

Rogelio García-Mateo SJ

Die Befreiungstheologie und die Scholastik

Zum Dialog zwischen den Befreiungstheologen und ihren Kritikern

Prominente Kritiker der Theologie der Befreiung sehen in Marx und Bultmann die Väter oder Paten dieser Theologie¹. In ihrer Kritik wird aber nicht berücksichtigt, daß das befreiungstheologische Grundanliegen auf die scholastische Theologie der Kolonialzeit zurückgreift: „In Bartolomé de las Casas und in den Männern und Frauen, die sich wie er von den Indianern herausfordern ließen, sieht die Theologie der Befreiung ihre Vorläufer auf dem Weg, den sie selbst zu gehen versucht.“ Dieses Wort eines ihrer Begründer und Hauptvertreter, Gustavo Gutiérrez², bedeutet nicht eine in der Tradition zufällig gefundene Parallele, sondern ein Aufleben und Weiterführen jener spätscholastischen Rechtstheologen, die als Väter des modernen Völkerrechts gelten: Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Suárez.

Befreiende Evangelisierung

Unter der Erfahrung der Unterdrückung im Dritten Reich griff auch *Reinhold Schneider* 1938 auf das Thema des *Las Casas* zurück. Er sah in dieser Gestalt „die Möglichkeit eines Protestes gegen die Verfolgung der Juden; zugleich ergriff mich das alte Thema von der Schuld Europas, der Christenheit an der Welt, die Tragödie der Expansion“³. Die Parallelen zu Unterdrückungssituationen sind augenfällig: Gewalt, Ausbeutung, Versklavung, Verelendung erscheinen in Schneiders „Las Casas vor Karl V.“ als Grundelemente einer systematisch ausgeübten, unter dem Anspruch des Glaubens durchgesetzten Machtpolitik, der zu widerstehen gilt. Ähnlich in der Befreiungstheologie: Ihr Ort liegt bei den Unterdrückten, „den Armen des Halbkontinents, bei den Massen der Indianer und bei den Klassen des zu kurz gekommenen Volkes. Der Ort der Befreiungstheologie ist das Engagement dieser Menschen als aktive und schöpferische Träger ihres Schicksals, sind die Formen, mit denen sie ihren Glauben an den armen Christus und ihre Hoffnung auf ihn zum Ausdruck bringen, und sind ihre Kämpfe, um freie Menschen zu werden. Das sah bereits ein Teil der Missionare des 16. Jahrhunderts.“⁴

Ebenfalls sah Reinhold Schneider im Eintreten des Las Casas das Engagement des Christen, dessen lebendiges Gewissen und dessen Einsatz für die Entrechteten

und von der Gewalt Überrollten ihm Zeichen genug sind, daß unter allen Verkehrungen des Christlichen doch die Heilsbotschaft Jesu für die Armen weiterlebt. Die theologischen und politischen Gegner wollen den Dominikanerpa-
ter dadurch widerlegen, daß sie ihm Utopismus vorwerfen. In ihren Augen ist Las Casas ein gefährlicher Träumer, der die bestehende Ordnung zerstören will, ein subversives Element, das zum „vermessenen und wahnwitzigen Gefolgsmann“ einer verstiegenen Idee geworden ist, wie sein Gegenspieler Sepúlveda bei der Diskussion vor dem Thron Karls V. behauptet. Sprechen die Gegner des „Vaters der Indios“ für die bestehenden Verhältnisse und suchen mit allen Mitteln, selbst mit Unterdrückung und Gewalt, die Indios zu bekehren, so wendet sich Las Casas mit einer der Befreiungstheologie ähnlichen Forderung an den Kaiser: „Gib die Indios frei, setze ihre Fürsten wieder ein, deren Rechte ehrwürdig sind wie die deinen, laß dein Volk erkennen, daß sie Gottes Ebenbild sind und Achtung verdienen.“⁵

Mit Recht kann also Enrique Dussel, Kirchenhistoriker Lateinamerikas, behaupten, daß die kritisch-prophetische Theologie des Las Casas, die Tatenmenschen bildete und sowohl individuelle als auch soziale Sünden aufdeckte, die Befreiungstheologie um vier Jahrhunderte vorweggenommen hat⁶. Las Casas ist aber kein Einzelfall. In seiner kirchengeschichtlichen Arbeit hat Dussel weiter herausgestellt, daß sich der Episkopat zu einem großen Teil bemühte, für die Rechte der Indios einzutreten, und daß die Bischöfe (wie Valdivieso in Nicaragua, Loaisa und Toribio in Peru, Torres in Panama) die Verteidigung der einheimischen Bevölkerung als einen offiziellen Teil ihres Amts ansahen⁷.

