

EIN LIEBESBRIEF AN GOTT, MENSCHHEIT UND KIRCHE

Zum Theologieverständnis von Gustavo Gutiérrez

Mariano Delgado

Gustavo Gutiérrez (* 08.06.1928 = GG) ist kein akademischer Theologe und schon gar nicht einer deutscher Prägung, der im Sprachspiel eines universitären „Jargon“ gefangen bleibt oder diesen und jenen konzeptuellen Moden nachläuft (vorgestern Hermeneutik und Kommunikationsgemeinschaft, gestern Interkulturalität bzw. Transkulturalität und heute z.B. Säkulares Zeitalter, Postkolonialismus und Resonanz), um in den verschiedenen Diskursen der Moderne anschlussfähig zu bleiben. Er ist vielmehr ein Theologe, der immer auch Seelsorger geblieben ist, auf ‚den Schrei des Volkes‘ hört, und – wie Papst Franziskus auch – die messianische ‚Verkündigung‘ der Frohbotschaft vom Reiche Gottes für die Armen nach der Antrittsrede Jesu in der Synagoge von Nazaret (Lk 4,16–19) und nach seiner Gerichtsrede (Mt 25,31–46) stets im Blick hat.

Dies vorausgesetzt können wir bei ihm drei Ansätze eines Theologieverständnisses unterscheiden: den befreiungstheologischen Diskurs der ersten Stunde mit dessen Klärung angesichts der erhaltenen Kritik Mitte der 1980er Jahre, die vertiefte Auseinandersetzung mit der kirchlichen Aufgabe der Theologie in den 1990er Jahren, und schließlich den poetisch-narrativen Ansatz, der seit den Anfängen präsent war und der, je älter je mehr, seine Sprache deutlich prägt.

1. Eine neue Art von Theologie mit der Signatur der Zeit

Bis in die 1980er Jahre hinein hat sich GG einer für die Zeit typischen sozialwissenschaftlich gefärbten Sprache bedient, die in manchen Ohren ‚marxistisch‘ klang. Dies gilt sowohl für sein Hauptwerk *Teología de la Liberación* (Lima 1971, deutsch: *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973, ¹⁰1992) als auch für den Band *La fuerza histórica de los pobres* (Lima 1979, deutsch: *Die historische Macht der Armen*, Mainz 1984). In diesem Sprachspiel hat er zunächst seine „neue Art“ von Theologie als „kritische Reflexion auf die historische Praxis“ bezeichnet, nämlich auf eine befreiende Praxis der Nachfolge Jesu zur wirksamen Veränderung der Welt im

Lichte seiner Ankündigung des nahen Reiches Gottes.¹ So verstanden ist Theologie dann eine „befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia* vereint – sich offen zu Christus bekennt“² – d.h. dass die Theologie der Befreiung von Anfang auch die ‚Reform‘ der Kirche im Dienste der gesuchten Veränderung von Geschichte und Menschheit anvisiert.

Darauf folgt die programmatische Definition eines neuen Paradigmas von Theologie in impliziter Anlehnung an die berühmte elfte These Marx' über Feuerbach, was auch eine Absetzbewegung zum alten, klassischen Paradigma des *fides quaerens intellectum* und die Postulierung eines neuen nach dem Prinzip des *fides quaerens iustitiam et caritatem* bedeutet: „Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht, sich als ein Moment in dem Prozess zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und geschwisterlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet.“³

Dieses Theologieverständnis trägt die Signatur der Zeit und ist in den utopieschwangeren 1970er Jahren nicht immer frei von einer unkritischen Rezeption des utopischen Diskurses der Moderne (von Ernst Blochs *Geist der Utopie* und seiner *Religion des Exodus und des Reiches*, aber auch von Antonio Gramsci und José Carlos Mariátegui, u. a., Autoren, die von GG oft zitiert werden). Bei GG gipfeln dieses Theologieverständnis und dieses Sprachspiel im erwähnten Buch *Die historische Macht der Armen*. So etwa, wenn er darin pathetisch sagt: „Zwar ist das entscheidende Los noch nicht gefallen; aber schon ist das Geräusch der Würfel im Becher der Geschichte zu hören“⁴, oder wenn er im Zusammenhang mit den Quellen seiner Theologie von den „unterirdischen Wasseradern“ der Kirchengeschichte spricht (Bloch sprach vom „warmen Strom“ im Christentum) und dabei Thomas Müntzer und Las Casas undifferenziert zusammenzählt,⁵ obwohl der erste mit seiner revolutionären Gewalt dem chiliastischen Prinzip, dass ‚der Zweck die Mittel heiligt‘, huldigte, während der zweite genau dies für das moralische Übel aller Übel hielt. Der utopische Überschuss ist vor allem

- 1 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 83; vgl. darin auch: ders., *In die Zukunft blicken*. Manchmal zitieren wir auch nach der spanischen Originalausgabe: Gutiérrez, *Teología de la liberación*.
- 2 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 83.
- 3 Ebd.
- 4 Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*, 51.
- 5 Vgl. ebd. 172.

unüberhörbar, wenn Gutiérrez für Lateinamerika anmahnt, man brauche „die gesellschaftliche Revolution und nicht bloss Reformmassnahmen, die die Lage nur lindern könnten, Befreiung und nicht Entwicklungsideologie, Sozialismus und nicht Modernisierung des geltenden Systems“⁶; oder wenn er schließlich bereits in seinem Hauptwerk *Theologie der Befreiung* von der allmählichen Eroberung „einer wirklichen und schöpferischen Freiheit“ spricht, die „zu einer permanenten Kulturrevolution, zur Schaffung eines neuen Menschen und in Richtung einer qualitativ anderen Gesellschaft“⁷ führen soll. Das Projekt des ‚neuen Menschen‘ wird dabei nicht nur im theologischen – paulinischen – Sinne, sondern auch „im politisch-philosophischen und geschichtlichen Sinne des Wortes“⁸ verstanden.

