praxis, in der hier und jetzt schon die „Hoffnung, die uns erfüllt“, konkretisiert und momenthaft realisiert wird. Und auch, wenn Struktur immer auf Vollzug und Handeln einwirkt und nicht nur daraus hervorgeht, so ist es doch im Blick auf die Möglichkeit eines zukünftigen *doing theology* zunächst einmal zweitrangig, an welchem Ort und in welcher Struktur sich dies vollzieht. Entscheidend ist, dass es überhaupt geschieht, vollzogen, getan wird: Eine Theologie, die nicht aus Furcht und Zittern, aus Bestandssicherung und Abwehrkämpfen, sondern aus der Hoffnung lebt und dabei ganz nah bei dem ist, was Friedrich Hölderlin einst schrieb:

„Lieber! was wäre das Leben ohne Hoffnung? Ein Funke, der aus der Kohle springt und verlischt, und wie man bei trüber Jahreszeit einen Windstoß hört, der einen Augenblick saust und dann verhallt, so wär es mit uns?

Auch die Schwalbe sucht ein freundlicher Land im Winter, es läuft das Wild umher in der Hitze des Tags und seine Augen suchen den Quell. Wer sagt dem Kinde, daß die Mutter ihre Brust ihm nicht versage? Und siehe! es sucht sie doch. Es lebte nichts, wenn es nicht hoffte.“

JULIAN TAPPEN

## Anamnetische Solidarität „nach vorwärts“?

### Zur Perspektivierung politischer Theologie angesichts der Klimakatastrophe

#### Zusammenfassung

Der Artikel untersucht die Bedeutung des anthropogenen Klimawandels für die Konzeption Politischer Theologie und betont die Notwendigkeit, das Konzept der anamnetischen Solidarität als eine antizipatorisch-anamnetische Solidarität auf zukünftige Generationen auszuweiten. Unter Aufnahme des Bildes von Benjamins ‚Engel der Geschichte‘ – der sein Antlitz aber der Zukunft zuwendet und dieselben Trümmer vor seine Füße geworfen sieht – fragt der Artikel nach den Konsequenzen der Situation ‚vor 4 °C‘ für die Grundlegung christlicher Hoffnung und stellt dafür in einer Relecture der kantischen Postulatenlehre die Notwendigkeit einer ‚Praxis der Metaphysik‘ ins Zentrum.

#### Abstract

The article examines the significance of anthropogenic climate change for the conception of political theology and emphasises the need to extend the concept of anamnetic solidarity as an anticipatory-anamnetic solidarity to future generations. Taking up the image of Benjamin's 'Angel of History' - who turns his face to the future and sees the same debris thrown at his feet - the article asks about the consequences of the situation 'before 4 °C' for the foundation of Christian hope and, in a reflection on Kant's theory of postulates, places the necessity of a 'practice of metaphysics' at the centre.

#### Schlüsselwörter/Keywords

Anamnetische Solidarität; Begründung christlicher Hoffnung; Engel der Geschichte; Klimawandel; Politische Theologie; praktische Metaphysik  
Anamnetic solidarity; angel of history; climate change; justification of Christian hope; political theology; practical metaphysics

Im Revival, das politische Theologien derzeit erleben, steckt ein irritierendes Moment.<sup>1</sup> Trotz erheblich veränderter gesellschaftlicher, ökonomischer, ökologischer und geostrategischer Rahmenbedingungen bleiben die Großmeister der deutschsprachigen politischen Theologie, katholischerseits hier besonders prägend sicherlich Johann Baptist Metz, zum Teil bis in den Sprachduktus hinein die primären Referenzautoren. Zwar hat sich das Feld insbesondere durch die Rezeption post- und dekolonialer Theoriebildung gerade in befreiungstheologischen Ansätzen diversifiziert und ist mit Blick auf empirische Sozialforschung und soziologische Modelle heute breiter aufgestellt, nichtsdestoweniger bildet die erste Generation der Neuen Politischen Theologie noch immer den Resonanzraum dieser neueren Entwicklungen und prägt weiterhin maßgeblich den Diskurs. Mit Blick auf ihr begründungslogisches<sup>2</sup> Moment jedoch müssen diese politischen Theologien heute angefragt werden, gewinnen sie doch ihren begründungslogischen Anker aus einer retrospektiven Solidarität, die in der Gegenwart zum Handeln verpflichten und zum hoffenden Gottesglauben berechtigen soll. Paradigmatisch für diese Perspektive steht der ‚Engel der Geschichte‘ aus der IX. These der Benjamin’schen geschichtsphilosophischen Thesen, der in der theologischen Interpretation zum Symbol anamnetischer Solidarität geworden ist, wenn auch darin zugleich noch verwiesen auf die rettende Wirklichkeit Gottes.<sup>3</sup>

Ob der Engel der Geschichte heute jedoch auf diese Weise zur symbolischen Referenz noch taugt, ist fraglich geworden. Jene Zukunft nämlich, der er im Versuch der Solidarität mit den Leidenden der Vergangenheit seinen Rücken zuwendet, ist nicht mehr nur die Projektionsfläche technisierter Fortschrittsideologien, sondern heute gleichermaßen Gegenstand präziser wissenschaftlicher Modellierungen geworden. Die entworfenen Szenarien warten dabei mit einem Maß an Genauigkeit auf, das es erlaubt, heute bereits sichere Voraussagen darüber treffen zu können, dass zukünftige Generationen in ihrer Existenz bedroht und/oder erheblichen gesundheitlichen, sozialen und ökonomischen Risiken ausgesetzt sein werden. Die gewaltigen, menschengemachten Veränderungen des globalen Klimas, die eng damit verbundenen, massiven Auswirkungen auf nahezu alle Ökosysteme und die daraus resultierenden katastrophalen Folgen – bis hin zum Kollaps – sind (nicht erst seit) heute mit einer Verlässlichkeit beschrieben, dass allein das Ausmaß der planetaren Erschöpfung unsicher zu sein

1 | Ich danke Jan Niklas Collet, den Teilnehmenden des Oberseminars von Frau Prof. Wendel in Tübingen sowie den (anonymen) Gutachter:innen der ThQ für wertvolle Impulse und Hinweise zum vorliegenden Artikel.

2 | Ich spreche im Folgenden von Begründungslogiken, wenn der Bezug auf die argumentative *Konstruktion* von Geltung gemeint ist; von Geltungslogiken spreche ich dort, wo der von Aussagen oder Systemen erhobene Anspruch auf Geltung angezielt ist.

3 | Vgl. dazu sprechend die Festschrift zur Emeritierung Johann Reikerstorfers, deren Titelseite ein Bild des ‚Engels der Geschichte‘ trägt, Kurt Appel/Johann Baptist Metz/Jan-Heiner Tück (Hg.), Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 4), Wien 2012.

scheint. Einen Vorgeschmack bieten die schon jetzt auch in Europa zu spürenden Unwetterereignisse.

Damit wird aber auf der Ebene politisch-theologischer Reflexion eine Kehre notwendig, die bis in die motivationalen und geltungslogischen Quellen reicht: Der Engel der Geschichte wird sich umdrehen oder einen Blick über seine Schulter werfen müssen. Wie diese Perspektivenverschiebung die Struktur politischer Theologie verändern könnte, darum soll es im vorliegenden Aufsatz gehen, in dem ich die These verfolge, dass sich die politische Theologie dieser Wende in Form eines zweiten orientierenden Gewichts stellen muss: einer Solidarität ‚nach vorwärts‘, die auch die Initiator:innen von Fridays for Future erfolgreich vor dem Bundesverfassungsgericht eingeklagt haben. Mit Recht fordern die jungen Menschen die Möglichkeit einer lebenswerten Zukunft und eine gerechte Verteilung derjenigen Anstrengungen, die zur Begrenzung der globalen Erwärmung auf 1,5 °C notwendig sind, eben eine Solidarität ‚nach vorwärts‘. Das Gericht zieht gar eine Verbindung zu Art. 20a GG und spricht dem Pariser Klimaabkommen damit Verfassungsrang zu.<sup>4</sup>

Im Folgenden möchte ich dafür zunächst an die geschichtsphilosophische Orientierung exemplarischer politischer Theologien erinnern, die maßgeblich auf der These Walter Benjamins zur Unabgeschlossenheit der Vergangenheit fußt (1). Sodann ist diese Orientierung mit den letzten Ergebnissen des Zwischenstaatlichen Ausschusses für Klimaänderungen (IPCC) zu konfrontieren, die nach dem derzeitigen Stand der Klimafolgeschätzung einschneidende Konsequenzen abverlangen werden (2). Auf Grundlage dieser Konfrontation sollen schließlich einige Folgen für die fundamentale Begründung politischer Theologie benannt und in ihrer Reichweite bedacht werden (3).

**JULIAN TAPPEN**, geb. 1988, Dr. theol., 2007–2013 Lehramtsstudium Kath. Religionslehre und Philosophie in Köln, 2018–2019 Studium der Kath. Theologie in Münster, seit 2021 Akademischer Rat a. Z. am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Universität Tübingen. Arbeitsschwerpunkte: Theologie des Glaubensaktes; Eschatologie; Grundlegungsfragen der Politischen Theologie

## 1. Anamnetische Solidarität und die Autorität der Leidenden

Die Praxis der Erinnerung stellt für die neue politische Theologie eine Schlüsselkategorie dar. Sie gewinnt ihre theologische Tiefe im Konzept anamnetischer Solidarität, das in einer Theologie nach Auschwitz auch zum geltungslogischen Fluchtpunkt wird. Die Autorität der Leidenden, der Toten und Erschlagenen markiert die unhintergehbare Instanz, an der sich jede Rede von Gott zu bewähren hat. Auch wenn die Orientierung an der Shoah für eine in den Metz'schen Bahnen sich entwickelnde Theo-

4 | Vgl., Bundesverfassungsgericht, Pressemitteilung Nr. 31/2021 vom 29. April 2021, <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2021/bvg21-031.html> (aufgerufen am 31.05.2023).

logie bestimmend gewesen ist, so greift sie mit dem Begriff der anamnetischen Solidarität aber bekanntlich noch weiter zurück auf eine für die Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zentrale Debatte, die freilich auch bereits in den nahen Schatten der nationalsozialistischen Verbrechen steht. Diese Debatte, die zwischen den Protagonisten der Frankfurter Schule ausgetragen worden wurde, ist insbesondere auch für die Theologie von Johann Baptist Metz und Helmut Peukert grundlegend geworden. Im Disput zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin über die (Un-)Abgeschlossenheit der Vergangenheit ist jene Wurzel gegeben, aus der heraus maßgebliche Entwürfe politischer Theologie erwachsen sind. An jene Debatte sei daher hier noch einmal in ihren Grundzügen erinnert.

### 1.1 Die (Un-)Abgeschlossenheit der Vergangenheit

Die für die theologische Rezeption so entscheidend gewordene Debatte ist zunächst geschichtstheoretisch orientiert und innerhalb des Versuchs zu verorten, einen historisch-materialistischen Geschichtsbegriff zu entwickeln, der insbesondere gegenüber der geschliffenen Linearität eines historischen Fortschrittsdenkens die Opfer der Geschichte nicht aus dem Blick verliert.<sup>5</sup> Benjamins Argument gegen eine Sicht auf Geschichte als einfache Chronologie von Ereignissen zeigt auf, dass der Historiker über den Weg des scheinbar interesselosen Abtauchens in die Vergangenheit und der scheinbar nüchternen Rekonstruktion dessen, was gewesen sei, bloß jene Geschichte schreiben kann, die faktisch aus der machtvollen Gestaltung der Sieger hervorgegangen ist und in dessen Erbe die Herrschenden von heute selbst stehen: „Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut.“<sup>6</sup>

Mit dieser Kritik wendet sich Benjamin aber nicht nur gegen die historistische, unkritische Geschichtswissenschaft, sondern ebenso gegen die Vorstellung Horkheimers, nach dem Ende von Metaphysik und Religion komme jener die Aufgabe zu, gleichsam als kollektives menschliches Gedächtnis an die Toten zu erinnern. Horkheimer hatte notiert: „Jetzt, wo das Vertrauen auf das Ewige zerfallen muss, bildet die Historie das einzige Gehör, das die gegenwärtige und selbst vergängliche Menschheit den Ankla-

5 | Da Benjamins Essay über Eduard Fuchs, den man als den Beginn der Debatte identifizieren kann, zentrale Aspekte schon vorwegnimmt, die für die drei Jahre später verfassten Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘ bestimmend sein sollten, lässt sich zur Erhellung seiner Position auch auf dieses letzte abgeschlossene Werk Benjamins Bezug nehmen. (Vgl. *Jeanne Marie Gagnebin*, Über den Begriff der Geschichte, in: Burkhardt Lindner [Hg.], *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, 284–300, hier, 286.)

6 | *Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: *Ders*, *Gesammelte Schriften* 1.2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1991, 691–704, hier, 696 (These VII).

gen der vergangenen noch schenken kann.“<sup>7</sup> Ob diese dem „Historiker als Retter“<sup>8</sup> zugeordnete Aufgabe allerdings von ihm geleistet werden kann, das bezweifelt Benjamin freilich stark. Sein Unbehagen ist zunächst wiederum geschichtsphilosophischer Art und lässt sich in aller Dringlichkeit – die nicht zuletzt den katastrophalen Umständen ihrer Entstehung geschuldet ist – an der berühmten Interpretation des ‚Engels der Geschichte‘ in den ‚geschichtsphilosophischen Thesen‘ ablesen:

„Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.“<sup>9</sup>

Benjamin hatte hier die Unmöglichkeit ins Bild gebracht, unter dem Sturm des Fortschritt-Diktats dem Trümmerhaufen des Unrechts der Vergangenheit überhaupt zu *begegnen* und dessen nicht bloß gewahr zu werden und die Toten wahrhaft zu *erinnern*. Eine solche Memoria nämlich bräuchte die Unterbrechung, wollte ‚verweilen‘, ein ‚Jetzt‘ setzen, das der entleerenden Negation des Unrechts durch den Sturm der fortlaufenden und stets nach vorne fordernden Zeit einen ‚Moment‘ entgegensetzt. Dieser Sturm aber verfängt sich nicht nur in den Flügeln des Engels, sondern ebenso im Versuch des Historikers zu „[o]rdnen und [zu b]ewahren“: Die Erinnerung wird ihm entzogen. Die Idee, dass „[i]nmitten dieser unermesslichen Gleichgültigkeit [des Universums gegenüber der Nichtigkeit des Menschen; JT] [...] allein das menschliche Bewusstsein die Stätte bilden [können], bei der erduldetes Unrecht aufgehoben ist, die einzige Instanz, die sich nicht damit zufrieden gibt [...]“<sup>10</sup>, bleibt illusionär, weil abseh-

7 | Max Horkheimer, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, in: Zeitschrift für Sozialforschung 3 (1934), 321–342, hier, 341.

8 | Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, Briefwechsel 1927–1969. Band 1, 1927–1937, hg. von Christoph Gödde, Frankfurt a. M. 2003, 52.

9 | Benjamin, Über den Begriff der Geschichte (wie Anm. 6), 697f. (These IX).

10 | Horkheimer, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit (wie Anm. 7), 341. Horkheimer hat diese These später revidiert. Bekannt geworden durch ein Spiegel-Interview ist sein Hinweis darauf, dass sich das menschliche Bewusstsein allein mit dieser Aufgabe übernehme, „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.“ (Max Horkheimer, Theismus – Atheismus [1963], in: *ders.*, Gesammelte Schriften. Bd. 7, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1985, 173–186, hier, 184. Vgl. auch Max Horkheimer, Was wird (sic!) Sinn nennen, wird verschwinden, in: Der Spiegel

bar vorläufig – das Erinnern der Toten unterliegt demselben Diktat des Vergessens wie die Toten selbst, sodass der Versuch der Erinnerung letztlich nur Manifestation seines Scheiterns sein kann.

Benjamins materialistischer Geschichtsbegriff setzt daher gegen die Idee eines Kontinuums der Geschichte, in dem die Historiker:innen beschreiben, „wie es denn eigentlich gewesen ist“<sup>11</sup> und sich diese Vergangenheit enzyklopädisch als Gegenstand aneignen, die Idee einer den Verlauf ‚aufsprenghenden‘<sup>12</sup> ‚Jetztzeit‘. Im Eingedenken der Vergangenheit ist diese aus der Homogenität der Geschichte „herauszusprengen“<sup>13</sup>, um in eine flüchtige Konstellation mit der Gegenwart gebracht werden zu können, in der nicht nur die Vergangenheit zu einer momenthaften Erfüllung kommt, sondern auch zu einem neuen Verhältnis zur Gegenwart befähigt, in der mehr zu finden ist als der Übergang in die Zukunft.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich die These Benjamins leicht, die Horkheimer zu dem Einspruch provozieren musste, der die für unsere Zwecke relevante Debatte eröffnete.<sup>14</sup> Benjamin schreibt: „Ist der Begriff der Kultur für den historischen Materialismus ein problematischer, so ist ihr Zerfall in Güter, die der Menschheit ein Objekt des Besitzes würden, ihm eine unvollziehbare Vorstellung. Das Werk der Vergangenheit ist ihm nicht abgeschlossen. Keiner Epoche sieht er es dinghaft, handlich in den Schoß fallen, und an keinem Teil.“<sup>15</sup> Unvollziehbar ist die Vorstellung einer in Güter zerfallene und für die nachgehende Geschichte habhaft gewordene Vergangenheit deshalb, weil sie Konsequenz jener im ‚Engel der Geschichte‘ kritisierten Zeitstruktur ist, die unaufhaltsam und interesselos an den Toten und Erschlagenen in eine ebenso leere Zukunft drängt. Ein historisch-materialistischer Geschichtsbegriff der ‚Jetztzeit‘ muss daher auf die Bedingung setzen, dass die Vergangenheit unabgeschlossen ist – andernfalls könnte sie im konstellativen Eingedenken nicht einmal momenthaft und flüchtig Erfüllung finden, die Solidarität mit den Toten bliebe stumpf, weil sie nicht auf die Idee der Gerechtigkeit verweisen könnte.