In Verein mit Las Casas erhoben zahlreiche Geistliche ihre Stimme gegen die Verletzung der menschlichen Würde, wenn auch nicht alle mit der gleichen Konsequenz. Dussel unterscheidet zwischen „Lascasistas“ und „Indigenistas“. Die erste Gruppe suchte eine systematische Prüfung der Ungerechtigkeiten, die zweite achtete mehr auf die konkreten Fälle. Es liegt demnach doch in der christlichen Tradition und nicht erst im Heute einer Befreiungstheologie, im Namen des christlichen Glaubens der Unterdrückung, der Ausbeutung und der Ungerechtigkeit Widerstand zu leisten.

In diesem Zusammenhang sind auch die *Reduktionen* anzuführen. Bei ihnen ging es nicht einfach nur um eine vorbildliche Organisation für eine gute Zivilisierung der Eingeborenen, sondern zugleich um eine antikolonialistische, befreiende Form der Verkündigung. Die Methode der Reduktionen wurzelt in der Situation nach dem Tod Las Casas'. Als die Jesuiten nach Amerika kamen, machten sie eine ähnliche Erfahrung wie heute die Befreiungstheologen: daß nämlich in einer Unterdrückungssituation (damals der Kolonialstrukturen) keine echte Evangelisierung möglich ist; daher das Reduktionswerk, die Absonderung (Freisetzung) der Eingeborenen von dem kolonialen Herrschaftssystem und die Schaffung menschenwürdiger Verhältnisse. Wenn die Reduktionen auch das Kolonialsystem

in seinen Wurzeln nicht anzugreifen vermochten, so waren sie doch eine wirksame, das kolonialistische System in Frage stellende christliche Utopie. Ihr geistiger Ursprung liegt aber nicht in der „Utopia“ des Thomas Morus. Die Reduktionen sind vielmehr der großartige Versuch, Grundanschauungen der spätscholastischen Rechtstheologie zu verwirklichen. Sie standen unter dem Zeichen der „Conquista espiritual“: Sie sollten die Eingeborenen zu selbstbewußten, überzeugten Christen machen und sie aus der sklavischen Zwangsarbeit der kolonialen Ausbeutung zu einem persönlichen Arbeitsethos erheben. Es mag sein, daß die religiösen und kulturellen Ziele der Reduktionen zu „abendländisch“ waren, gemessen an der sorglosen Lebensweise der Indios. Trotzdem sind sie ein Paradebeispiel, wie theologische Reflexion den rein akademischen Rahmen überschreitet und dabei praktisch und befreiend werden kann, wenn sie sich von der Situation der Unterdrückten betreffen läßt⁸.

Befreiende Rechtstheologie

So sind die Reduktionen und das Vorgehen nicht weniger Missionare aus der Kolonialzeit im Geist der spätscholastischen Rechtstheologie verwurzelt. Sie bereicherten andererseits durch ihre konkrete Praxis diese Theologie, ja sie wurde durch die nach der Entdeckung Amerikas neu geschaffene Situation überhaupt angeregt. Erst jetzt wurde die Frage nach dem Recht der nichtchristlichen Völker, nach dem Recht der Indios als Menschen theologisch akut.

Von der mittelalterlichen Auffassung eines christlichen Weltreichs (*orbis christianus*) und der päpstlichen Universalherrschaft bestimmt, versuchten Hoftheologen, die Besitzansprüche auf die neu entdeckten Erdteile mit ihrer Bevölkerung ethisch und politisch zu begründen. Sie vertraten die Meinung, daß der Papst die Oberherrschaft über alle Heidenvölker inne habe, die er nun durch die Bulle „Inter cetera“ (1493) den spanischen Katholischen Königen und ihren Nachfolgern übertragen habe, so daß sie in seinem Namen die Mission der Indios, die Stiftung und Ausstattung der Kirchen, ja die Sorge um das Heil der Eingeborenen übernehmen dürften. Das Ergebnis dieser Theologie war eine universalistische, intolerante Theokratie. Dem setzten andere Theologen (Vitória, Soto, Las Casas, Suárez) das Naturrecht entgegen und vertraten statt der Idee des *Sacrum imperium* die Souveränität aller Staaten, ob christlich oder nicht. Sie beriefen sich auf aristotelisches und thomasisches Gedankengut, nämlich auf den Sozialcharakter des menschlichen Wesens. Daraus folgt für Vitória, daß alle Gemeinschaften entstanden sind, damit einer des anderen Last trage. Weitere Spätscholastiker schließen sich Vitórias Rechtslehre an. Jeder Staat, erklärte Soto, habe das Recht, sich selbst zu regieren. Die Regierungsgewalt stamme zwar von Gott, aber mittels des Naturgesetzes durch den Staat⁹.