Es ist naheliegend, dass in den europäischen Ohren des ‚Kalten Krieges‘ dieses Projekt des ‚neuen Menschen‘ bestimmte Assoziationen weckte. Aber der Kontext dieser Rede ist bei GG nicht nur durch den Marxismus oder die kubanische Revolution geprägt. Der Traum des ‚neuen Menschen‘ ist seit den Anfängen des Christentums in Lateinamerika präsent: wir finden ihn in der Franziskanisierung der Indios Mexikos zum *genus angelicum* im 16. Jahrhundert, in der kreolischen Utopie der Befreier zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in der indigenistisch-marxistischen Utopie der Peruaner Luís E. Valcárcel (1891–1987), José Carlos Mariátegui (1894–1930) und José María Arguedas (1911–1969) sowie schließlich in der panlateinamerikanischen Utopie von ‚hommes de lettres‘ wie Pedro Henríquez Ureña (1884–1946) aus der Dominikanischen Republik.⁹ In seinem Buch *La Utopía de América* (1925) weist dieser Lateinamerika die Aufgabe zu, „der Utopie ihre zutiefst menschlichen und geistigen Züge wiederzugeben“, damit der Mensch wirklich zum Menschen werde, „der die Hemmnisse der absurden wirtschaftlichen Organisation, in der wir gefangen sind, und den Ballast moralischer und sozialer Vorurteile, die das spontane Leben ersticken, hinter sich lässt“¹⁰. Es geht Henríquez Ureña um die Schaffung eines neuen, universalen Menschen, um „die kranken Gesellschaften wenigstens mit Tropfen von Gerechtigkeit zu heilen“¹¹. Nach dem Scheitern der Utopie in den Vereinigten Staaten von Amerika, die er als „eines der am wenigsten freien Länder der Welt“¹² bezeichnet, soll Lateinamerika sich als großes Vaterland vereinen, um das Ideal der Gerechtigkeit und der Freiheit zu verwirklichen, „um die Organisation der Gesellschaft auf neue Grundlagen zu

6 Ebd. 156.

7 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 104.

8 Sievernich, *Von der Utopie zur Ethik*, 44.

9 Vgl. Delgado, *Synkretismus und Utopie in Lateinamerika*.

10 Ureña, *La Utopía de América* 217.

11 Ebd. 221.

12 Ebd. 221.

stellen, die den Menschen von der ständigen Bedrohung des Hungers befreien¹³. *Henríguez Ureñas* lateinamerikanische Utopie gipfelt schließlich im Traum von neuem und freiem Menschen: „Auf unserem Boden wird dann der freie Mensch geboren, der die Pflichten als leicht und gerecht ansehen und in Großmut und Schaffensfreude erblühen wird.“¹⁴ Dieser ‚lateinamerikanische‘ Kontext der Rede vom neuen Menschen bei GG darf nicht vergessen werden. Wer im brodelnden Lateinamerika der 1960er Jahre diese Sehnsucht nicht wahrnahm, lebte mit dem Rücken zu den Zeichen der Zeit. Es war also klar, dass eine solche Sehnsucht theologisch aufgegriffen werden musste.

GG spricht in seinem Hauptwerk von drei Befreiungsebenen, die sich gegenseitig einschließen. Als guter Theologe hat er die soteriologische Befreiung von der Sünde und dem Bösen dabei nicht vergessen. Er verweist sie aber auf die dritte Stelle, hinter die politische und kulturelle Befreiung der Unterdrückten. Besonders der ‚kulturellen Ebene‘, in der die ‚Bewusstmachung‘ geschieht, kommt dabei eine zentrale Rolle zu, denn sie soll, wie gesagt, durch die „allmähliche Eroberung einer wirklichen und schöpferischen Freiheit [...] zu einer permanenten Kulturrevolution, zur Schaffung eines neuen Menschen und in Richtung einer qualitativ anderen Gesellschaft“¹⁵ führen. Darüber hinaus hat GG – in Einklang mit Paulo Freire, für den es im Befreiungsprozess vor allem darum geht, jene Selbstbefreiungskräfte, die im unterdrückten Menschen schlummern, zu erwecken und zu fördern – betont, dass es „keinen anderen Weg zur Befreiung von jeder Form von Ausbeutung, zur Chance eines menschlicheren und würdigeren Lebens und zur Schaffung eines neuen Menschen“ gibt, „als den „Kampf, den die ausgebeuteten sozialen Klassen gegen ihre Unterdrücker aufgenommen haben“¹⁶.

Diese Sprache war missverständlich und in der Welt der akademischen Theologie gewöhnungsbedürftig. Selbst Leser der ersten Stunde mit Empathie für das Grundanliegen der Theologie der Befreiung wie Peter Hünermann merkten an, dass die Konturen des unterscheidend Christlichen darin nicht deutlich genug zur Geltung kamen.¹⁷ Man hatte den Eindruck, dass GG die politische Ebene nicht fundiert und kritisch aufarbeitet und dass die christliche Erlösung in der dritten Ebene folgenlos und überflüssig werde, „so dass die zweite Ebene, das Projekt der Utopie als Synthese von Politik und Theologie, die beiden anderen Ebenen dominiere“¹⁸.

13 Ebd. 222.

14 Ebd. 223.

15 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 104.