Horkheimer reagiert mit hoher Präzision und Weitsicht zunächst kritisch auf Benjamins unscheinbaren Satz. Sein berühmt gewordener Einspruch mahnt: „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich er-

---

(04.01.1970), <https://www.spiegel.de/kultur/was-wir-sinn-nennen-wird-verschwinden-a-7d9d062b-0002-0001-0000-000045226214> (aufgerufen am 23.10.2023).

11 | Benjamin, Über den Begriff der Geschichte (wie Anm. 6), 695 (These VI).

12 | Vgl. ebd., 702 (These XVI).

13 | Ebd., 703 (These XVII).

14 | Vgl. für eine eingehende Rekonstruktion der Debatte Rudolf Langthaler, Zum zwiespältigen Verhältnis der Kritischen Theorie zur „Religion“. Ein Blick auf Benjamin, Adorno und Horkheimer, in: Franz Gruber/Ansgar Kreutzer/Andreas Telsler (Hg.), Verstehen und Verdacht. Hermeneutische und kritische Theorie im Gespräch, Ostfildern 2015, 193–211; Benedikt Rediker, Die Fragilität religiöser Hoffnung. Zur Transformation praktischer Theodizee im Anschluss an Immanuel Kant, Regensburg 2021, 46–65.

15 | Walter Benjamin, Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker, in: ders., Gesammelte Schriften II.2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1991, 465–505, hier, 477.

schlagen. Letzten Endes ist Ihre [i. e. Benjamins, JT] Aussage theologisch. Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst, so muss man an das Jüngste Gericht glauben.“<sup>16</sup> Man würde Benjamins Antwort auf Horkheimers Einspruch missverstehen, wollte man mit ihr einen Disput eröffnen über die Faktizität des Vergangenen. Jedoch ist hier erstens noch einmal der größere geschichtsphilosophische Rahmen von Bedeutung, der nicht in erster Linie das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, sondern die Rolle und Aufgabe der Geschichtswissenschaft zum Gegenstand hat, also nach einem Verhältnis zum Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart fragt, d. h. ein Verhältnis zweiter Ordnung adressiert. Zweitens ist auch die genaue Lektüre des ursprünglichen Satzes aus dem Fuchs-Artikel weiterführend, denn auch hier behauptet Benjamin mitnichten die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit per se. Vielmehr trifft er eine Aussage über den materialistischen Historiker: „Das Werk der Vergangenheit ist *ihm* nicht abgeschlossen.“ Benjamin interessiert sich für die Einstellung der Historiker:innen zu ihrem Gegenstand. Man könnte fragen: Was ist die angemessene Haltung, die angemessene Deutung des Vergangenen? Auf diese Art ist Benjamin dann zu verstehen, wenn er Horkheimer antwortend dessen Einwand die Spitze nimmt, indem er das unumgänglich Theologische seines Denkens unumwunden einräumt:

„Was die Wissenschaft ‚festgestellt‘ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenem machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“<sup>17</sup>

Es ist dieselbe „religiöse Sehnsucht“<sup>18</sup>, wie auch Horkheimer sie umtreibt, der Benjamin bloß ein Stück weiter entgegenkommt als jener. Hatte sich Horkheimer die Idee einer Wirklichkeit des Gegenstandes der Hoffnung auf Gerechtigkeit noch versagt, weil sie schlichtweg kontrafaktisch zum realen Verlauf der Geschichte steht, so wagt Benjamin – immer vor dem Hintergrund eines veränderten Geschichtsbegriffs – den Ausgriff auf die Idee einer rettenden Wirklichkeit. Dabei nimmt er den Ausgriff auf der Stelle schon wieder zurück, ringt gleichsam mit einer angemessenen Form dieser „postulatorischen“<sup>19</sup> Hoffnung, des ‚Hoffen-Dürfens‘ aber nicht ‚Sagen-Könnens‘. Es

16 | Max Horkheimer, Brief an Walter Benjamin vom 16.03.1937, in: ders., Gesammelte Schriften 16, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1995, 83.

17 | Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, in: ders., Gesammelte Schriften V.1, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1982, 589.

18 | Rediker, Die Fragilität religiöser Hoffnung (wie Anm. 14), 56.

19 | Rudolf Langthaler, Zum zwiespältigen Verhältnis der Kritischen Theorie zur „Religion“, 197.

ist die unmittelbare Forderung des Nicht-sein-Sollenden, des Leidens und Unrechts der Geschichte, das Benjamin dazu nötigt, den Schritt ins Hoffen hinein zu wagen, um dem Eingedenken des fremden Leids zu einer Geltung zu verhelfen, die über die Manifestation des Erlittenen hinausgeht. Die Theologie wird hier zum behelfsmäßigen Gedanken, wobei über dessen Eigenstand, d. h. über die Wirklichkeit ihres Gegenstandes, schlichtweg nicht geurteilt werden kann, wie die bekannte Löschblattanalogie zum Ausdruck bringt.

Horkheimer hatte sich diesen postulatorischen Ausgriff versagt. Zwar teilt er dieselben Sehnsüchte auf Rettung und Gerechtigkeit – allein er sieht keinen Grund zum Hoffen:<sup>20</sup> Die ‚Ungeheuerlichkeit‘ des Gedankens einer leeren Hoffnung rechtfertigt noch nicht die Annahme seines Gegenteils. Die Wege der beiden Denker teilen sich also nicht schon im Bedürfnis und der Bejahung der Dringlichkeit einer rettenden Erinnerung an die Vergangenen, sondern in der Berechtigung und Redlichkeit des postulatorischen Ausgriffs, so behutsam er bei Benjamin auch Gestalt annimmt und so sehr eine affirmative Ausgestaltung der theologischen Topoi ausbleibt.<sup>21</sup> Sie verharrt im Dazwischen, vermag weder die Unmöglichkeit einer universellen Gerechtigkeit anzuerkennen, noch deren reale Möglichkeit wirklich zu behaupten. – Wir werden darauf zurückkommen müssen.

## 1.2 Unabgeschlossene Rezeptionslinien

Trotz der Weigerung der Protagonisten der ersten Generation der Frankfurter Schule, dem Postulat Gottes affirmativ zu begegnen, hat deren umsichtige Aneignung der Kantischen Denkfigur in der Theologie eine enorme Wirkungsgeschichte entfaltet.<sup>22</sup> Aus dem „Verbot, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen“, erlaubte sich die Theologie dann doch eine stärkere Hinwendung zu den materialen Gehalten des Gottesglaubens und rechtfertigte diesen Schritt mit Verweis auf das moralische Sollen des Gehalts der religiösen Sehnsucht.

Helmut Peukert etwa hatte die Kontroverse in seiner „Fundamentalen Theologie“ aufgenommen und unter dem Stichwort des „Paradoxes der anamnetischen Solidarität“ im Rahmen der Grundlegung der Theologie über eine Theorie kommunikativen Handelns fruchtbar gemacht. Sein Entwurf nimmt die Entwicklungslinien der kritischen Theorie auf, führt sie aber in doppelter Weise entscheidend weiter. Zum einen nämlich führt er die bei Horkheimer, Benjamin und auch Adorno mehr intuitiv und unmittelbar in Anspruch genommene und weniger selbst noch begründete Solidarität mit den

20 | Vgl. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 99f.; dazu Rediker, *Die Fragilität religiöser Hoffnung* (wie Anm. 14), 50f.

21 | Vgl. Gagnebin, „Über den Begriff der Geschichte“ (wie Anm. 5), 295–297; Rediker, *Die Fragilität religiöser Hoffnung* (wie Anm. 14), 56–63.

22 | Vgl. dazu die vorzügliche Darstellung in ebd., 65–87.

Opfern der Geschichte über das Ideal einer umfassenden Kommunikationsgemeinschaft einer Rechtfertigung zu, zum anderen ist der Schritt hinein in das Theologische deutlich selbstbewusster als zuvor und wird als zwingende Konsequenz einer noch stärker gezeichneten Aporie entfaltet.

In der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie macht Peukert innerhalb einer Theorie kommunikativen Handelns (Karl-Otto Apel/Jürgen Habermas) einen bedrohlichen Selbstwiderspruch aus, der sich einstellt, wenn die Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft konsequent, d. h. hier: diachron, erweitert wird. Zunächst zeigt Peukert dazu auf, dass die Idee der Unterstellung einer umfassenden Kommunikationsgemeinschaft mit dem Eintritt in die Praxis des Gesprächs als prinzipiell grenzenlos und umfassend gedacht werden muss, ja selbst dahin drängt.<sup>23</sup> Dieser Vorgriff auf die im Diskurs als Ziel erst zu realisierende und zugleich transzendental gesetzte Wirklichkeit einer prinzipiell offenen und daher auch diachron umfassenden Kommunikationsgemeinschaft führt nun aber geradewegs in eine aporetische Situation hinein, sofern die Entwicklung der als Menschheit vorgegriffenen Diskursgemeinschaft als Befreiungsgeschichte gelesen wird. Eine jede nachfolgende Generation und im Grenzfall die einst befreite Generation muss dann nämlich:

„[...] in dem Bewußtsein leben, daß sie ihnen, also den Unterdrückten, den Erschlagenen, den Opfern des vorangegangenen Befreiungsprozesses, alles schuldet. Von ihnen hat sie alles geerbt und lebt nun auf deren Kosten. Die Ausgebeuteten sind nicht mehr die gleichzeitig Lebenden, sondern die Vorangegangenen. Das Glück der Lebenden besteht in der Expropriation der Toten.“<sup>24</sup>

Eine Paradoxie bahnt sich hier an, insofern die Erinnerung und anamnetische Solidarität mit den Toten und insbesondere der im Kampf um Befreiung Erschlagenen als normative Bedingung und notwendige Unterstellung kommunikativer Praxis gelten muss, gleichzeitig aber die ‚Schuld der Nachgeborenen‘ nur um den Preis des Vergessens der Opfer der Vergangenheit getilgt werden kann. So resümiert Peukert, bevor er mit Horkheimer auf die Ungeheuerlichkeit dieser Idee verweist:

„Anamnetische Solidarität markiert dann die äußerste Paradoxie eines geschichtlich kommunikativ handelnden Wesens. Die eigene Existenz wird von der Solidarität her, der sie sich verdankt, zum Selbstwiderspruch. Die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit wird zu ihrer Zerstörung.“<sup>25</sup>

23 | Vgl. Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 2009, 280f.

24 | Ebd., 309.

25 | Ebd.

Dieser Selbstwiderspruch der ihrer historischen Position bewussten kommunikativen Vernunft aber lässt sich nach Peukert nur auflösen, wenn hier der Schritt ins Theologische bewusst getan wird. Denn erklärt man in der Alternative – dem Verstummen angesichts der Paradoxie – „nicht den anderen erst endgültig als tot?“<sup>26</sup> Die Theodizeefrage gewinnt hier ihre theologiekonstitutive Kontur. Denn das kommunikative Handeln ist dann zugleich die „Behauptung einer Wirklichkeit, die den anderen als den, der geschichtlich gehandelt hat, vor der Vernichtung bewahrt“<sup>27</sup>. Die beiden erweiternden Aspekte der Überlegungen der Frankfurter Schule zur (Un-)Abgeschlossenheit der Vergangenheit, die Peukert vornimmt – das sind: Begründung der Solidarität mit den Toten und explizit theologische Auflösung der Paradoxie –, hängen dabei eng miteinander zusammen. Peukerts Zugang über den Einschluss der diachronen Kommunikationsgemeinschaft begründet und fordert allererst die Auflösung der Paradoxie in die Affirmation des Gottesgedankens hinein. Weil hier nicht ‚bloß‘ die Sehnsucht nach Gerechtigkeit gegeben, sondern darüber hinaus ein begründungslogischer Zusammenhang hergestellt ist, ist der Ausgriff auf die Behauptung der Wirklichkeit Gottes *berechtigt* und *notwendig*. Letztlich liegt mit Peukert eine politisch-theologisch gewendete Form transzendental-pragmatischer Theologie vor: Nur unter der Bedingung eines Gottes, in dem die Toten gerettet sind, lässt sich konsequenterweise die Praxis der Kommunikation aufrechterhalten.<sup>28</sup>

Eine ebenso gewichtige Rolle wie für Peukert spielt Benjamin auch für die Neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz.<sup>29</sup> Allerdings nimmt Metz das Benjamin'sche Denken nicht in erster Linie in begründungstheoretischer Hinsicht in Anspruch, sondern vielmehr als motivisches Fundament. So sind zentrale Topoi der Metz'schen Theologie im Werk Benjamins vorgedacht: Unterbrechung und Diskontinuität, Ideologie- und Fortschrittskritik, die Idee der Rettung des Vergangenen durch Erinnerung bzw. das Eingedenken fremden Leids. Ein Einsatzpunkt in das, was später Neue Politische Theologie heißen sollte, ist für Metz bekanntlich ein Erschrecken über den Apathiegehalt der Theologie, die sich zwar historisch-faktisch, nicht aber ideell-konzeptionell ‚nach Auschwitz‘ versteht. Sein Erschrecken gilt letztlich einem Geschichtsverständnis, das unter dem Banner der Erlösung eine Historie des heilsgeschichtlichen Fortschritts hin zum göttlichen Telos entwirft, wo doch Geschichte au-

26 | Ebd., 312.

27 | Ebd., 342.

28 | Die bei Peukert schon affirmativ gewendete, weil transzendental verbürgte Identifikation des Paradoxes anamnestischer Solidarität als „Ursprung einer möglichen Rede von Gott“ gewinnt in den mit Letztbegründungsanspruch auftretenden Theologien Hansjürgen Verweyens und Thomas Pröppers eine nochmal verschärfte geltungslogische Drift. Für eine Rekonstruktion vgl. Rediker, *Die Fragilität religiöser Hoffnung* (wie Anm. 14), 70–75. Zum Begründungsanspruch der beiden Autoren vgl. auch Julian Tappen, *Hoffen dürfen. Fundamentaleschatologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung* (Ratio fidei, 74), Regensburg 2021, 35–48.

29 | Vgl. dazu Jan Heiner Tück, *Theodizee und Christologie bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn 2001, 109–117.

genseheinlich – ihrerseits nun historisch-faktisch – nicht Heils- sondern zuvorderst Leidens- und Schuldgeschichte ist:

„Ich war beunruhigt: Warum sieht man der Theologie diese Katastrophe – wie überhaupt die Leidensgeschichte der Menschen – so wenig oder überhaupt nicht an? [...] Seitdem habe ich mich gefragt, ob ich in meiner theologischen Arbeit kategorial nicht zu sehr an einem subjektlosen und ‚menschenleeren‘ Seinsdenken orientiert war, unter dessen nivellierendem Blick auch die Singularität dieser Katastrophe verschwand.“<sup>30</sup>

Die Parallelen zur Kritik Benjamins am Historismus sind nicht zu übersehen. Eine Geschichte, die nur als die Geschichte Gottes mit den Menschen erzählt wird, nicht aber als die Geschichte der Menschen mit – und vor allem auch immer und immer wieder: ohne! – Gott, verliert diejenigen aus dem Blick, die nicht in das endzeitliche Gloria einstimmen können. ‚Auschwitz‘, der nahe Schrecken der Vergangenheit, stellte für Metz seitdem nicht nur den epistemischen Wendepunkt seiner Theologie dar, sondern markierte zugleich material das orientierende Zentrum: Die Frage nach Rettung, Heil und Erlösung, nach dem in Christus schon geschenkten Heil allzumal, lässt sich gehaltvoll nur noch mit dem Gesicht zu den Opfern stellen, sie ist „in erster Linie die Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden“<sup>31</sup> und nimmt die Form an einer „Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte.“<sup>32</sup> Im Eingedenken fremden Leids, so der vielzitierte Titel eines Metz’schen Beitrags, ist daher zunächst auch jene „schwache‘ Kategorie“<sup>33</sup> angezielt, die potenziell selbst der Gefahr des Vergessens und des „Vergessen[s] des Vergessens“<sup>34</sup> ausgesetzt ist. In der *memoria passionis* aber ist zugleich und nicht noch einmal theoretisch-argumentativ absicherbar eine Autorität der Leidenden gegeben, die unbedingt bindet. Das bei Benjamin durch das Wortfeld des „Sprengens“ ins Bild gebrachte, wechselseitige Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, in dem die Vergangenheit flüchtig zur Erfüllung kommt und die Möglichkeit für ein neues Verhältnis zur Gegenwart grundgelegt ist, taucht hier unter dem Stichwort der ‚gefährlichen Erinnerung‘ wieder auf. Auch hier wohnt der Geschichte ein produktiv-irritierendes Potenzial inne, die Verhältnisse der Jetzt-Zeit auf ihre Herrschaftsstrukturen hin zu durchleuchten und diese umzuwandeln – bei Metz dann in

30 | Johann Baptist Metz, Theologie als Theodizee?, in: Willi Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990, 103–118, hier, 103.

31 | Ebd., 104.

32 | Ebd.

33 | Johann Baptist Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: ders./Johann Reiskerstorfer/Jürgen Werbick (Hg.), Gottesrede (Religion – Geschichte – Gesellschaft 1), Münster 1996, 3–20, hier, 6.

34 | Ebd.

der befreienden Praxis der Nachfolge Jesu, die zu politisch-praktischen Konsequenzen nötigt.

Schließlich ist neben der Behauptung der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit zentrales Kennzeichen der Metz'schen Theologie aber die korrespondierende Behauptung der Befristung der Zeit. Metz macht das apokalyptische Denken, den Gedanken eines Abbruchs der fortlaufenden Zeit stark, an dem die Rettung der Entrechteten und Toten realisiert werden wird. Hier überbietet er denn auch die allein immanent und momenthaft gedachte soteriologische Option für die Opfer der Geschichte bei Benjamin ins explizit Theologische hinein.