Das Problem der Grenze der Macht, das bisher im Gegenspiel vom Papst (sacerdotium) und Kaiser (imperium) aufgetreten war, gewann durch die Machtlosigkeit der neu entdeckten Völker gegenüber den Waffen der Konquistatoren eine neue Brisanz. In seiner berühmten Relectio „De Indis“ setzt sich Vitória mit der Auffassung der Theokraten auseinander, der Papst sei „der oberste Herrscher“ und infolgedessen könne er den spanischen Königen die Neue Welt übertragen, so daß die Indios ihn als „ihren Herrn“ anerkennen müßten; wenn diese Anerkennung mit Waffengewalt erzwungen werden müsse, sei dies immer ein gerechter Krieg. Alle diese Behauptungen bezeichnete Vitória als törichte „Sophistereien“. Der Papst sei kein Weltherrscher und er könne deshalb auch den Spaniern nicht die Neue Welt schenken. Mithin sei es abwegig, die Konquista auf diese Weise rechtfertigen zu wollen. Papst Sixtus V. (1585–1590) setzte Vitórias Relektionen auf den Index, Urban VII. (1590) ließ sie wieder aus ihm entfernen. Soto unterstrich Vitórias Lehre, und nichts anderes taten die Jesuitentheologen Suárez und Molina¹⁰.

Nach der theokratischen Auffassung durften die Heiden wegen ihres Götzendienstes von den Christen bestraft werden. Sepúlveda, der Gegenspieler Las Casas', behauptete im Blick auf die Indios Amerikas, die Verehrung mehrerer Götter sei eine furchtbare Beleidigung Gottes und deshalb ein gerechter Kriegsgrund. Vitória und seine Schüler sträubten sich mit allen Mitteln dagegen, nach theokratischem Ideal Rächer der Beleidigung Gottes sein zu sollen. Sie stellten heraus: Selbst wenn der Glaube hinreichend und mit allem Eifer gepredigt worden wäre, die Indios aber trotzdem die Bekehrung abgelehnt hätten, so wären die Konquistatoren deshalb noch nicht berechtigt gewesen, „gegen sie Krieg zu führen und sie ihrer Güter zu berauben“. Daher sei es völlig abwegig, die Konquista mit der Landnahme der Israeliten zu vergleichen¹¹.

Der Einbau des Naturrechts in die scholastische Theologie war von größter Bedeutung für die Entwicklung des modernen Völkerrechts. Für Christen und Nichtchristen galten nach diesen Theologen dieselben in der Menschennatur grundgelegten obersten Rechtssätze. Damit war die persönliche Freiheit, das Eigentum und die Selbständigkeit der nichtchristlichen Völker anerkannt. Diese Theologie reflektierte aber nicht einfach nach abstrakten theologischen Sätzen wie ihre Gegner, die theokratischen Hoftheologen. Sie war durch die konkrete Unterdrückungssituation der Indios betroffen. Sie reflektierte also aus der Sicht derer, die benachteiligt, ausgebeutet und getötet wurden. Daher wurde sie im Gegensatz zur theokratischen Position zukunftsfruchtig und bahnbrechend für die moderne Theorie der Menschenrechte. Insofern bestätigt sie theologiegeschichtlich die Meinung der Befreiungstheologie: „Wer den Glauben aus der Sicht derer lebt und reflektiert, die in der Geschichte nirgends vorkommen, versteht die Heilsbotschaft des Evangeliums ganz neu. In der Welt der Unterdrückung und in den Befreiungskämpfen an der Seite des Volkes stellt sich der Glaube anders dar als in der übrigen Welt.“¹² „Die Option für die Unterdrückten... eröffnete neue

Dimensionen des Glaubens und ließ Schrift und Tradition in einem ganz neuen Licht sehen.“¹³ Mit Recht können sich also lateinamerikanische Befreiungstheologen als Erben und Fortsetzer von Vitória, Las Casas und Suárez verstehen.