16 Ebd. 362.

17 Vgl. Hünermann, Rezension zu: Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*; vgl. auch Sievernich, *Von der Utopie zur Ethik*, 42.

18 Sievernich, *Von der Utopie zur Ethik*, 43.

Die römische Instruktion „*Libertatis conscientia* – Über die christliche Freiheit und die Befreiung“ vom 22. März 1986 stellte klar, dass der erste und grundlegende Sinn von Befreiung ‚soteriologisch‘ ist und die Befreiung von der Sünde und dem Bösen beinhaltet: „In dieser Erfahrung des Heils entdeckt der Mensch den wahren Sinn seiner Freiheit, da doch Befreiung die Wiederherstellung der Freiheit ist.“¹⁹ Die ethische Dimension einschließlich der Veränderung ungerechter Strukturen und des Kampfes um soziale Gerechtigkeit ist eine unverzichtbare Folge aus der soteriologischen Dimension, und nicht umgekehrt. Der persönlichen Freiheit und der Bekehrung der Herzen wird in der Instruktion ein Vorrang zuerkannt, der jedoch in keiner Weise die Notwendigkeit aufhebt, ungerechte Strukturen zu verändern: „Man muss sich also um die Bekehrung der Herzen und um die Verbesserung der Strukturen bemühen.“²⁰ Wenn sie *sine ira et cum studio* gelesen wird, so gibt die römische Instruktion deutlich die Richtung an, auf die künftig gemeinsam hinzuarbeiten ist: Primat der Soteriologie, aber auch ethische Erdung der Utopie in der untrennbaren Einheit von Bekehrung der Herzen und Veränderung der Strukturen. Freilich geht die Instruktion davon aus, dass dies mithilfe der kirchlichen Soziallehre besser zu erreichen sei als auf dem Boden der Theologie der Befreiung, die nicht nur die Gesellschaft, sondern auch Theologie und Kirche umgestalten möchte.²¹ Ansonsten betont die Instruktion, dass die vorrangige Aufgabe „erzieherischer Natur“²² ist; gefordert wird „Erziehung zur Freiheit, das heisst zum richtigen Gebrauch der Freiheit“²³, „Erziehung zur politischen Klugheit“²⁴, „Erziehung zur Zivilisation der Arbeit, Erziehung zur Solidarität, Zugang aller zur Kultur“²⁵ usw.

GG fühlt sich – nicht zu Unrecht – missverstanden, wenn ihm vorgehalten werde, er habe die Ebene der christlichen Erlösung nicht deutlich genug betont und sei in die Falle des utopischen Diskurses gegangen. Denn die Stoßrichtung seiner Rede von den drei Befreiungsebenen ist eigentlich hinreichend klar: er möchte der in Lateinamerika sehr realen Gefahr entgehen, „*idealistischen* oder *spiritualistischen* Positionen zu verfallen, die nichts anderes sind als Flucht vor einer rauen und Forderungen stellenden Wirklichkeit“²⁶. Gerade um einer solcher Gefahr zu entgehen, hat er den Dialog mit dem utopischen Diskurs der Moderne und den Sozialwissenschaften gesucht.

19 *Libertatis conscientia*, Nr. 23.

20 Ebd. Nr. 75.

21 Vgl. ebd. Nr. 71–80.

22 Vgl. ebd. Nr. 99.

23 Vgl. ebd. Nr. 23, 76, 95.

24 Vgl. ebd. Nr. 80.

25 Vgl. ebd. Nr. 81, 95.

26 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 105.

Umso mehr ehrt GG, dass er seinen Diskurs nicht gegen Kritik immunisiert hat und seinem Leser Rechte einräumt, „die ihm der Verfasser weder nehmen kann noch nehmen darf“²⁷. Tatsache ist nämlich, dass er von Rom im Sinne einer Verdunkelung der soteriologischen Dimension verstanden wurde, auch wenn er es anders gemeint hatte. Daher hat er sich 1988 bereit erklärt, „frühere Formulierungen zu präzisieren, zu verbessern und gegebenenfalls auch zu korrigieren“. Er möchte nun „eine Sprache sprechen, die sowohl der christlichen Botschaft in ihrer Gesamtheit gerecht wird als auch für die Wirklichkeit“, in der Lateinamerika lebt, „verständlich wird“²⁸. „Theologie der Befreiung“, hat er dabei klargestellt, ist für ihn „gleichbedeutend mit Theologie der Erlösung“²⁹. Unter Beibehaltung der drei Befreiungsebenen hat er nun den Primat der soteriologischen Befreiung von der Sünde und dem Bösen unmissverständlich betont und einen Schritt auf die ethische Erdung der Utopie hin vollzogen.³⁰ Sein Projekt des „neuen Menschen“ im politisch-philosophischen und geschichtlichen Sinn des Wortes beruht nicht nur auf gerechten Gesellschaftsstrukturen, „sondern auch auf Haltungen und Einstellungen, die eben nicht das mechanische Produkt dieser Strukturen sind“. Deshalb müsse man nun die „konkreten und schwierigen Fragen der Ethik“ berücksichtigen und „unter Zuhilfenahme unumgänglicher ethischer Kategorien das rechte Verhältnis zwischen Politik und Religion“ herstellen. Ethik ist dabei für ihn keine Synthese aus Politik und Religion, sondern „ein Scharnier zwischen beiden Realitäten“³¹.

2. Die kirchliche Aufgabe der Theologie

Die 1988 begonnene Klärung seines Theologieverständnisses setzte GG mit den Beiträgen „La teología: una función eclesial“ (1994)³² und „La koinonía eclesial“ (1998)³³ fort. Nach letzterem Text, der erst 2004 publiziert werden konnte, hörte die römische Glaubenskongregation auf, seine Theologie in Frage zu stellen. Beide Beiträge haben nicht zufällig das Kirchen- und Theologieverständnis zum Thema.