### 1.3 „[...] das Antlitz der Vergangenheit zugewendet.“

Die moralisch geforderte Unabgeschlossenheit der Vergangenheit nimmt im Ansatz Peukerts eine begründungslogische Funktion ein zur Rechtfertigung und Grundlegung der Möglichkeit des Gottesgedankens, ja zur Theologie überhaupt, bis dahin, dass sie zu einer Deutung der Welt unter der Gotteshypothese nötigt. Die Rezeption der Benjamin-Horkheimer'schen Debatte taucht die fundamentale Grundlegung der Theologie dabei in ein geschichtsphilosophisches Licht, die sich dadurch vom *geschehenen Leid* orientieren lassen will. Vor dem Hintergrund eines gesellschaftlichen Fortschrittsoptimismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts klagt sie die Geltung des Gewesenen ein, weigert sich, das Haus der Zukunft auf den Gräbern der Vergangenheit zu errichten und insistiert darauf, die Gegenwart nicht von der Zukunft vor sich her treiben zu lassen, sondern Erinnerungsorte zu etablieren, die – wie im Gottesgedanken – das erlittene Unrecht aufheben können. Diese Theologie hat – mit der Hoffnung auf eine verheißene Zukunft im Rücken – wie Klees ‚Engel der Geschichte‘ „das Antlitz der Vergangenheit zugewendet.“ Freilich resultiert aus dieser Geschichte ein waches Auge für Leid, Unfreiheit und Unterdrückung in der Gegenwart, jedoch endet, so ließe sich ein wenig zugespitzt formulieren, für Benjamin und Horkheimer genauso wie für Peukert Geschichte in der Gegenwart. Dorthinein mündet der hoffnungsvolle Imperativ des Gottesgedankens: „Handle danach und du wirst leben!“ (Lk 10,28) Die Verheißungsstruktur implementiert auch für den realen Geschichtsverlauf – aller Skepsis gegenüber Fortschrittsideologien zum Trotz – einen Optimismus für die Zukunft, in der die Entwicklung auf einen Zustand hin „tendiert, in dem die zwanglose kommunikative Übereinkunft von Subjekten es erlaubt, sowohl das Leid aus materieller Not wie aus gesellschaftlichen Zwangsmechanismen in seiner Entstehung aufzuklären und durch gemeinsame Praxis zu überwinden.“<sup>35</sup>

Durch die strenge Konkretisierung der Leidenden der Geschichte im Schrecken der Shoah gewinnt die Theologie auch bei Metz ein retrospektiv orientierendes Zentrum.

---

35 | Peukert, Wissenschaftstheorie (wie Anm. 25), 304.

Auschwitz bindet die theologische Reflexion in all ihren Dimensionen und Traktaten, entlässt sie nicht mehr aus der *memoria passionis* – freilich in hoffender Perspektive, das heißt unter der Perspektive der *memoria resurrectionis Christi*, die – hier verweist Metz explizit auf Benjamin<sup>36</sup> – als Hoffnung für die Leidenden in Anschlag zu bringen ist. Die Kategorie der Erinnerung gewinnt ihre „zentrale und theologisch fundierende Bedeutung in ihrer Gestalt als ‚Solidarität nach rückwärts‘“<sup>37</sup>. Dies darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass Metz’ Theologie eine grundlegend futurische Ausrichtung hat, die er über das apokalyptische Moment der Rede von einer rettenden Befristung der Zeit einholt. In erster Linie kommt Zukunft damit unter heilsoptimistischen Vorzeichen zur Sprache, die um der Leidensgeschichte der Menschen willen eingeklagt werden muss und angesichts des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu auch eingeklagt werden darf. In der Metz’schen Betonung des politisch-praktischen Charakters dieses Gottesglaubens schließlich gewinnt dessen Zukunftsorientierung aus der Erinnerung der Vergangenheit ein gegenwartssensibles Moment – in der Praxis der Christ:innen wird die von Gott verheißene, aber ‚noch nicht‘ gegenwärtige Zukunft ‚schon‘ vorweggenommen. Dies gilt auch noch für die Gestaltung der geschichtlichen Zukunft.

Politische Theologie baut also in ihren materialen wie begründungslogischen Dimensionen auf eine Konfrontation mit der Leidensgeschichte der Welt. Das Erinnern der Toten in Vergangenheit und Gegenwart motiviert und legitimiert sie angesichts der *memoria passionis et resurrectionis Jesu* zu einer befreienden Praxis, die kontrafaktisch die Wirklichkeit einer Zukunft der Toten in der Gegenwart Gottes behauptet. Diese geschichtsphilosophische Orientierung der politischen Theologie als ‚Unterbrechung‘ erklärt sich vor dem Hintergrund des Erfassens der eigenen unmittelbaren Situation ‚nach Auschwitz‘ einerseits wie vor den massiven technologischen Fortschritten seiner Zeit andererseits. Die Parteilichkeit für Benjamin in der These der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit wächst sich theologisch in den Imperativ einer Zukunft für alle aus.

## 2. Das Zeitfenster droht sich zu schließen

Gerade eine Theologie aber, die mit den Topoi der *Unabgeschlossenheit* der Vergangenheit und dem Imperativ einer *Zukunft für alle* vertraut ist, muss der dramatische Appell des letzten IPCC-Sachstandsberichts zutiefst verunsichern: „Das Zeitfenster, in dem eine lebenswerte und nachhaltige *Zukunft für alle* gesichert werden kann, *schließt sich*

36 | Vgl. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1980, 99.

37 | Ebd., 161.

rapide.“<sup>38</sup> Hier wird den politischen Verantwortungsträger:innen nichts weniger als die Möglichkeit einer (in klimatischer Hinsicht) abgeschlossenen, das heißt für weite Teile der (kommenden) Weltbevölkerung unlebbareren Zukunft eindrücklich vor Augen gehalten. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich die Notwendigkeit einer fundamentalen Wendung in der Perspektive politischer Theologie und insbesondere ihrer unterlegten zeitlichen Orientierungsstruktur ab.

Zuvor sollen in aller Kürze die gesicherten Koordinaten der klimatischen Zusammenhänge und Klimafolgenschätzungen in Form der wichtigsten Erkenntnisse der gegenwärtigen Klimaforschung in Erinnerung gerufen werden. Dabei beziehe ich mich – wo nicht anders angegeben – auf die Aussagen der Arbeitsgruppen zum Sechsten Sachstandsbericht des Zwischenstaatlichen Ausschusses für Klimaänderungen (IPCC), der auch in drei Zusammenfassungen für die politische Entscheidungsfindung vorliegt.<sup>39</sup> Dass es einen durch den Ausstoß von Treibhausgasen verursachten, d. h. menschengemachten Klimawandel gibt, ist heute gesicherter, wissenschaftlicher Konsens. Die durchschnittliche globale Erwärmung der Erde um derzeit 1,0 °C (im Mittel der vergangenen 20 Jahre) im Vergleich zum vorindustriellen Zeitalter (Mittelwert der Jahre 1850–1900) führt bereits jetzt zu massiven Auswirkungen und – nach geologischen Maßstäben – rasanten Veränderungen in der Atmosphäre, dem Ozean, der Kryosphäre und der Biomasse, deren vielfältige Wechselwirkungen komplexe Folgen aufrufen. Die rapiden Veränderungen der genannten Bereiche – etwa der Anstieg der CO<sub>2</sub>-Konzentration, starke Erhöhung der Oberflächentemperatur der Ozeane, Rückgang der Meereisfläche von Arktis und Antarktis, Anstieg des globalen Meeresspiegels – sind in einem Zeitraum von bis zu zwei Millionen Jahren singulär. Die bereits heute beobachtete Zunahme von Extremwetterereignissen (z. B. Hitzewellen mit Temperatur-Luftfeuchtigkeitskonstellationen oberhalb des kritischen Grenzwerts der Feuchtkugeltemperatur (Kühlgrenztemperatur), Starkniederschläge mit verheerenden Überschwemmungen, Dürren, tropische Wirbelstürme) steht dabei in direkter, kausaler Korrelation zu

38 | Deutsche IPCC-Koordinierungsstelle (Hg.), Synthesebericht zum Sechsten IPCC-Sachstandsbericht (AR6). Hauptaussagen aus der Zusammenfassung für die politische Entscheidungsfindung (SPM), [https://www.de-ipcc.de/media/content/Hauptaussagen\\_AR6-SYR.pdf](https://www.de-ipcc.de/media/content/Hauptaussagen_AR6-SYR.pdf) (aufgerufen am 31.05.2023), 4 [Hervorhebungen JT].

39 | Vgl. Valérie Masson-Delmotte/Panmao Zhai/Hans-Otto Pörtner u. a. (Hg.), Zusammenfassung für die politische Entscheidungsfindung, in: Naturwissenschaftliche Grundlagen. Beitrag von Arbeitsgruppe I zum Sechsten Sachstandsbericht des Zwischenstaatlichen Ausschusses für Klimaänderungen. Deutsche Übersetzung auf Basis der Druckvorlage, Oktober 2021, Bonn/Wien/Bern 2022, DOI, 10.48585/zmpb-kk68; Hans-Otto Pörtner u. a. (Hg.), Zusammenfassung für die politische Entscheidungsfindung, in: Klimawandel 2022. Folgen, Anpassung und Verwundbarkeit. Beitrag der Arbeitsgruppe II zum Sechsten Sachstandsbericht des Zwischenstaatlichen Ausschusses für Klimaänderungen. Deutsche Übersetzung auf Basis der Version vom Juli 2022, Bonn/Luxemburg/Wien/Bern 2022, DOI, 10.48585/nx04-e135; Priyadarshi R. Shukla u. a. (Hg.), Zusammenfassung für die politische Entscheidungsfindung, in: Klimawandel 2022. Minderung des Klimawandels. Beitrag der Arbeitsgruppe III zum Sechsten Sachstandsbericht des Zwischenstaatlichen Ausschusses für Klimaänderungen. Deutsche Übersetzung auf Basis der Version vom Juli 2022, Bonn/Luxemburg/Wien/Bern 2022, DOI, 10.48585/ncrb-8p46. Alle Dokumente des IPCC sind online verfügbar unter <https://www.de-ipcc.de/270.php> (aufgerufen am 31.05.2023). Vgl. dort auch die Sonderberichte über Ozean und Kryosphäre, Klimawandel und Landsysteme, sowie über 1,5 °C globale Erwärmung.

den beobachteten klimatischen Veränderungen, die ihrerseits den Druck auf sensible Ökosysteme erhöhen.

Alle in den jüngsten Klimaforschungsberichten betrachteten Szenarien bis zum Jahre 2100 rechnen mit einer Zunahme der Erderwärmung in Abhängigkeit vom angenommenen Treibhausgasausstoß. Noch im mittleren Szenario (etwa gleichbleibende Emissionen bis zur Mitte des Jahrhunderts) wird die globale Durchschnittstemperatur um bis zu 3,5 °C ansteigen, mit deutlichen regionalen Unterschieden. Um den Anstieg gemäß dem Pariser Klimaschutzabkommen auf 1,5 °C zu begrenzen, muss die globale Treibhausgasemission spätestens im Jahr 2050 netto Null betragen. Dabei gibt es mit zunehmendem Ausstoß von CO<sub>2</sub> und anderen Treibhausgasen sich selbst verstärkende Effekte, die den Anstieg der Temperatur noch weiter beschleunigen. Nicht nur werden mit zunehmender Erwärmung natürliche Kohlenstoffsinken (z. B. Wälder, Moore, Ozeane) weniger effektiv, insbesondere können auch sog. Kippelemente benannt werden, mit deren Fall eine Reihe unumkehrbarer Konsequenzen für eine beträchtliche Zahl von Ökosystemen einhergehen. So wird etwa im Abschmelzen der Polarkappen nicht nur das im Eis enthaltene CO<sub>2</sub> freigesetzt, nicht nur der Meeresspiegel weiter und schneller steigen, sondern auch die Aufnahme größerer Mengen Energie über die gegenüber dem Eis dunkleren Meeresflächen erhöhen; mit dem Erlahmen der thermohalinen Zirkulation („globales, ozeanisches Förderband“), wie sie derzeit am Nordatlantikstrom, aber auch am Kalifornienstrom und am Humboldtstrom zu beobachten ist, ist die Fähigkeit der Kohlenstoffsinkung des Ozeans durch die abgeschwächte Umwälzung von Wassermassen deutlich eingeschränkt und vieles mehr.

Die Folgen des damit in aller Kürze umrissenen Klimawandels sind bereits jetzt und werden noch in hohem Maße katastrophal: Mit der Zunahme von Extremwetterereignissen verringert sich über die damit einhergehenden instabilen landwirtschaftlichen Verhältnissen die Ernährungssicherheit der Weltbevölkerung; der gleiche Effekt ist durch die temperaturbedingte Abnahme des O<sub>2</sub>-Gehalts der Meere und deren zunehmender Versauerung bedingt. Auf Grund der regionalen Verteilung sowohl der Extremwetterereignisse als auch der Angewiesenheit auf stabile lokale Versorgungsmöglichkeiten verschlechtert sich damit insbesondere die Ernährungssicherheit von indigenen Völkern, Kleinproduzent:innen von Nahrungsmitteln und einkommensschwachen Haushalten. Zunehmende Dürren verschärfen den schon jetzt schweren Wassermangel, dem etwa die Hälfte der Weltbevölkerung zumindest während eines Teils des Jahres ausgesetzt ist. Waldbrände und Überschwemmungen in bisher nicht gekannter Häufigkeit und Schwere können schon jetzt beobachtet werden. Dazu kommen gravierende soziale und psychologische Folgen durch tödliche Hitze, Stürme, Starkregenereignisse etc., die kaskadenartige Konsequenzen nach sich ziehen, die auf Grund der engen Verknüpfung der Verwundbarkeit von Menschen und Ökosystemen letztlich auch immer ein enormes Gefährdungspotenzial für Menschen haben. Dazu gehören der Verlust der Biodiversität in allen Ökosystemen, der Zusammenbruch der

Existenzgrundlagen in Fischerei, Landwirtschaft, Tourismus, verringerte Wohnbarkeit insbesondere von pazifischen Inselstaaten und weltweiten Küstengebieten und vieles weitere mehr. Vielleicht trifft ein schlichter Satz doch letztlich den grausamen Kern der Sache: „[M]enschliche und natürliche Systeme werden an Anpassungsgrenzen stoßen.“<sup>40</sup>

Viel mehr ließe sich hier ausführen, etwa über den Verlust der Biomasse und Artenvielfalt durch die noch immer zunehmend intensive landwirtschaftliche Nutzung<sup>41</sup> oder den Zusammenhang der gegenwärtigen klimatischen, biologischen und geophysikalischen Entwicklungen mit einer bestimmten Art und Weise des Weltverhältnisses bzw. Lebensweise, das bzw. die nicht zuletzt in bestimmten Formatierungen von Eigentumsverhältnissen als Sachherrschaft seinen Ursprung hat, und damit auf die Verschränkung der Klimafrage mit der Frage sozialer Gerechtigkeit aufmerksam macht,<sup>42</sup> aber auch von vielfältigen Anstrengungen auf verschiedenen Ebenen die vom IPCC modellierten Szenarien bestmöglich zu verhindern. Für unsere Zwecke soll der Einblick in den Stand der Klimaforschung genügen – im Allgemeinen sind die Inhalte ja auch seit Jahren, wenn nicht seit Jahrzehnten, bekannt.<sup>43</sup>

Denn angesichts dieser zu antizipierenden Erfahrungen eines geschichtlichen ‚Fortschritts‘ ist es offensichtlich, dass die Bedingungen, unter denen anamnetische Solidarität einen paradoxalen Charakter erhält und zum Postulat einer rettenden Größe berechtigt, oder vielleicht besser: die zum Schrei nach Gerechtigkeit nötigt, heute grundlegend neu zu verhandeln sind.

---

40 | Pörtner u. a. (Hg.), Zusammenfassung (wie Anm. 39), 26.

41 | Vgl. den Bericht der Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), Sandra Díaz u. a. (Hg.), Zusammenfassung für politische Entscheidungsträger des globalen Assessments der biologischen Vielfalt und Ökosystemleistungen der Zwischenstaatlichen Plattform für Biodiversität und Ökosystemleistungen, Bonn 2019, [https://www.de-ipbes.de/files/IPBES%20GA\\_SPM\\_DE\\_2020.pdf](https://www.de-ipbes.de/files/IPBES%20GA_SPM_DE_2020.pdf) (aufgerufen am 31.05.2023).

42 | Vgl. Eva von Redecker, *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt a. M. 2020; Ulrich Brand/Markus Wissen, *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München 2017.

43 | Hans Jonas hat als einer der ersten die sich abzeichnende ökologische Katastrophe auch philosophisch weitsichtig zu analysieren gewusst. Dabei verbindet er interessanterweise – in einer meinen hier vorgelegten Überlegungen nah verwandten Verschränkung – das Motiv der Erinnerung, das in seiner jüdischen Tradition einen zentralen Platz einnimmt, mit einer Verantwortung für die Erde und für zukünftiges Leben. Beides kommt im als ‚ökologischen Imperativ‘ bekannten Diktum zusammen, „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1980, 36).

### 3. Wenn der Engel der Geschichte sich umblickt – Konsequenzen für eine politische Theologie

In christlicher Sozialethik und Moralthologie, in Pastoraltheologie und den anderen Fächern, die *aus dem Glauben* an die befreiende Praxis Jesu Christi heraus Handlungsoptionen reflektieren, wie angesichts der Klimakatastrophe und der aus ihr folgenden Konsequenzen christliche Praxis aussehen müsste, sind die entsprechenden Debatten bereits eröffnet. Und dass *aus dem Glauben* heraus eine solidarische Praxis für die Schöpfung und Geschöpfe alternativlos zu sein scheint, auch das ist bereits überzeugend dargestellt worden.<sup>44</sup> Gibt es aber auch eine Konsequenz aus dem bisher ja nur beginnenden klimatischen Desaster *für den Glauben*?<sup>45</sup> Lässt sich christlicher Glaube bis in seine Fundamente hinein erschüttern von der ‚Zeitenwende‘ ihrer eingeübten Solidaritätsrichtung in Vergangenheit und Gegenwart? Und welche Bedeutung hat die vom ungeborenen Leben eingeklagte Solidarität für die *Begründung des Glaubens*? Wie verhalten sich „Solidarität nach rückwärts“ und „Solidarität nach vorwärts“ zueinander? Im Folgenden möchte ich die Hypothese erproben, dass die für die Begründung und materiale Orientierung „klassischer“ politischer Theologie so zentrale Solidarität nach rückwärts ihren Glaubwürdigkeitserweis in einer praktischen Solidarität nach vorwärts findet. Damit gewinnt zugleich der Ausgriff auf die rettende Wirklichkeit Gottes, wie wir ihn exemplarisch bei Peukert als Verfahren einer transzendentalen Reduktion rekonstruiert haben, seinen genuin *postulatorischen Charakter* wieder, dessen Berechtigungsbedingung in der Moralität des Hoffenden liegt.