Las Casas und die Theologie der Befreiung

Kardinal *Joseph Höffner* hat in seinem vorzüglichen Werk „Christentum und Menschenwürde“, das hier mehrmals zitiert wurde, das Grundanliegen jener Theologen und Missionare so ausgedrückt: „Die Kolonistenpartei berief sich auf die universalistischen und intoleranten Theorien des mittelalterlichen *Orbis Christianus*, Weltherrschaft des Papstes, Krieg gegen Götzendiener, Richteramt über die Sünde gegen das Naturgesetz, natürliche Sklaverei der Wilden, zwangsweise Predigt des Christentums und dergleichen... Demgegenüber traten die Missionare und ihre Freunde ehrlich und aufrecht für das christliche Gewissen ein... Wenn Las Casas für seine Indianer kämpfte, berief er sich nicht auf die menschliche ‚Vernunft‘... Das große Anliegen eines Las Casas war es vielmehr, die ewigen Grundsätze des Evangeliums und der apostolischen Zeit zur Geltung zu bringen.“¹⁴

Für Kardinal *Joseph Ratzinger* verkörpert Las Casas die Möglichkeit, „wie Gewissen zur Sendung werden kann. Neben dem leidenden Gewissen steht durch ihn das prophetische Gewissen, das an die Macht der Mächtigen rüttelt, das Recht der Entrechteten aufrichtet, sich gelassen zwischen die Stühle setzt und nicht aufhört, die Ruhe derer zu stören, deren Macht auf Kosten des Rechtes der anderen geht. Las Casas war selbst Soldat und *Encomendero* gewesen; auch nach seiner Priesterweihe hatte er sich weit mehr um sein Einkommen als um die ihm anvertrauten Indios gekümmert. Da geschah etwas, was in der Geschichte der Heiligen mehr als einmal begegnet: Plötzlich erkennt er, daß ein bestimmtes Schriftwort, das in seine Lage hineintrifft, ganz wörtlich gemeint ist und von ihm wörtlich genommen sein will. Er liest Jesus Sirach 34, 25–27 und weiß, daß das ihn angeht: ‚Der Arme hat nichts denn ein wenig Brot; wer ihn darum bringt, der ist ein Mörder. Wer einem seine Nahrung nimmt, der tötet seinen Nächsten. Wer dem Arbeiter seinen Lohn nicht gibt, der ist ein Bluthund.‘ Von da an wird Las Casas zum schlechten Gewissen der Mächtigen, gehaßt, verwünscht, aber nicht mehr zum Schweigen zu bringen. Und dies, so meine ich, gehört zur eigentlichen Größe des christlichen Glaubens: daß er dem Gewissen seine Stimme zu geben vermag. Daß er sich unerbittlich gegen die Welt stellt, die die Gläubigen sich selbst eingerichtet und mit dem Glauben begründet haben. Daß ihm das prophetische Nein innewohnt. Überhaupt – daß er Propheten erweckt. Menschen, die nicht Stimme eines Interesses, sondern Stimme des Gewissens gegen die Interessen sind. Las Casas wird damit zugleich zum Zeugen für die Souveränität des Rechts.“¹⁵

Nach *Gustavo Gutiérrez* besteht Las Casas zufolge „eine Verbindung zwischen dem Heil – der großen Sorge seines ganzen Lebens und dem letzten Motiv seiner missionarischen Anstrengung – und der Schaffung sozialer Gerechtigkeit. Dieser Bezug ist für ihn so grundlegend, daß er die Rangordnung, mit der es die Missionare hergebrachterweise zu tun hatten, wenigstens in zwei Punkten umkehrt. Zunächst weist er darauf hin, daß die Kolonisatoren durch ihr Verhalten gegenüber den Indianern ihr Heil selbst aufs Spiel setzen. Wenn sie nicht aufhören – so Las Casas – mit ihrem Rauben, Plündern und Ausbeuten der Indianer, dann werden sie mit Sicherheit verdammt werden, ‚weil niemand gerettet werden kann, der nicht die Gerechtigkeit beachtet‘. Die Rettung der ‚Gläubigen‘, das heißt derer, die sich als Christen ausgeben, sei problematischer als das Heil der ‚Ungläubigen‘. Sodann hat Bartolomé de las Casas den prophetisch tiefen Blick dafür, daß der Indianer weniger ein Ungläubiger als vielmehr ein Armer im Sinne des Evangeliums ist. Deshalb schreibt er in einem Brief an den Kaiser, wenn der Tod und die Vernichtung der Indianer Bedingung dafür wären, daß sie Christen werden könnten, dann wäre es besser, daß sie ‚niemals Christen würden‘. Mit anderen Worten: Besser ist ‚ein ungläubiger, aber lebender Indianer‘ als ein ‚christlicher, aber toter Indianer‘. Möglicherweise bezeichnen einige Leute solch einen Gesichtspunkt als materialistisch... Worauf es Las Casas ankommt, ist, daß das Heil, das Christus uns erwirkt, nicht von der sozialen Gerechtigkeit absehen kann.“¹⁶