27 Gutiérrez, In die Zukunft blicken, 19.

28 Ebd. 19.

29 Ebd. 29.

30 Vgl. ebd. 47ff.

31 Ebd. 47, 50; vgl. Sievernich, Von der Utopie zur Ethik; Ratzinger, Freiheit und Befreiung.

32 Deutsche Übersetzung: Gutiérrez, Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe.

33 Deutsche Übersetzung: Gutiérrez, Die kirchliche Koinonia angesichts der Globalisierung.

Der erste Beitrag wird eröffnet mit den Selbstverständlichkeiten, die man in Rom hören möchte: dass die theologische Arbeit den Glauben voraussetzt, dass sie in Sein und Sendung der Kirche verankert ist, dass sie der Verkündigung des Evangeliums dient, dass sie die Heilige Schrift und die Tradition als Hauptquellen hat, dass sie sich vom kirchlichen Lehramt anregen lassen muss, dessen Aufgabe in der Kirche er als Theologe anerkennt. Diese Ouvertüre lässt nichts an Klarheit übrig. Der Beitrag wird dann dreifach gegliedert: Theologie und Verkündigung des Evangeliums, die gegenwärtige Lage in Lateinamerika und heute das Evangelium verkünden, d. h. dass GG im ersten Schritt das Theologieverständnis der Glaubenskongregation befreiungstheologisch interpretiert und sich zu eigen macht, im zweiten die lateinamerikanische Situation beschreibt, und im dritten seine Theologie der Befreiung als eine Antwort auf diese Situation verteidigt – alles aber in einer Sprache, die anders klingt als die der ersten Stunde.

GG zitiert zustimmend die Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung des Theologen“ (1990) und spricht mit dem Dokument der IV. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrats in Santo Domingo (1992) vom „prophetischen Dienst der Kirche“, zu dem die Arbeit des Theologen „untrennbar dazugehört“³⁴. Denn die Verkündigungsaufgabe der Theologie betrifft die Proklamation der integralen Befreiung des Reiches Gottes in Christus, wozu der Dialog mit der Mentalität, dem Verstehenshorizont und der Kultur der Adressaten gehört.

GG definiert seine Theologie hier nicht als eine „neue Art“, sondern eher schulmäßig als „ein Sprechen von Gott im Licht des Glaubens“³⁵, denn die Theologie ist, wie die Glaubenskongregation sagt, „die Wissenschaft der christlichen Offenbarung“³⁶. Freilich vergisst GG nicht zu betonen, dass der Glaube selbst neue Fragen hervorruft und ein beständiges Bemühen um ein tieferes Verständnis „in einer ständig sich wandelnden historischen Situation“³⁷ einschließlich der komplexen sozialen Perspektiven fordert. Daher hat die theologische Arbeit, wie GG mit dem Dokument von Santo Domingo sagt, Impulse zu geben „für die soziale Gerechtigkeit, die Verwirklichung der Menschenrechte und die Solidarität mit den Ärmsten“³⁸. So erfordert die theologische Arbeit stets neue Wege in der Rede von Gott – ebenso wie das Bewusstsein, dass der theologische Pluralismus so alt „wie die Kirche selbst“³⁹ ist. Die verschiedenen Theologien müssen „als eine wertvolle

34 Gutiérrez, *Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe*, 164.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd. 165.

38 Ebd.

39 Ebd.

Bereicherung des kirchlichen Lebens“ verstanden werden, sofern sie sich selbst „nicht verabsolutieren oder voneinander isolieren“⁴⁰.

Die lateinamerikanische Situation ist vor allem durch die Armut großer Teile der Bevölkerung gekennzeichnet. Daher lautet die Grundfrage der theologischen Arbeit in Lateinamerika: „Wie soll ich dem Armen, d. h. dem, der auf der untersten Stufe der Gesellschaftsleiter steht, sagen, dass Gott ihn liebt?“⁴¹ GG kommt, übrigens auch mit dem Dokument von Puebla, auf die drei Befreiungsebenen erneut zu sprechen. Er betont, wie in der neuen Einführung zu seiner *Theologie der Befreiung* von 1988, dass die soziale und politische Befreiung in keiner Weise die übergreifende und radikale Bedeutung „der Befreiung von der Sünde“ verdecken darf, „die allein das Werk der Vergebung und der Gnade Gottes ist“⁴². GG gibt demütig zu, dass es sich als notwendig erwies, seine „Ausdrucksweisen zu verfeinern, um jeden Anflug von Missverständnissen zu vermeiden“⁴³. Und es folgt diese Klarstellung: „Die Behauptung, dass der Mensch der verantwortliche Träger seines Schicksals in der Geschichte ist, muss so verstanden werden, dass man mit einem besonderen Feingefühl die Gnadeninitiative Gottes in der Heilsgeschichte aufgreift, deren letztes Ziel die absolute Zukunft des Menschen in der Geschichte ist.“⁴⁴ Von da an, so heißt es, wird die Rede von der ‚Gratuität‘ der Gnade und Liebe Gottes, „der uns zuerst geliebt hat (1 Joh 4,19)“⁴⁵, die Theologie von GG deutlich markieren.⁴⁶ Sieht man genauer hin, so war die Rede von der Gratuität in seiner Theologie von Anfang an dabei, so etwa als GG im Kapitel seines Hauptwerkes „Eine Spiritualität der Befreiung“ das Gebet als „una experiencia de gratuidad“ bezeichnet, und darin von der „gratuidad“ der göttlichen Zuwendung zu uns die Rede ist.⁴⁷