#### 3.1 Zeitenwende

Peukerts Rekonstruktion des Paradoxes anamnetischer Solidarität gewinnt seine Stringenz aus einer idealisierten Generationenfolge, in der die Emanzipationskämpfe einer früheren Generation zwar Freiheit und Gerechtigkeit späterer Generationen sichern, deren Opfer in diesen Befreiungskämpfen aber gerade diese späteren Generationen in eine nicht zu tilgende Schuld nehmen, die ihnen zugleich die Möglichkeit eines glücklichen Lebens in ‚vollkommener Solidarität‘ wieder nimmt. Angesichts der im Allgemeinen hinlänglich bekannten und im zweiten Teil meiner Überlegungen

44 | Vgl. etwa Julia Enxing, *Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren*, München 2022.

45 | Die Ambivalenz der „anthropologischen Wende“ im Hinblick auf die Rolle des Menschen als geophysikalische Gestaltungskraft („Anthropozän“) zum Beispiel wird reflektiert in ThGl 113 (2023). Kritisch betrachtet die herausgehobene Stellung des Menschen in der Theologie Julia Enxing, *Eine Ressource der Transformation. Anthropozentrismuskritische Schöpfungstheologie als Beitrag zu einer planetarischen Solidarität*, in: ZPTh 42 (2022) 19–27. Eine erste Kartierung der Bedeutung des Klimawandels für die Systematische Theologie und für den Glauben findet sich jetzt bei Markus Knapp, *Gott – Natur – Mensch. Eine theologische Standortbestimmung angesichts der Klimakrise*, Freiburg i. Br. 2023.

noch einmal kondensiert in Erinnerung gerufenen gegenwärtigen Modellierungen klimatischer und ökologischer Entwicklungen ist die Konstellation dieser paradoxen Situation in zweifacher Weise zu modifizieren. Mag die unterstellte Idee eines historischen Zuwachses an Freiheit und Gerechtigkeit heute gegeben sein oder nicht, so müssen wir in globaler Perspektive für zukünftige Generationen mit deren Rückgang rechnen. Die oben nur notizenhaft wiedergegebenen, einschlägigen Dokumentationen der Klimafolgenabschätzung weisen vielmehr auf die massive Ausweitung nicht bewohnbarer Gegenden auf der Erde, Verlust der Biodiversität, Verteilungskämpfe, Migrationsbewegungen etc. hin. Der – bei aller Kritik an einer ideologischen Fortschrittsidee – doch etwa bei Peukert im Grundton optimistischen Perspektive auf die menschentliche Entwicklung ist in dieser Hinsicht ein gewichtiger Kontrapunkt entgegengesetzt. Wenn überhaupt, so stehen – oder standen – wir am vorläufigen Ende einer Durchsetzung von Freiheit und Gerechtigkeit, die möglicherweise ohnehin auf eine europäische Binnensicht zu begrenzen wäre, weil sie die „Sintflut neben uns“<sup>46</sup> ignoriert bzw. für deren zeitlich simultanes Aufkommen (mit)verantwortlich ist. Die Modellierungen der klimatischen Bedingungen und Klimafolgen sind heute jedoch so genau und wissenschaftlich unumstritten, dass die Beschreibung unserer Situation ‚nach ...‘ nur noch die halbe Wahrheit zum Ausdruck bringen. Peukert hatte ja pointiert formuliert, als er das Paradox anamnetischer Solidarität rekonstruierte: „Von ihnen [i. e. den früheren Generationen; JT] hat sie [i. e. die befreite Generation; JT] alles geerbt und lebt nun auf deren Kosten.“<sup>47</sup> Das mag stimmen. Wenn der Engel der Geschichte aber heute sein Antlitz der Zukunft zuwendet, dann sieht er eben auch dort eine einzige Katastrophe, „die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.“<sup>48</sup> Offensichtlich reicht diese Katastrophe schon in die Gegenwart hinein, sie streckt sich aber nicht bloß aus der Vergangenheit aus, sondern greift gewissermaßen schon aus der Zukunft ins heute zurück. Unsere Situation ist die eines ‚Dazwischen‘: Ohne die beiden Daten in eine Analogie bringen zu wollen, so befinden wir uns heute eben einerseits und noch immer ‚nach Auschwitz‘ und andererseits aber auch in einer Situation ‚vor‘ den Auswirkungen des sechsten Massensterbens und ‚4 °C‘. Die eingeklagte Solidarität mit den Toten und Erschlagenen, die bei Peukert ihre wissenschaftstheoretische Grundlegung in der Ausweitung der Diskursgemeinschaft nach rückwärts erfahren hat, gilt es ebenso nach vorne zu wenden als antizipatorisch-anamnetische Solidarität. Wir müssen die Katastrophen nicht miteinander vergleichen, um die Metz’schen Worte dann auch in die Zukunft hinein sprechen lassen zu dürfen: „Gibt es denn [...] einen Gott, den man mit dem Rücken zu einer solchen Katastrophe

46 | Vgl. Stefan Lessenich, *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Bonn 2016; dazu auch, Tappen, *Hoffen dürfen* (wie Anm. 21), 134–148.

47 | Peukert, *Wissenschaftstheorie* (wie Anm. 25), 309.

48 | Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (wie Anm. 6), 697 (These IX).

anbeten kann?<sup>49</sup> Und reicht hier – in die Theologie hinein gesprochen – die Idee einer anamnetischen Solidarität mit den Toten der Vergangenheit aus, um die Gerechtigkeit Gottes *begündet* einzuklagen zu dürfen, wenn diese Solidarität mit den Erschlagenen im Wissen um die eigene Verantwortung fremden Leids kommender Generationen geschieht? Denn hier türmt sich mit den Trümmern der zukünftigen Geschichte ja ein weiteres Paradox unserer Generation auf, das sichtbar wird, wenn wir das o. a. Zitat Peukerts umkehren: Von ihnen, i. e. den heutigen Generationen, wird sie, i. e. die zukünftige Generation, außer den Kosten ihres jetzigen Glücks nicht viel erben! Unter dem Stand dieser Gegenwart müssen wir die Zukunft als eine Geschichte der Besiegten – als der von uns Besiegten – erzählen. Wie lässt sich aber solidarisch sein mit den Leidtragenden des eigenen, wissentlichen Handelns? Welche Hoffnung lässt sich glaubhaft glauben angesichts der Einsicht in die eigene Verantwortung fremden Leids?<sup>50</sup> Die Hoffnung auf einen Gott des Lebens, der auch den zukünftigen Generationen Rettung und Heil sein wird, verkommt zur bloßen Beruhigungsstrategie und zum Entschuldungsmechanismus, der die Verantwortung abwälzen soll, bevor noch die Konsequenzen eingetreten sind.

### 3.2 Metaphysik und Praxis – oder: Kants Gottespostulat rückwärts lesen

Wir sind es fundamentaltheologisch gewohnt, die Kantische Postulatenlehre und deren weite Rezeptionslinien von ihrem Ergebnis her zu lesen: *Was* dürfen wir hoffen? Das transzendente Argument, das die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als Möglichkeitsbedingungen der Geltung des Höchsten Gutes in der Koinzidenz von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit fordert, kann im Nachvollzug eine religiöse Hoffnung mit Rechtfertigung ausstatten. Als transzendentales im strengen Sinne ist das Argument aber nur dann gültig, wenn die Bedingung der Geltung des als möglich zu denkenden Anspruchs praktischer Vernunft als *notwendige* aufgezeigt werden kann. Dass hier die Schwachstelle dieser Argumenten-Klasse liegt, ist hinlänglich bekannt,<sup>51</sup> insofern sich die Behauptung strenger Notwendigkeit angesichts der Kontingenzen des Erfahrungsbezugs nur schwerlich sicher zeigen lässt. Der stärkste Einwand gegen Kant stammt daher aus der Richtung Friedrich Nietzsches, die Vernünftigkeit der Moral und die Moralität der Vernunft als für Kant einzig mögliche, aber

49 | Metz, *Theologie als Theodizee?* (wie Anm. 30), 103.

50 | Und noch einmal muss hier eigentlich darauf hingewiesen werden, dass auch damit die unterlegte Zeitstruktur noch nicht hinreichend gebrochen ist. Für die Theologie liegt hier ein bisher meines Wissens noch unbearbeitetes Desiderat der Gegenwart, wie nämlich eine Theologie der Geschichte die Verheißungsstruktur des Evangeliums, näherhin die Idee eines Ziels der Geschichte, in Verbindung bringen kann mit dem Faktum zyklischer Abläufe in nahezu allen natürlichen Zusammenhängen. Mit Eva von Redecker gesprochen: „Der Widerstand gegen den Weltverlust muss deshalb als Kampf nicht gegen, sondern um die Zeit ausgetragen werden.“ (Redecker, *Revolution für das Leben* [wie Anm. 42], 152.)

51 | Vgl. *Tappen*, *Hoffen dürfen* (wie Anm. 21), 202.

undenkbare Alternative zu den Postulaten, selbst anzuzweifeln, die Kant mehr appellativ als argumentativ ausgeschlossen hatte. Der Geltungsanspruch der Postulate ist aus diesem Grund wohl im Ganzen herunterzuschrauben.<sup>52</sup> Damit kommt aber zugleich verstärkt derjenige Aspekt der Postulatenlehre in den Blick, der auch im Hinblick auf die eingangs ins Bewusstsein gerufenen Kontroverse zwischen Horkheimer und Benjamin schon als die entscheidende Differenz zutage getreten ist: Die Frage der Berechtigung *zum Hoffen*. Horkheimer hatte die Berechtigung zum Ausgriff auf die Gottesidee noch verneint:

„Er [i. e. der theoretische Materialist; JT] weiß nur, daß der Wunsch nach Ewigkeit des Glücks, dieser religiöse Traum der Menschheit unerfüllbar ist. Der Gedanke, daß die Gebete der Verfolgten in höchster Not [...] kein Ziel erreichen [...], ist ungeheuerlich. [...] Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Moment gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts gewesen [...]?“<sup>53</sup>

Mit der Frage nach der Berechtigung zum Hoffen, die bei Kant selbst ja schon formuliert ist – Was *darf* ich hoffen? – ist nun mehr gemeint, als ein je neuer Rekurs auf für gültig befundene, theoretische Argumente. Welche Bedingungen müssen *tatsächlich* gegeben sein, um den (quasi-)postulatorischen Ausgriff auf die Wirklichkeit Gottes vollziehen zu dürfen? Welche Voraussetzungen müssen *tatsächlich* und auf Seiten des hoffenden Subjekts – Was darf *ich* hoffen? – erfüllt sein, die den Glauben an eine unbedingt solidarische Instanz (moralisch) legitimieren? Oder theoriearchitektonisch in Richtung klassischer politischer Theologien gefragt: Was ist die Bedingung der *legitimen* Möglichkeit des transzendentalen Vorgriffs auf Gott?

Eine genaue Lektüre der Postulate selbst kann hier aufschlussreich sein. Denn der postulatorische Schluss auf die Existenz Gottes und die Untersterblichkeit der Seele ist ja nur für diejenigen zwingend, die der Wahrheit der Prämissen zustimmen, das heißt insbesondere die Pflicht zur Realisierung des Höchsten Gutes und darin eingeschlossen die Pflicht, den eigenen Willen gemäß praktischer Vernunft zu bestimmen, als eigene Pflicht akzeptieren. Die Berechtigung zum postulatorischen Hoffen hängt bei Kant an der Zustimmung zum Sittengesetz. Für uns heißt das: Die Infragestellung der Berechtigung eines quasi-postulatorischen Vor- und Ausgriffs auf die rettende Wirklichkeit Gottes als Möglichkeitsbedingung anamnetischer Solidarität durch die dop-

52 | So etwa mein Versuch einer Aufnahme der Argumentationsfigur als quasi-postulatorischer ‚Forderung‘, die die ‚Unzertrennlichkeit‘, mit der nach Kant ein Postulat einem praktischen Gesetze anhängt, aufgibt und sie als rationale *Möglichkeit* auszuweisen sucht, ebd., 131–170, bes. 153–157. Vgl. in ähnlicher Absicht auch *Benedikt Rediker*, Führt Moral unumgänglich zur Religion? Eine Kritik am starken Begründungsanspruch des praktischen Vernunftglaubens Kants, in: ZTP 143 (2021), 530–556.

53 | *Max Horkheimer*, Zu Theodor Haecckers *Der Christ und die Geschichte*, in: *ders.*, *Gesammelte Schriften* 4, hg. von Alfred Schmitz, Frankfurt a. M. 1988, 89–101, hier, 99f.

pelte Zuspitzung der Gegenwart als eine Situation ‚dazwischen‘ legt den Blick frei auf die Berechtigungsbedingungen des transzendentalen Ausgriffs selbst. Insofern diese Bedingung aber gerade in der Bindung des Willens an praktische Vernunft besteht, rücken hier anamnetische und antizipatorische Solidarität zusammen. Und mehr noch: Weil anamnetisch-antizipatorische Solidarität nicht anders gegeben sein kann denn als solidarische Praxis, gilt, dass das religiöse Subjekt nur unter den Bedingungen der Sittlichkeit zur Hoffnung berechtigt ist, dass ein Gott sei. Die Solidarität ‚nach vorwärts‘ als gelebte Praxis der Unterstellung der Wirklichkeit Gottes ist also zugleich deren (moralische) Möglichkeitsbedingung wie deren Glaubwürdigkeitserweis. Denn wem wollte man den Ernst einer Solidarität ‚nach rückwärts‘, den Ernst auch eines Glaubens an Gott als Postulat, das aus dem Paradox anamnetischer Solidarität verhilft, abnehmen, wenn sie nicht zugleich sich messen ließe an einer Solidarität nach vorwärts? Die Behauptung der Solidarität und mit ihr der Glaube an Gott wären nichts als ein Feigenblatt des Status quo.<sup>54</sup>

#### 4. Schluss

„Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen.“ So eröffnet Ernst Bloch *Das Prinzip Hoffnung* und expliziert gleich darauf den praktischen Kern dieses Hoffens: „Die Arbeit dieses Affekts verlangt Menschen, die sich ins werdende tätig hineinwerfen, zu dem sie selber gehören.“<sup>55</sup> Der Mitvollzug der Umänderung der kantischen Denkungsart, „das Wissen auf[zul]heben, um zum Glauben Platz zu bekommen“, für das sich das Label einer ‚Praktischen Metaphysik der Hoffnung‘<sup>56</sup> zu etablieren beginnt, ist enger an Praxis geknüpft als die Überweisung der Gottesfrage vor das Forum der praktischen Vernunft. Sie drängt zu einer ‚Metaphysik der Praxis‘<sup>57</sup> und mündet als ihre Glaubwürdigkeitsbedingung, Bewährungsort und Ort ihres Real-Werdens zugleich in einer ‚Praxis der Metaphysik‘. Es kommt also *nicht nur* darauf an, das Hoffen zu lernen – wie Ernst Bloch schrieb –, sondern es kommt *auch* darauf an, eine Praxis zu etablieren, die zum Hoffen auch berechtigt! Eine solche solidarische Praxis hat dann

54 | Solidarität ‚nach vorwärts‘ und Solidarität ‚nach rückwärts‘ sollen damit – wie hoffentlich deutlich geworden ist – nicht gegeneinander ausgespielt werden. Insbesondere möchte ich sogar dafür werben, bei aller solidarischen Praxis ‚nach vorwärts‘ gerade den Siegern der Geschichte und Gegenwart nicht die Verantwortungsdiffusion des Sich-nicht-mehr-erinnern-Könnens zugestehen, Immerhin sind die reichsten zehn Prozent der Weltbevölkerung für die Hälfte der CO<sub>2</sub>-Emissionen verantwortlich. (Vgl. Tim Gore, *Confronting Carbon Inequality. Putting Climate Justice at the Heart of the COVID-19 Recovery* [Oxfam Media Briefing, 21. September 2020], [https://www.oxfam.de/system/files/documents/media\\_brief\\_-\\_english\\_-\\_confronting\\_carbon\\_inequality\\_-\\_embargoed\\_21\\_september\\_2020.pdf](https://www.oxfam.de/system/files/documents/media_brief_-_english_-_confronting_carbon_inequality_-_embargoed_21_september_2020.pdf) (aufgerufen am 15.06.2023)).

55 | Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Gesamtausgabe 5), Frankfurt a. M. 1977, 1.

56 | Vgl. Saskia Wendel, In praktischer Hinsicht das Leben als Ganzes deuten. Ein Vorschlag zum Redigieren der Metaphysik, in: *Dies./ Martin Breul, Vernünftig glauben – begründet hoffen*, Freiburg i. Br. 2020, 132.