Somit erweist sich die spätscholastische Rechts-theologie und besonders Las Casas' Person und Werk als eine gemeinsame Basis für einen fruchtbaren Dialog zwischen den Befreiungstheologen und ihren Kritikern, bzw. zwischen der bisherigen europäischen Weise, Theologie zu treiben, und der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Dazu sagte *Karl Rahner*: „Und also muß ein Dialog zwischen unserer europäischen Theologie und dieser Theologie der Befreiung gesucht und unternommen werden. Dazu muß uns hier in Europa nicht nur die... allgemeine Notwendigkeit des Dialogs unter den pluralen Theologien bewegen, insofern jede Theologie von jeder anderen immer lernen kann. Es ist ja auch bei uns nicht so, als ob überall bei uns Gerechtigkeit und Freiheit in unserer Gesellschaft nur blühe und gedeihe. Das Gegenteil davon ist in unserer Gesellschaft nach innen und vor allem nach außen (gegenüber der Dritten Welt) in einem Maß gegeben, das unser christliches Gewissen in seiner ‚Orthopraxis‘ nicht schlafen lassen darf. Auch darum ist ein Dialog zwischen uns und eine Theologie vonnöten, die von der Erfahrung der Unfreiheit und Ungerechtigkeit her das Ganze des christlichen Glaubens neu zu durchdenken sucht und so die Praxis des christlichen Lebens nicht nur als Anwendungsbereich christlicher Prinzipien, sondern auch als ursprünglichen Topos der Erkenntnis des Glaubens selbst zu verstehen sucht... Wenn bei einem solchen Dialog sich herausstellen könnte, daß die europäischen Theologien auch einen Beitrag dazu leisten könnten, daß diese Theologie der Befreiung sich selbst weiter klärt, entfaltet und sich selbst besser versteht, wäre es um so besser.“¹⁷

Es bleibt nur zu wünschen und zu tun, was Karl Rahner sich abschließend erhofft: „daß dieser Dialog mit dem nötigen Sachverstand und der wünschenswerten Gründlichkeit weitergeführt wird.“

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. J. Kard. Ratzinger, *Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme, Herausforderungen*, in: *Die Neue Ordnung* 38 (1984) 285–295; J. Kard. Höffner, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung. Eröffnungsrede bei der Herbstvollversammlung der Dt. Bischofskonferenz, Fulda 24.9.1984*; A. Kard. López-Trujillo, *Teología liberadora en América Latina* (Bogotá 1974).

² G. Gutiérrez, *Historische Macht der Armen* (München 1984) 165.

³ R. Schneider, *Verhüllter Tag* (Köln 1954) 146. ⁴ G. Gutiérrez, a. a. O. 160.

⁵ R. Schneider, *Las Casas vor Karl V.* (Köln 1946) 124; vgl. dazu B. Biermann, *Las Casas und seine Sendung* (Mainz 1968).

⁶ E. Dussel, *Desintegración colonial y liberación* (Salamanca 1978) 117.

⁷ Vgl. E. Dussel, *El episcopado hispano-americano, institución misionera y defensa del Indio 1504–1620* (Cuernavaca 1964).

⁸ Vgl. M. Meliá, *La utopia imperdonable* (Asunción 1972).

⁹ Vgl. J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter* (Trier 1947) 200ff. ¹⁰ Ebd. 208f. ¹¹ Ebd. 212f.

¹² G. Gutiérrez, a. a. O. 159.

¹³ L. Boff, *Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen*, in: *Befreiende Theologie*, hrsg. v. K. Rahner (Stuttgart 1977) 48.

¹⁴ J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde* 182.

¹⁵ J. Ratzinger, *Das Gewissen in der Zeit*, in: *Über Reinhold Schneider*, hrsg. v. P. Th. Carsten (Frankfurt 1980) 109f.

¹⁶ G. Gutiérrez, a. a. O. 161. ¹⁷ K. Rahner, in: *Befreiende Theologie* 7f.