GG räumt 1994 Fehler und Versäumnisse bei der Analyse der neuen historischen Situation ein, plädiert aber dafür, dass die Diskussion um die Theologie der Befreiung „jenseits aller Scheinargumente und hitzigen Auseinandersetzungen“ alles in allem einen dynamischen Prozess ausgelöst hat, „der gekennzeichnet ist von einem wechselseitigen Respekt, von argumentativen Einwänden, einem Verlangen nach notwendigen Präzisierungen sei-

40 Ebd.

41 Ebd. 166.

42 Ebd. 167.

43 Ebd.

44 Ebd. 168.

45 Ebd.

46 Vgl. Freitag, Engagement und Gelassenheit.

47 Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 270: die deutsche Ausgabe weist leider den Schlüsselbegriff ‚Gratuität‘ (gratuidad hat mit ‚gratia‘ oder Gnade zu tun), der als ‚das Unverdiente‘ übersetzt wird, nicht auf (Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 265).

tens der kirchlichen Autorität, einer neuen Sensibilität für die Zeichen der Zeit, besonders die Sehnsucht nach Freiheit und Befreiung, einer legitimen Darstellung der Zweifel und einem Interesse für eine Theologie, die dem tatsächlichen Leben der kirchlichen Gemeinden nahe steht⁴⁸. GG stellt sich also der Diskussion und räumt ein, dass jede Theologie im Allgemeinen und die Theologie der Befreiung im Besonderen die Signatur der Zeit trägt. Johannes Paul II. zitierend betont er, dass man in der Theologie stets bereit sein muss, „seine eigenen Meinungen zu modifizieren“, wenn man ihrer Funktion als Dienst an der „Gemeinschaft der Glaubenden“⁴⁹ gerecht werden möchte. Überaus demütig zitiert er auch die Kongregation für das Katholische Bildungswesen, „dass kein Theologe absehen kann von der Lehre und dem Ambiente lebendiger Erfahrung der Kirche, in der das Lehramt das depositum fidei bewahrt und authentisch auslegt“⁵⁰.

Im letzten Schritt reklamiert GG die Grundintuition und das bleibende Erbe der Theologie der Befreiung: dass die Verkündigung des Evangeliums heute in Lateinamerika (und anderswo) „die vorrangige Option für die Armen“ voraussetzt: „Wenn etwas aus diesem Zeitabschnitt der lateinamerikanischen und allgemeinen Kirchengeschichte Bestand haben wird, dann ist es exakt diese Option als unmittelbare Verpflichtung und direkter Ausdruck einer stets neuen Liebe zu den Armen sowie als Dreh- und Angelpunkt einer neuen Evangelisation des Kontinents.“⁵¹ Dies sei umso dringender, als die Armutsproblematik gegenüber der Entstehungszeit der Theologie der Befreiung sich im Windschatten der Globalisierung verschärft habe. GG greift auf Texte des Lehramtes zurück (Zweites Vatikanisches Konzil, CELAM-Konferenzen, Johannes Paul II.) und hält fest, dass die Option für die Armen sich aus der Spiritualität der Nachfolge Jesu ergibt, die uns „zur Entdeckung Christi in den Armen und zur Solidarität mit ihnen“⁵² anspricht.

Der zweite Text, der von GG als Antwort auf die Anfragen Roms 1998 geschrieben wurde, dient der Klärung der ekklesiologischen Voraussetzungen seiner Theologie der Befreiung. In der Ekklesiologie der „koinonia-communio“, die von Johannes Paul II. in „Christifideles laici“ (30.12.1988) betont wurde, sieht GG einen Weg zur Überwindung der falschen Gegensätze zwischen einer Communio-Ekklesiologie und einer Ekklesiologie des Volkes Gottes. Ähnlich wie im anderen Beitrag hält GG unter Berufung auf das

48 Gutiérrez, Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe, 168.

49 Ebd. 169; vgl. Papst Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren in Altötting, 171.

50 Gutiérrez, Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe, 169 bzw. Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Die theologische Ausbildung der künftigen Priester, 21.

51 Gutiérrez, Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe, 169.

52 Ebd. 172.

Lehramt zuerst einige Selbstverständlichkeiten fest: dass die Evangelisierung der Sinn und Zweck der Kirche ist, dass die Initiative von der Gratuität der Liebe des Vaters kommt, dass eine missionarische Kirche eine „evangelisierte und evangelisierende Gemeinschaft“⁵³ (Evangeli nuntiandi 13) ist, dass Koinonia auch „Gemeinschaft und Mitbeteiligung“ sowie eine „dienende“ Kirche bedeutet, dass es darum geht, die Gratuität der Liebe Gottes zu feiern und zugleich das Reich des Lebens in Fülle „für alle“ aufzubauen. Wenn die Kirche aber, so der zweite Teil des Aufsatzes, als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen gentium 1) wahrgenommen werden möchte, so bedeute dies, dass sie deutlicher auf dem Weg „der Armut und Solidarität mit den Armen und Unbedeutenden dieser Welt“⁵⁴ wandeln muss. Diese Solidarität sei nicht in erster Linie durch soziale Gründe motiviert, „sondern durch den Glauben an einen liebenden Gott, vor dem wir uns als Söhne und Töchter und ebendarum untereinander als Geschwister erkennen sollen“. Gleichwohl dürfe Solidarität „im Rahmen einer vollen Befreiung“⁵⁵ keine menschliche Dimension vernachlässigen. Mit dem Dokument von Puebla betont GG abschliessend die „klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen“⁵⁶, die als Ziel „die Verkündigung Christi, des Erlösers“⁵⁷ habe.