57 | Ebd., 85.

im engeren Sinne eine glaubensbegründende Funktion, denn nur mit ihr lässt sich der letzte der drei für religiöse Überzeugungen maßgebliche Geltungsansprüche: der Geltungsanspruch auf Wahrhaftigkeit<sup>58</sup> einlösen und in diesem Sinne das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz mitvollziehen: „*Wahrhaftig*, dieser Mensch war Gottes Sohn.“ (Lk 15,39)

Gerade weil sich die Zukunft in gewisser Weise zu schließen droht, ist hier ein Glaube aufgerufen als praktisch verstandene Hoffnung, die aber anders als die klassische politische Theologie nicht das Ende eschatologisch antizipiert und hereinbrechen lässt, sondern gewissermaßen neben die Spannung zwischen dem ‚Schon‘ und ‚Noch-Nicht‘ die Erinnerung an das ‚Immer-Noch‘ der Schöpfungszusage ins Bewusstsein ruft, die je neu mitzusprechen ist: Als Solidarität mit den Geschöpfen, die immer schon unter der Zusage stehen, gewollt und gesollt zu sein. Will sich die Theologie nicht einmal mehr vorwerfen lassen müssen, dass ihr „langsam, viel zu langsam“<sup>59</sup> erst bewußt geworden ist, dass sie sich in einer Situation ‚vor ...‘ befindet, gilt es, der Klimakatastrophe *nicht nur* aus dem Glauben heraus zu begegnen, sondern ihre Bedeutung auch für den Glauben zu benennen und ernst zu nehmen.

58 | Ich verstehe den Geltungsanspruch auf Wahrhaftigkeit als einen Geltungsanspruch zweiter Ordnung, der sich über die Konsistenz der Ansprüche auf Wahrheit und normative Richtigkeit auf der einen Seite und einer als diesen entsprechend behaupteten Praxis auf der anderen Seite prüfen lässt. Der Anspruch auf Wahrhaftigkeit ist dann als eingelöst zu betrachten, wenn eine Person ihr Tun im Einklang mit ihren Wahrheitsansprüchen gestaltet und sich dabei an denjenigen Normen orientiert, für die sie den Geltungsanspruch auf normative Richtigkeit erhebt. Daraus folgt, dass als ‚wahrhaftig‘ auch diejenige Praxis gelten kann, deren Geltungsansprüche erster Ordnung sich als falsch bzw. unwahr herausstellen oder nicht allgemein geteilt werden. Zugleich folgt daraus aber explizit nicht, dass mit der Einlösung des Geltungsanspruchs auf Wahrhaftigkeit etwa ein religiöser Glaube schon als ‚gerechtfertigt‘ oder ‚begründet‘ gelten kann. Wahrhaftigkeit ist in diesem Sinne kein Super-Geltungsanspruch, mit dessen Einlösung sich der Nachweis der deskriptiven Wahrheit oder normativen Richtigkeit überspringen ließe. Mit anderen Worten, Wahrhaftigkeit ist für die umfassende Begründung eines religiösen Glaubens notwendig, allein aber nicht hinreichend. Vgl. zu den Geltungsansprüchen, die mit religiösem Glauben erhoben werden, auch *Martin Breul/Julian Tappen*, Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit? Immanuel Kant und die Frage nach dem Geltungsanspruch religiöser Überzeugungen, in: *ThPh* 94 (2019), 50–68.

59 | Metz, Theologie als Theodizee? (wie Anm. 30), 103.

## Außerhalb der Taufe kein Heil?

### Der Fall Mortara als Anstoß für eine Revision von c. 868 § 2 CIC 1983

#### Zusammenfassung

Für Juden in Rom ist Pius IX. bis heute „the kidnapping pope“. Edgardo Mortara, ein jüdischer Junge, empfing in Todesgefahr die Nottaufe. Um die katholische Erziehung zu gewährleisten, wurde er 1858 auf Geheiß des Papstes in kirchliche Obhut genommen. Bis heute ist im kanonischen Recht der Canon enthalten, dass Kinder in Todesgefahr gegen den Willen der Eltern die Taufe erlaubt empfangen können (c. 868 § 2 CIC 1983). Dies steht im Widerspruch zum universalen Heilswillen Gottes und der erneuerten Ekklesiologie, wie sie auf dem Zweiten Vatikanum formuliert wurde. Auch steht der Canon gegen die Rechte und die Pflichten der Eltern, ihre Kinder zu erziehen. Zudem anerkennt eine israelsensible Theologie die Heilsgewissheit des Judentums, das in der Beschneidung das „sacramentum veteris testamenti“ seinen Grund hat. All dies spricht dafür, die rechtliche Bestimmung einer Revision zu unterziehen.

#### Abstract

For Jews in Rome, Pius IX remains „the kidnapping pope“ to this day. Edgardo Mortara, a Jewish boy, received the baptism in mortal danger. In order to Catholic education, he was taken into the care of the church in 1858 at the behest of the pope. To this day, canon law contains the canon, that children in danger of death may receive baptism against the will of their parents (c. 868 § 2 CIC 1983). This is in contradiction to the universal salvific will of God and the inclusivist ecclesiology as reformulated at the Second Vatican Council. This canon is also contrary to the rights and the duties of parents to educate their children. In addition, a theology sensitive to Israel recognizes the certainty of salvation of Judaism, which is founded in circumcision, the „sacramentum veteris testamenti“. All of this speaks in favor of revising this canon.

#### Schlüsselwörter/Keywords

Heilsnotwendigkeit der Taufe; universaler Heilswille; Israeltheologie; c. 868 § 2 CIC 1983; Edgardo Mortara; Papst Pius IX.

Necessity of baptism for salvation; universal will of salvation; theology of Israel; c. 868 § 2 CIC 1983; Edgardo Mortara; Pope Pius IX.

### *Für Peter Hünermann in dankbarer Verbundenheit zum 95. Geburtstag*

Edgardo Mortara<sup>1</sup> (1851–1940) steht für viele unbekannte Kinder, die eines miteinander verbindet: In Todesgefahr sind sie gegen den Willen oder im Unwissen ihrer Eltern getauft worden. Die Überzeugung der Heilsnotwendigkeit der Taufe hat über Jahrhunderte hinweg diese Taufen legitimiert; der Codex aus dem Jahr 1983 tut es auch heute noch. In c. 868 § 2 CIC 1983 heißt es entsprechend: „In Todesgefahr wird ein Kind katholischer, ja sogar auch nichtkatholischer Eltern auch gegen den Willen der Eltern (*invis parentibus*) erlaubt getauft.“ Die Überarbeitung des CIC im Nachgang des Zweiten Vatikanums hat diese Formulierung aus c. 750 § 1 CIC 1917 übernommen, ohne sie in das theologische Verständnis des universalen Heilswillens Gottes (1 Tim 2,4–6), die erneuerte Ekklesiologie des Konzils (LG 8; 14–16), die Anerkennung der Willensfreiheit (DH 10) sowie das Grundrecht auf Religionsfreiheit (DH 2, 5, 10, 12) einzuordnen und die gewandelte Beziehung zu anderen Religionen – insbesondere zum Judentum (vgl. NA 4) – zu beachten.<sup>2</sup> Gerade der Durchbruch zum Heilsuniversalismus, den das letzte Konzil kirchenamtlich vollzogen hat, aber auch die israelsensible Neu-Ausrichtung katholischer Theologie lässt danach fragen, ob c. 868 § 2 CIC 1983 heute noch theologisch zu rechtfertigen ist.

### **Der Fall Mortara: vom jüdischen Sohn zum Schutzbefohlenen des „kidnapping Pope“**

In Bologna hat in der jüdischen Kaufmannsfamilie Mortara in der Mitte des 19. Jahrhunderts ein katholisches Dienstmädchen gearbeitet. Als der Sohn Edgardo Ende August 1852 schwer erkrankt war, hat Anna Morisi, das Dienstmädchen, heimlich und ohne Zustimmung der Eltern eine Nottaufe vorgenommen. Als Morisi dies einige Jahre später einer Freundin erzählte und ein Priester der Inquisition davon erfuhr, wurde die päpstliche Polizei im Juni 1858 vom Heiligen Offizium angewiesen, den fast sechsjährigen Knaben aus der jüdischen Familie zu entführen und in ein katholisches Waisenhaus in Rom zu bringen, um ihn dort im Sinne der Taufe christlich großzuziehen. Die Eltern durften ihren Sohn nur noch ein einziges Mal sehen. Erst zwanzig Jahre später begegnete Edgardo seiner Mutter wieder, zu der er dann weiter in Kontakt

1 | Vgl. David Kertzer, *Die Entführung des Edgardo Mortara. Ein Kind in der Gewalt des Vatikans*, München 1998.

2 | Vgl. Norbert Lüdecke, *Kidnapping aus Heilssorge? Der lange Schatten des Edgardo Mortara*, in: Reinhold Boschki/Albert Gerhards (Hg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft: neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn 2010, 303–320; Paul Turner, *Considering the Baptism of Edgardo Mortara in the Context of Catholic Teachings and Rituals Then and Now*, in: *SCJR* 14/1 (2019) 1–9; Rüdiger Althaus, „... etiam invis parentibus“ oder: Heilsgewissheit contra Elternwille. Anmerkungen zu einer problematischen Klausel im Taufrecht, in: *ThGl* 113/4 (2023) 335–346, bes. 341–345.

stand. Er selbst deutete seine Entführung als Akt der Vorsehung Gottes und warb stets für die Konversion seiner Familie. Der Auftrag zur Entführung erfolgte auf der Basis des damaligen Staatskirchenrechts, nach dem ein getauftes Kind nicht durch Nichtchristen erzogen werden durfte. Papst Pius IX. (1846–1878), durch den *Syllabus errorum* von 1864 und andere Verlautbarungen bekannt für sein gebrochenes Verhältnis zu den modernen Freiheitsrechten (vgl. DH 2901–2980), hat die Entführung verteidigt und Edgardo Mortara höchstpersönlich unter seine Fittiche genommen. Er sah sich selbst als ‚neuen Vater‘ für den in den Schoß der wahren Kirche Zurückgekehrten. Seine Prinzipientreue zum kirchlichen Recht verstand der Papst als Bollwerk gegen die aufkommenden Tendenzen des Liberalismus und der Säkularisierung, die auch vor dem bröckelnden Kirchenstaat nicht Halt machten. Der Einspruch der Familie und vehemente Proteste der liberalen Presse blieben von Pius IX. ungehört. Selbst Interventionen der Regierungen Frankreichs, Englands und Österreichs beim Heiligen Stuhl, den gekidnappten Edgardo Mortara seiner Familie zurückzugeben, ließen ihn unbeeindruckt. Die Folge war, dass sich Frankreich als Schutzmacht des Kirchenstaates zurückzog und der Papst nach Ausbruch des deutsch-französischen Krieges 1870 das Territorium des Kirchenstaates nicht mehr halten konnte. Die einstige Schutzherrschaft der Päpste gegenüber den Juden, die unter anderem Zwangstaufen verbot, wurde unter Pius IX. aufgehoben.<sup>3</sup> Der Kirchenstaat wurde wegen der Entführung Mortaras in Gazetten mit einem „Barbarenstaat“ verglichen. Der Papst konterte mit Gegendarstellungen und rechtfertigte in kirchlichen Medien – angeführt von *La Civiltà Cattolica* – den Kinderraub. Doch stand bei den gegenseitigen Diffamierungen nicht das Wohl des kleinen Edgardo im Mittelpunkt, sondern politisch-strategische Überlegungen, wie sich die Großmächte Frankreich, England zusammen mit Piemont gegen den Kirchenstaat und Österreich verbünden konnten.<sup>4</sup> Edgardo Mortara wurde vom Papst im Namen des katholischen Glaubens aus seiner leiblichen Familie herausgerissen, von den Großmächten Europas aber um den Preis politischer Allianzen geopfert.

Der unfreiwillige Konvertit trat 1865 in den Orden der Augustiner-Chorherren vom Lateran ein und trug seitdem den Ordensnamen Pio Edgardo – eine lebenslange Reverenz an seinen römischen „Vater“. 1873 wurde der päpstliche Zögling zum Priester

**JAN-HEINER TÜCK**, geb. 1967, Dr. theol., Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München, seit 2010 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Dogmengeschichte in Wien. Forschungsschwerpunkte: Christologie, Gotteslehre, Eschatologie, Israeltheologie

**BERNARD MALLMANN**, geb. 1985, Dr. theol., Studium der Theologie in Regensburg und Rom, seit 2021 Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte in Wien. Forschungsarbeiten zur biblischen Hermeneutik, Israeltheologie und Eschatologie

3 | Vgl. *Thomas Brechenmacher*, Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1870), Stuttgart 2004.

4 | Die politischen Hintergründe leuchtet aus: *Gianfranco Miletto*, Der Mortarafall vor dem Beginn der Einheit Italiens. Neue Urkunden aus dem Vatikanischen Archiv, in: ZRGG 45 (1993) 1–17.

geweiht und wirkte von 1918 bis 1940 in Belgien als Geistlicher und als Professor. Sein ‚geistlicher Vater‘ Pio nono wurde von kirchennahen Medien bereits damals als der frömmste Kirchenmann stilisiert, in jüdischen Kreisen hat Pius IX. bis heute dagegen den Namen „the kidnapping Pope“.

## Epochale Verschiebungen in der Deutung des Satzes „Außerhalb der Kirche kein Heil“

Im Hintergrund der Entführung des jüdischen Jungen steht die Überzeugung der Heilsnotwendigkeit der Taufe. Das Axiom „*Extra ecclesiam nulla salus* – außerhalb der Kirche kein Heil“ hat eine komplexe Wirkungsgeschichte durchlaufen und wird heute nicht mehr exklusivistisch interpretiert. Mit dem Auftrag zur Mission (vgl. Mt 28,18–20) wissen sich die Jünger zu allen Völkern gesandt, um ihnen die Botschaft des Evangeliums und damit das Heil zu verkünden. In den ersten Christengemeinden entsteht mehr und mehr die Überzeugung, dass sich in Jesus Christus der Heilswille Gottes ein für alle Mal ausgesprochen hat (Apg 4,11–12). Bereits in den ersten Jahrhunderten verbindet sich das In-Christus-Sein durch die Taufe mit der ekklesiologischen Zugehörigkeit zur Kirche. Dennoch wurde in heilspädagogischen Theologien der Patristik schon früh anerkannt, dass es auch außerhalb der Kirche Momente des Wahren und Guten gibt, die auf das Evangelium hintendieren. Der Logos Gottes ist durch *logoi spermatikoi* auch in fremden Kulturen wirksam.

Als das Axiom *extra ecclesiam nulla salus*<sup>5</sup> bei Cyprian von Karthago<sup>6</sup> erstmals formuliert wird, ist damit keineswegs eine Aussage über das eschatologische Heil oder Unheil Ungetaufter getroffen, vielmehr zeigt der historische Kontext des Donatistenstreits, dass es sich bei Cyprian um eine Mahnung zur kirchlichen Einheit handelt, die die Heilsnotwendigkeit der Kirche für bereits Getaufte in Erinnerung ruft. Auch bei Laktanz<sup>7</sup>, Hieronymus<sup>8</sup> und Augustinus<sup>9</sup> verbleibt das Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil“ in paränetischem Zusammenhang, gewinnt aber dann beim Augustinus-Schüler Fulgentius von Ruspe<sup>10</sup> in seinem Kompendium für einen Jerusalem-pilger eine

5 | Vgl. Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York 1992; Giacomo Canobbio, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa*, Brescia 2009; Jan-Heiner Tück, *Extra ecclesiam nulla salus. Das Modell der gestuften Kirchengemeinschaft und seine dialogischen Potentiale*, in: Ders., *Erinnerung an die Zukunft: das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2013, 262–290; Matthias Eller, „*Extra ecclesiam nulla salus*“: Geschichte und Deutung einer anstößigen Lehre (ITS 99), Innsbruck 2021; Walter Kasper, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, in: Ders., *Die Katholische Kirche (WKG 13)*, Freiburg i. Br. 2022, 173–179.

6 | Vgl. Cyprianus, *De catholicae ecclesiae unitate* 6 (CSEL 3/1, 214f); vgl. ep. 73,21 (CSEL 3/2, 795).

7 | Vgl. Lactantius, *Divinae institutiones* 4,30,11f. (CSEL 19,396).

8 | Vgl. Hieronymus, *Ep. ad Damasum* 2 (CSEL 54,63).

9 | Vgl. Augustinus, *Sermo ad Caes. eccl. plebem* 6 (CSEL 53,174).

10 | Vgl. Fulgentius von Ruspe, *De fid.* 80, reg. 34 (CCSL 91A: 757.1360–1366).

lehrhafte Härte, die auf dem Vierten Laterankonzil (1215) in die Formel gegossen wird: *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* (DH 802). Bonifatius VIII. bindet in seiner Bulle *Unam sanctam* (1302) die Heilsnotwendigkeit der Kirche an den Gehorsam gegenüber dem Römischen Bischof (vgl. DH 870; 875). Das Unionskonzil von Florenz 1442 schreibt lehramtlich fest, dass „niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur (keine) Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist“ (Mt 25,41), wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben.“ (DH 1351) Auch wenn solche Formulierungen im historischen Kontext der Unionsbemühungen zu verstehen sind, in denen es um die Wahrung oder Wiederherstellung der Einheit der Kirche geht, bleibt eine isolierte Lektüre des Axioms für das spätmoderne Verständnis anstößig.<sup>11</sup> Im Mittelalter war die Überzeugung vorherrschend, dass das Evangelium bereits bis an die Enden der Erde getragen wurde. Der Islam war marginal bekannt, seine Anhänger wurden als *infideles* bezeichnet. Mit der Entdeckung neuer Kontinente an der Schwelle zur Neuzeit ergibt sich eine *erste Verschiebung*, die exklusivistische Lesart des Axioms wird behutsam aufgebrochen. Es drängt sich die Frage auf, was denn mit Menschen sei, die ohne Schuld Jahrhunderte lang keine Kenntnis des Evangeliums erlangen konnten. Sollen fremde Völker und Kulturen etwa für immer vom Heil ausgeschlossen sein, nur weil sie vom Evangelium keine Kenntnis hatten? Die Schule von Salamanca wirbt für eine modifizierte Sicht, die implizite Formen der Kirchenzugehörigkeit anerkennt. Francisco de Vitoria (1493–1546), Melchior Cano (1505–1560) und Domingo Soto (1524–1560) vertreten mit Thomas von Aquin den Anspruch eines expliziten Glaubens zum Heil, erweitern aber die Perspektive durch stärkere Betonung des universalen Heilswillens Gottes.<sup>12</sup> Gott handelt mit seiner Gnade am Menschen und mit den Menschen zum Heil. Das Axiom *extra ecclesiam nulla salus* erfährt damit eine Erweiterung, die man in das Axiom *extra gratiam nulla salus* fassen kann. Der implizite Glaube, so macht vor allem Soto geltend, schenkt Menschen *vor Christus* Anteil am Heil, daher müsse dies auch für Menschen gelten, die ohne eigenes Verschulden *nach Christus* noch nichts von der Botschaft des Evangeliums erfahren haben – wie die indigene Bevölkerung in den neuen Kontinenten. Ähnlich denkt der flämische Theologe Albert Pigge (1490–1542) und überträgt das Argument auf die Anhänger des Islam. Mit den patristischen Gedanken der *logoi spermatikoi*, die ein Geistwirken vor Christus und

11 | Vgl. dazu Joseph Ratzinger, *Kein Heil außerhalb der Kirche?*, in: Ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 339–361, hier 346.