Die hier beschriebenen, mit lehramtlichen Zitaten gespickten zwei Beiträge aus den Jahren 1994 und 1998 gehören sprachlich und inhaltlich nicht zu den besten, die der Feder von GG entsprungen sind. Man kann sie nicht ohne Wehmut über ein Lehramt lesen, das von so verdienten Theologen wie GG quasi ‚propädeutische Texte‘ über die theologische Methode verlangt – statt ihm für seinen Beitrag um die Glaubwürdigkeit der Sache Jesu in unserer Zeit eher dankbar zu sein. Es spricht aber für GG, das er überaus ‚demütig‘ diese schultheologische Übung auf sich nahm.

Nach dem letzten Text wurde GG nicht mehr in Frage gestellt. Ich erinnere mich gut daran, wie wir beide Ende 1998 (ich hatte erreicht, dass meine Theologische Fakultät in Fribourg ihm das Ehrendoktorat verlieh) beim Abendessen in einem Restaurant über seine Situation sprachen; dass er mir dabei mit einer unbeschreiblichen Enttäuschung sagte, wie allein man sich als Weltpriester in Rom fühle, wenn der eigene Ortsbischof einen nicht unterstützt; dass ich ihm spontan vorschlug, warum er nicht in den Prediger-

53 Gutiérrez, Die kirchliche Koinonia angesichts der Globalisierung, 236.

54 Ebd. 241.

55 Ebd. 242.

56 Ebd. 244 (Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, Nr. 1134).

57 Gutiérrez, Die kirchliche Koinonia angesichts der Globalisierung, 244. (Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, Nr. 1153).

orden eintrete, wie dies einst in einer ähnlichen Situation Bartolomé de Las Casas tat, über den er so gute Beiträge publiziert habe.⁵⁸ Ich staunte nicht, als er erwiderte, er hätte auch schon daran gedacht. Bei einer Tagung über seine Theologie, die ich im April 1999 in Fribourg organisierte,⁵⁹ reifte die Sache im Gespräch mit Christian Duquoc OP, der einst in Lyon sein Lehrer gewesen war. 2001 war es dann so weit: GG wurde Dominikaner (er machte als 70jähriger das Noviziat in Lyon) und kann nun seinen Einsatz für eine prophetische Theologie und Kirche in der Tradition des Las Casas verstehen – unter dem Schutzmantel eines großen und wichtigen Ordens.

3. Poetisch-narrative theologische Sprache

Zwischen den zwei genannten Beiträgen von 1994 und 1998 hielt GG am 26. Oktober 1995 einen denkwürdigen Vortrag bei der Zeremonie zur Aufnahme in die Peruanische Akademie der Sprache. Hier brauchte er nicht sein Theologieverständnis in das theologische Korsett der Gesprächspartner der Glaubenskongregation hinein zu zwingen, die aufgrund ihrer beruflichen Deformation als Glaubenswächter anders klingende Theologien eher mit einer Hermeneutik des Verdachts betrachten – nicht zuletzt weil GG seine „neue Art“ von Theologie nicht nur als „eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit“ verstand, sondern auch, weil er dabei für die „Umgestaltung“ oder Reform der Kirche plädierte. GG entfaltet nun in durchaus literarischer Qualität die poetisch-narrative theologische Sprache, die bereits in seinem Hauptwerk deutlich durchschimmerte, wenn man es ohne zensorische Brille las. Der Text gehört zu den besten Beiträgen über die theologische Sprache in der zeitgenössischen Theologie.

Wie schon erwähnt, sind die Grundimpulse in seinem Hauptwerk bereits angelegt. So etwa, wenn GG dort an seine peruanischen Lieblingsschriftsteller andockt, José María Arguedas und César Vallejo, deren Werke er als ‚locus theologicus‘ versteht, als Anstöße für eine zeitgemäße Gottes Rede. Die *Theologie der Befreiung* wird mit einem längeren Zitat aus Arguedas’ Roman *Todas las sangres* eröffnet.⁶⁰ Es geht um einen Dialog zwischen einer armen, geschundenen Indianerin und einem Pfarrer. Sie sagt „Der Gott der Herren ist nicht derselbe wie unserer“, während der Pfarrer mehr oder weniger mit dem Katechismus antwortet, dass Gott überall sei, und der Sa-

58 Vgl. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias* (deutsch: Gutiérrez, *Gott oder das Gold*); ders., *En busca de los pobres de Jesucristo*; ders., *Memoria de Dios y teología*; ders., *Wenn wir Indianer wären*.

59 Vgl. Delgado/Noti/Venetz (Hg.), *Blutende Hoffnung*.

60 Zu Arguedas vgl. Delgado, José María Arguedas.

kristan, ein Mestize mit offenen Augen für die Leidensgeschichte der Welt, beginnt, sich ernsthaft zu fragen, ob Gott bei den Opfern und bei den Tätern gleichermaßen sein kann.⁶¹ Darauf greift GG dann im Kapitel über „Gotteserkenntnis und praktizierte Gerechtigkeit“ zurück: „Den Gott der biblischen Offenbarung erkennt man, indem man zwischenmenschliche Gerechtigkeit praktiziert. Wo diese nicht existiert, dort kann Gott nicht sein.“⁶²

Auch Vallejo wird darin zitiert. GG nimmt einen Vers von ihm zum Anlass, die Spiritualität der Begegnung Christi im Nächsten anzupreisen. Sagte Vallejo „Der Losverkäufer, der schreit: ‚Hier ist der Tausender‘, verfügt über wer weiß welchen göttlichen Fonds“, so schreibt GG dazu: „Nun ist aber jeder Mensch ein Losverkäufer, der uns einen ‚Tausender‘ anpreist: das große Los unserer Begegnung mit dem Gott, der im Fond, im Innersten eines jeden Menschen steckt.“⁶³

Im Vortrag von 1995 sind diese Grundintuitionen aus den Anfängen präsent. Das Tun des Theologen gewinnt für GG keine Dichte, „wenn wir nicht in die Welt des alltäglichen Leidens, der verzehrenden Sorge, der immer aufs Neue entflammten Hoffnung hinunter- oder, besser: hinaufsteigen.“⁶⁴ Unter Bezug auf die Literatur Arguedas' und die darin vorkommende Frage „Wie viele Christus gibt es?“⁶⁵, spricht GG erneut von einem Befreiergott, der da, wo die Ungerechtigkeit herrscht, nicht gegenwärtig sein kann.⁶⁶

Das Leiden der Unschuldigen ist die „stärkere Infragestellung“⁶⁷ für das Sprechen von Gott. Dieses Thema, das GG in seinem Büchlein *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob* (1988) vertieft hatte, ist auch ein roter Faden seiner Theologie von Anfang an.⁶⁸ 1995 betont GG die Sprachlosigkeit der Theologie angesichts der Frage, wie man einen Gott der Liebe angesichts von menschenunwürdiger Armut, Ungerechtigkeit, terroristischer Gewalt und Völkermord sowie Missachtung der elementarsten Menschenrechte verstehen kann. Denn diese Frage gehe „weit über das Antwortvermögen der Theologie“⁶⁹ hinaus. Aber mit dem Dichter Vallejo vermag GG, poetisch von einem zärtlichen Krankenpfleger-Gott zu reden, auf den wir unsere Hoffnung richten können:

61 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (Anm. 1), 59.

62 Ebd. 250.

63 Ebd. 260.

64 Gutiérrez, *Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe*, 140.

65 Ebd. 143.

66 Seinem Freund Arguedas hat GG einen eigenen, sehr einfühlsamen Beitrag gewidmet; vgl. Gutiérrez, *Entre las Calandrias*.

67 Gutiérrez, *Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe*, 145.

68 Vgl. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 348f.

69 Gutiérrez, *Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe*, 145.

„Und Gott, erschrocken, fühlt uns
den Puls, ernst, stumm,
wie ein Vater seinem Töchterchen,
ein wenig,
aber nur ein wenig lüftet er den blutigen Verband
und nimmt in die Finger die Hoffnung“.⁷⁰

Im Frühjahr 1972, im Alter von 17 Jahren, las ich eifrig das Buch *Yo creo en la esperanza!* (Bilbao 1972; *Ich glaube an die Hoffnung*, Wuppertal/München 1975) des Jesuiten José María Díez-Alegría. Es wirkte auf mich wie eine Offenbarung. Der Autor unterscheidet darin zwei grundlegende Religionstypen, die bereits im Alten Testament miteinander konkurrieren: den ontologisch-kultischen und den ethisch-prophetischen. Letzterer ist von messianischem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit sowie vom Tun der Liebe geprägt. Diesen Religionstyp betrachtet GG als Matrix des Christentums. Daher endet sein Werk *Theologie der Befreiung* mit der Paraphrase eines bekannten Textes von Pascal, wonach eine echte Initiative der Solidarität mit den Armen bzw. ein ernsthafter Akt des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zugunsten der Befreiung des Menschen von dem „was ihn entmenschlicht und daran hindert, nach dem Willen des Vaters zu leben“⁷¹, viel wichtiger als jede Theologie sind.

Weil Gutiérrez' den Armen Lateinamerikas die messianische Frohe Botschaft Jesu in der Synagoge von Nazaret (Lk 4,16–19) und in seiner Gerichtsrede (Mt 25,31–46) in Erinnerung zu bringen versucht, kann von seiner Theologie der Befreiung gesagt werden, was Pedro Henríquez Ureña von der Adventspredigt des Dominikaners Antonio Montesino 1511 in der ersten Kirche Lateinamerikas (Santo Domingo) geschrieben hat: dass er damit dem Christentum seinen ureigenen Charakter als messianische Religion oder Religion der Mühseligen und Beladenen zurückgibt.⁷²

4. Ein Liebesbrief an Gott, Menschheit und Kirche

Im genannten Vortrag von 1995 sagt GG, Theologie treiben heiße für ihn „einen Liebesbrief zu schreiben an den Gott, an den ich glaube, an das Volk, dem ich angehöre, und an die Kirche, deren Mitglied ich bin“⁷³. Das ist nicht die einzige Beschreibung seines theologischen Selbstverständnisses. Wir sprachen eingangs von seinem Verständnis der Theologie der Befreiung

70 Ebd.

71 Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 362.

72 Vgl. Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, 20.

73 Gutiérrez, *Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe*, 162.

als einer „neuen Art“ von Theologie. Ein Merkmal seiner Theologie ist das Wachhalten einer prophetisch-mystischen Gottes-Rede, die „sich angesichts der Not und des Elends den ‚Hunger und Durst nach Gerechtigkeit‘ nicht ausreden lässt“⁷⁴, wie Johann Baptist Metz betont hat. Durch diese Gottes-Rede gewinnt seine Theologie sogar eine apologetische Dimension gegenüber dem Marxismus selbst. Das Christentum ist demnach nicht Opium für das Volk oder ein ins Leere zielendes Seufzen der bedrängten Kreatur, sondern eine messianische Praxis der Freiheit in dieser Welt und – mit den Worten des sterbenden César Vallejo ausgedrückt – eine begründete Hoffnung der Opfer der Geschichte auf einen Anwalt auch über den Tod hinaus: „Gott“⁷⁵.