12 | Schon bei Thomas von Aquin, S. th. III, q. 8, begegnet die Frage, ob Christus das Haupt aller Menschen ist. Er bejaht diese Frage, entwickelt aber ein mehrstufiges Zugehörigkeitsmodell, auf dessen innovative Bedeutung Max Seckler hingewiesen hat: Ders., *Christus das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes*, in: Ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg i. Br. 1988, 26–39. Vgl. auch die Tübinger Dissertation von George Sabra, *Thomas Aquinas' Vision of the Church*, Mainz 1987, bes. 158–169.

in anderen Kulturen anzunehmen ermöglichte, war die Überzeugung der *ecclesia ab Abel* gegeben. Es gibt eine Kirche der Gerechten vor Christus, die nun auch auf Menschen nach Christus ausgedehnt werden konnte, die bisher ohne eigene Schuld nichts vom Evangelium erfahren haben. Ihnen wird eine verborgene Kircheng Zugehörigkeit zugesprochen. Dagegen stellt sich Michael Bajus (1513–1580), der auf der Linie des späten Augustinus davon ausgeht, dass der rein negative, auf Unkenntnis basierende Unglaube derer, die Christus nicht kennen, Sünde sei und zur Verdammnis führe. Diese rigoristische Auffassung der Heilsnotwendigkeit der Kirche wurde von Papst Pius V. 1567 mit der Bulle *Ex omnibus afflictionibus* (DH 1901–1980) lehramtlich verurteilt. Im Streit zwischen den Jesuitentheologen, die eher heilsoptimistisch eine Heilsmöglichkeit auch ohne expliziten Glauben an Jesus Christus lehrten, und den Vertretern des Jansenismus, die die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe verteidigten, nahm das päpstliche Lehramt eine *via media* ein. Papst Clemens XI. verurteilte 1705 den Satz „Außerhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt“ (DH 2429) und ließ so die Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nicht- oder Andersgläubigen ausdrücklich offen. Künftige Theologie stand damit vor der Aufgabe, das Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil“ mit der Verurteilung des Satzes „Außerhalb der Kirche keine Gnade“ zusammenzudenken. Dazu hat man auf die Lehre vom *votum ecclesiae* zurückgegriffen, derzufolge Menschen im Stand der Gnade sein können, auch wenn sie nicht Glieder der Kirche sind. Ihr Verlangen (*votum*) nach der Taufe schenkt ihnen Heilsgemeinschaft. Pius XII. spricht in seiner Enzyklika *Mystici corporis* (1943) sogar von einem impliziten Verlangen der Nichtkatholiken – und anerkennt die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche, allerdings immer nur in Hinordnung auf die Kirche (vgl. DH 3821). Die Rückfrage, ob die *votum*-Lehre nicht auf eine subtile Vereinnahmung der Nichtkatholiken und Nichtchristen hinausläuft und die ekklesiale Dimension nichtkatholischer Kirchen missachtet, konnte erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geklärt werden.<sup>13</sup> Auf dem Zweiten Vatikanum kommt es zu einer *zweiten Verschiebung* im Verständnis der Heilsnotwendigkeit der Taufe, insofern die Heilsfrage christologisch fokussiert wird. *Extra Christum nulla salus* ist nun die Kennzeichnung, die das weitere Verständnis prägen wird. Das Konzil beschreibt die Kirche gleichsam als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug des Heils für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit“ (LG 1)<sup>14</sup>, damit allen Geschöpfen das Evangelium bekannt wird (vgl. auch LG 48; DH 1). Dies ist nicht in triumphalistischer Weise misszuverstehen, der hermeneutische Schlüssel für die inklusivistische Neuinterpretation von Kirche ist der Verweis auf die Demutsgestalt Christi in LG 8,3. Hier wird für

13 | Karl Rahners umstrittene These von den anonymen Christen wäre hier zu erörtern. Vgl. dazu Bernd Jochen Hilberath, Karl Rahner: Gottgeheimnis Menschen, Mainz 1995, bes. 146–208; Nikolaus Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners These von den anonymen Christen, Freiburg i. Br. 1982.

14 | Vgl. zum Hintergrund Günther Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001.

die Bezeugung des Evangeliums eine kenotisch-werbende Haltung anempfohlen, welche die Freiheit potenzieller Adressaten achtet und diese durch persuasive Mittel, nicht durch Indoktrination oder Gewalt zu gewinnen sucht. Die Kirche dient wie der „arme Christus“ (vgl. LG 8,3) den Menschen und der Welt.<sup>15</sup> In dieser kenotischen Haltung verkündet die Kirche das Heil in Jesus Christus, ohne die Freiheit ihrer Adressaten zu übergehen. Da ihre Bezeugungspraxis allerdings immer wieder hinter diesem Maßstab zurückbleibt, ist sie *ecclesia semper purificanda*. Mit der Volk-Gottes-Ekklesiologie wird die Semantik des Kirchenbegriffs universal ausgeweitet, sodass potenziell alle Menschen der Kirche zugehören, allerdings in unterschiedlichen Graden, weil sich die Kirche Jesu Christi nicht in der katholischen Kirche erschöpft, sondern ekklesiale Elemente auch außerhalb ihrer Grenzen zu finden sind (vgl. *subsistit in*; LG 8,2).<sup>16</sup> Die Weitung des Volk-Gottes-Begriffs hängt mit der heilsuniversalistischen Theologie zusammen, wie Peter Hünermann treffend notiert hat: „So ergibt sich die Charakterisierung des Volkes Gottes mit seinen konzentrischen Zugehörigkeitskreisen folgerichtig aus dem neuen Begriff des universalen Heilswillens.“<sup>17</sup> Eine Leerstelle im Modell der gestuften Zugehörigkeit zur Kirche (vgl. LG 14–16) besteht allerdings darin, dass die Sonderstellung des Judentums als Wurzel der Kirche nicht angemessen berücksichtigt ist.<sup>18</sup> Diejenigen, die nicht getauft sind, sind gleichwohl hingeordnet (*inordinati*) auf die Kirche, wenn sie nur nach der Wahrheit suchen und ihr Handeln gemäß dem Gewissen ausrichten. Kannte die frühe Kirche die Überzeugung der Blut- und Begierdetaufe (*desiderium/votum sacramenti*), so muss nach dem Konzil über das implizite Verlangen nach Kirchenzugehörigkeit das christologische Datum hinzugenommen werden, dass der Selbsteinsatz Gottes in Jesus Christus darauf abzielt, alle zu gewinnen. Das Konzil bleibt damit bei der Heilsnotwendigkeit der Kirche, an der die Taufe Anteil schenkt (LG 14). Dennoch ist die Kirchenzugehörigkeit nicht absolut gesetzt, sondern im Letzten auf die Zugehörigkeit zu Christus und das Wirken des Geistes hin relativiert (LG 15–16; GS 22).

Neben der expliziten Christusgemeinschaft durch die Taufe und die weiteren Sakramente der Kirche kann daher eine implizite Christusgemeinschaft angenommen werden. *Gaudium et spes* schließt das Kapitel über die unterschiedlichen Formen des modernen Atheismus mit der christologischen Überlegung ab, dass sich „der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt hat“. In der

15 | Vgl. den instruktiven Kommentar von Peter Hünermann, in: *Ders./Bernd Jochen Hilberath*, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 365–369.

16 | Vgl. *Walter Kasper*, *Wege der Einheit. Ökumenische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2005. Zum nachkonziliaren Disput um die Wendung ‚subsistit in‘ vgl. *Jan-Heiner Tück* (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg i. Br. 2008.

17 | *Peter Hünermann*, *Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum*, in: *Wilhelm Geerlings/Max Seckler* (Hg.), *Kirchesein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform* (FS Hermann Josef Pottmeyer), Freiburg i. Br. 1994, 141–162, 149.

18 | Vgl. *Jan-Heiner Tück*, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie Auschwitz*, Freiburg i. Br. 2016, 309–349.

Offenbarung des Vaters macht Christus „dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“. Die Erklärung äußert die Überzeugung, dass sich in der Inkarnation des Logos das Geheimnis des Menschen „wahrhaft aufklärt – *vere clarescit*“ (GS 22).<sup>19</sup> Aufgrund der Inkarnation des Logos und der hypostatischen Union, so lehrt das Konzil, ist jedem Menschen eine Gottesgemeinschaft ermöglicht, die ihre Bestimmung in der Wahrheit und der Freiheit des Menschen hat, denn – so GS 22 nochmals – „da Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine, die göttliche Berufung des Menschen gibt, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ Hierauf nimmt Johannes Paul II. nicht nur in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1978), sondern auch in seiner Missionsenzyklika *Redemptoris missio* (1990) Bezug, wenn er pneumatologisch unterstreicht, jeder Mensch komme durch das Wirken des Geistes mit dem Ostergeheimnis in Berührung, denn der „Geist“ stehe „am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen“ (Nr. 28). Dem entspricht dann ein Verständnis von Mission, das „das Zeugnis des Lebens“ als „erste und unersetzbare Form der Mission“ ansieht (Nr. 42).

### Der *limbus puerorum* – ein eschatologischer Grenzort für ungetauft verstorbene Säuglinge

Neben den ekklesiologischen Entwicklungslinien muss bei der Bewertung des Falls Mortara nicht nur die theologische Lehre der Kindertaufe in Todesgefahr, sondern auch die Vorstellung des *limbus puerorum* bedacht werden.<sup>20</sup> Neben den biblischen Stellen, die den universalen Heilswillen Gottes zum Ausdruck bringen, kennt die Bibel auch Aussagen über die universale Sündenverfallenheit des Menschen (vgl. Röm 1,18–3,20; 5,12).<sup>21</sup> Der Glaube wird als die Macht begriffen, der den Menschen aus diesem Verhängnis herausführt. Taufe und Eucharistie sind die beiden Wirklichkeiten, die die Rettung des Menschen besiegeln (vgl. Mk 16,16; Mt 28,19; Apg 2,40f.; 16,30–33). Der universale Heilswille Gottes und die Heilsnotwendigkeit von Glaube und Taufe stehen bereits in den urchristlichen Schriften in einer Spannung. Die Frage stellte sich nochmals verstärkt mit der Lehre des *peccatum originale* durch Augustinus, dass alle

19 | Vgl. Thomas Gertler SJ, *Jesus Christus – die Antwort der Kirche auf die Frage des Menschen. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Leipzig 1986; Matthias Eichinger, *Solidarität als soteriologische Kategorie auf dem II. Vatikanum*, in: Bernhard Fraling/Helmut Hopping/Juan Carlos Scannone (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog* (FS Peter Hünermann), Freiburg i. Br. 1994, 311–326.

20 | Vgl. dazu: Jan-Heiner Tück, „Limbus! Das ist auch so eine hübsche Erfindung“ (James Joyce). *Verschiebungen in der Topographie des Jenseits*, in: Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hg.), *Jesus Christus – Alpha und Omega* (FS Helmut Hopping), Freiburg i. Br. 2021, 700–721.

21 | Vgl. zur Stelle Michael Theobald, *Der Römerbrief* (Kleiner Stuttgarter Kommentar 6/1–2), Stuttgart 2022.

Menschen in einen radikalen und universalen Unheilszusammenhang der Freiheit verstrickt sind, weshalb das Sakrament der Taufe als Reinwaschung vom Makel der Ursünde notwendig sei (vgl. Joh 3,3). Ausdrücklich lehrt Augustinus, dass Kinder, die ohne Taufe sterben, in die Hölle kommen und mit ewigen Strafen belegt werden.<sup>22</sup> Der Bischof von Hippo fügt später abschwächend hinzu, dass ungetaufte Kinder lediglich mit milden Strafen (*poena mitissima*) zu rechnen hätten. Augustinus und die frühen Vertreter der Heilsnotwendigkeit der Taufe beachten allerdings nicht, dass die Ursünde Adams keine persönliche Tatschuld der Kinder selbst ist, für die sie eigenverantwortlich einstehen könnten und daher mit einer Strafe belegt werden müssten.

Die Synode von Karthago (418) erklärt mit einer gewissen Härte, dass alle ungetauften Kinder das Heil nicht erlangen können, sondern zur Hölle verdammt seien (DH 223). Diese Lehre missachtet, dass unmündige Kinder keine Freiheitsakte setzen können, durch die sie sich die Verdammung zuziehen könnten. Der augustinische Gedanke war dann wegweisend für die westliche Kirche. Nur vereinzelt wurde Unbehagen angemeldet, etwa wenn Petrus Abaelard (1079–1142) in einem Kommentar zu Röm 5,19 sagt: „Verdammt werden, wirst du sagen, die, die nicht gesündigt haben: das ist äußerst ungerecht; bestraft werden die, die es nicht verdient haben: das ist äußerst grausam.“<sup>23</sup> Thomas von Aquin und andere scholastische Theologen registrieren dieses Defizit und entwickeln die Topografie des Jenseits fort, indem sie am „Saum“ oder „Rand“ der Hölle den *limbus puerorum* ansetzen. Der Aquinate zeigt sich sensibel für die menschliche Freiheit und anerkennt, dass ungetaufte Kinder keine persönliche Tatschuld begangen haben können, wofür sie mit einer *poena sensus* belegt werden müssten. Die Ursünde ist nicht die persönliche Tatsünde, auch wenn jeder Mensch von der Ursünde affiziert ist.<sup>24</sup> Im Limbus werden ungetaufte Kinder eschatologisch loziert, sie erleiden dort zwar keine Strafen, sondern dämmern in einem vorbewussten Zustand dahin, die selige Gottesschau bleibt ihnen allerdings für immer vorenthalten. Ob damit schon eine „Humanisierung“ der Theologie (Elke Pahud de Mortanges) gegeben ist, sei dahingestellt. Der Limbus bleibt ein Ort des schattenhaften Dahindämmerns ohne das Licht der seligmachenden Gottesschau, er ist ein unveränderbarer Zustand, der nicht einmal vom Heilswirken Christi berührt wird. Er unterscheidet sich damit vom *limbus patrum* – dem Schoß Abrahams (vgl. Lk 16,22) –, dem Ort der „heiligen Heiden“ und der „Gerechten des Alten Bundes“, die durch den Descensus Christi aus diesem Ort befreit werden können. Die Kinder im Limbus haben für Thomas eine „Seligkeit durch natürliche Freude und Liebe“, was ihnen allerdings genüge,

22 | Vgl. Helmut Hoping, Bedeutung und Aporie der Lehre Augustins vom ‚peccatum originale‘, in: Ders., Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant (ITS), Innsbruck/Wien 1990, 14–26.

23 | Petrus Abaelard, Expositio in Epistulam ad Romanos (FC 26/2, hg. von Rolf Peppermüller), Freiburg i. Br. 2000, 428–439.

24 | Vgl. Thomas v. Aquin, De malo, q. 5, a. 2 resp.

da sie sich aufgrund des *peccatum originale* gar nicht nach einer ewigen Gottesschau sehnen können. Die Ausgestaltung der Eschata des Aquinaten bleibt die gängige Lehre der katholischen Dogmatik bis in die Neuzeit hinauf und findet Erwähnung im Konzil von Florenz (DH 1306), bei Pius VI. gegen die Jansenisten (DH 2626) und in vielen Lehrbüchern, poetische Reflexe in Dante Alighieris (1265–1321) *Divina commedia* oder in Calderón de la Barca (1600–1681) *Das große Welttheater*.<sup>25</sup>

Die Volksfrömmigkeit zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert sucht andere, meist magisch anmutende Wege, um den Schrecken des Limbus für ungetauft verstorbene Kinder zu entgehen. So wurde versucht, tote Kinder an Wallfahrtsorten – sogenannte *sanctuaires à répit* – noch zu taufen, indem sie erwärmt wurden, um eine lebensähnliche Regung als Ermöglichung einer bewussten Gnadenzuwendung im Sakrament zu entlocken.<sup>26</sup> Andernorts wurden Kinder entlang von Friedhofsmauern – dem heiligen Bezirk – oder unterhalb der Trauflinien von Kirchendächern bestattet, damit das Heilige dieser Orte auch deren Gräber berühre. Die Angst vor dem Heilsverlust der Kinder hat viele Eltern nicht nur in Schrecken versetzt, sondern ebenso traumatisiert. Eine pastoral unsensible Theologie hat dies nur verstärkt.

Schon im 19. Jahrhundert sind vielfältige kreative Versuche unternommen worden, die Limbus-Lehre zu überwinden.<sup>27</sup> Anschließend konnten diese Überlegungen an die altkirchliche Überzeugung der Bluttaufe der Märtyrer und der Begierdetaufe der Katechumenen.<sup>28</sup> Hermann Schell (1850–1906) etwa spricht in seiner *Katholischen Dogmatik* dem Sterben an sich eine besondere Bedeutung zu, das mit Christus verbindet. Der Tod wird hier zu einem „Quasisakrament“ erhoben, das ein Eintreten in den Himmel ermögliche. Einen anderen Weg wählt Heinrich Klee (1800–1840), der im Tod eine Illumination der Seele im Moment der Trennung vom Leib annimmt. In diesem Licht könne sich auch ein noch nicht vernunftmächtiges Kind für oder gegen die Gnade Gottes entscheiden. Einem fehlenden Selbstbewusstsein und Entscheidungsvermögen, so eine weitere Überlegung, wird mit der Entscheidung der Eltern begegnet. Wenn Eltern die Taufe ihres Kindes wollen und ersehnen, dann könne dies gleich einer Begierdetaufe der Katechumenen gewertet werden. Hier wird das Heil der Kinder an den Glauben der Eltern gebunden. Über das *votum baptismi parentum* geht die Überlegung des *votum ecclesiae* hinaus. Die Kirche wird hier als Solidargemeinschaft verstanden, die fürbittend für das Heil der ungetauft verstorbenen Kinder eintritt. Diese An-

25 | Dante Alighieri, *Purgatorio* VII, 28–33; Calderón de la Barca, *Das große Welttheater*. Übertragen und für die Bühne eingerichtet von Hans Urs von Balthasar, Neuausgabe Einsiedeln 2011, 62.