Weniger bekannt ist, dass es GG von Anfang an um die Überwindung des theologischen Aristokratismus und Klerikalismus geht. Daher verteidigt er das elementare Recht der Armen, nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in Kirche und Theologie als Subjekte wahrgenommen zu werden. Am Ende seines Hauptwerkes bemerkt Gutiérrez, wir würden „im Grunde nie zu einer echten Theologie der Befreiung kommen, wenn die Unterdrückten nicht selbst frei ihre Stimme erheben und sich unmittelbar und in schöpferischer Weise in Gesellschaft und Kirche äußern können. Sie selbst haben ‚Rechenschaft zu geben von der Hoffnung‘, die in ihnen ist“⁷⁶. Später hat er hinzugefügt, er verstehe seine Theologie als „Ausdruck des Rechts der Armen, über ihren Glauben nachzudenken“⁷⁷.

Diese Worte bezeichnen m.E. den wahren Paradigmenwechsel, den die Theologie der Befreiung in der Theologiegeschichte darstellt; denn das damit verbundene Hören auf die „Weisheit des Volkes“ gibt dem einfachen Christenmenschen – den *Christifideles laici* in der Sprache des Klerus – seine Würde als Subjekt der Theologie zurück. Dies bedeutet einen Abschied von jenem theologischen Aristokratismus und pastoralen Klerikalismus, die nach dem Konzil von Trient in der katholischen Welt triumphierten. Darin sind Ansätze einer „Umgestaltung“ oder Reform von Theologie und Kirche enthalten, die leider nicht in Erfüllung gegangen ist. Sonst müsste Papst Franziskus Theologen und Klerus nicht dauern ermahnen, auf den „Schrei der Armen“ zu hören und den Klerikalismus bzw. den theologischen Aristokratismus zu überwinden.

74 Metz, Vorwort, 11.

75 Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid, 99. Hier zitiert Gutiérrez die Worte, die Vallejo kurz vor seinem Tod seiner Gattin Georgette diktierte: „Was immer auch die Sache sein mag, die ich über den Tod hinaus vor Gott verteidigen muss, ich habe einen Verteidiger: Gott.“ In der deutschen Übersetzung fehlt leider das letzte Wort (Gott), das ich anhand des spanischen Originals hinzugefügt habe.

76 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 362.

77 Gutiérrez, In die Zukunft blicken, 23.

Literatur

Wissenschaftliche Werke

- Delgado, Mariano, José María Arguedas – oder Die halbierte Moderne. Die Welt der Quechua zwischen Romantik und Realismus, in: Baumann, Max Peter (Hg.), Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika, München 1994, 224–271.
- Delgado, Mariano, Synkretismus und Utopie in Lateinamerika, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94 (2010) 18–30.
- Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hg.), Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000.
- Freitag, Josef, Engagement und Gelassenheit. Die Rolle der *gratuidad* in der Theologie der Befreiung, in: Münchener Theologische Zeitschrift 48 (1997) 71–82.
- Gutiérrez, Gustavo, Teología de la liberación. Perspectivas, Salamanca ⁷1975.
- Gutiérrez, Gustavo, Entre las Calandrias, Lima 1982 [letzte Auflage 2014].
- Gutiérrez, Gustavo, Die historische Macht der Armen, Mainz/München 1984.
- Gutiérrez, Gustavo, Wenn wir Indianer wären ..., in: Schillebeeckx, Edward (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, 32–44.
- Gutiérrez, Gustavo, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob, München/Mainz 1988.
- Gutiérrez, Gustavo, Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI, Lima 1989.
- Gutiérrez, Gustavo, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas, Freiburg im Breisgau 1990.
- Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung, Mainz ¹⁰1992.
- Gutiérrez, Gustavo, In die Zukunft blicken. Einleitung zur Neuauflage, in: ebd. 17–58.
- Gutiérrez, Gustavo, En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas, Lima 1992.
- Gutiérrez, Gustavo, Memoria de Dios y teología, in: Las Casas entre dos mundos. Congreso teológico internacional (Lima 26–28 de Agosto de 1992), Lima 1993, 27–46.
- Gutiérrez, Gustavo, La koinonía eclesial, in: Angelicum 81 (2004) 851–866.
- Gutiérrez, Gustavo, Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe, in: ders., Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 10), Fribourg/Stuttgart 2009, 163–172.
- Gutiérrez, Gustavo, Die kirchliche Koinonia angesichts der Globalisierung, in: ebd. 229–245.
- Hünemann, Peter, Rezension zu: Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, in: ZKTh 96 (1974) 141–143.
- Ratzinger, Joseph, Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion „*Libertatis conscientia*“, in: Communio. Internationale Katholische Zeitschrift 15 (1986) 409–424.

Mariano Delgado

- Sievernich, Michael, Von der Utopie zur Ethik. Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996) 33–46.
- Ureña, Pedro Henríquez, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México 1964.
- Ureña, Pedro Henríquez, *La Utopía de América*, [auszugsweise übersetzt] in: Rama, Ángel (Hg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt am Main 1982, 215–223.

Lehramtliche Dokumente

- Kongregation für das Katholische Bildungswesen, *Die theologische Ausbildung der künftigen Priester*, 22. Februar 1976.
- Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates. Puebla 26.1.–13.2.1979, in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8)*, Bonn o.J., 135–355.
- Papst Johannes Paul II., *Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren in Altötting am 8. November 1980*, in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden. 15. bis 19. November 1980 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25)*, Bonn 1980 167–172.
- Libertatis conscientia. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung*, 22. März 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Bonn 1986.