26 | Elke Pahud de Mortanges, *Der versperrte Himmel*. Das Phänomen der *sanctuaires à répit* aus theologiegeschichtlicher Perspektive, in: SZG 98 (2004) 31–47.

27 | Vgl. die Ansätze von Hermann Schell (1850–1906), Heinrich Klee (1800–1840) sowie Johannes Theodor Laurent (1804–1884); hierzu Tück, *Limbus* (wie Anm. 20), 712–716.

28 | Zum Folgenden vgl. Johannes Maria Schwarz, *Zwischen Limbus und Gottesschau*. Das Schicksal ungetauft sterbender Kinder in der theologischen Diskussion des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein theologiegeschichtliches Panorama, Kisslegg 2006, 104–179.

sätze, die Theologie des *limbus puerorum* zu überwinden, weisen den Weg in die heilsuniversalistische Theologie des 20. Jahrhunderts. Sie wurden allerdings lehramtlich indiziert oder theologisch kritisiert, da sie einer biblischen Grundlage entbehrten oder als theologisch zu riskant angesehen wurden.

Eine Wende ist nun spätestens mit dem Zweiten Vatikanum eingetreten. In heilsuniversalistischer Überzeugung anerkennt das Konzil das potenzielle Heil auch für Ungetaufte: „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind.“ (LG 16) Das Heilsangebot Gottes reicht also über die sichtbar verfasste Kirche und über die Sakramente hinaus. Auch wenn am Datum des *peccatum originale* weiter festgehalten wird, ist der Heilswille Gottes für jeden Menschen größer. Heil ist nicht mehr irgendein Ort im Jenseits, sondern die rettende und richtende Begegnung mit Jesus Christus hier und jetzt. Zugleich gilt der eschatologische Vorbehalt, dass sich definitive Aussagen über die letzten Dinge im Sinne einer vorwegnehmenden Reportage des Jenseits verbieten. Wer und auf welche Weise gerettet wird, das wird dem Heilsratschluss und der Treue Gottes zu seiner Schöpfung überlassen.

Das Unbehagen am Limbus hat sich nach dem Zweiten Vatikanum weiter verstärkt und wurde positiv in lehramtliche Stellungnahmen aufgenommen. Johannes Paul II. spricht in seiner Enzyklika *Evangelium vitae* Müttern Trost zu, die unter der Bürde der Abtreibung leiden. In der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Übersetzung heißt es: „Ihr werdet merken, dass nichts verloren ist, und werdet auch euer Kind um Vergebung bitten können, das jetzt im Herrn ist.“ (Nr. 99)<sup>29</sup> Hier sind die ungetauft gestorbenen Kinder im Heil. Allerdings formuliert es nur die deutsche Übersetzung so optimistisch. Die offizielle Veröffentlichung in den *Acta Apostolicae Sedis* formuliert verhaltener: „Infantum autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere – Euer Kind könnt ihr diesem Vater und seiner Barmherzigkeit mit Hoffnung anvertrauen.“<sup>30</sup> Die Hoffnung auf Heil wird hier festgehalten, allerdings – den eschatologischen Vorbehalt achtend – keine Gewissheit ausgesprochen.<sup>31</sup> Im Jahr 2006 konnte – auf Initiative von Benedikt XVI. – die Internationale Theologische Kommission mit ihrer Studie *Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder* festhalten, „dass es theologische und liturgische Gründe zur Hoffnung gibt, dass ungetauft sterbende Kinder gerettet und zur ewigen Seligkeit geführt werden können, auch wenn sich zu dieser Frage keine ausdrückliche Lehre in der Offen-

29 | Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120), Bonn 1995, 118f. (Nr. 99).

30 | AAS 87 (1995) 515, dt. Übers. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html) (augerufen am 05.02.2024).

31 | Papst Johannes Paul II. hat sich auf Überlegungen von Hans Urs von Balthasar bezogen und entschieden für die Heilshoffnung für alle votiert: *Papst Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994. Vgl. *Hans Urs von Balthasar, Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986; *Ders., Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, Einsiedeln 1999. Auch Karl Rahner plädiert hierfür: *Ders., Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Ders., Schriften zur Theologie* Bd. 14, Zürich 1980, 303–318, bes. 314–316.

barung findet.“<sup>32</sup> Ohne zu vergessen, dass die Limbus-Lehre Väter und insbesondere Mütter von ungetauft verstorbenen Kindern nachhaltig traumatisiert hat (im Werk von Thomas Hürlimann gibt es literarisch eindrückliche Spuren dafür<sup>33</sup>), so ist mit der entschiedenen Hoffnung auf das Leben der ungetauften Kinder bei Gott zumindest in diesem Bereich der universale Heilswille Gottes klar in Anschlag gebracht worden. Die Vorstellung von der Heilsnotwendigkeit der Taufe wird damit nicht negiert, aber sie wird in den Horizont einer Theologie der je größeren Barmherzigkeit Gottes gerückt.

## Heilsgewissheit versus Elternrecht?

Der Canon 868 § 2, der die Erlaubnis der Taufe von Kindern in Todesgefahr regelt, bleibt einem rigiden Verständnis des Axioms *extra ecclesiam nulla salus* verhaftet und bringt den heilsuniversalistischen Impuls des Konzils nicht hinreichend zur Geltung.<sup>34</sup> Neben systematischen Überlegungen zeigt sich auch Codex-immanent eine Spannung. Das kirchliche Gesetzbuch stärkt ausdrücklich das Recht, das Eltern für ihre Kinder bei der Taufe einnehmen. Bis zum vierzehnten Lebensjahr übernehmen die Eltern die Entscheidung, ob ihr Kind durch die Taufe in die lateinische Kirche aufgenommen werden soll oder nicht, nach Vollendung des vierzehnten Lebensjahres kann ein Kind selbst entscheiden, ob es in die lateinische oder eine andere Kirche eigenen Rechts aufgenommen werden möchte (vgl. c. 111 § 3 CIC 1983). Das Recht sowie die Pflicht zur Erziehung werden in c. 226 § 2 CIC 1983 im Rahmen der Rechte und Pflichten der Laien festgeschrieben. Der Canon folgt der naturrechtlichen Begründung, dass Eltern den Kindern das Leben schenken. Die Pflichten und Rechte der Eltern werden im Rahmen des Verkündigungsrechts in c. 793 § 1 CIC 1983 dann unter dem Titel „Katholische Erziehung“ nochmals aufgeführt, ebenfalls in den Normen zum Eherecht (vgl. c. 1136 CIC 1983). Damit ist die Verantwortung der Eltern klar hervorgehoben. Die Pflicht und das Recht der Kirche zur Erziehung, (c. 794 § 1 CIC 1983), ist dem nachgeordnet. Die Kirche wirkt mit den Eltern mit, ersetzt deren Verantwortung aber nicht, ihnen kommt das erste Recht der Erziehung ausdrücklich zu. Kaum ein einzelnes Recht, kaum eine

32 | Internationale Theologische Kommission, Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder vom 19. April 2007 (Arbeitshilfen 224), Bonn 2008, 4.

33 | Vgl. Thomas Hürlimann, Fräulein Stark, Zürich 2001; Ders., Vierzig Rosen, Zürich 2006. Dazu Jan-Heiner Tück, Trauma Limbus. Theologische Anmerkung zu einem literarischen Motiv bei Thomas Hürlimann, in: Ders. (Hg.), „Der große Niemand“. Religiöse Motive im literarischen Werk von Thomas Hürlimann, Freiburg i. Br. 2018, 158–193.

34 | Vgl. Lüdecke, Kidnapping (wie Anm. 2). Lüdecke zeichnet nach, dass es in der Überarbeitung des CIC bis 1975 durchaus Überlegungen gab, das Entscheidungs- und Erziehungsrecht der Eltern selbst in Todesgefahr zu wahren und zu achten. Allerdings wurde in der weiteren Überarbeitung 1978 dieser Vorschlag verworfen und die Formulierung aus dem CIC 1917 ohne Modifikation übernommen. Siehe auch Beatrix Laukemper, Die Heilsnotwendigkeit der Taufe und das Kanonische Taufrecht (MKCIC.B 7), Essen 1992, 176–194.

Pflicht wird im Codex so häufig und dezidiert ausgesprochen. Damit tut sich eine Spannung zu c. 868 § 2 CIC 1983 auf, der die Elternrechte und -pflichten nicht angemessen berücksichtigt.<sup>35</sup>

Bereits Thomas von Aquin hat auf die Frage, ob Kinder von Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden sollten, geantwortet: „Niemand darf das natürliche Recht brechen, das das Kind unter der Obhut des Vaters haben will, um es vom ewigen Tod zu befreien“ (*Summa theologiae*, II-II q. 10 a.12 ad 2). Dem schließt sich zwar Papst Benedikt XIV. in *Postremo mense* (28. Februar 1747; DH 2552–2562) an und bestimmt, dass jüdische Kinder unter sieben Jahren nicht ohne Zustimmung der Eltern getauft werden dürfen. Er schränkt das in der Natur begründete Elternrecht in Todessituationen allerdings ein, wenn er statuiert, hier habe das übernatürliche Ziel Vorrang, daher müsse das getaufte jüdische Kind im Falle des Überlebens katholisch erzogen werden. Die Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis* spricht von der „überaus schwere[n] Verpflichtung der Kindererziehung“ (GE 3), die den Eltern zukommt; „[d]aher müssen sie als die ersten und bevorzugten Erzieher ihrer Kinder anerkannt werden“. Auffallend ist, dass die Konzilserklärung in GE 1 auf die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 Bezug nimmt, die den Eltern das Recht der Wahl und der Art der Erziehung zusprechen. Auch Benedikt XVI. unterstreicht das Recht der Eltern und verbindet es mit dem Recht auf Leben sowie dem Recht auf die Religionsfreiheit, wenn er schreibt: „Die Eltern selbst müssen immer frei sein, ihr Erbe des Glaubens, der Werte und der Kultur ohne Zwänge und in Verantwortung an ihre Kinder weiterzugeben.“<sup>36</sup>

Das hohe Gut der Religionsfreiheit wurde von der Kirche in der Geschichte oft untergraben, sodass die Weitergabe des Evangeliums, die an die Freiheit der Adressaten gebunden ist, korrumpiert und belastet wurde. Das Zweite Vatikanum hat der grundlegenden Überzeugung Ausdruck verliehen, dass die Wahrheit des Evangeliums mit der Freiheit des Glaubens einhergehen muss (vgl. DH 12). Ein Offenbarungsverständnis, das mit dem Motiv der freien Selbstmitteilung Gottes kommunikationstheoretisch profiliert wird, verlangt die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit. Die Hochschätzung der Religionsfreiheit und damit die Anerkennung der Wahrheit des Evangeliums widerspricht aber der Annahme, dass Kinder in Todesgefahr auch *gegen den Willen der Eltern* getauft werden dürfen. Jeder Mensch ist in der Erkenntnis der Wahrheit seinem Gewissen und damit der Freiheit verpflichtet (DH 1). Was das Konzil damit im kollektiven Gedächtnis der Kirche verankert hat, rezipiert der vom Konzil in Auftrag gegebene Codex: „Alle Menschen sind gehalten, in den Fragen, die Gott und seine Kirche betreffen, die Wahrheit zu suchen; sie haben kraft göttlichen Gesetzes die

35 | Vgl. Thomas Meckel, Elternrecht, Katholisch, in: LKRR 1, 2019, 829–831.

36 | Papst Benedikt XVI., Religionsfreiheit, ein Weg für den Frieden. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages, 1. Januar 2011, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20101208\\_xliv-world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html) (aufgerufen am 05.02.2024).

Pflicht und das Recht, die erkannte Wahrheit anzunehmen und zu bewahren.<sup>37</sup> In der Vermittlung der Wahrheit gibt es keinen Zwang, sondern die Wahrheit ist an die freie Anerkennung gebunden. Darum heißt es in § 2 desselben Canons zugleich, dass „niemand [...] jemals das Recht [hat], Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen.“<sup>38</sup> Der Codex bezieht diesen Grundsatz des Verkündigungsdienstes der Kirche auf alle Menschen, ohne hierbei zwischen Kindern und Erwachsenen zu unterscheiden. Eine Taufe in Todesgefahr nach Canon 868 § 2 CIC 1983 übergeht diese grundlegende Einsicht der Freiheit in der Wahrheit, wenn eine Zustimmung des Täuflings oder der Verantwortlichen fehlt. Auch wenn das Sakrament der Taufe in Todesgefahr von jedem gespendet werden kann und – scholastisch gesprochen – *ex opere operato* wirkt, darf hier kein von Heilsangst getriebener Automatismus unterstellt werden, der bei Nottaufen von unmündigen Kindern die freie Zustimmung der Eltern missachtet, die durch eine Erziehung im Glauben ja gerade das vertiefen sollen, was im Initiationssakrament der Taufe grundgelegt ist. Alles in allem steht Canon 868 § 2 CIC 1983 in Spannung, ja Widerspruch zum theologischen Heilsuniversalismus des Konzils und zu einer erneuerten Ekklesiologie, die eine exklusivistische Deutung des Axioms „Außerhalb der Kirche kein Heil“ hinter sich gelassen hat. Es gibt Heil außerhalb der Taufe, weil der Geist Jesu Christi außerhalb der sichtbar verfassten Kirche wirkt. Das anerkennt auch der Katechismus der Katholischen Kirche, der lehrt, dass Gott das Heil an das Sakrament der Taufe bindet, selbst in seinem Heilswirken aber nicht an die Sakramente gebunden ist (vgl. KKK Nr. 1257).<sup>39</sup> Dahinter steht ein Gedanke Thomas von Aquins: „Gott hat seine Macht nicht so an die Sakramente gebunden, dass er die sakramentale Wirkung nicht auch ohne die Sakramente verleihen könnte.“<sup>40</sup> Darum weiß der jüngste Katechismus ungetauft gestorbene Kinder nicht im Limbus, sondern äußert die Hoffnung – mit Hinweis auf die liturgische Praxis der Kirche –, dass sie in der Ewigkeit Gottes sind:

„Was die ohne Taufe verstorbenen Kinder betrifft, kann die Kirche sie nur der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen, wie sie dies im entsprechenden Begräbnisritus tut. Das große Erbarmen Gottes, der will, dass alle Menschen gerettet werden, und die zärtliche Liebe Jesu zu den Kindern, die ihn sagen lässt: ‚Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran!‘ (Mk 10,14), berechtigen uns zu der Hoffnung, dass es für die ohne Taufe gestorbenen Kinder einen Heilsweg

37 | Canon 748 § 1 CIC 1983.

38 | Vgl. Adrian Loretan, Religionsfreiheit. Katholisch, in: LKRR 3, 2020, 872–874.

39 | Im Hintergrund steht das patristische Motiv der ‚ecclesia ab Abel‘, mit dem die Kirchenväter den universalen Heilswillen Gottes auch ‚ante Christum natum‘ verankerten, ohne dabei die ‚ecclesia Christi‘ zu relativieren. Siehe dazu die Studie Florian Klug, *Beyond the Visible Church: The Motif of the ‚ecclesia ab Abel‘ from Augustine to James Alison. With a Foreword by Massimo Faggioli*, Collegeville 2024.

40 | Summa theologiae III, q. 64, a.7.

gibt. Die Kirche bittet die Eltern eindringlich, die Kinder nicht daran zu hindern, durch das Geschenk der heiligen Taufe zu Christus zu kommen.“<sup>41</sup>

Was der Katechismus der Katholischen Kirche hier lehrt, ist im Kirchenrecht nicht verankert. Ein Erwachsener kann in Todesgefahr getauft werden, wenn er eine gewisse Kenntnis des Glaubens hat.<sup>42</sup> Für die Kindertaufe setzt der Gesetzgeber die Taufvoraussetzungen dagegen bewusst niedrig an. Auch bei fehlendem Glauben der Eltern folgt keine Taufverweigerung, sondern ein Taufaufschub, wenn die begründete Hoffnung auf eine katholische Erziehung nicht gegeben ist (c. 868 § 1 2° CIC 1983). Das bedeutet nicht, dass das Kind nicht gerettet werden kann. Der Gesetzgeber wird damit c. 217 CIC 1983 gerecht, der jedem Gläubigen „das Recht auf eine christliche Erziehung“ zuschreibt. In Todesgefahr soll die Taufe allerdings unverzüglich gespendet werden (vgl. c. 867 § 2 CIC 1983). Die Regelung zum Taufaufschub zeigt, dass die Heilsnotwendigkeit der Taufe nicht immer absolut gesetzt ist, sondern dass die Taufgnade im Leben durch Erziehung und Glauben Frucht bringen soll. Wenn eine Heilsnotwendigkeit der Taufe angenommen wird, dann in der konkreten und unmittelbaren Todesgefahr, denn: das Heil der Seelen ist „in der Kirche immer das oberste Gesetz“ (c. 1752 CIC 1983). In allen anderen Fällen achtet die Kirche das Eltern- und das Erziehungsrecht, nur in c. 868 § 2 CIC 1983 lässt sie diese grundlegenden Rechte und Pflichten außer Acht, was Revisionsbedarf anzeigt.

## Heilsnotwendigkeit der Taufe im Licht der je größeren Barmherzigkeit Gottes

Wenn Papst Franziskus im Umfeld der Synode immer wieder geäußert hat, die Kirche sei für „alle, alle, alle“ da, dann gilt dies insbesondere für das Heil Gottes, in dessen Dienst allein die Kirche steht. Vor einer „Haltung des Ausschließens“ hat er bereits in seinem Buch *Gottes Name ist Barmherzigkeit* gewarnt und dort den Fall angeführt, dass einem Elternpaar mit dem Sarg ihres toten Kindes an der Schwelle von einem Geistlichen der Eintritt in die Kirche verweigert wurde, weil das Kind nicht getauft war.<sup>43</sup> Auch wenn vereinzelt immer noch eine rigide Pastoral Eltern schweres Leid aufbür-

41 | KKK Nr. 1261.

42 | Vgl. Alfred E. Hierold, § 76 Taufe und Firmung, in: Joseph Listl/Heribert Schmitz (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, zweite, grundl. neub. Auflage, Regensburg 1999, 807–823, 814: „Selbst in der Todesgefahr kann ein Erwachsener nur getauft werden, wenn er eine gewisse Kenntnis über die hauptsächlichen Glaubenswahrheiten besitzt, auf irgendeine Weise seine Bereitschaft zum Taufempfang geäußert hat und verspricht, in der Zukunft die Gebote der christlichen Religion zu halten (c. 865 § 2).“

43 | Vgl. Papst Franziskus, *Gottes Name ist Barmherzigkeit*. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli, übers. von Elisabeth Liebl, München 2016, 94.

det, hat das kirchliche Lehramt doch entschieden die Hoffnung auf Rettung für ungetauft verstorbene Kinder aufgenommen.

Papst Franziskus pflegte in seiner Zeit als Erzbischof von Buenos Aires ein freundschaftliches Verhältnis zum Rabbiner Abraham Skorka.<sup>44</sup> In seiner Enzyklika *Fratelli tutti* (2020) unterscheidet er zwischen Evangelisierung und Proselytismus. Unter Evangelisierung versteht er wie Johannes Paul II. ein werbendes und authentisches Lebenszeugnis, das die Freiheit des anderen achtet und anerkennt. Alles andere verurteilt er als Proselytismus, der den anderen in seiner Alterität übergeht und subtil vereinbart. Daher wäre es konsequent, wenn Papst Franziskus einem Gesuch entsprechen würde, den c. 868 § 2 CIC 1983 zu revidieren. Der Oberrabbiner von Rom, Riccardo di Segni, hat sich diesbezüglich zusammen mit einer Nachfahrin der Mortarafamilie, Elèna Mortara Di Veroli, und mit mehreren italienischen Intellektuellen an den römischen Pontifex gewandt.<sup>45</sup> Dieser Appell wurde von Joseph Sievers aufgegriffen, der in einem Brief an das Dikasterium für die Gesetzestexte vom Oktober 2023 auf die Unhaltbarkeit dieses Paragraphen des CIC 1983 aufmerksam macht.<sup>46</sup> Papst Franziskus kann auf traditionalistische Einsprüche, er würde mit einer Änderung des CIC die Heilsnotwendigkeit der Taufe aufgeben, gelassen reagieren. Die Kirche lehrt weiterhin die Heilsnotwendigkeit der Taufe, glaubt aber fest an die je größere Barmherzigkeit und Wirkmacht Gottes als es traditionalistische Zirkelschüsse vermögen, die Gottes Handeln usurpativ auf ihre eigenen Bereiche beschränken. Weitaus mehr sollte dem Papst und den römischen Dikasterien bewusst sein, dass die Frage nach dem Fall Edgardo Mortara ein weltweites Echo finden wird, wenn 2026 Stephen Spielberg das Thema in einem neuen Film auf die Kinoleinwände bringen wird. Daher wäre eine Änderung des Kirchenrechts ein überfälliges Zeichen, das im Sinne einer Hermeneutik der Reform den Heilsuniversalismus auch im Recht verankert und die Möglichkeit übergreifiger Evangelisierungspraktiken, die das Verhältnis zum Judentum belasten, abstellt.

44 | Papst Franziskus, Über Himmel und Erde. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka, München 2013.

45 | So der römische Oberrabbiner Riccardo di Segni und Elèna Mortara Di Veroli bei der Buchpräsentation des Mortara-Romans von Daniele Scalise. Unterstützung fand ihre Forderung von Alberto Melloni und Gianni Yoav Dattilo. Vgl. Maria Antonietta Calabrò, La „fratellanza umana“, il caso Mortara e la modifica del diritto canonico, 11.06.2023, in: Huffpost, [https://www.huffingtonpost.it/blog/2023/06/11/news/la\\_fratellanza\\_umana\\_il\\_caso\\_mortara\\_e\\_la\\_modifica\\_del\\_diritto\\_canonico-12353788/](https://www.huffingtonpost.it/blog/2023/06/11/news/la_fratellanza_umana_il_caso_mortara_e_la_modifica_del_diritto_canonico-12353788/) (aufgerufen am 05.02.2024).

46 | Den Brief vom 28. Oktober auf Initiative von Joseph Sievers (Rom) haben neben Bischöfen wie James Raphael Anaparambil (Allepey/Kerala), Peter Abir Antonysamy (Sultanpet/Kerala), Ramón Alfredo Dus (Resistencia/Argentinien), Christoph Hegge (Münster), Brendan Leahy (Limerick), Michael Mulvey (Corpus Christi, Tx/USA), Étienne Vetò (Reims) auch Theologen wie Rüdiger Althaus (Paderborn), Piero Coda (Lappiano), Gregor Maria Hoff (Salzburg), Astrid Kaptijn (Fribourg), Ulrich Rhode (Rom) und Jan-Heiner Tück (Wien) unterzeichnet.

## Das Mysterium Israels im Heilsplan Gottes

Der Fall Edgardo Mortara, der 2023 in Film und Literatur in Italien bereits neue Aufmerksamkeit erlangt hat<sup>47</sup>, legt den Fokus nochmals auf einen besonderen Aspekt bei der Taufe von Kindern in Todesgefahr. Mortara, in einer jüdischen Familie geboren und herangewachsen, trug das Zeichen des Bundes in der Beschneidung. Damit steht er wie alle Juden im Bund mit Gott – und ihm gelten wie allen Juden die Verheißungen Gottes. Sie haben „die Sohnschaft, die Herrlichkeit, und die Bundeschlüsse; ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen; ihnen gehören die Väter und ihnen entstammt der Christus dem Fleisch nach.“ (Röm 9,4–5) Juden kennen den Gott, der in Jesus Christus das Heil wirkt. Wenn die katholische Kirche – seit 2015 – auch amtlich aus theologischen Gründen die Judenmission ablehnt, wenn substitutionstheologische und antijüdische Denkfiguren in Liturgie, Theologie und Katechese abgebaut und zurückgenommen werden, dann muss auch dezidiert davon abgesehen werden, jüdischen Kindern – selbst in Todesgefahr – das Sakrament der Taufe gegen den Willen ihrer Eltern zu spenden. Die Taufe substituiert nicht einfach die Beschneidung. Wenn Israel im ungekündigten Bund steht, dann hat auch das Zeichen des Bundes anhaltende Bedeutung als *sacramentum veteris testamenti* und kann nicht als heilsgeschichtlich obsoletes Ritual disqualifiziert werden.<sup>48</sup> Alle Juden sind auf dem Weg des Heils, wenn zutrifft, dass am Ende ganz Israel gerettet werden wird. Wie sich allerdings der Heilsweg des Alten Bundes mit dem Bund in Jesus Christus zueinander verhalten, ob das zweite Kommen Christi hier als Konvergenzpunkt jüdischer Messiaserwartung und christlicher Parusiehoffnung<sup>49</sup> angesetzt werden kann, das lässt Paulus in seinen verschlungenen Reflexionen in Röm 9–11 offen und verweist doxologisch auf das Mysterium Gottes: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!“ (Röm 11,33)

47 | Vgl. den Roman von *Daniele Scalise*, *Un posto sotto questo cielo*, Milano 2023. Filmisch inszeniert ist der Stoff in: *Die Bologna-Entführung. Geraubt im Namen des Papstes*, ein Film von Marco Bellocchio (2023).

48 | Vgl. *Georg Braulik*, *Die Beschneidung an Vorhaut und Herz. Zu Gebot und Gnade des Bundeszeichens im Alten Testament*, in: *Jan-Heiner Tück* (Hg.), *Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, Freiburg i. Br. 2020, 63–95.

49 | Vgl. *Helmut Hoping*, *Die Messianität Jesu und das Mysterium Israels. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie*, in: *Ders. – Jan-Heiner Tück* (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah* (QD 214), Freiburg i. Br. 2005, 159–181.

## Kontakt der Autor:innen

PROF. DR. VIRGINIA R. AZCUY (razcuy@uc.cl). GND 138209472

PROF. DR. FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR (axejun@yahoo.com.br). GND 143800906

DR. JAN NIKAS COLLET (jan.collet@posteo.de). GND 1152441086

DR. THERESA DENGER (tdenger@uca.edu.sv). GND 1175966061

PROF. DR. DR. H.C. MARGIT ECKHOLT (margit.eckholt@uni-osnabrueck.de).  
GND 121029670

DR. THOMAS FORNET-PONSE (thomas.fornet-ponse@mwi-aachen.org). GND 130247960

PROF. DR. MICHAEL LEE (fmilee@fordham.edu). GND 140346392

DR. BERNARD MALLMANN (bernard.mallmann@univie.ac.at). GND 120711877X

DR. SEBASTIAN PITTL (sebastian.pittl@uni-tuebingen.de). GND 1050598148

PROF. DR. ANDREW PREVOT (andrew.prevot@georgetown.edu). GND 1075825113

DR. JULIAN TAPPEN (julian.tappen@uni-tuebingen.de). GND 1140605704

PROF. DR. JAN-HEINER TÜCK (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND 120868385

DR. ANDREW T. VINK (atvink@gmail.com). GND 1325546305

PROF. DR. SASKIA WENDEL (saskia.wendel@uni-tuebingen.de). GND 124319173

PROF. DR. MARTHA ZECHMEISTER (mzechmeister@uca.edu.sv). GND 110976428

## Aus dem Inhalt von Doppelheft 3–4/2024

### „Immanuel Kant und die Religion: Theologische Erkundungen anlässlich seines 300. Geburtstages“

#### EDITORIAL

FRANZ-JOSEF BORMANN/JOHANNES BRACHTENDORF

#### BEITRÄGE

FRANZ-JOSEF BORMANN, Zur Differenz von kantischer Autonomie und  
zeitgenössischem Autonomismus

JOHANNES BRACHTENDORF, Kants Kritik des Judentums und ihre Wurzeln bei  
Spinoza und Mendelssohn

CLAUS DIERKSMEIER, Religious Symbols. On Transcendence Within Transcendental  
Philosophy

STEPHAN HERZBERG, Kants ethischer Absolutismus und die thomistische Lehre vom  
'intrinsece malum'

RUDOLF LANGTHALER, „Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung [...] vorzüglich  
in Religionssachen gesetzt“ (Kant). Zur notwendigen Differenzierung des kantischen  
Begriffs der „Aufklärung“

JOHANNES REICH, Moraltheologische Anregungen aus dem Problem des göttlichen  
Beistands in Kants Religionsschrift

GEORG SANS, Radikal böse, aber nicht boshaft. Von einer Vernunft, die nicht anders  
kann

OLIVER SENSEN, Der Kategorische Imperativ und die Einheit seiner verschiedenen  
Formulierungen

ZHOU XIAOLONG, Die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte  
bei Kant

## Indexing

*Die ThQ wird u. a. in folgenden bibliographischen Indices erfasst/ThQ is among others indexed and abstracted in:*

ATLA Religion Database: American Theological Library Association, Chicago; BiBIL: Biblical Bibliography of Lausanne; BILDI: Bibelwissenschaftliche Literaturdokumentation, Innsbruck; The Boston College Jesuit Bibliography; DAKAR: Datenbank Kanonisches Recht, Münster; IBZ Online: Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur, Berlin; Index theologicus, Tübingen; Index religiosus, Turnhout; NTA: New Testament Abstracts Online und OTA: Old Testament Abstracts Online, Chicago; PASCAL: CNRS, Institut de l'information scientifique et technique, Vandœuvre-lès-Nancy; SCOPUS (Elsevier), Amsterdam.

# Reflexionen zu »Selbstverlust und Gottentfremdung«



Ute Leimgruber / Barbara Haslbeck (Hg.)  
**Spirituellen Missbrauch verstehen**  
Wissenschaftliche Essays zu Selbstverlust  
und Gottentfremdung

14 x 22 cm, 130 Seiten  
Paperback  
ISBN 978-3-7867-3354-6

Frauen berichten von ihren Erfahrungen mit spirituellem Missbrauch in Orden, geistlichen Gemeinschaften, religiösen Gruppierungen und durch Autoritätspersonen. Der Band »Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche« (Patmos 2023) gibt Einblick in das Erleben der Betroffenen. Diese Egodokumente sind außerordentlich aufschlussreich im Hinblick auf spirituellen Missbrauch, seine Konstellationen und Merkmalsmuster.

Auf Basis der Texte von Betroffenen legen Ute Leimgruber und Barbara Haslbeck eine vertiefte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema vor. Ausgewiesene Expert\*innen aus dem Themenfeld führen die Fragen rund um spirituellen Missbrauch weiter und leisten so einen weiterführenden Beitrag im wissenschaftlichen Diskurs.

Mit einem Geleitwort von Bischof Heinrich Timmerevers und Beiträgen von Doris Reisinger, Magdalena Hürten, Ute Leimgruber, Hannah Schulz, Hildegund Keul und Barbara Haslbeck.



GRÜNEWALD

[www.grunewaldverlag.de](http://www.grunewaldverlag.de)

# Im Begehren sind alle gleich



Norbert Reck  
**Kein anderes Ufer**  
Die Erfindung der Homosexualität  
und ihre Folgen – Anstoß zu einer  
notwendigen Debatte

176 Seiten, 14 × 22 cm  
Paperback  
€ 20,- [D] / € 20,60 [A]  
ISBN 978-3-7867-3357-7

Nach landläufiger Meinung ist die Sache mit der »Homosexualität« inzwischen in trockenen Tüchern. Aufgeklärte Gesellschaften haben gelernt, mit Homosexuellen zu leben und deren Diskriminierung abzulehnen. Geht also die jahrhundertealte Konfliktgeschichte zu Ende? In den Sexualwissenschaften schütteln viele mit dem Kopf. Geht man vom tatsächlichen Verhalten der Menschen aus, gelingt es nicht, eindeutig zwischen Homosexuellen und Heterosexuellen zu unterscheiden. Norbert Reck hat sich mit Bibel, Geschichte, Psychoanalyse und Sexualwissenschaften auseinandergesetzt und kommt zu dem Schluss: Die Erfindung der »Homosexualität« war eine willkürliche Einteilung der Menschen im ordnungssüchtigen 19. Jahrhundert – mit negativen Folgen für die Betroffenen. Die Menschheit lässt sich nicht in unterschiedliche Arten des Begehrens einteilen – es gibt nicht das eine und das andere Ufer. Ein Debatten- und Aufklärungsbuch.

---

# ThQ

Theologische Quartalschrift  
TÜBINGEN  
GEGRÜNDET 1819

DIE HERAUSGEBER:INNEN: B. S. Anuth · F.-J. Bormann · R. Boschki · W. Eisele · O. Fuchs · M. Gronover · W. Groß · B. J. Hilberath · P. Hünermann · T. Jürgasch · D. Mieth · H. Niehr · S. Pittl · J. Rahner · M. Schüßler · M. Seckler · M. Theobald · S. Wendel · S. Winter, Professorinnen und Professoren der katholischen Theologie an der Universität Tübingen

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT: K. Appel, Wien · U. Berges, Bonn · F. X. Bischof, München · R. Bucher, Graz · E.-M. Faber, Chur · A. Gerhards, Bonn · M. Gielen, Salzburg · M. Heimbach-Steins, Münster · M. Jäggle, Wien · A. F. Koch, Heidelberg · F. Körner SJ, Berlin · A. Merkt, Regensburg · O. Sensen, New Orleans · J.-H. Tüek, Wien · M. Wijlens, Erfurt.

SCHRIFTFLEITUNG: *JProf. Dr. Thomas Jürgasch und Prof. Dr. Stephan Winter*, Kath.-Theol. Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen.

SPENDENKONTO: Johann Sebastian von Drey-Stiftung zur Förderung der Theologischen Quartalschrift – Konto: Bistum Rottenburg-Stuttgart, IBAN: DE30 6039 1310 0000 0830 03, BIC: GENODES1VBH

# Zum 95. Geburtstag von Peter Hünemann



Margit Eckholt /  
Dorando Juan Michelini (Hg.)  
**Interpretatio temporis**  
Annäherungen an Peter Hünemanns  
Denken im Dienst einer Kirche in der Welt

324 Seiten, 14 x 22 cm  
Hardcover  
€ 45,- [D] / € 46,30 [A]  
ISBN 978-3-7867-3364-5

Am 8. März 2024 wurde der Tübinger Dogmatiker Peter Hünemann 95 Jahre. Zu diesem besonderen Anlass erschließen die Beiträge dieses Bandes philosophische und theologische Leitlinien seines Denkens im Sinn einer „interpretatio temporis“ aus christlicher Perspektive. Peter Hünemann hat auf dem Hintergrund des phänomenologischen Denkens Bernhard Weltes und unter Rezeption sprachphilosophischer und hermeneutisch-philosophischer Ansätze die Geschichtlichkeit christlichen Glaubens neu bedacht und die Umkehrstruktur des Glaubens als konstitutives Moment der Kirche in ihrer Verfassungsgestalt erarbeitet.

Folgerichtig gehören in dieser Perspektive Synodalität und Reform zur wesentlichen Grundgestalt von Kirche. Ein Band, der erstmals das facettenreiche, überaus fruchtbare Schaffen Peter Hünemanns für die weitere Rezeption erschließt.



GRUNEWALD

[www.grunewaldverlag.de](http://www.grunewaldverlag.de)